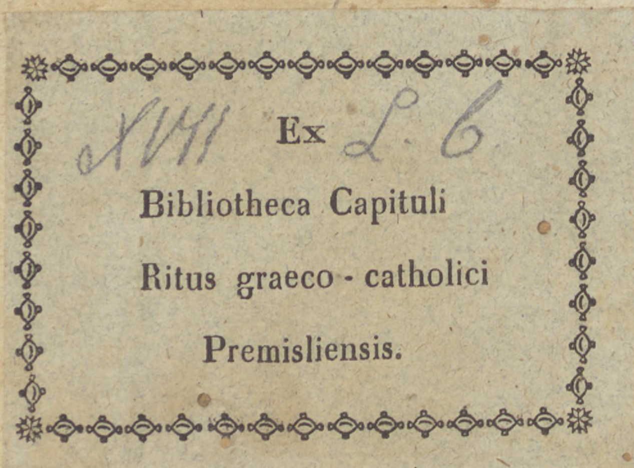
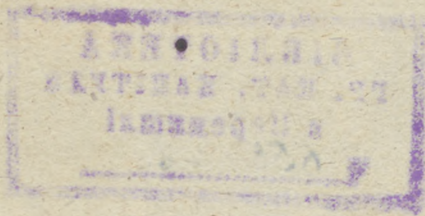







XVII
Ex
L. 6
Bibliotheca Capituli
Ritus graeco-catholici
Premisliensis.





SVMMA DIVI THOMÆ AQVINATIS CONTRA GENTILES:

FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS Ferrariensis, Doctoris Theologi, & totius ordinis Prædicatorij Generalis Magistri, Commentariis illustrata:

In qua, libris quatuor, Angelico quodam colloquio, cælestiq; doctrina Catholica fides in omnes orthodoxæ Ecclesiæ perduelles propugnatur:

Ad fidem Romani codicis collata, à multis etiam, quæ in superioribus impressionibus irrepserant mendis vindicata, typísque aptioribus longè quàm antea vnquam excussa.

Cum INDICE capitulorum rerum item & verborum simul & compendiosissimo & copiosissimo.

Fr. Jacobus [illegible]

Emit Leopoli in publica Auctione Fr. Bernardy Dom... Krawski Ord. Prædicat. pro tunc Publicus Professor C.R. in Universitate Leopoliensi.

LVGDVNI,
APVD PETRVM LANDRY.
M. D. LXXXVI.

SANCTISSIMO PATRI, CLEMENTI VII. PONTIFICI MAXIMO.

Frater Franciscus de Syluestris, Ferrariensis, ordinis Prædicatorum. S. P. D.



EMO (sanctissime Pater) tam sapiens est, quin alienæ operæ, alieniique laboris indigeat. Beatissimus quippe is dicendus esset, qui solus sibiipsi sufficeret, suoque sibi ingenio omnem posset scientiam comparare: sed humanæ vitæ imbecillitas tantam fælicitatem non capit. Quare, amplissimæ iis habendæ sunt gratiæ, qui nostræ institutionis causa sese in rerum vestigatione exercuerunt, suaque inuēta in aliorum cōmodum litteris cōmendarunt. Nam dum sibi scribendi desumpserunt curam, reliquos bonarum artium studiosos, improbo quodam & admodum graui labore, magnaque animi anxietate, leuarunt. Fuere autē hi profecto quamplurimi. Sed vt Platonem, Aristotelem, Augustinum, Hieronymū, cæterósque antiquiores, qui famigeratissimi sunt, præteream, Thomas Aquinas diuino vir ingenio, atque (vt ita dixerim) omnium horarum homo, tantum olei in nostram vtilitatem consumpsit, vt parem illi in quouis scientiarum genere non facile alium reperias. Nam tam acutè de natura, tam diligenter de moribus, tam sapienter de rebus diuinis disseruit, vt si eius libros (qui fermè innumeri sunt) familiares habeas, nihil sit vltra quod scire desideres. Adde quòd ea omnia quæ diuinè tractauit, mira quadam dicendi facilitate perscripsit, tamque videre animo, quàm ea quæ oculis cernuntur, facit. Per eam si vnquam vel neglectam ab eo schedulam legerim, quæ non me in eius admirationem pertraxerit. Nunquam enim Thom. Aquinatem conueni, quin abierim doctior, eiúsve amantior. At quanquam multa solertissime disputauit, quibus (absit inuidia verbo) ipsis etiam scientiarum authoribus præstat, in istis ipsis tamen libris quos aduersus Gentium errores inscripsit, seipsum quoque visus est superasse. Proh Deum immortalem: quid Christianæ reipublicæ, quid nostræ fidei, quid humanæ, diuinæque philosophiæ, splendidius, luculētius, vt illiúsve afferri potuit? Vt enim suis eos coloribus pingam, sunt eruditi, sunt ingeniosissimè elaborati, & ita diuini, vt qui eos diligenti studio perlegerit, sibiipsi constanter polliceri queat, se cum philosophorum, tum hæreticorum omnium, perditissimi præsertim hominis, ne dicam immanissimæ belluæ, Martini Lutheri (qui sub hanc nostram ætatem Christianæ fidei nitorem fœdius omnibus, qui vnquam ab orthodoxa republica desciuerunt, commaculauit) & maledicta extinguere, & argumenta refellere quàm facillimè posset. Quo fit, vt in eam, quàm plerique probant, opinionem adducar, tunc huiusce operis anxiam curam tenuisse Thomam, quum ab Ludouico Francorum rege conuiuio familiariter exceptus, quasi è profundo experrectus somno, esse contra Manichæos conclusum asseuerauit. Tanto nanque ardore animi in hostes fidei ferebatur ruebatque, vt in ea mentis cogitatione, qua pila, tela, ictus, quibus eos feriret, vestigabat, sibiipsis sensus constare non possent. Hosce ego libros posteaquam sæpissimè legi, legendoque prope detriui, quum succi admodum plenos offendissem, explicare in animum induxi meum. Nam quum cætera diui Thomæ opera plerique ætatis nostræ doctissimi viri, sed in primis Thomas Caietanus, omnium ingeniosissimus hominum, Cardinei consessus, nedum familiæ nostræ Prædicatoriæ insigne ornamētum, suis commentationibus illustrarit, vnus hic, qui contra Gentes inscribitur liber, iacebat, nullúsque ad eum illustrandum apponebat manum. Quare ne solus neglectus, incultus, desertúsque esset, quod mihi virium fuit, id omne in eo exornando profudi, non eo sane consilio, quòd tam excelso præclaroque operi parem me præstare diligentiam posse confiderem, sed eo instituto, vt iis qui Thomæ doctrinam obseruant, & aliquo prosequi desiderant officio, præmonstrarem, quæ ille nobis inuigilauit, tam excocta esse quàm succulenta, ac planè talia, vt in illis suum quisque possit ingenium exercere. Cæterum quum mecum ipse cogitatione conquirerem cui hosce meos Commentarios nuncuparem, hucque atque illuc traheretur animus, ipsa sese mihi tua Sanctitas obtulit, cui iure optimo deberi viderentur. Nam quum hunc ipsum librum ad expurgandam omni sorde Christianam fidem Diuus Thomas ediderit, cui honestius, quàm Clementi septimo Pontifici Maximo, dicandi erant? Quum enim Pontificum Regumque omnium maximus sis, atque idcirco totius reipublicæ Christianæ moderator, tui muneris est, quid Christianæ fidei conueniat, quídve illi repugnet, obstetque decernere: quo sane efficitur vt mihi persuadere possim, nulla me ex parte à Christiana fide in hoc opere concidisse, si abs te fuerit comprobatum. Hoc ipsum quoque mihi certo polliceri possum, si quid errauero, te mihi errata omnia facile condonaturum, quippe quòd non solum Clemens, verumetiam clementissimus sis. Sed & illud me magnopere recreat, quòd cum acerrimo omnibus in rebus sis iudicio, hasce meas enarrationes probabunt multi, dum eas sub tuo nomine publicatas viderint, qui alioqui fortasse damnassent. Nihil enim tanto Pontifici, qui rerum omnium experientissimus sit, dicandum fuisse existimabunt, quod non sit omni cura, studio, diligentia excultum atque perfectum, sicque ego de tua maiestate, deque excelso ingenio tuo, maximam mihi laudem ac gloriam comparauero. Inuenietur fortè in hisce meis Commentariis quod non omnibus placeat (hæc est enim humani ingenij conditio, vt quod vnus probat, alteri displiceat) sed tamen sum mihi ipse testis, nihil à me in hoc opere enarratum esse, quòd non ex Thomæ sententia fuisse crediderim. Quod sanè si assecutus fuero, nunquam me laboris mei pœnitebit: sin minus, hoc mihi saltem consolationis loco ponam, quòd hisce meis fortasse ineptiis, literarum studiosis conquirendæ veritatis occasionem præstiterim. Accipito itaque (Pontifex Maxime) hanc mearum vigiliarum partem, quosque nomini tuo Cōmentarios nuncupaui, eo animo suscipito, quo trado. Hoc enim mihi in maximis lucris posuerim, si eos sanctitati tuę vel mediocriter fuisse gratos intellexero. Vale perpetuo fœlix. Bononiæ, Calendis Sextilibus, M. D. XXIIII.



IOANNIS BAPTISTÆ EGNATII,

DE DIVO THOMA AQVINATE

ELOGIVM.

TANTA semper Aquinatis Thomæ in omni scriptorum genere authoritas fuit ijs tuendæ augendæq; Christianæ pietatis ardor, ea vitæ puritas ac sanctitas, ut à Diuis Petro & Paulo, reliquisque nostræ religionis heroïbus, aut primus, aut si quis non facilè hoc concesserit ut non primum eum censeat, nulli saltem primi post Petrum ac Paulum, omnes cum Thoma secundi numerari debeant. Quo magis admirari sæpe soleo nescio quos hodie, seu arrogantia, seu potius mentis insania laborantes, qui Diuo Thomæ hanc palmam inuideant, quasi vero plus vni fraterculo terræ plane filio, quàm nobilissimo Thomæ credere par sit, aut eam ingenij fœlicitatem, eam indolem, id ab ineunte ætate studium, eam vitæ integritatem, cum hominis hac infantia, cum ea ignauia, cum ea bonarum omnium artium imperitia, cum ea denique vitæ impuritate conferre habeas, & quod plus doleas, non solum ille sibi insanus id persuasit, sed si dijs etiam placet, habet etiam è nostris amatores, qui hanc tantam contumeliam, hanc tam grauem inustam notam viro sanctissimo æquo animo patiantur. Quanquam quid dico patiantur? immo potius approbent, Luthero arrideant, & velut è cælo demissum tragicum quendam colant Deum. Cæterum, qui peruersitate ingenij transuersi abierint, & aliàs non desidere, & vtinam hac nostra tempestate non multò plures reperias qui hoc vitio insaniant. Ille igitur Aquinas cum infinita alia ingenij fœcundissimi ac felicissimi monumenta reliquit, quæ in vsum Christianæ pietatis elaborauit, tum hoc ipsum quod contra Gentes, seu mauis cõtra Gentiles, inscripsit. Quod opus ad multorum veterum exemplum conscriptum, sic facilè excellit, vt nec Græci, nec nostri quicunque in hoc curriculo desudarint, conferri cum Diuo Thoma possint. Scripsit contra Gentiles egregium olim volumen Tatianus, scripsit Apollinaris Laodicenus, scripsit hoc penè argumento Septimius Florens Tertullianus Apologeticum, scripsit denique suas Firmianus institutiones, vt omittam innumeros alios: qui omnes si cum Diuo Thoma comparentur, oleum & operam perdidisse videri possint. Cæterum, seu quod obscurum hoc opus & arduum suo argumento erat, seu quod Christiana pietas intestinis magis vitijs quàm externis laboret, vt non quærenda sint amplius argumenta in fidei hostes, sed magis in nosipsos remedia, vix vnũ aut alterum inuenisses qui legendo huic operi studium curamq; adhiberet. Alioqui præter alia deesse quoque videbantur multis lenocinia, quæ abhorrentes ab sacrarum literarum lectione doctos non paucos inuitarent, & si qua obscuriora essent, illustrarent: id ne desiderare amplius habeas, Franciscus Syluest. Ferr. ex Prædicatoria familia post Caietanum Cardinalem facilè princeps, cum doctrina, tum vitæ sanctimonia effecit, qui Commentarios in hoc opus tam cultos, tam eruditos, tam planos elucubrauit, vt nullus esse excusationi locus possit etiam à sacris literis alienissimo, si non posthac & libenter hoc opus lectitarit, & in manibus frequenter habuerit. Tu igitur, lector, experiere facilè legendo, & probabis non solum Christianam pietatem debere Paulo, Augustino, Hieronymo, Thomæ, sed nostræ quoque ætati plurimum, quæ Ferrariensem in hac familia partum tam faustum ediderit.

Bene vale.

INCIPIT

INCIPIT TABVLA CAPITVM
LIBRI CONTRA GENTILES.

Diui Thomæ Aquinatis ordinis Prædicatorum: & primò capitum primi libri, apposito numero quæstionum, & foliorum.

LIBER PRIMVS.

LIBER SECVNDVS.

LIBER TERTIVS.

LAVS DEO.

CONTEN-

CONTENTORVM IN COMMENTARIIS REuerendissimi patris, Fratris Francisci de Syluestris, Ferrariensis, totius ordinis prædicatorum Magistri Generalis, in libros contra Gentium errores D. Thomæ Aquinatis, alphabetica annotatio.

Differentia

AVXILIVM.

BAPTISMVS.

BEATITVDO.

BEATVS.

BONVM.

BRVTVM.

CALOR.

CASVS.

CAVSA.

A causa

Cognoscens

COMPLEXVM.

COMPOSITIO.

CONCILIVM.

CONCVBINA.

CONFESSIO.

CONFIRMATIO.

CONIVGATVS.

CONIVNCTIO.

CONSCIENTIA.

CONSILIVM.

CONTINGENS.

CONTRARIVM.

CONTRITIO.

CONVERSIO.

CORPVS.

CORRV-

Vtrum

Forma

Quomodo

Vnum-

SECVN

Differentia

FINIS.

FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, ARTIVM ET SACRAE THEOLOGIAE PROFESSORIS celeberrimi, ordinis Prædicatorum quondam generalis magistri, in quatuor libros Diui Thomæ de Aquino contra Gentiles, Commentaria præclarissima,

INCIPIT LIBER PRIMVS DE veritate catholicæ fidei contra errores Gentilium, editus à sanctissimo Thoma de Aquino, de ordine fratrum Prædicatorum doctore excellentissimo.

PROOEMIVM.

Quod sit officium sapientis. Cap. I.



VERITATEM meditabitur guttur meum, & labia mea detestabuntur impium: Prouerbior. 8. Multitudinis vsus quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet: † communiter obtinuit vt sapientes dicantur, qui res directè ordinant, & eas bene gubernāt. Vnde inter alia quæ homines de sapiente concipiunt † à philosopho ponitur quòd sapientis est ordinare. Omnium autem ordinandorum ad finem gubernationis & ordinis regulam, ex fine sumi necesse est. Tunc enim vnaquæque res optimè disponitur, cùm ad suum finem cōuenienter ordinatur. Finis enim vniuscuiusque, est bonum. Vnde videmus in artibus vnam alterius esse gubernatiuam, & quasi principem, ad quam pertinet eius finis. Sicut medicinalis ars, pigmētariæ principatur: & eā ordinat propter hoc quòd sanitas circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum quæ arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria respectu nauifactiuæ: & in militari respectu equestris: & omnis bellici apparatus. Quæ quidem artes aliis principantes † architectonicæ nominantur, quasi principales artes: vnde & earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vendicant sapientū. Quia verò prædicti artifices singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem vniuersalem omniū non pertingunt: dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei secūdum quem modum dicitur (1. ad Cor. 3. Vt sapiēs architector fundamentum posui.) Nomen autem simpliciter sapientis, illi soli reseruatur: cuius consideratio circa finem vniuersi versatur: qui etiā est vniuersitatis principium. † (Vnde secundum philosophum) sapientis est causas altissimas cōsiderare. Finis autem vltimus vniuscuiusque rei, est qui intēditur à primo authore vel motore ipsius. Primus autem author & motor vniuersi, est intellectus. (vt infrà ostendetur.) Oportet ergo vltimum finem vniuersi esse bonum intellectus: hìc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse vltimū finem totius vniuersi; & circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem, diuina sapiētia carne induta, se venisse in mundū testatur dicens (Io. 18. Ego in hoc natus sum: & ad hoc veni in mundum vt testimonium perhibeam veritati.) Sed & primam philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis, non cuiuslibet, sed eius veritatis quæ est origo omnis veritatis, scilicet quę pertinet ad primum principium essendi omnibus: vnde & sua veritas, est omnis veritatis principium. Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse. Eiusdem autē est vnum contrariorum prosequi, & aliud refutare: sicut medicina sanitatem operatur: ægritudinem verò excludit: vnde sicut sapientis est veritatem præcipuè de primo principio meditari, & aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare. Conuenienter ergo ex ore sapientię duplex sapientis officium in verbis propositiuis demonstratur, scilicet, veritatem diuinam, quæ anthonomasicè est veritas, veritatem meditatam eloqui: quod tangit quum dicit, (Veritatem meditabitur guttur meum.) Et errorem contra veritatem impugnare: quod tangit cùm dicit, (Et labia mea detestabuntur impium.) per quod falsitas contra diuinam veritatē designatur quæ religioni contraria est, quæ pietas nominatur: vnde etiā falsitas contraria ei, impietatis sibi nomen assumit.

† 2. Top. cap. 6.

† In procem. met.

† Artes architectonicæ.

† In procemio metaphy. & 6. Ethic. c. 8

Super cap. I.



IGITVR aduersus Gentes volens tractatum edere sanctus Thomas præmittit Procemium nouem capitibus distinctum, in quo tria principaliter facit. Primò enim suum propositum manifestat. Secundò, modum manifestandæ veritatis quam intendit, ostendit cap. tertio. Tertiò, ordinem procedendi in hoc opere tradit ca. nono. Circa primum duo facit. Primò præmittit quale sit sapientis officium. Secundò quid in hoc libro intendat, deducit ex præmissis cap. secundo. Quantùm igitur ad primum quinque ponit cōclusiones: quarum prima est, Ad sapientē pertinet considerare finem. Probatur, Sapientes dicuntur qui res rectè ordināt, & eas bene gubernant, sed omnium ordinandorum ad finem gubernationis & ordinis regulam, ex fine sumi necesse est: ergo sapientis est considerare finem. Maior probatur. Tum ex vsu multitudinis quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet 2. Top. cap. sexto: obtinuit enim vt tales sapientes dicantur. Tum authoritate Aristotelis primo Metaph. ponentis q̃ sapientis est ordinare. Minor verò probatur dupliciter. Primò, Tūc vnaquæque res optimè disponitur, cùm ad finem suum conueniēter ordinatur, cùm finis vniuscuiusque sit bonum, supple, Vnumquodque autē optimè disponitur quum conuenienter ordinatur ad bonum, quod est sua vltima perfectio: ergo, &c. Secūdò, in artibus videmus vnā esse alterius gubernatiuā, & quasi principalē, ad quam pertinet eius finis: patet in medicinali quæ arti pigmentariæ principatur: sanitas enim circa quam versatur, est finis omniū pigmentorum. patet etiam in arte gubernatoria nauis respectu nauifactiuæ, & in militari, respectu equestris, & omnis bellici apparatus, quæ omnes architectonicæ nominantur, quasi principales artes: & earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vendicāt sapientum. Circa primā probationem maioris, aduertendum quod sapiens propriè dicitur, qui de difficillimis, & altissimis causis per certitudinē considerat: vt patet ex Aristotele primo Metaph. & 6. Ethic. Sicque philosophi vtuntur nomine sapiētis. At quia ex hac ratione aliæ conditiones sapientis consequuntur: de quibus primo metaph. Arist. facit mentionē, inter quas vna est rectè ordinare, & bene gubernare, ideo hanc multitudo intuita in sapiente esse, nomen transtulit sapientis ad vnumquenque rectè res ordinantem, quem etiam prudentem dicere possumus iuxta illud Prouer. 10. Sapientia est viro prudentia. Propter hoc dixit S. Thom. q̃ vsus multitudinis obtinuit, vt tales sapientes dicantur: quasi dicat, ista non est apud philosophos completa sapientis acceptio, sed apud multitudinem & vulgus. Secunda conclusio est, Ad sapientem simpliciter pertinet considerare finem vniuersi. Probatur dupliciter. Primò prædicti artifices singularium quarundam rerum fines pertractantes, quia ad finem vniuersalem non pertingunt, non dicuntur simpliciter sapientes, sed sapientes huius, vel illius rei: iuxta illud primæ Cor. 3. Vt sapiens architector fundamentum posui: ergo illi soli nomen simpliciter sapientis reseruatur, cuius consideratio circa finem vniuersi versatur. Secundò, sapientis simpliciter, secundum Philosophum 1. Metaph. & 6. Ethic. est altissimas causas cōsiderare, sed finis vniuersi est causa altissima, quæ est etiā vniuersitatis principium, ergo, &c.

Circa istā propositionē finis vniuersi est etiā vniuersitatis principiū. Attendendum quòd per hoc dictum, vult habere sanctus Thomas, quòd primum agens & vltimus finis non sunt duo distincta, sed sunt vnum. Nam quū alia agentia propter finem aliquem ab ipsis distinctum agunt, primū agens (vt inferius ostendetur) non propter aliquid aliud à se distinctum: sed propter seipsum tantùm agit. Vnde primum agens & vltimus finis realiter sunt idem.

Ex hoc autem haberi potest quomodo intelligenda sunt verba philosophi 2. Metaph. dum ait, q̃ principia eorum quæ sunt semper, necesse est esse verissima. Non enim sic accipienda sunt, quasi velit plura esse principia realiter distincta eorum quæ semper sunt: sed quia plura sunt sempiternorum principia sola ratione distincta, s. primum efficiēs, & vltimus finis, quas philosophus iuxta interpretationem S. Tho. hoc loco altissimas causas vocat.

Tertia conclusio est, Ad sapientiam simpliciter pertinet circa considerationem veritatis principaliter insistere. Probatur, Ad sapientiam simpliciter pertinet consideratio finis vniuersi per præcedentem conclusionem: sed finis vniuersi est veritas, ergo, &c. Probatur minor, Finem vniuersi oportet esse bonū intellectus: sed hæc est veritas, ergo, &c. Probatur maior, Finis vniuscuiusque rei est qui intēditur à primo authore, vel motore ipsius, sed primus author & motor vniuersi est intellectus, vt infrà ostēdetur, scilicet libro secundo: ergo oportet vltimum finem vniuersi esse bonum intellectus. Confirmatur primò hoc signo, q̃ sapientia diuina ad veritatis manifestationē venit in mundum, vt ipsa testatur cùm ait Io. 18. Ego in hoc natus sum, vt testimonium perhibeam veritati. Confirmatur secundò authoritate Arist. dicentis 2. Met. primā Philosophiam esse scientiā veritatis. Circa illationē rationis principalis, aduerte quòd supponit ratio primū agens cuiusque rei intendere primò bonum suum: secūdariò autem bonum sui effectus, idcirco cùm debuerit inferre S. Thom. ergo finis vltimus vniuersi est quem intendit intellectus, intulit, ergo est bonum intellectus, vt daret intelligere idē esse quod intenditur primò à tali agente, & quod est eius bonum. Circa propositionem hanc assumptā in prima eadem ratione: Intellectus est primus author, & motor vniuersi. Aduertendum est, quòd dupliciter exponi potest. Primò, vt dicatur intellectus author & motor, tanquam virtus qua Deus produxit vniuersum, sicut diximus quòd artifex produxit artificiata per intellectum,

Intellectus est primus author & motor vniuersi.

& sic artificiatorum prima causa est intellectus artificis. Et hoc modo vtique verum est, intellectum diuinũ esse authorem & motorem vniuersi. Nam quum Deus sit agens per voluntatẽ, & voluntas ad agendũ ex aliqua apprehensione moueatur: oportet vt primũ principiũ agendi ex parte Dei sit eius intellectus: Et hac ratione vtitur S. Thomas inferius lib. 2. cap. 23. ad ostendendum ꝙ Deus suos effectus per suam sapientiã producit. Secundò, potest exponi ꝙ intellectus est primus author & motor vniuersi, non solùm sicut principiũ quo, sed etiam sicut suppositum agens. Pro quo attendendũ est ꝙ licet Deus sit substãtia intellectualis, sicut & aliæ intelligentiæ & homo: est tamen differẽtia inter ipsum & alia intellectualia: quia intellectualia creata non sunt ipse intellectus: sed intellectus in ipsis est accidens additum eorum substantiæ, & propterea non dicuntur propriè intellectus, sed tantùm substantiæ intellectuales siue habentes intellectum. Deus autem non solùm habet intellectum: sed est suus intellectus, sicut & omnia alia quæ sunt in Deo, sunt ipsa diuina substantia. Et ideo sicut potest dici quòd Deus agit, ita potest dici quòd intellectus diuinus agit, & est author vniuersi sicut suppositum agens. Licet autem vterque sensus habeat veritatem: secundus tamen ex modo loquendi, literæ magis videtur intentus. Circa istam propositionem in eadem ratione assumptam, finis vltimus vniuersi est veritas, considerandum est, quòd agens aliquando agit propter finem aut producendum, aut acquirendum sibi, vt patet in sanante, aut in eo quod localiter mouetur. Aliquando verò agit propter finem præexistentem, multiplicandum, aut communicandum, vel manifestandum, sicut agens naturale agit propter suam formam communicandam. Non ergo veritas dicitur hic esse finis vniuersi, & bonum intellectus diuini quasi Deus producendo vniuersum, veritatem & intellectus perfectionem acquirat, aut producat in esse: sed quia in productione vniuersi intendit suam veritatem, & manifestare, & communicare. Cùm enim intellectus diuini veritas, quæ est vniuersi finis, nihil aliud sit quàm diuini intellectus conceptio, quam natæ sunt res imitari, & adæquare dum producuntur res in esse, communicatur eis veritas diuina, inquantum formas accipiunt conceptioni diuini intellectus similes ac conformes.

Finis vltimus vniuersi est veritas.

Quarta conclusio est, Ad sapientiam pertinet considerare primam veritatem. Probatur authoritate Aristotelis loco suprà præallegato dicentis primam philosophiam esse scientiam eius veritatis, quæ est omnis veritatis origo, scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi omnibus. Nam veritas talis principij est omnis veritatis principium, cùm ita sit dispositio rerum in veritate sicut in esse. Aduerte ex doctrina sancti Tho. veri. q. 21. art. 1. quòd cùm verum dicat ens perfectiuum alterius secundum rationem speciei, verum vt se tenet ex parte rei, & conuertitur cum ente includit in sua ratione ens, & addit illum respectum perfectiui. Ideo bene ait philosophus, quòd ita est dispositio rerum in veritate, sicut in esse: quia videlicet verum in ente fundatur, & ratio veri rationem entis concomitatur. Confirmatur tertia & quarta conclusio simul authoritate Prouerbiorum 8. vbi dicitur. Veritatem meditabitur guttur meum. Veritas enim diuina antonomasicè dicitur. Circa prædicta in 3. & quarta conclusione duo occurrunt dubia. Primum est, licet voluntate intellectus sit simpliciter prior, tamen voluntas in ratione motiui prior est intellectu iuxta doctrinam sancti Thom. prima. q. 82. art. 4. Producere autem res est mouere quoddã, vel quasi mouere, ergo in rerum productione voluntas diuina primum locum tenet & non intellectus: malè ergo dicitur quòd primus author, & motor vniuersi est intellectus. Secundum dubium est, vltimus finis rerum omnium creatarum inferius libro tertio ponitur diuina bonitas, ergo veritas non est vltimus finis vniuersi, vt hic dicitur. Ad has difficultates respondendum est incipiendo à secundo: quoniam ex ipsius solutione, manifestior erit ad primam solutionem. Sciendum itaque primò, quòd sicut agentium inferiorum duplex est finis, vt dicitur secunda secundæ. q. 123. art. 7. scilicet proximus, & remotus, & proximus est vt similitudinem suæ formæ in alterum inducat, vltimus autem est quodcunque bonum ex hoc sequens si sit intentum: ita diuini intellectus duplex est finis: proximus quidem est, vt suam formam in creaturis inducat: vltimus verò est bonum, quod ex hoc vltimatè in creaturis intenditur. Et quia forma diuini intellectus qua agit, est conceptio, ad cuius similitudinem res producuntur, quæ conceptio est ipsius intellectus veritas, ideo creatura, ex eo quòd diuinam cõceptionem imitatur, veritatem diuini intellectus pro fine proximo agentis habet, quia verò in hoc quòd suam veritatem Deus creaturæ communicat: intendit etiam vt ipsa diuinæ bonitatis particeps efficiatur, ideo & diuina etiam bonitas eius est vltimus finis. Sciendum secundò quòd alicuius effectus finis, potest dupliciter dici. Vno modo, quia est vltimatè à suis causis efficientibus secundum ordinem executionis intentus. Alio modo quia causæ eius vltimæ in via resolutionis & supremæ, est finis proprius. Et hoc modo, si ipsa causa vltima plures fines intendat quilibet illorum potest dici vltimus in ordine ad inferiorum causarum fines: Inquantum videlicet, fines aliarum causarum in finem superioris causæ ordinantur. Finis autẽ supremæ causæ quicunque sit ille, non ordinatur in aliquem superioris causæ finem, cùm ipsa, nulla superior causa sit. Ad dubium ergo dicitur ꝙ veritas dicitur vltimus finis vniuersi, hoc secundo tantum modo, quia videlicet est proprius finis supremæ ipsius causæ, non autem primo modo, tanquam videlicet vltimatè intentus. Vnde non dixit S. Thomas quòd finis vltimus vniuscuiusque rei sit, qui vltimatè ab eius primo authore intenditur, sed absolutè & indistinctè qui ab eius primo authore intenditur, vt daret intelligere, quòd omnis finis causæ supremæ proprius, habet rationem vltimi finis in comparatione ad aliarum causarum fines, etiam si sit proximus eius finis. Bonitas autẽ diuina dicitur vltimus finis vniuersi, non tantùm secundo modo, sed etiam primo, eo scilicet ꝙ vltimatè à suprema causa sit intẽtus. Nam propter hoc diuinus intellectus, similitudinem suæ veritatis in vniuersum inducit vt diuinam bonitatem assequatur. Attendendũ autem quòd licet veritas sit finis vltimus vniuersi secundo modo, tanquam videlicet à suprema eius causa intentus, conuenit tamen ipsi vt etiam sit vniuersi finis proximus, inquantũ vniuersum nullam habet aliam causam efficientẽ præter supremam, sed ipse intellectus diuinus est eius, & prima, & proxima causa. Vnde veritas dicitur vltimus finis vniuersi, inquantũ intellectus est eius prima & suprema causa: inquantum vero idem intellectus eius, est etiã proxima causa, proximus quoque finis dici potest.

Quòmodo vltimus finis vniuersi est veritas.

Secundò etiam responderi ad hoc dubium potest, ꝙ ex eo quod ponitur veritas esse vniuersi vltimus finis, nõ excluditur diuina bonitas, sed potius includitur. Bonitas enim diuina, vt dicitur secundo sen. dist. 1. q. 2. 2. tertium, secundũ ordinem & modum quo est à Deo volita creaturarum est finis. Cùm autem modus volitus diuinæ bonitatis sit secundum modum conceptionis diuini intellectus, sequitur quòd diuina bonitas sub tali modo communicationis concepta, sit finis vltimus vniuersi. Sed bonitas vt sic concepta habet rationem veritatis. Ideo dum dicitur ꝙ veritas est finis vniuersi, non excluditur bonitas: & dum dicitur quòd bonitas est finis, non excluditur veritas, sed mutuò se includunt. Vnde in hac re nulla in doctrina sancti Thomæ est contradictio. Ex his faciliter.

Quomodo primus author vniuersi est intellectus.

Ad primum dubiũ respondetur. Dicitur enim ꝙ per hoc quod dicitur intellectum esse primũ authorem vniuersi, nõ excluditur diuina voluntas, sed includitur: quia diuina scientia nõ est causa rerum, nisi adiuncta voluntate, vt inferius ostendetur. Veruntamen quia forma quã diuinus effectus proximè imitatur, est in intellectu, ideo diuinus intellectus dicitur primus vniuersi author, propter quod & in sacra scriptura ponitur sapientia rerũ creatrix, huius exemplũ in artificialibus videri potest. Nam licet artifex per voluntatẽ operetur, dicitur tamen absolutè agens per intellectũ propter dictam rationẽ. Est etiam huius & alia ratio: licet enim intellectus moueat volũtatem, & voluntas intellectũ: tamen cùm non sit processus in infinitũ, est status in intellectu, & ipse est simpliciter primũ mouens in ordine ad voluntatem. Ipse enim aliquid apprehẽdere potest absque hoc quod à voluntate moueatur: sed volũtas nihil velle potest, nisi moueatur ab intellectu. Vnde falsum est ꝙ voluntas in mouendo primũ locum absolutè teneat, cùm non feratur in incognitũ: patet hoc ex doctrina S. Tho. in multis locis, præsertim prima q. 82. art. 4. Et est doctrina Arist. 8. Ethic. Primus ergo author vniuersi, tanquã eius formã in se continens, est intellectus, sed voluntas huic adiungitur, tanquàm hanc causam ad agendum applicans. Quinta conclusio est. Ad sapientiam pertinet falsitatem contrariam veritati de primo principio impugnare. Probatur primò. Eiusdem est vnum contrariorũ prosequi, & aliud refutare: patet exemplo medicinæ quæ sanitatem operatur, & ægritudinem expellit. Sed sapientis est veritatem præcipuè de primo principio meditari, & aliis disserere, ergo eius est & falsitatem contrariam impugnare. Secundò probatur author. supradicta Prouerbiorum in qua dicitur. Et labia mea detestabuntur impium. Falsitas enim contra diuinam veritatem, impietas dicitur, quia religioni contrariatur, quæ pietas nominatur.

Circa id quod dictum est per impiam designari falsitatem cõtra diuinam veritatem, quia contrariatur religioni quæ dicitur pietas. Attendendum primò ex doctrina S. Tho. secunda secundæ. q. 101. art. 1. ꝙ nomen pietatis propriè sumptum virtutem quandã importat, quæ honorem & cultum parentibus exhibet, ac patriæ: sed quia per quandam excellentiam dicitur Deus pater noster, ideo vt ibidem dicitur, art. 3. pietas etiam ad diuinum cultum extenditur & transfertur, propter quod vt dicit tertio. d. 9. artic. 1. eadem virtus vocatur Græcè eusebia, vel theosebia, Latinè verò pietas, latria, religio. Dicitur ergo religio pietas, non secundum primum & proprium huius nominis significatũ, sed secundum quandã nominis translationem. Attendendum secundò ꝙ cùm ad latriam pertineat, reuerentiã sacræ scripturæ, aliísque diuinis rebus exhibere, vt hadet S. Tho. 3. dist. 34. art. 2. sitque religio eadẽ virtus quæ latria vt dictum est: meritò, inquit S. Thomas, falsitatẽ, contra diuinam veritatẽ religioni contrariam esse: pertinet enim ad Dei irreuerentiam, diuinam veritatem impugnare, falsitatémque oppositam edocere, quod manifestè religioni aduersatur, quæ Deo cultum reuerentiámque exhibet.

Quomodo religio pietas dicitur.

Quæ sit authoris intentio. Cap. 2.



INter omnia verò studia hominum sapientiæ studium est perfectius, sublimius & vtilius & iucundius. Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiæ studio dat se: intantũ veræ beatitudinis iam aliquam partem habet. (Vnde sapiẽs dicit, Beatus vir qui in sapiẽtia mo. Eccle. 14.) Sublimius autẽ est, quia per ipsum homo ad diuinã similitudinem præcipuè accedit, qui omnia in sapientia fecit: vnde quia similitudo causa est dilectionis, sapiẽtiæ studiũ præcipuè Deo per amicitiã coniungit: propter quod (Sapien. 7. dicitur ꝙ sapientia est infinitus thesaurus hominibus, quo qui vsi sunt, facti sunt participes amicitiæ Dei.) Vtilius aũt est, quia per ipsam sapientiã ad immortalitatis regnũ peruenitur. (Cõcupiscentia autẽ sapientiæ deducet ad regnum perpetuum. Sapien. 6.) Iucundius autẽ est (quia non habet amaritudinẽ conuersatio illius: nec tædium conuictus illius, sed lætitiam & gaudium. Sapien. 8.) Assumpta igitur ex diuina pietate fiducia, sapientis officiũ prosequendi, quamuis proprias vires excedat propositum nostræ intentionis est veritatem (quam fides catholica profitetur) pro nostro modulo manifestare, errores eliminãdo contrarios. (Vt enim verbis Hilarij vtar, Ego hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me Deo conscius sum, vt eum omnis sermo meus & sensus loquatur.) Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo.

Primò, quia non ita sunt nobis nota singulorũ errantium dicta sacrilega, vt ex his quæ dicunt, possimus rationes assumere ad eorũ errores destruendos. Hoc enim modo vsi sunt antiqui doctores in destructionẽ errorum Gentiliũ, quorum positiones scire poterant: quia & ipsi Gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles cõuersati, & in eorũ doctrinis eruditi.

Secundò, quia quidã eorum vt Macometistæ & Pagani nõ cõueniunt nobiscũ in authoritate alicuius scripturæ per quã possint conuinci: sicut cõtra Iudeos disputare possumus per vetus testamentũ, cõtra hereticos per nouũ: hi verò neutrum recipiunt. vnde necesse est ad naturalẽ rationẽ recurrere, cui omnes assentire coguntur, quæ tamen in rebus diuinis deficiens est. Simul autem veritatẽ aliquã inuestigantes ostendemus, qui errores per eam excludantur, & quomodo demonstratiua veritas fidei Christianæ religionis concordet.

Super

Super Cap. 2.



SVppositis iis quæ in primo capite de sapiente sunt dicta, suum propositũ S.Tho.exponit inquiens, ꝙ intentionis suæ est veritatem fidei Christianæ manifestare, errores contrarios eliminando. Ratio huius propositi est, quia confisus de diuina pietate, officium sapiẽtis, quamuis proprias vires excedat, assumere intendit, cuius est veritatẽ docere, & excludere falsitatem, vt superius patuit. Duplicẽ autem causam assignat, quare officiũ sapientis assumit. Prima est, quia inter omnia studia hominũ, sapientiæ studium est perfectius, sublimius, vtilius, & iucundius. Perfectius quidem, quia per illud homo iam veræ beatitudinis aliquã partem habet, iuxta illud Eccle.14. Beatus vir qui in sapiẽtia morabitur. Sublimius autem, quia ex hoc homo ad diuinã similitudinẽ præcipuè accedit, quæ omnia in sapientia fecit: & cõsequenter per amicitiam Deo coniungitur, cùm similitudo sit causa dilectionis. Vnde Sapien.7. dicitur ꝙ sapiẽtia est infinitus thesaurus, quo, &c. Vtilius verò, quia per sapientiã ad immortalitatis regnum peruenitur, iuxta illud Sapientiæ 6. Concupiscẽtia sapientiæ, &c. Iucundius autem, quia Sap.8. Non habet amaritudinẽ conuersatio eius, nec, &c. Ad euidentiam horum notandũ primò, ꝙ cùm beatitudo in contẽplatione diuinæ veritatis, & diuinæ essentiæ, vt in seipsa est, consistat, cùm aliquis sapiẽtiæ studio incumbit, aliqua summæ illius beatitudinis similitudine participat. Ideo bene hic dicitur, ꝙ veræ beatitudinis aliquã iam partem habet. Notandũ secundò ex doctrina S.Thomæ secunda secundæ.q.19. art. 7. ꝙ licet sapientia apud philosophos sit tantùm cognoscitiua altissimarũ causarum, & in sola speculatione absolutè cõsistat, apud theologos tamen non solùm est cognoscitiua, sed etiã directiua humanæ vitæ, quæ non solùm per humanas rationes, sed etiam per rationes & regulas diuinas, vt est apud Aug. 12. de Trin. dirigitur. Ideo qui studio huiusmodi sapientiæ dat operã, Deo dupliciter assimilatur: primò quantũ ad cognitionem quam Deus de seipso habet: secundò, quantum ad operationẽ: sicut enim Deus seipsum cognoscit, omniáq; in sapientia fecit: ita sapiens homo, & Deum cognoscit, & non tantùm humanis, sed etiã diuinis regulis in suis dirigitur operibus, propterea bene hic dicitur, quòd homo per sapientiæ studium ad diuinam similitudinem accedit.

Quomodo per sapiẽtiam homo ad Deum se habet.

Aduertendum tertiò, ꝙ eius quod inquit S. Thom. per sapientiam ad immortalitatis regnum perueniri, duplex potest esse ratio. Prima, quia vt dixit sapientia amicitiã ad Deum causat, per quam ad æternã prouehimur beatitudinem. Secunda, quia sapiens per studiũ sapientiæ in rectis operibus dirigitur, quibus ad vitã immortalem præparatur. Licet enim humanæ sapiẽtiæ incumbentes sæpenumero à virtute desciscant, qui tamen diuinæ sapientiæ de qua loquimur dant operã, inquantũ huiusmodi ad immortalitatẽ disponuntur, eo ꝙ in bonis operibus per sapientiã ex diuinis regulis dirigantur.

Per sapientiam ad immortalitatem peruenitur.

Attendendũ quartò, ꝙ duplex potest esse ratio eius quod dicitur studium sapiẽtiæ esse cæteris hominibus studiis iucundius. Prima, quia vt habet Arist. 11. de animalibus. Amans in parua comprehensione amati magis delectatur, quàm in magna aliorũ cõprehensione. Secunda, quia vt ibidẽ dicitur, parum quod de substantiis separatis intelligere possumus, plus delectat, quàm quicquid de aliis rebus cognouerimus, multò ergo magis Dei, quàm aliarum quarumcunque rerũ cognitio iucunda & delectabilis est, quando præsertim ea cognitio in Dei amorẽ trahat. Secunda causa, quare propositũ sapientis assumat, est, quia iuxta sententiã Hilarij, id suum esse officium arbitratur, vt Deum omnis eius sermo, & sensus loquatur. Deinde se excusat, quare contra singulos errores non procedit: hoc enim se facere ait, tum quia non sunt omniũ nota errata, vt ex iis quæ dicuntur, possint rationes assumi ad eorũ errores destruẽdos: tum quia eorum quidam, vt Mahumetistæ & Pagani authoritatẽ scripturæ nõ recipiunt: ideo ad rationẽ naturalẽ, cui omnes assentire coguntur, recurrendum est, quæ tamen in rebus diuinis est deficiens. Vbi aduertito ꝙ quia lumen nostrũ naturale, à diuinis rebus inferius quam maximè distat, non potest sua virtute ad diuina perspicaciter eleuari: ideo non sunt quidam errores circa diuina, quos efficaci ratione eliminare non possumus, propterea quando etiam diuinam scripturam talium errorum seminatores non recipiunt, magis prætermittendi sunt, quàm in efficaci ratione impugnandi. Addit vltimo loco S. Thom. ꝙ simul veritatem aliquam inuestigans, ostendet, qui errores per illam excludantur, & quomodo demonstratiua veritas Christianæ religioni concordet.

Studiũ sapientiæ est cæteris hominum studiis iucundius.

Quòd in iis quæ de Deo confitemur, duplex est veritatis modus. Cap. 3.



QVia verò non omnis veritatis manifestandæ modus est idem, (vt disciplinati autem hominis est tantum de vnoquoque fidem cupere, tentare, quantũ ad naturã rei permittit, vt a† Philosopho) optimè dictum est: & Boetius introducit, necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam. Est autem in his quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædã nanque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatẽ humanæ rationis excedunt, vt Deum esse trinum & vnum. Quædã verò sunt ad ea quæ etiã ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse vnũ, & alia huiusmodi: quæ etiam philosophi demonstratiuè de Deo probauerunt, ducti naturalis lumine rationis. †Quòd autẽ sint aliqua intelligibiliũ diuinorum, quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium, euidentissimè apparet. Cùm enim principium totius scientiæ quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ ipsius, eo ꝙ secundũ doctrinam philosophi demonstrationis principium est, quod quid est, oportet ꝙ secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit eorũ modus, quæ de re illa cognoscũtur: vnde si intellectus humanus alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli: nullum intelligibilium illius rei facultatem, humanæ rationis excedet. Quod quidẽ nobis circa Deum non accidit. nam ad substantiam ipsius capiendã, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, cùm intellectus nostri secundũ modum præsentis vitæ cognitio à sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensu non cadunt, non potest humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus earũ cognitio colligitur. Sensibilia aũt ad hoc ducere intellectũ nostrũ non possunt, vt in eis diuina substantia videatur quid sit, cùm sint effectus causæ virtutem non æquantes. ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in diuinam cognitionem, vt cognoscat de Deo, quia est, & alia huiusmodi, quæ oportet attribui primo principio.

† Philosophus primo Ethic. c. 2. Boet. primo de Trin. cap. 2.

†Conclusio.

Sunt igitur quædam intelligibilium diuinorum quæ humanæ rationi sunt præuia: quædam verò quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

2 Adhuc ex intelligibiliũ gradibus, idem est facilè videre. Duorum enim quorũ vnus alio rem aliquã intellectus subtilius intuetur: ille cuius intellectus est eleuatior, multa intelligit quæ alius omnino capere non potest, sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiæ subtiles cõsiderationes capere potest: intellectus autẽ angeli plus excedit intellectũ humanũ, quàm intellectus optimi philosophi intellectũ rudissimi idiotæ, quia hæc distantia inter speciei humanæ limites cõtinetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidẽ angelus Deum ex nobiliori effectu quàm homo, quãtò ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionẽ ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus, & etiã ipsa anima per quam intellectus humanus in Dei cognitionẽ ascendit, multòque amplius intellectus diuinus excedit angelicũ, quàm angelicus humanũ. Ipse enim intellectus diuinus sua capacitate substantiã suam adæquat, & ideo perfectè de se intelligit quidẽ, & omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt: non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia & ipsa substãtia angeli, per quã in Dei cognitionẽ ducitur, est effectus causæ virtutem non adæquans: vnde non omnia quæ in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest, nec ad omnia quæ angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio non sufficit capienda. Sicut igitur maximæ amentiæ esset idiota, qui ea quæ à Philosopho proponũtur, falsa esse assereret, propter hoc quòd ea capere non potest: ita & multò amplius nimiæ stultitiæ esset homo, si ea quæ diuinitus angelorum ministerio reuelantur: falsa esse suspicatur, ex hoc quòd ratione inuestigari non possunt.

3 Adhuc idem manifestè apparet ex defectu, quẽ in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earũmque proprietatum quas sensu apprehendimus, rationẽ perfectè in pluribus inuenire nõ possumus: multò igitur amplius illius excellentissimæ substantiæ transcẽdentis, omnia intelligibilia humana ratio inuestigare nõ sufficit. †Huic etiã consonat dictum Philosophi, qui in secundo Meta. asserit, ꝙ intellectus noster sic se habet ad prima entium, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. †Huic etiã veritati sacra scriptura testimoniũ perhibet. dicitur enim (Iob 11. Forsitan vestigia Dei comprehendes, & omnipotentem vsque ad perfectũ reperies.) Et 36. (Ecce Deus magnus vincens scientiã nostram.) Et 1.Cor.13. (Ex parte cognoscimus.) Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamuis ratione inuestigari non possit, statim quasi falsum est abiiciendum, vt† Manichæi & plures infidelium putauerunt.

†Tex. com.1.

† Authoritas sacræ scripturæ.

Super Cap. 3.



POstquam suum in hoc opere propositum S. Thom. manifestauit, consequenter quis sit modus diuinæ veritatis manifestandæ ostendit. Circa hoc autem duo facit. Primò enim quæ manifestanda sint, enumerat. Secundò, de ipsorum manifestatione determinat capitulo sequenti.

Quantum ad primũ. Supposito ex Arist. atque Boetij sententia disciplinati hominis esse de vnaquaq; re tantũ fidei quærere, quãtum natura rei admittit, ponit hanc conclusionẽ. Eorum quæ de Deo confitemur quædã sunt, quæ naturali lumine rationis cognosci possunt, quædam verò omnem facultatẽ humanæ rationis excedunt. Primã partem notã relinquit, eo ꝙ Philosophi qui naturali duntaxat ratione vsi sunt, pleraq; de Deo demonstratiuè probauerunt. Vt Deum esse, & Deum esse vnum. Secundã verò partẽ, primò tribus rationibus probat, ostendẽdo esse aliqua intelligibilia de Deo, quæ humanũ penitus excedunt ingenium, deinde eam authoritatibus confirmat. Prima ratio est ista. De quo omnia cognoscibilia naturali lumine intellectus cognosci possunt, eius quoque substantia ab illo potest intellectu comprehendi, sed ab intellectu nostro Dei substantia comprehendi non potest, ergo intellectus noster nõ potest naturali suo lumine omnia de Deo cognoscibilia cognoscere. Maior probatur. Principiũ totius sciẽtiæ rei, est intellectus substãtiæ eius, quia secundũ Philosophum demonstrationis principiũ est quod quid est, ergo secundũ modum cognitionis substãtiæ rei erit modus eorũ, quæ de illa re cognoscuntur. Si igitur alicuius rei substãtia,

puta lapidis vel trianguli cõprehendatur ab intellectu humano, nullũ intelligibile de eo facultaté humanæ rationis excedet. Supple ergo econuerso, si nullũ de Deo intelligibile, naturale lumen excedit, imo omnia de ipso naturaliter cognosci possunt, & eius substãtia comprehendi poterit. Minor verò probatur. Ea tãtùm de iis quæ sub sensu non cadunt, humano intellectu capi possunt: quorum cognitio ex sensibus colligi potest, eo ꝙ intellectus noster secundũ modum præsentis vitæ cognitioné à sensibus accipiat: sed ex sensibus nõ potest duci intellectus noster, vt diuinã substantiã videat, quia sensibilia sunt effectus, qui diuinã virtuté non adæquant, ergo, &c. Addit tamen ꝙ licet sensibilia non ducant in cognitionem substantiæ Dei: faciunt tamen cognoscere de ipso quia est, & alia huiusmodi, quæ oportet primo principio attribui. Pro declaratione maioris aduertendũ est, ꝙ intentio S. Thom. est loqui de cognoscibilibus, quæ per se conueniunt subiecto: ad talia enim se extédit scientia, non auté ad prædicata per accidés: huiusmodi enim quæ & proprietates dicũtur, virtualiter cõtinentur in substantia rei, sicut effectus in sua causa vbi extra intellectũ distinctioné habent: producuntur enim iuxta doctrinã S. Thom. à substantia, per quãdam naturalé resultantiã, vbi autem non distinguũtur, sicut accidit de passionibus entis, quæ ab ente realiter nõ distinguũtur, ratio subiecti virtualiter continet rationes passionũ, & vna est alterius causa & ratio, in esse tantũ intelligibili, cũ ergo in subiecto, tãquàm in causa passiónes contineantur, siue quantũ ad esse reale, siue quantũ ad esse intelligibile, non possunt omnes passiones alicuius rei de ipsa cognosci, nisi totaliter rei quidditas cognoscatur, nec perfectæ rei quidditas cognosci potest, nisi cognoscãtur omnes eius proprietates ab ea naturaliter resultantes, sicut non possunt omnes effectus causæ in causa cognosci, nisi per causæ cõprehensioné, neque cõprehendi causa, vt sic potest, nisi per omniũ effectuum, in quos potest, inspectioné. Quantum ad minoré aduertendũ, primò ꝙ non dixit simpliciter S. Tho. ex sensibilibus nõ posse cognosci substantiã Dei, sed addidit, vt videatur in ipsis quid sit, quia sensibilia cognita faciunt quidem nos cognoscere Dei substantiã, eo ꝙ omnia quæ in Deo sunt, substãtia sint, sed ad hoc nos perducere non possunt, vt eum quidditatiuè cognoscamus, secundum quòd in se est, quod esset propriè Dei substantiam cognoscere.

Cuius omnia cognoscibilia cognosci possunt, eius quoque substantia potest comprehendi.

Aduertendum secundò, ꝙ aliter obiectũ dicitur adæquatum potentiæ, & aliter effectus causæ: obiectum enim dicitur potentiæ adæquatũ secundum quandã communitaté extensionis, quia videlicet cuicunque conuenit ratio illius obiecti illud à tali potétia attingi potest, & econtrario quicquid à potentia potest attingi, illud sub eo continetur obiecto, quia verò de ratione effectus, inquantũ huiusmodi est à sua causa depẽdere, dicitur effectus causam adæquare, vt videtur velle S. Thom. tertio huius cap. 49. quando in ipso tota virtus causæ exprimitur: hoc auté esse puto, quando per virtutem causæ producitur effectus tãtæ perfectiõis, quantæ est causa: quãdo verò in effectu tota non exprimitur virtus causæ, quia videlicet non est tantæ perfectionis quãtæ est sua causa, quod sanè deprehédi potest, quãdo causa effectum illo nobilioré producere potest, ille est causæ inadæquatus. cùm ergo nullus effectus diuinæ virtutis sit, quo nobilioré producere nõ possit, nullúsq; tantæ perfectionis sit quãtæ est Deus, ideo nullus effectus illi est adæquatus.

Quomodo intelligatur effectum esse adæquatum causæ.

Aduertendũ tertio, ꝙ quia virtus consequitur essentiã rei, illique proportionatur, cũ effectus virtuté adæquat causæ ipsius, etiã essentia videtur essentiam adæquare, sicut homo genitus secundũ suam essentiã adęquat hominé generanté, propter hoc ex cognitione quidditatiua effectus, potest quidditatiuæ causa cognosci, vbi aũt effectus virtuté non adæquat suæ causæ, sicut in effectibus diuinis accidit, neque vtiq; causæ essentiã adæquare potest, & per cõsequens ex ipsius effectus inspectione perfectè causa cognosci nõ potest, sed ea tantũ de causa per talem effectũ cognosci possunt, quæ ad hoc vt talis effectus, à tali causa producatur, necesse est in causa reperiri, sicut ad hoc, vt aliquid ab aliquo, tãquàm à prima causa producatur, necesse est illã causam & esse, & intellectualé esse, & immaterialé, ideo ex cognitione effectuum, quãuis inadæquatorũ primę causæ, possumus cognoscere ipsam esse, & ꝙ intellectualis est, & immaterialis, & similia. Sed circa hanc rationem occurrit dubiũ, quia videtur S. Thom. in probatione maioris fallaciã figuræ dictionis committere: probat enim sic, secundum modum quo substãtia rei cognoscitur, est modus eorũ quæ cognoscuntur, ergo cuius substantiã intellectus cõprehendit, omnia de Deo intelligibilia cognosci possunt. hic autem fit transitus à modo ad multitudiné intellectorũ, & sic à qualitate ad quantitaté, vbi manifestè cõmittitur fallacia figuræ dictionis. Respondetur ꝙ sicut vna essentia est vna causa omniũ suarum passionũ, ita omnes passiones eius in vna ratione conueniunt: in hac inquã, ꝙ sunt eius naturales proprietates, & modus cognitionis naturalis passionis, proportionatur modo cognitionis substãtiæ: cuius enim essentia totaliter cognoscitur, eius naturalis passio totaliter cognoscatur necesse est: ad hoc auté ꝙ est naturalé passioné totaliter cognosci, & cõprehendi, sequitur nullã esse naturalé passioné quæ non cognoscatur, non cõmittitur ergo fallacia, quia nõ fit transitus à modo ad quantitaté immediatè, sed à modo essentiæ ad modum prædicati, quem modũ cognitorũ numeralis quantitas cõcomitatur, quantitaté autem breuitati studens, tetigit S. Tho. explicitè, vt & modũ qui immediatè sequitur ex antecedente, daret intelligere, & quantitaté concomitantem. Erit ergo hæc explicita argumentatio, secundũ modum cognitionis substãtiæ rei, est modus cognitionis passionis naturalis cognitæ de re, ergo cuius essentia comprehenditur, & totaliter cognoscitur, eius naturalis passio cõprehenditur, & totaliter cognoscitur, aut actu, scilicet aut virtute, sed tunc totaliter cognoscitur naturalis passio rei, quando nulla est, quæ de ipsa non cognoscatur, ergo, &c. Secunda ratio sumitur ex gradibus intellectualiũ, & arguitur sic, quantò intellectus est superior & magis eleuatus, tantò plura potest intelligere, quæ inferior intellectus capere nõ potest, sed intellectus diuinus maximè excedit humanum, ergo aliqua in seipso Deus cognoscere potest, quæ humanus omnino capere nõ potest. Maior propositio in hominibus videri potest: intellectus enim rustici & idiotæ omnino capere non potest subtiles Philosophiæ rationes, quas Philosophus & homo magni ingenij capit: minor etiã patet: quia intellectus angelicus magis excedit intellectũ humanũ, quàm intellectus optimi Philosophi, intellectũ rudissimi idiotæ, cũ distantia intellectus vnius hominis ab intellectu alterius intra limites humanæ speciei cõtineatur, intellectus aũt angelicus sit superior secundũ specié. Hoc aũt deprehédi facilè potest, quia ex nobiliori effectu, & abstractiori Deũ cognoscit. per ipsam enim substantiã angeli, quæ & rebus sensibilibus & ipsa etiã humana anima, per quæ humanus intellectus in Deũ ascendit, nobilior est angelus: Deũ naturali cognitione cognoscit, vt inferius ostédet: intellect⁹ verò diuinus, magis excedit angelicũ, quàm angelic⁹ humanũ, quod manifestatur, quia intellectus diuinus diuinã substantiam adæquat, & ideo se perfectè intelligit: intellectus auté angelicus de Deo quid est nõ cognoscit, cùm substantia sua per quam Deũ cognoscit, sit effectus virtutem causæ nõ adæquãs, & ideo non omnia quæ de seipso Deus cognoscit, angelus naturali cognitione potest cognoscere, ergo intellectus diuinus maximè humanũ excedit.

Pro declaratione maioris cũ sua ꝓbatione, sciendum primò ꝙ dupliciter contingit aliquid à potentia cognosci nõ posse, vt inquit S. Th. aut inquam, quia nõ cadit sub obiecto potétiæ, sicut sonus à visu capi nõ potest, aut quia licet sub obiecto contineatur, tamen potentiæ est improportionatum, sicut valde splendidũ ab oculo vespertilionis videri nõ potest. Quod ergo aliquæ subtilitates philosophicæ ab intellectu vnius hominis comprehédantur, ab intellectu verò alterius capi nõ possint: non hoc ideo est, quia sub communi obiecto intellectus vnius cõprehendantur, nõ autem sub obiecto intellectus alterius, sed quia intellectui vnius sunt proportionatæ, alterius auté intellectui sunt improportionatæ, dum vnius intellectus naturales quidditates potest penetrare, alterius verò intellectus sua hebetudine non potest.

Sciendũ secũdò ex doctrina S. Tho. 1. q. 85. art. 7. & 2. sent. dist. 32. q. 2. art. 3. ꝙ sicut sunt vnius speciei omnia corpora humana: & tamé ista vnitas specifica latitudiné diuersorũ graduũ indiuidualiũ admittit, dũ vnus est bene cõplexionatus & pulchra forma, decoróq; aspectu, alter verò deformis est, & turpis, maléq; cõplexionatus. sic & cũ vnitate specifica animarũ stat diuersitas graduũ indiuidualiũ ipsarũ, vt sicut vnũ corpus est alio substantialiter perfectius indiuidualiter, nobiliorísq; cõplexionis: ita vna anima sit, altera indiuidualiter nobilior, ac ꝑ hoc sit vn⁹ homo altero præstãtiori ingenio. Formæ eñ indiuiduæ creãtur, cõmésuratæ substãtialiter corporib⁹: ita ꝙ ꝑ cõmésurationé ad hoc corpus, hæc anima ab illa indiuidualiter distinguit͂: vnde sicut vnũ corpus est altero nobilius cõplexionatum, ita vnam animam altera nobiliorem esse oportet. Nec tamen vnus homo propter hoc, est magis homo altero, licet sic perfectior homo, quoniã hoc vocabulo, magis non vtimur, nisi in formis in quibus accidit mutatio inter magis & minus, quod nõ accidit in anima intellectiua, quoniã vnaquæque eam perfectioné substantialiter, quam à principio accepit immutabiliter, conseruat vnus, ergo altero melioris virtutis intelligendo esse potest: quia meliorem habet animam & nobiliorem, quamuis etiam hoc ex virium sensitiuarum meliori dispositione possit prouenire, eo quòd ipsis intellectus ad sui operationem indigeat.

Alia vnius hominis est nobilior anima, alterius hominis indiuidualiter, non autem specificè.

Tertia ratio est à maiori, magis videtur, ꝙ omnia cognoscibilia de rebus sensibilibus cognoscamus, quàm omnia quæ de Deo cognosci possunt, cùm illa nobis ꝓpinquiora sunt, magísq; ꝓportionata: sed rerũ sensibiliũ multas ꝓprietates ignoramus, aut earũ rationé perfectè inuenire nõ possum⁹. Ergo multò amplius nõ omnia cognoscibilia de Deo possum⁹ naturaliter cognoscere. Cõfirmatur authoritate Philosophi 2. Metaph. pluribúsq; scripturæ sacræ authoritatibus: nã inquit Arist. ꝙ intellectus noster se habet ad manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solé. Iob verò 11. dicitur, Forsitan vestigia, &c. & 36. Ecce Deus magnus, &c. Ité 1. Cor. 13. dicitur, Ex parte cognoscimus, &c. Primò authoritaté philosophi aduertendũ, ꝙ illa nõ infert omnimodã ignorãtiã rerũ diuinarũ, sed obscurã quandã notitiã, cognitionísq; difficultaté. Sicut enim vespertilio acié ad ipsum solis splendoré figere nõ potest, ita nec noster intellectus diuinã essentiã naturaliter vt in se est, potest intelligere eius quidditatem cõprehẽdendo. Hic Manichæi error exploditur, pluriũmq; fideliũ qui statim tanquã falsa abiiciéda putauerũt, ea quæ de Deo diuinitus angelorũ ministerio reuelãtur, & humana ratione inuestigari non possunt, quibus non secus accidit, quàm idiotæ qui ea quæ à philosophis dicuntur, ideo falsa esse diceret, quia ea capere non posset.

Circa hãc cõclusionis parté quam S. Tho. probauit, aliqua ex parte idé sentit Scot. in 1. quæst. prologi primi sententiarũ, aliqua verò ex parte dissentit. Tenet enim cũ S. Tho. multas esse veritates de Deo cognoscibiles, quas nullus potest naturaliter inuenire, eo ꝙ ab intellectu agente, & phantasmatibus causari earum cognitio nõ possit. In hoc auté dissentit, quia ponit ꝙ ista cognitio sit quidé supernaturalis cõparando intellectũ possibilé ad agens: sed tamen comparando ipsum ad actualé notitiã in se, sit ei naturalis, eo ꝙ intellectus possibilis à quacunque cognitione naturaliter perficiatur, & ad quamcunque naturaliter inclinetur: huius oppositum accipiendo potentiã naturalem propriè, non auté vt se etiam ad obiicialem extendit: tenet S. Thom. tertio sen. dist. 26. art. secundo, & de ver. q. 18. art. 2. vbi de mente cõ. 9. Meta. vult ꝙ potentia passiua naturalis nõ se extendat, nisi ad illa ad quæ se extendit sua potentia naturalis actiua. Ex quo in q. de ver. concludit intellectum possibilem non esse naturaliter in potétia, nisi ad illas formas, quæ per intellectum agenté intelligibiles fiunt. Confirmatur autem positio Sanct. Tho. ex processu, & ratione Aristo. 3. de anima, vbi probat intellectus agentis necessitatem text. 17. hanc enim ratione probat oportere in anima ponere intellectum agentem, quia in natura in qua est potentia passiua, oportet ponere potentiam actiuam: constat autem quòd Aristoteles loquitur de potentia actiua proxima, & proportionata, alioquin ratio sua non ostenderet propositum, ergo si aliqua potentia passiua naturaliter inclinatur in aliquem actum, oportet vt ab aliquo naturali agente, & proportionato possit illum recipere, si autem instetur vt instat Scotus 4. fine distinct. 49. quæst. 10. Ad secundum, quia in corpore est potentia receptiua ad animam intellectiuam, & tamen non potest ab aliquo agente naturali produci. Respondetur de mente sancti Thom. posit. quæst. 3. articulo 9. Quintum & sextum, quòd non est necesse, vt omne agens naturale, producat essentiam formæ, sed sufficit vt sit causa dispositiua materiæ: & sit causa vnionis formæ cum materia. Nam si forma non sit subsistens, causa naturalis est causa ipsius formæ: si autem forma sit subsistens vt est anima rationalis, causa naturalis est causa dispositionis materiæ, & vnionis formæ ad materiam: non autem est causa formæ. Vnde negatur ista consequentia. Nullum agens creatum siue naturale potest producere animam intellectiuam, ergo à nullo agente naturali potest materia reduci in actu respectu animæ intellectiuæ: dicitur enim quòd oppositum consequentis stat cum antecedente: potest enim agens naturale reducere materiam in actum formæ causando dispositiones ad formam, & vnionem formæ ad materiam, & tamé non causare formam.

Vera cognitio de Deo quę naturaliter acquiri non potest, fit supernaturalis.

Quia

Quia diuina naturaliter cognita conuenienter hominibus credenda proponuntur. Cap. 4.

†Idem 2.2. q. 1.art.4.



DVplici igitur veritate diuinorũ intelligibilium existente: vna ad quã rationis inquisitio pertingere põt, altera quæ omne ingeniũ humanæ rationis excedit, vtraque conuenienter diuinitus homini credẽda proponitur. †Hoc aũt de illa primò ostendendum est quæ inquisitioni rationis peruia esse potest, ne fortè alicui videatur, ex quo ratione haberi potest frustra id supernaturali inspiratione credendũ traditũ esse.

†Conclusio huius capituli.

†Sequerẽtur tamẽ tria incõuenientia si huius veritas solũ modo rationi inquirẽda relinqueretur. Vnũ est ꝙ paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosę inquisitionis qui est veritatis inuẽtio, plurimi impediũtur tribus de causis. †Quidam siquidẽ propter cõplexionis indispositionẽ, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: vnde nullo studio ad hoc pertingere possent vt summũ gradum humanæ cognitionis attingerẽt, q in cognoscendo Deũ cõsistit. Quidã verò impediũtur necessitate rei familiaris: oportet enim esse inter homines aliquos qui tẽporalibus administrandis insistãt, qui tantũ tempus in ocio contẽplatiuæ inquisitionis nõ possent expẽdere vt ad summũ fastigiũ humanæ inquisitionis pertingerent. scilicet Dei cognitionem.

†Primum inconueniens.

†Quibus causis homines impediũtur à cognitione veritatis.

Quidã autẽ impediuntur pigritia. Ad cognitionẽ enim eorũ quæ de Deo ratio inuestigare põt, multa præcognoscere oportet: cũ ferè totius Philosophiæ consideratio ad Dei cognitionẽ ordinetur, propter quod Metaph. quæ circa diuina versatur, inter Philosophiæ partes vltima remaneat addiscenda. Sic ergo nõ nisi cũ magno labore studij ad prædictæ veritatis inquisitionẽ perueniri potest: quem quidẽ laborẽ pauci subire volunt pro amore scientiæ: cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

†Secũdum inconueniens.

2 †Secundũ inconueniẽs est: ꝙ illi qui ad prædictæ veritatis cognitionẽ vel inuentionẽ peruenirent: vix post longum tẽpus pertingerẽt. tum propter huiusmodi veritatis profunditatẽ, ad quã capiendã per viam rationis, nõ nisi prius post longũ exercitiũ intellectus humanus idoneus inuenitur: tũ etiã propter multa quæ præexiguntur vt dictũ est. tum propter hoc ꝙ tẽpore iuuẽtutis dum diuersis motibus passionũ anima fluctuat: non est apta ad tam altæ veritatis cognitionẽ: sed in quiescendo fit prudens & sciens (vt dicitur in 7. Physicorum.) remaneret igitur humanum genus si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret in maximis ignorantiæ tenebris: cùm Dei cognitio quæ homines maximè perfectos & bonos facit, nõ nisi quibusdam paucis & his paucis etiam post temporis longitudinem proueniret.

†Tex. com. 20

†Tertium inconueniens S. Aug. lib. 18. de Ci. Dei cap. 14.

3 †Tertiũ inconueniẽs est ꝙ inuestigationi rationis humanæ plerunque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in iudicando & phantasmatũ permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerẽt ea quæ sunt verissimè etiã demonstrata: dum vim demõstrationis ignorant & præcipuè cũ videãt à diuersis qui sapiẽtes dicũtur, diuersa doceri. Inter multa etiã vera quæ demõstrantur immiscetur aliquãdo aliquid falsum quod nõ demonstratur: sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur: quæ interdum demõstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixa certitudine ipsam veritatẽ de rebus diuinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo diuina prouidit clemẽtia, vt ea, etiã quæ ratio inuestigare põt, fide tenẽda præciperet: vt sic omnes de facili possent diuinæ cognitionis participes esse, & absq; dubitatione & errore. Hoc est quod Ephe. 4. dicitur. †Iam non ambuletis sicut & gentes ambulant in vanitate sensus sui tenebris obscuratum habentes intellectum. Et Isaiæ 54. Ponam vniuersos filios tuos doctos à domino.

Super Cap. 4.



POstquàm ostẽdit S. Tho. duplicẽ esse veritatẽ de Deo, nunc modũ manifestationis vtriusq; veritatis declarat. Circa hoc autẽ duo facit, primò de modo manifestationis huiusmodi absolutè determinat: secũdò, cõparatiuè. cap. 7. Circa primũ duo facit. primò determinat de modo huiusmodi quantum est ex parte docẽtis. Secũdò, de ipso quantũ est ex parte addiscentis. c. 6. Circa primũ duo facit. primò agit de modo eorũ quæ naturaliter de Deo cognosci possunt. secũdò de modo eorũ, quæ naturalẽ rationẽ excedunt. Quantũ ad primũ ne fortè alicui (vt inquit) videatur, ex quo talis veritas ratione haberi potest, frustra supernaturali inspiratione credendam, traditã esse, ponit hãc conclusionẽ. Veritas diuinorũ quæ inquisitioni rationis peruia esse potest, cõuenienter diuinitus homini credẽda proponitur: probatur ex inconueniẽtibus quæ sequerentur nisi ita fieret. primũ est ꝙ paucis hominibus Dei cognitio inesset. Plurimi enim à veritatis inquisitione retrahuntur tribus de causis, aut scilicet propter corporis cõplexionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad scientiam, & summum gradum humanæ cognitionis, qui in cognoscẽdo Deum cõsistit, attingere non possunt: aut propter rei familiaris necessitatẽ, propter quã multi ocio contemplatiuæ inquisitionis vacare nõ possunt: aut propter pigritiã, ex qua pleriq; laborem acquirẽdæ disciplinæ effugiunt. Ad cognitionẽ enim quæ de Deo haberi naturaliter potest, multa præcognoscere oportet, cũ tota ferè Philos. ad eam ordinetur: quia ex causa Metaph. vltima remanet addiscenda: quare etsi hominũ mẽtibus naturalẽ Deus sciẽdi ingenuerit appetitũ, multi tamen sunt qui eum addiscẽdi laborẽ subire renuunt. Aduertendũ hìc primò ex doctrina S. Tho. in tertio d. 25. q. 2. art. 2. ꝙ quantitas cognitionis dupliciter attẽdi põt: secundũ obiecta, scilicet & secundũ efficaciã actus circa obiecta: quod ergo inquit summũ gradũ humanæ cognitionis esse Deũ cognoscere, intelligendũ est quantũ ad obiectũ: non antem quantũ ad efficaciam actus.

Aduertendũ secũdò vt habet S. Tho. super Boetiũ tri. q. 5. art. 1. ꝙ Metaph. naturaliter quidẽ, scilicet secundũ perfectionẽ, est aliis sciẽtiis prior: quo ad nos tamẽ aliis sciẽtiis est posterior, propter quod Auic. primo suæ Metaph. lib. inquit ordinẽ huius sciẽtiæ esse, vt post alias sciẽtias addiscatur, id quod etiã loco inquit S. Tho. sed licet ita sit de ipsa sciẽtia inquantũ in ea proprietates entis, & substantiarũ separatarũ inuestigãtur per demonstrationẽ, terminos tamẽ aliquos Metaph. necesse est terminis aliarum scientiarũ prius quo ad nos secundũ eorum cõceptus cognitos esse, cũ in ipsos aliarũ scientiarũ termini resoluãtur, propter quod licet illi termini dicãtur Metaph. inquantũ proprietates suorũ significatorũ in Meta. quærunt, quo tamẽ ad eorũ cõceptus sunt omnibus scientiis cõmunes. Si dicatur, quare ergo in quinto Met. de eorũ rationibus determinatur: dicitur ꝙ hoc ideo est, quia si de ipsis omnibus simul edẽdus sit tractatus, magis ad Meta. spectat, quàm ad alium artificẽ, eo ꝙ etiã eorum proprietates inquirat: non tamen tollitur quin sint omniũ scientiarũ cõmunes termini. Verũ in hoc differentia est, quia de illis determinat Meta. vt de substãtiis, aut partibus, aut passionibus subiectorum: aliæ aũt sciẽtiæ, vtuntur ipsis vt antecedẽtibus ad eorũ subiecta, & per viam sensus cognitis. Aduertendũ tertiò ꝙ nõ dixit S. Thom. absolutè totã Philosophiã ordinari ad Meta. sed addidit ferè: quia vt ipse inquit tri. q. 5. art. 1. conclusionũ, sunt aliquæ sciẽtiæ, quæ non sunt necessariæ absolute ad Met. sed tantũ ad bene esse ipsius, vt musica, & morales, & huiusmodi. Aduerte quartò ꝙ appetitus naturalis vt habetur 1. q. 60. art. 1. dupliciter sumi potest, vno modo vt distinguitur cõtra appetitũ sequentẽ cognitionẽ: alio modo vt distinguitur cõtra appetitũ liberũ. primo modo nominat solũ ordinẽ naturæ in aliquid, & nihil aliud importat quàm rei formam cum habitudine naturali ad aliquod, sicut appetitus grauis ad locũ deorsum nihil aliud est quã forma grauitatis cũ habitudine ad locũ deorsum, & se habet tãquàm actus primus: hoc modo quælibet potentia naturaliter appetit sibi conueniens, vt dicitur 1. q. 78. art. 1. 3. Secũdo modo nominat actum elicitũ sequentẽ cognitionẽ ita tamen ad vnũ oppositorũ determinatũ, ꝙ ad alterum flecti nõ potest: sicut omnes naturaliter appetũt beatitudinẽ actu elicito à voluntate sequente beatitudinis apprehensionẽ. Appetitus ergo sciendi, quẽ dicit S. Tho. & etiã Arist. 1. Met. naturalẽ esse: licet possit sic accipi primo modo: quia intellectus ex sua natura habitũ, & ordinẽ ad cognitionẽ, tãquàm ad sibi conueniens habet: tamẽ quia hoc nõ cõuenit soli intellectui, sed omni potentiæ vt diximus, vt feratur in sibi cõueniens: videtur aũt S. Thom. & Philos. velle aliquid particulare ponere circa appetitũ cognitionis, quod in appetitu operationũ aliarũ potentiarũ non inuenitur: ideo dicẽdus est iste appetitus esse naturalis quidã actus volũtatis, quo volũtas in propositã sibi cognitionem fertur, ita ꝙ in oppositũ ferri nõ potest: id quod etiã videtur velle S. Tho. 1. 2. q. 10. art. 1. & 2. 2. q. 166. art. 2. dũ ponit studẽtis virtutẽ esse istius naturalis desiderij moderatricẽ. Secundũ incõueniens est: quia vix post longum tẽporis spatiũ ad eã cognitionẽ homines peruenirẽt, tũ propter profunditatẽ cognitionis ad quã non nisi post longũ exercitiũ hominis intellectus idoneus inuenitur: tum propter multa quæ præexiguntur: tũ propter passionũ motus in iuuẽtute abundãtes, quibus efficitur vt nõ sit apta anima ad tantæ veritatis cognitionẽ. Aduertendũ primò ꝙ cũ res abstractæ à materia, nisi ex sensibilibus rebus à nobis nõ cognoscãtur, ad hoc vt intellectus noster, cui connaturales sunt res sensibiles, in tantũ eleuetur, vt ex formis sensibiliũ cognitionẽ de talibus eliciat substãtiis, necesse est prius vt exerceatur in operibus intellectus à particularibus ad vniuersalia abstrahẽdo, cõmuniaq; à propriis, vt ex tali exercitio abstrahẽdi fiat ad cognitionẽ rerum immaterialiũ habilior, nõ eñ in nobilissimas operationes potẽtiæ intellectus nisi assiduitate & exercitio in ignobilioribus vigorosior, promptiorq; ad occulta inuestigãda fiat. Multò igitur magis ad eã substantiã quę maximè immaterialis est, à sensibusq; remotissima poterit extolli, nisi post longã exercitationẽ fuerit vigoratus: propterea inquit S. Th. nõ posse nostrũ intellectũ eã cognitionis ꝓfunditatẽ capere nisi post longũ exercitiũ. Causatur eñ ex studio atq; exercitio in intellectu habilitas quędã ad rerum difficiliũ inuentionẽ quæ absque tali exercitio non inesset, similiter vires sensitiuæ interiores, quibus vtitur intellectus habiliores ex tali exercitio ad subtiliũ rerũ inquirendam veritatẽ redduntur in suo ordine. Aduertendũ secũdò ꝙ cum cognitio intellectualis per abstractionẽ à sensibilibus fiat, propter vehementiã verò passionũ abstrahat intẽtio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia ex passionũ vehemẽtia actus contemplationis quàm maximè impeditur, ideo virtutes morales pręsertim castitas, vt inquit S. Th. 2. 2. q. 15. art. 3. maximè hominẽ ad perfectionẽ intellectualis operationis disponit. Vbi ergo multitudo passionum insurgit, sicut in iuuenibus pro maiori parte accidit, ibi nõ est anima ad subtiles speculatiões apta: sed in quiescẽdo, & sedẽdo, à passionum tumultibus, vt inquit Philosophus, fit prudẽs. Tertiũ inconueniẽs est, q̃a cũ dubitatione errorisq; admixtione, Dei cognitio haberẽt. Debilitas eñ rationis, atque phantasmatũ permixtio, facit vt ea etiam quæ verissimè demõstrata sunt apud multos dubia remaneãt dũ vim demõstrationis ignorãt, & præsertim cũ videãt eos qui sapiẽtes differunt diuersa docere: facit etiã, vt inter multa verba quæ demonstrantur multa immisceãtur falsa, quæ sophistica, aut probabili quapiam ratione, quæ demõstratio reputatur, asserũtur. Quare oportuit per fidem determinari quæ de Deo à nobis tenẽda sit. Cõcluditur ergo ꝙ salubriter diuina prouidit clemẽtia, vt ea etiã quæ ratio inuestigare põt, fide tenẽda præciperet, vt omnes & de facili, & per consequens cito & absq; dubietate & errore diuinæ cognitionis, participes esse possent. Notandũ primo ꝙ ista debilitas intellectus nõ ægritudinẽ, aut aliquid præter naturã aduenieẽs intellectui nostro, sed suũ naturalẽ ordinẽ in genere intelligibiliũ significat. Quia enim in tali genere infimũ locũ tenet, estque imperfectissimũ quiddã sicut materia prima in genere rerũ materialiũ, ideo suapte natura habet vt ad veritatẽ capescẽdã imbecillis sit: decipiq; facilè possit. Notandũ secũdò ꝙ licet phan-

Quomodo Metaphy. sit aliis scientiis prior.

Quomodo appetitus sciẽtiæ sit naturalis.

De studio & exercitio requisito ad rerum immaterialiũ cognitionem.

tasmata intellectui nostro ad intelligendū deseruiāt, ipsa tñ fantasmatū permixtio apud multos veri cognitionē de reb⁹ immaterialib⁹ īpedit. Nā cū sint rerū duntaxat materialiū, determinatarūmq; adhic & nūc similitudines, aliqui per huiusmodi phātasmata intelligētes, nō possunt intelligere aliquid in rerū natura esse quod materiale nō sit, atq; ad aliquē locū determinatū: propter quod in multos incidūt errores circa immaterialia. Ipsa igitur fantasmatū permixtio in nostra intellectione, licet sit nobis ad intelligendū necessaria, quia tamen debile instrumentū sunt & improportionatū respectu immaterialiū: ideo sunt sæpenumero erroris causa in huiusmodi immaterialium rerū veritate inuestigāda. Cōfirmatur primò cōclusio auth. apo. Ep. 4. Iam nō ambuletis, &c. Cōfirmatur secūdò auth. Esa. 44. Ponam vniuersos filios tuos doctos à domino &c. Sed circa ea quæ dicta sunt in primo incōueniēti dupliciter occurrit dubiū. Primū est circa illud ꝙ Metaph. est vltimo loco addiscenda. Cōtra hoc enim arguitur sic. primo Metaph. probat aliarū scientiarū principia, vt inquit S. Tho. Trin. q. 5. art. 1. cōclusionū: ergo alias sciētias debet præcedere. patet cōsequētia: quia tota sciētia à principiorū cognitione depēdet. secundo Metaph. largitur principia omnibus scientiis. vt est de mente S. Th. in pluribus locis præsertim tri. q. 2. ari. 1. q. 3. ergo &c. probatur cōsequentia: quia ea quæ ad Metaph. pertinent, non possunt nisi per met. sciri: si ergo aliæ scientiæ vtuntur principiis quæ sunt propria Metaphysicæ, ergo oportet in omnibus sciētiis Metaph. includi veluti priorē, & per cōsequens oportet primò eā addiscere. tertio, A notioribus nobis semper est procedendū vt ostendit Philosoph. primo Poster. sed principia quæ sunt propria Metaphys. sunt nobis notiora omnibus quæ tradūtur in scientiis. ergo ab iis nostra debet incipere cognitio, ergo Metaphys. est primò addiscenda.

Secundum dubium est circa illud, quòd plerique propter laborem & tristitiam retrahuntur ab inquisitione veritatis. Contra enim arguitur. Nō minor est inclinatio naturæ quàm habitus, sed habitus facit in operibus suis facilitatem & delectationem. vt dicitur 2. Ethic. ergo & natura. Si igitur homines naturaliter in scientiam & cognitionem inclinantur, erit acquisitio scientiæ facilis & delectabilis, ergo nullus ab ea propter pigritiā aut laborem retrahitur. Ad euidentiam primi dubij. Considerandum est primò quòd principia prima & vniuersalia omnium scientiarum dupliciter considerari possunt. Vno modo quantum ad eorum veritatem absolutè: alio modo quantùm ad iudicium de ipsis & defensionem ab impugnantibus. Primo modo pertinent ad habitum vnū per se, qui dicitur intellectus. Quem Arist. 6. Ethic. condiuidit scientiæ & sapientiæ. secundo verò modo ad Metaphysicum, vt inquit S. Thom. prima secundæ q. 66. art. 5. ad quartum: Metaph. enim disputat contra negantes huiusmodi communia principia propterea quòd cōstituantur ex terminis communibus qui sunt de Metaphysici cōsideratione. Considerandum secundò ꝙ licet ad intellectum qui est habitus principiorū, secundum suam veritatem absolutè cōsideratam pertineant: Ad Metaph. verò quantum ad eorum examinationem & defensionem: sunt tamē & omnibus scientiis communia inquantum eorum termini ad terminos aliarum scientiarū extenduntur, & inquantum ab intellectu qui est habitus istorum principiorum scientia dependentiā habet, vt est de mente S. Thom. 12. q. 57. arti. 2. ad secundū. Vnde potest dici ꝙ ista principia vt absolutè vera, omnes scientiæ accipiunt ab intellectu qui est ipsorum habitus: vt autem iam examinata & defensata ab impugnantibus accipiunt à Meta. propterea vndecimo Met. lect. prima inquit S. Thomas ꝙ vna scientia (& intelligit de Meta.) ista principia cōsiderat ad quam pertinet consideratio communium terminorum, & ab ea aliæ scientiæ huiusmodi principia accipiunt. Considerandum tertiò vt haberi potest ex doctrina S. Tho. super Boë. trinit. q. 6. artic. primo. quòd de scientiis dupliciter loqui possumus: vno modo quantùm ad omnium illarum acquisitionē ordinatam: alio modo secundū quòd iam sunt acquisitæ & adinuentæ. Dicitur ergo primò ꝙ quantùm ad acquisitionem earū per inuentionē humanæ rationis Metaphysica est vltima. Quia omnes aliæ scientiæ speculatiuæ ad ipsam ordinantur & earum inuentio præexigitur inuentioni Metaph. & secundum hanc rationem nihil ad Metaphysicam pertinens vt metaphysicale est, oportet præintelligi, sed bene cognitio primorum principiorum vt habitus qui est intellectus sunt nota cuiuscunque scientiæ adinuentionem præcedit cùm nulla scientia habeat perfectè rationem scientiæ nisi secundum quòd ab huiusmodi habitu dependet. Dicitur secundò ꝙ si loquamur de scientiis vt iam adinuentæ sunt, sic non inconuenit alias scientias vti principiis Metaphysicalibus vt iam examinatis & ab impugnantibus per Metaphys. defensatis. Dicitur tertiò ꝙ non oportet propter hoc Metaph. prius aliis sciētiis addisci. Tū quia habitus Metaph. primò & principaliter circa ens & passiones entis, atq; etiā circa substātias separatas versatur: nō autē circa huiusmodi principia cùm nō sint cōmunes in Metaph. demōstratæ: tum quia aliæ sciētiæ accipiūt illa principia mutuò à Metaph. & ideo nō oportet vt primus habeatur ille habitus: sed sufficit ꝙ sit adinuētus & acquisitus, aliquādo etiā post alias sciētias. Vnde aliæ scientiæ credunt ista principia Metaphy. scilicet ꝙ ab illa sunt examinata & defensata: quāuis illa videāt vt ab intellectu ipsorū principiorū dependentiam habēt.

Quomodo metaphys. est post alias scientias addiscenda.

Ad primū autē in oppositū dicitur ꝙ nō sic dicitur Metaph. principia aliarum scientiarū probare, quasi per habitum Metaph. demonstratiuè sciantur: quemadmodū sciētia subalternās dicitur probare principia sciētiæ subalternatæ: sed quia per ista cōmunia principia secundū aliquā cōsiderationem ad Metap. pertinētia, manifesta fiunt aliarū scientiarū principia, dū omnes sciētiæ ab habitu istorū principiorū qui dicitur intellectus, depēdent & dū resoluuntur in ista principia naturaliter nota, sed & à Metaph. secūdum aliquam considerationem mutuata, vtpote quæ sint principia non alicui sciētiæ propria, sed omnibus communia, licet à Metaphys. principalius considerata.

Ad secundū dicitur ꝙ Metaph. nō largitur sua principia aliis, dum cōsideratur in ipsis ordo adinuētionis & acquisitionis vt dictū est: sed largitur illa vt iā sciētiæ omnes adinuētæ intelligūtur inquantū omnes scientiæ: nūc mutuò accipiūt à Metaph. ista principia vt ab ipsa cōfirmata & defensata, licet secundū se naturaliter nota. Vnde nō sequitur ꝙ Metaph. sit ante alias scientias addiscēda. Ad tertiū dicitur primò ꝙ principia prima secundū eorum absolutam veritatē sunt prius nobis nota omnibus scientiis, sed quātum ad eorum examinationē & defensionem ab impugnātibus, sunt posterius nota. Dicitur secundò, ꝙ quia secundum eorū veritatē pertinent ad intellectum qui est eorū habitus, secundum verò examinationē & defensionē pertinent ad Metaph. Ideo non sequitur ꝙ Metaph. præcedat alias sciētias, sed tātùm intellectus qui eorū est habitus nobis inditus à naturali lumine intellectus agentis. Ad secundū dubiū dicitur primò ꝙ nō omnis inclinatio naturæ similis est inclinationi habitus: dupliciter enī vt vult S. Th. veri. q. 24. 10. primum est inclinatio naturalis in aliquid. Vno modo quando habet in se sufficiens principium ex quo illud de necessitate consequitur: alio modo quando in se non habet sufficiens principium ex quo illud necessariò consequatur, quo modo naturale est mulieri concipere filiū & libero arbitrio tēdere in bonū. Prima ergo inclinatio naturalis facit facilitatem & delectationem in operatione in habētibus cognitionē: & assimilatur inclinationi habitus. Cum secunda verò stat difficultas & labor in acquirendo id ad quod naturalis est inclinatio & propter laborē aliquis ab eius acquisitione potest retrahi. Et sic in appetitu accidit scientiæ. Dicitur secundo ꝙ licet per se habitus faciat facilitatem in operatione, tamen ex aliquo impedimento extrinsecus adueniente, vt dicitur prima secundæ quæst. 95. ar. 3. 2. habens habitum difficultatē patitur in operando, & per cōsequens delectationem non sentit: similiter ergo ab acquisitione scientiæ potest retrahi homo: licet ad eam naturalem habeat inclinationē ex labore addiscendi aliisq; de causis. vt inquit S. T. 1. Met. Nam vt ipse etiā 5. Met. c. de necessario inquit, impetum naturalis inclinationis cōtingit impediri in prosecutionem iam incepti: & prohiberi ne motus incipiat. Sed contra. Naturale desideriū non est frustra omnino: quia natura nihil frustra operatur, vt dicitur secundo cæli. ergo dato ꝙ ad tēpus homo ab acquisitione scientiæ impediatur: aliquando tamen implebitur desideriū, cessabūntq; impedimenta. Respondetur ꝙ licet naturale desiderium cōsequens totā naturam omnino frustrari nō possit quin in aliquo indiuiduo cōpleatur: non incōuenit tamē ipsum in aliquibus indiuiduis frustrari, præsertim quādo tale desideriū est actus elicitus volūtatis. Et maximè si non est in re cōpletum principiū ad quod necessario illud ad quod est naturalis inclinatio sequatur: sicut non est incōueniens mulierē perpetuo absq; prole manere: quāuis ad id naturaliter sit inclinata. Posset etiam dici ꝙ istud naturale desideriū implebitur anima à corpore separata sicut dixit Porphirius eam tunc fore beatā, licet corpori cōiuncta beatitudinē non assequatur.

De naturali desiderio scientiæ.

Appetitus sciētiæ quomodo possit esse frustra.

Quia ea quæ ratione inuestigari non possunt, conuenienter fide tenenda proponuntur. Cap. 5.



Idetur autem quibusdam fortasse non debere huiusmodi ad credendū proponi illa quæ ratione inuestigare non sufficit: cùm diuina sapientia vnicuiq; secūdum modum suæ naturæ prouideat. †Et ideo demonstrandum est ꝙ necessariū sit homini diuinitus credenda proponi etiam illa quæ rationē excedunt. Nullus enim desiderio & studio in aliquid tēdit nisi sit ei præcognitū. Quia †ergo ad altius bonū quā experiri in præsenti vita possit humana fragilitas, homines per diuinā prouidentiā ordinantur: vt in sequentibus inuestigabitur: oportuit mentē euocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsenti possit pertingere, vt sic disceret aliquid desiderare & studio tēdere in aliquid quod totum statum præsentis vitæ excedit. Et hoc præcipuè Christianæ religioni cōpetit quæ singulariter bona spiritualia & æterna promittit: vnde & in ea plurima humanum sensum excedentia proponūtur. Lex autem vetus quæ tēporalia promissa habebat: pauca proposuit quæ humanæ rationis inquisitionē excederent. Secundū etiam hunc modū Phil. cura fuit (vt patet 7. & 10. Ethi.) ad hoc vt homines à sensibiliū delectationibus ad honestatem perducerēt: ostēdetur esse alia bona his sensibilibus potiora: quorum gustu multò suauius qui vacant actiuis vel cōtemplatiuis virtutibus delectantur.

†Idem de veri. q. 14. art. 10.

†Conclusio.

†Probatio:

Est etiam necessariū huius veritatē ad credēdum hominibus proponi ad Dei cognitionē veriorē habendā. Tunc enim solùm verè Deum cognoscimus, quādo ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo ꝙ naturalem hominis cognitionē diuina substātia excedit (vt suprà ostēsum est.) †Per hoc ergo ꝙ homini de Deo aliqua proponūtur quæ rationē excedunt: firmatur in homine opinio ꝙ Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

2 Alia etiam vtilitas inde prouenit, scilicet præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio præsumentes, vt totam naturam diuinam se reputent suo intellectu posse metiri, ęstimātes scilicet totum esse verum quod eis videtur: & falsum quod eis non videtur. Vt ergo ab hac præsumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perueniat, necessarium fuit homini proponi quædam diuinitus quæ omnino intellectum eius excederent.

3 Apparet etiam alia vtilitas ex dictis (Philos. in 10. Ethic.) †Cùm enim Simonides cuidam homini prætermittendam diuinam cognitionem persuaderet: & humanis rebus ingenium applicandum oportere, inquiens humana sapere hominem & mortalia mortalem: contra eum Philosophus dicit ꝙ homo debet se ad immortalia & diuina trahere quantum potest. (Vnde in 11. de animalibus dicit) quòd quanuis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus: tamen id modicum est magis amatum & desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. †Dicit etiam in secundo cæli & mundi, quòd cum de corporibus cælestibus quæstiones possint solui parua & topica solutione: contingit auditori vt vehemens sit gaudium eius. †Ex quibus omnibus apparet quòd de rebus nobilissimis quantumcunque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ cōfert.

†cap. 9.

†Text. cō. 34.

†corre.

Et ideo

Et ideo quamuis ea quæ supra rationem sunt, ratio humana plenè capere non posit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercunque teneat fide. †(Et ideo dicitur Eccle.3. Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi. Et 1.Cor.2. Quæ sunt Dei nemo nouit nisi Spiritus Dei. Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum suum.)

Super Cap. 5.

QVantum ad secundū ponitur hæc conclusio. Necessarium est homini diuinitus credenda proponi quæ humanā rationem excedunt. Sed antequā probetur, inducitur ratio ad oppositū quæ ab aliquibus induci posset. Diuina enim sapiētia vnicuique prouidet secundū modum suæ naturæ. Ergo non videtur necessariū homini dari aliquid supra facultatem naturę. Tum conclusionē probat quatuor rationibus. Sed aduertendū pro conclusione q; cùm necessariū ad finē dupliciter dicatur secundū Arist.5 Metaph. scilicet simpliciter & quantū ad bene esse: de vtroque necessario intelligitur cōclusio: vnde prima ratio de necessario simpliciter probat: aliæ verò quātum ad bene esse. Prima ergo ratio est ista. Homines per diuinā prouidentiam ad altius bonū ordinātur, quā experiri in præsenti vita humana fragilitas possit, ergo oportuit nos euocari in aliquid altius quā ratio nostra in præsenti vita possit attingere: antecedēs inferius probabitur in tertio lib. cōsequentia probatur. quia nullus desiderio & studio in aliquid tendit nisi sit ei præcognitum: cū ergo homo habeat studio, & desiderio tendere in id ad quod per diuinā prouidentiam ordinatur, necesse est vt illud pręcognoscat. Confirmatur primo hæc ratio ex cōparatione veteris & nouæ legis: quia enim in Christiana religione bona spiritualia & æterna promittuntur, in ea plurima humanū sensum excedētia proponuntur: in veteri autē lege quia temporalia promittebantur, pauca proposita sunt quæ humanam excederēt rationem.

Confirmatur secundo ex Philosoph. legibus. Volentes enim Philosophi homines, à sensibiliū delectationibus ad honestatē perducere: ostenderunt esse alia bona sensibilibus iis potiora quorū gustu multo suauius delectātur, qui actiuis, aut contēplatiuis virtutibus vacant. Pro ista ratione aduertendum q; desideriū aliquādo accipitur pro actu appetitus sensitiui vel rationalis tendētis in non habitū, aliquādo verò pro appetitu, & inclinatione quacunque ad aliquid: etiā si consequatur formam naturalē. Quod ergo dicitur neminē ferri desiderio nisi in præcognitū, intelligendū est de desiderio qui est actus elicitus appetitus: non autē de inclinatione consequente formā naturalē: quia etsi etiam tale desideriū consequatur aliquam cognitionem, eo q; opus naturæ sit opus intelligētiæ, vt dicitur secūdo Physic. nō tamen consequitur cognitionem ipsius appetentis naturaliter. Sed videtur hæc ratio S.Tho. non cōcludere. Nam oppositū consequentis videtur stare cū antecedente: potest enim aliquid esse naturaliter, à nobis cognitum, & tamen illud consequi propria virtute nō poterimus: sicut licet aliquis naturaliter cognoscat imperij naturam, tamen propriis viribus imperator esse non poterit.

Nullius desiderium fertur nisi in præcognitū.

Respondetur q; via rationis nō stat in hoc quòd ideo sit nobis necessaria cognitio supernaturalis, quia ad finē quem propria virtute adipisci non possumus, ordinemur: sed quia ordinamur ad finem, quem neque assequi nec cognoscere possumus naturali facultate: iuxta illud Isa. 64. Oculus nō vidit Deus absque te, quæ præparasti diligētibus te: sic aūt non stat oppositū consequētis cū antecedente. Non enim stant simul q; nō eleuetur intellectus ad id quod est supra naturā suam, & tamē ordinetur homo ad id quod naturaliter cognosci nō potest. Si enim starēt simul, tūc aliquid desiderio, & studio moueretur in incognitū: neque enim naturaliter vel supernaturaliter cognosceret finē. Pro prima confirmatione aduertendū primo vt habetur prima secūdæ, q.107. art.1. q; lex vetus & noua nō sic distinguūtur quasi ad diuersos fines ordinētur, vetus ad temporalia, noua ad spiritualia bona: sed quia cùm habeāt eundem finem, scilicet vt homines subdātur Deo: noua propinquius ordinat ad hunc finē: vetus autē remotius & cōparantur adinuicem sicut imperfectū & perfectum. Vetus enim quia dabatur imperfectis, & nondū gratiā consequutis, homines ad obseruantiā diuinorum pręceptorū timore pœnarum, & promissione temporaliū bonorum inducebat. Noua vero, quæ perfectis, & iam gratiā, & fidem per baptismū consecutis datur, inducit homines ad virtutē ex ipso bono virtutis, & præcipuè charitatis. Quod vero dicitur Christianā religionē promittere spiritualia veterem autē legem temporalia, non est intelligendū quasi homines veteris legis temporalia bona pro fine haberēt, homines vero nouæ legis spiritualia: sed quia per tēporalia illi, vtpote imperfecti inducebātur in Dei amorē: & in spiritualia: nos autē perfectionē gratiæ habentes, ex ipsa spiritualiū rerum consideratione secūdum se ad virtutē, & præcipuè charitatē, mouemur. Aduertendum secundo: quòd licet sit vna fides modernorū & antiquorū, vt ponit S.Tho. veri. q.14. art.12.

Lex vetus & noua quomodo differant.

Tamen plura tenentur homines tēpore gratiæ explicitè credere, quàm in tēpore legis scriptæ, vt ibidem inquit art.11. Quod ergo hīc dicitur quia nobis plurima supra humanum sensum proponuntur, pauca autē hominibus veteris legis intelligendū est explicitè, quia implicitè antiqui omnia credebant quæ nos credimus, vt vult S.Tho loco prællegato. Pro secunda confirmatione aduertendum primo, vt habetur secunda secūdæ q.179. & 181. q; virtutum quædā sunt contēplatiuæ vitæ, sicut virtutes intellectū speculatiuū perficientes, cuiusmodi est sapientia: habet enim pro fine vita cōtemplatiua veritatis contēplationem. Quædam autem sunt vitæ actiuæ cuiusmodi sunt morales virtutes, quæ ordinātur ad operandū. Nam vitæ actiuæ finis est exterior operatio. Aduertendū secūdo, q; licet spiritualibus delectationibus sensibiles sunt, quo ad nos vehementiores, quia sensibilia nobis magis nota sunt, & cū corporali transmutatione, huius delectationes fiunt. Et quia contra corporales molestias appetuntur: spirituales tamen secūdum se maiores sunt: vt dicitur prima secūdæ q.31. art.5. Non quia spiritualis perfectio corporali nobilior est. Et naturæ rationali melior, atq; ob alias causas quas S.Th. illis in locis adducit: propter hoc ergo inquit hoc loco spiritualium rerum gustu eos qui actiuis, vel contēplatiuis vacant, delectari: quia delectationes quas cōtemplatiuæ vitæ deseruientes, quæ in contemplatione veritatis sistit: aut etiā actiuæ, quæ ad exercitiū virtutum moraliū deputatur, experiuntur, longè meliores simpliciter, & secundū sui naturā sunt, quā quæcunque corporeæ & sensibiles voluptates. Secunda ratio est. Veriorem de Deo cognitionem habemus ex eo q; veritatē habemus per fidem, ergo hoc nobis vtile est. Probatur antecedēs. Tunc verè de Deo cognitionē habemus, cùm ipsum esse credimus supra omne quod de ipso possumus cogitare, cùm naturalem hominis facultatē natura diuina excedat: sed per hoc quòd homini aliqua diuina humanā rationem excedentia proponūtur, firmatur in nobis opinio q; Deus sit aliquid supra omne quod possumus cogitare, ergo, &c. Attendendum, q; quia diuinā essentiā secundū quod in se est, videre nō possumus, nec ipsum Deum quidditatiuè cognoscimus, quæcūque prædicata illi attribuerimus ea à diuina perfectione quā maximè deficiunt, eo quod Deus aliquid excellentius sit. Vnde qui opinaretur esse in Deo eam duntaxat perfectionem, quæ naturaliter de ipso inuestigari potest: deciperetur volens diuinam naturam creato intellectui adæquare. Quod si eum excellentiorem esse omnibus quæ de ipso naturali inuestigatione cognoscimus existimauerit, veriorē habet cognitionem, vtpote ad eius naturam propius sua accedens cognitione. Ad hoc autem cognoscendū iuuat nos aliquorum diuinorum reuelatio, quæ nullus vnquam suo ingenio potuit inuestigare. Tertia ratio. Reprimitur ob hoc humana præsumptio quæ erroris est mater, ergo, &c. probatur antecedens. quoniam sunt quidam tantum de suo ingenio præsumentes vt illud tantùm de Deo verum esse putent quod eis videtur: falsum autem quod eis non videtur: reprimitur autē hæc temeritas dum aliqua ab infallibili veritate proponūtur: quæ intellectum eorum excedunt. Quarta ratio. Multum perfectionis humanæ rationi acquiritur ex taliū qualicunque cognitione & fide, ergo, &c. Probatur antecedens ex authoritate Aristot. 10. Ethic. contra Simonidem dicentis, debere hominē se ad immortalia, & diuina quantū potest trahere. Et 11. de Animalibus: quòd modicum de substātiis superioribus perceptum est magis amatum & desideratum omni cognitione quam de substātiis inferioribus habemus. Et secundo cæli, quòd cùm de corporibus cælestibus quæstiones solui possint, patua & topica solutione contingit auditori, vt vehemens sit gaudium eius. Ex iis enim habetur quòd de rebus nobilissimis quantumcunque imperfecta cognitio maximā animæ perfectionē confert. Attendendū q; rationem ad oppositū in principio capituli factam S.Tho. non soluit, sed solutam relinquit ex dictis. Negatur enim consequētia, quia enim natura hominis per diuinā prouidentiam est ad supernaturalē finem ordinata, ideo diuina prouidētia prouidit sibi de supernaturali cognitione, sicut ad cōsequendum naturalem finem de principiis naturalibus prouidit. Scotus prima quæstione prologi primi sententiarū nobiscum conuenit in duobus. primò q; necessarium est nobis aliquam notitiam supernaturaliter tradi. secundò q; finis ad quem natura humana est ordinata, scilicet Deus per essentiā visus à nobis pro statu isto non est naturaliter cognoscibilis. In hoc autē discordat quia ponit finem illum naturalem esse, licet supernaturaliter adipiscendū. S.Tho. autem in prima ratione huius capituli & alibi tenet vltimū finem hominis, qui est Deus: & supernaturalem esse: & supernaturaliter acquirendum. Probat autem dictū suum Sco. primò authoritate Aug. primo libro de Prædestinatione sanctorum, cap.4. vbi ait: proinde posse habere fidem, sicut posse charitatē naturæ est hominum: habere autē fidem, quemadmodū habere charitatem gratiæ est fidelium: igitur posse habere fidem & charitatem naturaliter cōuenit homini: ergo & posse habere finē ad quem fides charitásque disponit. secundo, Homo naturaliter istum finem quem dicis supernaturalem appetit: igitur ad istum naturaliter ordinatur: & per consequens est naturalis finis. Sed cōtra hanc positionem Scoti quantū ad id in quo discordat à S. Tho. arguitur sic: Si Deus esset finis naturaliter: id est, in quem natura inclinat, sed supernaturaliter acquirēdus, sequeretur q; natura inclinaret suum subiectū ad aliquod, ad quod esset impossibile vt perduceret: hoc autē in omnibus naturis videtur falsum, & etiā repugnat rationi. Tunc enim naturalis appetitus esset frustra in natura: quia nullomodo posset per naturā adimpleri, ergo, &c. Sed circa hoc dubium occurrit. Videtur enim S.Tho. sentire cū Sco. super Boet. tri. q. vltima, art. vltim. ad vltimū. Ibi enim, ait quòd quamuis homo inclinetur naturaliter in finem vltimum, non potest tamen naturaliter illum cōsequi, sed solū per gratiam.

Vtrum finis ad quem natura humana ordinatur, sit supernaturalis.

Respondetur q; aliter accipit Sco. naturalē inclinationem, & finem naturalem: & aliter S.Tho. Ipse enim Sco. accipit naturalē inclinationem pro inclinatione merè naturali cōsequente naturā, & excludente cognitionē, quæ non est actus elicitus, vt patet per ipsum, 4.d.49.q.10. Item ipse loquitur de fine vltimo materialiter, scilicet de eo in quo inuenitur ratio vltimi finis. S.Thom. autem per naturalem inclinationem intelligit non inclinationem naturæ, oppositā inclinationi quæ sequitur cognitionem secundum actum elicitū à voluntate qui est naturalis & determinatus quantum ad specificationem actus, non autē quantum ad exercitiū. Item loquitur de vltimo fine in generali, & sub communi ratione vltimi finis, & beatitudinis, vt inferius declarabitur. Et est sensus verborum eius, q; si proponatur voluntati vltimus finis & beatitudo in communi, voluntas quidē potest elicere & non elicere actum circa illud obiectū: sed si eliciat actum circa illud, ille actus erit prosecutio, & non potest voluntas tale obiectū refugere: licet homo non possit ad illud bonum, propria virtute peruenire. Non est autem inconueniens q; homo in aliquid inclinetur per actum voluntatis naturalem modo dicto: & tamen illud non possit virtute propria adipisci: quia licet ad illud virtus naturalis non sufficiat, proponitur tamen voluntati sub ratione appetibilis ex omni parte, & nullum habentis boni defectū ex quo habet voluntas vt non possit illud respuere: Sed bene est inconueniens vt aliquid appetatur naturaliter appetitu, qui est sola naturæ inclinatio, & tamen homo ad illud non possit aliqua virtute naturali peruenire, quia natura secundum se non habet inclinationē nisi infra naturæ limites. Argumenta autem Sco. nō cogunt. Quod enim inquit Aug. posse habere fidem esse naturæ hominum, non ideo dicitur, quoniā in homine sit potētia naturalis ad fidem & charitatē finémque supernaturalem: sed quia in natura & substantia hominis est potentia obiicialis ad illa, potētiáque logica, quæ est non repugnantia: non enim repugnat naturæ hominis habere fidē & charitatem: sicut naturæ lapidis. imò hominis naturæ data est capacitas ad ea quibus homo possit ad finē supernaturalē peruenire: vt haberi potest ex iis quæ dicūtur veri. q.14. at.10. primsi. Vnde sensus Aug. est q; in natura hominū est capacitas, & aptitudo ad fidem & charitatem quæ in aliis naturis materialibus non inuenitur. Ad secundum negatur antecedens si simpliciter accipiatur homo quantum ad naturalia, non enim naturaliter appetit homo in sua natura consideratus visionem diuinæ essentiæ vt est summum bonum & vltimus finis ad quæ natura intellectualis est per diuinā prouidentiam ordinata, sic enim nunc de visione diuinæ essentiæ loquimur. Si autē accipiatur homo vt informatus reue-

De spiritualibus delectationibus.

latione diuina, & fide quòd vltimus eius finis, & summũ eius bonum sit diuinæ essentiæ visio clara & perfecta, sic illam naturaliter appetit sicut & summum bonum in vniuersali, sed tunc negatur consequentia, scilicet ergo est naturalis ad modum quo loquimur hic de naturali, de eo, scilicet fine qui naturæ proportionatur & cuius est capacitas naturalis: atque in quem propriis viribus naturæ potest perueniri, sic enim dicitur aliquid naturale apud Philosophos nisi abuti vocabulis voluerimus.

Quòd assentire his quæ sunt fidei non est leuitatis quanuis supra rationem sint. Cap. 6.

† Vt Porphiri⁹ cõtra Christianos obiicit & Auer. in accessu ad tertiũ & ad 8. Phy. 2. Metaphy. com. 14.



Huiusmodi autem veritati cui ratio humana experimentum non prębet: fidem adhibentes non leuiter credunt quasi indoctas fabulas secuti. (vt 2. Pet. primo dicitur,) Hæc enim diuinæ sapientiæ secreta ipsa diuina sapientia quæ omnia plenissime nouit, dignata est hominibus reuelare quæ sui pręsentiam & doctrinæ & inspirationis veritatẽ conuenientibus argumẽtis ostendit, dum ad confirmandũ ea quæ naturalem cognitionẽ excedunt opera visibiliter ostẽdit quę totius naturæ superãt facultatẽ: videlicet in mirabili curatione langorũ: mortuorũ suscitatione: cęlestiũ corporum mirabili immutatione. †Et quod est mirabilius humanarũ mentium inspiratione: vt idiotę & simplices dono Spiritussancti repleti summã sapientiã & facundiã in instãti cõsequerẽtur.

† de hac ratione Augu. plenè 12. dę ci. cap. 5.

Quibus inspectis prædictæ probationis efficacia nõ armorum violẽtia, nõ voluptatũ promissione: & quod est mirabilissimũ inter persecutorũ tyrannidẽ innumerabilis turba nõ solũ simpliciũ sed etiã sapientissimorũ hominũ ad fidẽ Christianã conuocauit. †In qua omnẽ humanũ intellectũ excedẽtia prædicãtur: voluptates carnis cohibẽtur: & omnia quæ in mũdo sunt contẽptui docentur. Quibus animos mortaliũ assentire, & maximũ miraculũ est: & manifestũ diuinæ inspirationis opus, vt contemptis visibilibus sola inuisibilia cupiantur. Hoc autẽ non subito neq; casu sed diuina dispositione factũ esse manifestũ est ex hoc ꝙ hoc se facturum Deus multis antè Prophetarũ prædixit oraculis: quorũ lib. penes nos in veneratione habẽtur: vtpote nostræ fidei testimoniũ adhibentes. Huius quidem cõfirmationis modus tãgitur: (Heb. 2. Quæ scilicet humana salus cũ initiũ accepisset enarrari per dominũ ab eis qui audierũt, in nos cõfirmata est: cõtestante Deo signis & portẽtis & variis spiritus sancti distributionibus.) Hæc autẽ tam mirabilis mundi cõuersio ad fidem Christianã: indiciũ certissimũ est pręteritorum signorũ, vt ea vlterius iterari necesse non sit: cũ in suo effectu appareãt euidenter. Esset autẽ omnibus signis mirabilius, si ad credẽdum tam ardua & operandũ tam difficilia: & ad sperandũ tam alta: mundus absq; mirabilibus signis inductus fuisset à simplicibus & ignobilibus hominibus, quãuis nõ cesset Deus etiam nostris tẽporibus confirmationẽ fidei per sanctos suos miracula operari. Hi verò qui sectas errorũ introduxerũt processerunt via cõtraria. vt patet in Mahumethe, qui carnalium voluptatum promissis ad quorũ desiderium carnalis concupiscentia instigat: populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est à carnalibus hominibus obediri.

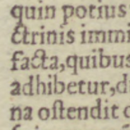
† Vt patet in li. hist. eccle. & in libr. de viris illustribus beati Hieron. de hac ratione Augu. 12. de ciu. Dei c. 10. & 22. li. c. 6. autho. s. scri. de hac ratiõe Au. 12. de ciu. cap. 5. in fine.

Documẽta etiã veritatis nõ attulit nisi quę de facili à quolibet mediocriter sapiẽte naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quæ docuit multis fabulis, & falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiã non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solũ diuinæ inspirationi cõueniens testimoniũ adhibetur, dũ operatio visibilis, quę non potest esse nisi diuina ostendit doctorẽ veritatis inuisibiliter inspiratũ, sed dixit se in armorũ potẽtia missum, quæ signa etiã latronibus & tyrannis nõ desunt. Et etiã non aliqui sapiẽtes in rebus diuinis, & de diuinis & humanis exercitati à principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morãtes, omnis doctrinæ diuinæ prorsus ignari: per quorũ multitudinẽ alios armorum violentia in suam legẽ coëgit. †Nulla etiã diuina oracula præcedentiũ prophetarũ ei testimoniũ perhibent: quin potius quasi omnia veteris & noui testamẽti documẽta fabulosa narratione deprauat: vt patet eius legẽ inspicienti: vnde astuto consilio libros veteris & noui testamenti suis sequacibus non reliquit legendos: ne per eos falsitatis argueretur.

† quasi simili modo proceditAu. 22. de ci. ca. 6. & 7. contra Ciceronem de diuinitate.

Et sic patet ꝙ eius dictis fidẽ adhibentes leuiter credunt.

Super cap. 6.



Postquam determinauit sanct. Tho. de modo cognoscendæ veritatis diuinæ quantum est ex parte docentis, nunc de eodem quantum est ex parte addiscentis determinat. Et ponit hanc conclusionem. Veritati cui ratio humana experimentum non prębet, fidem adhibentes non leuiter credunt. Primò simpliciter probatur: secundò comparatiuè ad Mahumeti legem. Prima ergo ratio est ista. Credere diuinæ sapientiæ reuelanti non est leuitatis, imò prudentiæ, sed hæc de quibus loquimur, diuina sapientia reuelauit: ergo non est leuitatis ista credere. Maior est manifesta, eo quòd diuina sapientia nec errare possit, nec nos decipere. Minor verò probatur. Reuelatio & manifestatio aliquorum per ea visibila opera quę naturæ superant facultatem confirmata, non est nisi ab eo qui supra naturam creatam est, sed sic ea quæ sunt fidei sunt cõfirmata, per ea scilicet quæ omnem superant naturæ facultatem, ergo, &c. Probatur minor discurrendo per miracula: primò enim ad fidei confirmationem factæ sunt mirabiles languorum curationes, mortuorum suscitationes, cælestium corporũ mirabiles mutationes, & multa alia circa res corporales, de quibus tam in veteri quàm in nouo testamento nobis est tradita notitia: secundò, facta est humanis mentibus supra naturam inspiratio, quum idiotæ & simplices, dono spiritus sancti repleti, summam sapientiam & facundiam in instanti sunt cõsequuti: tertiò, facta est mirabilis mundi conuersio, atque supra naturã. Non enim armorum potentia, aut voluptatum promissione, sed ex diuinorum operum inspectione, etiam inter persecutorum tyrãnidem innumerabilis turba, non tantùm simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad Christi fidem conuolauit, in qua humanum excedentia intellectum prædicantur: carnis cohibentur voluptates, & omnia quæ in mundo sunt, habenda esse contemptui docentur. Hoc enim miraculorum maximum est, & diuinæ inspirationis opus, quòd animi mortaliũ iis assenserint: Quòd si diceret quispiam hoc casu subitóque euenisse, instat sanctus Thomas ex eo ꝙ hoc se facturũ Deus multis antea Prophetarum prædixit oraculis, quod est diuinæ dispositionis signum, non autem casus. Hunc confirmationis fidei modum tetigit Apostolus Hebræorum secundo dicens. Quæ (scilicet humana salus) quum initium accepisset enarrari per dominum ab eis qui audierunt in nos confirmata est contestãte Deo signis & portentis, & variis Spiritus sancti distributionibus. Ex hoc deducitur hoc correlarium non esse, videlicet necesse vt vlterius præterita signa reiterentur, quamuis & nunc non cesset Deus per suos sanctos miracula operari, probatur, quia hæc tam mirabilis mũdi conuersio ad Christianam fidem, præteritorum signorum effectus est, sicque in suo effectu ea videntur signa: q. si dicatur non esse factam mundi conuersionem ex præcedentibus signis, hoc omnibus signis & miraculis mirabilius erit, si ad credendũ tam ardua, ad sperandum tam alta, ad operandum tam difficilia, mundus absque miraculis, à simplicibus & ignobilibus hominibus fuit inductus, atque ob hoc nõ erunt amplius miracula necessaria. Secundò, probat per comparationem ad legem Mahumeti, nihil enim mirum est si illi legi quãplures adhæserunt, quia & voluptates promittebat, & præcepta illis conformia dabat ipsis relaxans habenas ad quas animus hominis inclinatur. Item, non confirmauit Mahumetus sua dicta miraculis, sed se in armorum potentia missum aiebat, quod tyrannorũ est. Adhuc illi non crediderunt à principio sapientes & docti viri, sed bestiales homines in desertis morantes, omnis scientiæ prorsus ignari. Postremò nulla Prophetarum oracula præcesserunt, quæ ei legi tanquam à Deo constituendæ testimonium perhiberet. Ex quo sequitur leuitatis & insipientiæ esse illi credere: nostræ autem adhærere fidei maximæ esse sapientiæ. Circa hanc cõclusionis probationem dubium occurrit, Quia nulla opera quantumcunque mira videntur de necessitate ac sufficienter probare nostram legem à Deo esse. Nulla enim adeò magna opera sunt, quæ non possit aliquis cauillando peruertere, aut ea à dæmonibus facta asserens aut præstigiis sic apparuisse, non tamen in veritate fuisse facta, aut ab aliqua naturali causa fuisse producta. Magi enim Pharaonis vniuersa ferè opera fecerunt quæ Moyses fecit. Similiter apud Gentiles multa miranda acciderunt miraculis nostræ fidei similia. Apud Mahumetanos quoque pleraque dicuntur contingere miracula.

Miracula Christi sufficienter veritatem fidei perficere confirmant.

Ad euidentiam huius difficultatis, in qua Christianorum plerique titubãt. Id in primis considerare oportet, quòd ea sola verè miracula sunt, vt inferius in tertio libro declaratur, quæ à solo Deo, aut quantum ad substantiam facti, aut quantum ad id in quo fiunt, aut quantum ad modum faciendi specialiter præter communem modum gubernationis vniuersi fieri possunt. Ideo quum volumus inuestigare an aliquid verè miraculum sit, inspiciẽdum est an quicquam in eo sit, quod à nulla fieri possit creatura virtute propria; quòd si tale quid inueniatur, & sit in rei veritate factum, & non tantùm secundum apparentiam, illud pro certo asseremus verum esse miraculum. Cauendum tamen nobis est ne creaturis, & præsertim substantiis immaterialibus plus virtutis atttribuamus, quàm ipsis conueniat, aut plus ab earum virtute detrahamus quàm oporteat: vt aut ea quæ à solo Deo fieri possunt virtute aliqua creata fieri posse existimemus, aut quæ virtus creata potest efficere sola diuina virtute posse fieri credamus: ex vtroque enim circa vera miracula error potest accidere. Considerandum quoque est quòd licet in iis quæ corporaliter fiunt, difficile sit indubitatam habere veritatẽ, eo quòd dæmones ex transmutatione locali aeris siue alterius corporis, aut etiam ex sensuum immutatione faciant multa apparere quæ in veritate non sunt, tamen etiam in huiusmodi, ex omnibus circunstantiis simul pensatis quod verum sit, poterit discerni, puta in mortui suscitatione, quãuis dæmon possit defuncti corpus intrare, atque in eo aliqua opera similia operibus vitę exercere: aut etiam sic hominum sensus immutare vt appareat mortuus reuixisse qui non reuixit, tamen si viderimus, eo corpore vniuersa vitæ opera fieri, & eodem modo vt prius, ita ꝙ omnibus indifferenter appareat, & per longum tempus dicemus in veritate mortuum reuixisse, & non tantùm secundum apparentiam, & similiter de aliis. Aduertendum vlterius, quòd licet in aliquibus operatione dæmonis esse præstigium: sunt tamen quædam miracula in quibus præstigium locum non habet, sicut est immutatio intellectus & voluntatis quæ corporeis sensibus non percipiuntur. Fiunt enim præstigia ad res corporeas, quæ aliquo percipiuntur sensu.

Dicitur ergo primò ꝙ sunt aliqua verè simpliciterque miracula, quæ nullam admittunt calumniam. Ex quibus docentis veritas optimè & efficaciter confirmatur: sunt enim quædam, quæ si concedantur in veritate facta, sicut ꝙ tempore Iosuæ sol steterit, aut solem passum etiam luminis defectum in Christi passione luna existente in oppositione à solo Deo esse facta negari nõ potest: similiter de mortui suscitatione, & similibus: sunt autem talium quædam, quæ nullus negare potest, quin in veritate sunt facta, sicut de illa solis permanentia, déque multis signis à Christo factis. Dicitur secundò, quòd illa subita Apostolicæ mentis illuminatio per Spiritus sancti missionem facta, calumniam non recipit: neque enim secundum apparentiam tantùm: sed secundum veritatẽ hæc fuisse facta cognouerunt vniuersi Apo-

stolos qui loquentes linguis & disputantes audierunt, neque à dæmonibus fieri potuerunt, eo ꝙ hoc peruersæ eorum voluntati repugnet, qua homines in malum pertrahere vellent, non ad bonum inducere. Quòd si ab Angelis eam illuminationem fieri potuisse quis dicat, eo etiam admisso dicemus, ꝙ sicut alia miracula à Deo ministris Angelis fiunt, ita & hominum illuminationes. Quod sanè & quædã veritatis prædicatæ ab idiotis hominibus confirmatio erit, eo ꝙ boni Angeli non decipiant, sed instruant homines de diuinis. Simili modo hominum & idiotarum, & sapientum cõuersio ad fidem Christi, & voluptatum abiectio ad quas est hominum inclinatio naturalis in solum Deum authorẽ referri potest, qui humanas voluntates solus potest immutare. Dicitur tertiò quòd signa insolita, & miracula vera esse, & esse virtute diuina facta argumẽto est, quando is qui ad suæ doctrinæ confirmationem miracula operatur, bonos mores prædicat, atque secundum ipsos viuit, studétque homines in Deum reducere, non autem propriã quærit vtilitatem, neq; superstitionibus vtitur, & circa vtilia, nõ circa vana mirabilia operatur: tunc enim certus quis esse potest ꝙ diuino, non autem fallaci agatur spiritu. Ex hoc enim S.T.2.sent.dist.7.q.3.art.1.secundum, vera signa à falsis distinguit. Etsi ergo magi Pharaonis, aut infideles, aut etiam Mahumetus aliqua fecerunt, quæ miracula videbantur, non erant tamen vera miracula, vtpote quæ omnem naturæ superarent facultatem vt inferius ostendetur.

Illud postremò aduertendum, ꝙ miraculorũ operatio non sic fidem confirmat Christianam, quasi particulariter videre faciant ea quæ sunt fidei vera esse, hoc enim rationi fidei repugnat: sed mouent voluntatem ad hoc, vt videns ea velit credere. Ex illis enim iudicatur conueniens credere fidem prædicari, quia ostendunt in vniuersali vera esse quæ prædicantur, atque secundum diuinam sapientiam, vtpote ea miraculis confirmantem.

Quòd veritate fidei Christianæ non contrariatur veritas rationis. Cap. 7.

QVanuis autem prædicta veritas fidei Christianę humanæ rationis capacitate excedat: hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat. intãtum vt nec ea esse falsa sit possibile cogitare: nec id quod fide tenetur: cùm tam euidenter diuinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solùm falsum vero contrarium est, vt ex eorum diffinitionibus inspectis manifestè apparet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit prædictam veritatem fidei contrariam esse.

Item illud quod inducitur in animam discipuli à docẽte, doctoris scientia continet nisi doceat fictè, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum, cognitio nobis diuinitus est indita, cùm ipse Deus sit author nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam diuina sapientia continet: quicquid igitur principiis huius cõtrarium est, est diuinæ sapientiæ contrarium: non igitur à Deo esse potest. Ea igitur quæ ex reuelatione diuina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3 Adhuc contrariis rationibus intellectus noster ligatur vt ad veri cognitionem procedere nequeat: si igitur contrariæ cognitiones nobis à Deo immitterentur, ex hoc à veritatis cognitione intellectus noster impediretur, quod à Deo esse non potest.

4 Amplius ea quæ sunt naturalia mutari non possunt natura manente: contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt. non igitur cõtra cognitionem naturalem aliqua
†Aug.s.script. opinio vel fides homini à Deo immittitur. †Et ideo Apostol. dicit Roma.10. (Propè est verbum in corde tuo, & in ore tuo, hoc est verbum fidei quod prędicamus) sed quia superat rationem à nonnullis reputatur quasi contrarium: quod esse
†August. non potest. Huic etiam authoritas †(August. concordat, qui in secundo super Gene. ad literam dicit sic: Illud quidem quod veritas patefacit, libris sanctis siue veteris testamenti
†Correllariũ. siue noui nullo modo potest esse aduersum). †Ex quo euidenter colligitur quæcunque argumenta contra fidei documenta ponantur, hoc ex principiis primis naturæ inditis per se notis non rectè procedere. vnde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticæ: & sic ad ea soluenda locus relinquitur.

Super cap. 7.

POstquam determinauit S.Tho. de modo cognoscendæ veritatis diuinæ absolutè, nunc de ipsa comparatiuè ad rationem humanam determinat. Circa hoc autem duo facit. primo comparat veritatem creditã veritati naturaliter cognitæ. secundo primam veritatem ipsi rationi naturaliter comparat cap. sequenti. Primò ergo veritatem veritati comparat & ponit hanc conclusionem. Veritas fidei veritati naturaliter nobis inditæ non contrariatur. Pro qua aduertẽdum ꝙ prima principia indemonstrabilia nobis naturaliter nota omniũ aliorum quæ naturali inuestigatione cognosci possunt notitiam virtualiter cõtinent, súntque talia intantum vera inquantum prædictis principiis concordant. Ex eo ergo, ꝙ ostenditur veritatẽ fidei notitiæ primorum principiorũ non contrariari, constat etiam nulli alij veritati naturaliter notæ contrariam esse. Multipliciter autem hæc conclusio probatur. Primò quod contrariatur vero oportet esse falsum, cum verum non contrarietur vero sed tantum falsum, vt ex eorum rationibus apparet, sed prima principia falsa esse non possunt: nec cogitari possunt esse falsa, id etiam quod fide tenetur tam euidẽter diuinitus confirmatũ falsum esse non est fas credere, ergo, &c. Pro declaratione maioris aduertẽdum, ꝙ sicut ratio veri consistit in adæquatione intellectus & rei: ita ratio falsi in adæquatione, propter quod dicitur 4. Meta. ꝙ falsum est ex eo ꝙ dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est: cognitio ergo vera erit qua cognoscitur esse sicut est: falsa autem, qua cognoscitur esse sicut nõ est: & quia apprehendere esse & non esse sunt cõtraria vt dicitur secundo perihermenias: ideo cognitio vera & falsa sunt contraria: bene ergo dicitur ꝙ falsum contrariatur vero: non autem verum, vt ex eorum rationibus patet quia cognitio rei adæquata non contrariatur cognitioni adæquatæ rei: sed bene cognitio rei inadæquata, qua scilicet existimatur non esse quod est in quo cõsistit ratio falsi cõtrariatur cognitioni adęquatæ rei, quã existimatur res esse sicut est in quo consistit ratio veri. Aduertendũ etiam pro minoris declaratione, ꝙ diuerso modo loquitur S.Tho. de principiis primis & de iis quæ sunt fidei vt ostendat ad horum cognitionem nos diuersimode habere.

Prima enim necesse est verissima esse, & videri verissima: ita ꝙ nec etiam cogitari potest illa esse falsa, sicut inquit Philosophus, de hoc primo principio impossibile est idem simul inesse & non inesse eidem. 4. Metaphysi. Etsi enim aliquis possit verbis dicere hoc esse falsum: mente tamẽ cogitare non potest, eo quod tunc contraria eidem simul inessent vt Philosophus deducit: ea quæ sunt fidei licet in se sint verissima, non tamen ex propriis rationibus terminorum eorum nobis veritas apparet: sed tantùm in communi indicantur vera esse eo ꝙ diuinitus sint reuelata, vt miraculis est cõprobatum, vt in præcedẽti c. diximus. Ad hunc ergo diuersum nos habendi modũ circa ista cognoscẽda insinuandũ dixit S.T. de principiis ꝙ illa verissima esse constat, de eo autem quod fide tenetur inquit ꝙ non est fas credere esse falsum.

Ex ista ratione S.Tho. excluditur ratio Roberti Olchot in primo sententiarum, arguentis ea quæ sunt fidei contra rationem naturalem esse, quia ratio naturalis dictat oppositum esse verũ. Patet enim ex dictis quòd hoc assumptum est falsum, patet etiam ex dictis falsum esse quod in alia ratione assumit, scilicet ꝙ articuli fidei sunt cõtra rationem non solùm rusticorum, sed etiam sapientum, puta ꝙ mulier sine viri semine concipiat. Dicitur enim quòd non sunt contra rationem verè sapiẽtum. Isti enim si dicunt, quòd impossibile est virginem concipere, dicunt hoc considerato ordine causarum secundarũ: non autem considerato ordine diuinæ potentiæ. Et si aliqui hoc dixerunt Deo esse impossibile non fuerunt verè sapientes neque verè Philosophi. Vnde San.Tho. super Boetium trinitat. quæst. 2. artic. 3. inquit: quòd siquid in dictis Philosophorum inueniatur contrarium fidei, hoc non est Philosophiæ sed magis Philosophiæ abusus ex defectu rationis. Secundò, quod diuinæ sapientiæ contrariatur, à Deo esse non potest, sed quod primis principiis contrariatur, diuinæ cõtrariatur sapientię, ergo à Deo esse non potest: ergo quæ reuelatione diuina tenentur, naturali cognitioni cõtraria esse non possunt. Probatur minor: Quod inducitur à docente in animam discipuli scientia doctoris continet (nisi fictè doceat) sed principiorum naturaliter notorum cognitio nobis diuinitus est indita, cùm Deus nostræ naturæ sit author, ergo hæc principia diuina sapientia continet, ergo quod de ipsis est contrarium, diuinæ sapientiæ est contrarium.

Circa hanc rationem aduertendum, ꝙ continentia qua hic dicitur scientiam doctoris discipuli scientiã continere, non est cõtinentia virtualis principij actiui. Quoniam, vt inquit S.Th. primo q.117. scientia non est qualitas actiua: sed se habet tantùm per modum principij directiui in operando. Dicitur autem scientia doctoris, discipuli scientiam continere inquantum ad eadem scibilia, & ad easdem veritates se extẽdit, ad quas discipuli scientia: eadem enim veritas est quam discipulus nouit & magister, eo ꝙ magister moueat discipulum ad eadem cognoscẽda quæ ipse cognoscit. Vnde posset illa continentia dici perfectionalis & similitudinaria, eo modo quo tetragonum continet trigonum, & vnum album aliud album. Sed occurrit dubium circa vltimam consequentiã. Non enim videtur sequi, Diuina sapientia principia continet, ergo quod contrariatur principiis, diuinæ sapientiæ cõtrariatur: non valet enim, diuina virtus, cõtinet album, quia potest album producere: ergo quod contrariatur albo, diuinæ virtuti contrariatur: dicetur ꝙ sicut diuina virtus contrariorum esse causa potest, eo ꝙ vtrũque virtualiter contineat: ita diuina sapientia oppositarum cognitionum esse causa poterit, tanquam vtrãque virtualiter supereminentérq; continens, neque sequi oportet: ꝙ si vna alteri contraria sit ꝙ diuinæ quoq; sapientiæ contrarietur.

Sciẽtia docentis, scientiam discipuli continet.

Ad euidentiam huius difficultatis considerandum est ꝙ continentia, de qua hic loquimur, non est (vt iam diximus) continentia principij actiui, sed cuiusdam similitudinis & conuenientiæ: secundũ ꝙ duæ cognitiones in eadem veritate cognita cõueniunt, & quia vna cognitio alteri non cõtrariatur, nisi quia ad opposita enuntiabilia terminantur, sicut cognitio qua existimatur hominẽ esse risibilem contrariatur ei qua existimatur hominem non esse risibilem, ideo si vna cognitio alteri contrariatur, erit etiam contraria ei quæ illi similis est, vtpote cum obiecto cognito conueniens, illa enim quę contrariatur huic humanæ cognitioni homo est risibilis: omni alteri cognitioni siue angelicæ siue humanæ contrariatur, qua cognoscitur homo esse risibilis, bene ergo valet hæc consequentia: diuina sapientia principiorũ cognitionem cõtinet: ergo cognitio qua cognitioni principiorũ contraria diuinæ quoq; sapientiæ contraria est, eo ꝙ per hanc continentiam nihil aliud intelligatur nisi conuenientia in ea veritate cognita per diuinã sapientiam, & notitiam principiorum. Ad instantiam autem dicitur ꝙ non est simile, eo ꝙ ibi arguatur in cõtinentia virtuali tantùm principij actiui, secundum quam idem contraria eminenter continere potest: hic autem loquimur de continentia etiam propria scientiæ quæ est perfectionalis, & cuiusdam similitudinis ac vnitatis & conuenientiæ in eodem obiecto, secundũ quam vna notitia oppositas notitias continere non potest, licet etiam diuina sapientia nostræ cognitionis naturalis causa sit: ꝙ autem dicitur eandem esse scientiam oppositorũ, intelligitur quãtum ad incomplexa, ꝙ ad eandẽ scientiam vtriusque oppositorũ cõsideratio spectat, sicut eadem est sciẽtia sani & ægri: quantum verò ad cõplexa, ꝙ eadem scientia cognoscitur vnã contradictionis partẽ esse veram, alteram verò falsam. Tertiò, si esset ista contrarietas, à veritatis cognitione intellectus noster impediretur, sed hoc à Deo esse nõ potest: ergo, &c. Probatur cõsequẽtia, cõtrariis rationibus impeditur intellectus à veri cognitione: ergo si contrariæ cognitiones nobis à Deo immitterentur, intellectus noster impediretur à veri cognitione. Pro cõsequentiæ ꝓbatione considerandũ, ꝙ cõtrarietas argumẽtationũ ab oppositione cõclu

sionũ sumitur ad quas terminãtur eo ꝙ argumẽtatio quidã rationis motus sit, motus autẽ cõtrarij ad cõtrarios terminos terminentur: idem est ergo rationes cõtrarias esse quod per ipsas cõtrarias cognitiones causari, & idẽ est per cõtrarias rationes impediri, cõfundiq; intellectũ, ꝙ ipsum per contrarias cognitiones ab altero causatas impediri: ꝓportionatur autẽ diuina sapiẽtia demõstrationi quãtũ ad hoc ꝙ cognitionẽ in nobis causat: ꝓpter hoc sic cõtrariæ rationes impediũt intellectũ, eo ꝙ cõtrarias cognitiones causant, ita si diuina sapiẽtia cõtrarias in nobis causat cognitiones, ipsa à veri cognitione impediet intellectũ, quod à Deo nõ potest esse agẽdo, nisi fortassis ꝓpter mysteriũ vel vtilitatem, sed bene nõ agẽdo, id est, nõ infundẽdo lumen quo aliquid intelligatur, sicut neq; malũ culpæ est à Deo, nisi nõ infundẽdo gratiã.

Quartò autẽ istæ cognitiões simul erũt in intellectu, aut vna adueniẽte altera recedit, nõ primũ, quia contraria in eodẽ simul esse non possunt: nec secundũ, quia cognitio naturalis semper manet, quæ enim naturalia sunt, manente natura mutari nõ possunt, ergo nõ sunt cõtrariæ: cõfirmatur authoritate Apost. ac August. Sed occurrit dubiũ, quoniam aquæ naturale est esse frigidã: & tamen ab ea manẽte aqua remouetur frigiditas, cùm, s. calefit: ergo falsum est ꝙ quæ naturalia sunt, manẽte natura mutari nõ possint, cõfirmatur, quia ipsemet S.Th.2.2.q.57.art.2. primũ inquit ꝙ naturalia semper insunt in rebus immobilibus, nõ autẽ in rebus mobilib⁹, cuiusmodi est hominis natura, ergo quãuis aliqua cognitio sit homini naturalis, potest tamẽ ab homine manẽte separari. Ad hæc dubia simul respõdẽdo dicitur. Primò ꝙ naturale, vt habet S.Th.4.d.26. dupliciter dicitur. s. aut quod à principiis naturæ de necessitate causatur, aut ad quod natura inclinat. Propositio ergo hæc, ꝙ naturalia manẽte natura mutari nõ possunt, intelligenda est de naturalibus primo modo, & est vera tã in rebus mobilibus q̃ in rebus immobilib⁹: de naturali autẽ secũdo modo vera est in immobilibus tantũ, nõ autẽ in mobilibus secundũ naturæ mutationẽ possunt & talia naturalia mutari, & impediri manẽte substãtia in sua perfectione essentiali, vnde nõ contradicit S.Tho. sibiipsi: hîc enim de naturali primo modo loquitur, in loco autẽ allegato, de naturali secũdo modo. Dicitur secũdò ꝙ naturale est aquæ habere frigiditatẽ, cũ aliqua tamẽ latitudine, quia. s. ex principiis essentialibus aquæ sequitur aliquis gradus frigiditatis intra illam latitudinẽ, neq; potest aqua nõ habere aliquẽ gradũ illius frigiditatis, quinimo si remitteretur frigiditas ad gradum infra totã illã latitudinẽ, puta infra latitudinẽ quæ est duorum ad sex, desineret natura aquæ: licet ergo aqua sibi derelicta, & nõ impedita ad summũ gradũ illius latitudinis frigiditatis deducatur natura sic inclinãte, potest tamen à cõtrario per violentiã impediri, ne summũ illũ frigiditatis gradũ habeat, nũquã tamen à quocũq; calefaciẽte omnino ab ipsa omnis frigiditatis gradus remoueri potest natura manẽte: vnde possumus dicere ꝙ aliquis frigiditatis gradus est aquæ naturalis, tanquã à naturæ principiis causatus absolutè, & hic ab aqua remoueri non potest: aliqui verò frigiditatis gradus sunt aquæ naturales tanquam ad quos natura aquæ deductis impedimentis perducit: & isti ab aqua per violentiam, & ad tempus remoueri possunt.

Quomodo frigiditas sit aquę naturalis, & ab ea remoueri possit.

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam. Cap. 8.

Idẽ prima par. q.22. artic.1.



[C]Onsiderandum etiã videtur ꝙ res quidẽ sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principiũ sumit aliquale vestigiũ in se diuinæ imitationis retinẽt: videlicet ꝙ sunt, & bonæ sunt: ita tamen imperfectum quòd ad declarandam ipsius Dei substantiã omnino insufficiens inuenitur. Habent enim effectus suarũ causarũ suo modo similitudinẽ: cũ agens agat sibi simile: nõ tamen effectus ad perfectã agentis similitudinẽ semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem quæ solùm videntibus diuinam substantiã, potest esse notissima, ita se habet ꝙ ad eã potest aliquis veras similitudines colligere: quæ tamẽ nõ sufficiũt ad hoc ꝙ prædicta veritas quasi demõstratiuè vel per se intellecta cõprehẽdatur. Vtile † tamẽ est, vt in huiusmodi rationibus quãtũcunq; debilibus se mẽs humana exerceat, dũmodo desit cõprehẽdendi vel demõstrãdi præsumptio, quia de rebus altissimis etiã parua & debili cõsideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est. (vt ex dictis apparet.)

† Idem prima par.q.32.artic.1.

† Cui quidem sententiæ authoritas Hilarij concordat quæ sic dicit in libro de Trin. (loquens de huiusmodi veritate.) Hæc credendo incipe, percurre, persiste: & si non peruenturum scientiam: gratulabor tamen perfecturum. Qui enim piè infinita prosequitur, & si non contingat aliquando, semper tamen perficiet procedendo. Sed ne te inseras in illud secretum: & in archanum interminabilis veritatis nõ te immergas summam intelligentiæ comprehendere præsumens: sed intellige comprehensibilia esse.

† In fi.5.c.

Super cap. 8.

[S]Ecundò cõparat S.Th. veritatem primã ad rationẽ naturalem. Circa hoc autem duo facit: Primò, ostendit quid humana ratio possit circa ea quæ sunt fidei: secũdò, quid vtile sit. Primò ergo ait ꝙ ad cognoscendam fidei veritatem, quæ solùm vidẽtibus diuinam substantiam notissima esse potest humana ratio verisimiles, non autem demonstratiuas rationes colligere potest: probatur res sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principiũ sumit aliquale vestigiũ in se diuinæ imitationis tenẽt, sed nõ adeò perfectũ vt Dei substãtiam declarent: ergo ad cognoscẽdũ ea quæ de Deo credimus, & quæ solùm substantiã diuinã videntibus sunt notissima, verisimilitudines quidẽ habere ratio potest, nõ autẽ demõstrationes. antecedẽs ꝓ prima parte patet, quia sunt effectus Dei: effectus autẽ aliquã similitudinẽ causæ habet. Secunda etiã pars est manifesta ex supradictis, eo ꝙ sint effectus debiles & inadęquati, similiter nota est cõsequẽtia, quia effectus secundũ cõditionẽ suã in cognitionẽ causæ ducit. Aduertendũ ꝓ cõclusionis declaratione: ꝙ licet fides in se certitudinẽ habeat: ea tamẽ certitudo cũ ineuidẽtia est, eo ꝙ ea quæ fidei sunt neq; ex rationibus terminorũ vera esse appareãt, neq; ex eorũ resolutione ad prima principia naturaliter nota sint manifesta, cum supra humanã rationem sint, sed tm̃ credimus illa esse vera, quia à Deo reuelata sunt qui est infallibilis veritas, ꝓpter hoc inquit S.Th. ꝙ solũ vidẽtibus diuinã essentiã notissima esse possunt. Vidẽtes enim substãtiã diuinã, vidẽt credita à nobis de diuinitate necessaria esse eò ꝙ ex terminorũ rationibus cognoscãt prædicatũ subiecto necessariò inhęrere, quã habitudinẽ nũc videre nõ possumus: illud quoq; ꝙ ratio humana verisimiles habere rationes põt, intelligẽdũ puto post reuelationẽ fidei factã, nõ autẽ antè, cũ mẽs humana ad ea quæ sunt fidei ꝑ se eleuari nõ possit, vnde inquit S.Th.1.q.31.art.1. secundũ, ꝙ ad manifestationem trinitatis induci ratio potest, quæ trinitati iã positæ congruat, nõ autem per quã sufficiẽter trinitas ꝓbetur personarũ. Aduertendum quoq; ꝙ duplicem euidentiæ modũ S.Th. in his verbis ponit: qui tamen nõ sufficiunt ad hoc ꝙ prædicta veritas quasi demonstratiuè, vel per se intellecta cõprehendatur. Aliquid enim dupliciter fit euidens intellectui, aut scilicet per necessariã deductionem ex principiis per se notis: & hoc per demonstrationem videtur: aut ex rationibus terminorum, & hoc dicitur per se esse notum intellectui. Vtrũque tamen à sensibilibus originẽ trahit, quia vniuersales propositiones ex quibus demonstratio constituitur, nõ nisi experimento cognoscuntur, vt dicitur 1.Met. similiter & terminorũ rationes ex sensibilibus deducuntur, vt Philos. 2. Poster. tradit. Secũdo ostendit ꝙ quantumcũque huiusmodi rationes debiles sint, vtile tamen est vt in his sese mẽs exerceat humana, si tamen demõstrandi aut cõprehendendi præsumptio desit, probatur authoritate Aristo, superius inducta, quia scilicet iucundissimũ sit de rebus altissimis parua etiam, & debili ratione quicquã inspicere posse. Probatur etiã Hilarij authoritate in lib. de Trinitate inquientis, hæc credendo incipe, percurre.

Ordo & modus procedendi in hoc opere. Cap. 9.

[E]X præmissis igitur euidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem diuinorum debere versari, & circa errores contrarios destruendos: ad quarum vnam inuestigatio rationis pertingere potest: alia verò omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem diuinorũ non ex parte ipsius Dei quæ est vna & simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostræ quæ ad diuina cognoscẽda diuersimodè se habet. Ad primæ igitur veritatis manifestationẽ per rationes demonstratiuas quibus aduersarius cõuinci possit, procedendũ est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatẽ haberi nõ possunt, non debet esse ad hoc intentio, vt aduersarius rationibus cõuincatur: sed vt eius rationes quas contra veritatẽ habet, soluantur: cùm veritati fidei ratio naturalis cõtraria esse non possit (vt ostensum est.)

† Singularis verò modus conuincendi aduersariũ cõtra huiusmodi veritatẽ est, ex authoritate scripturæ diuinitus confirmata miraculis. Quæ enim supra rationẽ humanã sunt, non credimus nisi Deo reuelante. Sunt tamen ad huiusmodi veritatẽ manifestandam rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitiũ & solatium, non autẽ ad aduersarios conuincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

† cap. 3.

† Modo ergo posito procedere intendentes: primùm nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur, & ratio inuestigat: inducendo rationes demonstratiuas & probabiles: quarum † quasdã ex libris philosophorũ sanctorũ collegimus, per quas veritas confirmetur, & aduersarius conuincatur. † Deinde vt à manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus: ad illius veritatis manifestationẽ procedemus, quæ rationẽ excedit, soluentes rationes aduersariorũ, & rationibus probabilibus & authoritatibus, quantũ Deus dederit veritatẽ fidei declarãtes. Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quæ de Deo ratio humana inuestigare potest. † Primò occurrit cõsideratio de his quæ Deo secundum seipsum conueniunt.

† Diffinitio operationis.

† tribus li. primis.

† lib. 4.

† Diuisio 3. pri. lib.

† Secundò verò de processu creaturarum ab ipso. † lib. 2.

† Tertiò autem de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. † lib. 3.

Inter ea verò quæ de Deo secundum seipsum considerãda sunt: præmittendum est quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito supposita omnis cõsideratio de rebus diuinis necessariò tollitur.

† vsq; ad cap. 15. exclud.

Super cap. 9.



VLtimo loco sanctus Thomas suo procemio finem imponens, ex prædictis suam intentionem quantum ad modum procedendi declarat: præmittit autem cùm duplex veritas diuinorum sit, eam duplicitatem veritatis non ex parte ipsius Dei accipiendam esse, sed ex parte cognitionis nostræ. Ad cuius intelligentiam considerandũ est, quòd cùm veritas sit in intellectu adæquato rei per suam intelligentiã, dum, scilicet apprehendit rem sicut est, in hoc duo includuntur: vnũ quod est reale, scilicet actus intelligẽdi: aliud quod est rationis maximè in Deo, scilicet, habitudo adæquationis ad rẽ intellectam.

De multiplicitate veritatis diuinorum.

Si loq

Si loquamur de veritate quantũ ad ipsum actum intelligendi, sic in Deo est vna simplex veritas, imo ipse est veritas simplicissima eo ꝙ vna simplicissima intelligẽtia esse rerum omniũ intelligat. Si autem de veritate loquamur quantum ad ipsam habitudinẽ rationis, sic non incõuenit in Deo esse multas veritates, secundũ ꝙ multis à se intellectis adęquatur: verũ quia ea multa in vno, scilicet in essentia sua intelligit: ideo absolutè dicitur vna simplex veritas. Intellectus autem noster diuersa complexa, diuersis intellectionibus cognoscit. Ideo secundum multitudinẽ intellectorũ non solùm quãtum ad habitudinẽ, sed etiam quantum ad fundamentũ & actum intelligẽdi in eo, multæ sunt veritates. Cùm ergo dicimus duplicẽ esse diuinorum veritatẽ nobis traditã, non sic est intelligẽdum quasi duplicẽ de seipso Deus habeat cognitionẽ, eámq; nobis tradiderit, sed quia de iis quæ Deus in seipso vna cognitione cognoscens nobis reuelauit, duplicemnos cognitionẽ, duplicémq; veritatẽ habemus. Secundò, sic possumus exponere. Veritas enim dupliciter accipi potest, aut inquã secundum ꝙ est in re cognita, aut secũdum ꝙ est in intellectu. hic loquitur S.T. de veritate secundũ ꝙ est in re cognita, nõ autem secundũ ꝙ est in intellectu. Enuntiabilia enim de eadẽ re dupliciter multiplicari possunt, aut scilicet quia in ipsa re sunt diuersa ex quibus diuersa enũtiabilia constituũtur: sicut de homine musico, & albo, intelligitur ipsum esse musicum, & ipsum esse album: aut quia res quidẽ in se simplicissima est, omníque diuersitate carens: sed tamen quia intellectus ipsam comprehendere non potest, diuersos de ipsa cõceptus imperfectos inadæquatósq; format ex quibus diuersa constituit enuntiabilia vera: sensus ergo S.Tho. est: ꝙ ista duplex veritas, siue enuntiabilium verorum diuersitas, non est ex parte ipsius Dei accipienda quasi, scilicet in ipso sint diuersa: vnde enuntiabiliũ diuersitas accipiatur: imo ipse est vna & simpliciter veritas ex parte rei, quia omnia prædicata quæ diuinæ essentiæ attribuũtur inter se idem sunt, atque etiã cum subiecto, sed est ex parte intellectus nostri diuersimodè & diuersis cõceptibus Deũ intelligẽtis, aliquáq; de ipso naturaliter, aliqua verò per reuelationẽ cognoscẽtis. Hoc præmisso subiungit S.T. ꝙ ad manifestationẽ veritatis naturaliter notæ, & per rationes demõstratiuas, & per probabiles, cùm ex Philosophorum, tum ex sanctorum libris collectas procedẽdum est.

Ex quo apparet non esse omnes rationes in hoc lib. à S.T. positas pro demonstratiuis defendẽdas, cùm ipsemet dicat se velle aliquas probabiles inducere. Ad manifestationẽ verò veritatis supernaturaliter notæ non esse debet intentio ad hoc vt aduersarius rationibus cõuincatur, sed vt rationes aduersariorũ soluantur, & veritas ex authoritate scripturæ miraculis cõfirmata ostendatur. Non erit tamẽ inutile, rationes verisimiles inducere ad fidelium exercitium & solatium, non autem ad aduersarios conuincendos.

De opinione dicentium quòd Deum esse demonstrari non potest, cùm sit per se notum. Cap. 10.

†Idem prima parte q.2.art.1.



HAEC autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse superflua, fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quòd Deum esse per se notum est: ita quod eius contrarium cogitari non posit, & sic Deum esse demonstrari non potest. Quod quidem videtur ex his: illa enim per se esse nota dicuntur, quæ statim notis terminis cognoscuntur, sicut cognito quid est totum & quid est pars, statim cognoscitur ꝙ omne totum est maius sua parte: huiusmodi autẽ est hoc quod dicimus Deum esse. Nã nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari nõ potest: hoc autẽ in intellectu formatur ab eo qui audit & intelligit nomen Dei, vt sic saltẽ in intellectu iam Deũ esse oporteat. Nec potest in intellectu solùm esse. nam quod in intellectu & in re est, maius est eo quod in solo intellectu est. Deo autẽ nihil est maius, vt ipsa nominis ratio demõstrat. vnde restat quod Deũ esse per se notũ est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestũ sit.

2 Item cogitari quidẽ potest ꝙ aliquid sit quod non posit cogitari non esse, ꝙ maius est euidenter, eo ꝙ potest cogitari non esse: sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quòd Deum esse per se notum est.

3 Adhuc propositiones illas oportet esse notisimas per se, in quibus idem de seipso prædicatur, vt homo est homo, vel quarum prædicata in diffinitionibus subiectorum includuntur, vt homo est animal. In Deo autem hoc præ aliis inuenitur (vt infra ostendetur.) quòd suum esse est sua essentia: ac si idem sit quod respondetur ad quæstionem quid est, & ad quęstionem an est. Si ergo cùm dicitur Deus est prędicatum, vel est idem subiecto, vel saltem in diffinitione subiecti includitur, & ita Deum esse per se notum erit. †cap.22.

4 Amplius quę naturaliter sunt nota: per se cognoscuntur. non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio peruenitur, Deum autem esse naturaliter notũ est. cùm in Deum naturaliter desiderium hominis tẽdat sicut ad vltimum finem, vt infrà patebit. est igitur per se notum Deum esse.

5 Item illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur: Deus autem huiusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis: ita diuina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cùm sit in quo primum maximè lumen intelligibile inuenitur: oportet igitur quòd Deum esse per se notum sit. Ex his igitur & similibus: aliqui opinantur Deum esse, sic per se notum existere vt contrarium mente cogitari non posit.

Super cap. 10.



PRæmisso procœmio accedit S.Tho. ad manifestationem diuinarum rerum, de quibus in hoc opere pertractare intendit. Diuiditur autem liber hic in duas partes principales, secundum ꝙ duo sunt quæ de Deo cognoscũtur. Primò enim agit de iis quæ humana ratione inuestigari possunt. Secundò, de iis quæ reuelata sunt, humanúmque excedunt intellectum. & hoc in quarto libro.

Quantum ad primum tria facit, vt ipse in præcedenti capitulo ostendit. In primo enim libro de iis determinat quæ Deo secundum seipsum conueniunt. In secundo, de processu creaturarum ab ipso. In tertio, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. Circa primum tria facit, quia enim ad ea quæ Deo secundum se conueniunt consideranda, necesse est veluti necessarium fundamentum, nosce quod sit: ideo primò eam considerationem præmittit, qua demonstratur Deum esse. Secundò de diuina simplicitate tractat, per quod aliquo modo cognoscere possumus quid sit Deus. cap.14. Tertiò qualis sit Deus ostendit. c.28. Circa primum quia duplici ex causa diuersi arbitrantur vanam esse inquisitionem qua quæritur an Deus sit, duo facit. Primo allatas causas remouet. Secundo demonstrat intentum. c.13. Circa primum duo facit. Primo inquirit de prima causa. Secundo de secunda c.12.

Circa primum duo facit. Primo ponit aduersariorum rationes. Secundo eas soluit. cap. sequenti. Quantum igitur ad primum. Fuerunt quidam, inquit S.Tho. qui prædictam considerationem superfluam esse existimarunt, eo quòd Deum esse sit per se notum, ita quòd eius contrarium cogitari non posit: idcirco demonstratione ad hanc re opus non esse dixerunt, videtúrq; hæc esse Anselmi opinio, vt tradit S.Thom. veri. quæst.4. artic.12. hoc autem nonnullis rationibus confirmant. Quarum prima est. Deum esse cognoscitur statim cognitis terminis, ergo est per se notum: probatur antecedens, quia nomine Dei intelligimus id quo maius cogitari non potest, hoc autem non potest solum in intellectu esse: quia quod est in intellectu & in re maius est, eo quod in solo intellectu est. Secunda est, quia tunc aliquid Deo maius cogitari posset, si ipse cogitari posset non esse illud, scilicet quod non potest cogitari non esse. Tertia est, quia in Deo idem est esse & essentia, propositiones autẽ illas oportet notissimas esse, in quibus idem prædicatur de seipso. Quarta est, quia Deum esse est naturaliter notum, cùm in ipsum naturaliter desiderium hominis tendat: ea autem quæ sunt naturaliter nota, per se cognoscũtur. Quinta est, quia Deus est quo omnia alia cognoscuntur, cùm diuina lux sit omnis intelligibilis cognitionis principium.

Reprobatio præmissæ opinionis, & solutio rationum præmissarum. Cap. 11.



PRAEDICTA autem opinio prouenit partim quidem ex cõsuetudine, qua à principio homines assueti sunt nomẽ Dei audire & inuocare. consuetudo autem, & præcipuè quæ est à principio vim naturæ obtinet: ex quo contingit vt ea quibus à pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur ac si essent naturaliter & per se nota. Partim verò contingit ex eo quòd non distinguitur quod est notũ per se simpliciter, & quod quo ad nos notum est. Nam simpliciter quidẽ Deum esse per se notum est. quum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente cõcipere non possumus, remanet ignotum quo ad nos. Sicut omne totũ sua parte maius esse, per se notum est simpliciter. Ei autem qui rationem totius mente non cõciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit vt ad ea quæ sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat vt oculus noctuę ad solem (vt 2. Metaph. dicitur). †Nec oportet vt statim cognita huius nominis Deus significatione, Deũ esse sit notum. (vt prima ratio intendebat.) Primò quidem quia non omnibus notum est, etiam cõcedentibus Deum esse ꝙ Deus sit, id quo maius cogitari non posit: cùm multi antiquorum mũdum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis Deus (quas Damascenus ponit aliquid huius intelligi datur.) Deinde quia dato ꝙ ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non posit. non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodẽ enim modo necesse est poni rem & nominis rationẽ. Ex hoc autem ꝙ mente concipitur, quod profertur hoc nomine Deus non sequitur Deũ esse nisi in intellectu, vnde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse in intellectu, & ex hoc non sequitur ꝙ sit aliquid in rerum natura, quo maius cogitari non posit: & sic nullum incõueniens accidit ponẽtibus Deum non esse. Non enim inconueniens est quolibet dato vel in re, vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo maius cogitari nõ posit in rerũ natura. †Nec etiam oportet vt secũda ratio proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam ꝙ posit cogitari, non esse, non ex imperfectione sui esse est, vel incertitudine: cùm suum esse sit secundum se manifestisimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius. Et sic ad cognoscendũ ipsum esse, ratiocinando perducitur. †Ex quo etiam tertia ratio soluitur. Nam sicut nobis per se notum est, quòd totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam diuinam essentiam per se notisimum est Deum esse: ex hoc quòd sua essentia est suum

†Idem de veri. q.10.art.12.

†Respõsio ad primam rationem.

†lib.1.ca.12.

†Solutio secũdæ rationis.

†Solutio tertiæ rationis.

suũ esse,sed quia eius essentiã videre nõ possumus, ad eius esse cognoscendũ,non per seipsum,sed per eius effectus perue-nimus. †Ad quartã etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, inquãtum desiderat naturaliter beatitudinem, quæ est quędam similitudo diuinæ bonitatis. Sic igitur non oportet quòd Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. vnde oportet quòd per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo, ratiocinando perueniet. † Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem id quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur, nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

†Solutio quartæ rationis.

†Solutio quintæ rationis.

Super cap. II.

PRæmissas rationes doctissimè soluit S.Thomas. Sed circa hoc duo facit. Primo enim ostendit vnde proueniat huius opinionis deceptio: secundo, ad argumenta respondet.

Quantum ad primum inquit quod duo sunt quæ homines in hanc inducere opinionem potuerunt, primum quidem est consuetudo, quia enim à principio homines consueuerunt audire nomen Dei, & inuocare, consuetudo vero ea præsertim quæ est à principio, naturæ vim obtinet: ideo firmiter tenetur Deum esse, ac si esset naturaliter & per se notum. Ea enim quibus animus à pueritia imbuitur, ita firmiter tenentur, ac si essent naturaliter & per se nota. Alterum est, quia non distinxerunt inter id quod est simpliciter per se notũ: & quod est per se notũ nobis. Deum enim esse simpliciter quidem est per se notum, eo quod Deus sit suum esse: quo ad nos autem non est per se notum, quoniam hoc ipsum quod est Deus, mente concipere non possumus: sicut omne totum esse maius sua parte simpliciter quidem per se notum est, ei autem qui rationem totius mente non conciperet, non esset per se notum, imo esset ignotum. Hácque ratione fit, vt ad notissima rerum intellectus noster se habeat vt oculus noctuæ ad solem: quia videlicet ea vt sunt, concipere non possumus.

Pro declaratione huius distinctionis aduertendum est quod propositio aliqua per se nota dicitur, quia aliqua alia propositione priori & notiori nõ indiget ad sui manifestationem, per aliámque demõstrari nõ potest: propter quod, inquit sanctus Thomas, prima parte. q.17. art.3. Secundũ & est de mẽte Aristotelis primo Posteriorum: & Boëtij in lib. de Ebdomadibus, quòd principia per se nota, sunt illa quæ statim cognitis terminis cognoscuntur. Sed quia res dupliciter habet esse, vno scilicet modo in seipsa extra intellectum, alio modo secundum quod ab intellectu nostro concipitur & intelligitur: ideo dupliciter de re aliqua loqui possumus: vno modo secundum id quod conuenit sibi secundum naturam suam: alio modo de eo quod conuenit sibi secundum quod à nobis concipitur & intelligitur: non inconuenit autem aliquod rei modo aliquo conuenire secundum naturam suam, quod sibi secundum modum quo à nobis concipitur non conuenit, & econuerso. Potest igitur euenire vt natura subiecti cuiuspiam ac prædicati talis sit, quod vnũ sit idem alteri, vel vnum ad aliud habeat immediatũ ordinem, & ideo si vnumquodque illorum conciperetur secundum quod in se est, statim appareret prædicatum inesse subiecto, sed quia non cõprehenditur subiecti prædicatíque natura vt in se est, imo debiliter, imperfectéque concipitur: ideo ex ea subiecti prædicatíq; notitia, non statim cognoscitur subiecto inesse prædicatum, sed aliquo notiore nobis & priore, ad eius euidẽtiã opus est. Tale tunc dicitur simpliciter quidem per se notum esse, & secundum naturã, quia in natura subiecti & prædicati est, si prout sunt cognoscerentur, vt statim appareat inesse prædicatũ subiecto, nec aliquo opus esset notiore ad eius habendam notitiã: non est tamen nobis per se notũ, quia non perfectè eorum natura cognoscitur: & secundum eos conceptus quos de subiecto & prædicato formamus, non statim apparet cõnexio prædicati cum subiecto: propter quod nõ cognoscitur tale quid cognitis terminis prout à nobis cõcipiuntur Quod si aliquod complexum tale sit, vt & ex subiecti & prædicati natura, vt in seipsis sunt cognitis appareat vtriusq; necessaria connexio & eorum naturæ propriis conceptibus & perfectis à nobis cognoscantur: erit tale quid & secundum naturam per se notum inquantum eorum naturæ habent vt ipsis perfectè inspectis appareat prædicatũ cõuenire subiecto, & quo ad nos inquantũ euidentia eius ex conceptibus terminorũ de ipsis ab intellectu nostro formatis apparet, non autem ex aliqua propositione prius nota. Quia igitur si diuina essentia secundum quod in se est, videretur, statim appareret existentiam illi conuenire, vtpote quæ cum ipsa vnum idémque sit, merito dicimus quod Deum esse, est per se notum simpliciter, & secundum naturam. Quia vero Deo secundum ꝙ à nobis concipitur existentiam sibi necessario conuenire non constat, nisi ex effectibus ostendatur, eo quòd Deum secundum quod in se est, concipere nequeamus: idcirco non est illud per se notum quo ad nos.

Quæ sit propositio per se nota.

Sed occurrit dubium in doctrina sancti Thomæ, quæ sint propositiones, quæ statim cognitis terminis cognoscuntur, quæ dicuntur per se notæ intellectui: de istis enim loquimur, non de iis quæ ad sensum sunt notæ, vt est niuem esse albam. Aliquibus enim Thomistarum videtur eas solùm tales esse, in quibus prædicatum sit de diffinitione subiecti, & hoc ex quibusdam sancti Thomæ verbis verum esse apud ipsum existimant. Aliis verò videtur, quod non solum illæ in quibus prædicatum in subiecti ratione clauditur: sed etiam multæ aliæ sint per se notæ, vt ex iis apparet, quæ per ipsum sanctum Thomam tanquam per se notæ adducuntur, vt omne totum est maius sua parte. Et si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent sunt æqualia, & incorporalia in loco non esse, & similia. Et singulariter dicunt eam quoq; esse simpliciter per se notã, in qua prima passio de subiecto prædicatur.

Possumus autem dicere, quod esse de ratione & diffinitione subiecti dupliciter accipi potest, vno modo formaliter tanquam, scilicet subiecti essentiam ingrediens, sicut animal est de ratione hominis: alio modo virtualiter & consecutiuè, tanquam scilicet inclusum virtualiter in quidditate rei, & ad rei essentiam immediatè consequens, sicut si diceremus de ratione ignis esse quod sit calidus, eo ꝙ essentiam ignis ita sequatur caliditas, vt ignis esse non possit quin sit statim calidus. Si primo modo accipiamus esse in ratione subiecti, tunc non oportet illam solam esse propositionem per se notam, in qua prædicatum est de ratione subiecti: nec sic intelligit sanctus Thom. Licet enim apud ipsum omnis talis propositio, in qua prædicatum est de ratione subiecti sit secundum se nota, non tamen econtrario omnis propositio per se nota est talis, vt prædicatũ sit de ratione subiecti. Nam & ipsemet primo Posterior. lect.36. exponendo text.38. inter principia indemonstrabilia locat propositionem, in qua significatur passionem inesse suo proprio, & immediato subiecto, similiter eam, in qua passio a tali subiecto negatur: id quod etiam videtur esse de mente Philosophi, ibidem. Si autem accipiatur primo aut secundo modo sub disiunctione, sic verum est apud ipsum omnem propositionem secundum se, & simpliciter notam esse talem, quod prædicatum includitur in ratione subiecti: sicut enim inter subiectum & diffinitionem nihil medium cadit, propter quod propositio in qua diffinitio de diffinito prædicatur, est immediata & indemonstrabilis, ita inter subiectum & primam eius passionem quantum est ex parte rei, nihil cadit medium, & subiectum ex se, non autem per aliquid aliud habet, vt sibi talis passio conueniat. Et ob hoc propositio in qua talis passio de subiecto prædicatur, est indemonstrabilis, & per se nota, statímque rei natura, diffinitionéque cognita, apparet illi talem passionem inesse, sicut statim totius natura ac diffinitione perspecta, apparet totum esse qualibet sua parte maius, & cognita natura ignis, statim videtur caliditatem ipsi inesse.

Sed in hoc faciunt difficultatem verba sancti Thomæ in q.10. artic.12. Ibi enim probat non posse dici ꝙ aliquam creaturam esse sit per se notum, & secundum se, quia esse in nullius creaturæ ratione perfectè includatur, eo ꝙ cuiuslibet creaturæ esse sit aliud ab eius quidditate. Ex quibus arguitur sic. Non minus prima passio secundum eius doctrinam est aliud à quidditate, quàm esse: ergo si creaturam esse non est secundum se notum, quia est aliud ab eius quidditate, eadem ratione & illa non erit propositio secundum se nota, in qua passio de subiecto prædicatur. Dicerem ego quantum mihi pro nũc occurrit, ꝙ alio modo esse est aliud à quidditate, & alio modo passio, aliud à subiecto: esse enim est omnino aliud à quidditate, & nullo modo includitur in ratione creaturæ, neque scilicet tanquã existens idem cũ quidditate essentialiter, neque tanquam quidditatem necessariò concomitans immediatè, cùm quælibet creatura omnino esse ab extrinseco habeat, & per cõsequens subiectum nõ habeat ex se, quod sibi cõueniat esse, sed per aliud. Prima autẽ passio quãuis rei essentiã nõ ingrediatur, ipsam tamen essentiam necessariò immediatè cõsequitur, & ab ea per quandã naturalem resultantiã producitur, propter quod est de ratione subiecti secũdo modo dicto, ideo ipsam inesse subiecto, est secundũ se notum, non autem ꝙ esse creaturæ insit.

Sed contra duo dicta in hac determinatione, scilicet ꝙ propositio per se nota est, in qua prædicatũ est de ratione subiecti modo exposito: & ꝙ aliud est ꝓpositionẽ esse per se simpliciter per se notã, & aliud ꝓpositionẽ esse notam, quo ad nos arguit Sco. Tenet enim ipse primo sen. d.2. q.2. ꝙ propositio per se nota est, quæ ex terminis ꝓpriis qui sunt aliquid eius vt sunt eius, habet veritatẽ euidentem, & ꝙ si propositio in qua ponitur terminus diffinitus, vt sic importãs. s. cõceptum cõfusum, sit euidens ex se, tunc est per se nota, si autẽ nõ sit euidens ex terminis taliter acceptis, licet ex diffinitiuo cõceptu sit euidens, talis nõ est per se nota. Cõtra primũ itaque dictũ à nobis ex dictis Scot. arguitur primò sic. Et supponitur ex 1. Poster. quod quidem est esse medium demonstrationis. Tunc sic in demõstratione præmissa, est principium per se notũ: cõclusio autẽ non est per se nota, sed demõstrata, sed in præmissa ponitur termini diffinitio, in conclusione autẽ diffinitũ, ergo dato ꝙ prædicatum sit modo supra exposito de diffinitione subiecti, propositio nõ erit per se nota, sed bene illa in qua prædicatum diffinitioni subiecti attribuitur. Confirmatur: quia si talis esset per se nota, in demonstratione in qua per diffinitionem subiecti propositio demonstratur vltra impossibilitatẽ, quia videlicet demonstraretur quod esset indemonstrabile esset petitio principij, quia demonstraretur idem per idem, & æque notum per æque notum.

Secundò propositio per se nota est, quæ ex terminis propriis habet euidentem veritatem, sed alij termini sunt conceptus distinctus quidditatis, vt importatur per diffinitionem, & conceptus quidditatis confusus, vt importatur per nomen, ergo propositio non est per se nota quidditate confusè accepta, vt scilicet per nomen significatur, quæ non est nota nisi diffinitione nominis cognita. Tertiò tunc quælibet propositio esset per se nota in scientiis specialibus, quam Metaphysicus posset habere per se notam ex diffinitionibus extremorum, sed hoc non est, quia geometer non vtitur tanquam propositionibus per se notis, nisi quæ habent euidentem veritatem ex terminis confusè cognitis, ergo, &c.

Contra secundũ arguit, quia propositio dicitur per se nota, quia quantũ est de natura terminorũ nata est habere euidentẽ veritatẽ cõtentã in terminis, etiã si nullus intellectus concipiat terminos, quia quantũ est ex terminis cuicũq; intellectui est per se nota si termini cõcipiantur: nõ ergo differt propositio per se nota, secundum se, & simpliciter, & per se nota quo ad nos.

Potest etiam argui cõtra istud secundũ ex dictis Aureoli. Intellectus concipiens ꝓpositionẽ per se notã. Aut fert intuitum suum super conceptus, ex quibus oritur notitia propositionis, aut super alios. Si super eosdem, ergo erit sibi propositio per se nota, si super alios iam non erit eadem propositio, cùm solæ voces nõ faciant propositionẽ, sed magis cõceptus, & sic malè dicitur, quòd eadem propositio est simpliciter per se nota, non autem quo ad nos.

Pro solutione horum sciendũ est, cùm dicimus propositionem esse per se notam, quæ ex ꝓpriis terminis & nõ per aliã ꝓpositionem nota est, illã dicimus esse ex propriis terminis notã, quæ ex diffinitionibus terminorum cognoscitur esse vera, sed diffinitio termini dupliciter accipi potest. Vno modo pro diffinitione se tenẽte ex parte rei secundum ꝙ est in se, & est illa per quã diffinitur, & explicatur ipsa quidditas & essentia per nomen significata perfectè, & secundum ꝙ est in seipsa. Alio modo ꝓ diffinitione se tenente ex parte rei, secundum quòd est in intellectu nostro, & est illa quam intellectus noster de re ab ipso cognita, vt ab ipso cognita est, format discernendo ipsam à quacunque alia re, licet aliquando imperfectè naturam & essentiam rei repręsentet, sicut accidit in diffinitionibus, quas intellectus noster de Deo format, & quæ hoc nomine Deus à nobis significantur. Dicitur ergo propositio esse simpliciter per se nota, quando prædicatum est de ratione subiecti se tenente ex parte rei, secundum quòd in se est, & quæ si eius termini cognoscantur quantum ad talem diffinitionem nata est ex se esse euidens

intellect

intellectui:illa autẽ etiam quo ad nos nota dicitur,quã cõceptus ille ex parte rei secundũ ꝙ in se est se tenẽs, etiã ab intellectu nostro formatᷣ resq́; perfectè cognoscitur ab intellectu nostro vt in se est. Aduertendũ etiã ꝙ cõceptus & diffinitio ex parte rei secũdũ ꝙ in se est se tenẽs dupliciter cõsiderari potest:vno modo materialiter,quantũ,s.ad rẽ significatã,& repręsentatã absolutè & in se:alio modo formaliter quantũ scilicet ad rẽ, vt tali diffinitioni substat:primo modo diffinitio & diffinitũ sunt idem. Nam eandẽ rem significat diffinitio,& diffiniti nomẽ,secundo modo distinguũtur eo ꝙ diffinitio distinctè rem repręsentet,nomen verò confusè,vt habetur 1.physic.text.5.

Ex quo sequitur ꝙ inter diffinitũ & primam passionẽ non mediat diffinitio,si & diffinitio & diffinitũ materialiter sumãtur: inter essentiã enim rei & passionẽ immediatã nulla res est media,sed si formaliter sumãtur inter subiectũ & prædicatũ,media est diffinitio subiecti:primũ enim est res, vt cõfusè cõcepta:secundũ res,vt distinctè cõcepta: tertiũ passio sequẽs. Sequitur secũdò ꝙ prima & immediata passio per diffinitionẽ subiecti,tanquã per causam mediã,si materialiter sumatur,demõstrari non potest, cũ ipsa diffinitio materialiter sumpta nõ sit mediũ inter diffinitũ & passionẽ , sed sit idẽ quod diffinitũ,& hunc sensum habẽt verba S.T. cùm inter principia indemõstrabilia ponit propositionẽ, in qua passio prædicatur de proprio & immediato subiecto.Si autẽ formaliter sumatur diffinitio,sic per ipsam à priori demonstrati:talis passio potest tanquã per causam cognitionis,& ꝑ causam aliquo modo in essendo eo modo quo prior ratio rei , est ratio quare sibi secunda insit. Ad primũ ergo Scoti cõtra primũ dictũ respõdetur ꝙ cõclusio demõstrationis talis est demõstrata,& nõ est ꝑ se nota, si oĩa formaliter sumantᷣ, & quod quid est se habet vt mediũ,vt ostẽdimus:si autẽ materialiter sumantur,sic cõclusio est indemõstrabilis,& quod quid est,non est mediũ : eadem ergo propositio non est per se nota ea ratione qua demõstratur,cũ videlicet omnia formaliter sumuntur, & est per se nota , & indemõstrabilis omnibus materialiter sumptis. Ad confirmationem dicitur ꝙ si formaliter sumantur omnia,non est ibi petitio principij,quia eadem res distinctè cõcepta,formaliter distinguitur à seipsa confusè concepta.Si autem materialiter sumantur,sic est petitio principij , & sunt tantùm ibi duo termini , quia medium & subiectum conclusionis materialiter sunt idem:vnde Sanct.Thom.in tractatu fallaciarum ponit committi petitionem principij, cum probatur aliquid conuenire subiecto,quia conuenit diffinitioni: cognoscens enim eandem rem per diffinitionem & diffinitum significari , si negat aliquid conuenire diffinito,& diffinitioni negabit conuenire.

Ad secundum dicitur ꝙ non sunt alij termini diffinitio & diffinitũ, si materialiter sumãtur.Vnde S.T.in quæstionibus de veritate,& in aliis locis per hoc probat esse in diffinitione Dei poni , quantum scilicet est ex parte Dei, quia prædicatum est idem subiecto,cùm essentia & esse in Deo vnum sint.

Ad tertiũ negatur consequentia,quia stat ꝙ in metaphysica sint noti proprij conceptus,qui ex parte rei se tenẽt,ex quibus propositio redditur secundum se nota,& tamen in scientiis particularibus non sint noti.Similiter falsum est quòd geometer vtatur solùm illis propositionibus tanquam per se notis,quæ euidentem veritatem habent ex terminis confusè notis.

Ad argumentũ cõtra secundũ dictũ negatur cõsequentia. Ex hoc enim ꝙ aliqua propositio dicatur per se nota, quia quãtum est de natura terminorũ nata est habere euidentẽ veritatẽ,& quãtũ est ex se sit nota si termini cõcipiantur,nõ sequitur ꝙ nobis sit nota,imò sequitur ꝙ quia est aliqua talis propositio secũdum naturã suã per se nota, cuius cõceptus se tenẽtes ex parte rei à nobis nõ habẽtur,ideo est secundum se nota,nõ à nobis: & aliqua vt inquit Boetius in lib.de Ebdomadibus,quę sapiẽtibus sunt per se nota,qui terminorum rõnẽ intelligũt,vulgò nõ sunt ꝑ se nota,vt incorporalia in loca nõ esse.

Ad Aureolum dicitur quòd cum dicimus eandem propositionẽ esse simpliciter notam per se,nobis autem non per se notam si referamus ad eos qui nullo modo terminorum significata intelligunt sicut cùm Græcus ad Latinum loquitur,tunc accipitur eadem propositio, & materialiter,& formaliter , quia ipsa secundum se nota est , sed ab istis non intelliguntur termini:si autem ad intelligentes aliquo modo terminos referatur,dicitur eadem propositio materialiter,scilicet quantũ ad vocẽ & rem vltimatè significatã,non autẽ formaliter quãtum ad conceptũ importatũ. Cùm ergo intellectus concipit,& aliquo modo intelligit propositionẽ per se simpliciter notã,non autem sibi format alios cõceptus à conceptibus,quibus est secundũ se nota,& ideo alia est propositio formaliter ab ea quæ simpliciter est per se nota , sed materialiter est eadem tam ex parte rei significatæ,quàm ex parte vocis.

Istis pręmissis.Ad primã rationẽ in præcedẽti capite factã.Respõdet dupliciter S.Th.Primò ꝙ non omnibus notũ est etiam concedentibus Deum esse ꝙ Deus sit , quo maius cogitari non potest:nec hoc ex Damasceni interpretationibus intelligi datur.Secũdò,quia etiã illo dato non est necesse aliquid esse,quo maius cogitari non possit in rerũ natura. Eodẽ enim modo necesse est poni rem & nominis rationem,nec sequitur nisi ꝙ Deus sit in intellectu.

AD huius autem improbationem dicitur ꝙ inconueniens non est quolibet dato,vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse , nisi ei qui concedit esse aliquid,quo maius cogitari possit in rerum natura.

CIRCA secundam responsionẽ, qua admittitur nomine Dei significari id quo maius cogitari non potest : negatur tamen tale quid oportere esse in rerum natura.Aduerte circa illam propositionem, eodem modo necesse est poni rem,& nominis rationem,ꝙ dupliciter est nominis ratio,formalis,scilicet & obiectiualis.formalis est conceptus, quem in seipso format , intellectus obiectiualis est, id quod ex parte rei cõceptui intellectus correspondet. Ratio autem formalis dicitur poni in re,quãdo in re sibi correspõdet aliqua ratio obiectiualis,quæ est res per nomen significata.Propositio ergo hæc intelligenda est de ratione formali.Quia enim vt dictum est diffinitio & diffinitum materialiter ex parte rei sunt idẽ , si res significata per nomẽ ponitur, in re necesse est,& rationẽ nominis poni in re,id est,rationi nominis aliquid existẽs in re correspõdere,cùm idẽ significetur ex parte rei per nomen & per nominis diffinitionẽ,licet per nomẽ significetur confusè, per rationẽ autem nominis diffinitiuam significetur distinctè, eodẽ enim modo necesse est poni hominẽ,& animal rationale.Nam si homo sit in rerũ natura, animal rationale in rerum natura erit:si autẽ in intellectu tantùm fuerit homo.& animal rationale in intellectu erit. Ex hoc autem ꝙ mente cõcipitur quod hoc nomine Deus profertur , non sequitur Deum esse , nisi in intellectu, sicut ex hoc quòd concipitur quod profertur hoc nomine vacuum,non sequitur vacuum esse , nisi in intellectu : vnde non oportet propter huiusmodi conceptionem esse,id quo maius cogitari non potest,nisi in intellectu.

Cùm autem instatur.Quod est in intellectu & in rerum natura, maius est eo quod est in intellectu tantùm,sed Deo nihil est maius, vt ex nominis ratione cõstat,ergo ex ipsa nominis ratione cõstat Deũ esse , etiam in rerũ natura,& nõ solũ in intellectu.Dicitur ꝙ minor propositio nõ est vera,nisi supposito ꝙ in rerũ natura sit Deus,aut aliquid quo maius cogitari non possit. Ille enim qui negaret Deũ esse,siue esse aliquid in rerũ natura,quo maius cogitari non possit,diceret ꝙ Deo aliquid maius esse potest,scilicet illud quod in rerum natura est.Et cum probatur ex nominis ratione, dicitur quòd licet Dei nomine significetur, quo maius cogitari non potest , illud tamen in rerum natura non est.

SED aduertẽdum quoniam inquit S.Th.ꝙ quolibet dato in re vel in intellectu maius aliquid posse cogitari,non est incõueniens,nisi ei qui concedit esse aliquid,quo maius cogitari nõ possit in rerum natura:ꝙ si non concedatur significatũ huius nominis Deus in rerum natura esse , illud est nihil entitatiuè & realiter, licet sit aliquid in esse cogitato , sicut est de significato huius nominis vacuũ:ideo non incõuenit ipso maius aliquid cogitari,quia quodcũque ens reale habẽs in natura esse cogitetur.Illud erit dignius & maius,sicut ens est non ente nobilius.vnde illud ens reale,puta homo est nobilius cogitabile Deo, supposito ꝙ huius nominis Deus significatũ nihil sit in natura,sed tantùm in cogitatione : sed hoc intelligendum est simpliciter,& quantũ ad esse naturæ, non autem quãtum ad esse cogitatũ, quia licet Deus non esset in natura,significatũ tamen huius nominis,Deus est maius significato huius nominis homo, si vtrũque accipiatur in esse cogitato tantũ:licet huius nominis homo significatum sit simpliciter , & in esse naturæ maius, sicut ens non ente , vt diximus. Ad secundam S.Tho. negat hanc consequentiam, Deus cogitari potest non esse , ergo Deo aliquid maius cogitari potest.Esset enim bona si ꝙ possit cogitari nõ esse,ex imperfectione sui esse, aut incertitudine proueniret,quoniã tunc imperfectum ens esset : nõ autem si proueniat ex debilitate intellectus nostri,qui eum intueri non potest.

ADVERTENDVM autem quòd non est eadem ratio de istis duabus propositionibus , potest cogitari esse aliquid quod non potest cogitari non esse,& potest esse in rerum natura aliquid quod nõ potest cogitari non esse.Prima quidem quam argumentum assumit , est vera.In esse enim cogitabili non inconuenit aliquid esse quod non possit cogitari non esse: sed secunda est falsa,quia nihil potest esse in rerum natura quod non possit cogitari non esse : cùm etiam de non esse in humana cogitatione cadere possit, iuxta illud Psal.Dixit insipiens in corde suo,non est Deus.

ADVERTENDVM vlterius ꝙ consequẽs istud, Deo aliquid maius cogitari potest,est falsum si supponamus Deum esse, & nomine Dei significari id quo maius cogitari non potest:& quia argumentum videtur illo supposito procedere,ideo S.T.cõsequentiam negat,non autem falsitatẽ consequentiæ, vt videtur respondendo ad primam rationem negare , in qua non supponitur,imò negatur ex responsione ponentiũ Deum non esse in rerum natura esse aliquid,quo maius cogitari non possit.Vnde non est cõtradictio dum in responsione ad primum cõcedit Deo aliquid maius posse cogitari, hic autem illud esse falsum videtur admittere : ibi enim respondit non admisso esse aliquid in natura,quo maius cogitari non possit,hic verò respondet supposito per arguentem,quòd aliquid tale sit in natura.

AD tertium respondet , quòd vtique videntibus diuinam essentiam notum est Deum esse per se:non tamen est per se notum nobis,qui ad eum cognoscendum ex effectibus peruenimus.

AD huius euidẽtiam sciendum,primò ꝙ licet propositio in qua idem de seipso prædicatur,sit simpliciter per se nota, cùm prædicatum non solùm sit de ratione subiecti , sed etiam sit idem subiecto totaliter, tamen quo ad nos potest nõ esse per se nota,aut quia terminorum significata ignoramus, sicut accidit latino de ista: antrhopos est antrhopos : aut quia non nouimus euidenter prædicatum esse idem subiecto , & sic est de ista. Deus est,quia enim diuinam essentiam vt in se est , non videmus , ideo nec ipsam eius existentiam per se comprehendere possumus,vt videamus ex terminis, prout à nobis concipiuntur esse , ab eius essentia non distingui: sed ad eam cognitionem ex eius effectibus peruenimus. Beatis autem illud est notissimum , eo quòd ipsam diuinam essentiam intueantur.

AD quartum inquit , quòd homo desiderat Deum naturaliter inquantum desiderat beatitudinem quæ est quædam similitudo diuinæ bonitatis, ideo non oportet vt Deus ipse in se consideratus sit naturaliter, huiusmodi notus,sed tantùm eius similitudo.

AD huius euidentiã intelligendũ ꝙ homo dicitur hic naturaliter desiderare beatitudinem,quæ est quædam Dei similitudo,& sic Deus in sua similitudine cognoscere , non quia desideret beatitudinem , secundum hanc rationem particularem,quod est visio diuinæ essentiæ:sic enim neque naturaliter cognoscitur,neque naturaliter desideratur absolutè loquendo,sed quia desiderat naturaliter beatitudinem in communi : vult enim vnusquisque beatus esse:in quocunque autem beatitudinis ratio collocetur , illud quædam diuinæ bonitatis est similitudo.

AD quintum inquit,quòd Deo quidem omnia cognoscuntur , non tanquam primo cognito sed quia per eius influentiam omnis in nobis causatur cognitio.

†De opinione dicentium quod Deum esse sola fide tenetur,& demonstrari non potest. Cap. 12.

†Hæc opinio fuit rabbi Mosi lib.3.c.6.



EST autem quædam aliorũ opinio prædictæ positioni contraria,per quã etiã inutilis redderetur conatus ꝓbare intẽdentiũ Deũ esse. †Idem p.p.q.8. art.3. ad primũ.

†Dicunt etiam quòd Deum esse,nõ potest per rationem inueniri,sed per solam viam fidei & reuelationis est acceptum. †Conclusio erroris.

†Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum,quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse. Posset tamen hic error fulcimẽtum aliquod falsò sibi assumere: ex quorundã Philosophorũ dictis,qui ostendunt in Deo per rationẽ idẽ esse essentiam & †Motiua ponuntur.

esse,

esse,scilicet id quod respondetur ad quid est, & ad quæstionem, an est. Via autem rationis perueniri non potest, vt sciatur de Deo quid est:vnde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

2 Item si principiũ ad demonstrandũ an est secundũ artem philosophi,oportet accipere quid significet nomẽ:ratio verò significata per nomen est diffinitio secundũ Philosophum in 4. Metaph. Nulla igitur remanebit via ad demonstrandũ Deũ esse,remota diuinæ essentiæ,vel quidditatis cognitione.

3 Item si demõstrationis principia à sensu cognitionis originem sumũt,vt in posterioribus ostenditur ea quæ omnem sensum & sensibilia excedunt,videntur indemõstrabilia esse: huiusmodi autem est Deum esse,est igitur indemonstrabile.

† Improbatio prædicti erroris.

† Huiusmodi autem sententiæ falsitas nobis ostenditur. Tum ex demonstrationis arte,quæ ex effectibus causas cõcludere docet. Tum ex ipso scientiarũ ordine. Nam si non sit aliqua scibilis substãtia supra substantiã sensibilem, nõ erit aliqua scientia supra naturalem.† (vt dicitur in 4. Metaph.) Tum ex philosophorũ studio,qui Deũ esse demõstrare conati sunt. Tum etiã apostolica veritate asserẽte Rom. 1.) Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt,intellecta cõspiciuntur.) † Nec hoc debet mouere ꝙ in Deo idẽ est essentia & esse,vt prima ratio ꝓponebat. Nã hoc intelligitur de esse,quo Deus in seipso subsistit,quod nobis quale sit ignotũ est,sicut eius essentia: nõ autem intelligitur de esse,quod significat compositionẽ intellectus: sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demõstratiuis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare,qua exprimat Deum esse.

† text.com.

† Solutio primæ rationis.

† In rationibus autẽ in quibus demonstratur Deũ esse,non oportet assumi ꝓ medio diuinã essentiã,siue quidditatem,vt secũda ratio ꝓponebat: sed loco quidditatis accipiť ꝓ medio effectus,sicut accidit in demonstrationibus, quia & ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis Deus. Nã omnia diuina nomina imponũtur,vel ex remotione effectuum diuinorum ab ipso,vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

† Solutio secundæ rationis.

† Patet etiã ex hoc ꝙ & si Deus sensibilia omnia & sensum excedat,eius tamẽ effectus ex quibus demonstratio sumitur ad probãdum Deũ esse,sensibiles sunt:& sic nostræ cognitionis origo in sensu est,etiam de his quæ sensum excedunt.

† Solutio tertiæ rationis.

Super cap. 12.

EXclusa prima causa propter quam aliqui putauerunt vanũ esse inquirere an Deus sit:nunc secundam excludit S.Tho.quæ primæ videtur aduersari:fuerunt enim quidã,vt Rabbi Moyses narrat, qui dixerunt ꝙ Deum esse, neque per se notum est, neque demonstrari potest, sed tantùm fide tenetur, ad hoc moti propter debilitatem rationum,quas aliquid ad probandum Deũ esse inducebãt.

Sunt autem tres:prima,esse in Deo est idem quod essentia:non potest autem via rationis perueniri ad cognitionem quid est Dei,ergo nec ad cognitionem an est. Secunda,principium ad demõstrandum an est,ratio nominis est,hæc autem est diffinitio secundũ Aristot. 4. Metaphysicæ quæ de Deo haberi non potest,ergo,&c. Tertia est, ea quæ sensum & sensibilia excedunt,sunt indemonstrabilia, quia principia demonstrationis à sensu originem sumunt:huiusmodi autem est Deum esse,ergo,&c.

SED hanc opinionẽ quadrupliciter refellit S.Thom. Primò ex arte demonstrandi qua docemur ex effectibus causas cõcludere. Ex eo enim ꝙ aliquid in rebus effectũ esse videmus,possumus demõstrando conclusionem,vt Arist. argumẽtatur oportere primã causam esse quam Deũ dicimus. Secũdò ex ordine scientiarũ:si enim nõ sit aliqua scibilis substãtia supra substãtiam sensibilem,nõ erit aliqua scientia supra scientiã naturalem:constat autẽ esse diuinam scientiam supra scientiam naturalem,oportet ergo esse aliquã substantiam scibilem supra substantiam sensibilem. Sed videtur hæc ratio deficere propter duo. Primò quia dato quòd esset substantia scibilis supra sensibiles, non tamen sequitur quòd ipsam esse possit demonstrari. Posset enim supponi ipsam esse,& alia prædicata de ipsa per demonstrationẽ sciri.

Secundò,quia ad hoc quòd aliqua scientia supra naturalem sit,sufficit aliquam substantiam immaterialem esse,de qua scientia esse possit:non autem oportet vt Deus sit,esséque de Deo per demonstrationem sciatur.

AD primum horũ dicitur,ꝙ cùm de substantia alicuius scientiæ naturaliter inuẽtæ supponitur esse,oportet illud aut per sensum cognitum esse, aut esse per se notũ ex terminis,aut esse demonstratũ in ipsa, aut in alia scientia. Cùm ergo Deũ de quo in Metaphysica tractatur esse,nõ sit ex sensu notum, neque ex terminis(vt prædicta opinio tenet) de necessitate oportet vt illud sit demõstratũ. Nõ potest ergo metaphysicus quicquàm de Deo demõstrare ex suppositione ꝙ sit,nisi aut per ipsum,aut per aliũ demõstretur. Ad secundum potest dupliciter respõderi. Primò ꝙ si nõ esset alia substãtia scibilis prę ter illas immateriales quas philosophi inuestigauerunt ratione naturali esse corporũ cælestiũ motrices nõ esset sciẽtia diuina, quia illarũ cõsideratio ad naturalem pertineret ad quẽ pertinet cõsiderare & seipsa mouẽtia, & eorum partes. Secundò ꝙ intendit S.Tho. ad saluãdum ordinem scientiarũ oportere poni substantiam scibilem supra substantias sensibiles,id est genus substantiarum separatarum esse,sub quo & Deus cõtinetur:vtendo nomine generis in ampla significatione,quod cùm demonstratur esse,& Deum esse demonstratur:saltem sub ratione communi substantiæ immaterialis. Tertiò refellitur prædicta opinio ex philoso. studio, qui Deum esse conati sunt demonstrare. Quartò Apost. ad Rom. primo authoritatem inquientis: Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.

AD primam autem rationem in oppositũ respondet S.Thom. quòd esse dupliciter accipi potest, vno modo vt significat actualem existentiam qua res existit:alio modo vt significat compositionem intellectus:si primo accipiatur,sic verum est quòd Deus est suum esse:sed hoc quale sit est nobis ignotum,sicut & eius essentia. Si autem secundo modo accipiatur, sic esse Deum sub demonstratione cadit,sed supple hoc modo non accipitur esse quando dicitur in Deo idem est essentia & esse.

Quomodo accipitur esse cũ dicimus ꝙ cognosc imᵘˢ Deũ esse.

AD euidentiam huius responsionis aduertendum est,ꝙ cũ in omni propositione,ly est,significet cõpositionẽ ꝓpositionis eo ꝙ sit copula quædã,& cõiunctio prædicati cũ subiecto aliquãdo in propositione præter cõpositionem propositionis:significat etiã actualẽ existentiã vt cũ dicitur sor.est:aliquando verò significat tantùm veritatẽ propositionis, siue compositionem quam format intellectus de re,id est,ꝙ intellectus dum talem cõpositionem format,est adæquatus rei,& ob hoc est verus, sicut cùm dicimus hominem esse animal,significatur ꝙ intellectus intelligens animal de homine apprehendit sicut est in re:similiter cum dicimus cæcitas est, quia cæcitas non est ens in rerũ natura,sed sola negatio, significatur ꝙ intellectus apprehendens aliquid absque visiua potentia, rei est adæquatus. Est enim, non significat actualem existentiam,etiam in propositione de secundo adiacente, nisi attribuatur enti reali,sed tantum compositionem propositionis significat.

Sciendum etiã quòd aliter nos habemus dum cognoscimus Deũ esse, & aliter dum cognoscimus sor.esse. Nam cùm esse in sorte realiter distinguatur ab essentia,nihil aliud est quàm actualitas qua sor.existit. Ideo sortis esse tũc cõpletè cognoscitur,quãdo cognoscitur ꝙ per ipsum sortes in rerũ natura existit:quod sanè necessę est cognoscere dũ cognoscitur sortem esse,cùm sor. sit verum ens reale. Esse autẽ diuinum nõ differt realiter ab essentia diuina,sed tantum ratione ex parte intellectus nostri dum apprehendimus diuinam essentiã sub ratione actualitatis essendi proportionaliter ad esse creatum,ideo diuinum esse nõ perfectè cõpletéque apprehenditur, cùm cognoscitur ipsum esse actualitatem essendi qua Deus existit in rerum natura, sed tantùm quãdo cognoscitur quid est diuina essentia quæ est ipsum esse. Bene ergo inquit S.Th. ꝙ per demonstrationem qua cognoscimus Deum esse,nõ cognoscimus esse quo Deus in seipso subsistit,id est,perfecta,& completa cognitione quidditatiua,sicut nec diuinã essentiã vt in se est cognoscimus: sed cognoscimus esse quod significat cõpositionem intellectus. i. cognoscimus esse Deo cõuenire vt actualitatẽ essendi,sed quia cognoscimus tantum compositionẽ quam facit intellectus rei esse adæquatã,& intellectũ sic cõponentem esse verum,sicque in re esse vt intellectus intelligit, hoc autem præsupponit cognitionem esse diuini vt est actualitas essendi,& veritatem propositionis fundat:non autem quantum ad ipsius quidditatem, vt in seipso est.

PER hoc remouetur obiectio Scoti,primo sen. distin. 3. q. 1. dicentis non oportere distingui de si est,vt est quomodo de veritate propositionis, vel vt est quomodo de esse Dei, quia vt inquit, si potest esse,quomodo de veritate propositionis in qua esse tanquã prædicatũ quæritur de subiecto ad concipiendum veritatẽ illius quæstionis oportet præconcipere terminos,dicitur enim quòd vtique in tali quæstione præconcipitur esse Dei, non tamen perfecto quidditatiuóque conceptu sed solum vt est actualitas essendi.

AD secundam rationem respondet S.Thom. negando, ꝙ in rationibus quibus demonstratur Deum etiam oporteat assumi diuinam essentiam,& quidditatem, id est, ipsam diffinitionẽ de qua dicitur quarto Metaphysicæ, quòd ratio quam significat nomen est diffinitio,sed loco quidditatis accipitur effectus ex quo sumitur ratio huius nominis Deus,sicut accidit in demõstrationibus quia. Pro notitia huius responsionis. Aduerte quòd ratio quę assumitur ad ostendendum an est de aliquo,est diffinitio quid nominis,non autem quidditatiua quæ dicitur diffinitio quid rei,vt inquit S.Thom. prima quæst. 2. artic. 2. & 2. Poste. habetur:nam quomodo quid rei sequitur quæstionem an est vt patet secundo Poster. Huiusmodi autem quid huius nominis Deus ex diuinis effectibus sumitur,vnde demõstrationes quibus Deum esse ostenditur ex parte quidem rei sunt à posteriori,ex parte autem nostri sunt à priori,eo ꝙ effectus Dei, sint nobis ipso Deo notiores. Propterea inquit S. Thom. quòd non oportet pro medio ad probandũ Deum esse vti quidditate Dei,sed tantùm eius effectu,hoc est enim dicere quòd non oportet vti pro medio quid rei Dei,sed quid nominis sumpto ab effectu.

Ad tertiam rationem respondet S.Thom. ꝙ vtique origo huius cognitionis est in sensu,quia effectus Dei ex quibus sumitur demõstratio ad probandum ipsum esse sensibiles sunt, licet Deus sensibilia omnia, & sensum excedat. Aduertendum ꝙ ex ista responsione dat intelligere S.Thom. dupliciter posse intelligi cognitionẽ alicuius rei originari à sensu. Vno modo quia oportet rem ipsam prius in seipsa cognosci per sensum antequam de ipsa aliquid per intellectum cognoscatur,& in hoc sensu propositio est falsa:multa enim de Deo & intelligentiis cognoscimus, & tamen nec Deus nec intelligentiæ in seipsis sub sensu cadunt. Alio modo quia oportet vel vt res ipsa sub sensu cadat,vel vt intellectus manuducatur in eius cognitionem per aliquid sub sensu cadens,& tunc propositio vera est, vt etiã experientia docet. Experimur enim quòd de substantiis immaterialibus nullam habemus cognitionem,nisi in quantum ex sensibilibus in eorum notitiam deuenimus.

Cognitionem originariã sensu dupliciter intelligitur.

Rationes ad probandum Deum esse. Cap. 13.



OStenso igitur quòd non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponẽdum rationes quibus tam Philosophi quam Doctores catholici Deum esse probauerunt.

† Idem. p. p. q. 2. artic. 3.

Primò autem ponemus rationes quibus Aristot. procedit ad probandum Deum esse qui hoc probare tendit ex parte motus duabus viis.

† Aristot. prima via probãs Deum esse hæc ratio habetur 8. Physic. text. com. 28. & infra.

† Quarum prima talis est: Omne quod mouetur, ab alio mouetur. patet autem sensu aliquid moueri vtputa solem,ergo alio mouente mouetur. Aut ergo illud mouens mouetur aut non. Si non mouetur, ergo habemus propositum quod necesse est ponere aliquod mouens immobile,& hoc dicimus Deum. Si autem mouetur,ergo ab alio mouente mouetur. aut ergo est procedere in infinitum, aut est deuenire ad aliquod mouẽs immobile, sed nõ est procedere

in infin

in infinitum, ergo necesse est ponere aliquod primum mouens immobile.

In hac autem probatione sunt duæ propositiones probandæ, scilicet quòd omne motum mouetur ab alio.

†Probatio primæ propositionis.

†Et quod in mouentibus & motis non sit procedere in infinitum. Quorum primum probat philosophus tribus modis. Primò sic. Si aliquid mouet seipsum oportet quòd in se habeat principium motus sui aliter manifestè ab alio moueretur. †Oportet etiam quòd sit primo motum scilicet quòd moueatur ratione sui ipsius & non ratione suę partis, sicut mouetur animal per motum pedis: sic enim totum non moueretur à se sed à sua parte: & vna pars ab alia.

†Hæc ratio hab. 2. physic. in princip.

Oportet etiam ipsum diuisibile esse & habere partes cum omne quod mouetur sit diuisibile: (vt probatur in 6. physicorum. His suppositis sic arguit).

†text. cõ. 5. vsq; ad 10.

†Hoc quod à seipso ponitur moueri est primo motum: ergo ad quietem vnius partis eius nõ sequitur quies totius. Si enim quiescente vna parte alia pars eius moueretur: tunc ipsum totum non esset primo motum: sed pars eius qui mouetur alia quiescente. nihil autem quod quiescit quiescente alio mouetur à seipso. Cuius enim quies ad quietem sequitur alterius: oportet quòd motus ad motum alterius sequatur: & sic non mouetur à seipso: ergo hoc quod ponebatur à seipso moueri non mouetur à seipso: necesse est ergo omne quod mouetur ab alio moueri.

†obiectum Responsi.

†Nec obuiat huic rationi ꝙ fortè aliquis posset dicere ꝙ eius quod ponitur mouere seipsum: pars nõ potest quiescere. Et iterum ꝙ partis non est quiescere vel moueri nisi per accidens: vt † Auicenna calũniatur: quia vis rationis in hoc consistit: ꝙ si aliquid seipsum moueat primo & per se non ratione partiũ: oportet ꝙ suum moueri non dependeat ab aliquo, moueri autem ipsius diuisibilis sicut & eius esse dependet à partibus: & sic non potest seipsum mouere primo & per se. Non requiritur ergo ad veritatem conditionalis inductæ, ꝙ supponat partẽ mouentis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolutè, sed oportet hanc cõditionalem esse veram: quòd si quiesceret pars ꝙ quiesceret totum, quæ quidem potest esse vera, etiam si antecedens sit impossibile, sicut ista conditionalis est vera: si homo est asinus, est irrationalis.

†Auicen.

†habetur 8. physic. text. cõ. 27. & infrà.

2 †Secundò probat per inductionem sic. Omne ꝙ mouetur per accidẽs, non mouetur à seipso: mouetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod mouetur per violẽtiam, vt manifestũ est: neque quæ mouentur per naturam, vt ex se mota, sicut animalia quæ cõstat ab anima moueri. Nec iterũ quæ mouẽtur per naturã, vt grauia & leuia, quia hæc mouentur à generãte & remouẽte prohibens. Omne autẽ quod mouetur, aut mouetur per se, aut per accidens. Si per se, vel per violentiã, vel per naturã, & hoc vel motũ ex se, vt animal, vel non motũ ex se, vt graue & leue, ergo omne quod mouetur, ab alio mouetur. † Tertiò probat sic. Nihil idem est simul in actu & in potentia respectu eiusdem, sed omne quod mouetur inquantum huiusmodi est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia, secundum ꝙ huiusmodi. omne autem quod mouet, est in actu, inquantum huiusmodi, quia nihil agit, nisi secundum ꝙ est in actu, ergo nihil est respectu eiusdem actu mouens & motum, & sic nihil mouet seipsum.

†hæc ratio habetur 8. physic. text. c. 40.

Sciendũ autem ꝙ Plato qui posuit omne mouens moueri cõmunius accepit nomẽ motus quã Arist. Aristot. enim propriè accipit motũ, secundum ꝙ est actus existentis in potẽtia secundum ꝙ huiusmodi, qualiter nõ est nisi diuisibilium & corporum (vt probatur in 6. physicorum.) Secundum Platonem autem mouẽs seipsum non est corpus. Accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita ꝙ intelligere & operari sit quoddam moueri, quem etiam modum loquendi †(Arist. tangit in tertio de anima.) Secundum hoc ergo dicebat primum mouens seipsum mouere, quòd intelligit se, & vult vel amat se, quod in aliquo non repugnat rationibus Aristo. Nihil enim differt deuenire ad aliquod primum quod moueat se secundum Platonem, & deuenire ad aliquod primum, quod omnino sit immobile secundum Arist.

†Textu cõ. 28. hoc idem dicit commenta. in 8. physi. cõ. 40. probatio secũdæ propositionis prima ratio.

Aliam autem propositionẽ scilicet ꝙ in mouẽtibus & motis non sit procedere in infinitum. Probat tribus rationibus. Quarũ prima talis est. Si in motoribus & motis proceditur in infinitũ, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse, quia omne quod mouetur, est diuisibile, & corpus, †(vt probatur in 6. physic.) omne autem corpus quod mouet, motum simul dũ mouet mouetur: ergo omnia ista infinita simul mouentur, dum vnum eorũ mouetur, sed vnum eorum cùm sit finitum, mouetur tẽpore finito. †ergo omnia illa infinita mouentur tẽpore finito: hoc autem est impossibile, ergo impossibile est quòd motoribus & motis procedatur in infinitum.

†Textu.

†Hæc ratio habetur in 8. phy. com. 34.

Quòd autem sit impossibile ꝙ infinita prædicta moueantur tempore finito, sic probat. Mouens & motum oportet esse simul, vt probat inducendo in singulis speciebus motus, sed corpora non possunt simul esse, nisi per continuitatem, vel contiguationem: cùm ergo omnia prædicta mouentia & mota sint corpora, vt probatum est, oportet quòd sint quasi vnum mobile per cõtinuationem vel contiguationem, & sic vnum infinitum mouebitur tempore finito, quod est impossibile, vt probatur 6. physicorum.

†Secũda ratio ad idem probandũ talis est. In mouẽtibus & motis ordinatis, quorũ scilicet vnum per ordinem ab alio mouetur, †hoc necesse est inueniri ꝙ remoto primo mouẽte vel cessante à motione nullum aliorũ mouebit, neq; mouebitur: quia primum est causa mouẽdi omnibus aliis: sed si sunt mouẽtia & mota per ordinẽ in infinitũ, non erit aliquod primum mouẽs, sed omnia erunt quasi media mouẽtia, ergo nullum aliorũ poterit moueri, & sic nihil mouebitur in mũdo.

†Secũda ratio.

†Tertia probatio in idem redit, nisi quòd est ordine transmutato incipiendo, scilicet à superiori, & est talis. Id quod mouet instrumentaliter, non potest mouere nisi sit aliquid quod principaliter moueat: sed si in infinitum procedatur in mouentibus & motis, omnia erunt quasi instrumentaliter mouentia, quia ponentur sicut mouentia mota: nihil autem erit sicut principale mouens, ergo nihil mouebitur. Et sic patet probatio vtriusque propositionis quæ supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristotel. esse primum motorem immobilem.

†Tertia ratio. hæc ratio habetur in 8. phy sicor. text. 35.

†Secunda via talis est, Si omne mouens mouetur, aut hæc propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria. Quod enim est per accidens verum, non est necessarium cõtingens, est ergo nullum mouens moueri: sed si mouens non mouetur, non mouet, vt aduersarius dicit, ergo contingens est nihil moueri. nam si nihil mouet, nihil mouetur: hoc autẽ habet Aris. pro impossibili, quòd scilicet aliquando nullus motus sit. ergo primũ non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. & sic hæc propositio, Omne mouens mouetur, non fuit per accidens vera.

†Secunda via. 8. physic. text. com. 35.

†Item si aliqua duo sunt iuncta per accidẽs in aliquo, & vnum illorũ inuenitur sine altero, probabile est ꝙ alterũ absque illo inueniri possit, sicut si albũ & musicum inueniũtur in Sort. & in Plat. inuenitur musicũ absq; albo, probabile est ꝙ in aliquo alio possit inueniri albũ absque musico. Si igitur mouẽs & motum coniunguntur in aliquo per accidens: motum autẽ inuenitur in aliquo absque eo ꝙ moueat, probabile est, quòd mouens inueniatur absque eo quòd moueatur.

†8. physic. text. com. 3.

Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus, quorum vnum ab altero dependet, sed non ecõtrario, vt patet de substantia & accidente. hæc enim coniunguntur per se, non per accidens. †Si autem prædicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconueniens, quia vel oportet ꝙ mouens moueatur eadem specie motus qua mouet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit ꝙ alterans alteretur, & vlterius ꝙ sanãs sanetur, & ꝙ docens doceatur, etiam secundũ eandem scientiã, hoc autem est impossibile. nam docentẽ necesse est habere scientiam, addiscentẽ verò necesse est non habere: & sic idem habebitur ab eodem, & nõ habebitur, quod est impossibile. Si autẽ secundum aliam speciẽ motus moueatur, ita scilicet ꝙ alterans moueatur secundum locum, & mouens secundum locum augeatur, & sic de aliis cùm sint finita genera & species motus, sequętur ꝙ non sit abire in infinitum: & sic erit aliquod primum mouens quod non mouetur ab alio. Nisi fortè aliquis dicat ꝙ fiat reflexio hoc modo, ꝙ completis omnibus generibus & speciebus motus, iterum oporteat redire ad primũ, vt si mouens secundum locũ alteretur, & alterans augeatur, iterũ augẽs moueatur secundũ locum. Sed ex hoc sequeretur idem quod prius, scilicet quod id quod mouet secundũ aliquam speciem motus, secundum eandem moueatur, non immediatè sed mediatè. Relinquitur ergo quòd oportet ponere aliquod primũ quod non moueatur ab aliquo exteriori. Quia verò hoc habito, scilicet quòd sit primum mouens, quod non moueatur ab aliquo exteriori, non sequitur ꝙ sit penitus immobile. Ideo vlterius procedit Aristot. dicendo quòd hoc potest esse dupliciter. Vno modo ita quòd illud primũ sit penitus immobile: quo posito habetur propositũ, scilicet quòd sit aliquod primum mouẽs immobile. Alio modo quòd illud primum moueatur à se, & hoc videtur probabile, quia quod est per se, semper est prius, eo quod est per aliud. vnde & in motis primum motum rationabile est per seipsum moueri, non ab alio. †Sed hoc dato, iterum idem sequetur. Non enim potest dici quòd mouens

†Tex. 38. & infra 8. physic.

†In 8. physic text. com. 40.

mouens seipsum, totũ moueatur à toto, quia sic sequerentur prædicta inconuenientia, scilicet ꝙ aliquis simul doceret & doceretur. Et similiter in aliis motibus. Et iterum quòd aliquid simul esset in actu & in potentia. nam mouens inquantum huiusmodi est actu, motum verò in potentia.

Relinquitur ergo ꝙ vna pars eius est mouẽs tantũ, & altera mota: & sic habetur idẽ quod prius, scilicet ꝙ aliquid sit mouẽs immobile. † Non autẽ potest dici ꝙ vtraq; pars moueatur, ita ꝙ vna ab alia, neq; quod vna pars moueat seipsam, & moueat alterã, neq; ꝙ totũ moueat partẽ. neq; ꝙ pars moueat totũ, quia sequerentur pręmissa incõuenientia, scilicet ꝙ aliquid simul moueret, & moueretur secundum eandem speciem motus, & quòd simul esset in potẽtia & actu, & vlterius quòd totum nõ esset primo mouẽs se, sed ratione partis. Relinquitur ergo quòd mouẽtis seipsum, oportet vnã partem esse immobilem, & mouentem aliam partem. † Sed quia in mouentibus se quæ sunt apud nos, scilicet in animalibus pars mouens, scilicet anima, & si sit immobilis per se, mouetur tamen per accidens, ideo vlterius ostendit quòd primi mouentis seipsum, pars mouens non mouetur, neque per se neque per accidens: mouẽtia enim se quæ sunt apud nos, scilicet animalia cùm sint corruptibilia, pars mouẽs in eis, mouetur per accidens: necesse est autem mouentia se corruptibilia reduci ad aliquod primum mouens se quod sit sempiternum: necesse ergo est aliquem motorem esse alicuius mouentis seipsum, qui neque per se neque per accidens moueatur.

† Vbi supra tex. comm. 41.

† Vbi supra text. c. 45.

† Quòd autem necesse sit secundum suam positionem, aliquod mouens se, ipsum sempiternum esse patet. Si enim motus est sempiternus vt ipse supponit, oportet quòd generatio mouentium seipsa quæ sunt generabilia & corruptibilia sit perpetua: sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum mouentium se: quia non semper est, nec simul omnia, tum quia infinita essent, tum quia non sunt simul. Relinquitur ergo quòd oportet esse aliquod mouens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in his inferioribus mouentibus se, & sic motor eius non mouetur, neque per se, neque per accidens.

† Vbi supra text. 40. & infra.

† Item in mouentibus se videmus quòd aliqua incipiunt de nouo moueri propter aliquem motum, quo non mouentur à seipsis, sicut animal cùm excitatur à somno, digesto cibo aut aëre alterato: quo quidem motu ipse motor mouẽs seipsum, mouetur per accidens.

† Vbi supra text. 50. & infra.

Ex quo potest accipi quòd nullum mouens seipsum mouetur semper, cuius motor mouetur per se vel per accidens: primum mouens seipsum mouetur semper, alius non posset esse motus sempiternus, cùm omnis alius motus à motu primi mouentis seipsum causetur. Relinquitur igitur quòd primum mouens seipsum, mouetur à motore qui non mouet, neque per se, neque per accidens.

† Nec est contra hanc rationẽ quòd motores inferiorũ orbium mouent motũ sempiternum, & tamen dicũtur moueri per accidens, quia dicuntur moueri per accidens, nõ ratione sui ipsorũ, sed ratione suorũ mobiliũ quæ sequuntur motum superioris orbis. Sed quia Deus non est pars alicuius mouẽtis seipsum vlterius † Arist. in sua Metaph. inuestigat ex hoc motore, qui est pars mouẽtis seipsum: aliũ motorem separatum omnino qui est Deus. Cum enim omne mouẽs seipsum, moueatur per appetitum: oportet quòd motor qui est pars mouentis, seipsum moueat, propter appetitum alicuius appetibilis, quod est eo superius in mouendo. nam appetens est quodammodo mouens motum, appetibile autem est mouẽs omnino, non motum: oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est.

† Vbi supra text. 52. & inf.

† Lib. 12. commen. 36.

† Prædictos autẽ processus duo videntur infirmare. Quorum primum est quòd procedunt ex suppositione æternitatis motus, quod apud catholicos supponitur esse falsum.

† Prima obiectio cõtra prædicta respõsio.

Et ad hoc dicendũ ꝙ via efficacissima ad probandũ Deum esse, est ex suppositione nouitatis mũdi, non autẽ sic ex suppositione æternitatis mundi, qua posita minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nã si mundus & motus de nouo incepit, planum est ꝙ oportet poni aliquam causam quæ de nouo producat mundum & motum, quia omne quod de nouo fit ab aliquo innouatore, oportet sumere originem, cùm nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse.

† Secundum est quòd supponitur in prædictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus cæleste esse motum ex se: ex quo sequitur ipsum esse animatum, quod à multis non conceditur.

† Secunda obiectio contra prædicta respõsio.

Et ad hoc dicendũ est, ꝙ si primũ mouẽs nõ ponitur motũ ex se, oportet ꝙ moueatur immediatè à penitus immobili. Vnde etiã Arist. sub diuisione hanc conclusionem inducit, ꝙ scilicet oporteat, vel statim deuenire ad primum mouẽs immobile separatum, vel ad mouens seipsum: ex quo statim deuenitur ad mouens primum immobile separatum.

† Procedit autem Philosophus alia via in secũdo Metaph. ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deueniẽdum ad vnam causam primam: & hanc dicimus Deum, & hæc via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis: primum est causa medij, & medium est causa vltimi: siue sit vnum, siue sint plura media. remota autem causa, remouetur id cuius est causa, ergo remoto primo medium causa esse nõ poterit: sed si procedatur in causis efficiẽtibus in infinitũ nulla causarũ erit prima, ergo omnes aliæ tollẽtur, quæ sunt mediæ, hoc autẽ est manifestè falsum: ergo oportet ponere primã causam efficiẽtẽ esse, quę Deus est.

† In octauo Physicor. text. commen. 4.

Potest etiam & alia ratio colligi ex verbis (Aristo. in 2. lib. Metaph.) Ostendit enim ibi ꝙ ea quæ sunt maximè vera, sunt & maximè entia. (In quarto etiam Metaph.) ostendit esse aliquid maximè verum, ex hoc quòd videmus duorum falsorum vnũ altero esse magis falsum: vnde oportet vt alterum sit etiam altero verius: hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter & maximè verum.

† vbi supra tex. comm. 41.

Ex quibus concludi potest vlterius esse aliquid quod est maximè ens, & hoc dicimus Deum. Adhuc etiam inducitur à † (Damasc. alia ratio sumpta ex rerum gubernatione, quam etiam innuit Comment. in secundo Physicorum.) Et est talis: impossibile est aliqua contraria & dissonantia in vnum ordinem concordare semper, vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus & singulis tribuitur, vt ad certum finem tendant: sed in mundo videmus res diuersarum naturarum in vnum ordinem concordare, non vt rarò & à casu, sed vt semper vel in maiori parte: oportet ergo esse aliquid, cuius prouidentia mundus gubernetur, & hoc dicimus Deum.

† Textu. commen. 4.

† Damas. lib. 1. cap. comment. commento 75. circa prin. comment.

Super cap. 13.

REmotis iis quibus existimabatur vanam esse inquisitionẽ qua quærebatur an Deus sit. S. Tho. tam philosophorũ quàm theologorum rationes adducit, quibus probatur Deum esse. Circa hoc autem duo principaliter facit: primò enim rationes ex 8. Physic, sumptas inducit. secundo rationes sumptas ex Metaphysica & Damasce. Quantum ad primum duo facit: primò ipsas rationes inducit: secundò ostendit quantum efficaciæ habeant.

QVANTVM ad primum arguitur, primò sic. Omne quod mouetur, ab alio mouetur, aut ergo illud mouens mouetur, aut non, si secundum habetur propositum, quia mouens immobile dicimus Deum. Si primũ, ergo ab alio mouente mouetur, sed nõ est processus in infinitum, ergo necesse est ponere aliquid primum mouens immobile. Assumptum primum probatur. Primò qđ à seipso mouetur, est primo motum, ergo ad quietem vnius partis sequitur quies totius. Si enim quiescente vna parte, alia eius pars moueretur, tunc ipsum totum non esset primum motum. Sed cuius quies ad quietem sequitur alterius, oportet ꝙ eius motus ad motũ alterius sequatur, ergo tale nõ mouetur à seipso: ergo quod ponebatur à seipso moueri, non mouetur à seipso. Nec obstat si dicatur, ꝙ mouẽtis seipsum pars nõ potest quiescere: item ꝙ partis non est quiescere vel moueri, nisi per accidens, vt calumniatur Auicen. quia vis rationis consistit in hoc: ꝙ si aliquid seipsum moueat primo, suum moueri nõ dependet ab aliquo, moueri autem diuisibilis dependet à partibus, sicut & esse: oportet autem hanc conditionalem esse veram, si quiesceret pars, quiesceret totum, quæ potest esse vera, etiam antecedente existente impossibili. Secundò inductione probatur discurrendo per omnia quæ mouentur, aut per se aut per accidens, aut per violentiam aut per naturam.

Tertiò, quia omne quod mouetur inquantum huiusmodi est in potentia, & omne quod mouet inquantum huiusmodi est in actu. Idem autem nõ est simul in actu, & in potentia respectu eiusdem. Addit autem S. Thom. quòd non est differentia inter Platonem ponentem quòd est deuenire ad primum quod mouet se, & Arist. ponentem ꝙ est deuenire ad primum omnino immobile, quia Aristotel. sumpsit motum, prout est actus existentis in potentia inquantum huiusmodi. Plato verò accipiebat motum pro qualibet operatione, ita quòd intelligere sit quoddam moueri.

QVIA autem non sit processus in infinitum in mouentibus & motis, quod secũdo assumebatur in ratione principali probatur, tũ quia cùm oporteat omnia huiusmodi infinita esse corpora, & corpus quod mouet motum simul dum mouet moueatur, necesse est omnia moueri cum vnũ mouetur: & cùm vnum eorum moueatur tempore finito, quia est finitum, necesse est omnia illa moueri tempore finito: hoc autem est impossibile, quia cùm sint quasi vnum mobile per continuationem, aut per contiguationem vnũ infinitum mouebitur tempore finito. Tum quia non erit aliquid primum mouens, sed omnia erunt quasi media mouentia, & sic nihil mouebitur, quia remoto primo mouente, vel cessante à motione, nullum aliorum mouebit neque mouebitur. Tum quia omnia erunt quasi instrumentaliter mouentia, nihílque erit principale mouens, & sic etiam nihil mouebitur.

CIRCA primam rationem qua probatur omne quod mouetur ab alio moueri. cùm supponitur, quòd oportet si aliquid seipsum moueat vt illud sit primo motum. Aduerte quòd hîc loquitur S. Thom. ad mentem Arist. de eo scilicet quod seipsum primo mouet, non autem de eo quod se ipsum non primo mouet. Si enim aliquid seipsum primo moueat, oportet vt totum moueat secundum seipsum, & totum secundum seipsum moueatur, vt sic sit & primo mouens, & primo motũ. Si enim pars tantum moueret, & nõ totum, pars esset primo mouens, id est, non per aliquid aliud, totum autem non diceretur primo mouere, sed per aliud, hoc est per partem. Similiter si pars tantùm moueretur per se illa esset primo mota, totum autem diceretur non primo moueri sed per partem.

CIRCA illam propositionem quòd quiescit quiescente alio non mouetur

uetur à seipso,occurrit dubium,quia aliquis posset dicere quòd est vera de quiescente ad quietem alterius mouentis,non autem de quiescente ad quietem partis,pars enim est materia totius,non autem quod mouet totum,ideo quòd totum quiescat ad quietem partis, non arguit ipsum ab alio moueri, sed quòd motus totius non potest esse absque motibus partium sicut nihil potest esse absque sua natura quod inconueniens non est.

A D euidentiam huius,præmittendum est secundum comment. 7. Physicorum commento secundo quòd illa propositio est intelligéda de eo quod per se quiescit ad quieté alterius,non auté de eo quod per accidens quiescit. Posito enim quòd lapis à seipso descenderet,posset nihilominus ad quietem lapidis molaris occurrentis sibi, & violenter detenti sursum quiescere, sed hoc per accidens esset. Ad dubium autem dicitur, quòd non solùm arguitur aliquid à seipso non moueri primo si ad quieté mouentis quiescat,sed etiam si quiescat ad quietem partis. Nam vt inquit Albertus s. primo Physicorũ, si ponatur aliquid mouere seipsum primo, quiescente vna parte eius posset reliqua pars motu totius moueri, alioquin mouere & moueri non conueniret toti primo,ideo si quiescente parte quiescat totum, illud arguit totum ab alio moueri.

S E D quod vlterius assumit S.Thom.moueri rei diuisibilis à partibus dependere sicut & esse,habet difficultatem quoniã videtur magis contrario se habere. Esse enim & motus non conuenit primo, & per se partibus,sed toti, cùm non sint nisi per esse totius,neque moueantur,nisi motu totius: si quod localiter mouetur,sit continuũ, ergo non dependet esse, & motus totius ab esse & motu partiũ,sed magis esse & motus partium ab esse, & motu totius.

R E S P O N D E T V R quòd licet partes formaliter sint per esse totius, & similiter formaliter vno motu moueantur, qui est motus totius cõtinui, secundum quòd motus diuiditur ad diuisionem mobilis, sunt tamen causa totius in genere causæ materialis, & motus partium sunt materia motus totius,& sic partes inquantũ huiusmodi sunt priores toto, vnde esse & motus totius dependet à partibus in via generationis, & in genere causæ materialis. Partes autem dependent à toto in genere causæ formalis.

S E D tunc insurgit maius dubiũ. Si ideo nihil seipsum mouet primo quia moueri ipsius dependet in genere causæ materialis à moueri partiũ, sequitur ꝙ nec etiam aliquid poterit ab alio primò moueri, quia in omni moto verum est quòd moueri totius materialiter à moueri partium dependet.

D I C I T V R primò quòd licet aliquid moueatur primo primitate temporis,& primitate informationis,quia aliquid totum simul secundũ omnes partes mouetur,& informatur motu,tamen verum est nihil moueri primo, etiam ab alio primitate causalitatis omnimodè, ita scilicet quòd eius moueri à moueri alterius in nullo genere causæ dependeat: sicut enim totum à partibus materialiter dependet, ita quòd remotis partibus remouetur totum, ita motus totius à motibus partium dependet, ita quòd remotis partium motibus remouetur motus totius.

D I C I T V R secundò,quòd si aliquid moueat seipsum primò, ita quòd totum moueat totum secundum ꝙ ipsum, & totum secundum quòd ipsum moueatur,oportet vt totũ à seipso primo moueatur primitate causalitatis, ita ꝙ in nullo genere causalitatis motus totius ab alio dependeat: & item ꝙ per remotionem motus à parte, non remoueatur a toto, vt enim patet primo poster. Quod alicui primo conuenit, non per aliud ipsi conuenit, imò aliis per ipsum,neque ab ipso remouetur,quia remoueatur ab alio, vt in 7. Physic. contra Scotum ostendimus. Ibi enim materiam hanc diffusius pertractauimus. Et quia impossibile est alicuius motum à partium motibus nõ dependere,ideo & aliquid primo seipsum mouere est impossibile.

Nihil pōt esse in potétia formali,& in actu virtuali respectu eiusdem.

V L T E R I V S in secunda ratione qua probatur nihil à seipso moueri per inductioné,aduerte quòd illud quod mouetur per accidens, potest quidem à seipso aliquo modo moueri,dum scilicet aliquod mouet aliud,& ad eius motum mouetur, sicut cùm anima mouetur ad motum corporis à se moti,& nauta ad motum nauis,sed à primo seipso moueri non potest. Nam si ad motum alterius mouetur,manifestè constat illud non primo,& secundum quòd ipsum moueri.

C I R C A tertiam rationem ad idem dubitatur ex Scoto primo Senten. dist.3. quæst.7. ad argumenta pro secunda opinione. Dicit enim quòd licet nihil possit simul esse in actu formali, & in potétia formali respectu eiusdé, puta actu calidum & potentia calidum, potest tamen aliquid esse in actu virtuali,& in potentia formali simul,& sic tenet posse aliquid seipsum primo mouere, dum est in actu virtuali: quia scilicet habet virtutem vt possit mouere, & dum est in potentia formali, quia scilicet non habet formaliter formam quam per motum acquirit,sed potest habere, hoc autem latius declarat 2.d.2.q.7.secundum.

Addit etiam quòd ista propositio nihil agit in se, non est vera, nisi de aliquo agente vniuoco,quod sanè confirmari potest:quia Arist. S. Physicor. text.40. vbi ipsam propositionem per rationem adductam probat, deducit quòd idem esset calidum & nõ calidum, similiter autem & aliorum vnumquodque quorumcunque mouens necesse est habere vniuocum. In quibus verbis manifestè videtur velle, quòd tantùm in vniuocis intédit verum esse, quòd nihil mouet seipsum primò,non autem in æquiuocis.

S E D contra hanc responsionem arguitur. Et primò quòd primũ dictum non sit ad mentem Aristotelis, arguitur sic. Vult Aristoteles ex illa propositione probata, scilicet quòd idem non mouet seipsum primo habere quòd mouens seipsum,diuiditur in duas partes,quarum vna est mouens, & altera est mota, vnde in fine textus 40. concludit. Hoc igitur mouet, illud autem mouetur eius quod seipsum mouet,sed si propositio assumpta,scilicet quòd idem non potest simul esse in actu & in potentia, intelligeretur tantùm de actu & potentia formali, non autem de actu virtuali & potentia formali, non probaretur hoc intentum. Diceretur enim quòd mouens seipsum localiter,non est in actu formali,sed in actu virtuali,& potentia formali, & sic non oportet quòd diuidatur in duas partes, quia esse in actu virtuali, & potentia formali simul, eidem conuenire simul possunt, & per consequens idem potest seipsum mouere primo,ergo,&c.

P R A E T E R E A dicitur aliquid esse secundum naturam suam in actu virtuali alicuius formæ,quia habet virtutem producendi illam formam,sed quod habet virtutem producendi formam aliquam in seipso non potest carere illa forma, ergo non potest simul aliquid esse in actu virtuali & in potentia formali ad illam formam:probatur minor, quia posita causa naturali sufficienti ponitur eius effectus in re.

Q V O D autem secundũ dictum non sit verum probatur, & primò quòd non sit ad menté Arist. Cùm enim Philosophus ex hoc ꝙ non est processus in infinitum,deducit ꝙ oportet deuenire ad vnum primum moués seipsum, & ꝙ oportet quòd vna pars eius sit mouens,& alia mota, eo ꝙ nihil mouet seipsum primo. Aut ponit cælum mouens tanquam agens vniuocum,aut tanquã agens æquiuocum, non tanquã agens vniuocum. Tum quia Arist. ponit id secundũ quod est mouens esse immobile & per consequens cælum inquantum se mouens non mouet se per motum vt sit mouens vniuocum. Tum quia mouens se localiter in seipso non causat motum per motum in seipso existentem quasi motus localis sit forma per quam agat, ergo mouet se tanquam mouens æquiuocũ, ergo propositio assumpta non est vera tantum in agentibus vniuocis sed etiam in æquiuocis secundũ Arist. sed oportet vt mouens se diuidatur in partem mouentem & partem motam.

S E C V N D O Agens æquiuocum dicitur cui non conuenit habere in se formam sui effectus,sed aliquid eminentius in quo illa forma continetur, sed si aliquid excedens in actu virtuali esset simul secundum idem in potentia formali, haberet in se aliquando formaliter illam formam cuius esset causa,cùm scilicet esset reductum de potentia ad actum, ergo tale non esset agens æquiuocum.

T E R T I O Ratio quare repugnat quòd aliquid sit simul in actu formali, & in potentia formali, est, quædam ratio actus, & ratio potentiæ passiuæ sunt oppositæ, eo quòd vnius ratio consistat in perfectione, alterius vero in imperfectione,& priuatione, sed non minoris perfectionis est actus virtualis,quam actus formalis,imò excellentioré modum habet, ergo si repugnat quòd aliquid sit simul in actu formali,& in potentia formali, in iis,scilicet quæ vniuocè dicuntur, multò magis repugnabit quòd aliquid sit simul in actu virtuali,& in potentia formali in æquiuocis videlicet.

Ad authoritatem autem Arist. omissa expositione com. ibidem dicitur, quòd Arist.facit mentionem de vniuocis, quia in iis nobis manifestum est idem non posse esse in actu & in potentia,relinquens pro manifesto,quòd si in illis illud non potest esse, multò minus poterit esse in æquiuocis in quibus actus est modo eminentiori.

S E D remanet dubium circa hoc ex verbis sancti Tho. prima quæst. 77. art.6. Ibi enim ait, ꝙ subiectum inquantum est in potentia est susceptiuum proprij accidentis:inquantũ autem est actu,est eius productiuũ: ex quo concludit, ꝙ non est inconueniens potentias animæ fluere ab essentia animæ, sicut à principio,& tamen aliquas earũ esse in anima sola sicut in subiecto. Ex iis enim arguitur sic. Anima est in actu virtuali respectu suarũ potentiarum, & in potentia formali respectu earundem cùm sit productiua earum inquantum est in actu. susceptiua auté inquantum est in potentia, ergo,&c.

R E S P O N D E T V R quòd ex verbis sancti Thomæ non habetur quòd anima sit in actu virtuali & in potentia formali. Sed solùm ꝙ habet aliquid actualitatis & aliquid potentialitatis secundum quorum vnum produxit: secundum alterum verò est subiectum potentiarum. Nam esse in potentia formali,est nõ habere formam,& posse habere illam, & sic esse in actu virtuali & in potentia formali, est posse in se per actionem mediam & trãsmutationem producere & recipere formam quæ non habetur. Hoc auté non inuenitur in anima respectu potentiarũ,quia nunquã anima caret suis potentiis, præsertim iis quæ sunt in sola anima vt sunt intellectiuæ, sed semper illis est coniuncta cum non per actionem mediam producantur, sed per naturalem sequelã. Non inconuenit auté quòd idem causet aliquid in se per naturalem resultationem,& quòd sit principiũ illius inquantum habet aliquid actualitatis,subiectũ verò inquantum non est simplex actus, sed habet aliquid potentialitatis sicut anima in ordine ad suum esse habet rationem potentiæ. Sed bene impossibile est ꝙ aliquid causet in se aliquam formam, per actionem & transmutationem mediam,quia hoc supponit rem simul esse in actu, & in potentia remota ab actu.

Aduertendũ tamen cùm dicimus,idem non posse esse mouens & motum, agens & patiens respectu eiusdé, ꝙ non intelligimus de identitate suppositi. Idem enim suppositum potest esse agens & patiens, sed loquimur de identitate formalis principij agendi & patiendi: Dicimus enim quòd non potest vnum & idem esse principium agendi & patiendi respectu eiusdem.

C I R C A primam rationem qua probatur non esse in mouentibus & motis processum in infinitum dubitatur. Videtur enim inefficax esse, non enim sequitur si fiat vnum continuum ex infinitis numero mobilibus quòd vnus numero motus sit infinitus in tépore finito,loquendo de motu infinito secundũ ꝙ totũ corpus infinitum aliquod spatium pertransit, in quo sensu sexto Physic.probatur mobile infinitũ non posse moueri tépore finito: diceretur enim ꝙ si sint infinita mouentia & mota separata, & distincta eodem tépore finito omnia mouebuntur, sed non pertranseundo eandé magnitudinem finitam,sed aliam & aliam: tantã enim magnitudiné pertransibit quod vltimo mouetur in tanto tépore,& æqualem illi in eodem tempore mouens proximum pertransibit, si mouens mobili applicatum illud moueat motu recto,sitque eiusdem quantitatis cum illo,& ad eius extremitaté applicetur, sicut si baculus vnius cubiti baculũ eiusdem quantitatis pelleret,eodem modo si imaginaremur ex illis vnum continuũ fieri nõ sequeretur ipsum totum finito tépore vnam pertransire magnitudiné,sed eius partes finitas secũdum quantitatem magnitudines diuersas finitas quãtitate, numero auté infinitas finito tempore pertransire,ita ꝙ vnaquæque pars eius finita finitum aliquod spatium pertrãsiret. Quod quidé licet sit impossibile cùm probetur ab Arist. tertio Physicorũ & primo cæli, infinitum moueri non posse. Tamen hic non videtur ab Arist.intendi, cùm in 6. Physicorum hunc sensum non habuerit, quando probauit infinitum infinito tempore moueri non posse.

Dicerem ego,saluo meliori iudicio, quòd ista ratio Arist. habet locum in motu circulari tantùm,quo vnum corpus circulare ab alio contentũ circulariter mouetur ita ꝙ omnia eodem motu diuino mouẽtur sicut accidit in sphæris cælestibus. Cõsiderauit enim Arist. vniuersi ordinem in quo elemẽta ab orbe lunæ cõtinentur, corporáque cælestia se cõtinent & omnia singulis diebus ab oriente in occidentem mouentur redeundo ad orientem,ita quòd æquali tépore,& inferiora & superiora tali motu mouẽtur in illísq; vtpote habẽtibus essentialé ordinem in mouendo probauit non esse processum in infinitũ. Beneq; sequitur si ex infinitis corporibus taliter motis vnum continuum corpus fieret,ꝙ infinitum tépore finito moueretur aliquod spatium pertranseundo. Cùm enim omnes nunc sphæræ spatium quod est ab oriente ad occidenté,redeundo ad orienté in die naturali pertranseunt,nõ obstante

quòd vna ſit maior alia, & ſuperior ſphæra maius ſpatiũ pertranſeat. Si vndecima ſphæra eſſet, ſuum ſpatium pertranſiret: eodem tempore, ſimiliter ſi duodecima, ſi tertiadecima, & ſic in infinitum ex illa ſuppoſitione: quòd ſi omnia ſunt mouentia ex eo quod mouentur, oportet vt ſimul omnia moueantur. ſequitur ergo ꝙ infinita illa corpore finito tempore aliquod ſpatium pertranſirent ſua reuolutione: ſi ergo imaginemur ex illis infinitis numero corporibus vnum corpus infinitum fieri, tunc illud ſpatium aliquod finito tempore pertranſibit, quod eſt 6. Phyſic. improbatum.

Circa ſecundam rationem ad idem dubitatur, quia ponentes eſſe proceſſum in infinitum in mouentibus & motis, negarent illud aſſumptum. ſcilicet quòd remoto primo mouente vel ceſſante à motione nullum aliorum moueretur: vbi enim non eſt primum cauſa poſterior non dependet à prima in cauſando, nec complementũ cauſalitatis habet dependentiam à prima: licet enim aſcenſus infinitus & deſcenſus cum temporis ſucceſſione in infinitum repugnet complemento: aſcenſus tamen & deſcenſus cauſalitatis infinitus non repugnat complemento, talis autem eſt infinitas mouentium & mobilium infinitorum, quia ſupponitur omnia ſimul mouere & moueri.

Reſpondetur ꝙ ratio Ariſt. efficax eſt ſi bene conſideretur. Fundamentum enim rationis eſt, ꝙ in mouentibus & motis eſſentialiter ordinatis, oportet aliquod primum eſſe, iſtud autẽ diligenter conſideráti patet, quia ſi ſint plura mouentia & mota in quibus non ſit primum aliquod non motũ, tota multitudo mouentium ſe habebit, vt vnum mouens motũ: hoc autem eſt impoſſibile, quia tunc aliquid eſſet motum & à nullo moueretur: nõ enim eſſet illa multitudo à ſeipſa primo mota, cùm nihil ſeipſum primo moueat: nec quia vna pars nõ mota, alias partes moueret, cùm nõ ponatur ibi aliquod mouẽs non motum: nec quia vna pars mota aliam moueat, cùm aggregatum ex illis habeat rationem moti, & ſic aliquo alio indigeat à quo moueatur.

Si dicatur ꝙ non oportet totam illam multitudinẽ mouentium & motorum ſe habere, vt vnum mouens ab alio extrinſeco motum, ſed eorum conditio ſaluatur, quia vnũ mouetur ab alio, & illud ab alio, & ſic in infinitum ſicut in infinita multitudine numerorum, quilibet numerus eſt excedens, & exceſſus: nec tamen oportet totã multitudinẽ ab aliquo excedi, reſpondetur quòd mouens omne oportet in actu eſſe, ſimiliter omne localiter motum, ideo tota multitudo mouentiũ & motorum tanquam vnum accipi poteſt. præſertim quia nullum illorũ habet quod moueat, niſi inquantum mouetur, & oportet ſi habeat rationem moti quod ab aliquo moueatur, multitudo autem numerorum infinita non ponitur in actu, ſed in potentia: ideo non oportet vt tota multitudo ab aliquo excedatur. Cùm ergo in eſſentialiter ordinatis, oporteat aliquod primum eſſe, & in infinito non ſit primum, ſequitur non poſſe eſſe infinita eſſentialiter ordinata. Vide de his cap. 1. Sent. diſt. 3. quæſt. prima.

Secunda ratio principalis eſt. Si omne mouens mouetur, aut hæc propoſitio eſt vera per ſe aut per accidens: ſi per accidens, ergo non eſt neceſſaria: ergo contingens eſt nullũ mouens moueri, ergo contingens eſt nihil moueri, quia ſi mouens non mouetur, non mouet, vt aduerſarius inquit: hoc autem habet Ariſt. pro impoſſibili, ergo, &c.

Item ſi mouens & motum coniunguntur in aliquo per accidens, probabile eſt quòd mouens inueniatur abſque eo ꝙ moueatur, quia motum inuenitur abſque eo quòd moueat: ſi enim aliqua duo ſunt iuncta per accidens, in aliquo & vnum illorũ inuenitur ſine altero: probabile eſt quòd alterum abſque illo inueniri poſſit: nec obſtat de duobus, quorum vnum ab altero dependet, ſed non econtrario vt de ſubſtantia & accidente: hæc enim coniunguntur per ſe, non per accidens. Si autem eſt vera per ſe, aut mouens mouetur eadem ſpecie motus qua mouet, aut alia, ſi eadem tunc oportet quòd alterans alteretur, & docens doceatur, ſecundum eandem ſcientiam, quod eſt impoſſibile, ſi alia cùm ſint finita genera, & ſpecies motus non ibitur in infinitum, & ſic erit primum mouens non motum ab alio, niſi fortè dicatur fieri reflexionem per reditionem ad primum. Sed ex hoc ſequeretur mouens ſecundum aliquam ſpeciem motus, moueri ſecundum eandem non immediatè ſed mediatè.

Si aliqua per accidens coniungantur in aliquo, & vnũ ſine altero inueniatur, probabile eſt ꝙ & alterũ ſine illo inueniri poſſit.

Circa illam propoſitionem, ſi aliqua duo ſunt per accidens iuncta in aliquo, & vnum illorum inuenitur ſine altero, probabile eſt, quòd alterum ſine illo inueniri poſſit: ſciendum, ſecundum com. 8. Phyſic. com. 37. quòd intelligenda eſt in iis quorum vtrunque exiſtit per ſe, id eſt, quorum neutrum neceſſarium eſt ad eſſe alterius. Nam ſi vnum indigeat altero ad eſſe ſuum illud quod altero indiget, nõ poteſt ab eo ſeparari, ſicut licet abſque materia forma aliqua reperiatur, non tamen inueniri poteſt materia ſine forma. Et licet ſubſtantia aliqua ſine accidente ſit, non tamen accidens ſine ſubſtantia eſſe poteſt, quia & materia indiget forma ad eſſe ſuum, & accidens ſubſtantia. In illis igitur ſolùm contingit quòd alterum per ſe reperiatur, ſi alterum ſine altero ſit, quæ omnino per accidens coniunguntur, quorum videlicet neutrum altero ad ſuum eſſe indiget.

Item aduertendum, ꝙ iſta poſſibilitas de qua hîc loquimur, eſt logica, & non naturalis: ab accidentibus enim inſeparabilibus, fortaſſis nõ poteſt aliqua ſpecies per naturalem potentiam ſeparari, ſicut cygnus ab albedine, nõ tamen repugnat cygnum non eſſe album. Vnde quòd inquit commen. quoniã neceſſe in talibus vt alterum ſit ſine altero, intelligendum eſt, quòd neceſſitas referatur ad logicam poſſibilitatem, vt ſit ſenſus, neceſſe eſt vt & alterum ſeparatum ſit, id eſt, eſſe poſſit non repugnanter. Nam & Alb. & ſanctus Thom dicunt illud probabile eſſe, non autẽ neceſſarium id quod etiam tex. ſancti Thom. habet, propter quod & ipſemet com. 12. Metaph. com. 35. eadem propoſitione ponens inquit, quòd omne compoſitum ex duobus, quorum alterum poteſt eſſe per ſe, poſſibile erit etiam alterum eſſe per ſe, niſi compoſitio ſit ſubſtantiæ & accidentis.

QVOD etiam inquit ſanctus Thomas, quòd ſubſtantia & accidens non coniunguntur per accidẽs, ſed per ſe, licet in aliquibus libris vitiatis habeatur econtrario: intelligendum eſt eorum communibus rationibus conſideratis. Non autem de hac aut illa ſubſtantia, & de hoc vel illo accidente, ſecundum eorum proprias rationes: paries enim & albedo ſi particulariter conſiderentur, per accidens coniunguntur, ſed ſi paries conſideretur vt ſubſtantia eſt, & albedo, vt eſt accidens, ſic ſunt per ſe coniuncta, & non omnino per accidens, eo quòd ſubſtantia in ratione accidentis includatur, & apud Philoſophos repugnet eſſe in rerum natura accidens ſine ſubiecto.

QVANTVM ad ſecundum, quia huiuſmodi rationes non ducunt ad ipſum eſſe Dei, ſed tantùm ad hoc quòd ſit aliquod primum mouens quod ab alio non mouetur, oſtendit S. Tho. ꝙ ex hoc venatur vlterius Ariſt. Deum eſſe. Arguit enim ſic, eſt deuenire ad primum mouens non motum ab alio exteriori, ergo aut illud eſt omnino immobile, aut mouetur à ſe, ſi primum habetur propoſitum. Si ſecundum quod eſt probabile, cum quod eſt per ſe ſit prius eo quod eſt per aliud, non poteſt dici quòd totum moueatur à toto: quia ſequerentur prædicta inconuenientia, ergo vna pars eius eſt mouens tantùm, altera verò mota. & ſic etiam habetur, quòd ſit aliquid mouens impoſſibile.

Nec poteſt dici quòd vtraque pars moueatur, ita quòd vna ab alia, vel vna ſeipſam: & alteram, vel totum partem, aut pars totum moueat, quia eadem inconuenientia ſequerentur. ergo &c.

Si diceretur, ꝙ primi mouentis ſeipſum pars mouens mouetur per accidens, ſicut in animalibus. Cõtra arguitur, primò quia animalia cùm ſint corruptibilia pars mouẽs in eis mouetur per accidẽs, corruptibilia autẽ mouentia, oportet reduci eſt aliquod mouens ſempiternũ, quia cùm motus ſit ſempiternus apud Ariſt: oportet generationẽ mouentium ſeipſa corruptibilium ſempiternã eſſe, huius autẽ perpetuitatis non poteſt eſſe cauſa aliquod ipſorum. quia non ſemper eſt, nec omnia ſimul, quia infinita ſunt, & etiam non ſunt ſimul, ideo oportet vt ſit aliquid mouens ſeipſum perpetuum.

Secundò quia nullum mouens ſeipſum, mouetur ſemper, cuius motor mouetur per ſe aut per accidens, primum autem mouens ſeipſum mouetur ſemper, aliàs motus non poteſt eſſe ſempiternus. Nec obſtat, quòd motores inferiorum orbium mouentur per accidens, quia hoc eſt tantùm ratione ſuorum mobilium ſequentium motum ſuperioris orbis.

Addit autem Sanct. Thom. quòd quia Deus non eſt pars alicuius mouentis ſeipſum vlterius ex hoc inueſtigat alium motorem omnino ſeparatum qui eſt Deus, ex eo quòd mouens ſeipſum mouetur propter appetitum alicuius appetibilis quod eſt eo ſuperius in mouendo.

Si dicatur primò quòd procedunt dicti proceſſus ex ſuppoſitione æternitatis motus quod eſt falſum. Reſpondetur quòd via efficaciſſima ad probandum Deum eſſe ex ſuppoſitione nouitatis mundi, non ſic autem ex ſuppoſitione æternitatis, quia ſi mundus de nouo incepit, planũ eſt quòd oportet poſitioni aliquam cauſam ipſum de nouo producentem: ex ſuppoſitione autem æternitatis mundi illud videtur minus manifeſtum.

Si dicatur ſecundò quòd videtur ſupponi cælum eſſe animatum cùm ponatur ex ſe moueri. hoc autem à multis non conceditur. Reſpondetur quòd ſi non ponitur primum mouens ex ſe motum oportet quòd moueatur immediatè à penitus immobili propter quod Ariſtot. alterum illorum ſub diſiunctione intulit.

Aduerte circa illam propoſitionẽ animalia cũ ſint corruptibilia pars mouens in eis mouetur per accidens, quòd ſi, cum ſint corruptibilia, non accipitur tanquã cauſa huius, ꝙ in eis pars mouens moueatur per accidens, ſed ad exprimendum conditionem animalium in ordine eorũ quæ ſeipſa mouent, iſta enim cùm ſint in duplici differẽtia, quia. ſ. quædam mouẽtia ſe ſunt corruptibilia, quædã autẽ incorruptibilia. in corruptibilibus pars mouẽs per accidens mouetur eo ꝙ moto corpore de loco ad locum, moueatur omne quod in corpore eſt. In incorruptibilibus autẽ quæ motu ſempiterno mouẽt nõ mouẽtur. Animalia igitur, quæ ſunt apud nos, ſunt de genere mouentium ſeipſa quæ corruptibilia ſunt, vnde mouetur per accidens in eis pars mouẽs. Sed licet corruptibilitas illius cauſa nõ ſit, ab eadẽ tamẽ cauſa vtrũq; procedit, vt dicitur velle cõ. 8. Phyſic. com. 52. ſcilicet & corruptibile eſſe, & partem mouentẽ per accidens moueri, ex eo inquam, ꝙ pars mouens cõſtituitur in eſſe ſuo per vnionem ac partem motã, & variabiliter ei cõnectitur. Vnde ſequitur quòd vbi vnum ponitur, & alterum poni neceſſe ſit, quia vno poſito cauſam eius poni oportet, qua poſita neceſſe eſt & alium effectum poni.

Circa illam propoſitionem, quòd nullum mouens ſeipſum mouetur ſemper cuius motor per ſe, aut per accidens mouetur: notandum quòd duplex accidentalitas motus partis mouentis in animalibus inuenitur, vna ab extrinſeco, ſecundum quòd ab aliquo excitatur animal ad mouendũ ſeipſum, alterato enim corpore, & excitato ad motum per accidens excitatur anima, & mouetur: alia ab intrinſeco ab ipſa videlicet parte mouente, dum mouendo corpus per accidens ſeipſam mouet, quia autem quod per accidens eſt contingit remoueri, ideo in ipſis poteſt ceſſare motus ceſſante parte mouente moueri, & per conſequens totum non mouebitur ſemper.

Quomodo motores orbium per accidens moueantur.

Quantum ad motores orbium quomodo dicantur moueri per accidens non ratione ſui, ſed ratione corporum ab ipſis motorum. Aduertendũ quòd cùm moueri per accidens ſit ad motum alterius moueri, hoc dupliciter poteſt cõtingere: aut quia ipſum tranſmutatur de loco ad locum licet hoc conueniat ſibi ad motũ alterius, & hoc dicitur moueri per accidens ratione ſui: aut quia ipſum quidem non mutat locum ad motũ alterius, ſed aliquid cui coniungitur, primo ergo modo motores orbium inferiorum non mouẽtur per accidens, ſed ſecundo modo, quia ſcilicet orbes ab ipſis moti mouentur ad motum ſuperioris ſphæræ, non à proprio motore, ſed per accidens.

Quomodo autem non moueantur ratione ſui per accidens, conſiderandum eſt, vt inquit ſanctus Thomas: primo quæſt. 51. artic. 3. tertium. & primo ſenten. diſt. 37. quæſt. 4. art. primo. quartum. & ſecundo ſent. diſt. 8. artic. 4. ad quartum quæſitũ, ꝙ nihil mouetur per accidens moto eo in quo eſt, niſi ſit diffinitiuè in eo, ita ꝙ non in alio, ſed bene moto eo in quo eſt diffinitiuè, ſicut anima non mouetur mota manu, ſed bene moto toto corpore: aduertendum tamen vt in prima parte, & in ſecundo ſententiarum innuit, quòd illud in quo motor eſt diffinitiuè, aut mutat locũ in quo eſt ſecundum ſe totũ, aut manet ſemper in eodem loco realiter, licet partes mutent locum, ſicut accidit in motu circulari. Si ergo aliquid indiuiſibile vniatur corpori, vt motor ſed in totum ſicut anima corpori, & illud tranſmutetur de loco ad locum, oportet vt & illud per accidens mutetur, eo ꝙ & ipſum mutet locum conuenientem ſibi ratione corporis, ſi autem non mutetur de loco ad locũ, illud indiuiſibile non mouetur, & per accidens, eo quòd vniatur corpori ſecundum totum, ipſum autem totum non mutet locum: ſed ſi alicui parti determinatæ illius corporis eſſet affixum, tunc moueretur per accidens, eo quòd illa pars de loco ad locum mutaretur. Secundum ergo varias opiniones de motoribus corporum cæleſtium, diuerſimodè illis poteſt motus per accidens attribui. Si enim ponamus motorẽ adeſſe orbi ſicut figulus adeſt rotæ, ſemper aliã & aliã partem mobilis quæ eſt in oriente ſuccedit ſua virtute cõtingendo, cõſtat ꝙ nõ oportet ipſum ad motũ orbis rotari, ſicut neque figulum ad motũ rotæ. Si autem ponamus ipſum vnitũ alicui determinatæ orbis parti, oportebit ipſum rotari ſicut & pars ipſa cui affigitur, rotatur. Sed ſi ponamus ipſum vnitum orbi ſecundum totũ, ſicut anima intellectiua

corpori

corpori, nec etiam per accidens mouetur, vt ponit sanctus Thomas in locis præallegatis, quum ipsum totum non mutet realiter locum, sed tantùm ratione. Vtrum autem vniatur orbi secundum esse, inferius ostendetur.

Arist. duplicem substātiam separatā posuit.

VLTERIVS est sciendum pro eo quod inquit sanctus Thomas Arist. inuestigare in Metaph. ex motore qui est pars mouentis seipsum, motorem alium omnino à materia separatum, q̄ duos ordines substantiarum immaterialium Arist. posuit, vt ipse sanctus Thomas videtur velle 12. Metaph. exponendo textū 48. expressius autem in quæstionibus de spiritualibus creaturis, artic. 6. cap. & 10. atque etiam in tractatu de Angelis tradit: sunt enim quædam apud ipsum, quæ sunt orbium cœlestiū motrices, quæ etiam animæ cælorum dicuntur. Quædam verò quæ sunt proximi fines illorum motuum: omnes autem isti ordines sub Deo, tanquam sub prima substantia separata continentur. Sic igitur Arist. postquā inuestigauit motorem cæli qui est eius anima & mouentis seipsum pars, inuestigat ex ipso alium motorem, qui nō sit pars mouentis seipsum, sed sit ab omni materia separatus, eo inquam quòd pars mouentis seipsum moueat propter appetitum alicuius superioris in mouendo, vt scilicet illi assimiletur, expleatque in effectu, quod virtute in primo motore continetur.

ADVERTENDVM autem q̄ in responsione ad primā obiectionem quam sanctus Thomas inducit, aliqui text. mendosi sunt, vbi enim dicitur quòd efficacissima via ad probandum Deum esse, est ex suppositione æternitatis mundi, qua posita videtur esse manifestum quòd Deus sit, debet legi sic, vt correcti codices habent. Dicendum, quòd via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione nouitatis mundi, non autem sic ex suppositione æternitatis mundi, qua posita minus videtur manifestum, &c. In quibus verbis datur intelligi quòd efficax quidem ratio ad probandum Deum esse ex æternitate mundi sumitur, sed efficacior & manifestior est ratio quæ sumitur ex mundi nouitate.

CIRCA responsionem ad secundam obiectionem, aduertendum quòd sensus responsionis est, non obstare rationi Arist. quòd multi non cōcedant cælum esse animatum, quia si negent primum quod mouet non moueri à se, neque esse animatū, oportet vt concedant illud esse penitus immobile, & sic concedant Deum esse. Et ideo Arist. alterum illorum sub disiunctione intulit, quòd scilicet oportet mouens quod nō mouetur ab extrinseco, aut à se moueri, aut esse omnino immobile, quia siue vnum concedatur, siue aliud de necessitate sequitur oportere deuenire ad aliquod omnino immobile, qui est Deus. Sed duo hic occurrunt dubia.

PRIMVM, quia conditiones quas attribuit Arist. 12. Metaphy. motori separato, vt esse virtutis infinitæ: esse immateriale, &c. attribuit in 8. Physic. illi primo motori quem ibi inuestigat per motum, non est ergo alius motor ille qui inuestigatur in Metaph. ab eo qui in Physicis inuestigatur.

Confirmatur ex verbis sancti Thomæ 12. Metaphy. & Arist. inquientium quòd de ipsa substantia de quo determinat in 12. Metaph. mouere vt finem desideratum & amatum ostensum est, scilicet 8. Physic. quòd nullam habet magnitudinem, & eandem rationem reassumit.

SECVNDVM est, quia non videtur necessarium, si mouens cælum est appetens, & intelligens quòd moueat propter appetitum alterius finis à se distincti: potest enim propter se mouere tanquam propter finem, sicut & Deus propter seipsum operatur, & sic non erit necesse ponere alium motorem altiorem anima cæli.

Quomodo primus motor 8. Physic. demonstratus, non est idē qui 12. Met. inuestigatur.

AD primum dicendum q̄ antiqui Philosophi contra quos Arist. disputabat in Physic. motum duntaxat corporū considerabant: ideo omne quod apud ipsos moueri dicebatur, intelligebatur moueri motu aliquo eorū quibus mouentur corpora: vnde si demonstratur aliquid esse omnino tali motu immobile, ita vt neque per se, neque per accidens moueatur, illud oportet apud ipsos Deum esse: nomine enim Dei intelligimus primum motorem omnino immobilem cùm igitur 8. Physicor. Arist. demonstrauerit oportere deuenire ad aliquid, quod neque per se, neque per accidens motu corporum moueatur, licet ille motor, qui ibi inuestigatur, sit pars mouentis seipsum, & non sit primus motor simpliciter, de ipso tamen tanquam de primo motore simpliciter immobili est ibidem locutus, sibique primi motoris simpliciter conditiones attribuit, sic opinione antiquorum requirente. At quia præter motum corporū est alius motus, qui & rebus quoque immaterialibus conuenit, secundum quod ab intelligibili mouetur, & appetibili. Ideo ad hoc vt aliquid simpliciter immobile sit, oportet vt neque hoc spirituali motu moueatur: propter hoc Arist. in 12. Meta. cùm probasset in Physic. esse aliquod mouens corporum motu immobile inuestigat alium motorē à quo moueatur, tanquam ab appetibili & intelligibili ille immobilis motor, qui est pars mouentis seipsum, sed ipse immobilis omnino sit, vtpote appetitum ab aliis, sed ipse à nullo appetibili, & intelligibili motus.

AD dubium ergo dicitur, quòd vtique est alius motor ille qui inuestigatur 8. Physic. ab eo qui 12. Metaph. inuestigatur: quòd autem aliquas conditiones primi motoris simpliciter illi attribuat, est quia ipso ibidem vsus est tanquam primo motore simpliciter antiquorū philosophorū alludens opinioni, vt diximus. Per idem ad confirmationem patet. De eadem enim inquiunt substantia se probasse, quia per eadem ibidem Arist. vsus est veritatem Philosophorum adaptans opinioni.

ADeuidentiam secundi notandum, quòd differt apud Arist. Prima intelligentia quæ est Deus, ab aliis intelligentiis, quoniam prima habet rationem primæ & principalis causæ: aliæ verò habent rationem secūdariæ causæ & instrumenti, necesse est enim ad vnum primū in mouentibus deuenire, quod aliorum causa sit, vt 12 Metaphy. probatur: instrumentum autem operatur ad hoc, vt explicetur in effectu, quod virtualiter in principali agente continetur. Non possunt ergo intelligentiæ aliæ à prima, propter seipsas agere, tanquam propter vltimum finem, eo quòd instrumenti & secundarij agentis rationem habeant, nec etiam sufficit quòd vnaquæque propter suum finem proximum & proportionatum agat, quum oporteat omnium actionem in vnum cōmunem finem præter particulares fines reducere, sicut & est vnum primum, & vniuersale principium omnium motiuum.

AD dubium igitur respondetur, quòd non potest intelligentia secunda propter seipsam agere tanquam propter vltimum finem, licet prima hoc possit propter rationes dictas.

QVANTVM ad secundum principale inducit S. Thomas rationes ex Metaph. quarum prima secundo Metaph. text. 6. talis est. In causis efficientibus non proceditur in infinitum: ergo est deuenire ad vnam primam, quam dicimus Deum: probatur antecedens, si eatur in infinitū, nulla causarum erit prima, ergo omnes aliæ tollentur quæ sunt mediæ: hoc est falsum ergo, &c. probatur cōsequentia, quia in causis efficientibus ordinatis, primū est causa medij, & medium vltimi: remota autem causa, remouetur id cuius est causa.

SECVNDA, Est aliquid maximè verum, ergo & aliquid maximè ens: & hoc dicimus Deum: patet consequentia ex secundo Metaphy. text. 4. vbi habetur quòd maximè vera, sunt maximè entia: antecedens verò ostenditur 4. Metaph. text. 8. ex hoc quòd videmus duorum falsorum, vnum esse altero magis falsum: vnde oportet vt etiam alterum altero verius sit, quod est secundum approximationem ad id quod est maximè verum.

Vnum verū est verius altero.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, vt habetur à sancto Thoma, prima q. 49. 3. 5. Et prima secundæ q. 22. artic. 2. primum, quòd aliter inuenitur magis & minus, in his quæ ad perfectionem pertinent, & aliter in iis quæ defectum important. Nam in iis quæ perfectionem dicunt, attenditur magis & minus, siue intensio & remissio per comparationem, & accessum maiorem, vel minorem ad aliquod summum, sicut dicitur magis lucidum, quod magis appropinquat summè lucido: & minus lucidū, quod minus appropinquat. In priuatione autem, & defectu, attēditur per recessum à summo & perfecto, eo quòd priuatio quædam remotio sit. Quum ergo induxisset S. Thomas ex 4. Metaph. quòd duorum falsorum vnum sit altero magis falsum, non conclusit istud accidere, per accessum ad aliquid summè falsum, quum falsum in priuatione consistat. Sed ingeniose subiunxit propter hoc oportere alterum altero verius esse, atque idcirco oportere esse aliquod verissimum per accessum, ad quod aliquid verius, aut minus verum dicatur, & per recessum à quo aliquid altero magis falsum sit.

ADVERTENDVM quoque, quòd quum multæ sint proprietates, quę soli Deo conueniunt, aliquando nomine Dei plures simul eius proprietates ab aliquibus pro eius ratione explicantur: aliquando verò vna, aliquando verò alia. Quum ergo esse omniū entium causam soli Deo conueniat, similiter summum & perfectissimum entium esse Arist. 2. Metaph. quia apud Philosophos nomine Dei, prima omnium causa intelligebatur, concludit oportere esse vnam primam causam omnium, ex eo q̄ oportet esse aliquid quod sit maximè ens, & per consequens oportere Deum esse. Sanctus Thomas autem videns quoniā & esse maximè ens soli Deo conuenit, eo probato non procedit vlterius, quum illa sola conclusione constet probatum esse quòd Deus sit. Aut etiam breuitati studēs quum deduxerit oportere aliquid esse, quod sit maximè ens, prætermittit tanquam ex Metaph. notā conclusionem ab Aristotele deductam, scilicet q̄ necesse sit esse aliquid, quod sit omnium causa, cùm quod est maximè tale, sit causa omnium aliorum.

AT circa dicta dupliciter dubitatur. Primò enim non videtur verū quòd vnum altero verius sit. Nam veritas quædā adæquatio est, & per consequens æqualitas quædam. Aequalitas autem non suscipit magis & minus. Nec valet hæc consequentia, falsum dicitur vnum magis altero: ergo & verū, quoniam falsitas consistit in adæquatione, & recessu ab æqualitate, contingit autem à medio multipliciter distare.

Secundò, non videtur Aureolo vera Arist. propositio, pro fundamento rationis assumpta, quā tamen sanctus Thomas tacet, scilicet quod est maximè tale, est causa aliorum, nam albedo est perfectissimū quiddam in genere colorum, & tamen non est causa productiua aliorum colorum, vt de se patet.

AD primum dicitur quòd veritas secundū quòd est in re, fundatur in esse rei, vnde materiale quidem in ipsa est esse rei, formale autem est adæquatio ad intellectum. Dupliciter ergo possumus de veritate rei loqui, aut scilicet quantum ad materiale tantùm, vel quantum ad esse, & sic non inconuenit vnum esse altero verius, sicut vnum est altero perfectius ens, propter quod perfectissima entium dicuntur verissima. Aut quantū ad formale, siue quantum ad materiale vt stat sub formali, & sic vnū non est altero verius: vnumquodque enim natum est adæquare sibi intellectū suo modo, & vnumquodque diuino intellectui pro sua entitate adæquatur, nec fieri potest vt vnum magis altero adæquetur, sicut & in quantitatibus, non magis adæquatur lignum viginti cubitorum, ligno viginti cubitorum, quàm lignum vnius cubiti, ligno vnius cubiti. Obiectio ergo in secundo sensu procedit: verba autem sancti Thomæ primum habent sensum.

Quod est maximè tale est causa aliorum.

AD secundum dicitur quòd non est mens Arist. quòd prima & nobilior species alicuius generis sit causa productiua aliarum specierum illius generis: alioquin homo, quæ est nobilissima species animaliū, cæteras animalis species efficeret, sed quòd vbi aliquid perfectissimè aliqua ratione participat vt secundum illam rationem dicatur maximè tale, illud est causa effectiua omnium aliorum, inquantum & ipsa illa ratione participant, & hoc in substantiis intelligitur, siue illa ratio secundū quam dicuntur maximè talia sit substantialis sibi, siue accidentalis. Quod enim maximè calidum est, omnium aliorum calidorum, inquantum calida sunt, est causa. Etsi enim aliqua calefiant lumine solis, aut ab aliquo alio quod non sit formaliter calidum, calefiunt tamen ab illo inquantum virtualiter ignem, quod est omnium corporum calidissimum, continet. Albedo autem neque substantia est, neque maximè color dicitur, licet sit perfectissima coloris species, sicut neo homo maximè animal dicitur quum ratio animalis æqualiter ab omnibus participetur, quamuis perfectissimum animalium sit.

VLTIMA ratio sumpta ex Damasceno & Auerroe secundum Physicorum comment. 75. talis est. In mundo videmus res diuersarum naturarum in vnum ordinem concordare vt semper, vel in maiori parte: ergo aliquid est, cuius prouidentia mundus gubernatur, ergo, &c. Probatur prima cōsequentia, quia talia in ordinem semper vel pluries concordare non possunt, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus & singulis, tribuatur, vt ad certum finem tendant.

SED ad hanc dicit Aureolus, quòd inefficax est. Diceretur enim inquit, quòd ista diuersa in vnum ordinem conueniunt in vnumque finem ex propriis formis & naturalibus ordinantur, neque tamen ordo naturæ vniuersi à casu esse, necesse est, imò per se, cùm ex terū quidditatibus ortum habeat.

Sed quoniam hanc responsionem S. Thom. inferius in tertio libro refellit, ideo illuc vsque differatur.

Quòd ad cognitionem Dei oportet vti via remotionis. Cap. 14.

OStenso igitur quòd est aliquid primum ens, quod Deum dicimus: oportet eius conditiones inuestigare.

Est autem via remotionis vtendum præcipuè in consideratione diuinæ substantiæ. Nam diuina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit sua immensitate excedit:& sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est,sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tantò enim eius notitiæ magis appropinquamus, quantò plurima per intellectum nostrum ab eo poterimus remouere:tantò enim vnumquodque perfectius cognoscimus, quantò differentias eius ad alia plenius intuemur:habet enim res vnaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Vnde & in rebus quarum diffinitiones cognoscimus.

Primò eas in genere collocamus per quod scimus in communi quod est: & postmodum differentias addimus quibus à rebus aliis distinguatur & sic perficitur substantiæ rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiæ diuinæ non possumus accipere quid quasi genus. † Nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmatiuas differentias accipere possumus,oportet eam accipere per differentias negatiuas. Sicut autem in affirmatiuis differentiis vna aliam contrahit, & magis ad completam designationem rei appropinquant secundum quòd à pluribus differre facit, ita vna differentia negatiua per aliam cõtrahitur,quæ à pluribus differre facit. *Distinctio differentiarum.*

Sicut si dicamus Deum non esse accidens per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur.

Deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiã ab aliquibus substãtiis,& sic per ordinem ab omni eo quod est præter ipsum,per negationes huiusmodi distinguetur,& tunc de substantia eius erit propria consideratio cùm cognoscetur vt ab omnibus distinctus: non tamen erit perfecta cognitio,quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis accipiamus principium, id quod ex superioribus iam monstratum est, scilicet quòd Deus sit omnino immobilis, quod etiam authoritas sacræ scripturæ confirmat. (Dicitur enim Malach.3. Ego Deus,& non mutor. Iaco.1. Apud quem non est transmutatio. Numeri 23. Non est Deus quasi homo vt mutetur.) *Auth. sac. scripturæ.*

Super cap. 14.

CVm sit ostensum aliquod primum ens esse, quem Deum esse dicimus,incipit sanctus Thomas de eius simplicitate, & quod quid est per modum nobis possibilem inuestigare, sed quia fatuum est simul quærere scientiam & modum sciendi, vt secundo Metaphys. dicitur. Ideo in hoc capite declarat quo modo diuinam substantiam inuestigare debeamus, in aliis verò sequentibus,eius conditiones inquirit.

CONCLVSIO ergo huius cap.est.In consideratione diuinæ substantiæ, procedendum est præcipuè via remotionis.

Pro qua conclusione aduertendum est quòd quum superius quæsitum sit de esse Dei,demonstratúmque sit hanc propositionem, quam de Deo formamus,dicendo,Deus est,veram esse, restabat consideratio quidditatis & substantiæ.Nam quæstio quid rei sequitur quæstionẽ an est, sed quia nõ eodem modo cognoscitur quidditas,& substantia Dei,sicut quidditates aliarũ rerum præsertim naturalium,eo ꝙ illæ perfectè cognosci possint, nõ autem Dei essentia,ideo post cognitionem an est, quæritur quidẽ de quid Dei,sed non de quid est, sed de quid non est: sensus ergo conclusionis est,ꝙ in cognoscendo diuinã substantiam, & quid Dei præcipuus modus cognitionis est,vt procedamus cognoscendo quid non est,non autem quid est.

ADDIT autem præcipuè vt ostendat posse quidem,& aliis modis diuinam substantiã aliquo modo cognosci,scilicet,per viã causalitatis & eminentiæ,de quibus ipse ad mentem Dionysij super Boë.tri.q.1.secundo pertractat,& primo senten.dist.35.artic.primo veruntamen hunc cõuenientiorem nobis,faciliorémque esse. Probat autem conclusionem supponendo (vt dat intelligere) intellectum nostrum ex speciebus intelligibilibus rerum naturas & substantias intelligere.Tunc arguit sic,Tantò magis appropinquamus notitiæ eius,cuius quod quid est cognoscere non possumus, quãtò plura per intellectum ab eo possumus remouere,sed quod quid est Dei nõ possumus cognoscere,ergo,&c.maiorem probat. Tantò aliquid perfectius cognoscitur,quantò differentias eius ad plura intuemur, cum vnaquæque res suum in se ipsa proprium esse habeat ab omnibus distinctum. Tantò autem aliquid perfectius cognoscitur,quantò magis eius esse,id est,essentia cui debetur esse,comprehenditur,patet etiam ex modo diffiniendi, cùm enim diffinitionem rei quærimus , illam primò in genere aliquo collocamus, tum differentias addimus, quibus ab aliis distinguatur. Sed quando non possumus quod quid est,affirmatiuè cognoscere,per negationes, ac remotiones, differentias ad alia intuemur,ergo &c.Minorem principalem probat:Ea solum intellectus noster quidditatiuè cognoscere potest, quorum quidditates per formas intellectuales, quas habet,repræsentantur, sed formæ intellectus nostri diuinam substantiam & quidditatem repræsentare nõ possunt,quum omnem intellectus nostri formam sua excedat immensitate, vt in sequentibus declarabitur,ergo,&c. Subiungit deinde modum procedendi in huiusmodi differentiis negatiuis inquiens,quòd sicut in affirmatiuis vna differentia aliam contrahit, magísque ad completam designationem diffinitionémque rei appropinquat dum à pluribus differre facit,ita & in negatiuis: vnde tunc erit propria Dei consideratio,cùm per huiusmodi negationes cognoscetur, vt ab omnibus distinctus, quamuis nec sic ipsius sit perfecta cognitio.Vltimò,concludit principium talis considerationis accipiẽdum esse, quòd Deus sit omnino immobilis , quod licet superius sit monstratum,authoritatibus tamen manifestat , scilicet Malach.3.vbi dicitur : Ego Deus, & non mutor. Item Iaco.1. Apud quem non est transmutatio. Numeri etiam 23.Non est Deus quasi homo vt mutetur.

AD huius rationis euidentiam sciendum quòd licet negatio ad rei essentiam intrinsecè non pertineat, atque per negationes de aliquo cognitas, non sit rei substantia , vt in se est , cognita , modus tamen iste cognoscendi ad propriam naturæ cognitionem facit appropinquare, eo quod negatio restringat cogniti naturam.Si enim dixero de aliquo quòd sit substãtia,hæc autem diuiditur per corpoream & incorpoream : cognito quòd illud non sit incorporea substãtia,restringitur cognitum ad corpoream substantiam, quæ cùm diuidatur per sensibilem & insensibilem , cognito quòd non sit insensibilis,illud ad sensibilem naturam est restrictũ, & sic successiuè, quare bene inquit Sanct.T.ꝙ vna differentia negatiua per aliam contrahitur, quia scilicet quantò plurima negantur à re,tantò remanet res magis limitata.

SED contra conclusionem & rationem argui potest ex dictis Sco.secundo Metaph. Primò.Negatio non potest nisi per affirmationem cognosci, quoniam vt dicitur 4.Meta.tex.16.notior est dictio quàm opposita negatio, ergo si quid est cognoscere non possumus neque etiam quòd non est, poterimus cognoscere. Secundò , ex Philosopho 2.Perihermenias : Bonum non est malum,quia hæc affirmatiua est vera,bonum est bonum,ergo si cognoscimus quid non est Deus,cognoscimus prius quid est.Non ergo via remotionis est procedendum. *Negatio per affirmationẽ cognoscitur.*

Confirmatur,quia S.Th.potentia.q 7.art.5. ait quòd quia omnis negatiua per affirmatiuam probatur,nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmatiuè cognosceret,nihil de Deo possemus negare.

PRO horum solutione considerandum, quòd licet non omnis negatio absolutè loquendo super realem affirmationem sit fundata:quoniam,vt dicitur in prædicamẽtis,non sedere dicitur de eo quod est, & de eo quod non est:negatio tamẽ quæ de aliquo ente reali dicitur semper super aliquid in re existens fundatur,quod non compatitur secum id quod negatur , vt inquit S.Tho.prima secundæ q.72.artic.6.& de potentia vbi suprà: similiter primo sententiarum,dist.35.primo,2.Ideo enim homo non est asinus , quia talis est eius natura , vt asini naturam non compatiatur. Et Aethiops non est albus, quia nigredinem habet , quæ albedinem secum non admittit. Quum ergo negatio de Deo,dicta sit de aliquo existente,oportet illam super aliquid in Deo existens fundari. Verùm licet ita sit, non est tamen necesse vt cognoscens negationem de Deo,determinatè distinctéque cognoscat in ipso affirmationẽ super quã fundatur : potest enim aliqua de ipso negatio cognosci, & tamen affirmatio quæ est illius fundamentũ ignorari. Nam potest aliquis cognoscere,Deum non esse asinum , & tamen non cognoscet in ipso naturam illam distinctè quæ asini naturam nõ compatitur,sicut & aliquis potest cognoscere pannum non esse album , qui tamen non cognoscet distinctè quis sit ille color panni,qui secum albedinem non cõpatitur. Licet etiam noster intellectus omnes affirmationes cognosceret , super quas negationes de Deo dictæ habent fundamentum , adhuc tamen quod quid est eius non cognosceretur,cùm essentia diuina sit perfectionis infinitæ,quę per illas affirmationes cognitas sufficienter explicari nequeat. Dato quoque quòd per illas Dei,quod quid est cognosceretur,adhuc tamen vtile esset via remotionis vti,quia ad ea essentialiter comprehendenda quę excellẽtissima sunt, & quæ non nisi per effectus inadæquatos cognosci à nobis possunt ascendere non possumus tanta facilitate & securitate,quanta sit ab ipsis prius effectuum imperfectionẽ remoueamus,cùm ab eorum perfectione effectus lõgè deficiant,sicque in aliqualem eorum cognitionem eleuentur.

AD primum itaque dicitur quòd antecedens est falsum de affirmatione super quam fundatur negatio. Ad probationem dicitur quòd vtique affirmatio secundum se inquantum affirmatio est notior quàm negatio , vt negatio:non tamen quo ad nos.

AD confirmationẽ dicitur quòd non est mens S.Tho.oportere nos prius cognoscere affirmationẽ super quam negatio dicta de Deo fundatur,quàm ipsam negationem, sed ꝙ quia negatiua per affirmatiuam probatur secundum se , oportet & illud ens de quo negatio formatur , tanquam de aliquo ente cognoscatur quantum ad aliquod prædicatum affirmatiuum,alioquin nesciremus talem negationem de ente dici:& sic si debemus aliquid de Deo negare tanquam de ente,necesse est vt aliquid de ipso affirmatiuè cognoscamus,cum hoc tamen stat,quòd non oportet vt cognoscens aliquid de Deo negatiuè,cognoscat prius affirmationem super quam dicta negatio fundatur:sufficit enim vt aliquid affirmatiuè de ipso cognoscatur, ad hoc vt sciamus in ipso esse aliquod fundamentum negationis : non enim hoc cognosceretur,nisi cognosceremus ipsum esse aliquod ens in natura: & per consequens nisi aliquod prædicatum affirmatiuum de ipso cognosceremus : vbi enim rei essentia vt in se est comprehẽdi non potest sicut de diuina substantia inferius ostendetur,potest negatio quoad nos notior esse : & affirmatio per negationem cognosci.

AD secundum negatur consequentia , dato enim quòd negatio in affirmatione fundetur,non tamen oportet vt prius vniuersaliter loquendo,affirmatio cognoscatur , sed econtrario nonnunquam ex negatione cognoscitur affirmatio,vt dictum est ad primum.

Quòd Deus est æternus. Cap. 15

EX hoc autem apparet vlterius, Deum esse æternum. Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. O stensum autem est Deum esse omnino immutabilẽ: est igitur æternus carens principio & fine. *† Idem patet per q.ar.2. & de po.q.3.ar.13.* *† Text.co.98.* *† Cap.13.*

Item illa sola tempore mensurantur quæ mouentur, eo ꝙ tempus est numerus motus(vt patet in 4.Phy.)Deus autẽ est omnino absque motu (vt iam probatum est) tempore igitur non mẽsuratur:igitur in ipso non est prius vel posterius accipere : non ergo habet esse post non esse , nec non esse post esse potest habere , nec aliqua successio in esse ipsius inueniri potest,quia hæc sine tempore intelligi non possunt : est

igitur

igitur carens principio & fine totum esse suum simul habẽs, in quo ratio æternitatis consistit.

3 Adhuc si Deus aliquãdo non fuit, & postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse, nõ autem à seipso, quia quod non est, non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo, ostensum est autem Deum esse primam causam: non igitur esse incepit: vnde nec esse desinet; quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi, est igitur æternus.

4 Amplius videmus in mundo quædã, quæ sunt possibilia esse & non esse, scilicet generabilia, & corruptibilia: omne autem quod est possibile esse, causam habet, quia quum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse & non esse, oportet si ei approprietur esse, ꝙ hoc sit ex aliqua causa: sed in causis non est procedere in infinitũ (vt suprà probatum est per rationem Arist.) ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse: omne autẽ necessariũ vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessariũ; nõ est autem procedere in infinitum in necessariis quæ habẽt causam suæ necessitatis aliunde: ergo oportet ponere aliquod primum necessarium quod est per seipsum necessarium. & hoc est Deus, quum sit prima causa, vt dictum est: igitur Deus æternus est, quum omne necessarium per se sit æternum.

5 Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatẽ motus, ex quo iterũ ostendit sempiternitatẽ substantiæ mouẽtis: prima autẽ substantia mouens Deus etiã est, igitur sempiternus: negata enim sempiternitate tẽporis & motus, adhuc remanet ratio ad sempiternitatẽ substantiæ: nam si motus incepit, oportet ꝙ ab aliquo mouẽte inceperit: qui si inceperit, ab aliquo agente incepit: & sic vel in infinitum ibitur: vel deuenietur ad aliquid quod non incepit.

Auth. sac. scripturæ.

†Huic autem veritati diuina authoritas testimoniũ perhibet. (Vnde Psal. Tu autem domine in æternum permanes.) Et idem, (Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient.)

Super cap. 15.

Postquam sanctus Thomas ostendit modum perueniendi in diuinam cognitionem, nunc secundum modum traditum ad declarationem diuinorum accedit.

CIRCA hoc autem tria facit: primò enim remouet à Deo imperfectionem rei temporalis: secundò, imperfectionem potentiæ passiuæ, cap. sequenti: tertiò, imperfectionem compositionis, cap. 18. quantum ad primum ponit hanc conclusionem, Deus est æternus, probatur primò.

Quod incipit aut desinit esse, per motum aut mutationem hoc patitur, Deus omnino immutabilis est, ergo non incipit aut desinit esse.

ADVERTE hîc quòd motus aut mutatio dupliciter accipi potest. Vno modo pro transitu qui est inter esse & non esse aliquo subiecto supposito, quæ dicitur mutatio Physic. Alio modo pro omni successione inter esse, & non esse, siue supponat subiectũ siue non supponat, quo modo etiam id quod de nouo creatur, aut totaliter annihilatur, dici potest mutari, quia illud accipit esse post non esse, hoc verò non esse post esse. Accipienda est ergo in maiore propositione mutatio secundo modo. Nam etiam secundum hanc Deus omnino immutabilis est, tam accidentaliter, quàm substantialiter, non autem primo modo. Vniuersum enim incepit esse, & tamen non incepit per motum aut mutationem propriè dictam, sed per creationem.

Secundò, Deus habet esse totum simul, nec habet esse post nõ esse, nec non esse post esse: ergo est æternus. Probatur cõsequentia, quia in istis ratio æternitatis consistit: antecedens verò probatur, Deus non mensuratur tempore, eo quòd illa sola tempore mensurentur quæ mouentur, quum tempus sit numerus motus, igitur non est in ipso prius & posterius accipere: ergo neque esse post non esse, neque non esse post esse, neq; in suo esse est successio: probatur consequentia, quia hæc sine tempore intelligi non possunt esse.

Aeternitatis ratio explicatur.

ADVERTENDVM primò quòd omne prius, & posterius, siue omnis successio in duratione, ad rationem temporis pertinet, cùm omnis alia duratio successione careat, propterea cõuertibilia sunt mensurari tẽpore & habere prius, & posterius duratione, ideo bene S. Thom. concludit non mensuratur tempore, igitur non est in ipso prius & posterius duratione. Considerandum secundò quod hoc loco tangit S. Thom. æternitatis rationem à Boetio. 5. de conso. positam, vbi ait quòd æternitas est interminabilis vitæ, tota simul, & perfecta possessio. Hanc autem explicando S. Thom. 1. q. 10. art. primo dicit duo: primum est, ꝙ cùm in quolibet motu sit successio, & prius ac posterius, in eo autem quod caret motu, & semper eodem modo se habet non sit accipere prius & posterius, sicut ratio temporis consistit in numeratione prioris, & posterioris in motu, ita in apprehensione vniformitatis eius quod est omnino extra motum, ratio æternitatis consistit & hoc signanter cum dicitur quòd æternitas est tota simul, alterum est quòd ea differũt tempore mensurari qui principium & finem habent in tempore, vt habetur 4. Physic. quod autem est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest & hoc significatur cùm dicitur esse interminabile id quod mensuratur æternitate.

SED in hac declaratione cæteris omissis dubium est quo modo intelligendum sit rationem æternitatis in apprehensione vniformitatis rei omnino immutabilis consistere.

Aliqui enim interpretantur quòd per apprehensionem intelligit S. Tho. conceptionem obiectiuam, & quòd consistere in apprehensione vniformitatis idem est, quòd in ratione vniformitatis consistere.

SED quia non videtur S. Thom. superfluè apposuisse quòd consistat, in apprehensione cùm si habuisset illum sensum quem isti dicunt, potuisset breuius & clarius dicere, quòd ratio æternitatis consistit in ratione vniformitatis, ideo saluo semper meliori iudicio, videtur mihi quòd duobus aliis modis possit exponi.

PRO primo supponitur quòd ratio quam format intellectus de re aliqua est conceptus, quo mediante rem intelligit, & apprehendit: dicitur ergo ratio æternitatis consistere in apprehensione vniformitatis rei omnino immobilis, quia videlicet tunc intellectus format conceptum, & rationẽ æternitatis quando rei omnino immobilis vniformitatem apprehendit.

Et ex hoc sequitur quòd prima expositio intendere videtur, scilicet quòd ratio æternitatis est esse vniformitatem rei omnino immutabilis.

PRO secundo modo aduertendũ ꝙ quia S. Tho. vult rationẽ æternitatis ex ratione tẽporis notificare, & sicut dicit rationẽ temporis in numeratione consistere ita dicit rationẽ æternitatis cõsistere in apprehẽsione, ideo rationem æternitatis consistere in apprehensione proportionaliter exponendum est ad modum quo dicitur rationem temporis in numeratione consistere.

Vbi sciendum est, quòd quum tempus sit aliquo modo continuum, & aliquo modo discretum, quia videlicet est numerus rerum continuarũ, scilicet prioris & posterioris in motu, dupliciter possumus loqui de tẽpore, scilicet quantum ad eius continuitatem, & quantum ad eius discretionẽ & separationem partium: primum conuenit sibi realiter secundum esse quod habet extra intellectum: est enim verè continuum, sicut & motus quem mensurat, & in quo est: secundum autem sibi conuenit secundum ꝙ apprehenditur ab anima, separante & distinguente ipsum in partes, puta in dies, menses, annos, & huiusmodi, & similiter separante primum modum in partes partibus temporis correspondentes: ista enim separatio non est in re, cùm tam partes temporis quàm partes motus extra intellectum sint continuè: sed tantùm est in apprehensione intellectus. Et est simile, ac si diceremus, ꝙ denarius numerus quo intrinsecè decem vlnæ panni numerantur extra intellectũ est quantitas continua, quia nihil aliud est quàm ipsa quantitas panni quæ continua est, in intellectu autem est quantum ad ipsam separationem in decem vnitates, ex quibus talis numerus denarius integratur. Dicitur ergo ratio tẽporis consistere in numeratione prioris & posterioris in motu, quia cõplementum eius, quod est formale in tempore, scilicet ipsa discretio & separatio partium temporis quæ includitur in ratione numeri conuenit tẽpori per opus animæ numerantis, id est, distinguentis, & separantis ipsum in plures partes, & plures vnitates. Vnde remoto opere animæ est quidẽ in re illa entitas, quæ est tempus, sed non habet cõpletè rationem temporis, quia non habet actualem diuisionem, & separationem, & consequenter non est actualiter numerus. Ista videtur esse intentio com. 4. Physic. comm. 131. vbi ait, ꝙ tempus in actu non erit nisi anima sit, in potentia verò erit, licet anima nõ sit, videtur etiam esse opinio sancti Thomæ primo sententiarum, dist. 19. Nam ibidẽ q. 2. art. 1. & q. 5. art. 1. ait ꝙ formale in tẽpore completur in operatione animæ numerantis, & cõparat tempus vniuersali, vt vniuersale dicit naturam sub intentione vniuersalitatis: idem etiam ponit 4. Physicor. exponendo illum text. Arist. in quo ait, quòd tempus non existente anima est vtcunque.

Ratio tẽporis in numeratione consistit.

PROPORTIONALITER ergo in æternitate duo considerare possumus scilicet ipsam vnitatem diuini esse omnino immutabilis, & mensurationem eius secundum ꝙ ipsum diuinum esse mensurat, primum cõuenit sibi secundum ꝙ est in re. Est enim diuinum esse realiter vnum extra intellectum. Secundum verò conuenit sibi per operationẽ animæ distinguentis vnitatem diuini esse ab ipso esse, & apprehendentis ipsam vt mensurã quandam & durationẽ: Quia ergo ratio æternitatis dicit vnitatem mensurantem esse omnino immutabile, & mẽsurare non conuenit sibi nisi per opus animæ distinguentis ipsam ab esse, & apprehẽdentis eam sub ratione mẽsuræ, ideo ratio æternitatis non cõpletur nisi per opus animæ. Vnde non considerante anima, est quidem in re illa entitas quæ est æternitas, sed non habet cõpletè rationem æternitatis, quia non est mensura secundum esse quod habet extra animam, sed tantùm secundum ꝙ est in animæ apprehensione. Dicitur ergo ratio æternitatis consistere completiuè in apprehensione vniformitatis eius quod est omnino immutabile, quia cõplementum rationis eius scilicet esse mensuram est tantum secũdum animæ apprehensionem: sicut & ratio temporis completiuè dicitur consistere in numeratione prioris & posterioris in motu, quia ipsa discretio & distinctio partiũ quæ complet temporis rationem, est tantum secundum apprehensionem animæ numerantis & separantis tam tempus quàm motum in partes: Istud videtur esse de mente S. Tho. prima q. 10. artic. 2. tertium, vbi ait quòd non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum nostram apprehensionem tantùm.

ADVERTENDVM vlterius quoniam videtur S. Thom. inuenire in esse rei quæ tempore mensuratur successionem inueniri, dum concludit nullam successionem in esse diuino inueniri, quia tempore non mensuratur, quòd si loquimur de esse substantiali rei tẽporalis, illud dupliciter intelligi potest, vno modo ꝙ illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, & sic non est verum ꝙ successionem in se habeat, nec sic intelligit S. Tho. Alio modo ꝙ licet totum simul sit, & indiuisibile, tamen trãsmutationi subiiciatur dum fit aliqua mutatio ad ipsius conseruationem, aut desitionẽ & ratione huius per accidens successionẽ, & diuisibilitatẽ habeat, eo ꝙ illa transmutatio non sit tota simul, & sic est verum ipsum habere successionem, & hunc sensum S. Thom. intendit, vt ex primo Sen. distin. 19. q. 2. 1. quartum, & secunda secundæ. q. 31. 2. 2. cap. & potentia. q. 5. art. primo secundum & articulo 4. primum & ex tractatu de tempore accipi potest.

Quomodo in esse substãtiali inueniatur successio.

Tertio Deus non semper fuit, ergo est eductus de non esse ad esse ab alio: ergo Deus non est prima causa, hoc est effectũ ergo & primũ: consequentia prima probatur, quia à seipso nihil educitur de non esse ad esse, cùm quod non est non possit agere. Secunda quoque patet ꝙ id à quo aliquid in esse producitur oportet esse prius illo, saltem prioritate naturæ: Tunc vltra non incepit esse, sed semper fuit: ergo nec desinet: patet consequentia quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi, ergo est æternus.

CIRCA istam consequentiam, non incepit esse, ergo nec esse desinet, dubitatur quia supposita æternitate mundi quæ apud S. Thom. est possibilis intelligentiæ non inceperunt esse & tamen ab extrinseco secundum Theologos possent non esse per annihilationem, ergo, &c. Nec probatio adducta valere videtur, dici enim potest ꝙ licet quod semper fuit habeat virtutem semper essendi, potest tamen per annihilationem illa virtus non esse.

Quod non incipit esse quomodo non desinit.

RESPONDETVR quòd aliquid non incipere esse ex duplici causa

potest contingere, vno modo quia sibi conuenit essentialiter esse ab ęterno, & non produci ab aliquo. alio modo: quia ab æterno producitur ab aliquo extrinseco agente, ex eo quod est non incipere esse primo modo sequitur non desinere esse nec ab intrinseco nec ab extrinseco, quia tale est ipsum esse & habet virtutem essentialiter vt sit semper & ad hunc sensum facit S. Th. illam consequentiam. Ex eo verò ꝙ est non incipere esse secundo modo, non sequitur non posse desinere esse saltem ab extrinseco. Nec etiam oportet vt omne tale quod non incepit habeat virtutem vt semper sit. Potuisset enim homo aut asinus ab æterno produci, & tamen non haberet virtuté vt semper esset. quartò oportet ponere in rebus aliquid quod sit necesse esse: aut ergo illud habet causam suæ necessitatis, & illud aliā causam & sic in infinitum, aut oportet ponere quòd sit primum necesse esse, sed non potest poni processus in infinitū, ergo oportet esse aliquod per se necessarium, & hunc dicimus Deum, ergo & Deus est æternus, quia omne per se necessarium est æternum: antecedens probatur: omne possibile esse habet causam, quia quum æqualiter se habeat ad esse, & non esse quod determinetur ad esse, non potest esse nisi ex aliqua causa: sed non est processus in infinitum in causis, ergo oportet deuenire ad aliquid quod non sit possibile esse, ergo oportet esse aliquod necessarium per se.

AD euidentiam, huius propositionis, omne per se necessarium est æternum, cōsiderandum, quòd aliquid potest dici per se necessarium dupliciter, sicut & aliquid potest dici per aliud necessarium: dicitur enim aliquid per aliud necessarium, aut quia habet aliquam causam extrinsecam suæ necessitatis productiuam, aut quia ab alia forma necessitaté habet: per oppositum dicitur aliquid necessarium per se, aut quia à nulla extrinseca causa necessarium habet, aut quia ex propria forma & non aliam formā est necessarium. Quod ergo hic dicitur, intelligendum est de per se necessario primo modo: vt ex rationis processu patet, non autem secūdo modo: Illud enim per se necessariam non habet causam sui esse, quia cum necessitas essendi sit conditio cōcomitans esse, si haberet esse ab alio, & necessitatem quoque haberet ab alio, & sic non esset per se necessariū, vt nunc de per se necessariò loquimur. Omne autem quod non habet causam sui esse, est ipsum esse subsistés, quia si esse ab eius essentia distingueretur, non conueniret illi ex se, quum nulla res sit causa sui esse effectiuè: & sic oporteret, vt ab alio esse acciperet. Ex hoc autem sequitur quòd sit æternum, eo quòd ipsum esse subsistens, omnem essendi perfectionem claudat, & deficere non possit.

Possibile ęqualiter se habet ad esse & non esse.

VLTERIVS est sciendū pro illa propositione, possibile æqualiter se habet ad esse & non esse: quod possibile, hic accipitur simpliciter & absolutè. Cùm enim essentia rei possibilis ab actuali existentia realiter distinguatur, & solitariè considerata ex se esse non habeat, absolutè loquendo, non magis inclinatur ad esse quàm ad non esse, sicut non magis inclinatur ad hoc quòd agens illud producat, quàm quòd non producat: sed hoc ex agentis dispositione proueniat. Quòd si de possibili loqueremur, vt iam materia disposita est per agens ad formæ introductionem, tunc non æqualiter se haberet possibile ad esse & non esse, sed magis ad esse inclinaretur, quàm ad non esse.

SED occurrit dubium. Nam secundum doctrinam San. Tho. natura rei possibilis ex se habet non esse, quia si sibi relinquatur, est non ens: esse verò habet ab alio, ergo non æqualiter se habet possibile ad esse & non esse. Magis enim inclinatur vnumquodque ad id quod conuenit sibi ex se, quàm ad id quod conuenit sibi ex alio. Respondetur, quòd naturam rei possibilis ex se habere non esse, dupliciter potest intelligi: vno modo affirmatiuè, id est, quia sibi ex natura sua determinat non esse, sicut ignis ex sui natura determinat sibi caliditatem. Alio modo negatiuè, quia videlicet ex natura sua sibi non determinat esse sicut dicimus vniuersale esse vbique, quia non determinat sibi aliquem locum. Si accipiatur primo modo, sic verum est quòd vnūquodq; magis inclinatur in id quod cōuenit sibi ex se, quàm in id quod conuenit sibi ex alio tantùm, sed tunc falsum est ꝙ natura rei possibilis ex se habeat non esse secundum mentem S. Th. Si verò accipiatur secūdo modo, sic verum est naturam rei possibilis ex se habere non esse: & sic intelligit sanctus Thomas. Sed tunc negatur cōsequentia: & ad eius probationem negatur assumptum: quia ergo res possibilis inquantum huiusmodi, ex se non habet esse, nec tamen sibi repugnat accipere esse, ideo æqualiter se habet ad esse & non esse, id est ita potest habere non esse sicut esse, & econtra.

Hanc rationem Aureolus apud philosophos inefficacem putat arbitratus eos non concessuros esse aliquod necessarium, quod causam habeat productiuam: sed de hoc inferius specialis inquisitio erit. Quintò, ratione Arist. arguitur 8. Phys. Tempus est æternum, igitur motus æternus, ergo moués æternū: sed prima substantia mouens, est Deus, ergo, &c. Quòd si negetur antecedens, etiā ex eius opposito sequitur intentū. Si nāque motus & tempus incepit, ergo ab aliquo mouente incepit, sed non est processus in infinitū, ergo deuenitur ad aliquod quod non incepit, & per cōsequens æternum. Fauet postremò huic veritati Scripturæ sacræ authoritas: dicitur enim in psal. 101. Tu autem Domine in æternum permanes. Item, Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficiant.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, considerandum est, quòd licet duratio videatur distensioné quandam, successionem, priúsque & posterius habere, atque etiā realiter mensurare res, quæ sub duratione cadunt, eo quòd hæc in duratione magis nota nobis, scilicet in tempore reperiantur: tamen inueniuntur aliquæ durationes, quæ extensionem successionémque non habent, sed in indiuisibili consistunt, sicut æternitas & æuum, quemadmodum & ea quæ sub ipsis durant, indiuisibilia sunt. Aeternitas etiā non realiter diuinū esse mensurat, quasi videlicet sit aliquid à Deo realiter distinctum, ipso notius & manifestius, sed etiam mensura tantùm, secundum modum nostrum intelligendi, vt superius est ostensum.

Quòd in Deo non sit potentia passiua. Cap. 16.

†Idem. p. p. q. 3. art. 1. & 2. & 1. po. q. 1. art. 1. & q. 7. art. 1.



SI autem Deus æternus est, necesse est ipsum non esse in potentia. Omne enim id, in cuius substantia admiscetur potentia secūdum id quod habet de potétia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse: Deus autem secundum se non potest non esse, cùm sit sempiternus. in Deo igitur non est potentia ad esse.

2 Adhuc quamuis id, quod quādoque est in potentia, quandoque actu prius sit tépore in potentia, quàm in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quòd educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se: Deus autem est primum ens, & prima causa (vt ex supradictis patet) non igitur habet in se aliquid potentiæ admixtum.

3 Item, id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse, quia quod est per se necesse esse, non habet causam. Omne autem quod est possibile esse, habet causam (vt suprà ostensum est.) Deum auté per se est necesse esse, nullo igitur modo est possibile esse: nihil ergo potentiæ in sua substantia inuenitur.

4 Item, vnumquodque agit secundum quòd est actu, quod igitur nō est totus actus, nō toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam: primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

5 Adhuc, vnumquodque sicut natum est agere inquantum est actu, ita natum est pati inquantum est potentia: nam motus est actus in potentia existentis, sed Deus est omnino impassibilis, ac immutabilis, vt patet ex prædictis: nihil ergo habet de potentia, scilicet passiua.

6 Item, videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum: non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est. Vnde nec agere potest: ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni quo reducatur in actum: hoc autem in infinitum procedere non potest, ergo oportet deuenire ad aliquid quod est tantùm actu, & nullo modo in potentia: & hoc dicimus Deum.

Super cap. 16.



POstquam remouit sanctus Thomas à Deo imperfectionem rei temporalis, nunc potentiæ passiuę remouet imperfectionem. Circa hoc autem duo facit: primo enim remouet potentiam passiuam: secundò, vnum correlarium deducit. quantum ad primum ponitur conclusio: Deus non est in potentia passiua. Ad cuius intelligentiam sciédum ꝙ licet Deus nullam potentiam passiuam habeat, nulliúsque à se extranei sit receptiuus: hîc tamen non quæritur nisi de potétia ad esse substantiale quæ ab actu separabilis est secundum se. Constat enim sanctum Thomam hîc loqui de ea potentia passiua quæ per sempiternitatem remouetur, quum eam remoueri à Deo ex eius sempiternitate deducat: hæc auté est potentia ab actu separabilis. Nam illa quæ est inseparabilis ab actu secundum se, vtpote cuius capacitas per vnum actum est completa, sempiternitati non repugnat, vt patet in corporibus cælestibus. Quòd si diceretur omnem potentiā passiuam repugnare sempiternitati, cùm sempiternum propriè ab omni mutatione oporteat esse alienum tam intrinsecè quàm extrinsecè, vbi autem est quæcunque potentia passiua illud transmutabile sit saltem ab extrinseco. Hoc ad mētem sancti Thomæ esse nō potest, cùm constet ipsum in præcedéti cap. probasse Deum æternum esse ad hunc solum sensum, ꝙ non habet principium, & finem durationis quomodo & tēpus, & motus, & corpora cælestia æterna esse à Philosophis est positum, non autem vt omnis absolutè excluditur trāsmutatio: sensus ergo conclusionis est, ꝙ in Deo nulla est potentia ad esse substantiale ab actu quem habet separabilis: & est idem ac si diceretur, Deum non esse compositum ex materia & forma, eo modo quo corruptibilia quæ sempiterna non sunt, habent compositionem, & ad hunc sensum probatur.

Veruntamen licet hunc sensum principaliter intendat tamen aliquas etiā rationes interseri, quibus probatur non solùm quòd in potentia non sit, sed etiam quod in potentia nihil sit, quod rationem potentiæ habeat, quoniam si illud est, apertè constat ipsum in potentia esse non posse. Prima ergo ratio est hæc, Deus secundum se non potest non esse, ergo in eo non est potentia ad esse: antecedens patet, quia est æternus: probatur consequentia: quia in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse, quia quod potest esse, potest non esse.

ADVERTENDVM pro huius rationis intelligentia, ꝙ assumptum ad consequentiæ probationem non intelligitur de posse nō esse per potentiam extrinsecam, quamuis ad hunc sensum vera sit, quia nec accipitur esse in potentia secundum potentiam extrinsecam, sed accipitur posse non esse ab intrinseco, quia videlicet habet in se vnde aliquando deficiat, vt in rebus corruptibilibus accidit: Manifestissimè autem patet hoc ex probatione antecedentis: probatur enim quòd Deus non potest non esse, quia est sempiternus: sempiterno autem sicut cælo conuenit tamen posse non esse ab intrinseco, licet ab extrinseco possit non esse, vnde & dixit Deum non posse non esse secundum se, hoc est, per aliquod principium intrinsecū: patet etiam ex assumpto ad probationem consequentiæ & est propositio vera si ad sensum conclusionis accipiatur: in alio autem sensu esset falsa. nam in substātia alicuius potentiam admisceri, potest dupliciter intelligi: vno modo, quia habet in se plures partes, quarum vna ad aliam comparatur, sicut potentia ad actum, & sicut susceptiuum ad formam, licet ab actu separari non possit quantum est ex se. Alio modo, quia in se habet partem potentialem ab actu separabilem secundum se, eo quòd alterius actus sit susceptiua, cui primo

modo

modo admiscetur potentia, non est necesse vt possit ab intrinseco non esse, vt in corporibus cælestibus, secundũ ponentes ea ex materia & forma composita, vt apertè constat: est enim in ipsis potentia, & tamen sunt incorruptibilia. Sed cui admiscetur potentia, secundo modo: in quo sensu intelligitur conclusio, potest aliquando non esse. Nam si illa potentia potest ab actu separari habens talem potentiam potest non esse, sicut quia materia sor. potest aliam formam recipere, & sic carere forma quam habet, potest non esse sortes.

ADDIT autem sanctus Thomas, secundum id quod habet de potentia potest non esse, tum quia si aliquid constet, ex potentia & actu, posse non esse, non conuenit sibi ratione actus quem habet, sed ratione potentiæ quæ est alterius formæ receptiua. Tum quia si habeat potentiam ad esse substantiale, potest non esse substantialiter: si autem habeat potentiam ad aliquod esse accidentaliter: puta album vel nigrum & similia, & vniuersaliter loquendo, potest non esse illud ad quod est in potentia. Secundò, Deus non habet aliquid prius se, ergo non est in potentia: antecedens patet, quia est primum ens, & prima causa consequentia probatur, quia actus est simpliciter prior potentia, licet in vno & eodem potẽtia, sit tempore prior actu. quod enim est in potentia non educitur in actum nisi per aliquod ens actu: ergo si Deus fuerit in potentia erit aliquod ens actu prius eo, ergo, &c.

Actus est simpliciter prior potentia.

AD euidentiam huius rationis, notandum est, quòd actum esse simpliciter priorem potentia, dupliciter potest intelligi. Vno modo prioritate naturæ & causalitatis. Alio modo prioritate durationis: & licet vtroque modo verum sit, vt patet ex Arist. 9. Metaph. & ex doctrina sancti Thomæ ibidem, & lect. 7. & potentia. q. 7. art. 1. tamen aliter & aliter est verum. Nam si loquamur de prioritate naturæ & causalitatis, sic est verum absolutè, & de eo inquam quod successiuè producitur, & de eo quod producitur in instanti. Si verò loquamur de prioritate durationis, sic non est vniuersaliter verum, sed duabus opus est limitationibus. Prima est, vt illud quod est in potentia reducatur in actum per successiuam transmutationem. Secunda, vt illa potentia sit potentia proxima quæ in actum reduci possit per vnicam transmutationem, non autem potentia remota. patet hoc ex Aristot. 9. Metaphy. text. 12. & sancto Thom. lectione sexta declarant quomodo, aliquid dicatur in potentia ad actum.

PROPTER defectum primi, non est necesse vt illuminatiuum præcedat tempore illuminabile, quia illuminatio non est mutatio successiua, instantanea, sed propter defectum secundi, non est necesse vt ens in actu præcedat duratione materiam primam: quia licet sit potentia, non est tamen potentia proxima, sed remota. Sic ergo intellecta propositione, manifestè eius veritas apparet. Nam cùm materia successiuè & in tempore per actionem existentis in actu perducatur ad talem dispositionem, vt sit meteria propinqua, quæ per vnicam actionem reduci possit in actum, constat quòd ens in actu, non tantùm præcedit duratione rem productam, sed etiam potentiam eius proximam, quum inter ipsum & talem potentiam mediet tempus, in quo deducta est per actionem agentis ad eam dispositionem, secundum quam est materia proxima.

PATET veritas huius expositionis etiam ex ratione qua probatur dicta propositio, quia videlicet quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Si intelligeretur de potentia remota, aut materiæ nudæ, tunc ista consequentia nulla esset, quod est in potentia non educitur in actum nisi per aliquod ens actu: ergo actus est prior tempore potentia: sed bene sequeretur, ergo actus præcedit actum ab eo successiuè productum. Sed si intelligatur modo exposito, bona esset. Si enim quod est in potẽtia ante omnem actionem agentis reducitur in actum successiuè ab existente in actu, sequitur quòd actus præcedat potentiam proximam eius quod educitur in actum, cùm in tempore & successiuè materia disponatur ab agente tali dispositione quæ est proxima & immediata dispositio ad formam.

Licet autem vera sit propositio tam de prioritate durationis quàm de prioritate naturæ, accipit tamen eam hoc loco S. Thom. vt vera est, de prioritate naturæ, & causalitatis. Sic enim actus est prior eo, quod quandoque est potentia, & quandoque in actu. Quod cùm Deo nihil sit prius causalitate eo quòd sit prima causa: sequitur ipsum non esse quandoque in potentia, quandoque in actu. Tertiò, Deus est per se necesse esse, ergo non est possibile esse, ergo nihil potentiæ in eius substantia inuenitur. probatur prima consequentia. Omne possibile esse habet causam, vt ostensum est præsenti cap. per se autem necesse esse non habet causam, alioquin, non esset per se necesse esse, ergo, &c.

ADVERTE quòd licet si accipiatur possibile vt opponitur impossibili per se necesse esse sit esse possibile esse. Si tamen accipiatur possibile vt idem est quod contingens, quod scilicet potest esse & non esse, quo modo opponitur necessario nullum per se necesse esse est possibile, sicut vnum oppositorum non est reliquum. Quartò, primum agens est actus purus, sed Deus est primum agens, ergo actus purus. Maior probatur quia oppositum prædicati infert oppositum subiecti: sequitur enim, non est actus purus: ergo non se toto agit, sed aliquo sui, quia intantum agit vnumquodque inquantum est in actu, ergo agit alicuius participatione, non per essentiam, ergo non est primum agens.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd omne quod in aliqua potentia recipitur ex tali receptione limitationem quandam accipit: sicut albedo in subiecto recepta ad aliquem albedinis gradum limitatur, quæ si esset à subiecto abstracta omnem perfectionem sibi possibilem haberet: Imperficitur enim actus ex eo ꝙ esse receptum habet. Ex hoc sequitur, quòd actus in potentia receptus est participatus eo quòd non omnem perfectionem quæ sibi conuenire potest secundum rationem speciei habeat, bene ergo sequitur. Si aliquid nõ se toto agit, quòd per essentiam suam non agit, ita scilicet quòd essentia sua quæ nominat totum sit primo agens, sed participatione alicuius, id est, per partem suam actualem participatam ex eo quod in alia parte potentiali est recepta, quod sanè repugnat rationi primi agentis. oportet enim vt primum simpliciter agens, etiam primo agat: & ex consequenti non per aliud quocunque modo, sicut & quod primo mouetur, oportet vt non per partem moueatur, vt dicitur 7. Physicorum.

Quintò, Deus est omnino impassibilis & immutabilis, ergo non habet potentiam passiuam: probatur consequentia, quia vnumquodque natum est pati ex eo quod est in potentia, quum motus sit actus existentis in potentia.

Sextò, aliquid est in mundo quod exit de potentia in actum, & illud non educitur à seipso de potentia in actum, quia quod est in potentia adhuc non est, & cõsequenter agere non potest, ergo oportet deuenire ad aliquid quod sit tantùm actu, & nullo modo in potentia, & hunc dicimus Deum: probatur consequentia, quia non est in iis procedere in infinitum.

CONTRA hanc rationem instari posset, quia ex eo quod non proceditur in infinitum, in iis quæ educuntur de potentia in actum, non videtur sequi quòd oporteat deuenire ad actum purum qui est Deus, sed ad aliquid quod non educatur de potentia in actum. Si enim ponamus cælum ab æterno esse productum, illud non erit de potentia passiua reductum in actu, & tamen habet potentiam.

SED instantia hæc tollitur, si intentum conclusionis consideretur. Non enim intendit sanctus Thomas in hoc capitulo probare, quòd Deus sit actus purus, nihil in seipso habens quod rationem potẽtiæ habeat. Sed quòd in Deo non est potentia ab actu separabilis, per quam dicitur esse in potentia passiua ad aliquid aliud. Sicut aër est in potentia ad hoc, vt ex ipso fiat ignis, & vniuersaliter omnia corruptibilia sunt in potentia ad hoc vt ex ipsis aliud generetur.

Quòd Deus non est materia. Cap. 17.

APparet etiam ex hoc Deum non esse materiam. Quia materia id quod est in potentia est. †Idem. p. p. q. 3. art. 2.

2 Item materia non est agendi principiũ: vnde efficiens & materia in idem nõ incidunt secundum Philosophum, Deo autẽ conuenit esse primam causam effectiuam rerum vt suprà dictum est: ipse igitur materia non est.

3 Amplius sequitur res naturales casu existere his qui in materiã omnia reducebãt sicut in causam primã: contra quos agitur in secũdo Physicorũ: si igitur Deus qui est prima causa, sit causa materialis rerũ, sequitur omnia in casu existere. †Tex. cõ. 77.

4 Item materia non sit causa alicuius in actu, nisi secundum quòd alteratur & mutatur: si igitur Deus est immobilis, vt probatum est, nullo modo potest esse rerũ causa per modum materiæ. †Hanc autem veritatẽ fides catholica confitetur, quæ Deus non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse. In hoc autẽ insania Dauid de Diuinato cõfunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia: ex hoc ꝙ si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, & sic non essent simplicia: nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. hoc autem processit ex ignorantia, qua nesciuit quid inter differentiam & diuersitatẽ intersit. Differens enim (vt in 10. Metaph. determinatur) dicitur ad aliquid: nam omne differẽs aliquo est differens, diuersum autẽ aliquid absolutè dicitur ex hoc ꝙ non est idem. Differentia igitur in his quærẽda est, quæ in aliquo conueniunt: oportet enim aliquid in eis assignari, secundũ quod differant, sicut duæ species conueniunt in genere: vnde oportet ꝙ differentiis distinguantur. In his autẽ quæ in nullo conueniunt, non est quærendũ quo differant, sed seipsis diuersa sunt: sic enim & oppositæ differentiæ ab inuicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suæ essentiæ: & ideo non est quærendum quibus differant: seipsis enim diuersa sunt. Sic etiam Deus & materia prima distinguuntur, quorum vnum est actus purus, aliud, potentia pura, in nullo conuenientiam habentes.

†Cap. 13.

† Secutus Alexandrum qui fecit librum de materia, vbi probare conatur omnia esse vnum in materia.

Super cap. 17.

EX præcedenti cap. deducit sanctus Thomas hanc cõclusionem, Deus non est materia. Circa hanc autẽ duo facit: primò enim conclusionem probat. Secundò, errorem quendam ex determinatis excludit. Prima ratio ad conclusionem est. In Deo nulla est potentia ad esse substantiale, ergo Deus non est materia: probatur consequentia, quia materia prima est id quod est in potentia.

ADVERTE quòd aliter materia est in potentia, quàm id quod ex materia fit. Nam materia non sic est potẽtia quasi produci possit, & in actu subsistere sicut ignis, quum sit ingenerabilis, & incorruptibilis, vt dicitur primo Physicorũ, sed est potentia essentialiter, ꝙ est ipsa potentia, & est subiectum receptiuum actus. hoc autem modus loquendi sancti Thomæ innuit, cùm inquit, materia id quod est in potentia, id est, secundũ totam suam essentiam est potentia actus receptiuus, ita ꝙ essentialitas potentiæ significatur quum dicitur, id quod est ordo ad actum, cùm dicitur in potentia est. Id autẽ quod fit antequã sit, est in potentia, quia potest in actu esse per actionẽ agentis, & est aliqua potentia in materia de qua educi potest. Secunda, Deus est prima causa efficiens: ergo non est materia. tenet consequentia, quia agens & materia in idem non coincidunt apud Philosophũ 2. Physic. & 5. Metaph.

Tertia, si esset materia, omnia essent à casu.

Quarta, Deus est immobilis, ergo non est materia: patet consequentia, quia materia nõ fit causa alicuius actu, nisi secũdum ꝙ alteratur & mutatur.

NOTANDVM est, quòd aliud est materiam esse partem alicuius, & aliud materiã fieri causam alicuius in actu. Ipsam enim esse partem alicuius, est ipsam essentiam rei compositæ constituere partialiter, quod esse potest absque alteratione & mutatione materiæ, sicut in corporibus cælestibus videmus. Sed ipsam fieri causam in actu alicuius, est ipsam prius existentem non causare illud, postmodum verò actualiter illud in suo genere causare: hoc autem esse non potest nisi per alterationẽ ac mutationem, qua & præsenti forma spoliatur, & aliam induit. Non enim materia quæ est sub forma aeris, potest fieri actu causa formæ ignis, nisi per alterationem formæ à qua expolietur. Quum ergo ponamus Deum primam causam, & aliquid ab ipso nouiter causari, oporteret si esset materia, quòd per aliquam mutationem fieret actu causa eius, cuius erat tantùm causa in potentia.

QVANTVM ad secundum, refellit positionem fatuam Dauid de Diuinato, qui existimauit Deum esse materiam primam, hac deceptus ratione: quia si Deus & materia non essent in idem, different aliquibus differentiis, & sic non essent simplicia, quia differentia aliquam compositionem facit in eo quod differt. Sed respondet sanctus Thomas quòd hîc ignorauit, quid inter differens & diuersum intersit. Nam differēs quidem ad aliquid dicitur, eo quòd aliquo sit differens, vt patet 10. Metaph. Text. 12. diuersum autem absolutè dicitur, ex eo quòd non est idem. Nam differentia inter ea quærenda est quæ in aliquo conueniunt, ideo oportet vt differentiis differant sub illo communi: iis autem quæ sunt diuersa non est aliquod commune in quo conueniant: ideo non oportet quærere quo differant: sed seipsis esse possunt diuersa: sic namque oppositæ differentiæ distinguuntur: sunt enim seipsis, & non aliis differentiis diuersæ, cum non participent genus tanquam partem suæ essentiæ: sic etiam Deus & materia prima seipsis sunt diuersa, tanquam in nullo conuenientia.

PRO declaratione eorum quæ hîc dicuntur, reminisci oportet eius quod ex 5. & 10. Metaph. habentur, quòd inquam diuersum identitati opponitur, & vniuersaliter non identitatem importat: vnde quomodocunque aliqua non sint idem, diuersa dici possunt: differens autem, si vocabulo propriè vti voluerimus, dicitur de eo quod in aliquo conuenit cum altero, sed aliquibus differentiis illius communis ab illo distinguitur, sicut homo qui cum equo in genere animalis conuenit, ab eo per rationale differt, vnde omne differēs est diuersum, quia est aliquo modo non idem: non autem omne diuersum est differens, quia etiam quæ in nullo conueniunt, diuersa dici possunt, non autem differentia: sed tamen quandoque vno vocabulo indistinctè pro altero vtimur: quo fit, vt quæ quoquo modo diuersa sunt, ea differre dicamus, quia non sunt idem: non autem quia sub aliquo communi aliquibus differentiis distinguantur.

CONSIDERANDVM etiam, pro eo quod inquit, differentias non participare genus, quasi partem suæ essentiæ, q; genus dupliciter considerari potest: vno modo materialiter, alio modo formaliter. Si materialiter consideretur, quantum videlicet ad entitatem suam tantùm, sic non est pars neque speciei, neque differentiæ, sed dicit totam entitatem tam speciei quàm differentiæ, sed si formaliter consideretur, secundum scilicet quòd tanquam fundamentum conceptui correspondet omnibus eius speciebus communi, sic dicit partem essentiæ speciei, non autem differentiæ, si rei essentiam formaliter accipiamus, secundum scilicet quòd natura cōceptui intellectus diffinitiuo respondet. Nam in diffinitione essentiali speciei includitur genus tanquam diffinitionis pars: ideo pars essentiæ speciei dicitur: non autem in diffinitione differentiæ ponitur genus tanquam eius pars, neque de ipsa genus formaliter prædicatur, vt dicitur 3. Metaphy. alioquin in diffinitionibus esset nugatio. Idcirco genus non dicit partem essentiæ differentiæ, licet cum ipsa sit materialiter idem. Et propter hoc dicuntur primò diuersa, quia in nullo communi conceptu obiectiuali conueniunt.

SED occurrunt tria dubia. Primum est, Nam non dicitur aliquid relatiuum, quia aliquo sit tale, sed quia ad alterum sicut ad correlatiuum refertur, non enim album est relatiuum, licet albedine sit album, ergo licet differens aliquo differat, nō propter hoc est relatiuum: cuius oppositum videtur sanctus Thom. hîc tenere, dum inquit quòd differens ad aliquid dicitur.

Secundum est, quia non videtur distingui diuersum à differenti, eo modo quo hoc ponitur. Nam sicut differens aliqua differentia differens est, ita & diuersum aliqua diuersitate est diuersum, & sic qua ratione vnum dicitur ad aliquid, eadem ratione & reliquum. Tertium est. Materia, & Deus in ente conueniunt, ergo sunt differentia, quia vt inquit Philosophus 5. Metaphy. text. 15. differentia sunt quæcunque diuersa sunt idem aliquid entia aut numero, aut specie, aut genere, aut proportione, & de vno proportione dat ibidem S. Thom. exemplum de quantitate & qualitate in ente, ergo falsum est quod inquit sanctus Thomas, ea in nullo conuenientiam habere, & differentia non esse.

Differens quomodo est relatiuum. A D horum euidentiam considerandum est quòd in eo quod relatiuè dicitur præter terminum ad quem refertur, necesse est esse aliquid quo ad terminum referatur, aliquo modo ab ipso diuersum: ineo enim quod est simile oportet esse relationem per quam assimiletur alteri, & aliquam qualitatem quæ sit similitudinis fundamentum: simile enim aliqua similitudine simile est, & secundum aliquam qualitatem: quod autem negatiuè dicitur, non indiget aliquo, quo negatiuè dicatur, sed ex seipso potest ab altero negari. Si ergo differens relatiuū sit, oportet in ipso esse aliquid quo à termino differt. Diuersum autem, quia absolutum est, non importans, videlicet ex se respectum ad alterum, non indiget aliquo quo sit diuersum, sed seipso toto negari potest: propter hoc volens aperire sanctus Thomas modum quo distinguātur, interposuit ex Aristotelis authoritate vnum esse relatiuum, aliud absolutum, ex quo sequitur in vno esse aliquid quo dicatur tale, in altero verò non. Ad aliquid ergo siue relatiuum ad duo dicitur, ad vnum videlicet tanquam ad terminum tantùm, & correlatiuum: ad alterum verò, tanquam ad rationem referendi. Pater enim dicitur ad filium tanquam ad terminum: ad paternitatem autem, tanquam ad rationem referendi: pater enim paternitate est pater, formaliter, & potentia vel actu generandi fundamentaliter. Differens ergo est relatiuum, quia dicitur ad id quo differt tanquam ad rationem referendi, non tanquam ad terminum, diuersum autem non dicitur ad aliquid, tanquam ad rationem referendi.

Ad primum itaque potest primò responderi quòd licet aliquid non sit relatiuum, quia aliquo sit tale quomodocunq; aliquid tamen ad aliquid dicitur, quia aliquo est tale, tanquam ratione referendi, quod albo non conuenit, licet enim album sit album albedine, nomine tamen albi non importatur albedo, tanquam ratio ad alterum referendi.

Potest secundò responderi, quòd relatiuum & ad aliquid potest dupliciter accipi, sicut & absolutum: dicitur enim aliquid absolutum, aut quia absoluitur à termino sicut quantum: non enim quantum vt sic ad aliud tanquam ad terminum dicitur, aut quia absoluitur à subiecto, vel à forma, vel quocunque alio modo, ab alio, sicut substantia est absoluta à subiecto, & accidēs à forma, qua sit tale. nō enim accidens aliqua forma sibi addita est accidens, sed seipso. Similiter ergo ad aliquid dicitur aut tanquā ad terminū tantùm, aut tanquam ad subiectū vel formā, vel quocunque alio modo quàm ad terminum tantùm, quum ergo dicitur differens esse ad aliquid, siue relatiuum, vt dicitur primo sententiarum, accipitur ad aliquid, non tanquam ad terminum, quod est propriè ad aliquid, sed tanquam ad formā, quod largo modo dici potest ad aliquid. Differens enim aliquam formam importat per quam differens est: diuersum autem nō importat formam per quam sit diuersum, sed potest seipso esse diuersum, ideo dicitur absolutum à forma. Hoc modo conceditur album ad aliquid dici tanquam ad formam: omne enim album, albedine est album, licet non sit ad aliquid tanquam ad terminum extrinsecum. Hanc distinctionem ex sancto Thoma 5. Metaphys. cap. de ad aliquid elicere possumus, vbi inquit, quòd rectè visus potest dici videntis, non inquantum visus est, quia sic dicitur visibilis, sed inquantum accidens vel potentia videntis: relatio enim respicit aliquid extra, non autem respicit subiectum, nisi inquantum est accidens. Sicut ergo visus, & ad visibile respectum habet, & ad videntem, licet inquantum propriè relatiuum dicatur ad visibile: inquantum autem accidens vel potentia ad subiectum, vt sic etiam largo modo dici possit relatiuum, quia ad alterum respectum importat, scilicet ad subiectum: ita differens importat respectum ad id à quo differt, tanquam ad terminum extrinsecum, & vt sic propriè est relatiuum: importat etiam respectum ad differentiam tanquam ad formam per quam sit differens: & sic largo modo potest dici ad aliquid prout omne quomodocunque ad alterum respectum importans potest ad aliquid dici. Videtur hæc responsio esse magis ad mentem S. T. Nam prima quæst. 3. articu. 8. ad 3. inquit: vnde secundum Philosophum 10. Metaphys. diuersum absolutè dicitur, sed omne differens aliquo differt: ex quo dat intelligere quòd pro eodem accipit absolutum: & non importans formam à se distinctam qua sit tale, & similiter ad aliquid pro importante formam qua sit tale à se aliquo modo distinctam: primo etiam sententiarum, distinct. 8. quæst. prima, artic. 2. ad 3. declarans de mente Philosophi, quomodo diuersum sit absolutum, & differens relatiuum, assignat pro ratione, quia omne differens aliquo differt, sed non omne diuersum, aliquo est diuersum. Ad secundum dicitur quòd diuersum & diuersitas negatiuè dicuntur, sicut nō idem, & non identitas: vnde diuersum non est aliqua diuersitate diuersum, tanquam forma, sed tanquam negatione formæ.

ADVERTENDVM quoque, quòd licet diuersum videatur relatiuè, & ad aliquid dici: diuersum enim ab aliquo est diuersum, tamen illa præpositio ab, non importat terminum relationis, sed negationis: importat enim illud cui aliquid non est idem, sicut quum dicitur Socrates non existens, distinguitur à Platone non existente, non importatur ordo vnius ad alterum, sed negatio vnius ab altero: vnde diuersum non est relatiuū, sed absolutum.

Ad tertium dicitur, quòd differentia, si propriè sumatur, dicitur inter illa quæ genere aut specie distinguuntur, vt dicitur 10. Metaphys. text. 12. vnde non sufficit ad differentiam propriè dictam, vt aliqua in vno communi analogo, & proportionali conueniant, sed requiritur vt vnumquodque illorum sit in genere aliquo, aut specie: vnde inquit ibidem Philosophus decimo Metaphysicæ, quòd oportet vt illud quo aliqua differunt, sit aliquid idem in iis quæ non sic differunt: hoc autem est genus, aut species. Quod verò inquit sanctus Thomas & Aristoteles, quòd etiā quæ sunt vnum proportione sunt differentia, intelligendum est supposito quòd vnumquodque illorum sit in genere, & quòd exemplificat de quātitate & qualitate, quæ vniuntur in ente, non accipit illa pro generibus generalissimis, sed pro speciebus generum, puta pro linea, & albedine: ista enim differunt genere in nullo conueniētia, præter quàm in ente de ipsis proportionaliter dicto: dicitur ergo ad argumentum, quòd licet Deus & materia in ente conueniant de ipsis proportionaliter dicto, non tamen conueniunt sicut aliqua diuersorum generum, aut diuersarum specierum, vt intelligit sanctus Thomas qui se ad Aristotelem refert decimo Metaphysicæ. Similiter de differentiis oppositis est dicendum. Quamuis enim in ente conueniant, non sunt tamen in genere aliquo, aut specie, quæ de ipsis formaliter prædicentur: ideo seipsis distinguuntur, non autem aliis differentiis.

Quòd in Deo nulla sit compositio. Cap. 18.



EX præmissis autem concludi potest q; in Deo nulla sit compositio. Nam in omni composito oportet esse actum & potentiam: non enim plura possunt simpliciter fieri vnum nisi aliquid ibi sit actus & aliquid potentia. Quę enim actu sunt non vniuntur nisi quasi colligata vel sicut congregata: quæ non sunt vnum simpliciter. in quibus etiam ipsæ partes congregatæ sunt, sicut potentia respectu vnionis. sunt enim vnitę in actu postquam fuerint in potentia vnibiles: In Deo autem nulla est potentia: non est igitur in eo aliqua compositio. † Idem. p. p. q. 3. art. 7. & 8.

2 Item omne compositum posterius est suis componentibus. primum ergo ens quod Deus est ex nullis cōpositū est.

3 Adhuc, omne compositum est potentia dissolubile quantum est ex ratione compositionis: licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnās. quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse: quod Deo nō competit: cùm sit per se necesse esse: non est ergo in eo aliqua compositio.

4 Amplius, omnis compositio indiget aliquo componente, si enim compositio est, ex pluribus est: quæ autem secundum se sunt plura in vnū non conueniunt nisi ab aliquo componente vniantur: si igitur compositus esset Deus haberet componentem: nō enim ipse seipsum componere posset: quia nihil est causa sui ipsius: esset enim prius seipso: quod est impossibile: componens autem est causa efficiens compositi: ergo Deus haberet causam efficientem: & sic non esset causa prima, quod suprà habitum est.

5 Item in quolibet genere tantò aliquid est nobilius, quantò simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi: quod igitur est in fine nobilitatis omniū entiū, oportet esse in fine simplicitatis: hoc autem quod est in fine nobilitatis omniū entiū dicimus Deū, cùm sit prima causa: causa enim est nobilior effectu: nulla

igitur

igitur compoſitio ei accidere poteſt.

6 Præterea in omni cõpoſito bonũ non eſt huius vel illius partis,ſed totius:& dico bonũ ſecundũ illam bonitatem,quę eſt propria totius & perfectio eius:nam partes ſunt imperfectæ reſpectu totius,ſicut partes hominis non ſunt homo: partes enim numeri ſenarij,non habẽt perfectionẽ ſenarij): & ſimiliter partes lineæ non perueniũt ad perfectionẽ menſuræ quæ in tota linea inuenitur:ſi ergo Deus eſt cõpoſitus, perfectio & bonitas eius propria inuenitur in toto: nõ autem in aliqua eius partium: & ſic non erit in eo purè id bonũ quod eſt proprium ei:nõ eſt ergo ipſe primum & ſummũ bonum.

7 Item ante omnẽ multitudinẽ oportet inuenire vnitatẽ: in omni autem compoſito eſt multitudo: igitur oportet id quod eſt ante omnia,ſcilicet Deũ omni cõpoſitione carere.

Super cap. 18.

POſtquam excludit Sanct.Th.à Deo potentialitatem paſſiuã, conſequenter & compoſitionem excludit. Circa hoc autem duo facit: primò enim excludit cõpoſitionem vniuerſaliter:ſecundò ad particulares cõpoſitiones deſcẽdit,ca.20. Circa primum duo facit: primò excludit à Deo omnem compoſitionem: ſecundò, quoddam deducit correlatium cap.ſeq. Quantum ad primum, probat nullam eſſe in Deo cõpoſitionem, & arguit primò ſic, In Deo nulla eſt potencia, ergo nulla compoſitio:probatur conſeq. quia vbi eſt compoſitio, ibi eſt actus & potentia, non enim ex pluribus poteſt ſimpliciter vnum fieri,niſi vnum ſit actus,& alterum potentia: eſſet enim vnum tantùm colligatione, & congregatione, ſi vtrumque eſſet actus,& tamen etiam ſic ipſæ partes eſſent potentia reſpectu vnionis. Fundamentum huius rationis inferius in 2.declarabitur, vbi de pluralitate formarum ſermo erit. Secundò,Deus eſt primum ens, ergo non eſt compoſitus:probatur conſeq.quia compoſitum eſt poſterius ſuis componẽtibus.

ADVERTE quòd compoſitum comparatur ad ſuas partes componentes aliquo modo, ſicut actus ad potentiam:ideo in genere cauſę formalis totum eſt ſuis partibus prius ſecundum naturam:in genere autem cauſæ materialis partes ſunt priores toto. propter quod inquit S.Th.3.ſent.d.2.q.2. art.1.quòd partes ſunt priores toto originaliter,ſed completiuè,econtrario: quod eſt dicere,quia via generationis & materiæ qua proceditur de potentia ad actum,partes ſunt priores toto,ordine autem naturæ & formæ, à qua rei prouenit complementum totum eſt partibus prius.

Tertiò,ſi eſſet compoſitus,poſſet non eſſe,quod Deo non competit: probatur conſeq.quia compoſitum omne, vt ſic,eſt diſſolubile, licet in quibuſdam ſit aliquid diſſolutioni repugnans.

Sed videtur hæc ratio ſeipſam deſtruere. Dicetur enim quòd licet ex eo quòd Deus eſt compoſitus,ſequatur ipſum poſſe non eſſe, tamen poſſe non eſſe ſibi aliunde repugnat:& eſt ens neceſſe eſſe.

AD huius euidentiam ſciẽdum ꝙ omne compoſitum includit plura realiter diſtincta,ex quibus componatur: quæ autem ſunt realiter diſtincta, vt realiter diſtincta ſunt,non inconuenit poſſe ab inuicẽ ſeparari,licet aliquando ex particularibus ſuis rationibus repugnet vt ſeparentur, ex eo ꝙ vnum ad alterum neceſſariam habet dependentiã:bene ergo dicitur ꝙ cõpoſitum ex ratione compoſitionis diſſolubile eſt, quia compoſitio includit partium pluralitatem, quibus vt plures & diſtinctæ ſunt,conuenit vt ab vna altera poſſit ſeparari,aut vtraque permanente,aut altera tantùm aut neutra, & per conſequens vt totum poſſit diſſolui, & non eſſe.In Deo autem nihil tale inueniri poteſt, ex quo non eſſe poſſit,cùm ſit per ſe primò neceſſe eſſe ex quo habet vt nullo modo poſſit nõ eſſe,neq; ab intrinſeco,neque ab extrinſeco.

Quartò,haberet cauſam efficientem:& ſic nõ eſſet prima cauſa:probatur conſequentia,quia omnis compoſitio indiget componente, eo quòd plura in vnum non conueniunt, niſi ab aliquo vniantur, non componit autem ſeipſum compoſitum,quia nihil eſt ſuiipſius cauſa:ergo oportet eſſe aliquid aliud componens,tale autem eſt cauſa efficiens compoſiti,ergo,&c.

Quintò,Deus eſt nobiliſſimũ entium,ergo non eſt cõpoſitus: antecedens patet,quia eſt prima cauſa:cõſequentia probatur,In quolibet genere tãtò eſt aliquid nobilius,quãtò eſt ſimplicius,ſicut ignis qui nullam permixtionẽ frigidi habet in genere calidi eſt nobiliſſimus,quod ergo eſt in fine nobilitatis omniũ entium,eſt in fine ſimplicitatis,& per cõſequens non eſt cõpoſitum.

Quãtò aliquid eſt nobilius, tantò eſt ſimplicius.

ADVERTE circa illam propoſitionem, in quolibet genere quantò aliquid eſt nobilius,tantò eſt ſimplicius,quòd habet veritatem in iis quę per ſe & directè reponuntur in igne,non autem vniuerſaliter de omnibus: non enim materia prima eſt nobilior homine,licet ſit ſimplicior, aut homo ſimplicior materia quæ eſt perfectior:materia enim non eſt in genere tanquam aliquid completum in ſpecie. Sed inter ipſas ſpecies, illa quæ nobilior eſt, ſimplicior etiam eſt.

ADVERTE etiam cùm dicitur, ignis qui non habet aliquam permixtionem frigidi,quòd duplicem habere ſenſum poteſt,primus vt li,quod dicitur,qui nõ habet,&c.ſit limitatiuum illius termini ignis,vt ſit ſenſus: cùm aliquis ignis habeat permixtionẽ frigidi, aliquis verò non, ille qui non habet,eſt perfectiſſimus:& tunc probabile eſt,vt ſuppoſitum iſtud verum ſit de igne in ſua ſphæra,quòd ſcilicet nullum gradum frigiditatis habeat,ſed habeat ſummum gradum caliditatis, ſaltem in ſuprema ſui parte. Secundus ſenſus poteſt eſſe,vt ſit declaratiuum naturæ ignis, quaſi de natura ignis, ſit non habere aliquem gradum frigiditatis. Et tunc intelligendum eſt de igne in propria materia,non autem in aliena exiſtente & de igne ſuæ relicto naturæ:quia ſi loqueremur de ipſo, ſecundum quòd ab aliquo frigido alteratur,puta ab aqua, vt conuertat ipſum in aquam, non apparet quare caliditati eius frigiditas permiſceri non poſſit, imò videtur neceſſarium illud ponere,quum non poſſit ignis in aquam tranſmutari, niſi prius aquæ diſpoſitionibus diſponatur.

SED occurrit dubium circa iſtam propoſitionem, in quolibet genere: tantò aliquid eſt nobilius,quantò eſt ſimplicius,non enim videtur vera, neque in generibus,neque in ſpeciebus:in generibus quidem, quia quantò genus eſt ſuperius, tantò eſt ſimplicius, vtpote pauciora in ſua includens ratione,non tamen eſt perfectius,imò imperfectius, quia potentialius eſt tanquam per plures differentias contrahibile, vt patet ordinem prædicamenti ſubſtantiæ conſideranti. In ſpeciebus quoque quoniam lapis ſimplicior eſt homine,eo quòd per ſolam differentiam corporis conſtituatur,homo verò ex multis aliis differentiis, ſcilicet viuentis, & animalis: & tamen homo longe nobilior eſt lapide:ſimiliter elementa ſunt ſimpliciora mixtis animatis,& tamen animata ſunt elementis digniora.

Confirmatur ex verbis San.Tho.1.quæſt.3.artic.7. ad 2.Ibi enim concedit quòd apud nos compoſita, ſunt meliora ſimplicibus. Poſſet ad iſta breuiter dici quòd Sanct.Tho. loquitur de ſimplicitate quæ opponitur mixtioni cum oppoſito, vt patet ex verbis literæ. Quod enim minus ſuo contrario permiſcetur, eſt perfectius in ſua natura, ſicut albedo tantò perfectior eſt, quantò minus nigredini permiſcetur: & calor tantò perfectior eſt, quantò minus habet admixtum de frigiditate:& ſic accipitur ſimplicius,vt idem eſt quod purius.quum ergo Deus perfectiſſimus ſit in genere entium,neceſſe eſt vt ſit puriſſimus tanquam nihil habens de non ente,& potentialitate, & per conſequens nullam habet compoſitionem.

VERVNTAMEN, vt altius conſideremus ordinem ſimplicitatis & compoſitionis rerum, ſciendum eſt primò quòd dupliciter eſt ſimplicitas, ſcilicet ſimplicitas corporalis, & ſimplicitas formalis ſiue actualis. Illud dicitur ſimplex omnino ſimplicitate corporea quod eſt corpus non compoſitum ex alio corpore: & tantò aliquid eſt ſimplicius, quantò minus ex aliis corporibus eſt compoſitum,ſicut elementa ſunt ſimpliciora mixtis. Dicitur autem ſimplex omnino ſimplicitate formali, & actuali, quod eſt omnino forma,& actus,& tantò aliquid eſt ſimplicius,quãtò eſt formalius,& actualius,& minus habens de potentialitate.

SCIENDVM ſecundò pro maiori euidentia iſtius ſimplicitatis formalis,& compoſitionis illi oppoſitæ, ꝙ quum fundamẽtum compoſitionis ſit actus & potentia,quia ex multis non ſit vnum ſimpliciter,niſi vnum eorũ ſit actus,aliud verò potentia, & ex potentia potiſſimum dependeat compoſitio,eo ꝙ pura potentia per ſe eſſe non poſſit, quantò magis ſaluatur potentialitas & diuerſitas potentiæ ab actu: ſub vno tamen eſſe tantò magis ſaluatur ratio compoſitionis: importat enim compoſitio plurium actus,ſcilicet & potentiæ poſitionem ad eſſe vnius:ideo vbi magis ſaluatur potentialitas & diſtinctio cum vnitate eſſe, ibi magis ſaluatur compoſitio. Saluatur autem in cõpoſito tantò magis diſt.potentiæ & actus,& potentialitas,quantò potentia minus actuatur à forma, & forma minus prædominatur materiæ: quia tunc ex illis minus ſit vnũ dum vnum minus ad gradũ alterius trahitur:ſequitur ergo ꝙ vbi forma minus dominatur materię, illud magis potẽtiale eſt,magiſq; cõpoſitum.Ex hoc vlterius ſequitur,ꝙ vbi forma fuerit perfectior,& magis materiæ prædicãs, tãtò ex illa forma & materia ſit aliquid minus cõpoſitum,& magis vnũ,magiſq; ſimplex, quia forma quantò magis prædominatur,tãtò perfectius actuat materiã,& minus relinquit in potẽtia. Quod ſanè patet ſi per gradus formarũ materiã eiuſdẽ rationis informantium diſcurramus:formæ enim elementorũ,quia totaliter ſunt immerſę materiæ parũ ipſam actuant dum eam relinquunt in potẽtia ad actum mixti & viui,& animal,& rationalis:forma verò mixti materiam magis actuat,eo ꝙ dat ſibi eſſe corporeũ & eſſe mixti,minũſq; in potentia relinquit, quia non ad eſſe mixti ſicut præcedens:Forma autẽ viui adhuc magis actuat,quia dat ſibi eſſe proprium, & præcedentiũ formarum & minus relinquit in potẽtia & ſic ſucceſſiuè,quantò forma fuerit perfectior,tantò relinquit materiã minus in potentia,& per conſequens cõpoſitum eſt magis vnum,& minus habens de potentialitate in ſua eſſentia,propter quod inquit S.Th. in ſecundo huius cap.68.ꝙ non minus vnum,ſed fortè magis ex ſubſtãtia intellectuali & materia corporali,quàm ex forma ignis & eius materia:quia quantò forma magis vicit materiam,tantò ex ea & materia magis efficitur vnum.

SED tamen aduertendũ ꝙ licet quãtò aliquid eſt perfectius,& nobilius, tantò minus habeat de potentialitate & diuerſitate reali:magis tamẽ habet de pluralitate virtuali dum plures perfectiones cõtinet vnitè, & ſimpliciter quæ in aliis ſunt diſtinctæ.Propoſitio ergo S.T.ꝙ tantò aliquid eſt nobilius quantò eſt ſimplicius,eſt intelligẽda de iſta ſimplicitate formali,non autem de corporali:quantò enim aliquid eſt actualius, & minus habens de potentialitate,tãtò eſt nobilius,& ſic quod eſt in ſummo gradu nobilitatis eſt etiã in ſummo gradu ſimplicitatis omnẽque à ſe diuerſitatem potentiæ,& actus excludit. Ad dubiũ ergo dicitur primò ꝙ hic non facit comparationem S.Th.inter ſuperius,& inferius,ſed inter ea quæ per ſe actu ſubſiſtunt. Dicitur ſecundò ꝙ etiam genus quantum ad ipſam naturam generis formaliter ſumptum per modum naturę & formæ abſtractæ à ſpeciebus eſt nobilius & perfectius ſuis ſpeciebus:vtpote in ſe omnem perfectionem animalitatis includens vnitè & abſque diſtinctione,ſicut & albedo abſtracta ab omni ſuſceptiuo continet vt ſic omnem gradum albedinis. Tunc enim accipitur genus vt forma abſtracta,nõ autem vt materia illimitata. Si autem accipiatur genus per modum vniuerſalis veluti totum potentiale continens in potentia ſuas ſpecies, ſic eſt imperfectius ſpeciebus & eſt magis compoſitum compoſitione materiali,inquantũ in ipſo materialiter, & potentialiter omnes ſuæ ſpecies continentur. Dicitur ſecundò ꝙ lapis non eſt homine ſimplicior neque elemẽtum mixto ſimplicitate formali, imò minus ſimplici eo ꝙ magis habeant de poſſibilitate,cùm in eis forma ſit totaliter immerſa materiæ,relinquátq; materiã magis in potẽtia.Cum probatur quia in ſua ratione formali pauciores differẽtias includunt, dicitur ꝙ conſequentia non tenet.Ex eo enim ꝙ pauciora includunt in ſua ratione, arguitur ꝙ pauciores perfectiones virtualiter cõtineant,non autẽ ꝙ ſint actualiora & formaliora ſimili modo:& pluralitas differentiarũ in ratione alicuius arguit pluralitatẽ perfectionum,virtualiter,& vnitè in ipſo cõtentarum: non autem maiorem potentialitatem. Ad cõfirmationem dicitur ꝙ S.T.in prima parte vbi allegatur,non loquitur de ſimplicitate formali, & compoſitione potẽtiali illi oppoſita de qua hoc loco intẽdit,ſed de compoſitione corporali. Apud nos enim corpora quę ex aliis corporibus componuntur ſunt illis meliora,quia magis habent de actu,& perfectione, eo quod per nobiliorem formã conſtituantur. Sexto.Non eſſet primum & ſummum bonum,probatur conſequentia,in omni compoſito bonum & propria totius perfectio non eſt huius,aut illius partis:patet ratione, quia partes ſunt imperfectæ reſpectu totius:patet etiam exemplo:partes enim hominis non ſunt homo,& partes numeri ſenarij non habẽt perfectionẽ numeri ſenarij, & partes lineæ nõ habẽt perfectionẽ menſuræ quam habet linea.Si ergo Deus eſſet compoſitus non eſſet purum illud bonum quod eſt propriũ ei, quia in ipſo eſſet aliquid cui non conueniret,& ſic non eſſet primum & ſummum bonum.

NOTANDVM hic est ꝙ primum & summum bonum oportet vt sit ipsa bonitatis essentia, quia si nõ esset ipsa bonitas, haberet bonitatem receptam in aliquo, & per cõsequens limitatã & participatam, & sic nõ esset primum & summũ bonum: forma autẽ abstracta nihil extraneũ ab ipsa secum admittit, vt ex Boët. in libro de ebdomad. constat, sicut humanitas dicit tantum ea quibus homo est homo, & si esset ab omnibus indiuiduis separata vt nomine abstracta significatur, nihil haberet alium secum, alioquin nõ esset tantum id quo homo est homo, ideo bonitas ab omni receptiuo abstracta, nihil habet quod non sit ipsa bonitas, & si quid est, quod potest bonitatem suam & perfectionem aliquid habeat cui sua bonitas non conueniat, nõ est bonitas ipsa, sed bonitate participans, atque iccirco nõ est primũ, & summũ bonum. Si itaque in Deo aliquid posuerimus cui diuina perfectio quæ sibi propria est non conueniat, non erit Deus primum & summum bonum.

Septimo. Omnem multitudinem præcedit vnitas, ergo id quod omnia præcedit, multitudine, &, ex consequenti compositione careat, necesse est.

Quòd in Deo nihil est violentum nihílque præter naturam. Cap. 19.

EX hoc autem concluditur ꝙ in Deo nihil potest esse violentũ neque extra naturã. Omne enim id in quo aliquid violentum & præter naturam inuenitur, aliquid sibi additum habet. nam quod est de substantia rei non potest esse violentum nec præter naturam.

2 Amplius, necessitas coactionis est necessitas ex alio vel ab alio. in Deo autem non est necessitas ex alio: sed est per seipsum necessarium & causa necessitatis aliis: igitur in eo nihil est coactum.

3 Adhuc, vbicunque est aliquod violentum, potest esse aliquid præter illud quod rei per se conuenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam, sed in Deo non est possibile aliquid esse præter id quod secundum se ei conuenit: cùm secundum se sit necesse esse vt ostensum est: non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

4 Item omne in quo est aliquid violentum: vel innaturale: natum est moueri ab alio (nam violentum est cuius principium est extra) nil conferente vim passo. Deus autem est omnino immobilis vt ostensum est, igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

Super cap. 19.

EX præcedenti conclusione deducitur correlatiuè ꝙ in Deo nihil potest esse violentum nihílque extra naturam. Ad cuius euidentiam considerandum, ꝙ violentum dicitur quod ab extrinseco principio fit, nulla in passo, aut illud inclinatione existente, imò existente inclinatione ad oppositum.

Præter naturam verò est, cum in natura non est ad illud neque inclinatio, neque repugnantia. Sensus ergo conclusionis est, ꝙ in Deo nihil potest esse quod suæ naturæ repugnet, neque aliquid quod nõ sit secundũ naturæ inclinationem. Probatur autem primò, Deus nihil suæ substantiæ additũ habere potest, vt ex præcedentibus patet: ergo nihil in ipso esse potest violentũ, aut præter naturã: probatur conseq. quia nihil violentũ. aut præter naturã est de substantia rei, vt ex rationibus terminorum constat Secundò, in Deo non est necessitas ab alio, imò ipse aliis est causa necessitatis, ergo &c. probatur conseq. quia necessitas coactionis est ab alio.

Tertiò, nihil potest esse in Deo, præter illud quod secundum se ei conuenit, ergo nihil violentum potest in ipso esse: probatur conseq. quia violentum contrariatur ei quod est secundum naturam: antecedens verò patet, quia Deus est secundum se necesse esse.

ADVERTE quòd in eo quod est ex seipso necesse esse, nihil esse potest quod nõ necessariò illi conueniat, cùm ex eius substantia, necessitas in ipso sit, ideo nihil sibi conuenire potest quod ei secundum se non cõueniat, alioquin in ipso aliquid potentialitatis esset. Hæc autem ratio alia est, à prima, quia in prima arguebatur ex eo ꝙ in ipso nihil sit substãtiæ eius additum: in ista verò, ex eo ꝙ nihil in ipso esse potest, præter illud quod secundum se illi conuenit, siue substantiale sit, siue non. Quartò, non potest Deus ab alio moueri, ergo nihil est in ipso violentum: patet cõseq. ex violenti diffinitione.

ADVERTE quòd huic diffinitioni supplendum est, quòd in passo sit inclinatio ad oppositum. Non sufficit enim ad violenti rationem quòd passum non habeat inclinationem ad id quod in ipso fit: istud enim est solùm præter naturam, sed requiritur inclinatio ad oppositum, quia violentum contra naturam est.

Quòd Deus non est corpus. Cap. 20.

† Idem. p. p. q. 3. art. 10. & infra lib. 4. cap. 11.

EX prædictis autem ostenditur quòd Deus non est corpus. Omne enim corpus cùm sit continuum compositum est & partes habens: Deus autem non est compositus vt ostensum est: igitur corpus non est.

2 Prob. omne quantum, est aliquo modo in potẽtia: nã continuũ est potẽtia diuisibile in infinitum: numerus autẽ in infinitum est augmentabilis. omne autem corpus est quantum, ergo omne corpus est in potẽtia: Deus autẽ nõ est in potẽtia, sed actus purus, vt ostensum est, ergo Deus non est corpus.

3 Adhuc si Deus est corpus, oportet ꝙ sit aliquod corpus naturale: nã corpus mathematicũ nõ est per se existẽs, vt Philos. probat, eo quòd dimensiones accidentia sunt, non autem est corpus naturale, cùm sit immobilis, vt ostẽsum est: omne autem corpus naturale mobile est: Deus igitur non est corpus.

4 Amplius, omne corpus finitũ est, quod tã de corpore circulari quàm de recto ꝓbatur † in 1. cæl. & mũ. quodlibet autẽ corpus finitũ intellectu & imaginatione trãscẽdere possum⁹: si igitur Deus est corpus, intellectus & imaginatio nostra aliquid maius Deo cogitare possunt: & sic Deus non est maior intellectu nostro, quod est incõueniens: nõ est igitur corpus. † Text. com.

5 Adhuc, cognitio intellectiua certior est quàm sensitiua. inuenitur autem aliquod obiectum sensus in rerum natura, ergo & intellectus, sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum, sicut & distinct. ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens: omne autem corpus in rebus existens est sensibile: igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius, si igitur Deus est corpus, non erit primum & maximum ens.

6 Præterea quolibet corpore non viuente res viuens est nobilior: quolibet autem corpore viuente sua vita est nobilior, cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem: id ergo quo nihil est nobilius, corpus non est: hoc autem est Deus, ergo non est corpus.

7 Item inueniuntur rationes Philosophorũ ad idem ostendendum procedentes ex æternitate motus in hunc modum.

In omni motu sempiterno oportet ꝙ primum mouens nõ moueatur neque per se, neq; per accidẽs, sicut ex supradictis patet. † Corpus autem cæli mouetur circulariter motu sempiterno, ergo primus motor eius non mouetur neque per se neque per accidens: nullum autem corpus mouet localiter nisi moueatur: eo quòd oportet motum & mouens esse simul: & sic corpus mouens moueri oportet ad hoc quòd sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore mouet nisi per accidens moueatur, quia moto corpore mouetur per accidens virtus corporis, ergo primus motor cæli non est corpus, neque virtus in corpore: hoc autem ad quod vltimò reducitur motus cæli, sicut & primum mouens immobile est Deus: Deus igitur non est corpus. † Cap. 13.

8 Adhuc, nulla potentia infinita est potentia in magnitudine: potentia primi motoris est potentia infinita, ergo non est in aliqua magnitudine: & sic Deus, qui est primus motor, neque est corpus, neque est virtus in corpore.

Prima sic probatur, Si potentia alicuius magnitudinis est infinita, aut ergo erit magnitudinis finitę aut infinitę, magnitudo infinita nulla est († vt probatur in 3. Phy. & in 1. cæ. & mũdi.) magnitudinis autẽ finitæ, nõ est possibile esse potẽtiam infinitam: & sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita. Quòd autem in magnitudine finita nõ possit esse potentia infinita, sic probatur. Aequalem effectum quem facit potentia minor tempore maiori, facit potentia maior tempore minori qualiscũq; sit ille effectus, siue sit secundum alterationẽ, siue secundũ motũ localẽ, siue secundum quemcũque alium motũ, sed potentia infinita est maior omni potẽtia finita: ergo oportet ꝙ in minori tẽpore perficiat effectũ velocius mouẽdo, quàm potẽtia quæcunq; finita. Nec potest esse ꝙ minori quodam sit tẽpore. Relinquitur ꝙ hoc erit indiuisibilis tẽporis. Et sic mouere & moueri & motus erũt in instãti, cuius contrariũ demonstratum est in 6. Phys. Quòd autem non possit potentia infinita magnitudinis finitæ mouere in tempore, sic probatur, Sit potentia infinita, quæ est, a, accipiatur autem pars eius, quæ est, a, b: pars igitur ista mouebit in tempore maiori, oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad tempus in quo mouet tota potentia, cùm vtrunque tempus sit finitum. Sint igitur hæc duo tempora in decupla proportione se adinuicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam vel aliã proportionem dicere. Si autẽ addatur ad potentiam finitã prædictam diminui oportebit de tẽpore secundũ proportionẽ additionis ad potentiã finitã cùm maior potentia in minori tempore moueat: si ergo addatur decuplum illa potentia mouebit in tempore, quod erit decima pars temporis in qua mouebat prima pars accepta infinitæ potẽtiæ, scilicet, a, b: & tamẽ hæc potentia quæ est decuplũ eius, est proportio finita, cũ habeat proportionem determinatã ad potentiam finitam. Relinquitur igitur ꝙ in eodem tẽpore mouet, potentia finita & infinita, quod est impossibile: non igitur potentia infinita magnitudinis finitæ potest mouere in tempore aliquo.

† 3. Physic. text. com. 40. 1. cælo. tex. com. 35.

† Tex. cõ. 24.

† Quòd autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. Nulla potentia finita potest mouere tempore infinito, sed potentia primi motoris mouet tempore infinito, quia motus primus est sempiternus: ergo potentia primi motoris est infinita. Prima sic probatur, Si aliqua potentia finita alicuius corporis mouet tempore infinito, pars illius

† Potentia motus primi est infinita, sic probatur.

corporis habens partẽ potentiæ mouebit in tempore minori, quia quãtò aliquid eſt maioris potẽtiæ, tantò in maiori tempore motũ continuare poterit, & ſic pars prædicta mouebit tẽpore finito: maior autem pars in maiori tẽpore mouere poterit, & ſic ſemper ſecũdum ꝙ addetur ad potentiã motoris, addetur ad tẽpus ſecundũ eandem proportionẽ, ſed additio aliquotiens facta perueniet ad quantitatẽ totius, vel etiã excedet, ergo & additio ex parte tẽporis perueniet ad quantitatem tẽporis, in quo mouet totũ: tẽpus autẽ in quo totũ mouebat, dicebatur eſſe infinitũ, ergo tempus finitum metietur tẽpus infinitum, quod eſt impoſsibile. Sed cõtra hũc proceſſum plures ſunt obiectiones, †quarum vna eſt, quia poteſt poni ꝙ illud corpus quod mouet primum motum, non eſt diuiſibile, ſicut patet de corpore cæleſti: prædicta autẽ probatio procedit ex diuiſione eius. Sed ad hoc dicendum eſt, ꝙ cõditionalis poteſt eſſe vera, cuius anteced. eſt impoſsibile: & ſi quid eſt quod deſtruat veritatẽ talis cõditionalis, eſt impoſsibile, ſicut ſi aliquis deſtrueret veritatẽ huius cõditionalis, ſi homo volat, habet alas, eſſet impoſsibile. Et ſecũdum hunc modũ intelligẽdus eſt proceſſus probationis prædictæ, quia hæc conditionalis eſt vera, Si corpus cæleſte diuiditur, pars eius erit minoris potẽtiæ quã totũ: huius autẽ cõditionalis veritas tollitur, ſi ponatur primum mouẽs eſſe corpus, propter impoſsibilia quæ ſequuntur, vnde patet hoc eſſe impoſsibile. Et ſimiliter poteſt reſponderi, ſi fiat obiectio de augmento potentiarũ finitarũ, quia nõ eſt accipere in rerum natura potẽtias, ſecundũ omnẽ proportionẽ quã habet tẽpus ad tẽpus quodcunq;: eſt tamẽ cõditionalis vera, qua in prædicta probatione indigetur. †Secunda obiectio eſt, quia etſi corpus diuiditur, aliqua virtus poteſt eſſe alicuius corporis, quę non diuiditur diuiſo corpore, ſicut anima rationalis non diuiditur diuiſo corpore. Et ad hoc eſt dicendũ ꝙ per proceſſum prædicatum non probatur ꝙ non ſit Deus cõiunctus corpori: ſicut anima rationalis corpori humano: ſed ꝙ non eſt virtus in corpore ſicut virtus materialis quę diuiditur ad diuiſionẽ corporis: vnde etiam dicitur de intellectu humano quòd nõ eſt corpus neq; virtus in corpore. Quòd autẽ Deus nõ ſit vnitus corpori ſicut anima, alterius rationis eſt. Tertia obiectio eſt: ꝙ ſi cuiuſlibet corpori potẽtia finita eſt: vt in prædicto proceſſu oſtenditur: per potentiam autem finitam non poteſt aliquid durare tempore infinito: ſequitur quòd nullum corpus poſsit durare tempore infinito: & ſic corpus cæleſte de neceſsitate corrumpetur. Ad hoc autem à quibuſdam reſpondetur quòd corpus cæleſte ſecundum potentiam ſuam poteſt deficere: ſed perpetuitatem durationis acquirit ab alio quod eſt potentię infinitæ. Et huic ſolutioni videtur atteſtari Plato, qui de corporibus cæleſtibus Deum loquentem inducit in hunc modum. (Natura veſtra eſtis diſſolubilia: voluntate autem mea indiſſolubilia: quia voluntas mea maior eſt nexu veſtro.) Hanc autem ſolutionem improbat (comment. in 11. Metaphy.) Nam impoſsibile eſt ſecundum eum quòd id quod eſt de ſe poſsibile non eſſe acquirat perpetuitatem eſſendi ab alio: ſequitur enim quòd corruptibile mutaretur in incorruptibile quod eſt impoſsibile ſecundum ipſum. Et ideo ipſe in hunc modum reſpondet, quòd in corpore cęleſti omnis potentia quæ eſt, finita eſt: non tamen oportet quòd habeat omnem potentiã. eſt enim in corpore cæleſti ſecundum †Ariſtot. in 8. Metaphyſic. potentia ad vbi: ſed non ad eſſe: & ſic non oportet quòd inſit ei potentia ad non eſſe. Sciendum tamen ꝙ hæc reſponſio comment. non eſt ſufficiens: quia ſi detur quòd in corpore cæleſti non ſit potentia quaſi paſsiua ad eſſe quæ eſt potentia materiæ: eſt tamen in eo potentia quaſi actiua quæ eſt virtus eſſendi cum expreſsè dicat †(Ariſtot. in primo cæ. & mun.) quòd cælum habet virtutem vt ſit ſemper. Et ideo melius dicendum eſt: quòd cũm potentia dicatur ad actum oportet iudicare de potentia ſecundum modum actus. motus autem ſecundum ſui rationem quantitatem habet & extenſionem vnde duratio eius infinita requirit quòd potentia mouens ſit infinita: eſſe autem non habet aliquam extenſionem, quantitatis præcipuè in re cuius eſſe eſt inuariabile ſicut cælum, & ideo nõ oportet quòd virtus eſſendi ſit infinita in corpore finito licet in infinitum duret: quia nõ differt quòd per illam virtutẽ aliquid duret in vno inſtanti vel tẽpore infinito: cũm eſſe illud inuariabile non attingatur à tempore niſi per accidens. †Quarta obiectio eſt de hoc non quod videtur eſſe neceſſarium quòd illud quod mouet tẽpore infinito habeat potentiam infinitam in illis mouentibus quæ mouendo non alterantur, quia talis motus nihil conſumit de potentia eorum: vnde non minore tempore mouere poſſunt poſtquã aliquo tempore mouerũt quàm antè: ſicut ſolis virtus finita eſt

†Obiect. prima

†Reſponſio.

†2. obiect.

†Reſponſio.

†3. obiect.

†Reſponſio aliquorum.

†In timeo.

†Improbatio com. 41. 8. Phy. commen. 29.

†Reſpõſio cõ.

†Text. com. 12.

†Improbatio com.

†Tex. com. 20.

†Reſponſio bona. Quod ex ſe poteſt non eſſe ab alio perpetuitatem acquirere nõ poteſt.

†Quarta obiectio.

& quia in agendo eius virtus actiua non minuitur infinito tempore poteſt agere in hæc inferiora ſecundum naturam. †Et ad hoc dicimus ꝙ corpus non mouet niſi motũ vt probatum eſt: & ideo ſi contingat corpus aliquod non moueri, ſequitur ipſum non mouere. In omni autẽ quod mouetur eſt potẽtia ad oppoſita: quia termini motus ſunt oppoſiti: & ideo quantum eſt de ſe omne corpus quod mouetur poſsibile eſt non moueri: & quod poſsibile eſt non moueri non habet de ſe vt perpetuo tempore moueatur: & ſic nec ꝙ in perpetuo tempore moueat. Procedit ergo prędicta demonſtratio de potentia finita corporis finiti, quæ non poteſt de ſe mouere tempore infinito: ſed corpus quod de ſe poſsibile eſt moueri & non moueri: mouere & non mouere: acquirere poteſt perpetuitatẽ motus ab aliquo quod oportet eſſe incorporeum, & ideo oportet primum mouens eſſe incorporeũ: & ſic nihil prohibet ſecundum naturam corpus finitum quod acquirit ab alio perpetuitatẽ in moueri, habere etiam perpetuitatem in mouere. Nam & ipſum primum corpus cæleſte ſecundum naturã poteſt perpetuo motu inferiora corpora cæleſtia reuoluere ſecundum quòd ſupra mouet ſphæram. Nec eſt inconueniens (ſecundum com.) quòd illud quod de ſe eſt in potentia ad moueri & non moueri: acquirat ab alio perpetuitatem motus: ſicut ponebatur eſſe impoſsibile de perpetuitate eſſendi, nam motus eſt quidam defluxus à mouente immobile: & ideo poteſt aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de ſe: eſſe autem eſt aliquid fixum & quietum in ente: & ideo quod de ſe eſt in potentia ad non eſſe, non poteſt vt ipſe dicit ſecundum viam naturæ acquirere ab alio perpetuitatem eſſendi. †Quinta obiectio eſt, quòd per prædictum proceſſum non videtur maior ratio, quare non ſit potentia infinita in magnitudine quàm extra magnitudinem: nam vtrobique ſequitur quòd moueat non in tempore. †Et ad hoc dicendum, quòd finitum & infinitum in magnitudine & tempore & motu inueniuntur ſecundum vnam rationem, ſicut probatur (in 3. & in 5. Phyſic.) & ideo infinitum in vno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem quæ carent magnitudine non eſt finitum & infinitum niſi æquiuocè: vnde prædictus modus demonſtrandi in talibus potentiis locum non habet. †Aliter autem reſpondetur, & melius, quòd cælum habet duos motores, vnum proximum, qui eſt finitæ virtutis: & ab hoc habet quòd motus eius ſit finitæ velocitatis: & alium remotum, qui eſt infinitæ virtutis, à quo habet quòd motus eius poſsit eſſe infinitæ durationis: & ſic patet quòd potentia infinita quæ non eſt in magnitudine poteſt mouere corpus non immediatè in tempore, ſed potentia quæ eſt in magnitudine, oportet quòd moueat corpus immediatè, quum nullum corpus moueat, niſi motum, vnde ſi moueret ſequeretur quòd moueret non in tempore. †Poteſt adhuc melius dici quòd potentia quæ non eſt in magnitudine, eſt intellectus, & mouet per voluntatem: vnde mouet ſecundum exigentiam mobilis, & non ſecundum proprietatem ſuæ virtutis: potentia autem quæ eſt in magnitudine non poteſt mouere niſi per neceſsitatẽ naturæ, quia probatum eſt quòd intellectus non eſt virtus in corpore, quia & ſic mouet de neceſsitate ſecundum proprietatem ſuæ quantitatis: vnde ſequitur: ſi mouet, quòd moueat in inſtanti: ſecundum hoc ergo remotis prædictis obiectionibus procedit demonſtratio Ariſt. †Amplius nullus motus qui eſt à mouente corporeo, poteſt eſſe continuus & regularis, eo ꝙ mouens corporale in motu locali mouet attrahendo vel expellendo: id autem quod attrahitur vel expellitur, non in eadẽ diſpoſitione ſe habet ad mouentem à principio motus vſque ad finem, cum quandoq; ſit propinquius, quandoque remotius: & ſic nullum corpus poteſt mouere motum continuum & regularem: motus autem primus eſt continuus & regularis, vt probatur (in 8. Phyſic.) igitur mouens primum motum non eſt corpus.

10 Item nullus motus qui eſt ad finem qui exit de potentia ad actum, poteſt eſſe perpetuus: quia cum perpetuum fuerit ad actum, motus quieſcit: ſi ergo motus primus eſt perpetuus, oportet quòd ſit ad finem qui ſit ſemper, & omnibus modis in actu. Tale autem non eſt aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore, cum omnia huiuſmodi ſint mobilia per ſe vel per accidens: igitur finis primi motus non eſt corpus neque virtus in corpore: finis autem primi motus eſt primum mouens quod mouet, ſicut deſideratum: hoc autem eſt Deus: Deus igitur neque eſt corpus, neque virtus in corpore. †Quamuis autem falſum ſit ſecundum fidem noſtram quòd motus cæli ſit perpetuus, vt infrà patebit, tamen verum eſt quòd motus ille non deficit, neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem ſub

†Reſponſio.

†Quinta obiectio.

†Prima reſponſio. quæ eſt cõ. 8. Phy. com. 29. in fine.

†Alia reſponſio propria & melior.

†9. ad concl. prędictis capi.

nem ſubſtantiæ mobilis,cũ nõ videatur motus cæli per diuturnitatẽ tẽporis lenteſcere.vnde demõſtrationes prædictæ ſuã efficaciã nõ perdunt. Huic autẽ veritati demõſtratæ cõcordat diuina authoritas.Dicitur autem Ioan.4.(Spiritus eſt Deus,& eos qui eum ado.in ſpi.& ver.ador.oportet.) Dicitur etiã 1.Tim.1.(Regi ſeculorũ immor.inui.ſoli Deo. Et Rom.1.(Inuiſibilia Dei per ea quæ fa.ſunt intel.cõſpi.) Quæ enim nõ viſu,ſed intellectu conſpiciuntur, incorporea ſunt.

† excl.er. antiquorum naturalium.

†Per hoc autem deſtruitur error primorum philoſophorum naturalium,qui non ponebant niſi cauſas materiales,vt ignem,vel aquam,vel aliquid huiuſmodi : & ſic prima rerum principia corpora dicebant,& eadem vocabant Deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes cauſas mouentes amicitiam & litem:qui etiam propter prædictas rationes confutantur:nam cùm lis & amicitia ſint in corporibus ſecundum eos, † ſequitur prima principia mouentia eſſe virtutes in corpore. Ipſi etiam ponebant Deum eſſe compoſitum ex quatuor elementis & amicitia,per quod datur intelligi quòd poſuerunt Deum eſſe corpus cæleſte. Inter antiquos autem ſolus Anaxag.ad veritatem acceſsit,ponens intellectum mouentem omnia ſeparatum. † Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipſa elementa mundi, & virtutes in eis exiſtentes Deos eſſe, vt ſolem,lunam,terram, aquam, & huiuſmodi, occaſionem habentes ex prædictis philoſophorum erroribus. Prædictis etiam rationibus excluduntur deliramenta † Iudæorum ſimplicium, Tertulliani,Vadianorũ,ſiue Antropormorphytarum,hæreticorum, qui Deum corporalibus liniamentis figurabant. †Necnon & Manichæorum, qui quandam infinitam lucis ſubſtantiam per infinitum ſpatium diſtentam Deum exiſtimabant.Quorum omnium errorum fuit occaſio, quòd de diuinis cogitantes ad imaginationem deducebantur per quam nõ poteſt accipi,niſi corporis ſimilitudo:& ideo eam in corporeis meditandis derelinquere oportet.

† Empedoclis.

† Iudæorum

† hæreticorũ.

Super cap. 20.

POſtquam ſanctus Thomas à Deo vniuerſaliter omnem compoſitionem excluſit, nunc vt manifeſtior, & certior habeatur cognitio, particulariter, vult diuerſas compoſitiones excludere.

Circa hoc autem duo facit : primò excludit compoſitiones quibus aliquid dicitur compoſitum ex aliquibus : ſecundò,compoſitionem, qua aliquid dicitur compoſitum cum alio,cap.26. Circa primum quinque facit:primò excludit compoſitionem quantitatiuam : ſecundò, compoſitionem ex ſuppoſito ex natura,cap.21.tertiò,compoſitionem ex eſſe & eſſentia,cap.22.quartò,compoſitionem ex ſubiecto & accidente, cap.23. quintò, compoſitionem ex genere & differentia,cap.24. Quantum ad primum,volens compoſitionem quantitatiuam à Deo excludere, ponit hanc concluſionem,Deus non eſt corpus. Circa hanc autem tria facit. Primò enim ad eas rationes communes inducit. Secundò,rationes Ariſt. Tertiò, antiquorum excludit errores. Quantum ad primum arguit primò ſic. Omne corpus eſt compoſitum,quia continuum,Deus non eſt cõpoſitus, ergo,&c.

Secundò,Deus non eſt in potentia,ergo non eſt corpus : antecedens ſuprà eſt probatum : probatur conſequentia , quia omne corpus eſt continuum,continuum autem eſt in potentia diuiſibile in infinitum.

Sed videtur hæc ratio non concludere.Potentia enim quæ eſt in cõtinuo ad diuiſionem,nõ eſt potentia naturalis, vt patet in corporibus cæleſtibus, ſed non repugnantiæ:eſſe autem in Deo potentiam non repugnantiæ non videtur repugnare Deo. Reſpondetur quòd potentia non repugnantiæ eſt dupliciter.Vna,quæ habet fundamentum in ratione potentiæ actiuæ. Alia quæ habet fundamentum in ratione potentiæ paſſiuæ : primam potentiam non repugnantiæ non inconuenit Deo attribuere,puta quòd Deus ſit in potentia ad productionem alterius mundi,quia potentia actiua perfectionem dicit,ſed bene incõueniens eſt Deo attribuere ſecũdam potentiam,eo ꝙ potentia paſſiua inquantum huiuſmodi dicat imperfectionẽ:potentia autẽ non repugnantiæ ad diuiſionem in continuo fundatur ſuper ratione potentiæ paſſiuæ,ideo hanc Deo attribuere eſt incõueniens.Cùm enim ſit per ſeipſum neceſſe eſſe,non ſolùm non habet in ſe naturalem potentiam ad patiẽdum diuiſionem,verumetiam nihil in ipſo eſſe poteſt, per quod inquantum illud habet,ſit in potentia quomodocunque vt diuidatur. Tertiò, aut eſt corpus mathematicum,aut naturale:non primum,quia illud non per ſe exiſtit,cùm ſit accidens:non etiam ſecundum,cùm omne tale ſit mobile , eo quòd natura principium motus ſit,Deus autem ſit immobilis, ergo non eſt corpus.

Quartò,tunc intellectus & cogitatio noſtra aliquid maius Deo cogitare poſſet , & ſic Deus non eſſet maior intellectu noſtro:probatur conſeq.quia quolibet finito maius cogitari poteſt. Omne autem corpus tam rectũ quàm circulare , eſt finitum.

ADVERTENDVM ꝙ eſt contradictio inter id quod hîc dicitur,& quod dictum eſt ſuperius,cap.11.quia inquam hic pro inconuenienti habetur quòd Deo aliquid maius poſſit cogitari,ibi verò pro inconuenienti non habetur.Nam vt ibidem diximus,non admiſſo eſſe in rerum natura aliquid quo maius cogitari non poſſit,non eſt incõueniens Deo maius aliquid poſſe cogitari,in quo ſenſu ſuperius eſt locutus S.Tho.ſed poſito ꝙ aliquid tale ſit in natura,vt iam ex præcedẽtibus cõſtare poteſt,maius aliquid Deo poſſe cogitari incõueniens eſt, & ex hac ſuppoſitione hîc procedit. Quintò,ſequitur Deum non eſſe primum ens,hoc eſt falſum,ergo &c.probatur cõſeq. ſuper omnia corpora eſt aliquid nobilius,& prius : ergo ſi Deus eſt corpus, ipſo aliquid erit prius,& nobilius : probatur anteced. ſecundum ordinem obiectorum eſt ordo potentiarum,ſed intellectus eſt ſupra ſenſum, quia intellectiua cognitio eſt certior ſenſitiua,ergo ſupra ſenſibile eſt aliquid intelligibile:ſed omne corpus in rebus exiſtens eſt ſenſibile,ergo &c.]

Cognitio intellectiua eſt certior quam ſenſitiua.

CIRCA illam propoſitionem cognitio intellectiua eſt certior quàm ſenſitiua:conſiderandum eſt ꝙ certitudo,ſi propriè ſumatur, vt inquit S.Th 3.d.26.q.2.4.eſt firmitas adhæſionis potentiæ cognoſcitiuæ ad ſuum cognoſcibile.Dupliciter autem poſſumus cognitionẽ intellectiuam & ſenſitiuam comparare.Vno modo vtrãque reſpectu proprij obiecti conſiderando : alio modo conſiderando vtrãque in ordine ad ſubſtãtias ſenſibiles , quæ & ſub ſenſu & ſub intellectu cadunt.Si primo modo loquamur. Dico primò, ꝙ ſemotis omnibus impedimentis nõ eſt maior certitudo ex parte potẽtiæ in intellectu,quàm in ſenſitiua. Sicut enim intellectus ſemper eſt verus circa quod quid eſt,ita ſenſus circa proprium ſenſibile. Et ideo ita firmiter adhæret ſenſus ſuo ſenſibili proprio,ſicut intellectus intelligibili.

Dico ſecundò quòd maior eſt certitudo cognitionis intellectiuæ quàm ſenſitiuæ ex parte obiectorum,quia obiectũ intellectus quod eſt quod quid eſt,perfectius & inuariabilius eſt obiecto ſenſus:ideo quantum eſt ex ſe, natum eſt facere maiorem certitudinem in intellectu,quàm ſenſibile, quod eſt multipliciter variabile in ſenſu. Dico tertiò,ſi abſolutè conſiderentur,adhuc certior eſt intellectiua cognitio. Senſitiua enim ex multis cauſis impediri per accidens à certitudine poteſt, puta ab organi indiſpoſitione, & medij,ac etiam ex indebita diſtantia , aut propinquitate. Intellectus autem quamuis ex interuentu compoſitionis decipi poſſit,vt dicitur 3.de anima,tamen non tot cauſis ſicut ſenſus poteſt impediri. Si ſecundo modo comparentur,certior etiam eſt intellectiua cognitio, quia ſenſus ipſam rei ſubſtantiam non penetrat,ſed eius tantùm extrinſeca percipit accidentia: intellectus autem ad rei intima procedit,ex quo de re maior naſcitur certitudo,quàm ex ſola ſenſus perceptione.Cùm ergo pluribus modis intellectiua cognitio ſit certior ſenſitiua,propoſitio S.Thom.abſolutè vera eſt , licet aliquam habeat exceptionem,vt ex primo dicto patet.

SED occurrit dubiũ,licet nanque obiectũ intellectus ſit prius,& nobilius obiecto ſenſus,nõ tamen videtur ſequi ꝙ aliquid ſit prius corpore. Dicetur enim ꝙ in corpore ſenſibili ſaluatur ratio obiecti ſenſus.ſ.accidẽtia ſenſibilia,& ratio obiecti intellectus,ſ.quod quid eſt ſubſtantiæ.Et in ipſo corpore id quod eſt obiectũ intellectus,eſt nobilius eo quod eſt obiectũ ſenſus,ſicut ſubſtãtia nobilior eſt accidente. Reſpõdetur ꝙ fundamentũ rationis S.Th. videtur hoc eſſe, ꝙ ſicut intellectus eſt certior ſenſu, atque omnino ſupra ſenſum eleuatus , ita oporteat eſſe intelligibile aliquid in rerum natura omnino ſupra ſenſibilia eleuatum,quod inquam neque per ſe,neque per accidens ſenſibile ſit,propter coniunctionem cum ſenſibili per ſe : quidditas autem rei ſenſibilis licet per ſe ſolo intellectu perceptibilis ſit per accidens, tamen ſub ſenſu cadit,vt dicitur 2.de anima : ideo ſupra ipſam oportet aliud intelligibile eſſe. Sextò,Deo nihil eſt nobilius,ergo non eſt corpus : probatur conſeq.quia cùm corpore non viuente viuens ſit nobilius, viuente autem vita ſit nobilior, eo quòd viuens per vitam habeat ſupra alia corpora nobilitatem,omne corpus habebit aliquid nobilius ſe.

Quomodo viuens eſt nobilius non viuente.

ADVERTENDVM quòd nomine vitæ,Sanct.Thom.hoc loco accipit animam qua corpus viuit,& corpus accipit abſolutè vt eſt corpus,vt ſcilicet habens eſſe corporeum,& vt ab anima diſtinguitur, vt anima eſt. Ideo hæc ratio probat Deum non eſſe corpus,vt cõtra animam diſtinguitur,non autem vt habens vitam etiam dicitur corpus.

Ad hunc ſenſum ſequitur quòd quolibet corpore ſiue viuente,ſiue non viuente,eſt aliquid prius,ſcilicet ipſa anima quæ ad corpus, vt præſcindit ab anima,ſiue ſecundum rem,ſiue ſecundum rationem (hoc enim ad propoſitum nihil refert) ſicut actus ad potentiam comparatur. Si autem acciperetur corpus viuens non pro parte duntaxat quæ ab anima viuificatur , ſed pro compoſito ex anima & corpore,ſic anima non eſſet viuente nobilior, cum pars non ſit ſuo toto nobilior,imò imperfectior. Illud etiam quod inquit ſanctus Thomas,rem viuentem eſſe nobiliorem corpore non viuente, intelligendum eſt ſimpliciter & abſolutè : ſecundum quid, tamen poteſt aliquod corpus non viuens eſſe nobilius viuente.Cùm enim rei nobilitas à forma ſumatur, atque anima ex propria ratione nobilior forma dante tantùm eſſe corporeum , ſequitur rem animatam ſimpliciter re inanimata nobiliorem eſſe,ſed quia poteſt eſſe vt nobilior forma ſecundum ſubſtantiam,ſit imperfectior ſecundum aliquam particularem rationem,puta ſecũdum quòd corpus informat,quia ignobiliori modo informat, ſicut inquit Sanct.Thom.1. par.q.70.art.3.2.& potentia,q.6.art.6.13.de anima intellectiua, quòd eſt nobilior ſecundum ſe forma cæli,ſi cælum eſt inanimatum, non autem ſecundum quòd corpus informat,cùm iſta det eſſe incorruptibile , anima autem corruptibile per comparationem ad corpus:idcirco non inconuenit non viuens ſecundum aliquam particularem rationem eſſe nobilius viuente : ſic dicimus muſcam eſſe ſimpliciter nobiliorem cælo,ſecundum quid autẽ cælum nobilius eſſe muſca:nec obſtat quòd cælum eſt cauſa eius, quia non eſt cauſa principalis,ſed inſtrumentum intelligentiæ mouentis. Quantum ad ſecundum ponit quatuor rationes philoſophorum,quibus ex æternitate motus,probat quòd nec eſt corpus,neque virtus in corpore.Prima ratio eſt iſta. Deus eſt primus motor cæli omnino immobilis per ſe, ſcilicet, & per accidens cùm moueat motum ſempiternum,ergo non eſt corpus neque virtus in corpore, probatur conſequentia,quia nullum corpus mouet niſi moueatur,cùm oporteat mouens & motum eſſe ſimul:ſimiliter nulla virtus in corpore mouet niſi per accidens moueatur : iſta ratio ſumitur partim ex 7.& partim ex 8.Phyſicorum.

AD euidentiam huius rationis conſiderandum primò,quòd iſta propoſitio,nullum corpus mouet localiter niſi moueatur,intelligenda eſt hoc loco de motu purè locali in quo vnum corpus mouetur ab alio, non per impreſſionem alicuius formæ quæ ſit principium formale motus, ſed per ſolum mouentis impulſum.Cùm enim oporteat mouens,ſcilicet, immediatum, & motum eſſe ſimul,de quo 7.Phyſic.ſatis diximus, non poteſt mobile mutare locum,niſi & mouens locum mutet aut ſecundum totum , aut ſecundum partem.Si enim mobili tranſeunte de vno loco ad alium, mouens non mutaret locum,iam mouens non eſſet ſimul cum moto.

Nullũ corpus mouet niſi moueatur.

Secundum hanc gl.ſoluitur inſtantia generante grauia,& leuia,& de magnete ferrum trahente,& ſimilibus,quoniam iſta mouent imprimendo formam per quam mouentur mobilia , non autem per ſolum impulſum & ab extrinſeco : mouet enim generans grauia , dando illis grauitatem,qua deſcendunt, & magnes mouet ferrum, imprimendo illi qualitatem qua ad ipſum mouetur.

Grauia & leuia mouentur à generante.

NOT

NOTANDVM secundò, ꝙ per virtutem in corpore intelligit Philos. & S. Th. virtutem materialem ad corporis extẽsionem extensam, talis enim moto corpore siue motu recto, siue circulari per accidens mouetur, non autem virtus quæ esset indiuisibiliter in corpore, per accidẽs moueretur si corpus circulare moueretur, vt superius de mente S. Th. est ostensum.

Secunda ratio, Deus est potentiæ infinitæ: ergo non est virtus in corpore, neque etiam est corpus: consequentia probatur, quia nulla virtus infinita est in magnitudine, quia non potest eam, nec in infinita magnitudine, eo ꝙ illa non detur, vt 2. Phy. & primo cæl. probatur, nec in finita: ergo, &c. Quòd autem nõ possit esse in magnitudine finita probatur, quia moueret in instanti, quod motui repugnat vt probatur 6. Physic. probatur conseq. quia effectum quem facit potentia minor in maiori duratione facit maior in minori: potentia autem infinita est maior omni potentia finita, ergo in minori duratione mouebit, quàm quæcunq; potentia finita: non autem in minori tempore, quia tunc potentia infinita moueret in æquali tempore, cùm potentia finita, vt per Arist. deductionem, facta potentiæ diuisione cõstat: ergo in instanti. Quòd autem Deus sit infinitæ potentiæ: quod erat antecedens: probatur, quia mouet tempore infinito: nulla autem potentia finita potest mouere tempore infinito, quia si sic ponatur pars illius corporis habens partem potentiæ mouebit in minori tempore: quantò enim aliquid est maioris potentiæ, tantò maior tempore motum continuare poterit: & sic sequeretur ꝙ tempus finitum mensuraret tempus infinitum, vt deducitur diuidendo corpus, & potentiam eius in partes. Ista ratio est manifestè Arist. 8. Physic.

CONTRA hunc Arist. processum multas inducit San. Tho. obiectiones & soluit. prima obiectio est Auic. vt à com. 8. Physic. commento 78. recitatur, quia Arist. in sua demonstratione supponit corpus quod primũ motum causat diuisibile esse, hoc autem negari posset & dici quòd illud corpus non est diuisibile sicut etiam de corpore cælesti patet. Respondet San. Th. & est Auerrois responsio, quòd conditionalis potest esse vera, cuius antecedẽs est impossibile. Et si aliquid illius veritatem destruat, illud est impossibile. Sicut si aliquid destrueret hanc conditionalem, si homo volat habet alas, esset impossibile. Non vtitur ergo Ari. hoc antecedente tanquam vero, scilicet ꝙ tale corpus sit diuisibile: sed hac conditionali vera, si illud corpus diuidatur pars eius erit minoris potentiæ quàm totum. Cuius quidem veritas, si ponatur primum mouens esse corpus tollitur, ideo illud est impossibile.

Si corpusquod poneretur primum mouẽs diuideretur pars eius esset minoris quam potẽtiæ totum.

SED in hac responsione circa veritatem illius conditionalis dubitatur si eam vt Philosophus accipit intelligamus, comparando, scilicet partem potentiæ ad partem mobilis. Nam qualis est proportio totius ad totũ, talis est proportio partis ad partem, & per consequens temporis ad tempus, vt patet. 7. Phy. tex. 36. ergo quanto tempore tantum mouet totum, tanto pars mouebit, ergo non est maior potentia totius in comparatione ad totum motum, quàm potentia partis in comparatione ad partem mobilis.

Ad hanc obiectionem quæ videtur & contra Arist. esse, & contra S. Th. ab aliquibus respondetur, ꝙ illa propositio assumpta ab Ari. Nulla potentia finita potest mouere tempore infinito, sic est intelligenda, scilicet ꝙ nulla potentia habẽs duratione finitam potest mouere mobile infinitũ in duratione tempore infinito. Sic autem accepta propositione probãda patet ꝙ pars potentiæ duratiuæ, quæ, scilicet minus durat, mouet partẽ mobilis quantum ad eius durationẽ in minori tempore. Ex quibus habetur ꝙ non potest tempus motus esse perpetuum, & mouens & motum corruptibilia. Quod ergo adducitur 6. Physi. non est ad propositũ, quia ibi intelligitur quãtum ad intensionem, in hac autem ratione loquimur quantum ad extensionem durationis.

Deus est infinitæ potentię intensiuè secundum Arist.

Sed ꝙ ista respõsio non sit ad mentem Arist. arguitur. Eo modo accipitur in propositione de qua est sermo potentia finita, quo modo accipitur potentia infinita in conclusione per ipsam probanda, scilicet potentia primi motoris est infinita, quia termini in præmissis & conclusione sunt in eodem significato accipiendi: sed in dicta cõclusione accipitur potentia infinita non tantùm duratione, sed intensiuè etiam, & secundum rigorem: ergo etiam in præmissis accipiẽda est potentia infinita secũdum vigorẽ non tantum secundum duratione. Probatur minor ex processu Arist. Nam Arist. probat primũ motorẽ non esse in magnitudine arguendo, quia potẽtia infinita non potest esse in magnitudine, Deus autem est potentiæ infinitæ: maiorẽ verò probat quantum ad magnitudinem finitam, quia si virtus infinita esset in magnitudine finita, in non tempore moueret: hoc autem non sequitur ex infinita duratione potẽtia, sed ex infinitate vigoris, ergo in illa propositione accipitur potentia infinita secundum vigorem, non autem secundum durationẽ tantùm, nisi velimus Arist. ęquiuocasse in maiori accipiendo potentiam infinitam secundum vigorem, in minori autem infinitam secundum durationem.

SED contra hanc expositionem antequam ad dubium respondeamus ex Arist. processu 12. Metaph. oritur dubiũ. Nam cùm primæ substantiæ perfectionem ostendisset, tex. 42. Inquirit vtrum ponendum sit vnam duntaxat huius substantiam esse an plures: text. verò 43. concludit, oportere tot substantias esse huius quot lationes astrorum sunt propter prædictam causam: quod exponens S. Tho. inquit, quia, scilicet mouent motu sempiterno, & per consequens virtute infinita. Ex quibus dupliciter contra nostram interpretationem habetur ratio. Prima est, quia sunt plures substantię eiusdem conditionis cum prima, sed non possunt esse plures habentes potentiam infinitam secundum vigorem, ergo & prima non est infinita secundum vigorem, sed tantùm secundum durationem, ergo malè exponitur illa conclusio primus motor est infinitæ potentiæ secundum vigorem.

Secunda est, quia sunt tot, quot lationes astrorum propter assignatam causam de primo motore secundum Philosophum, quia scilicet mouent motu sempiterno, & virtute per consequens infinita, sed non sunt plures infinitæ potentiæ secundũ vigorem, sed tantùm duratione infinitę, ergo & causa assignata de primo motore ꝙ non sit in magnitudine, quia scilicet est potẽtiæ infinitæ intelligẽda est de infinitate duratiõis, nõ autẽ de vigoris infinitate.

AD huius euidentiam considerandum est ꝙ cùm Philosophus ostenderit 12. Metaph. oportere esse vnam substãtiam, omnino separatã, & primam conditiones quæ primæ illi substantiæ attribuuntur inquantum prima est, aliis conuenire non possunt, cũ plures non sint primæ, sicut quę homini conueniunt inquantũ est homo, non cõueniunt non hominibus. Cùm ergo habere potentiam infinitam intensiuè cõueniat primæ substantiæ inquantũ est prima, sicut & esse optimum, & nobilissimũ, vt inferius ostẽdetur, ideo aliis cælorum motoribus conuenire idipsum non potest, cùm primæ substantiæ rationem non habeant: aliæ autem conditiones non conuenientes illi vt prima est, possunt & aliis habentibus secum vniformitatem conuenire. Cùm ergo Philosophus inquit, Vtrum sit vna talis substãtia, an plures, non est sensus. Vtrum sit vna quæ habeat omnes conditiones superius de prima demõstratas, an sint plures tales, quia certum est vnam tantùm esse primam. Sed cùm immediatè concluserit esse primam substantiam sempiternam & immobilem separatam à sensibilibus non existentem in magnitudine, & impassibilem ac inalterabilem, inquirit an sit vna tantùm talis, scilicet sempiterna, immobilis & impassibilis, id quod ex verbis S. Th. constare potest. In principio enim lect. inquit, Postquam Philosophus ostendit perfectionem substantiæ immaterialis, hic inquirit de vnitate vel multitudine eius, intellige substantiæ immaterialis.

PER hoc patet ad primam rationem respõsio. Dicitur enim quòd apud Philosophum sunt plures substantiæ eiusdem conditionis, cum prima: quantum ad immaterialitatem, sempiternitatem, & impassibilitatem, non autem quantum ad omnes conditiones.

Ad secundam dicitur, quòd dum inquit Philosophus esse plures propter prædictam causam, non refert causam propter quam prima substantia non est in magnitudine, sed causam immediatè dictam in text. 3. quia, scilicet motum sempiternum à sempiterna substantia esse necesse est, & secundum se immobilem, & vnum motum oportet ab vno motore esse. Vnde quod inquit S. Th. ꝙ mouent virtute infinita, intelligendum est non secundum vigorem infinita, quod solùm primę causæ conuenit, sed secundum durationem: quia enim mouent infinito tempore, virtutem motiuam earum necesse est esse infinitæ durationis, siue esse sempiternam, quod idem est. Ideo oportet & ipsas esse substantias duratione infinitas siue sempiternas.

Ad dubium ergo principale redeundo, iuxta doctrinam San. Th. 8. Physic. responderi potest. Primò, ꝙ Arist. loquitur per comparationem ad aliquod signum in magnitudine. Sic enim maius tempus requiritur ad hoc, vt totum mobile signum aliquod magnitudinis pertrãseat, quam vt illud pertranseat eius pars. Obiectio autem procedit de toto & parte absolutè sumptis, non autem in comparatione ad signum magnitudinis.

SED contra istam responsionem instatur. Tum quia Ari. nullam mentionem de spatio facit, sed esse tantùm tria inquit, scilicet mouẽs quod mouetur & tempus. Tum quia abscisa parte à toto velocitas attẽdetur penes punctum medium partis, & totius, non respectu puncti in spatio, sed totius spatij. Tum quia Aristot. loquitur tam in motu circulari, quam in motu recto: in circulari autem motus non consideratur respectu determinati signi in spatio.

AD horum euidẽtiam considerandũ est, ꝙ cùm tẽpus motus dupliciter diuidatur, secũdum, scilicet partes magnitudinis, super quã fit motus, secundum ꝙ totum mobile prius pertransit vnam partem magnitudinis quam totam. Et secundum partes mobilis, secũdum ꝙ aliquid signum magnitudinis prius pertransit vna pars mobilis quam totum, & prius vna pars quã alia, in 7. Physic. vt inquit S. Th. 8. eiusdem comparatur tota potentia ad partem potentiæ secundum ꝙ tempus motus diuiditur ad diuisionem magnitudinis: est enim verum ꝙ in quãto tempore totum mobile à tota potentia motum pertransit aliquam magnitudinem, in tanto pars mobilis à parte potentiæ mota eandem magnitudinem pertransibit. Qualis enim est proportio totius potentiæ ad totum mobile, talis est proportio partis mouentis ad partem mobilis, si partes mouentis & mobilis proportionaliter sumantur. In 8. autẽ Phy. accipit Philosophus tempus, secundum ꝙ diuiditur ad diuisionem mobilis. Nam si potentia constituatur ex decem partibus, vt inquit Albert. ex quibus habet vt in decem horis totum mobile moueat, in vnaquaque hora, videlicet vnam partem mobilis, faciendo signum aliquod pertransire, certum est ꝙ vna pars potentiæ existens in vna parte mouentis, faciet vnam partem mobilis in vna hora dictum signum pertransire, & vniuersaliter verum est hoc modo tempus diuidendo, ꝙ maior potentia in maiori tempore mouebit, & minor in minori. Ad primam ergo instãtiam respondetur, ꝙ Philosophus enumerauit ea tantùm, quorum diuisione ad suam rationem indigebat, scilicet mouens quod mouetur & tempus, magnitudinis autem diuisione non indigebat, cùm motus acciperetur per comparationem ad determinatum eius signum: ideo magnitudinem non enumerauit.

Ad secundum dicitur, ꝙ licet parte abscisa à potẽtia attendatur velocitas penes punctum medium partis, & totius respectu spatij, si tempus ad diuisionem spatij, diuidatur, si tamen diuidatur tempus ad diuisionem mobilis velocitas attenditur respectu determinati signi in magnitudine.

Ad tertiam dicitur ꝙ etiam in motu circulari pars in minori tempore pertransit aliquod signum magnitudinis, aut realis, aut imaginariæ quam totum. Nam in inferioribus sphæris, aliqua pars orbis, puta corpus planetæ pertransit aliquod signum superioris orbis in minori tempore quam totus orbis, & suprema sphæra pertransit prius secũdum partem & in minori tempore aliquod, signum superioris orbis imaginati, quàm secundum totum.

Secundò ad principale dubium responderi potest, quòd sanct. Tho. hoc loco non accipit partem mouentis in ordine ad partem mobilis vt Aristot. accepit, sed comparando tantùm ad motus durationem. Quantò enim virtus est maior, tantò magis potest suum motum, suámque oppositionem continuare, quod intelligendum est de virtute per se, non autem per accidẽs conueniente rei: quantò enim ignis fuerit maior virtute, tantò magis calefactionem cõtinuare potest, & sic de aliis, ideo pars illius virtutis, tanquam minor virtus minus poterit motum continuare. Ex quo apparet instantiam illam contra Sanct. Tho. rationem nullo modo militare, cùm illam propositionem non assumat quæ impugnatur.

SECVNDA obiectio quam Sanct. Thom. contra rationem Arist. inducit, est ista. Posset enim aliquis dicere, quòd quamuis corpus diuidatur, aliqua tamen virtus esse potest in corpore, quæ non diuiditur diuiso corpore sicut anima rationalis. Et sic ratio non concludit qua probatur nullam potentiam finitam posse infinito tempore mouere, procedit enim ex hac suppositione ꝙ in parte corporis prius etiam potentiæ sit. Respõdetur, ꝙ non per totum rationis principalis processum probatur Deum non esse coniunctum corpori, vt anima rationalis humano corpori iuncta est, hoc enim alterius rationis est, sed ꝙ nõ est virtus in corpore sicut virtus materialis, quæ diuiditur ad corporis diuisionem. Sic enim constat quòd omnis talis virtus minor est in parte corporis quàm in toto. Considerandum autem ad huius maiorẽ intelligentiam, ꝙ formarum quibus aliquid operatur, aliqua secundum se indiuisibilis est & in subiecto indiuisibiliter recipitur, & hoc est quando tota est in toto tanquam in adæquato susceptiuo, & tota etiam est in qualibet parte sui adæquati susceptiui, sicut anima intellectiua in humano corpore, & talis non diuiditur ad diuisionem susceptiui: nam si in

qualibet

qualibet parte est tota non potest vna eius pars in vna parte susceptiui esse, & alia in alia parte. Aliqua verò licet secundũ se quidẽ indiuisibilis sit in subiecto, tamen diuisionẽ per accidens capit, & extensionẽ, sicut albedo, sicut color, sicut frigus. Si enim ista ab omni subiecto separata essent omni quãtitatiua diuisione carerent: in subiecto autem nõ sic sunt, quasi totũ sit in toto, & totum in qualibet parte, sed totũ est in toto, & pars in parte. Vnde & ad subiecti diuisionẽ & ipsa diuiduntur, tales differunt virtutes materiales. Et de numero talium virtutum materialium nõ esse Deũ hac ratione probatur. Tertia obiectio est, quia si corporis cuiuslibet potentia finita est, & per potentiã finitam non potest aliquid infinito tempore durare, sequitur corpus cæleste corruptibile esse. Ad hanc obiectionem primò sanct. Thom. aliorum responsiones inducit, & eas reprobat, secundò veram solutionẽ ponit. Respondet quidam scilicet Alexander, vt inducitur comm. 8. Phys. com. 41. de cuius opinione ibidem latius inquiritur à san. Th. quòd cæleste corpus, secundum se quidem potest deficere: ab alio verò, quod infinitæ est potentiæ suæ duratio perpetuitatem acquirit. Cui responsioni Plato verba in thimeo, quæ etiam à Simplicio in primo cæli adducuntur, fauere videntur. Sed contra eam arguitur ratione comm. 12. Metaphysicæ com. 41. Nam impossibile est apud Auer. vt quod ex se potest non esse ab alio perpetuitatem acquirat, sequeretur enim quòd corruptibile mutaretur in incorruptibile.

Ideo secunda est ipsius cõmen. responsio inquientis, quòd in cælo non est potentia ad esse, sed tantùm ad vbi, secundũ Philosophum. 8. Metaphysicæ tex. 12. ideo nõ est etiam in eo potentia ad non esse, vnde ratio non cócludit, quæ supponit in cælo potentiã ad esse inueniri. Contra hanc responsionem arguit S. Tho. quia admisso quòd in corpore cælesti non sit potentia passiua ad esse, est tamen in eo potentia quasi actiua, quæ est virtus essendi. Vnde primo cæ. inquit Arist. tex. 20. quòd cælum habet virtutem vt sit semper.

ADVERTENDVM pro illa cõ. propositione, quod ex se potest nõ esse ab alio perpetuitatẽ acquirere non potest, ꝙ corruptibile & incorruptibile opposita sunt, & genere distinguuntur, vt dic. 10. Metaph. quando ab intrinseco & essentiali principio proueniunt. Et quia vnum genus in alterum transmutari nõ potest, ideo quod est per naturã corruptibile siue potẽs non esse, non potest incorruptibile essentialiter fieri, sed ꝙ aliquod secũdum naturam corruptibile perpetuũ per aliquod superadditũ fiat, hoc inconueniẽs non est. Vt inquit S. Tho. secundo sent. dist. 19. 2. quartum & de maximo. q. 5. 5. 10. semper enim remanet secundum naturam corruptibile. Propositio ergo com. si intelligatur ad hunc sensum, quòd impossibile est vt quod ex se potest non esse ab alio perpetuitatem super essentialia principia fundatam acquirat, vera est. Si autem quòd etiam per aliquid superadditum essentię perpetuitatem acquirere non possit, falsa est.

ADVERTENDVM etiam in ratione contra com. quòd S. Thom. non admittit, tanquam illud verum putet in cælo non esse potentiã ad esse, cùm ipse teneat cęlum ex materia & forma compositum esse, vt patet 8. Physic. lec. 21. & vt fortassis inferius declarabitur, sed tanquam in responsione comment. pro vero assumptum, cuius etiam veritas si concedatur, responsio difficultatem non euacuat.

CIRCA illud quod inquit S. Tho. quòd in corpore cælesti est quasi potentia actiua, quæ est virtus essendi. Notandũ ꝙ virtus essendi ad potentiam formæ pertinet, non ad potentiam materiæ, vt inquit S. Th. primò cæ. lec. 6. forma enim secundum sui conditionem dat esse materiæ, & diuersæ formæ dant diuersa esse. Vnde aliquæ dant esse corruptibile, aliquæ verò incorruptibile: aliquæ magis duratiuum, aliquæ minus, loquendo de esse variabili. Huius autem aliam rationem quærere non oportet, nisi ipsam formæ naturam, licet & conditio materiæ concurrat, quæ tamen propter naturam & conditionẽ formæ talis sit necesse est, nõ autẽ ecõtra. Materia enim ꝑpter formã est, nõ autẽ forma propter materiã. Quia ergo forma non est principiũ effectiuũ propriè, sed tamen ad actiui principij causalitatem appropinquat, cùm videamus omne agens per aliquã formam operari, ideo inquit S. Th. virtutem essendi esse quasi actiuam potentiam, non autem simpliciter actiuam.

Secundò, suam ponit responsionem, & dicit duo. Primò quòd quia motus secundum sui rationem, quantitatem habet, & extensionem, ideo duratio eius infinita potentiam mouentem infinitam requirit. Secundò, quòd licet corpus finitum in infinitum duret, non oportet tamen vt virtus essendi sit infinita infinito corpore, quia esse extensionem quantitatis non habet, præcipuè in re cuius esse est inuariabile, sicut est cælum, & ideo non attingatur à tempore, nisi per accidens. Nõ differt enim quòd per virtutem essendi aliquid duret per instans, aut infinito tempore.

Duratio infinita potentiã infinitam requirit.

AD huius responsionis euidentiã cõsiderandum est, quòd quantò virtus causæ maior est & perfectior, tantò effectum sibi per se correspondentẽ maiorem, perfectiorémque facit, & ecõtra, quantò effectus per se perfectior est, tantò causam perfectiorem, efficaciorémque requirit: oportet enim causas effectibus proportionatas esse. Cùm ergo motus sit per se effectus motiuę virtutis, cui per se cõuenit extensio ac duratio successiua, atque iccirco quantò fuerit motus maior durationis, tantò secundũ hanc durationis rationem perfectior existat, ideo maiorem virtutem in causa motiua motus qui fuerit maior durationis exposcit: & si fuerit duratione infinitus, infinitã virtutem requiret, alioquin perfectioni effectus per se causæ perfectio non responderet: iccirco bene inquit S. Th. durationem infinitam motus: potentiã mouentem infinitam requirere. Loquitur autem de potentia mouente, quæ est prima, non autem de potentia mouente quæ est proxima, & quasi instrumentum primæ causæ: vt 8. Physic. declarat.

SCIENDVM etiam quòd cùm tempus primò & per se sit mensura motus sub tempore cadit vnumquodque, inquantum subest mutationi & variationi, licet ergo nullum esse substantiale, vt sic ex se sub tempore cadat: si tamen motui aut variationi coniungatur, tempore mensuretur necesse est: si autem inuariabile sit, nullo modo sub tempore cadit: inde sequitur ꝙ maior virtus requiritur ad hoc, vt aliquid maiori tempore in esse variabili duret, & si aliquid deceret in esse variabili infinito tempore durare, oporteret esse virtutem infinitam à qua haberet infinitam durationem, sicut & motus infinitus infinitam virtutem in mouente primo requirit. Ad hoc autem vt aliquid infinito tempore duret, in esse inuariabili non requiritur infinita potentia, cùm illud esse non cadat sub tempore. Et ideo infinitas temporis nihil faciat ad magnitudinem potentiæ. Illud enim esse inuariabile à forma rei dependet absolutè ex eo ꝙ inuariabiliter coniungitur potentiæ, & non refert an per instans duntaxat, vel tempore infinito duret, cùm nullo modo mensuretur tempore, sed mensura permanente & indiuisibili. Vnde quod inquit

Quomodo cæ-

Philosophus cælum habere virtutem vt sit semper, non est intelligendum quasi ipsa virtus essendi directè, & per se sit perpetuitatis causa, sed indirectè & consequutiuè, inquãtum videlicet dat esse inuariabile, & ex cõsequenti non cadens sub tempore, & corruptione, ex quo sequitur vt cælum semper sit, postquam eam virtutem essendi habuit: vnde habet virtutẽ vt sit semper negatiuè, quia scilicet nullum sibi tempus determinat.

lum habet virtutẽ vt sit semper.

ADVERTENDVM quoque. Cùm inquit S. Thom. quòd esse inuariabile, non attingitur à tempore, nisi per accidens, quòd aliter conuenit esse substantiali variabili attingi à tempore per accidens, (nam & ipsum superius diximus sub tempore per accidens tantùm cadere) & aliter esse inuariabili. Nam per accidens quod attribuitur esse variabili: accipitur vt opponitur ei quod est primo, & est idem, quod est per aliud: non conuenit enim sibi mensurari tempore, nisi quia variationi subest: variabilitas tamen sibi conuenit per se, licet non primo: per accidens autẽ quod esse inuariabili cõuenit, accipitur vt opponitur ei quod est per se. Attingi enim dicitur à tẽpore, quia motui qui per se primo tẽpore mensuratur, est coniunctum, licet motus nullam faciat in seipso esse variationem, sicut dicimus musicũ calefieri per accidens, quia coniungitur ei quod calefit, licet alteratio musicam non variet. Ad dubium ergo responsio S. Th. est quòd potentiam finitam nõ potest per aliquid durare tempore infinito, si illud aut primo, aut non primo, sed tamen per se tempore mensuretur: cuiusmodi est motus & esse variabile, sed bene potest id, quod habet esse inuariabile, sicut est cælum per potentiam finitam infinito tempore consecutiuè durare, eo quòd omnino per accidens attingatur à tempore. Quarta obiectio est. quia non videtur inconueniens quòd mouens qui non mouendo non alteratur, quamuis sit virtutis finitæ, moueat infinito tempore. Nam cùm motus nihil consumat de potentia eius poterit deinceps mouere sicut prius. Sicut virtus solis quæ finita est, infinito tempore potest secundum naturam in hæc inferiora agere, quia in agendo, eius virtus actiua non minuitur.

Quomodo esse substantiale attingitur à tẽpore.

Ad hanc obiectionem respondet primò S. Thom. secundò mouet quoddam dubium. Respondet ergo quòd illa propositio, potentia finita non potest mouere tempore infinito, intelligenda est de potentia finita corporis finiti & quòd talis non potest de se tempore infinito mouere, cuius ratio est, quia cùm corpus non moueat nisi motum, si contingat ipsum non moueri, continget etiam non mouere, quantum autem est ex se omne corpus quod mouetur potest non moueri, eo quòd inter terminos motus qui sunt oppositi moueatur, ideo ex se sibi non conuenit vt perpetuo tempore moueatur, & sic non conuenit sibi ex se vt perpetuo tempore moueat. Quod autẽ obiicitur de cælo, dicitur quòd corpus, quod potest de se moueri, & non moueri, mouere, & non mouere, potest motus perpetuitatem ab alio habere, sed illud oportet esse incorporeum propter quod oportet primum mouens incorporeum esse, & hoc modo sol potest perpetuo inferiora mouere nõ quidem ex se, sed virtute incorporeæ substantiæ.

SECVNDO remouet dubium quod fieri posset. Diceret enim aliquis: ꝙ id quod ex se potest moueri, & non moueri, non potest ab alio acquirere motus perpetuitatem, sicut inquit com. Id quod potest esse & non esse, non posse ab alio perpetuitatem essendi acquirere. Respondet autem ꝙ nõ est eadem ratio de motu & de esse: nã motus est quidam defluxus à mouente in id quod mouetur, id est, aliquid instabile, & successionem habẽs, ac in quodam fieri consistens. Esse autem est aliquid fixum, & quietum in re, id est, totum simul existens, & non consistens in fieri. Ideo potest aliquod mobile ab alio perpetuitatem motus acquirere quam ex se nõ habet secundum causæ mouentis influxum: quod autem de se est in potentia ad non esse, non potest secundum viam naturæ ab alio essendi perpetuitatem acquirere.

CIRCA hanc responsionem duplex occurrit dubium. primum est, quia motus cæli secundum doctrinam S. Tho. non cessabit naturaliter, sed tãtùm virtute diuina, & secundum Arist. est naturaliter perpetuus, ergo quantũ est ex se non potest nõ moueri. Quia si ex se, & ex natura sua posset nõ moueri, posset naturaliter quiescere, & sic cessare à motu, ergo falsa est illa propositio S. Thom. ꝙ corpus omne quod mouetur possibile est nõ moueri. Secundum est. Quia si corpus habens potentiam finitam potest ab aliquo acquirere perpetuitatem in moueri, & vt moueat tempore perpetuo, ergo ad hoc vt aliquid moueat tempore infinito non requiritur vt habeat potentiam infinitam, sed sufficit vt habeat finitam virtutem æternam, cuius oppositum assumit demonstratio Aristot. & sic ex perpetuitate motus non demonstrabit primum motorem esse virtutis infinitæ.

Vtrum motus cæli naturaliter cessabit.

AD euidentiam primi dubij considerandum quòd motus cæli, vt inquit S. Thom. potentia q. 5. 5. non sic est sibi naturalis, quasi aliquam virtutem naturalem ei inhærentem consequatur, sed quia in ipso est aptitudo & principium passiuum ad talem motum. Ideo perpetuitas & permanẽtia motus cæli non est consideranda per comparationem ad aliquã eius virtutem, & formam naturalem, sed per comparationem ad intelligentiã mouentem, quæcunque sit illa. Ex quo sequitur quòd quantũ est ex ipso cælo in quo est aptitudo ad acquisitionem motus ab alio. In ipso etiã & est aptitudo ad hoc vt nõ moueatur, quia si mouẽs extrinsecũ cesset à mouendo ipsum cælum non mouebitur, vt vniuersaliter omne quod mouetur, inquãtum mouetur est in potentia ad moueri, & non moueri, inquantum si mouens moueat, ipsum mouetur: si autem nõ moueat, ipsum nõ mouetur. Cum enim termini motus sint oppositi & id quod mouetur sit ad vtrũque terminum in potentia dum est sub vno termino, potest à mouente, ad alium terminum moueri, postmodum cessatur à motu si cessauerit mouens mouere. Ad argumentum ergo negatur cõsequentia, quia cùm dicitur quòd nõ cessabit naturaliter, intelligitur quòd in ipso cælo nõ est aliqua naturalis virtus per quam ad quietem tendat, sic est in grauibus grauitas, quæ ad quietem in loco deorsum inclinat. Sed sicut ab extrinseca forma motũ habet, ita ab illa quietem habebit si aliquando quiescet, ad probationem negatur consequentia: licet enim ex se, & ex natura, quæ est materia, possit non moueri: non tamen sequitur, vt quiescat naturaliter modo quo hîc loquimur de naturali quiete, quæ scilicet ex inclinatione formæ naturalis procedit. Quod autem inquit Arist. motum cæli naturaliter esse perpetuum, non hoc ideo dicit quasi putet cæli motum à naturali eius forma procedere, sed quoniam existimauit intelligentiam mouentem necessariò mouere, huic autem non repugnat ipsum cælum quantum est ex se posse non moueri.

AD euidentiam secundi dubij notandũ est ex doctrina S. Thomæ octauo Physic. quòd cùm tempus motus dupliciter diuidi possit, scilicet secundum partes mobilis, & secundum partes magnitudinis aut spatij, dupliciter

Quomodo motus perpetuitas arguit infinitatem mouentis.

infinitas motui potest conuenire, scilicet secundum partes mobilis, & secundum partes magnitudinis, super quam fit motus. Primum esset quãdo mobile secundum partes infinitas eiusdem quantitatis, non autem eiusdem proportionis aliquod determinatum, magnitudinis spatium pertransiret, quod sanè esse nõ posset, nisi mobile esset corpus infinitũ. Secundum esset, si vnum corpus finitum infinitas partes eiusdẽ quantitatis pertransiret, vel idem spatium finitum infinities per replicationem: prima infinitas motui per se conuenit, vtpote ex proprio subiecto: secunda verò per aliud, vtpote ex extrinseco. Sicut autem est infinitas per se cõueniens motui, & infinitas quæ sibi per aliud cõuenit, ita dupliciter est mouens, quoddam scilicet quod ex se primo mouet, & ab alio non habet vt moueat, qualis est primus motor: quoddam verò quod non ex se primo mouet, sed ab alio habet vt moueat, scilicet secundariò mouentia. Et sic dupliciter esse causa infinitatis motus potest, scilicet primaria, quæ per se primo & non per aliud motũ infinitum causat, & secundaria, quæ motus infiniti, non per se primo, sed ex eo ꝙ ab alio mouetur, est causa: Quia verò causæ per se debet effectus per se correspondere, vt ex 2. Physic. ab Aristot. docemur, quia non determinatur virtus causæ ex ordine ad effectũ per accidens, sed in ordine ad effectum per se, ideo illa causa quæ est primo, & per se non in virtute alterius infinitũ motum causans, debet esse tantę virtutis vt possit motũ per se infinitum causę, quod est dictum, vt possit infinitum corpus mouere si daretur. Et quia hic virtutem requirit infinitam, ideo primam causam infinitatis motus, qui primo & per seipsam causat, virtutem habere infinitam oportet: non autem causam secundariam, quæ non ex se primo, sed ab alio perpetuitatem mouendi habet. Motus ergo perpetuitas, quæ est infinitas eius per accidens, non arguit infinitã virtutem secundarij agentis, quia infinitas per accidens tantùm potest esse virtuti incorruptibili finitæ, ex eo ꝙ ab alio mota mouet conuenire, sicut dictũ est, ꝙ sol ab alio habet, vt perpetuò hæc inferiora, moueat. Quòd autẽ istud sit secundum mẽtem Aristot. ex propositionibus ab eo sumptis apparet. Ad probandum enim finitam potentiam non posse finitum infinito tempore mouere assumit, quòd maius in maiori tempore mouet, & minus in minori, quod habet veritatem duntaxat, vbi tempus motus ad diuisionem mobilis diuiditur, vt superius ostendimus, ex qua propositione concluditur, ꝙ potentia finita non potest mouere infinito tempore, scilicet ex parte mobilis tempus infinitũ accipiendo, si debet præmissis conclusio concordare: & ex consequenti, ꝙ requiritur potentia infinita ad talem motum infinitũ: & sic cùm ad primam causam infinitatis per accidens motus requiratur, vt possit mouere mobile infinitum, vt ostendimus: sequitur oportere primam causam perpetuitatis motus infinitæ virtutis esse. Ad dubium ergo negatur consequentia de eo, quod mouet tãquam prima, & per se causa infinitatis motus, sed bene sequitur, ꝙ secũdariam causam non oportet infinitã esse, quia virtutem perpetuandi motum ab alio habet, & non ex se, quod concedimus.

Vtrum posita tantum intelligentia æterna finitæ virtutis motus posset esse æternus.

SED contra istam determinationem occurrit dubium. Posito per impossibile, quòd nulla esset causa virtutis infinitæ, sed esset aliqua intelligentia æterna finitæ virtutis, illa posset motum perpetuum continuare, quia vt inquit Sanct. Tho. 8. Physic. ad hoc quod aliquid sit causa motus infiniti per reiterationem non requiritur, vt habeat virtutem infinitam, sed sufficit, si habeat virtutem immobilem finitam, ergo motus æternus non arguit de necessitate potentiam infinitam in aliqua causa. Respondetur primò, quòd illo casu posito, licet impossibilis sit, illa intelligentia causaret quidem motus perpetuitatem ex eo quòd virtus sua motiua perpetua esset, & immobilis, non tamen causaret illam tanquam per se prima causa talis perpetuitatis, quia non ex ratione propriæ virtutis, sed ex conditione sibi adiuncta, scilicet ex immobilitate & perpetuitate suæ virtutis, & tunc poneretur effectus absque sua prima & per se causa, quod est impossibile: non est autem mirum si ex vno impossibili posito, aliud sequitur impossibile. Si autem arguatur, illa esset prima causa, quia non haberet aliam priorem, ergo esset primo, & per se causa perpetuitatis, negatur consequentia: stat enim quòd aliquid sit primum in aliquo ordine, ex aliqua suppositione facta, & tamen non sit primo, & per se causa alicuius effectus: sicut Adam est primus homo, & tamen non est primo, & per se causa hominis, inquantum homo est.

Responderi secundò potest, quòd posito illo casu talis intelligentia non causaret motum perpetuum, cùm illud non habeat causare, nisi vt ab intelligentia infinitæ virtutis mouetur. Quod autem inquit sanctus Thomas, quoniam ad æternitatem motus per reiterationem sufficit, vt habeat virtutum immobilem finitam, intelligitur supposito primo motore infinito, ideo illo remoto aut nullo modo moueret, aut certo, & determinato tempore: si autem instetur, quia illa substantia semper maneret eadem, idem autem manens idem, natum est semper facere idem. Dicitur eodem modo, quòd loquendo de causa quæ ex sua natura mouet vt mota, idem manens, idem natum est semper facere idem, manente primæ causæ influentia, non autem illa remota. Quinta obiectio est. Sicut ex infinita potentia si sit in magnitudine, sequitur quòd moueat in non tempore, ita etiam si sit extra magnitudinem. Ergo ex hoc quod est impossibile potentiam in non tempore mouere, non sequitur tantum, quòd infinita potentia non sit in magnitudine, sed quòd nulla potentia est infinita absolutè. Tripliciter ad hanc obiectionem respondet sanctus Thomas, primo secundum commen. 8. Physic. commento 79. quòd potentia quæ est extra magnitudinem, non est finita aut infinita, nisi æquiuocè, ideo ex eius infinitate non sequitur remoueri finitam proportionẽ in aliis, in temporibus, scilicet & motibus: illa autem quæ est in magnitudine, est finita aut infinita secundum eandem rationem, qua tempus & motus: quia eodem modo inuenitur finitum & infinitum in magnitudine motu & tempore, vt dicitur 3. Physic. & 5. Ideo infinitum in vno eorum aufert proportionem finitam in aliis.

ADVERTE, quòd finitatem & infinitatem dicit comment. æquiuocè potentiæ separatæ, & quantitatibus conuenire, quia in ipsis non conuenit secundum vnam & eandem rationem: in quantitatibus enim dicitur finitum, & infinitum, secundum quandam extensionem, & secundum priuationem finis quantitatis: in forma autem separata dicitur secundum perfectionem, ideo secũdum ipsum non sunt cõparabilia potentia extra magnitudinem, & potentia in magnitudine. Hanc commen. responsionem Sanct. Tho. licet hic non reprobet, octauo tamen Physicorum reprobat, vt in secunda responsione adducemus.

Secundæ respondetur de mente, etiam commen. 12. Metaphysicæ commento 41. quòd cùm duplicem motorem cælum habeat, proximum scilicet qui est finitæ virtutis: & remotum, qui est infinitæ: à proximo habet motus finitam velocitatem, à remoto autem durationem infinitam. Propter hoc si potẽtia quæ est infinita sit extra magnitudinem, non sequitur quòd moueat in instanti, quia potest mouere corpus mediatè: si autem esset infinita potentia in magnitudine, moueret de necessitate in instanti, quia oportet quod corpus moueat immediatè cùm corpus non moueat, nisi ab alio motum.

Sensus huius respõsionis est, quòd cùm virtus extra magnitudinem, moueat mediante virtute quæ est in magnitudine, eius actio ex virtute in magnitudine existente limitatur: virtus enim potentiæ causæ secundum conditionem & naturam causæ secundæ operatur: videmus enim quòd sol mediante homine generat hominem, & mediante equo, equum: ideo si virtus quæ est in magnitudine est finita, & consequenter nata mouere velocitate finita, virtus infinita quæ est extra magnitudinem mediante ipsa mouens, nõ mouebit velocitate infinita, sed finita, & determinata. Virtus autem quæ est in magnitudine, quia mouet immediatè ipsum corpus cæleste, alioquin illud corpora inferiora non mouent, cùm corpus non moueat nisi motum, si fuerit infinita, necessariò mouebit in non tempore, quia non potest accipere limitationem ex causa secunda, cùm non mediante alia causa, sed per seipsam immediatè moueat.

ADVERTENDVM autem quoniam sanctus Thom. hanc responsionem meliorem prima reputat, licet & ipsam in 8. Physic. insufficientem esse dicat, quòd prima responsio contra Aristot. est, cùm ipse ponat potentiam quæ infinito tempore mouet infinitam esse, & extra magnitudinem, ex quo apparet infinitatem potentiæ temporis infinitati comparabilem esse secundum proportionem causæ & effectus, licet non secundum eandem rationem infinitum in illis inueniatur. Falsum quoque est, quòd infinitas virtutis separatæ, nõ auferat proportionem durationis sui motus ad durationem motus existẽtis à virtute finita. Nam velocitas motus sequitur magnitudinẽ virtutis potentiæ motiuæ, quæ sibi conuenit per se, quæ est magnitudo perfectionis: non autem quę conuenit sibi per accidens, scilicet ad extensionem subiecti. Quantò enim perfectior est potentia, tanto est magis actiua, non autem quantò magis extensa: intensus enim calor in parua quãtitate magis calefacit, quàm remissus in magna. Secunda autẽ responsio, non tollit à potentia separata finitatem aut infinitatem comparabilem motui, & tempori secundum aliquam proportionem causæ & effectus, neque remouet à potentia infinita separata, ꝙ possit mouere quantum est ex se in instãti: secundum enim hanc responsionem si moueret immediatè, moueret in instanti necessariò, sed quia mouet mediatè, potest in tempore mouere, motus autem cæli secundum Comment. à proximo mouente, habet finitatem velocitatis, quia est virtutis finitæ. Propter hoc ergo secunda melior est quàm prima.

Quid senserit Auer. de infinitate primi motoris.

ADVERTENDVM est quòd S. Tho. videtur velle Comment. aliter sensisse in 12. Metaphysicæ de infinitate primi motoris, quam senserit 8. Phy. Nam 12. Metaphysicæ concedit ipsum esse infinitum: octauo autem Physicorum negat, sicut etiam negare videtur secundo cæ. commen. 38. 39. 63. & 71. & 3. cap. 8. de substantia orbis loquendo de infinitate vigoris. Si quis autem vellet tenere quòd non sentit, sed vbique tenuerit Deum non esse infiniti vigoris, posset dicere ad auth. 12. Metaphysicæ conformiter ad ea quæ 8. Physi. dicuntur, quòd non concedit Deum habere infinitam virtutem in vigore, sed habere quandam infinitatem æquiuoce dictam, cùm infinitate virtutis existẽtis in materia, qua ad æternitatem motus agit, ideo si talis virtus extra magnitudinem ponatur infinita suo modo, id est non limitata neque finita vt ea quæ sunt de genere quantitatis, non oportet quòd moueatur in non tempore, quia illa non est comparabilis infinitati velocitatis motus, cùm sit alterius rationis à rebus quantis. Sed si esset infinita virtus in magnitudine, moueret in instanti, quia haberet infinitatem comparabilem infinitæ velocitati, eo quòd esset quanta secũdum eandem rationẽ cum tempore & motu. Secundum enim hanc virtutem scilicet quæ est in materia, cõsideranda est velocitas & tarditas motus, cuius signum est quòd propter finitatem virtutis quæ est in orbe, veluti anima eius velocitas motus est finita. Siquis autem vellet tenere de mẽte commen. esse quòd Deus sit infiniti vigoris, posset ad dictum 8. Physic. dicere ꝙ neque est finitus, neq; infinitus infinitate ad quam sequatur motus in instanti, quia illa infinitas vigoris quæ est extra magnitudinẽ, non est quantitatiua, vt habeat comparari quantitati intensiuæ motus, licet extensiuæ, scilicet æternæ eius durationi comparetur, eo ꝙ & ipsa æternitatem habeat & perpetuitatẽ: æternitas enim ad genus quantitatis non limitatur, cùm in rebus non quantis inueniatur, intẽsio autem in rebus duntaxat quantis inueniatur, cùm ex subiecti materialis participatione dependeat. Ad alia autem loca in quibus dicere videtur, ꝙ nulla est virtus infinita, secũdum vigorem, dici posset, quòd loquitur de virtutibus coniunctis, quæ dicuntur animæ orbium, non autem de virtute à materia separata.

Tertiò melius adhuc respondetur, & dicitur ꝙ potentia quæ non est in magnitudine est intellectus, & per voluntatẽ mouens: quæ autem est in magnitudine non intellectus, quia intellectus non est virtus in corpore, vnde mouet non per intellectũ & voluntatem, sed per necessitatẽ naturæ, propter hoc illa quæ est extra magnitudinem mouet non secundum proprietatem suæ virtutis, sed secundum exigẽtiam mobilis, ideo non sequitur ꝙ moueat in instanti: illa autẽ quæ est in magnitudine tanquam videlicet virtus materialis ad extensionẽ subiecti extensa vt superius exposuimus, mouet secundum proprietatem suæ naturæ & virtutis, sicut & corpus mouet secundum proprietatem conditionémque suæ quantitatis, ideo sequitur ꝙ moueat in instanti. Huius responsionis explanationem habes 8. Physic. à S. Tho.

Quomodo si virtus infinita esset in magnitudine moueret in instanti non autem si esset extra magnitudinem.

VERVNTAMEN ad maiorem intelligentiam eorum quæ hic & ibi dicuntur considerandum est, quòd prima causa perpetuitatis motus, si infinita ponatur secundum virtutem siue in magnitudine ponatur siue extra magnitudinem quantum est ex conditione potentiæ poterit mouere in instanti: sicut enim nulli potentiæ finitæ proportionatur in vigore, ita quantũ ex se causare potest motũ nulli motui finito in velocitate proportionatum, vnde non differunt infinita potentia in magnitudine & extra magnitudinem, quantum ad hoc est posse mouere in instanti quantum est ex sufficientia potentiæ, nec quantũ ad hoc ꝙ est non posse mouere in instanti propter repugnantia mobilis: hoc enim vtrique potẽtiæ est commune, sed differunt quantum ad exercitium huius potentiæ & quantum ad mouere actu, quia si ponatur extra magnitudinem non mouebit secundum totum suum posse, & secundum naturæ conditionem, sed secundum quòd congruit naturæ mobilis, & fini à tali substantia pręconcepto & quia natura mobilis non patitur, nec finis intentus exigit vt motus sit in instanti: ideo non mouebit in instanti, sed in tempore. Si autem ponatur in magnitudine mouebit secundum

cundum conditionem ſuæ naturæ tanquam forma materialis,& ſecundum totum ſuum poſſe,ideo neceſſariò mouebit in inſtanti. Vnde philoſophus non facit hanc conditionalem,ſi potentia infinita ſit in magnitudine, poterit mouere in inſtanti.ſed hanc ſi ſit in magnitudine mouebit in inſtāti. Eſt autē melior hæc reſponſio quàm ſecunda,quia illa non ſaluabat, quare potentia infinita exiſtente extra magnitudinem,non ſequitur vt moueat in inſtanti. Quod enim dicebatur hoc eſſe quia velocitatē habet motus à mouente proximo,illud autem,eſt virtutis finitæ,nō ſatisfacit. Quia ſicut proximum agens non poteſt mouere in inſtanti ſua virtute,ita non poteſt mouere tempore infinito,ſed vtrunque poteſt primum agens ex ſe. Quæretur enim cùm mouere tempore perpetuo conueniat ſibi per virtutē primi mouentis,quod ſibi ex propria virtute conuenire nō poteſt,quare etiā non conuenit ſibi in virtute primi agentis in inſtanti mouere, cùm vtrunque in virtute primi mouentis cōtineatur. Et ſic non aſſignatur ratio ſufficienter, quare motus cæli ſit finitæ velocitatis exiſtente potentia infinita extra magnitudinem,quia videlicet proximum mouēs eſt finitæ virtutis,nam & eadem ratione deberet eſſe finitæ durationis. Tertia autem reſponſio ſufficienter ſaluat,quare potentia infinita extra magnitudinem non moueat in inſtanti, ſed bene potentia infinita in magnitudine vt apparuit.

Sed occurrit dubium,quia potentia & virtus materialis non ſemper agit ſecundum naturæ conditionem, & ſecundum totum ſuum poſſe abſolutè, ſed ſecundum poſſe in comparatione ad ſubiecti diſpoſitionem. Nam calor ignis non ſemper calefacit ſecundum quòd abſolutè poſſet calefacere, ſed ſecundum quòd ſubiectum diſpoſitum eſt ad hoc vt calefiat. Ideo idem calor aliquid magis,aliquid minus calefacere,ergo quia potētia infinita ſit in magnitudine & ſit materialis non ſequitur,ꝙ moueat ſecundum totum ſuum poſſe,ſed ſecundum mobilis diſpoſitionem:nullum autem mobile eſt diſpoſitum vt moueatur in inſtanti,ergo non ſequitur quòd in inſtanti moueat ſed in tempore. Reſpondetur,ꝙ aliter eſt de potentia materiali finita,& aliter de infinita,quia potentiæ finitæ poteſt aliquid reſiſtere ſecūdum aliquam proportionem,non autem infinitæ,cùm nihil finitum habeat proportionem ad infinitum. inde fit vt potentia materialis finita aliquando impediatur ne agat ſecundum totum ſuum poſſe abſolutè propter indiſpoſitionem ſubiecti potentiæ reſiſtētem,infinita autem propter ſubiecti indiſpoſitionem impediri non poteſt,quin ſecūdum totum ſuum poſſe agat,cùm nulla reſiſtentia finita ad finitam virtutem habeat proportionem.Si enim eſſet ignis infiniti caloris calefaceret ſecundum totum ſuum poſſe,& à nulla indiſpoſitione ſubiecti impediri poſſet. Iſta ergo conditionalis eſt vera & neceſſaria. Si infinita potentia eſſet in magnitudine & per conſequēs materialis,moueret in inſtāti,dato quòd mobile nō ſit ſecundum ſe ad inſtantaneum motum diſpoſitum reſpectu virtutis finitæ, nec illa propoſitio,virtus materialis non ſemper agit ſecundum totum ſuum poſſe, ſed ſecundum diſpoſitionem ſubiecti, eſt vera de virtute infinita, ſed bene vera eſt de virtute finita, vt probatur.

Aduertendum autem quòd præter reſponſionem hîc datam,aliam tangit S.Th.8.Phyſ.& prima q.25.art.2.tertiū.ſcilicet ꝙ ratio diuerſitatis inter potentiam infinitam immaterialem,& materialem, quo ad mouere in nō tempore,eſt quia mouens extra magnitudinem,non eſt vniuocum agens,ſed ſuperioris ordinis,ideo non oportet vt magnitudo ſit totius effectus ſui ſuſceptiua,vnde cùm ſibi dupliciter effectus conueniat, quantum eſt ex virtutis efficacia,ſcilicet æternitas motus,& motus inſtantaneus, non oportet vt magnitudo vtriuſq; effectus ſit receptiua,ita quòd tota eius virtus in motu corporis manifeſtetur, ideo quamuis corpus ſit ſuſceptiuum motus æterni à ſubſtantia immateriali infinita non oportet,tamen vt ſit ſuſceptiuum motus in non tempore.Mouens autem corporeum mouendo aliud corpus localiter,eſt agens vniuocum inquantum non mouet,niſi localiter, & ipſum moueatur,ideo nihil prohibet in magnitudine effectum virtuti,in magnitudine exiſtenti proportionatum recipi,& propterea ſi fuerit infinita,effectus ſibi proportionatus, ſcilicet motus in non tempore immobili recipietur, quod cùm ſit impoſſibile,ſequitur vt impoſſibile ſit virtutem infinitā in magnitudine eſſe. Tertia ratio ad principale propoſitum eſt iſta. Motus primus eſt continuus & regularis,ergo mouens primum nō eſt corpus: probatur conſequentia,quia motus continuus & regularis nō poteſt eſſe à mouente corporeo,eo quòd moueat tale mouens attrahendo vel expellendo:in talibus autem motibus quod mouetur,non ſemper eſt in eadem diſpoſitione ad mouens, ſed quandoque propinquius , quandoque remotius. Iſta ratio habet fundamentum ex 8.Phyſic.vbi probatur primum motum eſſe continuum & regularem.

Aduertendum quòd illa propoſitio nullus motus à mouente corporeo poteſt eſſe continuus & regularis,vera eſt ſi motus ſit à mouente corporeo tanquam à primo,& principali mouente,nō autē ſi ſit ab ipſo tanquā ab inſtrumento.Motus enim quo inferiores orbes mouētur motu diurno,eſt cōtinuus & regularis, licet ſit à primo mobili,quia non eſt ab ipſo tanquam à principali mouente,ſed tanquam ab inſtrumento intelligentiæ mouentis.

Sed occurrit dubium circa hanc rationem quia vti videtur falſo fundamento.Non enim mouens locale mouet ſemper attrahendo vel expellendo,ſed etiam impellendo.Vnde philoſophus 7.Phyſic. motus alios locales, quibus aliquid mouetur ab alio reducit , non ad attractionem & expulſionem,ſed ad tractum & pulſum, quod eſt genus expulſionis & impulſionis. Nec etiam videtur verum in attractione quòd mobile aliquando propinquius,aliquando remotius ſit à mouente. Trahens enim nunquam ſeparatur ab eo quod trahitur,vt dicitur 7.Phyſicorum.

Reſponderi poteſt quantum mihi ad præſens occurrit,quòd iſta ratio ſupponit primum mouens ſuum locum,non mutare ad motum eius quod ab ipſo mouetur,cùm oſtenſum ſit ipſum eſſe immobile.Cōſtat autem nō mouere tale mouens aliud corpus,niſi per expulſionem aut attractionem dum quod mouetur,aut facit à ſe diſtare, aut facit diſtans ad ſe appropinquare, aut ſecundum totum,aut ſecundum partem.Vtroque autem modo contingit quod mouetur,aliquando propinquius mouenti eſſe, aliquando remotius. Cùm autem inſtatur,quia trahens nunquam ſeparatur à tracto:dicitur primò quòd ſuppoſito quod trahens non moueatur : falſum eſt ꝙ nunquam ſeparetur à tracto,imò coniunguntur tantùm in fine : vt patet cùm magnes attrahit ferrum:non enim alio modo trahere poteſt corpus quod non mouetur,quàm magnes ferrum trahat, ſcilicet per impreſſionem alicuius formæ, propter quam tractum mouetur ad trahens. Quod autem inquit Ariſtotel. quòd trahens nunquam ſeparatur à tracto , intelligitur de eo quod trahit per motum localem tantùm, non autem per impreſſionem alicuius formæ.Vnde alio modo hîc accipitur tractio,& alio modo 7.Phyſic.

Dicitur ſecundò,quòd licet trahens nunquam ſeparetur à tracto omnino, quin ſcilicet ei quod trahitur ſit coniunctum, aut ſecundum totum quod trahitur,aut ſecundum partem,non oportet tamen ſemper ipſum coniungi ſecundum totum,ſed ſufficit vt ſecundum partem coniungatur, & ſic accideret.Si mouens extrinſecum corporis cæleſtis eſſet corpus exiſtens in determinato ſitu,puta in oriente.Nam expellendo à ſe vnam partem cui immediatè coniungitur per hemiſphęrium ſuperius,traheret ad ſe aliam partem, quæ ab occidente mouetur ad oriens per hemiſphęrium inferius,& ſic coniungeretur ei quod trahitur,non ſecundum partem quæ trahitur, ſed ſecundum partem quæ expellitur. Quarta ratio,finis primi motus,nō poteſt eſſe corpus aut virtus in corpore.Sed Deus eſt finis primi motus, ergo neque eſt corpus,neque virtus in corpore:maior probatur,quia finem motus perpetui oportet ſemper eſſe,& omnibus modis in actu,eo quòd motus qui eſt ad finem exeuntem de potentia in actum,non ſit perpetuus cùm eſſet,quando ad actum peruentum fuerit,nullum autem corpus aut virtus in corpore eſt huiuſmodi cum moueatur,aut per ſe,aut per accidens : minor verò probatur, quia finis primi motus eſt primum mouens quod mouet, ſicut deſideratum. Iſta ratio etiam ex octano Phyſic.habet fundamentum, vbi oſtenditur virtutem in corpore moueri,aut per ſe,aut per accidens.

Sed circa hanc rationem occurrit dubium, quia non videtur differentia inter finem qui de potentia in actum exit,& finem qui eſt ſemper in actu reſpectu motus. Eſt enim vniuerſaliter verum quòd habito fine ceſſat motus: habita enim ſanitate quæ educitur de potentia in actum, ceſſat ſanatio : & habito loco deorſum , qui eſt finis actu præexiſtens , ceſſat motus grauis deorſum,& ſic ſequetur , ſi eſt aliquis finis primi motus , quòd nullo modo poterit eſſe perpetuus.

Reſpondetur,quòd illa propoſitio,habito fine ceſſat motus , non eſt vera de omni fine,vt habetur 4.ſent.diſt.48.q.5.art.2.ad penultimam rationem in oppoſitum : ſed habet veritatem tantùm de fine qui ſequitur motum : talis enim comparatur ad motum,ſicut terminus ad viam. De fine autē qui concomitatur motum,non habet veritatem.Finis autem motus cæleſtis,eſt aſſimilatio ad Deum in cauſalitate , tanquam videlicet finis intrinſecus : finis enim extrinſecus,de quo in hac ratione eſt ſermo,eſt ipſe Deus. Hæc autem aſſimilatio ad Deum concomitatur ipſum motum. Ideo non ceſſat motus cæli habito iſto fine,imò perpetuò mouetur cælum propter hunc finem habitum manutenendum.Conſeruatur autē motus vniformis perpetuus, propter immobilitatem ipſius Dei.Ex quo prouenit quòd cælum per ſuum motum vniformem ſemper illi aſſimiletur in cauſando. Quia autem rationes ſuppoſitæ procedunt ſuppoſita motus æternitate, cuius oppoſitum fides tenet,poſſet aliquis credere ipſas rationes inefficaces eſſe. Ideo ſanctus Thomas oſtendit eas,propter hoc ſuam efficaciam non amittere. Etſi enim fides teneat motum cęli aliquando ceſſaturum,nō tamen ponit futurum hoc: aut propter motoris impotentiam,aut propter mobilis corruptionem,quia vtro modo accideret motus ille per temporis diuturnitatem lenteſcere, vt in iſtis inferioribus apparet , ſed ex voluntate Dei ipſum ceſſaturum credit.Ideo Ariſtot.rationes fundantur ſuper poſſibili in natura , quo poſito efficaciſſimæ ſunt,licet nos oppoſitum eſſe de facto teneamus.

Confirmatur poſtremò , concluſio ſacræ ſcripturæ authoritatibus, ſcilicet Ioan. 4. Spiritus eſt Deus. Item primæ Timoth.1. Regi ſeculorum,&c. Item Roma.primo,Inuiſibilia &c.

Quantum ad tertium triplex errorum genus excluditur , ſcilicet philoſophorum , qui omnes excepto Anaxag.poſuerunt Deum eſſe corpus, Gentilium ponentium elementa mundi, & eorum virtutes eſſe Deos. Iudæorum atque aliorum hæreticorum videlicet Tertulliani , & Vadianorum , ſiue Antropomorphytarum,& aliorum qui Deum corporalibus liniamentis figurabant , necnon Manichæorum ponentium Deum eſſe quandam infinitam lucis ſubſtantiam. Quorum omnium errorum occaſio fuit , quòd de diuinis cogitantes, ad imaginationem , per quam non poteſt niſi corporis ſimilitudo capi , recurrebant.

Notandum quòd Antropomorphyta vocabulum Græcum eſt compoſitum ab antropos, quod hominem ſignificat,& morphæ,quod eſt figura : ſic enim illi dicti ſunt,quia Deum humana figura deſcribebant.

Quòd Deus eſt ſua eſſentia. Cap. 21.

EX premiſsis autem haberi poteſt ꝙ Deus eſt ſua eſſentia quidditas ſeu natura. In omni enim eo quod nō eſt ſua eſſentia,ſiue quidditas, oportet aliquam eſſe compoſitionem : cùm enim in vnoquoque ſit ſua eſſentia:ſi nihil in aliquo eſſet præter eius eſſentiam,totum quod res eſt,eſſet eius eſſentia,& ſic ipſum eſſet ſua eſſentia:ſi igitur aliquid non eſſet ſua eſſentia,oportet aliquid in eo eſſe præter eius eſſentiam,& ſic oportet in eo eſſe compoſitionem : vnde etiam eſſentia in compoſitis ſignificatur per modum partis,vt humanitas in homine:oſtenſum eſt autem in Deo nullam eſſe compoſitionem,Deus igitur eſt ſua eſſentia. † Idem p.p.q. 3.artic.3.

2 Adhuc ſolùm illud videtur eſſe præter eſſentiā vel quidditatem rei : quod non intrat diffinitionem ipſius : diffinitio enim ſignificat quid eſt res, ſola autem accidentia rei , ſunt quæ in diffinitione non cadunt:ſola igitur accidentia ſunt in re aliqua præter eſſentiam eius:in Deo autem nō ſunt aliqua accidentia, (vt oſtenſum eſt:) nihil igitur eſt in eo præter eſſentiam eius,eſt igitur ipſe ſua eſſentia.

3 Amplius,formæ quæ de rebus ſubſiſtentibus non prædicantur,ſiue in vniuerſali,ſiue in ſingulari acceptis , ſunt formæ quæ nō per ſe ſingulariter ſubſiſtunt in ſeipſis indiuiduatæ:non enim dicitur quòd ſortes aut homo aut animal ſit albedo,quia albedo non eſt per ſe ſingulariter ſubſiſtens , ſed indiuiduatur per ſubiectū ſubſiſtens. Similiter etiā formæ

naturales non subsistunt per se singulariter, sed indiuiduantur in propriis materiis: vnde non dicimus, quòd hic vel ille ignis aut ignis sit sua forma: Ipsæ etiam essentiæ vel quidditates generum vel specierum indiuiduantur secundum materiam signatam huius vel illius indiuidui: licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat, & materiam in communi: vnde non dicitur quòd sor. vel homo sit humanitas: sed diuina essentia est per se singulariter existens, & in seipsa indiuiduata. (vt ostensum est) diuina igitur essentia prædicatur de Deo vt dicatur, Deus est sua essentia.

4 Præterea essentia rei vel est res ipsa: vel se habet ad ipsam aliquo modo, vt causa: cùm res per suam essentiam speciem sortiatur, sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei cùm sit primum ens, vt ostensum est: †Deus igitur est sua essentia.

†Sap. 13.

5 Item quod non est sua essentia se habet secũdum aliquid sui ad ipsam, vt potentia ad actum. vnde & per modum formæ significatur essentia, vt puta humanitas: sed in Deo nulla est potentialitas, vt supra ostensum est: †oportet igitur quòd ipse sit sua essentia.

†Cap. 16.

Super cap. 21.

POstquam exclusit sanctus Thomas à Deo cõpositionem quantitatiuam, nunc vult compositionem suppositi, & naturæ excludere, & ponit hanc conclusionem: Deus est sua essentia, seu quidditas aut natura.

Pro cuius declaratione sciendum quòd hoc nomen Deus, aliter à Philosophis accipitur, & aliter à theologis: quia enim Philosophi Trinitatem diuinarum personarum non cognouerunt, sed in diuina natura vnum duntaxat suppositum posuerunt, ideo nomine Dei significant, habens diuinam naturam, & vnum illud suppositum quod secũdum ipsos in diuina natura subsistit. Sicut nomine solis significant quod naturam solis habet, & quod in natura solis subsistit. Apud theologos verò qui diuinarum personarum Trinitatem ponunt, nomine Dei significatur, habẽs naturam diuinam indistinctè: non autem significatur determinatũ suppositum illius naturæ, sicut & nomine hominis significatur habens humanitatem indistinctè. Et quia nondum de Trinitate personarum determinauit sanctus Thomas: ideo Philosophorum admissa positione ostendit suppositum illud deitatis ab ipsa deitate non differre, & arguit sic primò: Si Deus non esset sua essentia, esset in ipso aliqua compositio, sed huius oppositum ostensum est superius, ergo, &c. probatur cõsequentia dupliciter. Primò, quia ex opposito consequentis, infertur oppositum antecedentis. Nam si non est in ipso compositio, ergo non est in ipso aliquid ab essentia distinctum, ergo est sua essentia.

Confirmatur secundò, quia in compositis significatur essentia per modum partis, ergo signum est, quòd vbi est aliquid præter essentiam, ibi est compositio, alioquin non significaretur per modum partis.

Essentia significatur per modum partis.

SED occurrit dubium circa istud significatum. Si enim quia essentia significatur per modum partis, arguitur quòd ibi sit compositio, ergo & in Deo cõpositio erit, quia eius essentia per modũ partis significatur. Est enim deitas qua Deus est Deus, sicut humanitas qua homo est homo. Ad huius euidentiam considerandum ex doctrina sancti Thomæ quolibet. 2. q. 2 art. 1. primum, ꝙ cùm tripliciter sit suppositum in entibus, scilicet increatum, quod est Deus: creatum immateriale, quæ sunt intelligentiæ, & creatum materiale quæ sunt substantiæ compositæ ex materia & forma: tripliciter in eis se habet suppositum ad naturam. Nam suppositum creatum materiale tria includit in re, scilicet essentiam, principia indiuiduantia quæ essentiam limitant, vt sit hæc & distincta, sicut hanc quantitatem, hanc figuram, &c. & accidentia quæ nihil faciunt ad indiuiduationem naturæ, vt albedo, scientia, & huiusmodi. Suppositũ verò immateriale duo tãtùm includit, scilicet essentiam, & aliqua præter essentiam quæ nihil faciunt ad indiuiduationem naturæ, vt esse, & alia quædam accidentia ad suppositum pertinentia. Nam in illis non est necesse ponere principium aliquod indiuiduatiuum, cùm ipsa natura de se sit hæc, & indiuidua. Suppositum autem diuinum nihil aliud in re dicit quàm essentiam, cùm neque ibi sint principia indiuiduãtia, eo quòd deitas de se sit hæc & indiuisibilis, neque ibi alia accidentia sint extrinseca à natura indiuiduata, cùm nihil sit accidens in Deo. Ex hoc sequitur quòd quantum est ex parte rei, diuina essentia in supposito diuino nullo modo rationem partis habere potest, cùm per rationem formalem suppositi diuini ex parte rei, nihil ab eius essentia realiter distinctum importetur, nec in re alicui coniungatur accidẽti. In supposito autem immateriali creato, aliquo modo habet partis rationem, inquantum suppositum in re, & ipsam, & accidentia in ipsa existentia includit, non tamen simpliciter est suppositi pars, quam illa accidentia ex eo ꝙ naturam non indiuiduant, non sunt de intrinseca ratione formali suppositi. In materiali autẽ supposito simpliciter rationem partis habet, eo ꝙ sit pars formalis rationis eius. Suppositum enim materiale in sua ratione formali intrinsecè, & ipsam essentiam & principia indiuiduantia includit, non quidem tanquã substantiam sortis constituentia cum substantia ex accidẽtibus non constituatur, sed tanquã essentiam limitantia ad hoc vt sit hæc, & indiuidua sicut per suppositũ importatur. Ex hoc vlterius sequitur quòd modus significãdi ꝙ modum partis in essentia creata tam materiali quàm immateriali habet aliquod fundamentum in re, & non se tenet tantùm ex parte nominis significantis, sed etiam ex parte rei significatæ. In essentia autem diuina nullum habet fundamentum in re, nec se tenet ex parte rei significatæ, sed tantum ex parte nominis significantis. Nam quia in creaturis materialibus formæ non subsistunt sed tantùm composita, ideo nomina quæ imponuntur ad significandum formas simplices tenent modum significandi per modum partis, licet res aliqua significata nullo modo rationem partis habeat, sicut est de nomine deitatis.

Res immateriales secũdum seipsas sunt indiuiduæ.

SED occurrit circa hoc dubium, quando enim vnum plurima includit quorum vnum se habet vt recipiens: alterũ vero vt receptum, id quod habet rationem recipientis, habet rationem materiæ, quod autem habet rationem recepti, habet rationem formæ. Materiæ enim est recipere, & formæ recipi. Sed si suppositum materiale intrinsecè includit essentiã, & accidentia & indiuiduantia, ipsa essentia est recipiens: accidentia verò recepta, ergo essentia se habebit vt pars materialis, non autem vt pars formalis, cuius oppositum est dictum: probatur minor quia accidentia recipiuntur in substantia, non autem substantia in accidentibus.

Ad huius euidentiam considerandum ꝙ non sic dicimus suppositũ includere essentiam, & accidentia indiuiduãtia quasi essentiæ prius cõstituere in esse specifico adueniãt accidentia ipsam indiuiduantia & trahentia ad esse suppositale, vt ratio videtur supponere, sed imaginamur prius materiam disponi & limitari per quantitatẽ, & alia accidentia ipsam indiuiduãtia: deinde vniri materiæ sic dispositæ formã secundũ vltimam suam perfectionem, ex quibus vnitis resultat essentia indiuiduata: vnde accidentia indiuiduantia cùm sint dispositiones se tenentes ex parte materiæ reducuntur ad genus causæ materialis, & per consequens essentia ad illa formaliter comparatur.

Essentia se habet vt pars formalis nõ autẽ vt pars materialis.

Ad argumentum ergo negatur minor, ad probationẽ negatur cõsequentia: licet enim accidentia ista accipiantur in substantia, nõ tamen vt materiæ dispositiones sunt recipiuntur in hac substantia quæ est essentia speciei, sed cùm forma materialis det esse corporeum, & esse hoc, puta equi, intelliguntur in materia recipi vt est actuata per formam secundum esse corporeum tantum, sed in potentia adhuc ad esse equi, ad quod esse per huiusmodi accidentia disponitur: ista enim accidẽtia præintelliguntur in materia secundum viam generationis vltimo gradui, quem dat forma substãtialis. Sed de iis latior erit sermo inferius capite 71. Ad argumentũ ergo principale dicitur ꝙ ex eo, quòd in rebus compositis essentia significatur per modum partis modo se tenente ex parte rei significatæ, & in ipsa fundamentũ habente arguit S. Thom. in re compositionem esse: non autẽ ex modo significandi nullum habente fundamentum in re, sed se tenente tantùm ex parte nominis significantis, sicut accidit in modo significãdi diuinam essentiam, ideo non sequitur in Deo aliquam compositionem esse. Secundò. In Deo nulla sunt accidentia vt ostensum est superius, vbi ostensum est nihil in Deo esse præter naturam & nullam in ipso compositionem, nullãque potentiã esse, ergo est sua essentia. probatur consequentia, quia si non esset sua essentia, in ipso aliquid esset præter quidditatẽ quæ per diffinitionem significatur, sola autem accidentia sunt quæ in diffinitione non cadunt. Aduertendum quòd S. Tho. hîc de diffinitione essentiæ, & naturæ specificè loquitur, secundũ quòd principia tantum essentialia explicat, de hac enim verum est ꝙ omne quod non cadit in tali diffinitione est accidens, & ꝙ nihil extraneũ ab essentia in tali diffinitione cadit, accidentia autẽ indiuiduantia diximus in præcedenti ratione in rei indiuiduæ, & subsistentis diffinitione cadere, non veluti essentialia principia, sed veluti determinationes quasdam, & limitationes essentiæ. Ideo sequitur, vbi res non est sua quidditas, quòd est in ea aliquid præter essentiam quod pars essentiæ non est, & per consequens in ipso aliquod accidens est, quia quod in diffinitione tanquam pars essentiæ non cadit, accidens sit necesse est.

Quomodo accidẽtia indiuidui ad eius essentiam se habeant.

Tertiò. Formæ quæ de subsistentibus aut in vniuersali, aut in particulari non prædicantur in seipsis indiuiduatæ non subsistunt, sed diuina essentia per se singulariter existit in seipsa indiuidua, ergo de re prædicatur, ergo vera est ista, Deus est deitas. Nam de tali prædicatione hic est sermo in qua dicitur hoc est hoc. Antecedens per inductionẽ ostenditur. Albedo enim quia non subsistit, sed per subiectum indiuiduatur, ideo de sorte aut homine non prædicatur vt dicatur, sortes, aut homo est albedo: similiter formæ particulares, quia in propriis materiis indiuiduantur non prædicãtur de re: nõ enim dicimus ꝙ hic ignis sit sua forma. Ipsæ quoque rerũ quidditates indiuiduantur secundum materiã signatam huius, vel illius indiuidui, licet formam, & materiam in communi includant, ideo non dicimus quia sort. aut homo sit humanitas. Forma ergo quæ de re non prædicatur, non per se subsistit, tanquam videlicet ex se indiuidua, quod dico propter animam intellectiuam: ipsa enim per se quidem subsistit, sed ex seipsa indiuidua non est.

NOTANDVM hîc, quòd in omni prædicatione importatur vnitas prædicati cum subiecto, sed aliter cum prædicatur concretum, & aliter cum prædicatur abstractum. Cùm enim concretum prædicatur quantum est ex concreti modo, significatur vnitas simpliciter cum habente formam, cum forma autem, vnitas secundum quid. Cùm autem prædicatur abstractũ, significatur simpliciter vnitas inter subiectum & formam prædicati. Nam cùm dico, sor. est albus, significatur sor. vnum simpliciter esse cum habente albedinem, cum albedine autem vnitas per accidens, quæ est inter subiectum & accidens: sed cùm dicitur, sor. est albedo, significatur vnitas simpliciter inter sor. & albedinem, propter hoc vbi non sunt simpliciter idem suppositum, & natura nomine abstracto importata, non prædicatur essentia de supposito: vbi autem sunt simpliciter, idem est vera prædicatio vnius de altero.

CIRCA illam propositionem essentiæ generum, & specierum, indiuiduantur secundum materiam signatam huius vel illius indiuidui: sciendum quòd quidã Thomistarum per materiam signatam intelligunt ipsam materiam, ita huius quantitatis capacem quòd non illius, capacitatẽ autem istam dicunt non esse aliquid ab ipsa materia realiter distinctum. Vnde materia signata nihil addit supra materiam quod sit ab ipsa realiter distinctum, sed capacitatem huius quantitatis, quæ capacitas ab ipsa tãtùm ratione distinguitur. Imaginantur enim isti ꝙ agens particulare, appropriat materiam ad hanc formam particularem, ita quòd in primo instanti generationis sor. primo ordine naturæ fit particulare cõpositum, deinde naturali ordine sequuntur omnia accidentia: in illo autem priori naturæ quo compositum particulare generationem primo & per se terminat materia, quæ est pars intrinseca sor. ita est appropriata ipsi sor. quod non est capax alterius quantitatis quàm illius, quã sibi sor. determinat: & materia sic appropriata, dicitur materia signata. Sed licet hæc opinio doctissimi viri sit, non tamen mihi videtur ad mentem S. Tho. accedere. Nam si materia signata nihil aliud est quàm materia appropriata sor. & ita capax quantitatis sor. ꝙ non alterius, quæro in illo priori secundũ naturam, in quo dicitur ipsam esse appropriatam, aut est aliqua forma in materia, per quam ad hanc animã sor. appropietur, aut nulla: si est aliqua forma siue substãtialis, siue accidentalis, ergo materia appropriata & signata non dicit solùm materiam primam, sed materiam cum forma, per quã dicitur appropriata & signata. Si nulla, contra: nulla potentia accipit limitationem & appropriationẽ nisi per aliquẽ actum quem suscipit, vt habetur ex S Tho. prima parte. quæst. 7. articulo primo, sed prima materia est simpliciter potentia, ergo non accipit determinationem & appropriationem nisi per aliquam formã, quia actus & formę est determinare, & limitatur, si ergo debeat materia signata esse ad hoc, vt per ipsam forma ex tali

Quomodo materia signata sit indiuiduationis principium.

ſignatione indiuiduetur, neceſſe eſt vt in ipſa ſit aliquis actus à materia realiter diſtinctus: non ergo materia ſignata dicit tantùm ipſam materiam primam per excluſionem omnis rei ab ipſa realiter diſtinctæ, ſed materiã cum aliqua forma limitante. Propter quod alia opinio mihi magis ad mentem San. Tho. eſſe videtur, quæ tenet per materiam ſignatam, intelligi materiam ſub quantitate, ita quòd ad indiuiduationem, & materia & quantitas cōcurrit, materia quidem inquantum indiuiduum eſt incommunicabile per excluſionem communicationis illius, qua vniuerſale communicatur particulari: nam quia materia primum ſubiectum eſt in nullo receptum inferiori, ideo natura in materia recepta, vt ſic nulli inferiori communicari poteſt. Quantitas autem concurrit inquantum indiuiduum diſtinctum eſt à quolibet alio indiuiduo eiuſdem ſpeciei diſtinctione quantitatiua & materiali: vnde ſicut duo conueniunt indiuiduo, ſcilicet incommunicabilitas, & diſtinctio, ita materia ſignata quæ principium indiuiduationis eſt duo includit: ipſam ſcilicet materiam incommunicabilem & quantitatem, ad quam primo materialis diſtinctio pertinet, ita ꝙ nec materia ſola indiuiduat, nec ſola quantitas, ſed materia quantitate ſignificata & limitata, eſt illa quæ indiuiduat, ratione materiæ dans incommunicabilitatem: ratione vero determinationis ſuæ per quantitatem, numeraliter diſtinguens. Quòd autem iſta ſit mēs ſancti Thomæ, apparet ex tertia parte. q. 77. artic. 2. Item ex 4. d. 12. q. 1. art. 1. vbi ponit. Cùm duo ſint de ratione indiuidui, ſcilicet incommunicabilitas, & diſtinctio materialis ab aliis, vnius horum principium eſſe materiam, alterius verò quantitatem, & ſic totale indiuiduationis principium eſſe materiam ſignatam, id eſt materiam ſub quantitate, quæ ſignum eius dicitur, eo quòd per ipſam ſenſibilis fiat, & determinata ad hîc & nunc, vt dicitur in tractatu de principio indiuiduationis.

Huic expoſitioni non obſtant rationes primæ opinionis. Arguit enim ſic primò. Idem eſt principium diſtinctionis indiuidui à ſpecie, & ab altero indiuiduo eiuſdem ſpeciei: ſicut vniuerſaliter verum eſt quôd quandocunque aliquod commune diuiditur in plures partes ſubiectiuas per idem differunt inferiora inter ſe, & à ſuperiori, ſicut de ſpeciebus alicuius generis patet: ſed materia non quanta, ſed ſic appropriata, vt diximus, eſt principium intrinſecè diſtinctiuum indiuiduationi à ſpecie, vt vult San. Thom. in tractatu de principio indiuiduationis: ergo non materia quanta, ſed materia ſic appropriata eſt principium diſtinctionis vnius ab alio. Secũdò, hoc modo vnumquodque habet vnitatem, quo habet eſſe, vt dicitur 1. ſent. q. 76. art. 2. ſecundum: ſed ſor. non eſt ſortes formaliter quantitate, ſed ſua ſubſtãtia, ergo nec vnus numero, nec diſtinctus numero quantitate formaliter, ergo quantitas non eſt principium indiuiduationis quantum ad diſtinctionem.

Reſpondetur autem ad primum dupliciter. Primò quòd maior eſt falſa de diſtinctione materiali & indiuiduali, quicquid ſit de formali, & ſpecifica: per materiam enim hanc diſtinguitur indiuiduum à ſpecie, quia ab ipſa habet quòd ſit incommunicabile, natura autem cōmunicabilis eſt, ſed per quantitatem materialiter ab alio indiuiduo diſtinguitur. Secundò, ꝙ minor etiam eſt falſa: nō enim per ſolam materiã diſtinguitur indiuiduũ à ſpecie, ſed per materiam ſignificatam ſub quantitate: per hanc enim habet indiuiduum ꝙ ſit ad hîc & nunc determinatum, in quo à ſpecie diſtinguitur, quæ ab hîc & nunc abſtrahit. Nec oppoſitum huius, inquit San. Thom. in illo tractatu, imò id quod de mente eius hîc dicitur ibi manifeſtum diligenter conſiderantibus erit. Ad ſecundum dicitur: primò quod ſi hæc ratio concluderet, probaretur per ipſam vnitatem tranſcendentem eſſe idem, cum vnitate numerali, vt voluit Auicen. Quod ab Auer. & S. T. 4. Metaphyſicæ commento 3. reprobatur: ſic enim argueretur, vnumquodque hoc modo habet vnitatē numeralem quo habet eſſe, ſed ſor. entitate ſua eſt ens, ergo eſt vnus numero ſua entitate, ergo vnitas numeralis eſt idem quod eius eſſentia, & ſic vnitas numeralis & tranſcendens erunt idem. Vnitas enim tranſcendens apud ſanctum Thomam dicit eſſentiam rei cum indiuiduatione. Dicitur ſecundò quòd dupliciter vnitas conuenit ſorti, vna ſcilicet tranſcendens, & alia de genere quantitatis, ſecundum quam aliis quantis connumeratur, & per quam eſt hoc ſignificatum & demonſtratum. Si ergo loquamur de eſſe rei abſolutè propoſitio S. Tho. habet veritatem de vnitate ſibi correſpondente abſolutè, quæ eſt vnitas tranſcendens. Sic enim verum eſt ꝙ vnumquodq; quomodo habet eſſe, habet etiam vnitatem tranſcendentem: quia ſicut aliquid concurrit ad eſſe alicuius, ita & talem eius vnitatem, & ad hũc ſenſum loquutus eſt ſanctus Thomas in loco allegato: ibi enim de anima intellectiua loquitur, quam conſtat eſſe vnam, non quantitatiuè ſi præciſè ſumatur, ſed tranſcendenter tantùm, cùm vnitas quantitatiua non conueniat, niſi in rebus materialibus, vt vult ſanctus Thomas, potentia. q. 9. art. 7. vnde vult ꝙ quia anima non dependet à corpore ſecundum eſſe, licet habeat eſſe in corpore, vt in ſecundo huius declarabitur, ideo nec à corpore ſecundum ſuam vnitatem dependet. Si verò loquamur de eſſe quanto, dicta propoſitio habet veritatem de vnitate ſibi proportionata, quæ eſt vnitas de genere quantitatis, licet non ſit à San. Tho. ad hunc ſenſum ibidem poſita. Quomodo enim vnumquodque habet eſſe quantum, eodem modo habet vnitatem de genere quantitatis: & quia nihil habet eſſe quantum, niſi per quantitatem formaliter, ideo vnumquodque per quantitatem eſt formaliter vnũ vnitate quantitatiua. De hac autem vnitate loquimur, cùm dicimus naturam per quantitatem formaliter, & indiuiduari, & habere diſtinctionē materialem ab alia. Inquit enim ſanctus Thomas quantitatem, ideo cōcurrere ad indiuiduationem, quia per ipſam indiuiduum eſt hoc ſignatũ, & demōſtratum, ab omnibus aliis eiuſdem ſpeciei materialiter & numeraliter diſtinctum. Ad argumentum ergo dicitur quòd ſi maior intelligatur, vt ſanctus Thomas accipit de eſſe abſolutè, & de vnitate tranſcendente conceditur totum argumentum, quia non dicimus quantitatem eſſe principiũ formale, quo ſor. eſt vnus tranſcendentis, licet ſit cauſa ſinequa non eſt diſtinctus à Platone tranſcendentis in eadem ſpecie. Non enim humanitas ſor. eſt hæc humanitas niſi per hanc materiam: materia autem non eſt hæc materia diſtincta ab illa, niſi ſit ſub quantitate hac. Si autem ſumatur maior vt diximus, & procedatur ad vnitatem numeralem, negatur argumentum: quia vt patet committitur fallacia æquiuocationis: in præmiſſis enim ſumitur vnitas tranſcendens, & in conditione vnitas de genere quantitatis. Si autem ſumatur illa maior in ſecundo ſenſu, negatur etiam argumentum, quia minor non rectè ſubſumitur: deberet enim eſſe, ſed ſor. non eſt quantus quantitate formaliter, quod conſtat falſum eſſe. Quamuis autem Scotus in 2. ſenten. diſt. 3. q. 6. à S. Tho. de principio indiuiduationis diſſentiat, quia tamen ab aliis hæc quomodo pleniſſimè eſt diſcuſſa, ideo hæc ſatis ſint. Vnum duntaxat dubium occurrit. Secundum enim doctri. San. Thó. forma ſubſtantialis aduenit in primo inſtanti ſui eſſe materiæ nudæ, & prius ſecundum naturã forma actuat materiã, quàm illi accidentia inſint: in illo ergo priori in quo forma vnitur materiæ conſtituitur indiuiduũ, & tamen ibi non eſt quantitas, ſed ſola materia, ergo ſola materia eſt indiuiduationis principium, & ad eam quantitas non cōcurrit. Dicitur ad hoc primò ꝙ nullum inſtans eſt in re in quo forma materialis vniatur materiæ abſque quantitate, eo ꝙ hęc forma non vniatur niſi huic materiæ ab alia parte materiæ diſtinctę: materia autem non ſit hęc & diſtincta ab alia materia niſi per quantitatem, vt inquit San. Thom. ſuper Boe. trini. 4. artic. 2. & eſt de mente Ariſtot. 1. Phyſic. ideo nunquam eſt indiuiduum in natura, quod non ſit incommunicabile, & diſtinctum determinatúmque ad hic & nunc. Et ſic habeat & materiam & quantitatem. Dicitur ſecundò quòd licet ita ſit in re, quia tamen intellectus ea quæ ſimul ſunt natus eſt ſeparatim intelligere & omnia accidentia præſupponũt ſecundum naturam formam eſſe in materia in genere cauſæ formalis, licet in genere cauſæ materialis, & diſpoſitiuæ de aliquibus ſit econtrario in ordine ad aliquem gradum formæ. vt in ſecundo huius declarabitur, poſſet alicui videri quòd prius intelligamus formam in materia eſſe conſtituíque compoſitum quàm illi inſint accidentia, & tunc in illo priori conſiderationis noſtræ intelligatur eſſe indiuiduum quantum ad principalem indiuidui conditionē, ſcilicet incommunicabilitatem: non autem quantum ad diſtinctionem & ſignationem ad hic & nunc, ſed fortaſſis etiam hoc nō eſt verum, quia non poteſt intelligi formam eſſe in materia conſtituereque hoc ſuppoſitum niſi in materia quantitas præintelligatur per quam efficitur hæc & diſtincta ab alia materiæ parte: non enim ſit forma hæc niſi quia in hac materia recipitur: materia autem non eſt hæc niſi ex aliquo actu ipſam limitante, & diſtinguente. Si ergo argumentum ſumat in aliquo inſtanti extra intellectum formam eſſe in materia, in quo non ſit etiam quantitas, aſſumptum illud falſum eſt. Si autem ſit ſermo de inſtanti priori ſecundum noſtram conſiderationem falſum eſt quòd in illo priori conſtitui intelligatur indiuiduum ſaltem quantum ad diſtinctionem numeralem ab alio indiuiduo.

CIRCA illam propoſitionem, quidditas generis vel ſpeciei includit formam & materiam, in communi dubitatur, quia videtur illis aduerſari quæ ſtatim diximus. Si enim materia communis datur, quomodo indiuiduum à materia tanquam ab incommunicabili habet incommunicabilitatem? Ad huius euidentiam conſiderandum eſt ꝙ materia dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo ſecundum ſe abſolutè, hoc eſt ſecundum ſuam entitatem qua diſtinguitur à forma. Alio modo ſecũdum ꝙ ad formam ex qua eius ratio ſumitur, habitudinem habet, primo modo, communis non eſt ſed vna, & indiuiſibilis, non quidem ad modum puncti, ſed per negationem omnis actus diſtinctiui, & eſt vltimũ ſubiectũ in quod omnia materialia reſoluuntur: & ſic eſt incommunicabilis communicatione qua ſuperius ſuo inferiori communicatur. ſecundo autem modo poteſt eſſe communis ſecundum rationem, ſecundum, ſcilicet quòd cum habitudine ad formam in communi conſideratam concipitur particularis verò ſecundum quòd ad particularem formam habitudinem habet: ita quòd communitas rationis eius non conuenit ei niſi ex forma ad quam habitudinem habet.

Quidditas generis vel ſpeciei materialiter includit materiam in communi.

Dicitur ergo ad dubium quòd datur materia communis ſecundum rationem inquantum ad communem formam comparatur. puta oſſis aut carnis. & talis ponitur in diffinitione generum & ſpecierum materialium tanquam pars eſſentiæ, licet com. 7. Metaphyſic. comm. 21. & 34. videatur velle quòd non ponatur in diffinitione tanquam eſſentiæ pars, ſed tãquam eſſentiam deferens. Hoc autem non contrariatur ei quod diximus ipſam ſcilicet, eſſe incommunicabilem, quia ibi loquebamur de materia ſecundum ſe & ſecundum ſuam entitatem conſiderata, quæ rationem communis non habet ſed vnius & indiuiſibilis.

SED adhuc remanet dubium. Non enim maior videtur cōmunitas eſſe ſecundum ea quæ hic dicuntur in genere aut ſpecie, quàm in natura. Nam entitas generis & differentiæ ſecundum eſſe quod extra intellectum in vno habet indiuiduo incōmunicabilis & indiuiſibilis eſt: in intellectu autem eſt communis per differentias aut formales, materiales contrahibilis & diuiſibilis, ergo ſi materia in intellectu ſecundum rationem communis eſt diuiſibilis per quantitatem: extra intellectum verò indiuiſibilis eſt in vno ſingulari in diuiſione ſuperioris in inferiora non minus communis eſt ad hanc & illam materiam, quam genus & ſpecies ad ſua inferiora.

Reſpondetur primò, quòd alia eſt communitas rationis materiæ, & alia communitas rationis generis & ſpeciei. Rationi enim communi generis & ſpeciei, reſpondet in re communis natura: non quidem quæ in vno ſingulari communis ſit, ſed quæ ex ſe nata eſt à principiis limitantibus per intellectũ ſegregari, & vniuerſaliter concipi. Communi autem rationi & conceptui materiæ non reſpondet vna communis natura materiæ in pluribus materiis exiſtens, & ab illis per intellectum ſecundum ſe abſtrahibilis, ſed materiæ ab extrinſeco tantùm conuenit, vt vniuerſaliter concipiatur ex eo, ſcilicet ꝙ in ordine ad communem formam concipitur. Dicitur ſecundò, ꝙ materia non ſolùm eſt indiuiſibilis ſecundum eſſe, quod in vno habet indiuiduo, quod etiam generibus & ſpeciebus conuenit, ſed etiam ſecundum ſuam naturã & entitatem indiuiſibilis eſt, & vna numero, vt dicitur primo Phyſic. non poteſtque in plura inferiora diuidi. Quamuis enim in plures partes per quantitatem diuidatur, iſta tamen non eſt diuiſio ſuperioris in inferiora, ſed cuiuſdam potius totius quantitatiui & extenſi in ſuas partes: per quantitatem enim & diuiſionem habet & extenſionem.

Quartò, nullo modo aliquid poteſt eſſe cauſa Dei, ergo Deus eſt ſua eſſentia: probatur conſequentia, quia vbi res non eſt ſua eſſentia, ipſa eſſentia ſe habet ad rem aliquo modo vt cauſa.

ADVERTE quòd eſſentia vbi à ſuppoſito diſtinguitur, reſpectu eius habet rationem cauſæ formalis, à qua habet quod ſi tale, vt ab humanitate ſor. habet ꝙ ſit homo, veruntamē quia non ſic diſtinguitur à ſuppoſito quaſi entitas, omnino ab entitate ſuppoſiti diſtincta, ſed quia ſuppoſitum ipſam dicit, & aliquid ſupra eam addit: quæ autem ſimpliciter cauſa eſt & abſolutè, omnino à ſuo quanto diſtinguitur, ideo non dixit ipſam ſimpliciter cauſam eſſe, ſed quòd ſe habet aliquo modo ad ipſum ſicut cauſa. Vltimò. In Deo nulla eſt potentialitas, ergo eſt ſua eſſentia: probatur conſequentia, quia quod non eſt ſua eſſentia, ſe habet ad eam ſecundũ aliquid ſui, ſicut potentia ad actum. Sed videtur quòd magis econtrario ſit, ſcilicet quòd eſſentia in tali ſuppoſito ſe habeat, ſicut materia non ſicut actus, quia ea quę addit ſuppoſitum ſupra eſſentiã, ipſam eſſentiam limitant, & contrahunt ac

determi

determinant: actus autem est determinare, & materiæ determinari.

Dicitur quòd & materia per formam & forma per materiam limitatur. Sunt enim sibiinuicem causæ, vt dicitur secundo Physicorũ. Vnde formæ est potentiã limitare & determinare, materiæ auté est determinare & limitare actum. Materia ergo signata quæ est principiũ indiuiduationis, & ipsa accidentia quæ addit indiuiduũ supra essentiã cum se teneant ex parte materiæ, tanquã ipsam signantia, non limitant essentiã per modũ, quo actus potentiã limitat & cõtrahit, sed modo quo materia limitat, cõtrahitq; formæ amplitudinem: ideo enim essentia est hæc, quia in tali materia recipitur, propterea non sequitur ipsam habere materiæ & potentiæ rationé, sed actus & formæ.

Quòd in Deo idem est esse & essentia.

Cap. 22.

†Idem p.p.q.3. art.4. & de po. q.7. art.3.

EX his autem quæ suprà ostẽsa sunt, vlterius probari potest, ꝙ in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quàm suum esse. Ostẽsum est enim suprà aliquid esse, quod per se necesse est esse, quod Deus est: hic igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati coniunctũ, quæ non est quod ipsum est: aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis, aut ei consonũ siue affine, sicut albedini esse in alio: si primo modo, illi quidditati nõ conueniet esse, quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se existere: si auté secundo modo, oportet ꝙ vel esse huiusmodi dependeat ab essentia, vel vtrunque ab alia causa vel essentia ab esse. Primò, duo sunt contra rationem eius, quod est per se necesse esse: quia si ab alio depẽdet, iam non est necesse esse. Ex tertio verò sequitur ꝙ illa quidditas accidẽtaliter adueniat ad rem, quæ per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale, & sic non erit eius quidditas, Deus igitur non habet essentiam, quæ non sit suum esse.

Responsio ad rationem. †Sed contra hoc potest dici quòd illud esse non absolutè dependet ab essentia illa, vt omnino non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniungitur: & sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

Improbatio. †Hæc autem responsio prædicta incõuenientia non euadit, quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequitur ꝙ illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse: sed id quod est per se, necesse est illud esse, ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse, nõ ergo est quidditas eius. Hoc autem quod est per se necesse esse, est Deus: non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior: si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolutè depẽdet ab eo à quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam, & sic redit idem quod prius.

2 Item vnumquodque est per suum esse, quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse: Deus autem est per se necesse esse, ergo Deus est suum esse.

3 Amplius: si esse Dei non est sua essentia, non autem pars †cap.18. eius esse potest: cùm essentia diuina sit simplex, † (vt ostẽsum est) oportet quòd huiusmodi esse sit aliquid præter essentiã eius: omne auté quod conuenit alicui quod non est de essentia eius: conuenit ei per aliquam causam: ea enim quæ per se non sunt vnum si coniunguntur, oportet per aliquã causam vniri, esse igitur conuenit illi quidditati per aliquam causam: aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, siue per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud. Si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quòd aliquid sit sibiipsi causa essendi: hoc autem est impossibile, quia prius secundũ intellectum est causam esse, quàm effectũ: si ergo aliquid sibiipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile, nisi intelligatur ꝙ aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid: hoc enim non est impossibile. Inuenitur enim aliquod ens accidẽtale causatum ex principiis sui subiecti ante quod esse, intelligitur esse substantiale subiecti. nũc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali: si autem illi esse conueniat per aliquam aliam causam: omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, & non est causa prima: Deus autem est prima causa non habens cau- †cap.22. sam: vt suprà demonstratum est, † igitur ista quidditas quæ acquirit esse aliunde, nõ est quidditas Dei: necesse est igitur quòd Dei esse quidditas sua sit.

4 Amplius: esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu. omne auté cui aliquis actus conuenit, aliquid diuersum ab eo existens, se habet ad ipsum, vt potentia ad actum: actus enim & potentia ad se inuicem dicuntur: si ergo diuina essentia est aliud quàm suum esse, sequitur quòd essentia & †cap.16. esse se se habeant, sicut potentia & actus: † ostensum est autem suprà in Deo nihil esse de potẽtia, sed ipsum esse purum actum: non igitur Dei essentia est aliud quàm suum esse.

5 Item omne quod non potest esse nisi cõcurrentibus pluribus, est compositum: sed nulla res in qua est aliud essentia & aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia & esse: ergo omnis res in qua est aliud essentia & aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, vt ostensum est: †ipsum igitur esse Dei, est sua essentia.

6 Amplius, omnis res est per hoc quod habet esse. nulla cap.15. igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam: sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse: quod auté est per participationé alicuius non potest esse primum ens, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius: Deus auté est primũ ens, quo nihil est prius, Dei igitur essentia est suum esse. Hanc autem sublimem veritaté, Moyses à domino est edoctus, qui cùm quæreret à domino, Exodi tertio dicens: † Si dixerint ad me filij Israël quod est nomen † Auth. sacræ scrip. eius, quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum, sic dices filiis Israël: qui est, misit me ad vos, ostendens suum proprium non esse, qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei: vnde relinquitur quòd ipsum diuinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici doctores professi sunt. † Ait nanque Hilarius in libro de Trinitate: † Hilar. Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas, & manens causa & naturalis generis proprietas. † Boetius etiam dicit in † Boetius. libro de Trinitate, quòd diuina substantia est ipsum esse, & ab ea est esse.

Super cap. 22.

EXclusa à Deo compositione suppositi & naturæ, consequenter excludit ab eodem S. Thomas compositionem ex esse & essentia, ostendítque in Deo esse actualis existentiæ, & essentiam idem esse. Pro cuius conclusionis declaratione sciendum est, quòd esse & actualitas existendi nihil aliud est quàm illud quod per hoc verbum est, significatur cùm dicimus hoc est, & in creaturis quidem secundum S. Tho. doctrinã à quidditate realiter distinguitur, propter quod de Adam verum est dicere ꝙ est homo: non auté verum est dicere ꝙ sit. In Deo autem idem est actualitas existendi, & deitas, & idem secundum rem significatur cùm dicitur, Deus est Deus, & cùm dicitur Deus est. Quòd autem ita sit multis rationibus, probat sanctus Thom. Et primò supponit ꝙ Deus sit per se necesse esse. Tunc sic esse quod est necesse, si coniungitur quidditati, quæ ab ipso sit distincta, aut illi quidditati repugnat, sicut per se existere repugnat albedini, aut ei consonum est & affine, sicut albedini in subiecto esse. Primũ dari non potest, quia illi quidditati non conuenit, sicut neque albedini per se existere. Si secundum detur, aut depẽdet ab essentia esse, aut vtrumque ab eadem causa, aut essentia ab esse, non prima duo, quia est contra rationem necesse esse, quòd ab alio dependeat: non etiam tertium: quia tunc quidditas illa accidentaliter rei conueniret, quia tunc quidditas illa accidentaliter rei conueniret, quia quod sequitur esse rei, est illi accidentale: & sic non esset sua quidditas, ergo in Deo quidditas est suum esse. Si dicatur ꝙ primum est aliquo modo verum, nec repugnat ei quod est necesse esse, quia esse illud dependet ab essentia non absolutè, vt omnino non sit, nisi illa esset, sed quantum ad coniungi ei: ipsum enim esse per se necesse est, sed ipsum coniungi quidditati non est per se necesse.

Contrà, aut illud esse potest intelligi sine illa quidditate, aut nõ. Si primũ, ergo illa essentia ad ipsum esse accidẽtaliter se habet, sed id quod est necesse esse, est illud esse, ergo sequitur quòd illa essentia etiam accidentaliter se habet ad id quod est necesse esse: ergo non erit eius quidditas, sed aliqua ipso posterior. Si secundum illud esse absolutè, dependet ab eo à quo dependet coniunctio sua ad essentiam, & sic idem quod prius.

ADVERTE circa illam propositionem, Quidditati albedinis repugnat per se existere, ꝙ illa repugnantia non est logica, scilicet ex ipsis terminis resultans, sed est repugnãtia in ordine ad agés naturale. repugnat enim quidditati albedinis, ꝙ ab agente creato per se existere habeat, & sic naturaliter subsistat: non repugnat autem sibi quòd à Deo creetur per se existens, vt tenet sanctus Thomas in multis locis præcipuè Quolibet. 8.q.4. art.3.

CIRCA illam disiunctiuam, aut illud esse potest intelligi sine illa essentia, aut non potest intelligi sine illa. Aduertendum ꝙ non accipitur ibi, esse intelligi sine essentia, quantũ ad primam operationé intellectus, sed quantum ad secundam: & est sensus, aut potest intelligi, scilicet verè, quòd non sit illi essentiæ tale esse coniunctum, aut non potest intelligi non esse illi coniunctum, horum quodcunque detur, non tollitur vis rationis, vt est deductum.

CIRCA hanc autem impugnationem dubitatur, quia videtur assumi quod debet probari: assumitur enim ꝙ id quod est necesse esse, est illud esse. hoc auté qui dicit essentiam Dei, aut ipsius necesse esse, ab esse eius distingui illam propositionem negaret, Sicut negat Dei essentiam esse ipsum esse.

Respondetur, quòd si ponatur aliquid quod sit per se necesse esse, oportet quòd illud sit suum esse ex nominis ratione. Est enim per se necesse esse quod à seipso de necessitate est, & à nullo alio, si autem esse suum ab ipso distingueretur, oporteret vt illud ab alio haberet: quia nihil sibiipsi est causa essendi, & sic non esset per se necesse esse, vnde quãtumcunque aliquis dicat quidditatem Dei ab ipso esse distingui, si admittit Deum per se necesse esse, nisi terminorum rationem ignoret, oportet vt concedat ipsum esse suum esse. Et ideo non assumitur quod debet probari, sed ex ipsa nominis ratione ostenditur esse verum.

Secundò, Deus est per se necesse esse, ergo est suum esse: patet consequentia, quia quod non est suum esse, non est per se necesse esse, cùm vnumquodque sit per se suum esse. Si Deus est suũ esse, ergo & sua quidditas est ipsum esse, quia vt ostensum est, Deus est sua quidditas, ergo, &c.

ADVERTENDVM q; & per suum esse, dicitur res esse, & per suam formam, sed differenter. Nam per formam dicitur res esse, tanquam per principium & causam formalem ipsius actualitatis essendi vbi esse à re distinguitur: per ipsum autem esse dicitur esse, tanquam per vltimam actualitatem essendi, quæ nullum alium expectat actum, & sic intelligitur propositio San. Tho. vnumquodque est per suum esse.

Tertiò supponitur, si esse à quidditate in Deo distinguitur, quòd eius pars esse non possit, cùm Deus sit simplex. Tunc arguitur. Deus est prima causa, nullam habens causam: ergo in ipso essentia & esse sunt idem. probatur consequentia, quia omne quod non est de essentia rei, conuenit sibi per aliquam causam, ergo si esse distingueretur ab essentia, conueniret sibi per aliquam causam, non autem per ipsam essentiam, aut per aliquid quod sit de essentia: quia cùm essentia sit per illud esse aliquid sibiipsi causa essendi esset, quod est impossibile secundum esse substantiale, quia prius secundum intellectum est causam esse, quàm effectum: ergo cõueniret sibi per aliquam aliam causam, ergo Deus erit causatus, & sic non erit prima causa.

CIRCA ILLAM propositionem, prius est secundum intellectum causam esse, quàm effectum. Aduertendum, quòd causa non semper duratione suum effectum præcedit, sed bene ordine naturæ. Potest enim causa & effectus duratione simul esse, si effectus non producatur per motum, vt inferius ostendetur, sed tamen effectus secundum naturam, ipsam causam esse præsupponit, loquendo de causa effectiua, & ex consequenti si intellectu concipiatur aliquid ab altero esse, prius concipitur ipsam causam esse, quàm effectum, tanquam esse effectus præsupponat esse causæ. Cùm ergo hic dicitur prius est secundum intellectum causam esse quàm effectum, non sic est intelligendum quasi illa prioritas sit tantùm ab intellectu concipiente, & nullum habeat in re fundamentum: sed quia ab intellectu est complementum illius prioritatis fundamentum, tamen est ex parte rei, si ibi sit verè causa & causatum.

Quartò, In Deo nulla est potentia. sed est actus purus, ergo quidditas eius ab esse non distinguitur. probatur cõsequentia, quia vbicunque distinguuntur, comparatur esse ad essentiam, sicut actus ad potentiam. omne enim cui actus ab eo distinctus coniungitur, se habet ad ipsum vt potentia ad actum, esse autem est actus.

ADVERTENDVM quòd essentia simplex & omni materia carens, est proprium susceptiuum esse, & licet in se & absolutè actus quidam sit, ad esse tamen à se distinctum comparatur, sicut potentia ad actum, eo quòd esse sit actualitas omnis formæ & naturæ, vt dicitur prima quæst. 3. artic. 4. Nulla enim natura completè & vltimatè est ens actu, nisi sub esse actualis existentię sit: quod autem actum suscipit potentiæ, rationem habet ad illum actum comparatam.

Quintò, Deus non est compositus, ergo sua essentia est suum esse: probatur consequentia, quia si essentia ab esse distingueretur, Deus non posset existere, nisi pluribus concurrentibus, scilicet esse & essentia: quod autem non potest existere, nisi pluribus concurrentibus compositum est.

SCIENDVM hic, quòd dupliciter dicitur aliquid compositum esse, vt habetur ex doctrina sancti Tho. quolibet. secundæ, artic. 9. vno modo, quia eius essentia ex plurium vnione resultat: alio modo, quia ipsum alteri coniungitur, sicut potentia actui: quo in sensu illud dicitur cõponi, non ex aliis, sed ex se & alio. Quod ergo non potest esse, nisi pluribus concurrentibus est compositum, non quidem de necessitate primo modo, nisi illa integrarent eius essentiam, sed aut primo, aut secundo modo.

Sextò, Si distinguitur in Deo quidditas ab esse, Deus non est per essentiam suam, sed per participationem ipsius esse: ergo non est primum ens, hoc est falsum, ergo, &c. Probatur secunda consequentia, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. primam verò consequentiam non probat Sanct. Tho. sed relinquit eam tanquam notam ex terminis. Vnumquodque enim existit per ipsum esse, vbi ergo essentia non est esse, sequitur vt illud per essentiam suam non existat, & quia esse tale per essentiam, & esse tale per participationem opponuntur, ideo ex hoc quòd aliquid non existit per essentiam, sequitur quòd per participationem existat.

SED NOTANDVM EST, ex iis quæ habentur à Sanct. Doct. primo Metaphysicæ, lectione decima & quolibet. secunda quæstione secunda: & super Boetium de Ebdomadibus, quòd esse tale per essentiam dupliciter accipi potest: vno modo, quia hoc quod de ipso prædicatur, est de eius essentia, sicut homo est animal per essentiam, quia animal est de se essentia hominis: & per oppositum dicitur aliquid tale per participationem, quia quod ipsi attribuitur, de ipsius essentia non est: sicut ferrum ignitum dicitur ignis per participationem. & tunc participare aliquid nihil aliud est, quàm habere illud vt suæ essentiæ & naturæ additum. Secundo modo accipitur per essentiam esse tale, pro eo quod est esse totaliter essentiam eius quod de ipso dicitur, & non habere aliquid aliud per quod determinetur: per oppositum verò per participationem esse tale, est non esse totaliter rei essentiam quæ prædicatur, sed habere aliquid aliud adiunctum: hoc modo dicimus hominem esse animal rationale per essentiã: esse verò animal per participationem, quia, etsi totam animalis essentiam habeat, habet tamen ipsam limitatam per rationale, vt inquit sanctus Thomas in libro de Ebdomadibus. Isti autem duo modi sic se habent, quòd econtrario se inferunt. Nam per essentiam secundo modo, infert per essentiam primo modo. quod enim alicui secundum totam essentiam conuenit, & totaliter, oportet vt sit eius essentia, vel de eius essentia: quia si reciperetur in ipso tanquam additum essentiæ, per essentiam eius limitaretur ad aliquem particularem essendi modum: omnis enim actus in alio receptus aliquam limitationem accipit in recipiente: per participationem autem secundo modo non infert primum participationis modum, imò potest esse per essentiam primo modo, quod taliter est per participationem: sicut homo est animal per participationem secundo modo: est autem animal per essentiam primo modo, sed primus participationis modus infert secundum. Quod enim habet aliquid tanquam essentiæ suæ additum, non est totaliter eius essentia, sed habet eam secundum aliquem determinatum eius modum: sicut quod est album per participationem, non est totaliter albedo, sed albedinem secũdum aliquem modum albedinis habet.

Esse tale per essentiam, vel per participationẽ dicitur multipliciter.

In ratione ergo ista infertur, Deum existere per participationem vtroque modo ex eo quod ponitur essentia eius ab esse distingui: hoc enim dato sequitur, q; non existit per essentiã primo modo, id est, per aliquid quod sit de essentia eius, aut sit ipsa essentia: & per consequens sequitur vt sit per participationem, id est, per aliquid additum essentiæ: ex quo vlterius habetur, quod est secundo modo per participationem, id est, non est ipsum esse totaliter: & habet esse non secundum omnem modum essendi, sed determinato modo, & sic non est primum ens.

Vltimò, Conclusionem confirmat authoritate sacræ scripturæ, Exodi scilicet tertio, vbi dicitur proprium nomen Dei esse, qui est: & authoritate Hilarij in libro de Trinitate, ac Boetij in libro de Trinitate.

Quòd in Deo non sit accidens. Cap. 23.



EX hac etiam veritate de necessitate sequitur q; Deo super eius essentiã nihil superuenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse. †Idem p. p. q. 3. art. 6. & 1. Sen. d. 8. q. 7. art. 2. & de po. q. 7. ar. 4.

Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamuis id quod est, possit aliquid aliud participare. nihil enim est formalius aut simplicius quàm esse: diuina autem substantia est ipsum esse: ergo nihil habet quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens ei inesse potest.

2 Amplius, omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit: cùm sit præter essentiam eius cui inest. si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet q; hoc sit per aliquam causam: aut ergo causa accidẽtis est ipsa diuina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quòd illud agat in diuinam substantiam: nihil enim inducit aliquã formam vel substantialem vel accidentalem in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quòd agere nihil aliud est quàm facere aliquid actu: quod quidem est per formam: ergo Deus patietur & mouebitur ab aliquo agente, quod est contra prædeterminata. Si autem ipsa diuina substantia est causa accidentis quod sibi inest: impossibile autem est quòd sit causa illius, secundum quòd est recipiens ipsum: quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu: ergo oportet si in Deo est aliquod accidens, quòd secundum aliud & aliud recipiat & causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiæ, & causant per formam: sic igitur Deus erit compositus, † cuius contrarium superius probatum est. †cap. 18.

3 Item omne obiectum accidentis comparatur ad ipsum vt potentia ad actum, eo quòd accidens quædam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale, sed in Deo nulla est potentialitas, vt suprà ostensum est: in eo igitur nullum accidens esse potest.

4 Adhuc cuicunque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse & non inesse: si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conueniens, sequetur quòd ipse sit mutabilis: cuius contrarium suprà† demonstratum est. †cap. 16. †cap. 15.

5 Amplius, cuicunque inest aliquod accidens non est quicquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti, sed Deus est quicquid in se habet: in Deo igitur nullum est accidens.

Media sic probatur, vnumquodque nobilius inuenitur in causa quàm in effectu. Deus autem est omnium causa, ergo quicquid est in eo nobilissimo modo in eo inuenitur. perfectissimè autem cõuenit aliquid alicui quod est ipsummet. hoc enim perfectius est vnum, quàm cùm aliquid alteri substantialiter vnitur vt forma materiæ, quæ etiam vnio perfectior est, quàm cùm aliquid alteri accidentaliter inest: relinquitur ergo quòd Deus sit quicquid habet.

6 Item substantia non dependet ab accidente, quamuis accidens dependeat à substantia: quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inueniri sine illo: ergo potest aliqua substantia inueniri sine accidente. hoc autem præcipuè videtur simplicissimæ substantiæ conuenire qualis est substantia diuina, diuinæ igitur substantiæ omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici doctores conueniunt. vnde† Aug. in lib. de Trinit. dicit, q; in Deo nullum est accidens. Ex hac autem veritate ostensa, error quorundam in lege Saracenorum loquentium, confutatur: qui ponunt quasdam intentiones diuinæ essentiæ superadditas. † Aug. lib. 10. cap. 4. exclu. er. de quo cõ. 12. Metaph. com. 19. circa medium.

Super cap. 23.



POstquam exclusit sanctus Thomas compositionem ex essentia & esse. Excludit vlterius hoc loco à Deo compositionem subiecti & accidentis ponitque hanc cõclusionem. In Deo non est accidens. Probatur primò. Ipsum esse non potest aliquid participare quod non sit de eius essentia, sed bene id quod est, cùm nihil sit ipso esse formalius, aut simplicius, Deus est ipsum esse, ergo nihil habet quod non sit de eius substantia, ergo nullum est in eo accidens, &c.

PRO huius rationis maiori intelligentia, cõsiderandum est primò, quòd cùm

cùm actus potentiam informet, semper intelligitur minus compositus quàm ipsa potentia, id est, minus habens de potentialitate, & actualior quàm potentia: ideo vbi sunt plures actus quorum vnus ad alterum comparatur, sicut actus ad potentiam: ille qui comparatur tanquam actus ad alterum, est simplicior, & minus habens de compositione, vt sic: nihil enim actuatur per aliquid minus actuale quàm ipsum sit, si ratio tantùm actus & potentiæ consideretur. Si ergo esse subsistens haberet aliquem actum sibi additum, oporteret vt aliquis actus esset eo simplicior & actualior, hoc autem esse nõ potest, cùm esse sit actualitas omnium formarum: ideo non potest habere aliquid sibi additum, & hoc est fundamentum huius rationis.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ista ratio sumpta est à S. Thom. ex Boet. in libro de Ebdoma. quo in loco ipse sanctus Thomas notat hoc omnibus abstractè consideratis esse commune, vt nihil habeant in se quod præter eorum essentiã sit. Significatur enim vnumquodque sicut id quo aliquid est formaliter tale, sicut albedo est id quo aliquid est album, & humanitas quo homo formaliter est homo: non est autem aliquid formaliter album, nisi per id quod ad essentiam albi pertinet: neque homo formaliter est homo, nisi per id quod ad hominis rationem & essentiam spectat: ideo quod abstractè significatur, si sit secundum quòd significatur, nihil à se distinctum habere potest. Concreta autem significantur vt ipsam formã habētia: ex hoc autem quòd aliquid habet aliquam naturam, non prohibetur aliquid aliud habere quod ad eius rationem non pertineat. Ex hoc enim quòd homo habet humanitatem, nihil prohibet, quin & aliquid aliud præter humanitatem habeat: bene ergo dicitur quòd ipsum esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua, sed bene id quod est, scilicet ipsum ens: quia esse est abstractum, ens verò concretum.

Secundò, nihil est in Deo quod habeat causam, ergo in Deo non est accidens: patet cõsequentia, quia omne accidens habet causam quare insit. Antecedens probatur. Aut enim illius causa est diuina essentia, aut aliquid aliud.

Si aliquid aliud, ergo Deus patietur, & mouebitur ab aliquo agente: nihil enim inducit aliquam formam in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quòd agere sit facere actu. Si ipsa diuina essentia, ergo in Deo erit aliquid per quod causat, & aliquid per quod recipit: sicut corporalia per naturam materiæ recipiunt: causant autem per formã, & sic Deus erit compositus: probatur consequentia, quia est impossibile vt aliquid sit causa alicuius per illud quo recipit ipsum: alioquin idem secundum idem faceret se in actu.

PRO intelligentia illius propositionis, agere nihil aliud est quàm facere aliquid actu: notandum quòd facere actu, attribuitur secundum consuetum modum loquendi & agenti & formæ. dicimus enim quòd & calefaciens facit calidum actu, & calor: hoc tamen differenter fit. Agens enim dicitur facere aliquid actu, quia ipsum ad actum forma perducit simul formam comproducendo, propter quod subiungit sanctus Thomas quod quidē est per formam: ac si diceret, agere, est facere actu per formã productã in passo: forma autem dicitur facere actu, non quia aliquid producat, sed quia est illud quo agens facit aliquid esse actu: albedo enim non facit album aliquid producendo, sed est illud quo albefaciens facit aliquid actu album esse.

Quomodo idē non facit seipsum in actu.

CIRCA illam propositionem idem secundum idem non facit seipsum in actu, sed secundum aliud agit, & secundum aliud recipit: occurrit dubium ex duplici capite. Primò, quia licet videatur verum in compositis ex materia & forma: in quibus exemplificat sanctus Thomas, non videtur tamen vniuersaliter verum. Nam in substantia separata propria accidentia causantur ab eius essentia, & in ea recipiuntur: similiter intellectus & volũtas causantur ab essentia animæ intellectiuæ, & recipiuntur in ea, & tamen non secundum aliud & aliud, cùm sint substantiæ simplices non habentes aliquam diuersitatem partiũ, ergo, &c. Secundò, quia intellectus per se causat actum intelligendi, & ipsum recipit: similiter voluntas actum volendi, cùm sint operationes immanentes, ergo, &c.

Ad primum horum dicitur primò, quòd vtique in omnibus quæ causant aliquid in seipsis, oportet esse diuersitatē actus & potentiæ: quia si esset tantùm actus, non posset habere rationem susceptiui, cùm omne susceptiuum accipiat aliquod esse actu à forma quam suscipit: si autem esset tantùm potentia, non posset habere rationem agentis. Dicitur secũdò, quòd ista diuersitas non est accipiēda eodem modo in omnibus, sed secundum varietatem naturarum variatur. Nam in compositis ex materia & forma, ipsa materia est ratio suscipiendi, sed forma est ratio agendi. In substantiis autem simplicibus ipsa essentia est ratio recipiendi, eo quòd comparetur ad esse sicut potentia ad actum, ipsum autem esse est ratio agendi, quia vnumquodque agit inquantum est in actu, non quidem quòd esse sit principium formale productiuum propriorum accidentium, sed quia est conditio ipsius essentiæ inquantum producit illa accidentia: nihil enim agit nisi sit in actu. Dicitur ergo, quòd etiam in substantiis separatis & in anima, aliud est quo suscipit, & aliud quo agit, quia vnum est essentia, aliud verò esse: & sic in aliis oportet esse compositionem essentiæ & esse, quæ in Deo reperiri non potest.

SED remanet adhuc dubium. Nam etiam re existente in actu, propria passio consequitur essentiam rei, cùm propositio in qua prædicatur passio de subiecto sit sempiternæ veritatis, ergo esse actu non est conditio essentiæ, inquantum agit.

Respondetur quòd re non existente passio non consequitur essentiam in esse reali, sed in esse intelligibili tantùm: ex quo habet vt propositio semper sit vera in qua passio de subiecto prædicatur. Responderi secundò potest, quòd propositio sancti Thomæ intelligenda est de alietate rationis, non autem de alietate reali: quod enim agit in se, secũdum aliam rationem agit, & secundum aliam rationem patitur: agit enim secundum quòd est in actu, patitur autem secundum quòd est in potentia: sed quia in compositis per aliud realiter res est in actu, & per aliud in potentia: ideo in illis agere & recipere reducuntur in duo principia realiter distincta: in simplicibus autem, quia per idem res est in actu essentiali, & in potentia ad esse inquantum ipsa essentia, & est actus quidam in se, & est potentia respectu esse: ideo principium producendi propria accidentia, & principium ea recipiendi, ratione tantùm distinguuntur. Sed tamen quia oportet ipsam essentiam realiter esse potentiam respectu esse, sicut realiter est actus secundum se, ideo oportet vt omne tale quod est causa propriorum accidentium in se, sit compositum ad minus cõpositione ex esse & essentia. Non est autem inconueniens, vt idem secundum rem, sit principium producendi & suscipiendi idem accidens, quando non est principium productiuum per actionem mediam, sed tantùm per naturalem resultantiam vnius ex alio: vt in superioribus est ostensum de mente sancti Thomæ prima quæst. 77. artic. 6. ad tertium, dummodo aliquo modo habeat rationem actus, & aliquo modo rationem potentiæ.

Ad secundum dubium dicitur, quòd nec intellectus, nec voluntas per idem omnino agit & patitur, sed per aliud & aliud: sicut enim in corporalibus materia est ratio recipiendi, forma verò est ratio agendi, ita proportionaliter in intellectu est & voluntate. in intellectu enim id quod causat in actu intellectionem, est intellectus, speciei intelligibili informatus, & ipsa species intelligibilis est sibi ratio causandi, ipsa autem potentia est ratio recipiendi: in voluntate autem, voluntas volens finem, est id quod causat volitionem eorum quæ sunt ad finem: & volitio finis est sibi ratio agendi: ipsa autem potentia voluntatis est sibi ratio recipiendi.

ADVERTENDVM tamen quòd aliter se habet materia in rebus corporalibus ad hoc quod est recipere propria accidentia compositi: & aliter potentia intellectus, & voluntatis ad recipiendum actum: in illis enim materia est ratio recipiendi, non tamen talia accidentia in sola materia recipiuntur, sed in composito: in actione autem intellectus, & volũtate sic ipsa potentia est ratio recipiendi quòd ipsa sola recipit: intellectio enim in solo intellectu recipitur, & volitio in sola voluntate: ratio autem diuersitatis est, quia materia cùm sit simpliciter pura potentia non est immediatè receptiua formæ accidentalis, sed omnia accidentia sunt compositi: intellectus autem & voluntas licet sint potentiæ passiuæ, non sunt tamen puræ potentiæ sed actus quidem, ideo possunt immediatè, & per se aliorum accidentium subiecta esse.

Quomodo voluntas se habeat agendo & patiēdo quantum ad volitionem finis.

Sed ista responsio quantum ad voluntatem, non videtur planè satisfacere. Etsi enim in volendo ea quæ sunt ad finem assignetur aliquid quod est ratio agendi, & aliquid quod est receptiuum, in ipsa tamen volitione finis non apparet quid sit ratio agendi distinctum à ratione suscipiendi, sed ipsa nuda voluntas videtur & causare illum actum & recipere.

Ad hoc dubium faciliter responderi potest secundum eos qui tenent voluntatem esse agens partiale volitionis, & simul cum ipsa concurrere obiectum apprehensum per intellectum, tanquam aliam causam partialem: diceretur enim quòd voluntas nuda & sola, non est causa volitionis finis, sed aggregatum ex voluntate & ipso fine per intellectum apprehenso: receptiuum autem eius volitionis est sola potentia voluntatis.

Secundum eos autem qui dicunt obiectum non concurrere actiuè ad volitionem, sed tantùm per modum finis & formæ, difficilius est respondere.

Dicunt enim quidam, quòd ad finis volitionem mouetur voluntas à Deo, ita quòd ad talem volitionem volũtas merè passiuè se habet. Sed istud mihi non videtur verum, quia velle nominat actionem immanentem in operante, ideo oportet vt idem sit aliquo modo agens volitionem & recipiens.

Et etiam quia non dicitur voluntas velle nisi per actum à se elicitum, sicut nec intellectus intelligere, nisi per actum à se productum. Propter quod mihi magis prædictam opinionem sequendo videretur dicendum aut quòd in voluntate aliqua naturalis forma sit quæ sit sibi rationaliter volendi finem: sicut in intellectu, est naturalis habitus principiorũ, & sic totale principium volitionis productiuum sit voluntas, cum illa forma: receptiuum autem sit voluntas, & sic dicitur voluntas, moueri à Deo ad volitionem finis inquantum indidit sibi Deus formam per quam naturaliter mouetur ad finem, sicut intellectui populi primorum principiorum indidit habitum, aut quòd Deus mouendo voluntatē ad volitionē finis, est agens principale & agens quod: ipsa autem voluntas, est id quo Deus ipsam volitionem causat: sicut generans est id quod mouet graue: forma autem grauis est id quo mouet, modò non est inconueniens vt idem sit actiuũ alicuius actus, & receptiuum eius quando non est actiuum principale, sed quo agens agit, se tenens ex parte eius quod mouetur, tunc enim idem potest esse forma per quam agens agit, inquantum in ipso est virtus agentis principalis, & potest esse id quo patiens patitur, inquantum est potentia mobilis.

Tertiò. In Deo nulla est potentia, ergo nullum accidens: probatur consequentia, quia omne subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia, ad actum dantem esse accidentale.

Quartò. Deus non est mutabilis, ergo sibi non conuenit quod de se possit inesse, & non inesse: ergo in ipso nullum est accidens, patet prima consequentia: secunda verò probatur, quia omne accidens de se natum est inesse, & non inesse.

SED occurrit dubium, quia proprium accidens non est natum inesse & non inesse.

Potest dici quòd ista ratio non concludit nullum accidens esse in Deo, vt accidens contra substantiam diuiditur, sed vt distinguitur contra proprium: illud autem natum est inesse & non inesse: patet autem hoc ex modo loquendi cùm ait, si Deus habet aliquid accidentaliter sibi conueniens, sola enim accidentia quæ possunt abesse dicuntur accidentaliter conuenire: accidentia autem propria, per se: non est autem inconueniens, vt inter multas rationes, aliquæ vniuersaliter probent nullum simpliciter accidens illi conuenire, aliquæ verò probent de accidente tantùm per accidens.

Quintò. Deus est quicquid est in ipso, ergo in ipso nullum est accidens: patet consequentia, quia res non est suum accidens, cùm accidens non sit de essentia rei: antecedens verò probatur: quicquid est in Deo nobilissimo modo est in ipso. quia Deus est omnium causa, vnumquodque autem nobilius inuenitur in causa quàm in effectu. sed perfectissimè aliquid conuenit alicui, quod est ipsummet: eo quòd cum illo tunc perfectius sit vnum, quàm forma cum materia, & quàm cum aliquid alteri accidentaliter inest, ergo, &c.

Vnumquodq; nobilius inuenitur in causa quàm in effectu.

CIRCA illam propositionem: vnũquodque nobilius inuenitur in causa quàm in effectu: dubitatur. Nam natura ignis non inuenitur nobilius in igne generante quàm in genito, nec natura humana nobilior est in homine generante quàm in homine genito, cùm species specialissima æqualiter inueniatur, in omnibus indiuiduis suis, vel saltem non sit necessariò nobilior in vno quàm in alio, ergo, &c.

Respondetur primò accipiendo propositionem tanquam vniuersaliter veram, & dicitur primò secundum doctrinam sancti Thomæ in multis locis, quòd ista propositio habet vniuersaliter veritatem de causa principaliter agente, non autem de causa instrumentali. Dicitur secundò, quòd nobilitas eius quod est in causa, & in effectu, potest & ad ipsam essentiæ & naturæ perfectionem se referri, & ad modum essendi. Si referatur ad naturam in se, sic non est necesse vnumquodque in causa principali nobilius esse quàm in effectu: sicut enim arguebatur in iis quæ sunt eiusdem speciei specialissimæ

cialissimæ: natura non est essentialiter perfectior in causa quam in effectu. Si ad modum essendi referatur, dupliciter etiam potest intelligi, scilicet secundum quòd est in causa absolutè, & secundum quòd est in causa vt causa est, & eodem modo ex parte effectus distinguendũ est. Si absolutè accipiatur, non etiã necesse est vt nobilius sit in causa quàm in effectu. põt enim æquali nobilitate essendi esse in causa & in effectu, si esse causæ & esse effectus, absolutè consideretur. Sed si consideretur aliquid quod est in causa actiua virtualiter, secundum quòd in causa est, sic nobilius habet esse quàm in effectu vt est effectus: in causa enim agente habet rationem producẽtis, in effectu autem habet rationem producti, modò nobilius est producere quàm produci, ideo nobilius est esse in causa vt causa est, quàm esse in effectu vt effectus est. Et sic intelligenda est propositio sancti Thomæ, vt patet de ma. q.4. art. primo ad quintum. Vnde instantia nulla est: licet enim natura ignis non sit absolutè nobilior in igne generãte, quàm in igne genito, nobiliorẽ tamen modum habet secundum q; est in igne generante, vt generans est, quàm in igne genito, vt genitus est: & similiter dicendũ est de humanitate, & de aliis quæ vniuocè dicuntur de causa & effectu. Hæc autem expositio maximè proposito deseruit, quia cùm in causa, vt est causa, res nobiliorem modum habeat, necesse est vt in Deo nobilissimus modus, qui causæ vt causa cõuenire potest, reperiatur: nobilissimus autem modus est, vt effectus in causa sit ipsa causæ essentia, ad hoc vt ipsa causa per suam essentiam agat, ideo omnia in Deo ipsa Dei essentia sunt, & nihil in ipso accidens est.

Potest secundò responderi, quòd propositio habet veritatem, & quantum ad essentiam, & quantum ad modum essendi absolutè, sed in causa æquiuoca tantùm: effectus enim in causa æquiuoca nihil aliud est quàm ipsa forma causæ æquiuocæ, & modus essendi ipsius in causa, nihil est aliud quàm modus essendi causæ: cõstat autẽ q; forma & esse causæ æquiuocæ est nobilior quàm forma & esse effectus, cùm cõtineat effectus perfectionẽ, & aliquid eo perfectius. Ad hunc etiã sensum deseruit propositio S.Tho. Nam manifestũ est Deum esse causam æquiuocam creaturarum non autem vniuocam.

Sextò, substantia non dependet ab accidente, sed bene est conuerso: ergo potest aliqua substantia inueniri sine accidente, quod maximè videtur primæ substantiæ quæ Deus est, conuenire: probatur consequentia, quia quod non dependet ab aliquo, potest aliquando sine eo inueniri.

SED circa istam propositionem occurrit dubium, quia substantia non dependet à sua propria passione, & tamen non potest sine ipsa reperiri, ergo non omne quod ab alio non dependet, potest absque illo aliquando esse. Dicitur quòd ista propositio intelligenda est vbi vnum nõ sequitur ad alterum naturali sequela: in illis enim licet vnum ab altero non dependeat, quia tamen ipso posito naturaliter alterum resultat: ideo in re sine illo inueniri non potest, sicut arguebatur de subiecto & propria passione: nam propria passio naturaliter sequitur naturam subiecti, nõ sic autem se habent substantia & accidens, secundum communem rationem substantiæ & communem rationem accidentis: nam neque substantia dependet ab accidente, neque ad substantiæ rationem sequitur naturaliter accidẽs, ideo potest aliqua substãtia sine accidẽte esse. Vltimò. Confirmatur conclusio authoritate Aug. in lib. Trin. Confutatur autem ex hoc Saracenorum error, de quo Auerroes 12. Metaphy. com. 39. mentionem facit, ponentium quasdam intentiones diuinæ essentiæ quidditatis.

PRO quo errore aduertendum, quòd per intentiones intelligit sanctus Tho. formas quas ideo nos intentiones dicimus, quia à Dei substantia sola intentione nostra, & cogitatione separantur, sed ipsi dicebant ea etiam realiter distingui, & esse accidentia diuinæ essentiæ superaddita.

Quòd esse diuinum non potest designari per additionem differentiæ substantialis. Cap. 24.



Ostendi etiam ex prædictis potest, quòd supra ipsum diuinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

† Idem p. p. q.3. art.5.

Impossibile enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Vnde etiã Platonici ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum quæ designantur ad esse speciei per differentias essentiales, sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum quæ ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis: si ergo diuinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali: ipsum esse non erit in actu nisi illo superaddito existente: sed ipsum esse diuinum est sua substãtia, (vt ostensum est) † ergo substantia diuina non potest esse in actu, nisi aliquo superueniente: ex quo potest concludi, quòd non sit per se necesse esse, cuius contrarium suprà ostensum est.

† Cap. 24.
† Cap. 13.

2 Item, omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod posit esse, est in potẽtia respectu illius: sed diuina substantia non est aliquo modo in potentia, (vt suprà ostensum est,) sed sua substantia est suum esse: ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

† Cap. 16.

3 Amplius, omne illud per quod res cõsequitur esse in actu, & est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiæ: quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, & est intrinsecum rei designatæ: alâs per id designari non posset substantialiter: ergo oportet quòd sit, vel ipsa essentia rei, vel pars essentiæ: sed si aliquid supperadditur ad esse diuinum, hoc nõ potest esse tota essentia Dei, quia iam ostensum est, † quòd esse Dei non est aliud ab essentia eius. Relinquitur ergo quòd sit pars essentiæ diuinæ: & sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter, cuius contrarium suprà ostensum est.

† Cap. 22.
Cap. 18.

4 Item, quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solùm esse in actu. rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu: non autem constituit rationem animalis, inquantum est animal, nam differentia non intrat diffinitionem generis, sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali: oportet quòd illud constituat ei cui additur rationem propriæ eius quidditatis seu naturæ. nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. hoc autem scilicet esse in actu, est ipsa diuina essentia, (vt supra ostẽsum est:) relinquitur ergo quòd supra diuinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

Super cap. 24.



Vltimo loco excludit sanctus Thomas à Deo compositionem generis & differentiæ.

CIRCA hoc autem duo facit. Primò excludit compositionem potentialem, secundum quòd genus continet multas differentias potentialiter, per quas determinari potest. Secundò compositionem actualem, secundum quòd species dicitur ex genere & differentia componi. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. supra diuinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

PRO huius intelligentia antequam probetur conclusio, considerare oportet quòd genus dicitur designari, siue determinari essentialiter per differentias, non quasi ipsæ differentiæ sint de essentia generis & quidditate, sed quia ipsam generis naturam diuidunt in diuersas essentias & naturas per se sub genere contentas: genus enim naturam quandam illimitatam & indeterminatam dicit respectu specierum, per additionem autem vnius differentiæ contrahitur ad vnam speciem de qua essentialiter prædicatur, & per additionem alterius contrahitur ad aliam speciem, & sic dicitur designari designatione essentiali, id est, determinari ad essentiam speciei sub ipso contentæ, per hunc ergo modum designari diuinum esse negatur, quasi scilicet sit quoddam commune dicens naturam quandam indeterminatam, per aliquam differentiam limitabilem & contrahibilem ad particulariorem naturam sub ipso per se contentam, vt aliqui malè posuerunt.

Differentia nõ est de essentia generis.

Probatur autem primò, Deus est per se necesse esse, ergo sua essentia non est in actu aliquo superueniente, ergo nec suum esse, ergo suum esse non designatur designatione essentiali: prima consequentia patet, secunda probatur, quia suum esse est sua essentia. Tertia verò, quia impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim animal est actu, nisi sit rationale aut irrationale, nec etiam Platonici posuerunt ideas nisi specierum specialissimarum, ergo si designaretur esse designatione essentiali, non poterit esse actu nisi per illud quod ipsum designaret, & sic esset in actu per aliquid superueniens.

CIRCA positionem Platonis aduertendum quòd li, specierum specialissimarum, non facit differentiam ab omnibus vniuersalibus simpliciter. nam vt patet primo Ethicorum, & ponitur à diuo Thom. prima quæstione 6. articu. 4. & 8. de veritate. quæst. 21. artic. quarto. Plato non solùm posuit ideas specierum specialissimarum, sed etiam entis, vnius, & boni: sed facit differentiam à speciebus subalternis, scilicet à generibus. Vt enim dicitur veri. quæst. tertia, articu. 8. Plato non posuit ideas generum, sed tantùm specierum specialissimarum, quia cùm idea non sit nisi eorum quæ per se sunt intenta: intentio autem naturæ non terminetur ad productionem formæ generis, sed solùm formæ speciei, non oportuit ponere ideas generum, sed bene specierum. vnde quod aliquando dicit sanctus Thomas Platonem posuisse ea quæ secundum intellectum separari possunt esse separata secundum esse, intelligendum est de iis quæ per se sunt à natura intenta: huiusmodi autẽ sunt species specialissimæ, & ea quæ omnibus sunt communia, vt ens, vnum, & bonum, non autem genera.

Plato non posuit ideas nisi specierum specialissimarum.

ADVERTENDVM quòd ista propositio, impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur, dupliciter exponi potest. Vno modo vt per esse substãtiale intelligamus ipsam essentiam & quidditatem, & sic, sine dubio, vera est, vt declaratur per exemplum, & Platonis positionem: non enim animal in actu esse potest, nisi sint differentiæ quibus natura animalis determinatur ad vnam speciem vlterius essentialiter non determinabilem.

Impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existẽtibus quibus esse substantiale designatur.

Sed sensus iste non videtur esse ad propositum, quia hîc loquitur sanctus Thomas de actuali existentia Dei, non de essentia. Ideo secundo modo intelligi potest, vt per esse substantiale intelligatur ipsa actualitas essendi. Et tunc probatio potest dupliciter exponi, scilicet per viam similitudinis, per viam exempli. Per viam similitudinis, quia sicut animal non potest existere actu, nisi existente ipsa differentia limitante essentialiter, ita si esse limitationem essentialem per aliquid aliud recipiat, non poterit poni actu, nisi illa differentia existente, per quam essentialiter limitatur. Per viam etiam exempli, quoniam animal non est actu, nisi sit aliqua eius differentia, per quam eius esse substantiale determinetur, ergo & similiter in omnibus aliis nihil est in actu, nisi existentibus omnibus quibus esse substãtiale essentialiter determinatur: quomodo autem per rationale aut irrationale esse substantiale determinetur, dicetur in tertia ratione.

SED occurrit dubium, quia non videtur inconueniens diuinam essentiam esse actu aliquid superadditum, si illud ab essentia realiter non distinguatur, sicut non est inconueniens, vt per sapientiam superadditam essentiæ ab ea non realiter distinctam, sed secundum rationem, sapiens sit: per hoc enim non tollitur quin sit per se necesse esse, sicut per hoc quòd per sapientiam sapiens est non tollitur quin per se ac per suam essentiam sapiens sit, modò si adderetur esse diuino aliquid essentialiter ipsum determinans, illud neque ab esse, neque ab essentia realiter distingueretur: sicut nec differentia contrahens genus distinguitur realiter à genere, ergo non est inconueniens ipsam esse actu per aliquid superadditum essentiæ.

Quomodo differentia sit extra essentiam generis.

A D euidentiam huius dubij considerandum est, quòd aliter loquendum est de natura generis secundum quòd est in specie secundum rem: & aliter secundum q in communi cõsideratur per abstractionem à speciebus & differentiis. Primo enim modo idem est cum differentia realiter, & differẽtia non est aliquid additum generis entitati. Secundo autẽ modo consideratur genus tanquam formaliter distinctum à differentia, vtpote non habens cum ea aliquam identitatẽ, nisi potentiali scilicet continentia, inquantum ipsas differentias potentialiter continet: ideo differentia tunc consideratur tanquam diuina extra essentiam generis, & ideo cum naturæ generis sic consideratæ additur differentia, additur tanquàm aliquid extraneum ab essentia generis, vnde si genus poneretur existere secundum q intelligitur, esset sine differentiis quibus diuiditur, & ad inferiora contrahitur. Patet enim q animal per abstractionẽ à differentiis consideratum, nihil aliud essentialiter est quàm substantia animata sensibilis: quod si addatur rationale, dicetur substantia, animata, sensibilis, rationalis, vbi constat rationale toti essentiæ animalis esse additũ, & sic ad hoc vt animal sit, requiritur vt sibi aliquid addatur, quod extra eius formalem rationem sit, licet in eo quod constituitur per ipsa genus & differentia idem realiter sint, vnde dici non potest quòd genus per seipsum sit, sed per aliud, quia per differentiam. Sic ergo si diuinum esse formaliter consideratum, & secundum propriam rationem esset aliquod commune essentialiter contrahibile ad modum generis, & similiter essentia diuina, non posset actu esse, nisi per aliquid omnino ab eius quidditate & essentia formaliter considerata, alienum: licet illud additum essentiæ in illo in quo vniretur, esset idem realiter cum essentia.

Dicitur ergo ad dubium quòd non solùm inconueniens est, quòd essentia diuina ad esse actu indigeat aliquo à se realiter distincto: sed etiam inconueniens est vt indigeat aliquo, quod sit extra formalem eius rationem & quidditatẽ: quia tũc nõ esset ex propria quidditate, & essentia necesse esse, sed ad hoc vt esset aliquo omnino extrinseco ab eius formali & quidditatiua ratione indigeret. Quod autẽ additur de sapientia nõ est simile, sapientia enim non est extra formalem, & quidditatiuam rationem essentiæ si consideraretur diuina essentia secundum q in se est, sed tantùm secundum quòd à nobis diuersimodè concipitur. Si autẽ essentia diuina esset natura indeterminata ad modum generis, & determinaretur per differentiã essentialem, illa differẽtia esset extra quidditatiuam rationem essentiæ, etiam secundum quòd in se est considerata, non tantùm secundum nostrum modum concipiendi.

Secundò. Diuina substantia nullo modo est in potẽtia quia est ipsum esse, quod est actualissimum, ergo esse diuinum non potest designari essentialiter per aliquid sibi additum: probatur consequentia, quia omne quod indiget aliquo ad hoc vt sit, est in potentia respectu illius, si scilicet indigeat ipso tanquam forma limitante.

Tertiò designatur essentialiter per aliquid additum, ergo additum facit rem designatam esse actu, & est ei intrinsecum: illud ergo vel est eius essentia vel pars essentiæ non potest esse tota essentia Dei: quia eius essentia, est idem quod esse: quod autem additur ipsi esse non est totum esse secundum quòd additur, licet materialiter idem esse possit, ergo pars est essentiæ, ergo Deus est compositus, cuius oppositum superius est ostensum. probatur consequentia: quia quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, & est intrinsecum rei designatæ. secunda etiam probatur, quia illud per quod res in actu, & est intrinsecum rei: vel est essentia tota vel pars essentiæ.

Quod designat aliquid designatione essentiali facit rem esse actu & est intrinsecum rei designatæ.

A D V E R T E quòd hæc ratio procedit ex imaginatione q esse diuino aliquid addatur tanquam constitutiuum diuinæ essentiæ, sicut generi aliquid additur, quod est constitutiuum speciei.

S E D circa illam propositionẽ, quod designatione aliquid designat essentiali, facit rem esse in actu, & est intrinsecum rei designatæ, sciendum q esse in actu dupliciter accipi põt, vno modo in actu quidditatiuo, & essentiali: alio modo in actu existentiæ actualis: propositio hæc non tantùm intelligitur, de esse in actu quidditatiuo, verùm etiam de esse in actu existentiæ. Nam hæc differentia, rationale, addita animali cõstituit hominẽ, qui hoc loco dicitur res designata in actu essentiæ, & quidditatis, eo q in animali continebatur potentialiter homo: per adiunctionẽ autem differentiæ constituitur in actu animal rationale, quæ est hominis essentia & quidditas, sicut per coniunctionẽ formæ cùm materia fit in actu quidditatiuo ipsum totum, constituit etiam hominem in actuali existentia inquantũ constituit quidditatem, quæ est proprium susceptiuum esse formaliter loquendo, & essentialiter. Ex additione enim differentiæ specificæ ad genus, constituitur proprium susceptiuum esse essentialiter, quia species specialissima non indiget aliquo formali intrinseco ad hoc vt sit, licet in rebus materialibus requirantur aliqua materialia principia naturam indiuiduantia. Propter hoc inquit Porphyrius, quòd differentia conducit ad esse, quia scilicet constituit proprium susceptiuum essentiale ipsius.

Quartò, si adderetur ad esse Dei, adderetur ad eius essentiam, quia essentia & esse in ipso sunt idem, ergo oporteret vt illud essentialiter designans constitueret propriam rationem naturæ, & quidditatis diuinæ, sed hoc est contra rationem eius quod aliquid essentialiter determinat: nullum enim tale constituit rationẽ eius cui additur, sicut rationale non constituit rationem animalis: probatur consequentia: quod sic additur, cõstituit esse in actu eius cui additur, sed hoc in Deo est diuina essentia, ergo si aliquid sibi essentialiter adderetur, illud eius essentiam constitueret.

C I R C A illam propositionẽ, quod additur alicui ad designationẽ essentialem non cõstituit eius rationem, sed solùm esse in actu. Notandum q hæc propositio non est eadem cum illa propositione præcedentis rationis quam exposuimus: in illa enim esse in actu, referebatur ad constitutũ per genus & differentiã, siue ad constitutũ per additum, & id cui fit additio, quæ dicebatur res designata, siue determinata, id est, ipsam determinationẽ includens: non autem sicut id cui apponitur ab extrinseco designatio: hîc autem refertur ad id cui fit additio, siue ad genus ipsum: genus enim quia habet rationem potentiæ & determinabilis, vt consideratur sub ratione totius vniuersalis, non habet in se aliquẽ actum eorum quibus ad speciem determinatur, ideo est in potentia respectu differentiarum & specierum: per additionẽ verò differentiæ fit in actu differentiæ & speciei, & fit proprium susceptiuum essentiale actualis existentiæ, sicut materia: quia non habet in sui substantia aliquem actum, si consideretur per præcisionem ab omni forma est in potentia, vt ad hanc vel illam formam, & ad hanc vel illam speciem determinetur: cùm autem acceperit formam, est in actu illius formæ & speciei per speciem constitutæ, & in esse actualis existentiæ quod illam formam concomitatur.

Esse diuinum limitari non potest.

A D maiorem intelligẽtiam eorum quæ in hoc capitulo dicta sunt, sciendum ex doctrina sancti Tho. 1. quæst. 4. art. primo de potentia, quæst. 7. art. 2. & de ente, & essentia, quòd aliter loquendum est de esse actualis existentiæ abstracto secundum rem quale est esse diuinum, & aliter de esse abstracto & communi secundum rationem: sicut aliter loquendum esset de albedine si esset separata secũdũ rem ab omni receptiuo, & aliter si sit abstracta ab omni subiecto secundũ considerationem tantùm: conueniunt quidem in hoc esse abstractum secundũ rem, & esse abstractum secundum rationem, quod neutrum est per differentiã formalem determinabile, eo q esse nominet actum perfectissimum, & actualitatẽ omnium actualitatũ & per consequens nihil sit ipso esse formalius, & actualius: ex quo sequitur quòd nec huic, nec illi aliquid additum est: alioquin abstractũ omnino non esset: sicut & animali, secundum quòd consideratur per abstractionẽ ab omnibus differentiis non est adiuncta differentia rationalis. Sed differunt in hoc quòd esse diuinum secundum rem ab omni receptiuo separatum, non solùm determinari non potest per differentiam essentialem, sed nec etiam per aliquod susceptiuum, eo q in nullo recipi possit: sicut albedo quæ esset realiter separata ab omni subiecto, non posset in subiecto recipi, quoniam ab hac, & ab illa particulari albedine distingueretur: quia esset subsistens, ab omni subiecto separata: aliæ autem in hoc, aut illo subiecto sint: vnde si remoueretur ab ea esse subsistens & separatum, iam non esset eadem quæ prius: esset autem secundum rationem commune licet formalibus & essentialibus differẽtiis limitari non possit, potest tamen per diuersa recipientia determinari: sit enim esse hominis, quia in humana natura recipitur: & esse equi, quia in natura equi recipitur: sicut albedo secundum rationem communis limitatur ad hanc & illam, quia in hoc & illo subiecto recipitur. Esse ergo diuinum licet sit ab omni principio determinatè absolutum, non est tamen esse commune secundum rationem: quia esse commune secundum rationem: licet vt sic non sit per aliquid determinatum in actu, potest tamen per susceptiuum determinari: esse autem diuinum nec actu, nec potentia est determinatum, imò de ratione sua est, vt determinati non possit.

Quòd Deus non sit in aliquo genere. Cap. 25.

EX hoc autem de necessitate concluditur, quòd Deus nõ sit in aliquo genere. Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designetur ad speciem. nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie: hoc autem in Deo est impossibile (vt ostensum est,) impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere. † Idem primo Sen. d. 8. q. 4. ar. 2. p. p. q. 3. art. 5. & de po. quæst. 7. art. 3. † cap. 18.

2 Amplius, si Deus sit in genere, aut est in genere accidẽtis, aut in genere substantiæ. In genere accidẽtis non est: accidẽs enim non potest esse primũ ens & prima causa. In genere etiã substantiæ esse non potest: quia substantia quæ est genus, non est ipsum esse: aliàs omnis substãtia esset esse suum: & sic non esset causatum ab alio: cum ratio generis saluetur in omnibus quæ sub genere continentur: & sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest (vt patet ex dictis) Deus autem est ipsum esse, igitur non est in aliquo genere.

3 Item, quicquid est in genere, secũdum esse differt ab aliis quæ in eodem genere sunt: aliàs genus de pluribus non prædicaretur: oportet autem omnia quæ in eodem genere sunt, in quidditate generis conuenire: quia de omnibus genus in quod quid est, prædicatur: esse igitur cuiuslibet in genere existentis, est præter generis quidditatem. hoc autem in Deo impossibile est, Deus igitur in genere non est.

4 Amplius, vnumquodque collocatur in genere per rationem suæ quidditatis, genus autem prædicatur in quid est: sed quidditas Dei est ipsum suum esse, secundũ quod non collocatur aliquid in genere: quia sic ens esset genus quod significat ipsum esse: relinquitur ergo q Deus non sit in genere.

†Quòd autem ens nõ possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum: Si ens esset genus, oporteret differentiã aliquam inueniri, per quam traheretur ad speciem. nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quòd genus sit in ratione differentiæ: quia sic genus poneretur bis in diffinitione speciei, sed oporteret differentiam esse præter id quod intelligitur in ratione generis. nihil autem potest esse quod sit præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur: & sic per nullã differentiam contrahi potest, relinquitur ergo quòd ens non sit genus: vnde ex hoc de necessitate concluditur quòd Deus non sit in genere. † 3. Metaphysicæ tex. com. 10.

Ex hoc etiam patet quòd Deus diffiniri non potest, quia omnis diffinitio est ex genere & differentiis.

Patet etiam, quòd non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum, quia principium demonstrationis est diffinitio eiusdem, de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri quod quamuis nomen substantiæ Deo propriè conuenire non possit: quia Deus non substat accidentibus: res tamen significata per nomen ei conueniat: & ita sit in genere substantiæ. nam substantia est ens per se, quod Deo constat conuenire: ex quo probatum est ipsum non esse accidens. *Dubitatio.*

†Sed ad hoc dicendum est ex dictis, quòd in diffinitione substantiæ non est ens per se: ex hoc enim quod dicitur ens *Solutio.*

non posset esse genus, quia iam probatum est quòd ens non habet rationem generis. similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare, nisi negationem tantùm. Dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura, quæ nec potest naturam vel rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est: oportet igitur quòd ratio substantiæ intelligatur hoc modo: quòd substantia sit res cui conueniat esse non in subiecto: nomen autem rei à quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse: & sic in ratione substantiæ intelligatur quòd habeat quidditatem cui conueniat esse, non in alio: hoc autem Deo non conuenit. nam non habet quidditatem nisi suum esse.

Vnde relinquitur quòd nullo modo est in genere substantiæ: & sic nec in aliquo genere cùm ostensum sit ipsum nõ esse in genere accidentis.

Super cap. 25.

SEcundò, ostenditur in Deo non esse compositionem actualem generis & differentiæ: & ponitur hæc conclusio. Deus est in nullo genere.

CIRCA quam conclusionem tria facit S. Thom. Primò enim ipsam probat. Secundò quædam ex ipsa correlaria deducit. Tertiò, quandam soluit instantiam.

Quãtum ad primũ arguit primò sic. In Deo nihil est per quod designetur natura ad speciẽ, ergo non est in genere. antecedens patet ex præcedenti capitulo: cõsequentia verò probatur, quia nihil est in genere, quod non sit in aliqua eius specie, quod intelligendum est de iis quæ sunt cõpleta in natura, & directè, non autem quæ solùm per reductionem sub genere cõtinentur.

Sed videtur antecedens huius rationis non haberi ex præcedenti capitulo. Ibi enim ostensum est, quòd esse diuinum non potest designari essentialiter per aliquid superadditum: ex hoc autem non habetur quod in Deo non sit aliquid determinabile, & aliquid determinans: sicut ex hoc quod humanitas non est per aliam formalem differentiam essentialiter limitabilis & contrahibilis, non habetur quòd in humanitate non sit natura secundum se contrahibilis, & natura contrahens si formaliter considerentur.

Respondetur quòd ex eisdem rationibus, quibus probatum est nihil posse addi ad diuinum esse, quod ipsum essentialiter designet, constat in Deo nihil esse quod habeat rationem differentiæ designantis essentialiter. Id enim quod designaretur per ipsam, nõ esset per se necesse esse: quia ad hoc vt actu esset, indigeret illa differẽtia, vt in prima ratione procedebatur, & esset in potentia respectu illius, vt in secunda assumebatur ratione: ipsa etiam differentia esset pars essentiæ formaliter sumptæ, vt tertia concludebat ratio: similiter quicquid est actu in Deo, est idem formaliter cum omni natura quæ in Deo est, si secundum se considerentur ea quæ sunt in Deo: cùm omnia sint ipsum purum esse, ideo non potest alicui existenti in Deo addi aliquid, quod sit extra eius rationẽ, vt quarta responsio procedebat. Implicitè ergo ostenso quòd esse diuinum, non recipit essentialiter limitationem: etiam ostẽsum est nihil esse in Deo quod rationem differentiæ essentialiter limitantis habeat.

Secundò, Deus non est in genere accidentis, quia accidens non potest esse primum ens & prima causa, nec in genere substantiæ: quia substantia quæ est genus, non est suum esse: alioquin omnis substantia esset suum esse, cùm ratio generis saluetur in omnibus, quæ sub genere continentur, & sic substantia non esset causata ab alio: Deus autem est suum esse, ergo Deus non est in genere.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd ex hoc aliquid habet rationem causati ab alio, quod ab ipso recipit esse: causare enim vt dictum est suprà, est facere aliquid esse in actu: vbi ergo ponatur quòd esse rei non conueniat sibi ab alio, sequitur ipsam rem causatam non esse: ex hoc autem quòd ponitur substantiam rei ab esse non distingui, oportet poni esse non conuenire rei per aliam causam efficientem, quia ipsa essentia rei sibi conuenit per se, & nõ per causam productiuam. nulla enim causa est, quæ faciat hominem esse hominem, aut animal, aut substantiam cùm similes propositiones primi modi sint sempiternæ veritatis, siue producatur res in esse siue non producatur: & si inueniatur S. Thom. aliquando dicere, vt de veri. quæst. 21. artic. 5. quintum, quòd creatura sit à Deo secundum essentiã suam, intelligendum est quòd ipsam essentiam creaturæ producit in esse, nõ quòd faciat essentiam creaturæ conuenire sibi, quasi faciat hominem esse hominem. Sequitur ergo si substantia sit suum esse quòd ipsa substantia causata non erit, eo quòd ab alio non accipiet esse sicut nec essentiam.

Tertiò. Quod est in genere differt secundùm esse ab omnibus aliis quæ sunt in illo genere: cõuenit autẽ cum illis in generis quidditate, ergo in omni existẽte in genere esse est præter generis quidditatẽ, ergo Deus nõ est in genere. antecedẽs quo ad primã partẽ probatur, eo q̃ genus de pluribus prædicetur: aliqua autem in vna cõmuni quidditate conuenientia ideo plura sunt, quia habent distincta esse: quo ad secundam verò probatur: quia genus prædicatur in quid de omnibus speciebus: prima consequentia patet, quia idem non est principium conuenientiæ & distinctionis respectu eiusdem. Secunda etiam patet, quia in Deo esse non est præter eius quidditatem.

CIRCA istam rationem est aduertendum quòd ex eo q̃ species conueniunt in quidditate generis, differunt autem in esse, & quidditatiuo, & actualis existentiæ: non sequitur formaliter illa quæ sunt in genere habere esse realiter distinctum à quidditate, sed tantùm formaliter sicut ex hoc q̃ conueniunt species animalis in quidditate animalis: distinguuntur autem differentiis animalis, non sequitur quidditatem generis realiter à differentia distingui, sed tantum formaliter, & hoc sufficit ad rationem sanct. Thom. quia esse in Deo solùm non distinguitur realiter ab essentia, sed nec formaliter. Si enim conciperetur diuina essentia, & omnia quæ sunt in ipsa secundum q̃ in se sunt omniũ vna, & indiuisibilis ratio esset propter summã simplicitatem diuinæ naturæ, & puritatem: ad insinuãdam autem istam formalem distinctionem essentiæ & esse in re existente in genere, dixit sanct. Thom. esse cuiuslibet in genere existentis, est præter generis quidditatem: non autem dixit est realiter distinctum à quidditate, licet etiam sit verum quòd realiter distinguatur, vt aliis rationibus in secundo probabitur.

SED circa dicta occurrit dubium: Diceret enim aliquis, quòd sicut genus dicit vnam naturam communem secundum rationem, secundum quòd à differentiis per intellectum abstrahitur: ita & esse illius quidditatis genericæ est vnum commune, secundum rationem per abstractionem ab omnibus principiis limitantibus, consideratum: & est idem illi quidditati, & sicut generis quidditas in speciebus pluribus multiplicatur realiter per differentias, cùm natura generis in vna specie sit diuersa à natura generis in alia, vt dicitur 10. Metaph. text. 24. ita & esse illius quidditatis diuersificatur in diuersis speciebus, & sic non remanet maior vnitas quidditatis quàm esse: sed sicut quidditas generis remanet vna secundum rationem, multiplicatur autem realiter: ita & esse plurium specierum remanet vnum secundum rationem, multiplex autem secundum rem.

Quòd esse in genere conuenit cum aliis in generis quidditate, sed differt ab eis secũdum esse.

AD huius euidentiam considerandum est, q̃ esse non conuenit generi, nisi secundum q̃ est in inferioribus limitatum: ideo comparatio inter quidditatem generis, & eius esse attenditur secundum quòd quidditas generis in speciebus consideratur. Non enim est aliquod esse, quo in natura existat animal ab omnibus speciebus separatum, sed bene quo existit hoc animal quod est homo, & quo existit hoc animal qui est equus, & sic de aliis.

NOTANDVM secundò, quòd esse, licet habeat quandam communitatem rationis, inquantum omne esse dicitur actualitas existendi, non est tamen commune, vt superius diximus, ad modum generis. Non enim esse animalis dicit vnam naturam inuentam in omnibus esse animalium per intellectum abstrahibilem ab illis, & per aliquam differentiam contrahibilem sicut animal. Nam cùm dicat omnium actualitatum actualitatem, non potest aliquid formalius & actualius limitari, sed sua communitas est communitas ad modum formæ quæ limitatur per receptiuum. Esse enim hominis distinguitur ab esse equi, quia hoc est actualitas huius, illud verò illius, propter hoc sicut aliud receptiuum eius per vnam generis differentiam constituitur, & aliud per aliam: ita alia est formalis ratio actualis existentiæ in vna specie generis, & alia in alia specie, & ideo sicut cum vnitate formali generis in omnibus suis speciebus stat pluralitas differentiarum & esse specifici, ita etiam cum vnitate illa genericæ quidditatis, stat pluralitas formalis ipsius esse existentiæ.

Dicitur ergo ad dubium primò quòd genus multiplicatur in speciebus realiter, & quantum ad esse quidditatiuum specierum: non autem multiplicatur formaliter, & quantum ad esse quidditatiuum proprium: licet enim natura generis in vno sit diuersa realiter à natura generis in alio, non tamen est formaliter diuersa: natura enim animalis in omnibus animalibus est subiecta animata, sensibilis.

Dicitur secundò, quòd esse actualis existentiæ generis non manet idem formaliter in omnibus, cùm non dicat vnam naturam ab omnibus per intellectum abstrahibilem, sed secundum quòd per diuersas differentias constituitur diuersum susceptiuum ipsius esse, ita ratio actualis existentiæ diuersificatur simul cum eius reali diuersitate.

Dicitur tertiò, quòd licet ista esse, sint vnum in aliqua communi ratione quam format intellectus, eo quòd vnum sint proportionalitate quadam inquãtum sicut se habet esse leonis ad leonem, ita esse equi ad equum, per hoc tamen non tollitur vis rationis: semper enim ista propositio est vera, illud quod est vnum formaliter in multis, distinguitur formaliter ab eo quod in illis multiplicatur, alioquin idem esset vnum & multa: ergo si quidditas generis in speciebus est vna, esse autem in eisdem speciebus multa sunt, sed fortassis sint vnum secundum aliquam rationem intellectus: ipsa generis quidditas ab esse formaliter distinguitur. Nec valet dicere, quòd ipsum esse remanet vnum in multis secundum rationem, quia vt ostensum est ex parte rei, nihil est vnum commune omnibus illis esse, sicut omnibus animalibus est vna natura communis per intellectum ab illis abstrahibilis. Ex hoc autem vlterius sequitur q̃ etiam realiter distinguantur, vt ingeniosè deducit Reuerendissimus Cardinalis S. Sixti in libro de ente & essentia: quia videlicet distinctio realis esse ab essentia, est causa distinctionis formalis inter illa, sicut & identitas realis illorum est causa identitatis formalis: nam valet, essentia est idem realiter cum esse: ergo non est ad aliquod genus determinata: quia etiam non mendicat esse in actu ab alio formaliter: materia autem generis limitatur per differentiam: ergo est purum esse, quia esse non determinatum ad genus, est purum esse, ergo esse est de ratione eius: quia esse est de formali ratione puri esse, ergo à primo ad vltimum, essentia est idem realiter quod esse, ergo essentia & esse sunt formaliter idem.

Quartò, Deus est suum esse, ergo non collocatur in genere: probatur consequentia, quia nihil posset esse genus ipsius nisi ens, eo quòd vnumquodque collocetur in genere per rationem suæ quidditatis: ipsum autem esse non importatur nisi per ens, sed ens non potest esse genus: vt dicitur tertio Metaphysic. tex. 10. &c. Quod autem ens non possit esse genus probat ibidem Philosophus hac ratione. Omne genus per aliquã differentiam ad speciem contrahitur, de cuius ratione non est ipsum genus, sed est præter illud quod intelligitur in ratione generis, quia si genus esset de ratione differentiæ, bis poneretur in diffinitione speciei, sed nihil potest esse præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur, ergo ens non potest esse genus.

AD EVIDENTIAM huius propositionis: Vnumquodque collocatur in genere per rationem suæ quidditatis, sciendum quòd cùm in re existente sit quidditas, & esse non habet aliquid quod reponatur in genere ratione ipsius sui esse, sed ratione quidditatis tantùm: ex eo scilicet quòd sua quidditas in genere potentialiter continetur, & genus de ipsa essentialiter prædicatur. vnde cùm omne quod in genere continetur directè, sit species eius: contineri in genere ratione quidditatis nihil aliud est quàm esse speciem generis per suam quidditatem, nõ autem per suum esse vbi esse à quidditate distinguitur.

ADVERTENDVM etiam circa illam propositionem, differentia oportet esse præter id quod intelligitur in ratione generis, quòd illud quod intelligitur in ratione generis, est ipsa generis quiddias & natura per eius diffinitionem significata: ideo esse præter id quod intelligitur in ratione generis, est esse præter essentiam generis & quidditatem: hoc autem dupliciter esse potest: vno modo, quia illud non ingreditur essentiam, & quidditatem generis, & hoc non solùm conuenit differentiæ, sed etiam speciei: alio modo, quia nec ipsum ingreditur quidditatem generis, nec quidditas generis, eius quidditatem ingreditur: & sic intelligitur differentiam esse præter quiddi-

quidditatem generis, alioquin bis poneretur in diffinitione speciei, semel per se, & semel in differentia inclusum.

SED occurrit dubium, quia ens hic accipi videtur, secundum quòd significat actualem existentiam, vt patet ex intentione San. Tho. volentis si Deus sit in genere, oportere vt ens sit genus eius, quia quidditas Dei est esse, scilicet actualis existentiæ: ens autem significat ipsum esse: modò falsum est quòd ens taliter acceptum de omnibus essentialiter prædicetur, vt videtur supponere San. Tho. & nihil sit præter entis rationem. Nam secũdum ipsum sic de solo Deo essentialiter prædicatur. Ens enim quod essentialiter prædicatur, est ens quod significat essentiam rei: quod etiam diuiditur in 10. prædicamenta, vt dicitur 5. Metaph. non autem ens quod significat esse, ergo aut assumitur falsum, aut committitur fallacia æquiuocationis dum primò sumitur ens participialiter, posterius verò nominaliter.

An ens in 10. prædicamenta diuisum, sit ens nominaliter sũptum.

PRO solutione huius dubij, quia tota difficultas consistit circa significatum huius termini ens: considerandum est quòd licet ens tam nominaliter quàm participialiter sumptum importet esse: vtroque enim modo ens significat quod habet esse, tamen aliter importatur per vnum modum quàm per alterum: si enim participialiter sumatur vt idem est absolutè, quod existens, esse importatur tanquam principale & formale significatum, eo quòd est abstractum huius concreti, ens, id autem quod habet esse importatur secundariò tanquam susceptiuum esse: sicut album primò: & formaliter importat albedinem quod est eius abstractum, secũdariò autem importat subiectum, eo quòd ipsam albedinem significet per modum alteri inhærentis.

Si autem nominaliter sumatur, sic esse, non est eius abstractum, sed essentia, ideo principaliter eius significatum non est esse, sed essentia. esse autem importatur per ipsum tanquam id à quo nomen imponitur, sicut si lapis dicatur esse quod offendit pedem, offensio pedis importatur secundariò tanquam id à quo imponitur nomen, essentia autem eius tanquam principale significatum, patet autem hoc ex S. Tho. 10. Meta. in expo. text. 8. vbi ait quòd ens per 10. prædicamenta diuisum significat ipsas naturas decem generum, secundum quòd sunt actu vel potentia.

Dicitur ergo primò quòd ens diuisum in 10. prædicamenta, est ens nominaliter sumptum, quod scilicet significat essentiam primò tanquam rem significatam, & secundariò esse tanquam id à quo ipsum nomen imponitur.

Dicitur secundò quòd hoc est quod de omnibus essentialiter prædicatur, & quòd Philosophus probat non esse genus, non autem ens participialiter sumptum cuius principale significatum est esse tanquam eius abstractum.

Primum horum patet ex San. Tho. ve. q. 21. ar. 4. quartum vbi loquimur vt articulo primo illius quæstionis patet de ente diuiso in 10. prædicamenta. Ibi enim ponens regulam, ꝙ in formis generalibus recipitur prædicatio concreti de abstracto inductiuè, hoc ostendit inquiens: dicimus enim ꝙ essentia est ens, & bonitas est bona, & vnitas est vna, & sic de aliis, vbi cõstat, ꝙ essentiam tanquam abstractum & primum ac formale significatum entis ponit ar. quoque primo, primum inquit, quòd cùm ens dicatur absolutè, bonum autem superaddat habitudinem causæ finalis, ipsa essentia rei absolutè considerata sufficit ad hoc quòd per eam dicatur aliquid ens, in secũdo quoque, Quolibet. quæst. 2. art. 1. ponit ens secundum quòd significat rem cui conuenit esse. significatur essentia rei & diuidi in 10. genera, licet secundum quòd significat esse, sit prædicatum accidentale vt dat intelligere. Secundum verò probatur, quia San. Tho. tenet in omni creatura realiter ab essentia distingui, & quod in nullius creaturæ ratione perfectè includitur, vt patet veri. q. 10. art. 12. & alibi. Sic enim patet quòd id quod importat esse tanquam primarium significatum, non potest de creatura essentialiter prædicari, & consequenter non est illud ens de quo probat Philosophus quòd non est genus hac ratione quia de omnibus prædicatur.

SED huic determinationi videtur obstare: quia videtur San. Tho. prima parte q. 5. & 6. & veri. quæst. 21. velle, ꝙ bonum, quod etiam diuiditur in 10. prædicamenta, vt dicitur 1. Ethic. conuertatur cum ente participialiter non autem nominaliter sumpto, quod patet ex duobus.

Primò ex eo quòd dicit, quòd cùm bonum & ens conuertantur sicut res est ens, ita est bona, sed nõ est ens per essentiam, ergo nec bona: in hoc enim processu oportet sumi ens participialiter, quia hoc est quod negatur conuenire rei per essentiam eo quòd esse ab omni essentia creata realiter distinguatur, ergo ens quod conuertitur cum bono, & diuiditur in 10. Prædicamenta, est ens participialiter sumptum.

Secundò ex eo quòd inquit, id quo res formaliter est bona non esse ens quod dictum de ente nominaliter sumpto, falsum est, quia esse actualis existentiæ quo res est ens, & bona, est ens nominaliter. Ad hæc dicitur primò in communi, quòd procedunt ex falso fundamento, scilicet quòd ens cùm nominaliter sumitur, non dicat esse, sed tantùm, cùm sumitur participialiter: hoc enim falsissimum est, cùm vtroque modo, vt superius diximus, significet id quod habet esse: sed verum est, ꝙ cùm nominaliter sumitur importat esse secundariò, & tanquam id, à quo imponitur nomen: cùm autem participialiter accipitur, dicit esse non tãtùm sicut id à quo nomen imponitur, sed etiam tanquam res principaliter significata. Constat enim in doctrina San. Tho. id à quo nomen imponitur, & id cui imponitur in aliquibus idem esse. Ex quo sequitur, quòd nominaliter accipiendo ens, aliquid potest dici ens per participationem ratione significati secundarij, & eius à quo nomen imponitur, licet ratione significati primarij non sit ens per participationem, sed per essentiam.

ATTENDENDVM autem, quòd non est idem dicere ens in actu secundum quòd ens diuiditur per ens in actu, & ens in potentia, & ens participialiter sumptum: quia ens actu quod diuidit ens primo, & formaliter significat essentiam, sicut & ens quod diuiditur, sed significat illam, vt est sub actualis existentiæ, per quod differt ab ente in potentia, quod significat essentiam absque esse actuali: & ideo ens in actu secundariò significat esse: ens autem participialiter sumptum, quod idem est quod existens vt dictum est, significat primò & formaliter ipsum esse: secundariò autem ipsam essentiam, cui conuenit esse suo modo. Vnde licet velit Sanct. Tho. quòd bonum conuertatur cum ente in actu, non tamen vult quòd conuertatur cum ente participialiter sumpto, quantum ad significatum primum & formale: & propterea assumptum in obiectionibus est falsum.

Ad primam ipsius probationem dicitur, quòd illam rationem, vt adducitur, non ponit San. Tho. sed bene in quæstionibus de veri. quæst. 21. ar. 5. 6. ait, hoc modo essentia denominatur bona sicut & ens: vnde sicut habet esse per participationem, ita & bona est per participationem: in hac autem ratione non dicitur essentia creata esse ens per participationem, ratione primi & formalis significati, sed ratione connotati, siue ratione eius à quo nomen entis imponitur. Quia enim essentia creata habet esse distinctum à se & participatum, ens nominaliter sumptum ratione ipsius esse dicitur de illa per participationem: & sic falsum est quòd in illa ratione accipiatur ens participialiter, non nominaliter. Ad secũdam patet solutio ex ipsius San. Tho. verbis ibidem, vbi inquit, quòd esse non dicitur ens per aliquod esse aliud, sed quia per ipsum res esse dicitur. Esse ergo non est ens sicut id quod habet esse, nominaliter etiam sumendo ens, sed sicut id quo aliquid habet esse: ens enim nominaliter sumptum primò quidem dicitur id quod habet esse: secundariò verò, etiam & id quo aliquid est, vt patet veri. eadem q. art. 4. ad 4. & prima q. 6. art. 3. ad 3. Ad dubium ergo principale dicitur primò quòd accipitur ens, secundum ꝙ significat esse, non quidem tanquam principale significatum, sed tanquam id à quo imponitur nomen, & tale est ens nominaliter sumptum. Dicitur secundò, quòd ad intentionem San. Tho. non requiritur quòd ens alio modo significet esse quàm diximus. Quum enim ens significet id cui conuenit esse, & prędicet essentiam cuiuslibet rei: in Deo autem ipsa essentia sit idem realiter quod esse, nihil poterit esse genus eius, nisi importet ipsum esse absolutè, & illimitatè, aut primò aut secundariò, tale autem est ens, etiam nominaliter sumptum: importat enim esse absolutè secundariò, & quidditatem principaliter, & sic in Deo significat quidditatem quę est ipsum esse. Dicitur tertiò, quòd non est falsum, imò verum est ꝙ ens quod significat esse tanquam id à quo nomẽ imponitur essentialiter, de rebus prædicetur quantum ad suum primum & formale significatum, sed bene falsum est quòd ens participialiter sumptum, quod principaliter esse significat essentialiter prædicetur, & quòd nihil sit præter eius rationem.

Bonum diuiditur in decẽ prædicamenta.

SED remanent duo dubia. Primum est, quia si bonum conuertitur cum ente nominaliter sumpto, & diuiditur bonum in decem prædicamenta vt est idem cum ente, vt dicitur prima q. 5. art. vltimo ad primum, oportet vt primum conuertatur cum ente diuisi per actum & potentiam, quia illud est quod diuiditur in decẽ prædicamenta: non autem cum ente in actu tantum: huius autem oppositum est dictum. Respondetur ad hoc, ꝙ sicut ens commune actui & potentiæ diuiditur in decem prædicamenta, ita & ens in actu: vnde nõ solùm ens diuiditur in potentiam & actum, sed & quodlibet genus entis: quia in quolibet genere aliquid est vt potentia, & aliquid vt actus: vnde ens in potentia diuiditur in decem prædicamenta, & similiter ens in actu: aliqua enim est potentia de genere substantiæ, & aliqua de genere qualitatis, & sic de aliis: & similiter aliquis actus est de genere substantiæ, & aliquis de genere qualitatis: & sic de aliis: patent hæc ex iis quæ habentur à cõ. 3. Phy. com. 9. Negatur ergo ista consequentia: bonum vt est idem cum ente, diuiditur in decem prædicamenta, ergo conuertitur cum ente diuiso per actum & potentiam, non autem cum ente in actu: ratio est, quia non solùm ens commune diuiditur in decem prædicamenta, sed etiam ens in actu, & ens in potentia. Secundum dubium est, si bonum conuertitur cum ente nominaliter sumpto cõuersione essentiali: de hac enim intelligit San. Tho. ista esse conuertibilia, cùm ponat ipsa esse idem realiter, & bonum addere, supra ens tantùm respectu rationis. sequitur quòd bonitas & essentia rei sint idem realiter: sed inquit San. Tho. prima quæst. 6. art. 3. ad 3. quòd bonitas rei creatæ non est ipsa eius essentia, ergo, &c. probatur consequentia, quia ex opposito consequentis, infertur oppositum antecedentis. Si enim bonitas, quæ est formale significatum boni, non est idem cum essentia, quæ est formale significatum entis, sequitur quòd bonum addit aliquid reale ad ens, & sic non conuertuntur essentialiter.

Quomodo bonum & ens secundum essentiam conuertuntur.

AD huius euidentiam considerandum est primò, ꝙ aliud est dicere ens absolutè, & aliud dicere ens in actu. Ens enim absolutè sumptum, significat tantùm essentiam tãquam id cui nomen imponitur: esse verò significat tanquam id à quo imponitur nomen. Ens verò in actu, non significat tantùm essentiã, sed etiam ipsum esse: vnde entitas in actu, quæ est formale significatum entis in actu dicit essentiam primò, & secundariò connotat esse, non tantùm vt à quo nomen imponitur, sed etiam vt actualitatem essentiæ. Considerandũ secundò, ꝙ cùm bonum & ens actu sint essentialiter cõuertibilia, oportet vt sicut ens actu significat formaliter essentiam & esse, ita etiam bonum illa significet, & similiter oportet ꝙ bonitas, quæ est formale significatum boni, illa duo includat, sicut ab entitate in actu includuntur: Et sic bonitas non dicit tantùm essentiam rei: neque tantùm esse, sed etiam subesse.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd sicut ens actu significat essentiam tanquam fundamentum essendi: esse autem tanquam actualitatem essendi, & tanquam complementum entitatis in actu, ita bonum significat essentiam, tanquam bonitatẽ fundamentalem, esse verò tanquam bonitatem completiuam & determinatiuam. Ad dubium ergo dicitur primò quòd supponit duo falsa. Vnum est, ꝙ idem sit dicere ens absolutè, & ens in actu: Alterum, quòd entis in actu, cum quo conuertitur bonum, formale significatum sit tantùm essentia, cùm tamẽ vt dictum est, illud includat essentiam & esse. Dicitur secundò ꝙ consequentia est falsa de omnimoda identitate loquendo. Ad probationem negatur assumptum. Ad cuius probationem dicitur quòd essentia non est totale significatum entis in actu, sed essentia cum esse, & ideo non sequitur quòd bonum addat aliquid reale supra ens actu, quantum ad eius totale significatum, sed tantùm quantum ad significatum eius partiale. hoc autem non est inconueniens, sic enim & ipsum ens actu addit, supra essentiam: quia non solùm dicit essentiam, sed etiam esse, non sequitur etiam quòd non conuertatur essentialiter cum ente in actu, sed quòd non conuertatur cum partiali eius significato.

Dicitur tertiò quòd dictum San. Th. habet veritatem dupliciter. Primò de bonitate totali & completa: talis enim cùm includat essentiam & esse, non est idem omnino cum essentia rei licet sit aliquo modo idem: sicut plura includẽs est idem cum vnoquoque illorum quæ includit, addens tamen aliquid supra ipsum. Secundò de bonitate completiua, & terminatiua. Talis enim non est idem quod essentia, quia talis bonitas est esse: in creaturis autem esse & essentia distinguuntur. Quod autem sæpe dicit San. Tho. bonitatem rei esse actum essendi, intelligitur non de completa, & totali bonitate, sed de bonitate completiua, & terminatiua.

CIRCA hoc dictum cõditionale. Si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur, aduertendum quòd, non ideo conditionaliter loquitur San. Tho. quasi dubium apud ipsum sit, ꝙ ens sit de intellectu siue de essentia eorum de quibus prædicatur. Tenet enim ipse in aliis locis, vt attulimus, ens essentias rerũ significare, sed eo modò loquẽdi vtitur ad tollendã calumniam

qua aliquis negaret ens essentialiter prædicari: quasi diceret, cum ens sit vniuersalissimum de omnibus prædicatum, nihil potest esse quod non accipiat in sua ratione ens nisi aliquis vellet negare ens essentialiter de rebus prædicari, quod esset manifestè falsum.

SED tunc occurrit dubium. Si ens est de intellectu eorum de quibus prædicatur, ergo ens in rerum diffinitionibus ponetur, cùm in diffinitione cuiuslibet rei ponatur quicquid est de intellectu eius, cuius tamen oppositum dicit Philosophus 8. Metaphysic. text. 16. Respondetur quòd cùm diffinitio detur ad distinguendum vnum de altero, illud solùm ponitur in rei diffinitione per quod diffinitum aliquam ab aliis habet distinctionem: hoc autem solùm est genus & differentia quæ aliquid determinatum dicunt, non autem ens in quo omnia conueniunt ideo propositionem Ari. glossat Sanctus Thom. quòd ens non ponitur in diffinitione tanquam genus, sed de hoc plenius scripsi in annotationibus secundi Posterior. Quòd autem assumitur, quoniam omne quod est de intellectu alicuius ponitur in eius diffinitione, dicitur quòd est verum duntaxat de eo quod ponit aliquem determinatum eius gradum quo ab aliis distinguitur, tale autem non est ens, ideo non oportet vt in rerum diffinitione ponatur. Tenet autem Scot. primo senten. distinctio. 3. quæst. 3. quòd ens non prædicatur de vltimis differentiis formaliter, sed tantùm identicè, sed hoc in Metaphy. disputandum est. Quantum ad secundum duo deducit correlaria. Primum quòd Deus diffiniri non potest, cùm omnis diffinitio ex genere & differentiis constet, Deus autem non sit in genere. Secundum quòd demonstratio non potest de ipso fieri nisi per effectum, quia principium, siue medium demonstrationis est diffinitio rei de qua fit demonstratio, cùm ergo Dei nulla sit diffinitio, sequitur eius nullam demonstrationem esse.

Ens non ponitur in diffinitione alicuius.

CIRCA secundum correlarium & eius rationem dubitatur. Si nanque idcirco non potest demonstratio esse de Deo, quia ipsius non est diffinitio, sequitur quòd de ente non poterit esse demonstratio, neque de substantia, neque de quocunque alio genere generalissimo, & consequenter Metaphysica, quæ tractat de ente & substantia: & mathematica, quæ de quantitate tractat, non erunt scientiæ: patet sequela, quia nullum istorum habet diffinitionem ex genere & differentia compositam, quum nullum genus supra se habeant.

Vtrum de Deo possit esse demonstratio.

AD huius euidentiam considerandum est quòd dupliciter loqui possumus de demonstratione à priori: vno modo de ea cuius medium est verè & realiter causa inhærentiæ passionis ad subiectum de quo demonstratur. Alio modo de ea cuius medium non est verè & realiter causa passionis: sed est tantum medium secundum rationem inquantum dicit rationem quandam priorem ratione eius quod accipitur vt passio, & est ratio vt talis passio insit subiecto. Prima demonstratio requirit vt medium sit vera diffinitio constans ex genere & differentia: quia passionis determinatæ vera causa est quidditas & essentia rei sub genere, quæ per veram diffinitionem significatur: nam proprietates generis non substantis alij generi non sunt à natura illius generis realiter causatæ, cùm generi non conueniat esse, nisi secundum quòd per differentias limitatur ad speciem. Secunda autem demonstratio non requirit pro medio veram diffinitionem, sed sufficit vt sit aliqua conceptio intellectus prior ordine quodam essentiali ratione passionis, & completè explicans naturam subiecti. Dicitur ergo primò quòd de Deo nullo modo potest esse demonstratio primo modo accepta, quum in Deo nihil sit verè causatum: & hoc conuenienter probatum est per hoc quòd Deus diffinitionem non habet. Dicitur secundò quòd vtique neque entis, neque generum generalissimorum est demonstratio isto modo propter eandem rationem. Dicitur tertiò quòd non sequitur Metaphysicam & mathematicam non esse scientias, quia licet per primum genus demonstrationis, non possit aliquid de ente & generalissimis generibus demonstrari: potest tamen de ipsis aliquid demonstrari per secundum demonstrationis genus. Nam licet ista non habeant diffinitionem, habent tamen, vt inquit san. Thom. quinto Metaphysicæ, lectione tertia, quandam simplicem conceptionem intellectus quæ ratio dici potest. Dicitur quartò, quòd neque etiam secundo modo potest esse de Deo demonstratio perfecto modo, neque quo ad nos, neque secundum se, quia nos habere non possumus rationem aliquam intellectus, quæ perfectè explicet quidditatem Dei, & Dei secundum se est vna ratio sola, eo quòd omnia quæ in ipso sunt, absolutè, dicta sint de ipsius ratione, & sic non ex parte rei distinguere rationem pertinentem ad Dei quidditatem, & rationem pertinẽtem ad passionem, vt vna ratio demonstretur, & alia sit medium demonstrationis: & ideo inquit sanctus Thomas, quòd de ipso non potest esse demonstratio nisi per effectum.

QVANTVM ad tertiũ remouet tale dubiũ. Posset enim aliquis dicere ꝙ quãuis substantia, quæ est genus, nõ conueniat Deo quantum ad id à quo imponitur nomen, quod est accidentibus substare: quantum tamen ad rem significatam Deo conuenit: est enim Deus ens per se, quæ est ratio substãtiæ.

Respondet autem quòd ens per se non est in diffinitione substantiæ quæ est genus: ex eo enim quòd dicitur ens, non potest esse genus, quum ens genus esse non possit. nec ex eo quòd dicitur per se, quia illud negationem dicit, scilicet non esse in alio: negatio autem non potest rationem generis habere, quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Sed ratio substantiæ est, quòd sit res cui conuenit esse non in subiecto, & cum nomen rei à quidditate imponatur, sicut nomen entis ab esse, in ratione substantiæ, intelligitur quòd habeat quidditatem cui conueniat esse non in alio, tanquam videlicet aliquid distinctum à quidditate. Non ergo substãtia quæ est genus, conuenit Deo, cùm eius ratio sibi non conueniat: non enim Deus habet quidditatem quæ sit alia ab esse, negatúrque quòd esse ens per se sit ratio substantiæ vt assumebatur.

CIRCA hoc quod inquit sanctus Thomas, quoniam in diffinitione substantiæ non est ens per se, sciendum quòd quidam Thomistarum sic intelligunt hæc verba, quasi velint dicere quòd ens non cadat in conceptu substantiæ quæ est genus: sed ista interpretatio non vadit ad mentem sancti Thomæ: non enim inquit absolutè quòd ens non ponatur in diffinitione substantiæ, sed quòd hoc totum, ens per se, non ponitur in diffinitione substantiæ, id est, non est substantiæ diffinitio, quia à nulla parte illius rationis posset substantia rationem generis habere, sed eius diffinitio, siue ratio, secundum Auic. est hoc quod dico, res cui debetur esse non in alio, secundum quam potest sibi ratio generis conuenire, cùm exprimat aliquem specialem modum entis positiuum.

Quòd Deus non est esse formale omnium. Cap. 26.

X his confutatur quorundam error, qui dixerũt Deũ nihil aliud esse quàm esse formale vniuscuiusque rei. Nam esse hoc diuiditur per esse substantiæ, & esse accidentis: diuinum autem esse non est esse substantiæ, neque esse accidentis, vt probatum est: impossibile est igitur Deum esse illud esse, quo formaliter vnaquæque res est.

† Confutatio erroris.
† Idem p. p. q. 3. art. 8.
† Cap. 25.

2 Item res adinuicẽ nõ distinguũtur secundũ ꝙ esse habẽt. quia in hoc omnia cõueniunt: si ergo res differũt adinuicem, oportet ꝙ vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita ꝙ rebus diuersis sit diuersum esse secundũ speciẽ: vel ꝙ res differant per hoc quod ipsum esse diuersis naturis, secundum speciẽ cõuenit. Sed primum horũ est impossibile, quia enti nõ potest fieri aliqua additio secundum modũ quo differentia additur generi, vt dictũ est. † Relinquitur ergo ꝙ res propter hoc differant, quòd habẽt diuersas naturas quibus acquiritur esse diuersimodè: esse autem diuinum non aduenit alij naturæ, sed est ipsa natura seu essentia diuina (vt ostensum est) si igitur esse diuinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse vnum.

† Cap. 25.
† Cap. 22.

3 Amplius principiũ naturaliter prius est eo cuius est principium: esse autem in quibusdam rebus, habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi, & similiter agens quod facit aliqua esse actu, si igitur esse diuinum sit esse vniuscuiusque rei, sequetur quòd Deus qui est suum esse, habeat aliquam causam: & sic non erit necesse esse per se, cuius contrarium suprà ostensum est.

† Cap. 13.

4 Adhuc: quod est commune multis non est aliquid præter multa, nisi sola ratione: sicut animal non est aliud præter sortem & Platonem & alia animalia nisi intellectu qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus indiuiduantibus & specificantibus. homo enim est quod verè est animal: aliàs sequeretur quòd in sorte & Platone essent plura animalia animal, scilicet, ipsum cõmune & homo cõmunis & ipse Plato. multò ergo minus & ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existentes nisi in intellectu solùm. si igitur Deus sit commune esse: Deus non erit aliqua res existẽs: nisi quæ sit in intellectu tantùm. ostẽsum autem est supra † Deum esse aliquid non solùm intellectu sed in rerum natura: non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

† Cap. 13.

5 Item generatio per se loquendo est via in esse, & corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma & corruptionis priuatio nisi quia forma facit esse. & priuatio non esse; dato enim quòd aliqua forma non faceret esse non diceretur generari id quod talem formã acciperet. si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quòd sit terminus generationis, quod est falsum, cùm ipse sit æternus vt suprà ostensum est.

† Cap. 18.

6 Præterea sequitur quòd esse cuiuslibet rei fuerit ab æterno: non igitur potest esse generatio vel corruptio: si enim sit generatio, oportet quòd esse præexistens alicui rei de nouo acquiratur: aut ergo alicui prius existenti, aut nullo modo prius existenti.

Si primo modo, cùm vnum sit esse omnium existentium, secundum positionem prædictam, sequitur quòd res quæ generari dicitur, non accipiat nouum esse, sed nouum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem.

Si autem nullo modo prius existebat, sequetur quòd fiat ex nihilo, quod est contra rationem generationis, igitur hæc positio omnino generationem & corruptionem destruit, & ideo patet eam esse impossibilem. Hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur Deum excelsum & eleuatum, vt dicitur Isa. 6. & eum super omnia esse, vt Romanorum 9. habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem scientia propelluntur qua & idololatræ: qui incommunicabile nomen scilicet Dei lignis & lapidibus imposuerũt vt habetur Sapien. 14. Si enim Deus est esse omnium: non magis dicetur verè lapis est ens quam lapis est Deus. Huic autem errori quatuor sunt quæ videntur præstitisse fomentum.

† 4. motiua prædicti erro.

Primum est quarundam authoritatum intellectus peruersus. Inuenitur enim à Dio. dictũ 4. cap. cæl. hierar. Esse omniũ est supersubstãtialis diuinitas. Ex quo intelligere voluerũt ipsum esse formale omniũ rerum Deum esse. Non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse nõ posse. † Nã si diuinitas est omniũ esse formale, nõ erit super omnia, sed intra omnia: imò aliquid omniũ. Cùm enim diuinitatem

† Improbatio motiui.

super

ſuper omnia dixit,oſtendit ſecundum naturam ſuam ab omnibus diſtinctum, & ſuper omnia collocatum. Ex hoc verò quòd dixit quòd diuinitas eſt eſſe omnium, oſtendit quòd à Deo in omnibus quædam diuini eſſe ſimilitudo reperitur.

Hunc etiam eorum peruerſum intellectum alibi apertius excludens,dixit in 2.cap.de diuinis nominibus, quòd ipſius Dei, neque tactus, neque aliqua commixtio eſt ad res alias, ſicut eſt puncti ad lineam vel figuræ ſigilli ad ceram.

Secundum quòd eos in hunc errorem promouit:eſt rationis defectus.Quia enim id quod commune eſt, per additionem ſpecificatur vel indiuiduatur, æſtimauerunt diuinum eſſe,cui nulla fit additio,non eſſe aliquid proprium, ſed eſſe commune omnium.† Non conſiderantes quòd id quod commune eſt vel vniuerſale, ſine additione eſſe non poteſt: ſed ſine additione cõſideratur:non enim animal poteſt eſſe abſq; rationali vel irrationali differentia, quamuis ſine his differẽtiis cogitetur, licet etiam cogitetur vniuerſale abſque additione, non tamen abſque receptibilitate additionis eſt. Nam ſi animali nulla differentia addi poſſet, genus non eſſet: & ſimiliter eſt de omnibus aliis nominibus.

†Reſponſio.

Diuinum autem eſſe, eſt abſque additione, non ſolùm cogitatione,ſed etiam in rerum natura:& non ſolùm abſque additione,ſed etiam abſque receptibilitate additionis: vnde ex hoc ipſo quòd additionem non recipit, nec recipere poteſt, magis concludi poteſt quòd Deus non ſit eſſe commune, ſed proprium. Etenim ex hoc ipſo ſuum eſſe ab omnibus aliis diſtinguitur,quia nihil ei addi poteſt.† Vnde commen. in libro de cauſis dicit,quòd cauſa prima ex ipſa puritate ſuæ bonitatis ab aliis diſtinguitur,& quodammodo indiuiduatur. Tertium quod eos in errorẽ inducit, eſt diuinæ ſimplicitatis conſideratio. Quia enim Deus infinitę ſimplicitatis eſt,ęſtimauerũt illud quod in vltimo reſolutionis inuenitur, eorum quæ ſunt in nobis,Deum eſſe quaſi ſimpliciſſimum: non enim eſt in infinitum procedere in compoſitione eorum, quæ ſunt in nobis.† In hoc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis ſimpliciſſimũ inuenitur,non tam rem completam,quàm rei aliquid eſſe: Deo autem ſimplicitas attribuitur, ſicut rei alicui perfectæ ſubſiſtenti.† Quartũ etiam quod eos ad hoc inducere potuit, eſt modus loquendi, quo dicimus Deũ in omnibus rebus eſſe. Non intelligentes quòd non ſic eſt in rebus quaſi aliquid rei, ſed ſicut rei cauſa, quæ nullo modo ſuo effectui deeſt. Non enim ſimiliter eſſe dicimus formam in corpore & nautam in naui.

†Propoſitione 8.circa finem.

†Solutio

†Deſtruct. motiui.

Super cap. 26.



POſtquam oſtẽdit S.T. in Deo non eſſe compoſitionem ex aliquibus, nunc oſtendit non eſſe in ipſo cõpoſitionem cũ aliquo. Circa hoc autem duo facit. Primò oſtendit ipſum non eſſe omnium formale eſſe. Secundò,ꝙ non eſt aliquorũ forma,c.ſeq. Quantũ ad primum,oſtendit erraſſe illos qui poſuerunt Deũ eſſe formale omniũ. Circa hoc autẽ duo facit. primò enim hunc errorem impugnat. Secundò eorũ fundamenta ponit,& ad ea reſpondet. Quantum ad primum,arguitur primò ſic. Eſſe formale diuiditur per eſſe ſubſtantiæ, & eſſe accidentis: diuinum autem eſſe non eſt eſſe ſubſtantiæ ſcilicet quę eſt genus,neq; accidentis,vt ex prædictis patet,ergo,&c.

ADVERTENDVM hic,quòd ſicut ens diuiditur per ſubſtantiam & accidens, ita & eſſe diuiditur per eſſe ſubſtantiale, quo ſcilicet res abſolutè dicitur exiſtere in natura, & eſſe accidẽtale quo ſcilicet res dicitur eſſe talis puta alba,aut nigra:ſed ſicut diuiſio entis in ſubſtantiam & accidens poteſt dupliciter accipi,ſcilicet vt eſt diuiſio in genera tantum, & vt eſt diuiſio in ſubſtantiam, qua dicitur, & de genere ſubſtantiæ, & de ea ſubſtantia quæ non eſt in genere,& in prædicamenta accidentiũ,ita & dupliciter eſſe diuidi poteſt per ſubſtantiale,& accidentale. Sed cùm eſſe ſubſtantiale cõtineat & eſſe ſubſtantiæ quæ eſt extra genus,& eſſe ſubſtantię quæ eſt in genere,ſi fiat diuiſio in eſſe ſubſtantiale in cõmuni,& eſſe accidentale, implicitè:ſit etiam diuiſio in eſſe ſubſtantiæ quæ in genere,& eſſe accidẽtale. Quod ergo inquit San.Th. eſſe formale diuidi per eſſe ſubſtantiæ,ſcilicet quæ eſt genus,ſic non oportet intelligere: quia ſic tantùm probatum eſt ſuperius Deum non eſſe, eſſe ſubſtantiæ dum probatum eſt Deum in genere non eſſe,& eſſe accidentis, intelligendum eſt non de prima & immediata diuiſione eſſe, ſed de ſecundaria & implicita, inquantum eſſe ſubſtantiale comprehendit & eſſe quod eſt in genere, & eſſe quod eſt extra genus. Si enim Deus eſſet formale omnium eſſe, oporteret quòd eſſet & eſſe ſubſtantiæ quæ eſt in genere, & eſſe accidentis,& non tantùm eſſe ſubſtantiæ quæ non eſt in genere.

Secundò. Sequeretur ꝙ omnia eſſent vnum ſimpliciter,hoc eſt impoſſibile,ergo, &c. probatur conſequentia: quia omnia haberent vnum eſſe: cùm enim res non diſtinguantur inquantum habent eſſe cùm in hoc omnia conueniant,oportet ſi debeant ſecundum eſſe differre, quòd vel ipſum eſſe per differẽtias ſpecificetur:vel ꝙ in diuerſis naturis recipiatur,non primum,quia enti differentia addi non poteſt,vt ſuperius eſt oſtenſum,nec ſecundũ ſi eſſe diuinum ſit eſſe formale omnium,quia non eſt eſſe receptum in natura, ſed eſt ipſa natura diuina,ergo omnia habebunt vnum eſſe ſimpliciter.

CIRCA illam propoſitionẽ. Res adinuicem non diſtinguuntur ſecundum quòd habent eſſe: conſiderandum ꝙ duplicem ſenſum habere poteſt. Primus eſt,vt ratio formalis entis ſpecificetur, & eſt ſenſus:entia non diſtinguuntur in hoc, quòd eſt habere eſſe quia omnia in hoc quod eſt habere eſſe conueniunt. Alius eſt vt proprius modus diſtinctionis eius quod habet eſſe,excludatur, & eſt ſenſus:non diſtinguuntur ſecundum aliquem modum eſſendi,id eſt,non habent aliud & aliud eſſe: ſicut ſi dicamus quòd animalia non diſtinguuntur ſecundum quòd ſunt animalia, poteſt eſſe ſenſus,aut quòd non diſtinguuntur in communi ratione animalis, aut quòd non diſtinguũtur differentiis animalis, & ſic non ſunt diuerſa animalia:primus ſenſus in vtraque verus eſt,& hunc intendit ſanctus Thomas, ſecundus verò eſt falſus. Tertiò,Deus non habet aliquam cauſam,ergo non eſt eſſe formale omnium:patet antecedens, quia eſſe Dei eſt ipſe Deus, qui nullam habet cauſam,quum nihil eo ſit prius: conſequentia verò probatur, quia eſſe in quibuſdam rebus habet cauſam, ſiue aliquid quaſi principium eſſendi & ipſum agens.

ADVERTENDVM quòd quum eſſe in rebus ab alio productis dicitur habere aliquid quaſi principium, non accipitur li, quaſi ſimilitudinariè,ſed vt eſt veritatis expreſſiuum: quomodo autem agens & forma ſint diuerſimodè cauſa eſſendi dictum eſt ſuperius. Quartò,tunc Deus non eſſet aliqua res exiſtens niſi in intellectu,ſed huius oppoſitum ſuperius eſt oſtenſum,ergo, &c.probatur conſequentia, quia commune multis non eſt præter multa,niſi ſecundum rationem,vt patet de animali. Si enim animal commune eſſet aliquid, eſſent in Platone plura animalia: homo enim eſſentialiter eſt animal,& Plato,& ſic in Platone eſſet animal commune,& animal quod eſt homo,& animal quod eſt Plato: ſi ergo Deus ſit eſſe commune formale omnium,Deus in ſolo intellectu erit.

CONSIDERANDVM hoc loco,ꝙ aliud eſt dicere, quod eſt commune multis,ſiue vniuerſale nõ eſt ens niſi in intellectu,& aliud dicere,vniuerſale non eſt aliquid præter multa,niſi in intellectu. Primum enim eſt falſum,& ſecundum eſt verum. Ipſum enim vniuerſale non eſt ens rationis, ſi materialiter,& quantum ad rem denominatam ſumatur:ſed eſt ens reale in rebus exiſtens:animal enim ens reale eſt, in particularibus animalibus exiſtens. Sed verum eſt ꝙ ipſa abſtractio & vniuerſalitas ſibi non conuenit niſi in intellectu:non inuenitur enim animal commune à particularibus animalibus ſeparatum in rerum natura, ſed bene per intellectum cõſiderari poteſt per abſtractionem ab omnibus particularibus. Per hunc ergo modum intelligitur conſequens à San.Tho. inductum. Deus non erit aliqua res exiſtens. niſi quæ ſit in intellectu tantum,id eſt, Deus non erit aliquid per ſe exiſtens extra intellectum ab omnibus aliis rebus diſtinctum & ſeparatum, ſed erit tantùm cogitatione & intellectu ſeparatus à rebus. Quintò,Deus eſſet terminus generationis:hoc autem eſt falſum,cùm ſit æternus, ergo, &c.probatur cõſequentia,quia generatio per ſe eſt via in eſſe, & corruptio via in non eſſe:forma enim non eſt terminus generationis, nec priuatio corruptionis, niſi quia priuatio facit non eſſe, & forma eſſe: vnde ſi forma non faceret eſſe,non diceretur generari quod talem formam acciperet.

PRO notitia eorum quæ hic dicuntur,conſiderandum eſt quòd & compoſitum,& forma,& eſſe ſunt termini generationis,ſed diuerſimodè: compoſitum enim eſt terminus tanquam id quod generatur primò & per ſe: forma tanquam complementum eſſentiæ eius quod generatur: eſſe verò tanquam vltima actualitas eius. Quia ergo eſſe eſt formalis terminus generationis non tanquam complementum eſſentiæ alio actu actuatum, ſed tanquam vltima actualitas eius quod ſit vlterius non actuabilis, ideo generatio dicitur via ad eſſe: via enim reſpicit vltimum terminum per ſe, & ab eo determinationem capit.

SED circa hanc rationem duo occurrunt dubia. Primum eſt,quia non videtur inconueniens quòd eſſe diuinum ſit terminus generationis. Chriſtus enim verè genitus eſt, & verè Filius,& ſua generatio ad nullum aliud eſſe terminatur,quàm ad eſſe diuinum, quum in ipſo ſit tantùm vnum eſſe ſubſtantiale,ſecundum doctrinam ſancti Thomæ, ergo eſſe diuinum eſt terminus generationis. Secundum eſt, quia non videtur valere iſta conſequentia,Deus eſt æternus,ergo non eſt terminus generationis:filius enim in diuinis genitus eſt,& per conſequens illius generationis eſſe diuinum eſt terminus,& tamen filius eſt æternus.

Quomodo eſſe diuinum ſit terminus generationis.

AD horum euidentiam conſiderandum eſt,quòd hic loquitur San.Tho. de generatione, quæ eſt mutatio de non eſſe ad eſſe, non autem de ea quæ eſt ſimplex productio. Sequitur enim,ſi eſſe diuinum ſit omnium eſſe formale,quòd ſit terminus talis generationis, quum multa creata ea generatione producantur: ſimiliter loquitur de termino generationis per eam nouiter producto,quo modo Philoſophi de generatione ſubſiſtentium ſunt locuti, dicentes ea generari, quæ de non eſſe producuntur in eſſe, & quorum eſſe prius non erat,multáque eſſe huiuſmodi genita in natura apud ipſos cõſtat.

Ad primum ergo cõceditur quidem,quòd eſſe diuinum eſt terminus temporalis generationis Chriſti,per talem generationem humanæ naturæ communicatus, non tamen eſt terminus eius tanquam per ipſam de nouo productus, ſecundum quem ſenſum de termino generationis loquitur S. Tho.

Per hoc etiam patet reſponſio ad ſecundum. Videlicet enim: eſt genitus tanquam de nouo,& de non eſſe ad eſſe productus,ergo non eſt æternus, & econtra:eſt æternus, ergo non eſt nouiter generatus: filius autem in diuinis non eſt ſecundum diuinitatem nouiter genitus, & permutationem de non eſſe ad eſſe,ſed æternaliter per generationem,quæ eſt ſimplex productio, eſt à patre productus,ideo ſimul eſt & genitus & æternus: non eſt ergo inſtantia ad propoſitum, quia loquitur hic ſanctus Thomas de generatione, quæ eſt mutatio de non eſſe ad eſſe,& per quam aliquid de nouo producitur, de qua Philoſophi loquuntur,filius autem Dei non eſt ſecundum diuinitatem illo modo genitus. Sextò,tunc eſſe cuiuſlibet rei erit ab æterno,quum eſſe diuinum ſit æternum,ergo non erit generatio vel corruptio: probatur vltima conſequentia,quia ſi ſit generatio,oportet quòd illud eſſe æternum præexiſtens de nouo acquiratur, aut prius exiſtenti, aut nullo modo prius exiſtenti:ſi primum,ergo res quę generatur non accipit nouum eſſe,ſed nouum modum eſſendi,quum prius eſſet,& ſit vnum eſſe omnium ſecundum illam poſitionẽ,ergo non generatur,ſed alteratur:ſi ſecundum, ergo fiet ex nihilo, quod generationi repugnat.

CIRCA illud quod inquit ſanctus Thomas, quòd accipere nouum modum eſſendi, non autem nouum eſſe non facit generationem, dubitatur. Sequitur enim quòd Chriſtus non ſit temporaliter genitus: & per conſequens non ſit filius beatæ Virginis. Cuius oppoſitum catholici tenent: per incarnationẽ enim ſuppoſitum diuinum nõ accipit nouum eſſe,ſed nouum modum eſſendi, ſiue nouam habitudinem ad humanam naturam, quum ſit in Chriſto tantùm vnum eſſe ſubſtantiale: ergo accipere nouũ modum

Accipere nouũ modum eſſendi non autem nouum eſſe nõ facit generationem.

eſſendi

essendi non facit generationem, sequitur Christum non esse genitum. Si dicatur quòd licet non accipiat nouum esse, sed nouum modum essendi: accipit tamen nouam naturam, quia incipit esse suppositum humanæ naturæ: & propter hoc dicitur genitus: hoc non valet, quia, vt inquit sanctus Thomas in præcedenti ratione, dato quòd aliquid accipiat formam, si illa forma non faciat esse, non dicitur illud generari.

Dicitur quòd quum nondum sit facta mentio de Trinitate diuinarũ personarum loquitur hic sanctus Thomas de generatione secundum quòd à Philosophis accipitur: apud ipsos autem dicitur aliquid simpliciter generari, quum incipit in aliqua natura subsistere: hoc autẽ in naturalibus est, quum res simpliciter incipit esse, nouúmque esse accipit, ideo illud tantùm dicunt simpliciter generari quod nouum esse accipit, nõ autem quod capit nouum essendi modum. Secundum eos ergo illa propositio est vera, quia generationem solam rerum naturalium considerabant, & si ponatur quod diuinum esse omnium est esse formale, sequetur nullã esse naturalem generationem. Apud Theologos verò aliquid incipit esse suppositum alicuius naturæ, & tamen non incipit simpliciter esse, sicut suppositum diuinum incipit esse suppositum humanæ naturæ, in eáque subsistere, & tamen non incipit simpliciter esse, quum æternum habeat esse: quia ergo Christus incipit in humana natura subsistere, dicitur à Theologis verè genitus esse, licet non acceperit nouum esse, sed tantùm nouam quãdam habitudinem ad humanam naturam incipientem per esse diuinum existere suo modo: vnde illa propositio à sancto Thoma de mente Philosophorum assumpta, non est vera, nisi aliquid accipiat nouum modum essendi, siue nouam habitudinem, per hoc quòd incipit esse suppositum alicuius naturæ, cuius prius non erat suppositum: quod sanè apud Philosophos inferiora hæc considerantes impossibile esset: apud Theologos verò in Christo verum est. Tunc enim & illud verè dicitur genitum, quamuis nouum esse non capiat, sed tantùm nouum modum essendi.

QVOD autem dixit sanct. Thomas, quoniam si forma non faciat esse, accipiens formam non dicitur generari: similiter intelligendum est secundum Theologos, nisi accipiens talem formam incipiat esse suppositum in illa forma subsistens, quia si incipiat esse, suppositum illius naturæ dicetur generari, licet per talem naturã simpliciter esse non habeat: apud Philosophos verò simpliciter est vera, quia nihil incipit in rebus naturalibus in aliqua natura subsistere, nisi nouum esse per illam naturã habeat. Confirmatur conclusio authoritate scripturę, dum ponit Deum super omnia eleuatũ, & Isa. 6. & super omnia esse, vt Rom. 9. Nam si esset esse omnium, tunc nõ esset super omnia, sed aliquid omniũ. Confirmatur secũdò, quia rediret idololatrarum error, nomen Dei lignis & lapidibus imponentium, qui repelluntur Sap. 14. posset enim sicut verè dicitur, lapis est ens, ita verè dici, lapis est Deus.

CONSIDERANDVM est, quòd sicut ens verè dicitur quod habet esse, tanquam formalem sui actualitatem, ita verè dicitur Deus quantum ad modum significandi quod habet deitatem vt formam: quum ergo esse diuinum idem sit quod deitas, si illud sit formalis actualitas lapidis, verè dicetur lapis habere deitatem vt formã, & sic esse Deus. Quantum ad secundum, quatuor adducit fundamenta positionis huiusmodi. Primũ est, quia Dionysius 4. cap. cæl. hierar. ait quòd esse omnium est supersubstantialis diuinitas, sed dicit duo S. Thom. primò quòd ex istis haberi nõ potest, quòd deitas sit formale esse omnium, imò potius habetur oppositum, quum dicat diuinitatẽ esse super omnia, quod etiam ostenditur ex his quæ habentur secundo ca. dist. nona. Dicit secundò, quòd intelligitur sic quòd diuinitas est esse omnium, quia à Deo in omnibus quædam diuini esse similitudo reperitur.

PRO notitia huius solutionis considerandum, quòd quum esse vniuscuiusque rei, vt inquit sanctus Thomas prima parte. q. 105. artic. 5. sit maximè intimum rei, eo quòd sit omnium quæ in re sunt actualitas, oportet vt ad rei naturam pertineat, tanquam totius naturæ, & omnium eius partium actualitas, & sic non potest esse aliquid omnino naturam eius cuius est, excedens: esse enim humanum ad naturam hominis, & esse equi ad naturã equi est limitatũ: vnde si esse diuinũ vniuscuiusq; rei naturã omnino excedat, eiúsque natura super omnium naturas sit collocata, vt Dionysius voluit, sequitur vt esse formale rerũ non sit. secundum est quia prædicti existimauerunt diuinũ esse, cui nulla fit additio, nõ esse aliquid propriũ, sed esse cõmune omnium, eo quòd id quod est cõmune per additionem specificetur vel indiuiduetur: sed inquit S. Thom. quòd esse diuinum est absque additione, nõ solum cogitatione, sed etiam in rerum natura, & non solùm additione caret: sed etiam receptibilitate additionis: id autem quod est commune siue vniuersale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur, non tamen sine receptibilitate additionis, vt patet etiam de animali. Nam si sibi nulla differentia addi posset genus non esset, vnde ratio magis deducere videtur ad oppositum vt etiam apparet ex libris de causis comentatorum.

ADVERTE quòd esse diuinum non potest habere rationem esse communis, communitate vniuersalis prædicabilis, sed bene est esse cõmune communitate formæ exemplaris, quia omne esse est quædam ipsius similitudo.

Comparatio esse diuinum ad esse commune.

ADVERTE etiam duplicem differentiam poni hoc loco inter esse commune, & esse diuinum: licet enim conueniant in hoc quod est nihil habere additum: diuino enim esse nil additum est, cùm omnia in Deo sint ipsum esse, similiter esse commune nil, vt sic habet per quod limitetur, differunt tamen primò. quia esse diuinum existit in rerum natura ab omni alia re separatum absque additione aliqua: esse autem vniuersale sicut nec alia vniuersalia, existere non potest absque additione illud limitante & contrahente. secundò quia esse diuinum, non solum additionem non habet, sed etiam additionẽ recipere non potest eo quòd in alio recipi non possit: esse autem cõmune additionem recipere potest, non quidem essentialis differentiæ vt superius est ostensum, sed materialis: limitatur enim per naturas in quibus recipitur.

ADRVERTENDVM etiam quòd nõ solùm diuinum esse additionem non recipit alicuius contrahentis, & particularizantis, sed nec etiam alicuius ab ipso distincti superuenientis: esse autem substantiale omnium aliarum rerum recipit additionem superuenientis accidentis, quia nulla creata substantia est quæ sit omnio accidentibus, & esse accidentalibus expoliata, propter hoc bene dicitur hic quòd esse diuinum ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Tertium est quia Deus est infinitæ simplicitatis: ex hoc enim existimauerunt id quod in vltimo resolutionis inuenitur Deũ esse, quasi simplicissimum. Sed inquit Sanct. Tho. quòd non attenderunt simplicissimum in nobis non tam rem completam, quàm rei aliquid esse, Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui subsistenti.

ADVERTE quòd responsio stat in hoc, quòd simplicissimum in nobis ad quod fit resolutio si oportet esse Deum, quia illud simplicissimũ quod in nobis est, non est tam res completa quam aliquid rei. Deus autem res simplicissima est, & non est aliquid rei.

Dupliciter autem possumus interpretari hæc verba, simplicissimum in nobis non tam est res completa quàm aliquid rei.

Primò vt vnum excludatur, & aliud ponatur, vt sit sensus, non est res completa, sed aliquid rei: sicut si diceremus, sor. non est tam albus quàm pallidus, id est, non est albus sed potius pallidus.

Secundò, vt vtrunque ponatur scilicet & quòd est res completa, & est aliquid rei, sed tunc accipiendum est completum non simpliciter, sed in genere: esse enim actuale rei, est cõpletum in genere actuũ, quia est vltima actualitas per alium actum non actuabilis: non est tamen res perfectè subsistens, sed aliquid rei, quo ipsa subsistit: Vtraque ergo interpretatio vera esse potest, sed prima magis videtur intendi, quia videlicet esse non est res simpliciter perfecta iuxta primam interpretationẽ. est autem perfecta in genere actuum iuxta secundam. Quartum est modus loquendi. dicimus enim Deum in omnibus rebus esse. Sed inquit S. Thom. quòd Deus non est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quæ nullo modo effectui deest: & quòd non similiter dicimus esse formam in corpore, & nautam in naui.

NOTANDVM quòd non dicit S. Thom. non similiter esse formam in corpore & nautam in naui, quasi velit Deum esse in rebus tantummodo, sicut nauta est in naui: hoc enim repugnat ei quod dixit Deum esse in rebus sicut causam, quæ nullo modo suo effectui deest, quia scilicet semper quandiu res est eam conseruat: nauta enim non est causa nauis, & etiã aliquando illi deest, sed vt ostenderet multos esse modos essendi in aliquo, & ideo non valere, Deus est in omnibus rebus, ergo est formale esse omnium rerum, sicut non valet nauta est in naui, ergo est forma nauis.

Quòd Deus non sit forma alicuius corporis. Cap. 27.



OStenso igitur quòd Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quòd Deus non sit alicuius rei forma.

Nam diuinum esse, non potest esse alicuius rei quidditas quæ non sit ipsum esse, vt ostensum est. † quod autem est ipsum esse diuinum, non est aliud quàm Deus, impossibile est igitur Deum esse alicuius alterius formam. † Cap. 22.

2 Amplius, forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium, Deus autem est ipsum esse: nõ ergo est Deus forma corporis.

5 Item ex vnione formæ & materiæ resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiæ & formæ: partes autem sunt in potentia respectu totius: in Deo autem nulla est potentialitas: impossibile est igitur Deum esse formam vnitam alicui rei.

4 Adhuc, quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio: omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio, quum igitur Deus sit ens nobilissimum quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

5 Præterea, hoc idem potest ostendi ex æternitate motus sic. Si Deus est forma alicuius mobilis, quũ ipse sit primum mouens compositum, erit mouens seipsum, sed mouens seipsum potest moueri & non moueri: vtrumque igitur in ipso est: quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex seipso: oportet igitur supra mouens seipsum ponere aliud primum mouens, quod largiatur perpetuitatem motus: & sic Deus, qui est primum mouens, non est forma corporis mouentis seipsum. Est autem hic processus vtilis ponentibus æternitatem motus: quo non posito eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus cæli. Sicut enim mouens seipsum potest quiescere & moueri, ita potest velocius & tardius moueri: necessitas igitur vniformitatis motus cæli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, non quod est pars corporis mouentis seipsum, quasi aliqua forma eius.

Huic autem veritati concordat scriptura. Dicitur enim in ipsis: Eleuata est magnificentia tua super cælos Deus. Et Iob 11. Excelsior cælo est, & quid facies? Longior terra mensura eius, & latior mari. Sic igitur Gentilium error euacuatur, qui dicebant Deũ esse animam cæli, vel etiam animã totius mundi. Et ex hoc errore idololatriam defendebãt, dicẽtes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animæ, quo supposito, sequi opinabantur quòd mundo & partibus eius non indebitè diuinus cultus exhibebatur. Commentator etiam dicit in decimo Metaphysi. quòd hic locus fuit lapsus sapiẽtum gentis Zabiorum, id est idololatrarum, quia scilicet posuerunt Deum esse formam cæli.

Auth. sac. scripturæ. Exclu. err. Gentilium. De hoc errore Augusti. libr. 4. ci. c. 31. & lib. 7. c. 6.

† 12. Metaphy. com. 40. vltra medium.

Super cap. 27.



SIcut ostensum est, quòd Deus non est esse formale omnium, ita ostenditur in hoc cap. quòd nullius rei sit forma. Probatur primò. Esse diuinum non potest esse alicuius alterius quidditatis à se distinctæ actus, Deus autem est ipsum esse diuinum, ergo, &c.

Esse diuinum non potest esse alterius quidditatis actus.

CIRCA hanc propositionem, Esse diuinū non potest esse alicuius alterius quidditatis actus, dubitatur: in Christo enim humana natura per esse diuinum existit: ergo diuinum est actus eius, quia nihil est aliud actualitatem essendi esse alicuius actum, quàm illud per talem actualitatem existere, ergo esse diuinum est actus alicuius naturæ & quidditatis à se distinctę. Dicitur admittendo assumptum quòd esse diuinum non est actus humanæ naturæ, non enim vnitur sibi formaliter vt actus potentię, neque dicitur existere per esse diuinum, quasi sibi primò conueniat existere: existere enim non conuenit per se primo naturæ, sed supposito, sed quia realiter vnitur supposito existenti formaliter per esse diuinum: vnde negatur consequentia.

Ad probationem dicitur quòd assumptum est verum, si per talem actualitatem illud primo & per se existat, non autem si existat tanquam ad vnitatem suppositi tractum. Dicitur vlterius pro intellectu propositionis S.Th. quòd quidditatem non accipit pro natura, vt à supposito distinguitur, sed indifferenter pro omni entitate. Sensus enim est, quòd diuinum esse non potest esse formalis actus alicuius entitatis à se realiter distinctæ. Dicitur tertiò, quòd secundum Herueum, & alios, tenentes esse de mente Sancti Tho. quòd non sit in Christo tantùm vnum esse, nisi loquendo de esse suppositali, & personali assumptum est falsum: non enim in Christo humana natura existit per esse diuinum, sed per esse proprium. Secundò, forma corporis non est esse, sed essendi principium, Deus autem est esse, ergo, &c.

Tertiò, quælibet pars comparatur ad totum compositum, sicut potentia ad actum: in Deo autem nulla est potentialitas, ergo, &c.

ADVERTE quòd licet forma in ordine ad materiam sit actus: quia tamen totum habet rationem formæ in comparatione ad partes (vt enim dicitur secundo Physic. & 5. Metaph. partes sunt materia totius.) Ideo, & ipsa etiam forma in comparatione ad totum habet modum potentię: propterea bene hic dicitur, quòd pars comparatur ad totum, sicut potentia ad actum.

Quartò, Deus est ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, ergo, &c. probatur consequentia, quia quod per se habet esse, est nobilius eo quod habet esse in alio: omnis autem forma corporis habet esse in alio, ergo, &c. Quintò, tunc compositum ex Deo & corpore esset mouens seipsum, cùm Deus sit primum mouens, sed mouēs seipsum potest moueri & non moueri: talem autem indeficientiam motus à seipso non habet, ergo oportet supra ipsum esse aliud primum mouens, quòd largiatur perpetuitatem motus, & sic esset aliquod mouens prius Deo.

ADDIT autem Sanct. Tho. quòd processus huius rationis vtilis est ponentibus æternitatem motus, sed etiam hoc non posito eadem conclusio haberi potest, etiam ex regularitate motus cæli: motus enim vniformitas requirit vt sit aliquod mouens omnino immobile, quod non sit pars mouentis seipsum cùm mouens seipsum sicut in seipso habet moueri & non moueri, ita habeat moueri velocius & tardius. Confirmatur quoq; authoritate Psal. Eleuata est, &c. & Iob 11. Excelsior cælo, &c. Item Gentilium error idololatrarum excluditur, ponentium Deum animā esse cæli, aut etiam totius mundi: & propter hoc partibus mundi deberi diuinus cultus, tanquam in seipsis Deum vt formam habentibus. De quo errore mentionem facit Auerroes 11. Metaph. com. 41. inquiens, quòd hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum, & Aug. lib. 4. de ciuit. Dei. cap. 31. & lib. 7. ca. 6.

Quòd Deus est vniuersaliter perfectus. Cap. 28.

†Idem 1.p.q.4.



LIcet autem ea quæ sunt & viuūt, perfectiora sint quàm ea quæ tantùm sunt, Deus tamen, qui non est aliud quàm suum esse, est vniuersaliter ens perfectum. Et dico vniuersaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas. Omnis enim nobilitas cuiuscunque rei, est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, & sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quòd suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem: dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis: igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quæ alicui rei conueniat: sed rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset: nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipiētis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, & fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur qui est totum suum esse (vt suprà probatum est) habet esse secūdum totam virtutem ipsius esse: non potest ergo carere aliqua nobilitate quæ alicui rei conueniat: sicut autem omnis nobilitas & perfectio inest rei, secundum quòd est, ita omnis defectus inest ei secundum quòd aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter abisistit non esse, quia per modum per quem habet aliquid esse deficit à non esse, à Deo ergo omnis defectus absistit: est igitur vniuersaliter perfectus: ista verò quæ tantùm sunt, imperfecta sunt non propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundū totum suum posse, sed participant esse per quendam particularem modum, & imperfectissimum.

Cap. 13. 3 Item omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere: semen enim est ab animali vel à planta: igitur primum ens debet esse perfectissimum: ostensum autem est Deum esse primum ens. †Igitur est perfectissimus.

4 Amplius: vnumquodq; perfectum est inquātum est actu, imperfectum autem secundum quòd est in potentia cum priuatione actus: id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse: tale autem est Deus, igitur est perfectissimum.

4 Adhuc nihil agit, nisi secundum quod est in actu: actio igitur consequitur modū actus in agente: impossibile est igitur effectum, qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu, quàm sit actus agentis: possibile est tamē actum effectus imperfectiorē esse, quàm sit actus causæ agētis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem causæ efficientis fit reductio ad vnam causam, quæ Deus dicitur, vt ex dictis patet, à quo sunt omnes res, vt in sequentibus ostendetur: oportet igitur quòd quicquid actu est in quacunque re alia inueniri in Deo multò eminentius quàm sit in re illa, non autem econuerso: est igitur Deus perfectissimus.

5 Item in vnoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quæ sunt illius generis mensurantur, quia ex eo vnumquodque ostenditur magis & minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis & minus appropinquat, sicut album dicitur esse mēsura in omnibus coloribus. Et virtuosus inter omnes homines: id autem quod est mensura omnium entium, non potest esse aliud quàm Deus, qui est suū esse: ipsi igitur nulla deest perfectionum quæ aliquibus rebus conueniat, aliàs non esset omnium communis mēsura. Auth. sac. scripturæ. Hinc est, quòd quum quæreret Moyses diuinam videre faciem, seu gloriam, responsum est ei à domino: Ego ostendam tibi omne bonum, vt habetur Exodi 33. per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. †Dionysius etiam in 5. cap. de diui. no. dicit Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter & incircunscriptiuè totum esse in seipso accipit & præaccipit. Sciendum tamen quòd perfectio Deo cōuenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur, sed quia omne quod fit, de potētia deductū est in actum, & de non esse in esse, quando factum est, tunc rectè perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, vt nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum: per quandam autem nominis extensionem perfectum dicitur non solùm quòd fiendo peruenit ad actum completum: sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione: & sic Deum perfectum esse dicimus secundum illud Matth. 5. Estote perfecti sicut & Pater vester cæle. perfectus est.

†Dionys.

Responsio tacitæ obiectionis.

Super cap. 28.



POstquam determinauit Sanct. Tho. de simplicitate diuina, ex qua haberi potest quid sit Deus, secundum quòd à nobis cognosci potest, nunc incipit de perfectione diuina determinare, per quod ostenditur qualis sit. Circa hoc autem duo facit. Primò de perfectione absolutè determinat. Secundò de perfectionibus particularibus, cap. 37.

Circa primum tria facit. Primò de diuina perfectione determinat. Secundò de similitudine creaturæ ad Deum, quæ ex tali perfectione resultat cap. sequenti. Tertiò de vocibus, quibus diuersæ perfectiones diuinæ significātur cap. 30. Circa primum duo facit. Primò probat Deum esse vniuersaliter perfectum. Secundò excludit dubium quoddam. Proponit ergo primò conclusionem dicēs, quòd licet ea quæ sunt & viuunt sint perfectiora quàm ea quæ sunt tantùm, Deus tamen qui est ipsum esse, est vniuersaliter ens perfectum, id est, sibi non deest alicuius generis nobilitas. Ad euidentiam eorum quæ hic dicuntur antequam probetur conclusio, considerandum est primò, quòd esse secundum communem rationem suam diuersos gradus & perfectiones essendi continet sub se: sicut albedo diuersos gradus albedinis, qui gradus se se ordine quodam concomitantur: ita quod secundus non potest esse sine primo, nec tertius sine secundo & primo, & sic de aliis: ista tamen continentia est continentia formæ & actus: non autem potentiæ, cùm esse omnium actuum sit actualitas, talia autem quæ vt communes quædam formæ & actus cōsiderantur, si per se essent omnem suum gradum omnémque perfectionem haberent: si autem in aliquo alio recipiantur secūndum conditionem recipiētis, accipiunt limitationem, & omnem suam perfectionem gradualem non habent in vno: sicut albedo si ab omni subiecto esset separata, omnem albedinis perfectionem haberet, vt in prima ratione tradit San. Thom. & vt ibi declarabitur immediatè: in subiecto autem recepta perfectior est & imperfectior secundum subiecti dispositionem: quod tamen habet posteriorem albedinis gradum habet & priorem.

Esse est perfectius quam viuere.

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina San. Tho. prima quęst. 4. artic. 2. tertium & veri. quæst. 20. artic. 2. tertium, quòd esse & viuere dupliciter considerari possunt: vno modo vt viuere includit esse & aliquid ad ipsum addit: alio modo vt secundū rationem distinguūtur per præcisionem vnius ab alio, accipiendo, scilicet esse per se præcisè, scilicet quātum ad illud quod addit ad esse, sicut sensitiuum, & intellectiuum possunt considerari inquātum intellectiuū includit sensitiuum, & addit super illud intellectualitatem: potest etiam considerari sensitiuū, per se, & intellectiuum præcisè quantum ad intellectualitatē quam addit super sensitiuum. Si primo modo accipiantur, viuere est perfectius quàm esse, sed hoc non cōuenit sibi, vt vtrumq; in abstracto significatur: sed tantùm, vt significantur in concreto: quia vt in

abstracto significatur esse, non potest accipi vt contentum & limitatum, & excessum à gradu vitæ, cum significetur vt forma & actualitas omnem perfectionem essendi continens: sicut albedo in abstracto significata, accipitur vt limitata & continens omnem perfectionem albedinis, & sic vt perfectior seipsa vt est in aliquo subiecto illimitata: cócreto autem vt significatur esse hoc nomine ens, & viuere hoc nomine viuens, esse continetur in ipso viuere: quia tunc esse non accipitur vt quoddã illimitatum, & continens omnem perfectionem essendi, sed vt dicens infinitum essendi gradum qui continetur in vita: sicut imperfectum continetur in perfecto. Si autem secundo modo accipiantur, sic esse est perfectius quàm viuere, quia esse includit omnem perfectionem essendi, & per consequens gradum vitæ: viuere autem dicit præcisè ipsum gradum essendi qui est viuere, & hoc modo significantur in abstracto. Sic ergo viuens perfectius est quam ens tantum: quia viuens continet in se gradum essendi qui est viuere, & gradum simpliciter essendi: ens autem cõtinet ipsum tantum infimum essendi gradum qui est esse, sed ipsum esse ab omni recipiente separatum, & subsistens non limitatur ad aliquem gradum essendi, sed omnem essendi perfectionem in se habet: propter hoc bene inquit S. Thom. de mente Dionysij 5. cap. de diui. ꝙ ea quæ sunt & viuunt, sunt perfectiora iis quæ sunt tantum, id est, quæ habent tantùm hunc essendi gradum qui est existere: ipsum tamen esse qui est Deus, est ens vniuersaliter perfectum, id est, omnem essendi perfectionem habet.

Hanc conclusionem probat primò sanctus Thomas sic, Deus est ipsum esse subsistens, ergo nobilitatem & perfectionem vniuscuiusque rei in se habet. antecedens probatum est suprà: consequentia verò probatur, supponendo quòd nobilitas vniuscuiusque rei est sibi, secundum esse, non enim nobilitas esset vlla homini per suam sapientiam, nisi per ipsam sapiens esset, & sic de aliis. Ex quo sequitur quòd secundum modum quo res habet esse, accipitur suæ nobilitatis modus: ex eo enim quòd esse rei ad maiorem nobilitatis gradum aut minorem contrahitur, dicitur res magis aut minus nobilis. Tũc sic arguitur, secundum modum quo res habet esse, habet & nobilitatem: ergo quod habet totam essendi virtutem, omnem habet nobilitatem, sed esse subsistens habet totam essendi virtutem, & potestatem, ergo habet omnem nobilitatem: probatur minor exemplo albedinis. Licet enim habenti albedinem aliquis gradus albedinis deesse possit propter defectum recipientis, qui non recipit fortasse totum posse albedinis: si tamen albedo esset ab omni subiecto separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset: similiter ergo erit de esse ab omni recipiente separato, quod nihil ei de perfectione, & virtute essendi potest deesse. Ex hac ratione quandam accipit conclusionis confirmationem. Secundum modum, quo aliquid habet esse, deficit à non esse, ergo quod omne esse habet, ab eo omne non esse absistit, ergo ab eo omnis defectus est remotus, ergo est vniuersaliter perfectus: ergo Deus qui omne esse habet, est vniuersaliter perfectus. Postremò remouet dubium. Nam illa quæ tantùm sunt, sunt imperfecta, ergo esse est imperfectum: si ergo Deus est ipsum esse, sequitur ꝙ sit quid imperfectum. Respondetur ꝙ talia sunt imperfecta, nõ propter imperfectioné esse absolutè, id est, quia habeant ipsum esse absolutum, & illimitatum, vt supponit dubiũ, sed quia participant esse secundum gradum imperfectissimum, qui est existere tantùm.

CIRCA istam propositionem, Nobilitas vniuscuiusq; rei est sibi secundum suum esse, considerandum est quòd non est mens S. Tho. ipsum imperfectum essendi gradũ, qui est existere tantùm, aut etiã vniuscuiusq; formæ, veluti præcisum à forma, esse rei nobilitaté: sed mens eius est, quum perfectio vniuscuiusque rei, & nobilitas sit à forma, quia formæ est perficere, nõ est nobilitas, & perfectio à forma vt separata intelligitur, à re secundum esse, sed vt rei vnitur secundum esse suum. Non enim aliquid propriè est alicuius forma & perfectio, nisi inquantum sibi dat esse: nam sapientia non esset hominis forma, nisi sibi sapientem esse daret, eo modo quo formæ conuenit dare esse: nobilitas ergo vniuscuiusque rei est sibi secundum suum esse, id est, secundum formam vt sibi vnitam secundum esse, & facienté rem esse talem.

Verum albedo separata sit perfectior quàm coniuncta.

CIRCA exemplum de albedine, notandum est quòd duplicem perfectionem in albedine possumus cõsiderare, vnã, scilicet, essentialem & specificam, quæ per diffinitionem significatur: alterã verò gradualem, secundum diuersa esse, quæ nata sunt albedini conuenire, secundum quòd à subiecto diuersimodè participatur, aut etiam à subiecto separata est: si de prima perfectione loquamur, non est albedo separata perfectior albedine existente in subiecto, neque in vno subiecto perfectior est, quàm in alio, quum essentia rei in indiuisibili consistat: si autem de secunda sit sermo, sic potest albedo separata esse perfectior quàm in subiecto, & in vno subiecto quàm in alio: separata enim nihil sibi de virtute albedinis, id est, de perfectione & esse albedinis deesse potest, quia ad nullũ determinata est gradum, & in nullo subiecto potest perfectiorem gradum habere quàm in alio. Quod autem inquit sanctus Thomas, ex defectu recipientis accidere, vt sibi aliquid de virtute albedinis desit, quia fortasse non recipit eam secundum totum posse albedinis: ideo dubitatiuè posuit, quia nõ refert ad propositum vtrum aliquod subiectum recipere possit albedinem secundum totum posse albedinis, an non possit: quomodocunque enim sit, albedini separatæ nihil de virtute albedinis deesse potest, quia non limitatur, alicui autem albo aliquid deesse potest propter sui indispositionem.

Quid autem sit in veritate, tenet sanctus Thomas 3. d. 13. q. 1. artic. 2. quòd forma existens in subiecto de necessitate est limitata quantum ad esse debitum illi formæ, quia non habet totum esse, quod naturæ illius est possibile: est tamen possibile vt habeat illam formam secundum omnem rationem illius formæ, vt scilicet sibi nihil desit de pertinentibus ad perfectionem illius formæ. Primum sic intelligo, quòd quũ esse separatum ab omni subiecto, sit perfectior modus essendi absolutè, omni esse in subiecto, nullũ esse in subiecto potest virtualiter continere esse abstractum, illíque adæquatum esse, quum imperfectius non adæquet, neque virtualiter cõtineat perfectius: esse autem abstractum & omnino irreceptum, tanquam perfectissimum, omne esse in subiecto virtualiter continet, adæquátque omnia talia esse: ideo forma existens in subiecto, limitata est quantum ad esse, & nõ habet totum esse formæ, per adæquationem & virtualem continentiam, tanquam habés perfectissimum esse, & illimitatum. Secundum verò sic intelligo, quòd sunt aliquæ formæ accidentales habentes varias perfectiones, & complexiones, secundum quòd in varios effectus possunt extendi, sicut est de gratia: & tales formæ possunt secundum omnem perfectionis gradum haberi ab aliquo subiecto, id est, secundum quòd ad omnes earum effectus se possunt extendere, licet non secundum totum esse, sicut Christus omne complementum perfectionis gratiæ in seipso habuit.

CIRCA illam propositionem, à Deo totaliter remouetur non esse, aduertendum quòd non hoc ideo dicitur, quasi omne esse formaliter Deo conueniat & distinctè, omnéque nõ esse ab eo remoueatur formaliter, hoc enim falsum est: non enim Deus formaliter habet esse hominis, aut equi, aut aliarum rerum materialium, alioquin esset homo & equus, & omnia materialia formaliter: sed habet esse omne eminenter, quantum ad omnem eorũ perfectionem, & virtualiter, & hoc modo nullum non esse sibi conuenit: non est enim verum dicere quòd Deus non sit homo, aut equus, aut quodcunque aliud materiale virtualiter: & per quandam eminentiam, tanquam vnite & in diuisibili cõtinés, quicquid in ipsis est diuisum, licet verum sit, ipsum non esse hominem formaliter, aut equum. Secundò, omne imperfectum ab aliquo perfecto procedit, sicut semen ab animali, vel à planta, ergo primum ens oportet perfectissimum esse. Tertiò, Deus nullo modo est potentia, ergo non est imperfectus: probatur consequentia, quia vnumquodque est perfectum, secundum quòd est in actu: imperfectum verò, secundum quòd est in potentia cum priuatione actus.

ADVERTE hic quòd imperfectio non conuenit potentiæ, nisi ratione priuationis adiunctæ: priuatio enim imperfectio quædam est, sicut forma est perfectio: ideo inquit San. Thom. quòd aliquid est imperfectum secũdum quòd est in potentia cum priuatione actus. Quartò, Deus est prima causa efficiens, ergo quicquid actu est in vnaquaque re, est in Deo, & multò eminentius quàm in re illa, ergo est perfectissimus: probatur prima consequentia: Actio consequitur modum actus in agente, cùm nihil agat, nisi secũdum quod est in actu: ergo quod est in effectu, oportet in causa reperiri. Notat autem Sanct. Thomas quòd impossibile est quod per actioné agentis educitur, esse in nobiliori actu, quàm sit actus agentis, cùm actio sequatur modum actus agentis, sed bene est possibile vt actus effectus imperfectior sit, quàm actus agétis propter materiæ indispositionem, ex qua ipsa actio debilitatur.

VBI aduertendum ꝙ cùm ad actionem transeuntem cõcurrat, & agens, & patiens ex defectu vtriusque potest accidere, vt effectus debilis fit, & imperfectus. aut scilicet propter debilitatem virtutis agentis, aut propter indispositionem patientis: sed si agens sit debile, quantumcunque patiés sit dispositum ad recipiendum, nunquam tamen producetur effectus nobiliorem actum habens quàm agens principale: quia actio & effectus sequuntur modum formæ agentis principalis. sed si virtus agentis sit fortis, recipiens autem sit indispositum, non obstante fortitudine virtutis, impedietur perfectio effectus, eo quòd agens non possit introducere actum in patiens, nisi eo modo quo natum est recipere. Quomodo autem effectus nobiliori modo sit in causa actiua quàm in seipso, superius est ostensum. Quintò, si non esset vniuersaliter perfectus, non esset omnium communis mensura: hoc autem falsum est, quia nihil potest omniũ entium esse mensura, nisi quod est ipsum esse: consequentia verò probatur, quia in vnoquoque genere mensurantur omnia perfectissima illius generis, dum ostenditur vnumquodque magis & minus perfectum, secundum quòd magis & minus appropinquat ad illud: sic enim album est mensura colorum, & virtuosus omnium hominum, scilicet secundum quòd in genere morali collocantur.

Albedo est mẽsura omnium colorum.

ADVERTENDVM hic, vt inquit Sanct. Tho. veri. q. 2. 4. ad 4.) quòd albedo non est mensura colorum nisi ratione lucis, quæ est quasi formale in colore: quantum enim ad hanc, omnes alios colores excedit, sed quantum ad illud quod est quasi materiale in colore, scilicet, terminationem diaphani, non est mensura aliorum colorum. Confirmatur conclusio authoritate Exod. 33. Ego ostendam tibi &c. & Dionysij. 5. cap. de di. no. vbi ait: Deus non quodammodo est existens, &c. Quantum ad secundum, quia posset aliquis existimare Deum perfectum nõ esse: quia perfectum videtur dici quod per factionem peruenit ad complementum, Deus autem factus esse non potest. Hunc cauillum remouet sanctus Thomas, dicens quòd licet quãtum ad primam nominis impositionem, omne perfectum sit factum, quia impositum est primò hoc nomen ad significandum id quod eductum est de non esse ad esse, & de potentia ad actum perfectum, vt sibi nihil desit: tale autem oportet esse factum, tamen extensum est etiam nomen hoc, ad significandum id quod est in actu completo, etiam si fiendo non perueniat ad actum. Secundum ergo primam huius nominis impositionem, Deus perfectus dici non potest, sed bene quantum ad secundam, iuxta illud Matthæi quinto, Estote perfecti, sicut & pater vester cælestis perfectus est.

Quomodo in rebus similitudo ad Deum inueniri potest. Cap. 29.

† Idem. p. p. q. 4. artic. 3

EX hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inueniri vel non possit, considerari potest.

Effectus enim à suis causis deficientes non conueniunt cum eis in nomine & ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inueniri: de natura enim agentis est, vt agens sibi simile agat, quũ vnumquodque agat secundum quòd actu est: vnde forma effectus in causa excedente inuenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum & aliam rationem: ratione cuius, causa æquiuoca dicitur: sol enim in corporibus inferioribus calorem causat, agendo secundum quòd actu est: vnde oportet quòd calor à sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem solis actiuam, per quam calor in istis inferioribus causatur. Ratione cuius sol calidus dicitur, quamuis non vna ratione: & sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur, in quibus suos effectus efficaciter inducit: à quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem huiusmodi quo in sole inuenitur: ita etiam & Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet, & dissimilitudinem simul.

Auth. sacrę scripturæ.

Et inde est quòd, sacra scriptura aliquādo similitudinem inter Deum & creaturam commemorat: vt quum dicitur Genes. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Aliquando verò similitudo negatur, secundū illud Isai. 40. Cui ergo similē fecistis Deum, aut quam imaginem posuistis ei? Et in Psalm. Deus quis similis erit ti.ne.ta. &c. Huic autem rationi † Dionysius cōcordat, qui 9. cap. de diui. no. dicit: Eadem similia sunt Deo, & dissimilia. Similia quidem, secundum imitationem eius, qui non est perfectè imitabilis, qualem in eis esse contingit: dissimilia autem, secundum quòd causata habent minus suis causis. Secundum tamen hanc similitudinem conuenientius dicitur Deo creatura similis, quàm econuerso. Simile enim alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem vel formam: quia igitur id quod in Deo perfectè est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem inuenitur illud secundum quòd similitudo attenditur: Dei quidem simpliciter est, non autem creaturę: & sic creatura habet quod Dei est: vnde & Deo rectè similis dicitur. Non autē sic potest dici Deum habere quod creaturæ est: vnde nec cōuenienter dicitur, Deum creaturæ similem esse, sicut nec hominem dicimus suæ imagini fore similem, cui tamen sua imago rectè similis enuntiatur. Multò igitur etiam minus propriè dicitur, quòd Deus creaturæ assimiletur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit: & sic competit ei quòd ab alio accipit, vnde simile ei sit: creatura autem accipit à Deo vnde ei sit similis, non autem econuerso: non igitur Deus creaturæ assimilatur, sed magis econuerso.

† Dionys.

Super cap. 29.



Via ostensum est in Deo omnium rerum nobilitates & perfectiones esse, ostendit consequenter Sanct. Tho. quomodo possit ex hoc inter Deum, & creaturam similitudo esse, aut dissimilitudo. Circa hoc autem duo facit. primò ostendit propositum quantum ad rem: secundò quantum ad denominationem. Quantum ad primū ponitur hæc conclusio. Deus cum omnibus rebus, & similitudinem habet, & dissimilitudinem. Prima pars probatur, quia est omniū agens, & omnes perfectiones tribuens: omne autem agens, sibi simile agit, quum vnumquodque agat secundum ꝙ est in actu, id est, secundum ꝙ actu habet id quod causat in effectu. Secunda autem pars probatur, quia perfectiones quæ sunt in Deo, non secundum eundem modum, & secundum eandem rationem sunt in creaturis, qua sunt in Deo: effectus enim à suis causis deficientes non conueniunt cum eis in nomine & ratione: hoc autem dissimilitudinem quandam importat.

Confirmatur authoritate sacræ scripturę. Aliquando enim inter Deum & & creaturam similitudinem esse inquit, vt Gene. 1. faciamus hominem, &c. aliquando verò dissimilitudinem ponit vt Isai. 40. Cui ergo similem, &c. & in Psalm. Deus quis similis erit tibi. Vtranq; etiam partem ponit Dio. 9. cap. de diuinis nominibus. Pro declaratione autem secundæ partis conclusionis notat ꝙ formæ effectus licet in causa excedente, aliqualiter inueniatur, hoc tamen est secundum alium modum, & secundum aliam rationem, propter quod dicitur causa æquiuoca: calor enim à sole in istis inferioribus generatus aliquam similitudinē obtinet ad virtutem solis actiuam per quā causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quāuis non vna ratione: vnde sol rebus à se productis est aliqualiter similis, aliqualiter verò dissimilis. Similiter & Deus cùm rebus à se productis, & similitudinem, & dissimilitudinē habet.

NOTANDVM hic est quòd sicut in prædicationibus dicuntur æquiuoca, quorum nomen idem est, ratio verò substantiæ diuersa: ita causa dicitur æquiuoca, quando nomen formæ productæ, & causæ, & effectui conuenit, sed secundū aliam & aliam rationē: sic enim dicimus solem esse causam æquiuocā calidi, quia caloris nomen, & soli & eius effectui cōuenit: dicitur enim sol calidus, & aer calidus, sed hoc est diuersis rationibus: dicitur enim sol calidus, non quia habeat in se eandem formam secundum eandem rationem specificam, qua aer est calidus, sed quia habet in se virtutē actiuam in qua virtualiter calor cōtinetur, quæ longè dignioris naturę est quàm forma, à qua aer dicitur calidus: & similiter est in aliis, & maximè in Deo, in quo forma, neque specie, neque genere conuenit cum effectibus à se productis, sed tantùm secundum quandam analogiam, vt dicitur prima parte. q. 4. art. 3. vnde non est causa omnino æquiuoca, sed magis analoga, vt dicitur 1. sentent. distinct. 2. artic. 2. Quantum ad secundum, ponitur hæc conclusio. Secundum hanc similitudinem conuenientius dicitur creatura similis Deo, quàm econuerso. Probatur, simile alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam: creatura autem possidet formam Dei, non autem Deus formā creaturæ, cùm forma, in Deo perfectè inueniatur, in creatura autem secundum quandam deficientem participationem, ergo creatura dicitur similis Deo, non autem Deus dicitur similis creaturæ.

Quomodo creatura sit similis Deo sed nō econuerso.

NOTANDVM, vt dicitur primo sentent. dist. 19. quæst. 1. art. 2. ꝙ forma propriè dicitur esse illius quod ipsam perfectè & completè habet, non dicitur autem illius esse quod ipsam habet imperfectè, & secundum quandam imitationem, propter hoc quando vnumquodque eorum inter quæ est similitudo, formam habet secundum eandem specificā rationem, vnum dicitur simile alteri, & ecōuerso, quia illa forma propriè est amborum forma, cùm ambo eam perfectè habeant, & sic vnumquodque alterius dicitur habere formam, in quo ratio mutuæ similitudinis consistit: quando autem forma in vno est perfectè & completè, in altero verò imperfectè, & secundum quandam imitationem, quod imperfectè habet, dicitur alterius habere formam, & ei simile esse, non autem econuerso: & quia omnis perfectio à Deo creaturis cōmunicata perfecto modo in Deo est, propter quod eius forma propriè dicitur: in creatura autem est imperfectè, & secundum quandam participationem deficientem: sicut sapientia Dei, in Deo est simpliciter & perfectè: in creaturis autem est aliqua eius participatio deficiens, ideo creatura formam Dei habet, & est illi similis, non autem Deus creaturæ.

SED aduertendum est, quòd aliud est dicere rem creatam habere perfectè & completè aliquam formam quę sit similitudo participata perfectionis diuinæ, & aliud dicere rem creatam habere perfectè & completè formam per quam Deus in creaturas agit. Primum enim verum est in multis. Nam ignis perfectè habet essentiam ignis, & homo humanitatem, quæ sunt quædam similitudines participatæ diuinæ bonitatis, & illę sunt propriè ignis, & hominis formæ. Secundum autem est falsum & impossibile. Nam forma per quam agit Deus, & quam aliquo modo communicat creaturis, est diuina essentia, & diuina bonitas, quam constat in solo Deo perfectè & completè esse, licet aliqua eius participatio in creaturis inueniatur: propterea bene inquit San. Th. quòd creatura possidet formam Dei, non autem Deus formam creaturæ, quia videlicet perfectio quælibet creaturæ, est aliqua perfectio diuinæ bonitatis, quæ est propriè Dei forma: perfectio autem & forma Dei, non est in creatura, vt eius forma, quum non habeatur à creatura perfectè, sed per quandam eius participationem. Ex prædicta conclusione infert correlariè Sanct. Tho. quòd multò minus propriè dicitur quòd Deus creaturæ assimiletur. Probatur, quia assimilatio motum ad similitudinem dicit, & sic cōuenit ei quod ab alio accipit vnde ei simile sit, creatura autem accipit à Deo, non autem Deus à creatura, ideo ipsa Deo assimilatur, non autem econuerso.

SED CIRCA ea quæ dicta sunt occurrit dubium: æqualitas enim & similitudo sunt relationes æquiparātiæ. Nam dicitur æquale æquali æquale, & simile simili simile, si ergo dicitur creatura similis Deo, dicetur & Deus similis creaturæ: & si creatura assimiletur Deo, Deus assimilabitur creaturæ.

AD EVIDENTIAM huius dubij considerandum est quòd ad intentionem San. Tho. non sufficeret dicere, ideo creaturam dici similem Deo, non autem Deum similem creaturæ, quia in creatura est relatio realis, quæ dicitur similitudo, non autem in Deo est talis relatio realis, sed tantùm rationis: nam eodem modo nullum nomen importans habitudinem Dei ad creaturam, cōuenienter diceretur de Deo, quia nulla habitudo Dei ad creaturam est realis, sed omnis est relatio rationis: propter quod ipse in prima parte quæst. 4. art. 3. & primo sententiarum, loco præallegato rationem Dionysij 9. cap. de diui. nomi. assignat, quia videlicet in iis quæ vnius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo: non autem in causa & causato. esse autem vnius ordinis interpretatur San. Tho. in primo sententiarum, & in quæstionibus de veritate, quæst. 23. artic. 7. ad 11. quando sicut vnum habet formam vnius, sic alterum formam alterius habet: hoc autem est quando forma secundum quam attenditur similitudo, secundum eandem rationem in vtroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus: in his enim dicuntur extrema mutuò similia, in causa autem & causato non recipi mutuā similitudinem in locis præallegatis interpretatur, quando causatum non recipit formam causæ secundum eandem rationem, sed fit ad imitationem formæ causæ: sicut statua Herculis fit ad imitationē Herculis: propter quod dicimus statuam Herculis similem esse Herculi, quia facta est ad imitationem eius, & eius formam habet: non autem dicimus Herculem similem esse suæ statuæ. Propter hoc ergo creatura est similis Deo, sed non econuerso, quia se habent sicut causa & causatum, quod non recipit formam causæ, secundum eandem rationem, sed secundum quandam imitationem, ex quo sequitur creaturam formam quæ est Dei habere, non autem Deum formam quæ est creaturæ. Vnde videtur illo in loco Dionysius non de causa & causato vniuersaliter loqui, sed de hac causa quæ est Deus, & de causatis quæ sunt eius creaturæ quæ ad Deum, æqualitatem habere non possunt: quod constat ex verbis ipsius Dionysij. Nam postquam dixit, in causa autem atque causalibus conuersionem nequaquam admittemus, immediatè subiungit. Non enim his solis aut illis, vt sint similia, donatum est, sed omnibus quę similitudinem admittunt, vt similia sint, Deus author est.

Ad dubium ergo conceditur, ꝙ similitudo est relatio æquiparantiæ, sed negatur consequentia. ergo si creatura dicitur similis Deo, etiam Deus dicitur similis creaturæ. non enim dicitur similitudo relatio æquiparantiæ, quia vtrumq; extremum relatiuè eodem nomine denominetur, sed quia vt sic simile nō dicitur ad aliquid, quod aut superstet, aut subiiciatur, sed ad ęquale, & si id cui aliquid simile dicitur mutua relatione ad ipsum referatur, eodem nomine referetur. simile enim est, simili simile quando, scilicet vtrumq; extremum denominatur in respectu ad alterum. Sed tamen potest esse vt quandoque non denominetur vtrumque extremum denominatur in respectu ad alterū, quod est quādo forma in vtroq; extremo secundū eandem rationem non inuenitur. Hanc responsionem videtur intendere S. Th. veri. loco præallegato, vbi ait, quòd similitudo & cōformitas, quamuis sint relationes æquiparantiæ, non tamen semper vtrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum, sed tunc tantùm quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in vtroque extremo existit.

ADVERTENDVM tamen, quòd licet secundum proprium & consuetum vsum vocabuli non dicamus Deum similem creaturæ: aut Herculem similem suæ imagini, quia talia non cōsueuerunt denominari in respectu ad ea quæ ad eorum imitationem fiunt: si quis tamen vellet nominis significatum extendere, vt fieret denominatio respectu relationis intellectæ in Deo, vt terminat relationem alterius extremi, vt diceretur Deus similis creaturæ, quia creaturæ relationem, & similitudinem ad se terminat, hoc inconueniens non reputarem: propter quod non inquit hic San. Tho. ꝙ nullo modo possit Deus dici similis creaturæ, sed ꝙ conuenientius dicitur creatura Deo similis, quàm econuerso: quia videlicet est magis secundum vsum vocabuli.

Quod autem inquit prima parte, quòd nullo modo concedendum est Deum esse similem creaturæ, intelligendum est, seruato proprio vocabuli vsu. consueuimus enim illud tantùm dicere alteri simile, quod habet formam quæ est eius, id est, quam plenè & perfectè habet: non autem quando ipsam formam habet completè & perfectè: alterū verò habet quandam eius participationem, in quo attenditur similitudo secundum imitationem, non autem secundum conuenientiam in forma eiusdem rationis. Similiter si accipiatur assimilari, siue assimilatio vt dicit motum ad vnitatem formæ secundum quam attenditur similitudo, non potest dici Deus creaturæ assimilari, nec Hercules suæ imagini: sed si accipiatur pro eo quod est esse terminū similitudinis creaturæ ad Deum, aut imaginis ad Herculem, id est, concipi cum respectu terminantis respectum similitudinis, non est inconueniens dicere Deum assimilari creaturæ, & Herculem suæ imagini.

Quæ

Quæ nomina de Deo prædicari possint. Cap. 30.

† Idem p. p. q. 13, art. 1, & 2.

EX his etiam considerari potest quid de Deo dici vel non dici possit, quídve de eo tãtùm dicatur: quid etiã de Deo simul & aliis reb⁹. Quia enim omnem perfectionem creaturæ est in Deo inuenire, sed per aliũ modum eminentiorem. Quæcunque nomina absolutè perfectionem absque defectu designãt, de Deo prædicantur & aliis rebus. sicut est bonitas, sapiẽtia, esse, & alia huiusmodi. quæcunque verò nomina huiusmodi perfectionẽ designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt nisi per similitudinem & metaphoram: per quam quæ sunt vnius rei, alteri solent adaptari: sicut aliquis homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus. huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designãdum speciem rei creatæ: sicut homo & lapis: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis & esse. Similiter etiam quæcunque nomina proprietates rerum designant quæ ex propriis principiis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphoricè: quæ verò huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo: quo Deo conueniunt, de solo Deo dicuntur, sicut summum bonũ, primum ens, & alia huiusmodi. Dico autem aliqua prædictorum nominũ perfectionem absque defectu importare quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quãtum verò ad modum significandi, omne nomen cum defectu est: nam nomine res exprimimus, eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster ex sensibilibus cognoscẽdi initium sumens, illum modum non transcendit, qui in rebus sensibilibus inuenitur, in quibus aliud est forma, & habens formam propter formæ & materiæ compositionem: forma verò in his rebus inuenitur quidem simplex, sed imperfecta, vtpote non subsistens: habens verò formam inuenitur quidem subsistẽs, sed non simplex, imò concretionem habens: vnde intellectus noster quicquid significat vt subsistens significat in concretione: quod verò vt simplex significat non vt quod est, sed vt quo est: & sic in omni nomine à nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio inuenitur, quæ Deo non competit: quamuis res significata aliquo modo eminẽti Deo conueniat, vt patet in nomine bonitatis & boni. Nam bonitas significat vt non subsistens: bonum autem vt concretum: & quantum ad hoc nullum nomen Deo conuenienter aptatur, sed solùm quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. † Possunt igitur vt Dionysius docet, huiusmodi nomina, & affirmari de Deo & negari. affirmari quidẽ propter nominis rationem: negari verò propter significãdi modum. modus autem supereminentiæ quo in Deo dictæ perfectiones inueniuntur per nomina à nobis imposita, significari nõ possunt nisi vel per negationem: sicut quum dicimus Deum æternum vel infinitum: vel etiam per relationem ipsius ad alia, vt quum dicitur prima causa vel summum bonum: nõ enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, & qualiter alia se habent ad ipsum, vt ex supradictis patet.

† Dionys. 1. & 5. c. de di. nom.

Super cap. 30.

QVoniam in Deo omnem esse perfectionem probatum est, restat nunc considerandum de vocibus, quibus rerum perfectiones significantur, quomodo Deo conueniant. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò agit de vocibus incomplexis. Secundò, de vocibus complexis. c. 36. Circa primũ duo facit. Primò determinat de ipsis vocibus & nominibus absolutè. Secundò, comparatiuè, cap. 32.

Circa primum duo facit. Primò agit de ipsis vocibus quantum ad prædicationem de Deo. Secundò, in cap. sequenti quãtum ad eorum pluralitatem.

Circa primum tria facit. Primò ostendit quæ nomina Deo conueniant. Secundò, quædam dicta declarat. Tertiò, modum nominandi Deũ quantum ad aliqua docet. Quantum ad primum, proponit quòd considerandum est quid de Deo dici, vel non dici possit, quídve de eo tantùm dicatur, quid etiam de eo simul & aliis rebus. Et respõdendo tria dicit secundum tria proposita. Incipiendo enim ab vltimo tanquam à communiori, dicit quòd nomina importantia absolutè perfectionem absque defectu, de Deo & aliis rebus prædicantur, vt bonitas, sapientia, esse, & huiusmodi. Ad primũ autem dicit, quòd nomina importantia perfectionẽ cum modo proprio creaturis, non dicuntur de Deo nisi similitudinariè, & metaphoricè: quo modo secũdum quòd in vno inuenitur aliquid simile proprietatibus alterius, vnum dicitur alterum, sicut homo dicitur lapis propter duritiem intellectus: talia sunt nomina specierum creaturæ, & proprietatum eius, vt homo, lapis, risibile &c. & quæ proprietates rerum designant, quæ ex propriis principiis specierum causantur. Ad secundum verò respondet, quòd nomina quæ important perfectionem cum modo supereminentiori, quo Deo conueniunt, soli Deo attribuuntur, vt summum bonum, primum ens, & similia.

ADVERTENDVM quòd quum nomen non attribuatur rei, nisi ratione sui significati, ad hoc vt de re aliqua verè & propriè, & nõ tantùm metaphoricè nomen aliquod prædicetur, requiritur vt totum eius significatum proprium, sibi attribuatur, & omnis conditio quæ significato, vt est illius significatum conuenit: si enim pars tantùm significati illi conueniret, nõ attribueretur sibi verè & propriè, sicut quamuis lapis sit substantia, non tamen dicitur animal: quia animal non tantùm importat substantiam, sed etiam sensibile quod lapidi non conuenit. Similiter si hoc nomen album imponeretur ad significandum primò substantiam secundum quòd est albedine informata, de Sor. in quo non esset albedo, non posset dici, quia licet sit substantia, non tamen esset substantia sub albedine, quæ esset conditio substãtiæ vt nomine albi significaretur. Si ergo nomen aliquod in suo significato, & perfectionem quandam importet, & proprium modum quo illa perfectio est in creatura, cùm modus ille qui est proprius creaturæ Deo non conueniat, licet in eo sit perfectio per nomen importata, non dicitur illud nomen verè, & propriè de Deo, sicut homo importat humanitatis perfectionẽ cum modo materiali, quo est in ipso habente humanitatem: ideo hoc nomen homo de Deo, vt Deus est non prædicatur, licet humanitatis perfectio in Deo sit. similiter est de nominibus, quæ in suo significato important modum proprium quo sunt perfectiones in Deo, quia talia de creatura verè non prædicantur.

Quantum ad secundum, quia dictum est aliqua nomina importare perfectionem absq; defectu, ideo ne aliquis occasionem erroris ex hoc accipiat, distinguit sanctus Thomas, quòd nomen importare defectum potest dupliciter intelligi, aut scilicet quãtum ad rem significatam, quia inquantum ipse defectus est de significatione nominis: aut quantum ad modum significãdi. Primo modo aliqua nomina significant cum defectu, aliqua verò nõ, sed secundo modo omnia cum defectu significant, cuius ratio est: quia quum nomine exprimatur res secundum modum quo intellectu concipimus: intellectus autem concipiat formam simplicem, vt quo aliquid est, non autem vt quod est, rem autem subsistentem in concretione quadam, & compositione, quia ex sensibilibus cognitionem accipit, in quibus aliud est forma, & habens formam, propter formæ & materiæ compositionem, & formæ simplices non subsistunt, sed ipsis alia existunt: subsistentia verò sunt composita, ideo simplicia significat nominibus abstractis per modum formæ, cui conuenit esse id quo aliquid est: subsistentia verò nominibus cõcretis per modum concretionis & compositionis, & habentis formam, in quorum vtroque quædam imperfectio importatur.

Ex quibus patet quòd nullum nomen Deo conuenienter aptatur quantum ad modum significandi, licet aliquod sibi conueniat quantum ad rem significatam, quum talis imperfectio in Deo non sit, quamuis res significata aliquo modo eminenti sibi conueniat. Ex quo deducitur correlariè de mente Dio. primo & 5. cap. de diui. no. quòd nomina à nobis imposita quæ Deo attribuuntur, & affirmari & negari de Deo possunt: patet ex dictis. Nam quantum ad nominis rationem siue significatum sibi cõueniunt, quantum verò ad modum significandi, minimè.

Quantum ad tertium, notat quòd modus supereminentiæ, quia in Deo perfectiones inueniuntur, per nomina à nobis imposita significari non potest, nisi aut per negationem: vt quum dicimus Deum æternum, aut infinitum: aut per relationem ipsius ad alia, vt quum dicimus, prima causa, vel summum bonum, eo quòd de Deo capere nõ possimus quid sit, sed quid non sit, & qualiter alia ad ipsum se habeant.

ADVERTENDVM autem quòd æternum, licet secundum vocem affirmatiuè dici videatur, tamen secundum rem dicitur negatiuè, dicitur enim æternum, quod est omnino immutabile, & quod caret principio & fine durationis: sicut licet hoc nomen cæcus sit vox affirmatiua, tamen negationem visus importat: propter hoc æternum connumerauit sanctus Thom. inter nomina negatiua dicta de Deo.

CIRCA prædicta duo occurrunt dubia. Primum est circa illam propositionem: Nomine res exprimimus, eo modo quo intellectu concipimus. Scotus enim primo sententiarum, dist. 22. dicit ipsam falsam esse si intelligatur præcisè, imò potest, inquit, distinctius aliquid significari quàm intelligi. Hoc autem probat, quia si esset vera, nullum nomen impositum à viatore significaret aliquam rem de genere substantiæ, sed sicut præcisè concipitur aliqua proprietas à qua nomen imponitur, ita præcisè talis proprietas significaretur per nomen. lapis enim non significaret aliquid de genere substantiæ, sed aliquid de genere actionis, scilicet læsionem pedis. hoc autem falsum est, quia impositor nominis, non accidenti illi, sed substractæ substantiæ intendit nomen imponere. Secundum est circa illam propositionem: Intellectus noster quod est simplex, significat nõ vt quod est, sed quo aliquid est. Ex hoc enim sequitur, quòd nullum nomen abstractum erit nomen substantiuum. Nam nomen substantiuum significat aliquid per modum per se stantis: abstractum autem per illud dictum non significat formam per modum per se stantis, sed per modum alteri inhærentis, cùm significet vt quo aliquid est, non autem vt quod est.

Nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus.

Ad primum istorum dicitur quòd significari rem distinctius quàm intelligatur, dupliciter accipi potest. Vno modo, vt modus distinctionis se teneat ex parte rei significatæ & intellectæ: alio modo, vt se teneat ex parte significantis & intelligentis.

Primo modo sensus est, quòd res significatur magis distincta, quàm intelligatur esse distincta. Et ad hunc sensum propositio Scoti potest habere veritatem, nec contrariatur positioni sancti Thomæ: non enim inconueniens est vt nomen imponatur ad significandum rem quæ maximè distincta ab aliis sit, & tamen non omnis ratio distinctionis intelligatur.

Secundo modo sensus est, quòd distinctior est modus significandi nominis quàm sit modus quo intellectus ipsam rem significatam cognoscit: & in hoc sensu falsa est propositio Scoti, & vera est propositio sancti Thomæ. Quum enim nomen non significet rem nisi mediante conceptu intellectus, dicitur nomen confusè & indistinctè rem significare, quantum est ex parte nominis, quando eam sub confuso & indistincto conceptu significat: distinctè autem, quando sub conceptu distincto. vnde modus distinctæ significationis nominis est secundum modum distincti conceptus: distinctius enim repræsentat quando sub distinctiori conceptu. Ex quo patet esse impossibile vt nomen distinctius significet rem, quàm intelligatur. Nam quum distinctè significare sit sub conceptu distincto significare, intellectus autem concipiendo rem ipsam intelligat, sequitur quòd non potest nomen distinctius significare, quàm intellectus intelligat, sed se proportionaliter cõcomitantur. Nam si intellectus confusè tantùm rem apprehendat, illíque imponat nomen, & ipsum nomen confusè significabit, id est, sub confuso conceptu. Si autem distinctè intellectus intelligat, noménque rei secundum illum conceptum imponatur, & ipsum nomen distinctè significabit. Ad rationem itaque Scoti respondetur negando cõsequentiam. Dicitur enim quòd si nullo modo cognosceretur substantia rei, sed tantùm proprietas, nomen non significaret

substantiam rei, sed tantum proprietatem. sed quia ex cognitione proprietatum deuenitur in cognitionem aliqualem substantiæ, vel cōfusam, vel distinctam, vt etiam Scotus concedit, narrans ibidem quendā processum Aug. sexto de Trinitate, cap. sexto, ad probandum creaturam omnē esse compositam, ideo & nomen ipsam substantiā aliquando significat: lapis nanque non tantùm læsionem pedis significat, sed substantiam quandā, cui hæc proprietas cōuenit, quam si nominis impositor ex proprietate huiusmodi inquirēdo distinctè cognouit, hoc nomine distinctè significauit: si autem cognouit cōfusè, & ipso nomine significauit confusè, id est, sub cōceptu confuso. Vniuersaliter ergo verum est quòd res nominantur à nobis secundum quòd intelliguntur: vt enim inquit sanctus Thomas parma parte. q. 13. art. 9. ad secundū, nomina non sequuntur modum essendi, qui est in rebus, sed eum qui est in cognitione nostra.

Nomen abstractum significat vt quo aliquid est, & per modum substātiæ.

AD euidentiam secundi dubij considerandum primò, quòd accidens siue in abstracto siue in concreto diffiniatur, semper in sua diffinitione, quæ per nomen importatur, includit subiectum. Cùm enim diffinitur in abstracto includit illud in obliquo, sicut cum dicitur, simitas est curuitas nasi, cùm autem diffinitur in concreto: illud includit in recto, vt cùm dicitur, simum est nasus curuus. Differunt autem isti duo modi includēdi subiectum: quia cùm nomen abstractum includit subiectum in sua significatione, subiectum non est pars significati nominis, sed magis exprimitur tāquam extraneū ad quod habet habitudinem. Cùm enim albedo significet id tantum quo aliquid est album: subiectum autem nullo modo sit id quo aliquid est albū, nullo modo subiectum est aliquid per tale nomen significatum. Cùm verò nomen concretum accidentis includit subiectum, illud includit tanquam partem significati: secundariam tamen, & tanquàm cum principali significato consignificatam. Album enim significat principaliter albedinem, secundariò autem consignificat subiectum habens albedinem. Hoc habetur ex Auerr. 5. Metaphy. comment. 14. & à sanct. Thom. ibidem vbi dicunt contra Auic. quòd album primò significat accidens, secundò subiectū, & idem habetur primo Physic. Com. 25. & addit S. Thom. quòd albedo nullo modo consignificat subiectum, signum huius diuersitatis est quòd per abstractum importatur subiectum in obliquo, per concretum verò importatur in recto, tanquam denominatum à forma.

CONSIDERANDVM secundò quòd significari per modum substantiæ & significari per modum accidentis refertur ad ipsam formam principaliter significatam: dicitur enim à nomine significari per modū substantiæ, quando eo modo significatur per nomen quo modo substātia extra intellectum habet esse. & quia substantia extra intellectū existens, est ens non existens in alio subiecto inhærēter, ideo dicitur significari forma accidentalis per modum substantiæ, quando non significatur cum alio significato cui inhæreat, secus autem significatur nomine subtracto. Nam ipsam solitariè significat, nihil aliud cum ipsa significando: dicitur autem significari per modum accidentis, quādo illo modo significatur per nomen quo accidens habet esse in rerum natura. Vnde cùm accidentis esse sit inesse, tunc per modū accidentis significatur, quando cum alio per modū illi inhærēti significatur: significatur & sic nomine concreto. Tale enim nomen significat formā per modū inhęrentis subiecto, & ipsum subiectū cum illa, modo dicto significat.

CONSIDERANDVM tertiò quòd non est idem nomen significare per modum substantiæ, & nomen significare per modū completi subsistentis. Similiter non est idem significare aliquid vt quo aliquid est ex parte nominis, & significare, per modum accidentis. Nomen enim significare per modum substantiæ, accipitur per comparationem ad formam principaliter significatam, quæ significatur solitariè absque alio consignificato cui inhæreat, vt patet ex dictis: sed nomen significare per modum cōpleti subsistentis est significare per modum substantiæ cōpletæ in specie, & non per modum partis. Significare etiam aliquid, vt quo aliquid est tale aptitudinaliter, vt hîc intelligitur, est significare aliquid vt formam, & vt naturam simplicem solitariè absque cuiuscunque alterius consignificatione, quia sola forma est id quo aliquid formaliter est tale: significare autem per modum accidentis est non solam formam significare, sed cum ipsa etiam subiectum, tanquam id cui forma inhæret, consignificare, vt superiùs dictum est.

Ex iis patet primò, quòd nomen concretum & nomen abstractum accidentis ex parte rei significatæ distinguuntur, quia nomen abstractum significat solam formam, nomen verò concretū significat non solam formā, sed etiam subiectū formæ: & ideo illud dicitur significare per modū substantiæ, istud verò per modum accidentis. Distinguuntur etiam, quia nomen abstractum, quum significet solam formā, non significat ipsam tanquam completum aliquod, quod habeat esse, sed tanquam id quo aliquid habet esse aptitudinaliter, quia formæ apud nos, non subsistunt tanquam completæ in specie, nomen verò concretum cum secundariò significet subiectū, quod habet esse per formam, significat aliquid tanquam id quod habet esse, & per consequens per modum cōpleti subsistentis. Nam solùm id quod substantialiter subsistit, est id quod propriè habet esse accidentale per formā accidentalem.

Patet secundò, ꝙ obiecto nulla est: procedit enim ac si idem sit significare rem, vt qua aliquid formaliter est: & significare rem per modum accidentis, hoc autem vt patuit, est falsum. Nam idem nomen & significat per modum substantiæ, siue per se stantis, & vt quo aliquid est. Nam per se stare dupliciter accipi potest. Vno modo, vt opponitur ei quod est accidētaliter inhęrere. Alio modo, vt idem est quod nullo modo in alio esse, quod idem est quod subsistere tanquam completum in specie. Primo modo, nomen abstractum significat per modum per se stantis, non autem secundo modo.

SED circa prædicta triplex occurrrit dubium. Primum est, quia sanctus Thomas primo Sententiarum, distinct. 22. quęst. 1. primo 3. inquit, quòd illud, quod significatur per nomen, significatur vt subsistens. & dat exemplum de albedine, ergo falsum est quod diximus, nomen abstractum significare quidem, per modum substantiæ, non autem per modum subsistentis.

Secundum est, quia in Prædicamentis dicitur, quòd album puram qualitatem significat, & S. Thomas tertio Sententiarum, dist. 7. quæst. 1. art. 1. ad. 5. tenet quòd album non significat suum subiectum, sed ipsum copulat quasi extrinsecum, ergo malè dictum est, quòd concretum significat, non tantùm formam, sed etiam subiectum. Tertium est, quia Com. 2. de Anima, com. 8. inquit, quòd in rebus artificialibus nomen primò dicitur de materia, & secundò, de cōgregato, ergo falsum est, quòd nomen concretum primò significet formam, & secundariò subiectum, vt superiùs est dictum.

Ad primum dicitur, quòd aliter accipit sanctus Thomas in loco allegato significare per modū subsistentis, quàm accipiat hoc loco, & in Prima parte. Nam ibi accipitur significare per modum subsistētis, vt idem est quod significare non per modum egredientis ab altero, quo modo nomen à verbo distinguitur. Hîc autem accipimus significare per modū subsistentis, vt idem est quod significare per modum substantiæ completæ in specie, quæ propriè est id quod habet esse, vnde nulla est contradictio.

Ad secundū dicitur, ꝙ sanctus Thomas & Aristoteles de primo & formali significato nominis loquūtur, hoc enim vnum esse oportet: huic autem non repugnat, quòd secundario aliquid aliud per modum subiecti consignificet.

Nomen rei artificialis primò dicitur de materia, & secūdo de cōgregato.

Ad tertium dicitur secundum Com. ibidem, quòd quum nomen in rebus artificialibus dicatur, & de indiuiduo substantiæ per se, & de artificiato inquantùm huiusmodi dupliciter potest considerari tale nomen. Vno modo, vt est nomen artificiati inquantū huiusmodi: & sic primò significat formam artificialem, & secundario materiam, sicut & alia nomina accidentium concreta. Alio modo, vt est nomen indiuidui substantiæ per se, & vt est etiam nomen artificiati, & sic priùs dicitur de materia, & secundò de congregato ex materia, & forma artificiati, id est, istud nomen est prius, secundum quòd significat indiuiduum substantiæ, quàm secundum quòd significat artificiatum, sicut dat exemplum Com. de securi. Nam etiam remota acutie, quæ est forma artificiati, remanet securis, quæ est indiuiduum substantiæ, & sic intelligitur dictum Commentatoris.

Quòd diuina perfectio & pluralitas nominum diuinorum, diuinæ simplicitati non repugnant. Cap. 31.



EX prædictis etiam videri potest, ꝙ diuina perfectio, & plura nomina dicta de Deo, ipsius simplicitati nō repugnāt. Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inuentas Deo attribui diximus, sicut effectus in suis causis æquiuocis inueniuntur: qui quidem effectus in suis causis sunt virtute: vt calor in Sole: virtus autē huiusmodi nihil aliqualiter esset de genere caloris. Sol per eum agens non simile sibi generaret. Ex hoc igitur Sol calidus dicitur, & non solùm quia calorem facit, sed quia virtus per quam hîc facit, est aliquid conforme calori: per eandem autem virtutem, per quam Sol facit calorem, facit & multos alios effectus in inferioribus corporibus, vtpotè siccitatem. Et sic calor & siccitas, quæ in igne sunt qualitates diuersæ, Soli attribuūtur per vnam virtutem, ita & omnium perfectiones, quæ rebus aliis secūdum diuersas formas conueniunt, Deo secundum vnam eius virtutem attribui est necesse, quæ quidem virtus non est aliud à sua essentia, quum ei nihil accidere possit, † vt probatum est: sic igitur sapiens Deus dicitur, non solùm secundum hoc ꝙ sapientiam efficit, sed quia secūdum hoc ꝙ sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur: non autem dicitur lapis, quamuis lapides fecerit, quia in nomine Lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis à Deo distinguitur: imitatur autē lapis Deum, vt causam secundum esse, secūdum bonitatem, & alia huiusmodi, sicut & aliæ creaturæ. † Huiusmodi autē simile inueniri potest in potentiis cognoscitiuis, & in virtutibus operatiuis humanis. Intellectus enim vnica virtute cognoscit omnia, quæ pars sensitiua diuersis potentiis apprehendit, & etiam alia multa. Intellectus etiam quātò fuerit altior, tantò aliquo vno plura cognoscere potest: ad quę cognoscenda intellectus inferior non pertingit, nisi per multa.

† Cap. 24.

† Similitudo in potētiis cognoscitiuis & operatiuis.

† Potestas autem regia ad omnia illa extenditur, ad quæ diuersæ sub ipsa potestates ordinē habent: sic igitur & Deus per vnum simplex suum esse, omnimodā perfectionem possidet, quam res aliæ per quædam diuersa consequuntur, imò multò maiorem.

† Similitudo in potestatibus subordinatis.

Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum: quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter, nisi ex effectibus deueniendo in ipsum, oportet ꝙ nomina, quibus perfectionem ipsius signamus, diuersa sint, sicut & perfectiones in rebus inueniuntur diuersæ. Si autem ipsam essentiā prout est, possemus intelligere, & ei nomen propriū adaptare, vno nomine tantùm eam exprimeremus: quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, Zach. vltimo, In die illa erit Dominus vnus, & nomen eius vnum.

Super cap. 31.



OStenso quòd nomina aliqua attribui Deo possunt ostendit sanct. Tho. quòd & talia nomina plura sint. Circa hoc autē duo facit. Primò enim ostendit quòd plura nomina, & pluralitas diuinarum perfectionum simplicitati diuinæ non repugnant. Secundò deducit propositum. Primum tali ratione demonstrat, Omnes perfectiones creaturarū sunt in Deo secūdum vnam eius virtutem, ergo nec ipsæ perfectiones, nec nomina plura illas perfectiones importantia, diuinæ simplicitati repugnant. patet consequentia, quia virtus Dei est ipsa eius essentia, cùm nihil Deo accidere possit: antecedens verò à simili ostenditur tripliciter.

Primò, in rebus naturalibus: supponitur enim omnes rerum perfectiones in ipso esse, sicut effectus sunt in causa æquiuoca, tunc sic, Sicut se habet Sol

ad calorem & siccitatem, ac alios effectus in corporibus inferioribus inuentos, ita & Deus ad omnes perfectiones: vtrobique enim est comparatio causæ æquiuocæ aliquo modo ad suos effectus, sed in Sole est calor & siccitas virtute, & per eandem virtutem Soli attribuuntur, quamuis in igne sint qualitates diuersæ, ergo & omnes rerum perfectiones, quæ rebus aliis secundum diuersas formas conueniunt, Deo secundum vnam virtutem attribuuntur: sed quia ex hoc quòd virtute continentur effectus Solis in Sole, & res omnes in Deo: posset aliquis credere, quòd Sol diceretur talis, putà calidus, & Deus talis, putà sapiens, ea solùm ratione, quia res huiusmodi causant & non propter aliquam similitudinem inter ea existentem: falsum hunc sensum remouet, inquiens, quòd non solùm quia Sol causat calorem dicitur Sol calidus, & Deus sapiens, quia sapientiam causat, vt aliqui voluerunt: sed quia virtus per quam Sol calefacit est aliquid conforme calori: nisi enim esset aliqualiter de genere caloris Sol per eam agens non sibi simile generaret: similiter & Deus dicitur sapiens, quia secundum hoc quòd nos sapientes sumus, virtutem eius qua nos sapientes facit aliquatenus imitamur, id est, secundum quòd inter sapientiam nostram, & virtutem Dei est aliqua similitudo & conformitas: hoc autem patet, quia si solùm diceretur sapiens quia sapientiam efficit, eadem ratione diceretur lapis, quia lapidem causat, quod tamen non dicimus: quia nomine Lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis non imitatur Deum, sed ab ipso distinguitur, quamuis & in lapide sint alia quæ talem modum non important, quibus Deum imitatur, vt sunt bonitas, esse & huiusmodi.

CIRCA illam propositionem, Virtus Solis nisi aliqualiter esset de genere caloris, Sol per eam agens non simile sibi generaret, quam etiam videtur velle San. Tho. in Deo veram esse, aduertendum quòd non dixit simpliciter nisi esset de genere caloris, sed addidit aliqualiter, quia non oportet inter virtutem causæ æquiuocæ & eius effectum esse conuenientiam in genere propriè loquendo, sed oportet esse conuenientiam in aliqua ratione vna saltem analoga & proportionali, vt sic genus accipiatur pro omni communi secundum rationem quomodocumque sit commune, vt inter causam & effectum sit aliqua similitudo.

CIRCA illud quod inquit S.Th. & superiùs etiam est tactū, scilicet quòd Deus non dicitur lapis: quia in nomine Lapidis intelligitur modus essendi determinatus secundū quē lapis à Deo distinguitur, duplex occurrit dubiū.

Primum est, quia omne nomen perfectionis exceptis fortasse nominibus transcendentibus, includit aliquid imperfectionis quo distinguitur à Deo: ergo nullum nomen de Deo dicetur. patet antecedens, Sapiēs, iustus, sciens, & similia, significant qualitatem, quæ Deo non conuenit.

Secundum est, quia nihil est in re, quod non sit à Deo productum, & per consequens quod diuinam virtutem non imitetur: ergo quantumcunque nomine Lapidis importetur modus quo distinguitur à Deo, poterit Deus dici lapis: sicut dicitur sapiēs propter talem similitudinem, & imitationem illius modi lapidis ad Deum. Confirmatur: quia Sol dicitur calidus, vt vult hoc in loco San. Tho. non obstante quòd calidum significet proprium modum essendi in igne aut aëre, quo à Sole distinguitur: est enim calor qualitas corruptibilis, in quo à Solis virtute distinguitur.

Nomina quæ aliquam imperfectionem con significāt non dicūtur formaliter de Deo.

AD horum euidentiam sciendum, quòd cùm loquimur de nominibus quomodo formaliter, aut non formaliter conueniant Deo, & quomodo imperfectionem importent, intelligimus de formali eius, & proprio significato, quo vnum nomen in significando distinguitur ab alio. Verbi gratia: nomen Sapientiæ in creaturis, quātùm ad id, quod propriè & particulariter & distinctè importat, dicit altissimarum causarū cognitionem, licet etiam qualitatem tanquam commune sibi & aliis significationibus importet. Cum quærimus autem, an Sapientiæ nomen Deo formaliter conueniat, non quærimus de communi sibi & aliis significato, sed de propria ratione, quam addit ad communia significata, similiter dicimus de nomine Lapidis, & aliis nominibus. Vnde dicitur potent. quæst. 7. artic. 4. ad secundum, quòd talia nomina cōueniunt Deo secundum rationem differentiæ, & non secundum rationem generis.

Ad primum ergo negatur antecedens, loquendo de proprio, & formali significato, ac differentiali: de isto enim sermo est. Nam sunt multa nomina quæ in tali suo significato nullam imperfectionem important: ad probationem dicitur ꝙ qualitas, est significatum commune, non differētiale aliciuis eorum. Potest etiam dici, quòd ista nomina dupliciter accipi possunt. Vno modo absolutè & transcendenter, vt scilicet analogicè dicuntur de perfectione quæ est in genere, & de perfectione quæ est extra genus, & tunc negatur quòd significent qualitatem formaliter tanquam cōmune quid omni perfectioni significatæ: Sapientiæ enim nomen absolutè sumptum dicitur & de sapientia, quæ est qualitas, & de sapientia quæ est substantia.

Alio modo cum determinatione, vt cùm dicimus sapientia humana. Et tunc verum quidem est ꝙ significant qualitatem sed non dicuntur vt sic formaliter de Deo propter modū creaturæ, qui tali significatione includitur: licet enim Deus absolutè sit sapiens, non est tamē humana sapientia sapiēs.

Ad secundum dicitur, ꝙ effectus, quantùm ad imperfectionem quam dicit, non habet similitudinem in Deo, sed tātùm quantùm ad perfectionem: ideo non imitatur Deum vt imperfectus, sed est aliquid à Deo distinctum propter hoc nomen Importans propriū modum essendi rei materialis: sicut hoc nomen Lapis, quia importat quandam imperfectionē, cùm esse materiale imperfectionē quandam includat, non dicitur formaliter de Deo, cùm totum eius proprium significatum, ei non cōueniat, sed tantùm virtualiter: quia quicquid perfectionis inuenitur in lapide, totum in Dei virtute continetur, negatur ergo nihil esse in re quod non sit à Deo productum: imperfectio enim quæ est in re (eo modo, scilicet quo conuenit negationi in re esse) non est à Deo producta, sed accidit ex parte creaturarum, inquantùm sunt ex nihilo: vt dicitur primo Sen. dist. 2. art. 2. & potēt. q. 7. art. 5. 8. Vnde omnis modus creaturarum, quantùm ad omnem perfectionem, quam dicit, est à Deo, non autem quantum ad imperfectionem quam includit.

Ad confirmationem dicitur, quòd Sol non dicitur calidus formaliter, sed virtualiter tantùm, vt dicitur veri. q. 4. art. 6. Vnde similitudo quā ponit San. Tho. inter Solem respectu caloris & siccitatis, & Deum respectu perfectionum, quæ sunt in creaturis, attenditur tantùm quantùm ad hoc quod est effectum esse in causa virtute, & plures effectus in vna virtute contineri, non autem quo ad formalem prædicationem nominum. Licet enim Sol virtualiter contineat calorē & siccitatem, nomen tamen Caloris & siccitatis Soli formaliter non cōuenit, sed plura nomina perfectionum in creaturis inuentarum, formaliter Deo cōueniunt, licet & aliqua formaliter non cōueniant. Secundò, probatur dictum antecedens ex similitudine potentiarū cognoscitiuarum. Nam intellectus vnica virtute cognoscitiua, omnia cognoscit, quæ pars sensitiua diuersis potentiis apprehendit, & adhuc alia, & quantò fuerit altior intellectus, tantò aliquo vno plura cognoscere potest: ergo & causa quæ est altissima vna virtute omnia continet. Tertio probatur ex similitudine virtutum operatiuarum humanarum. Sicut enim vna virtus regia ad omnia illa extenditur, ad quæ diuersæ sub ipsa potestates ordinem habent, ita & Deus per vnum suum simpliciter esse, omnem perfectionē habet quam res aliæ per multa diuersa consequuntur, imò multò maiorem.

CONSIDERANDVM hoc loco, quòd cùm perfectiones, quæ in creaturis sunt diuersæ, in Deo sint vnitæ, inquantùm vna eius virtus quæ est essentia diuina omnes eas continet, continentia actuali, non autem potentiali: sicut materia dicitur formas materiales continere, omnes perfectiones in Deo nobiliori modo sunt, quàm sint in creaturis: nam in creaturis habent esse limitatum & finitum, cùm omne esse creaturæ ad aliquem gradum sit limitatum: in Deo autem habent esse infinitum, & illimitatum ac subsistens quod est esse diuinum. propter hoc sæpenumero inquit S.T. ꝙ sunt in Deo secundum eminentiorem modum: quia videlicet sunt ipsum diuinum esse, & ipsa diuina essentia, quæ est perfectissima, infinita, & illimitata, & quòd sunt in Deo vnitæ, quia scilicet omnes in Deo sunt vna indiuisibilis substantia, quæ est diuina essentia, omnibus creaturarum perfectionibus æquiualens, & amplioren adhuc cōtinens perfectionem. Quantùm ad secundum deducitur cōclusio hæc, Necesse est plura esse nomina dicta de Deo. probatur, Perfectiones rerum sunt diuersæ: ergo nomina ipsarum necesse est diuersa esse: ergo & nomina diuina necesse est esse plura. Probatur consequentia, quia Deum naturaliter non nisi ex effectibus cognoscere possumus.

Addit autem sanctus Thom. quòd si diuinam essentiam, prout est, possemus intelligere, & ei proprium nomen adaptare, vno tantum nomine eam exprimeremus: hoc autem Beatis promittitur, qui diuinam essentiam vident, secundum illud Zachariæ vltimo: In die illa erit Dominus vnus, & nomen eius vnum.

SED occurrit dubium duplex circa hanc partem. Primum est, circa hoc vltimum dictum, scilicet quòd Beati de Deo vnicum & propriū nomen habebunt, quia diuinam essentiam prout in se est, intelligent. Nam vnicum & proprium nomen Dei non habetur nisi à comprehendente ipsum Deum, sed sicut nos non comprehendimus Deum, ita nec Beati: ergo sicut nos vnico nomine non nominamus Deum, ita nec Beati.

Beati de Deo vnicum & proprium nomen habebunt.

Respondetur ex doctrina sancti Thomæ 1. Senten. dist. 2. quæst. 1. artic. 3. quòd dupliciter possumus intelligere, quòd videns essentiam diuinam, prout est, vnum nomen imponat. Vno modo, vt formet in suo intellectu vnicum conceptum perfectè & adæquatè diuinam essentiam repræsentātem, & illo mediante conceptu Deum vno nomine significet: & sic non intelligitur hic: sicut enim per nullam similitudinem creatam Deus perfectè repræsentari potest, vt in Tertio huius ostendetur, ita nec per vnicum conceptum intellectum creati. Vnde quantumcunque quis videat diuinam essentiam, vt in se est, hoc modo Deum vno nomine nominare non potest: quia hoc absque comprehensione fieri non posset. Alio modo, vt videns Verbum diuinum, quod vnum existēns perfectè Deum repræsentat mediante illo verbo, vno nomine Deum significat. & sic intelligitur, quod hic dicitur: hoc enim absque comprehensione esse potest.

Aliud dubium est circa nominum multiplicitatē. Si enim quia perfectiones sunt diuersæ oportet nomina esse plura, sequitur quòd nullum nomen erit æquiuocum: nomen enim æquiuocum, vnum existens multa significat.

Rerum distinctarū sunt distincta nomina.

Respondetur negando consequentiam, quum enim dicimus ex pluralitate perfectionem in creaturis sequi, vt sint plura nomina, loquimur de nominibus propriis, quibus vna res tantùm significatur: sequitur enim, si sunt plures res quæ debeant nominibus propriis nominari, ꝙ oportet esse plura alia nomina: huic autem non repugnat, quòd etiam præter nomina propria sint & alia nomina communia æquiuoca. Si etiā instetur, quia inueniūtur multi homines, idem nomen proprium habentes, & sic non oportet rerum distinctarū esse distincta nomina propria: dicitur ꝙ diuersarum rerum oportet esse diuersa nomina, si debeat res distinctè exprimi, & alteri distinctè manifestari. vbi autem diuersi homines habent idem nomen identitate tantùm vocis, per illud, vt sic, non manifestatur vnus vt distinctus ab altero: ideo si debeat alteri manifestari vt distinctus ab alio, oportet præter illam vocem communem inuenire aliam vocem particularem, putà homo talis figuræ aut filius talis, & huiusmodi pluralitas: ergo perfectio pluralitatē nominum requirit, si debeat distinctè significari, & alteri manifestari. ad quem vsum inuentæ sunt voces, licet etiam possint & aliæ voces communes esse siue vniuocè, siue æquiuocè.

Quòd nihil de Deo, & aliis rebus vniuocè prædicatur. Cap. 32.

† Idem. P.p. q. 4. art. 2. & 3.

EX his etiam patet, quòd nihil de Deo, & rebus aliis potest vniuocè prædicari. Nam effectus qui non recipit formam secundum speciē similem ei, per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum vniuocam prædicationem recipere non potest: non enim vniuocè dicitur calidus, ignis à Sole generatus & Sol: rerum autem quarum Deus est causa, formæ ad speciem diuinæ virtutis non perueniūt, cùm diuisim & particulariter eas creatura recipiat: quod in Deo simpliciter & vniuersaliter inuenitur. Patet igitur quòd de Deo & rebus aliis nihil vniuocè dici potest.

2 Amplius, Si aliquis effectus ad speciem causæ pertingat, prædicationem nominis vniuocè non cōsequitur, nisi secundum eundem essendi modum eandem speciem vel formam suscipiat: non enim vniuocè dicitur domus quæ est in arte & in materia, propter hoc ꝙ forma domus habet esse dissimile vtrobique. res autem aliæ etiam si omnino similem formam conse

consequerentur, non tamen consequuntur secundũ eundem modum essendi: nam nil est in Deo, quod non sit ipsum esse diuinum, vt ex dictis patet, quod in aliis rebus non accidit: impossibile est igitur aliquid de Deo vniuocè & rebus aliis prædicari.

3 Adhuc, Omne quod de pluribus vniuocè prædicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidẽs, aut proprium. De Deo autem nihil prædicatur vt genus, vt suprà ostensum est†: & similiter nec vt differẽtia, nec etiam vt species, quæ ex genere & differentia constituitur, nec aliquid ei accidere potest, vt suprà demõstratum est†: & ita nil de Deo prædicatur, neque vt accidens, neque vt proprium: nam proprium de genere accidentium est: relinquitur igitur nihil de Deo & rebus aliis vniuocè prædicari.

†Cap.26.

†Cap.24.

4 Item, Quod vniuocè de pluribus prædicatur, vtroque illorum ad minùs secundum intellectum simplicius est: Deo autem neque secundum rationem, neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius, nil igitur de Deo vniuocè & aliis rebus prædicatur.

5 Ampliùs, Quòd de pluribus prædicatur vniuocè secundum participationem, cuilibet eorum conuenit, de quo prædicatur: nam species participare dicitur genus, & indiuiduũ speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne, quod participatur, determinatur ad modum participati, & sic partialiter siue particulariter habetur: & non secundum omnem perfectionis modum: oportet igitur nihil de Deo & rebus aliis vniuocè prædicari.

6 Adhuc, Quod prædicatur de aliquibus secundum prius & posterius, certum est vniuocè non prædicari: nam prius in diffinitione posterioris includitur, sicut substãtia in diffinitione accidentis, secũdum quod est ens: si igitur diceretur vniuocè ens de substantia & accidente, oporteret etiã quòd substantia poneretur in diffinitione entis, secũdum quod de substantia prædicatur: quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo & rebus aliis prædicatur eodẽ ordine, sed secundum prius & posterius, quum de Deo omnia prædicentur essentialiter: dicitur enim ens quasi ipsa essentia, & bonus quasi ipsa bonitas: de aliis autem fiunt prędicationes per participationem: sicut Sortes dicitur homo, non quòd sit ipsa humanitas: sed humanitatem habens: impossibile est igitur aliquid de Deo & rebus aliis vniuocè dici.

Super cap. 32.

POstquam determinauit sanctus Thomas de diuinis nominibus absolutè, nunc de ipsis comparatiuè determinat.

Circa hoc autem duo facit. Primò, ipsa nomina ad res significatas comparat: secundò, ipsa inter se nomina, cap. 35.

Quantùm ad primum, tres conclusiones ponit. prima in hoc cap. ponitur: secunda, cap. sequenti: tertia, cap. 34. Prima itaque conclusio est: Nullum nomen de Deo, & aliis rebus potest vniuocè prædicari: & accipitur vniuocè Prædicari cõformiter ad diffinitionem vniuocorum positam ab Arist. in Prædicamentis, vt scilicet idem sit vniuocè prædicari, ꝙ secundum vnam & eandem omnino rationem pluribus conuenire. Probatur primò, Formæ earum rerum, quarum Deus est causa, ad speciem diuinæ virtutis non perueniunt: ergo de Deo & rebus aliis nihil vniuocè dici potest. antecedens probatur, quia creaturæ eas diuisim & particulariter recipiunt, in Deo autem simpliciter & vniuersaliter inueniuntur. cõsequentia verò patet, quia effectus qui non recipit formã similem secundum speciem rei per quam agens agit, non potest nomen secundum illam formã vniuoca prædicatione recipere: non enim vniuocè dicitur calidus ignis à Sole generatus, & Sol.

PRO declaratione antecedentis considerandum est, quòd sanctus Tho. distinguens secundum speciem, formas creaturarum à virtute diuina, inquit illas in creatura diuisim esse & particulariter: in Deo autem simpliciter & vniuersaliter, simpliciter opponendo ei, quod dixit diuisim, vniuersaliter autem ei quod dixit particulariter. Ideo duo sunt declaranda, scilicet, quomodo ista diuersitas sit intelligenda, & quomodo hæc diuersitas specificam arguat distinctionem.

Quomodo perfectiones quæ sunt in creaturis sunt diuisim, in Deo aũt sunt vnitæ.

QVANTVM ad primum, notandum quòd perfectiones diuersis nominibus à nobis significatæ, puta iustitia, sapientia, bonitas, & huiusmodi in creaturis, & realiter, & formaliter distinguũtur: alia enim ratio sapientiæ est, & alia ratio iustitiæ, & similiter alia, & alia est ipsarũ entitas, licet aliquando sint vnum subiecto. Et hoc est illas esse diuisim in creatura. In Deo autem huiusmodi res sunt simpliciter, id est, vnitæ, & absque diuisione reali, quum omnia sint vna simpliciter, & indiuisibilis essentia, quæ est Deitas, & quia Deitatis vna est ratio si secundum quòd in se est consideretur: est enim vna quidditas per se & vnico conceptu ab intellectu proportionato conceptibilis. ideo & sapientia, & iustitia, & bonitas, & aliæ perfectiones in Deo vnũ etiam formaliter sunt, quum earum vna numero sit ratio, quantùm est ex parte rei, secundum quòd in se est intellectæ: vnius enim rei & essentiæ, vna sola ratio quidditatiua, adæquata, & totalis est secundum se. Verum tamen est, quòd illa ratio eminenter continet sapientiæ rationẽ & iustitiæ, ac aliarum perfectionum rationes, nullíque earum est adæquata, aut propria.

Quomodo sapientia cõtinetur in Deitate eminenter & similiter aliæ creaturarũ perfectiones.

ADVERTENDVM autem quum dico sapientiã contineri eminenter in Deitate, & rationem sapientiæ in ratione Deitatis, quod non sic intelligo, quasi sapientia diuina eminenter contineatur in Deitate, ita ꝙ Deitas habeat eminentiorẽ modum, quàm ipsa sapientia diuina, aut ratio Deitatis sit ratione sapientiæ perfectior, si secundum quòd in seipsis sunt, considerentur: hoc enim impossibile est, quum Deitas & sapientia diuina vna indiuisibilis entitas sint, & idem esse subsistẽs, & vna quidditas, ac essentia, & earum vna numero ratio adæquata sit, sed quòd sapientia, in creaturis inuenta, cui primò nomen Sapientiæ est impositum continetur in Deitate secundum quandam similitudinem excellentiorem modum essendi habentem, quàm sit modus essendi, quo est in creaturis. & similiter ratio proportionata sapientiæ creatæ continetur in ratione adæquata Deitatis eminenter, inquantùm ratio Deitatis est ratio sapientiæ, & bonitatis, ac aliarum perfectionum diuinarum, continens perfectionaliter, & vnitè perfectiones omnium aliarum rationum, quæ de ipsis ab intellectu nostro sunt formatæ. Sicut animam vegetatiuam, & sensitiuam dicimus in anima intellectiua eminenter contineri: & earum rationes in ratione eius, non quia anima intellectiua excellentiorem modum habeat, quàm anima sensitiua, & vegetatiua in ipsa: & ratio adæquata animæ intellectiuæ sit perfectior ratione animæ vegetatiuæ, & sensitiuæ, quæ sunt idem cum ipsa: hoc enim impossibile est, quum in anima intellectiua sint vna indiuisibilis entitas, & earum sit vnum esse indiuisibile, & illius entitatis, & quidditatis vna numero sit perfecta & adæquata ratio, si secundum quod est, concipiatur: sed quia illa perfectio vegetatiua, quæ est in plantis, & anima sensitiua, quæ est in brutis, habent in anima intellectiua similitudinem, perfectiorem habentem modum, quàm ipsæ in aliis habeant, & rationes earum continentur à ratione animæ intellectiuæ eminenter, quum in ipsa eadem sit ratio vegetatiuæ, & sensitiuæ, cum ratione intellectiuæ, vt diximus, si entitas animæ intellectiuæ complete cõcipiatur: vnius enim quidditatis vna numero perfecta ratio est.

Similiter sunt perfectiones in creaturis particulariter, in Deo autem vniuersaliter, sed hoc dupliciter potest intelligi.

Quomodo perfectiões in creaturis sunt particulariter, in Deo auté vniuersaliter.

Vno modo, vt particularitas, & vniuersalitas referatur ad esse proprium formæ. In creatura enim perfectio habet esse receptum, & per consequens non habet totum esse formæ, sed cum quadam limitatione, iuxta ea quæ superius dicta sunt: in Deo autem est subsistens: & per consequens habet totum esse formæ, & illimitatum: est ergo in creatura particulariter, id est, limitatè secundum esse formæ, in Deo autem vniuersaliter, id est, illimitatè, & secundum totam perfectionem essendi illi formæ debitam.

Alio modo potest intelligi, vt dicatur perfectio esse in creatura particulariter, id est, secundum entitatem propriam, & particularem ab alia perfectione realiter & formaliter distinctam, ita quòd est ipsa & nõ alia perfectio in eodem etiam supposito existens: in Deo autem vniuersaliter, id est, secundum entitatem illimitatam, ita quòd omnes sunt vna essentia deitatis vniuersaliter, non quidem vniuersalitate materiæ, sed vniuersitate formæ, & perfectionis ea continentis: & vnaquæque ita est ipsa, quòd etiam est omnis alia perfectio in Deo est existens. Vtroque modo verum est, quod hîc dicitur, sed tamen secunda interpretatio magis videtur esse ad mentem S. Tho. si cum iis quæ dicit Prima parte. q. 4 & in aliis locis conferatur, & sic idem importatur per diuisim, & simpliciter, quod per particulariter, & vniuersaliter: quod ad maiorem explicationem additum est. Ex iis autem patet secundum, scilicet quòd iste modus essendi arguit distinctionem specificam: manifestum est enim, quòd perfectio quæ est in causa, est vna essentia, & vna natura cum omni alia perfectione, non est eiusdem speciei cum perfectione quæ est limitata, & ab aliis perfectionibus est distincta: vna enim maiorem perfectionem essentialem habet, quàm alia, quod facit specificam distinctionem. Nam anima sensitiua in homine, distinguitur secundum speciem ab anima sensitiua in bruto, eo quòd in homine sit essentialiter perfectior, quum sit essentia etiam animæ intellectiuæ, quod ei quæ est in brutis non conuenit.

CIRCA illam propositionem, Effectus qui non recipit formam secundum speciem similẽ, & per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum, secundum vniuocam prædicationem recipere non potest, occurrit dubium duplex.

Effectus qui nõ assimilatur secundũ speciem formæ agentis vniuocã prædicationem nominis ab illa forma sumpti non recipit.

Primum est, quiá vniuocatio saltem logica, non est solùm in specie, sed etiam in genere: ideo licet effectus non accipiat formam eandem secundum speciem cum forma effectus, si recipiat eandem secundum genus, nomen illius formæ genericæ de ipsis vniuocè prædicabitur. Nam corpus vniuocè dicitur de corporibus cælestibus, & de corruptibilibus secundum genus logicum, & tamen forma corporeitatis à cælo in istis inferioribus causata, non est eadem secundum speciem, sed tantùm secundum genus cum forma corporeitatis cæli.

Secundum est, quia tunc nullus effectus erit vniuocus suæ causæ. Inquit enim sanctus Thomas 2.2. quæst. 110. artic. 1. ad 3. quòd nullus effectus habet speciem suæ causæ.

Ad primum horum respondetur, quòd non loquitur sanctus Thomas de quocunque nomine effectus & causæ, sed de nomine sumpto à forma effectus, vt patet ex eius verbis: nomen autem sumitur à forma effectus, quando significat ipsam formam specificam sub propria ratione: non autem quando ipsam sub ratione generica significat. Sicut nomen Calidi sumptum à calore producto ab igne, non significat naturam genericam caloris absolutè, sed naturam specificam: actio enim agentis nõ terminatur ad formam generis abstractam, sed ad formam determinatam ad speciem: & ideo si ipsa forma non est eiusdem speciei in causa & effectu, nomen illud non dicitur de causa & effectu vniuocè, quia ratio importata per nomen secũdum quòd dicitur de effectu: & ratio per ipsum importata secundum quòd dicitur de causa, non sunt vna, & eadem ratio, quod requiritur ad vniuocationem. Ex hoc optimè sequitur, ꝙ nullum nomen dictum de Deo & creatura, vniuocè dicitur: quia omne tale nomẽ sumitur à forma quæ recipitur in effectu: quæ, quia non est eiusdem speciei in Deo & in creatura, ideo nomen non secundum vnam nominis rationẽ dicitur de Deo & creatura: non ergo vult sanct. Thomas per illam propositionem excludere omne vniuocum quomodocunque ad causam & effectum, sed vniuocationem nominis significantis formam agentis sub propria ratione, & similiter formam effectus.

Quod autem adducitur de corpore, non est ad propositum, quia nomen corporis non est nomen sumptum à forma effectus illius, vt sic secundum propriam rationem, & specificam.

Ad secundum dicitur, sanctus Thomas in Secunda secundæ non loquitur de effectu à causa separato, sed de effectu essen iam causæ concomitante in ipsa causa, sicut esse deorsum est effectus grauis, & esse risibile est effectus hominis: talis enim effectus constat, quòd non habet speciem suæ causæ. hîc autem sermo est de effectu, ab ipsa causa separato, & per veram & realem

actionem producto, non autem ex naturali concomitantia resultante.

Secundò arguitur: Res, supposito etiã (quod tamen est falsum) quòd similem formam secundum speciem cõsequerentur à Deo, adhuc in Deo alium modum essendi habent, quàm in creaturis: ergo non vniuocè nomen earum dicitur de Deo & creaturis. Probatur antecedens, quia in Deo sunt ipsum esse, non autem in creaturis. Consequentia verò probatur, quia si effectus ad speciem causæ pertingat, nisi eandem formam secundum eundem modum essendi recipiat, prædicationem nominis vniuocè non consequitur: nõ enim dicitur vniuocè domus quæ est in mente, & domus quæ est in materia, propter dissimilem modum essendi, nam in mente habet esse immateriale, in materia verò esse materiale.

De ratione vniuocorum.

NOTANDVM quòd ex iis, quæ dicit hîc S. Thomas cùm dicitur ab Arist. vniuoca esse, quorum ratio substantiæ est eadem, intelligitur quòd ratio sit eadem & secundum formam, & secundum essendi modum. propter quod duo ponit S. Thomas veri. quæst. 27. art. 7. conuenire effectui vniuoco, scilicet quòd similitudo effectus sit in causa, & secundum esse naturale, & secundum eandem rationem.

SED tunc occurrit dubium: nam corpus dicitur vniuocè, saltem secundum logicum de corruptibili & incorruptibili, & tamen illa habent diuersum modum essendi. Dicitur quòd ista ratio concludit tantùm de vniuocatione physica & naturali: in qua cõsideratur non tantùm ratio, sed etiam esse rei, non autem de vniuocatione logica, in qua sola rei ratio consideratur, vt videtur dici potent. q. 7. 7. ad primum, in oppositum.

Tertiò, de Deo nihil prædicatur, vt genus, vel differẽtia, vt suprà est ostensum: nec vt species, quum ipsa constet ex genere & differentia: nec vt proprium vel accidens, quia nihil de genere accidentium est in Deo: ergo nihil simpliciter de ipso vniuocè prædicatur: probatur consequentia, quia omne quod vniuocè prædicatur est aliquid horum. Ad hanc rationem negaret Scotus consequentiam: ad probationem verò negaret assumptum. Apud ipsum enim 1. Sententiarum, dist. 3. q. 3. & dist. 8. quæst. 2. ens vniuocè de Deo, & creatura prædicatur: & tamen neque est genus, neque species, neque differentia, neque proprium, neque accidens. Non enim est genus: id quod maximè videretur, quia propter sui maximam communitatem de aliquibus differentiis, licet non de vltimis, quidditatiuè prædicatur: genus autẽ non prædicatur quidditatiuè de differentiis: & sic est vniuocum, & nullum est de illis quinque prædicabilibus.

Si ens ponatur vniuocū, oportet ipsum esse genus.

SED ista Scoti responsio rationem sancti Thomæ non euacuat. Quod vt clarè pateat, sciendum quòd licet ex Arist. 3. Metaphysic. text. com. habeatur ens non posse esse genus, quia differentias habere non potest: quum nihil sit de cuius intellectu non sit ens: genus autem non sit de intellectu differentiarum. Si tamen poneretur vniuocum esse, oporteret ipsum esse genus, & differentias habere, de quarum intellectu non esset. Nam hoc quod est non esse de intellectu differentiarum, non est de ratione generis, sed concomitatur generis rationem, ipsúmque consequitur vt proprietas: genus enim affirmatiuè dicitur, sicut & species, & in suo conceptu quidditatiuo negationem non includit: vt ex generis & speciei diffinitionibus patet, sicut & non prædicari quidditatiuè de qualitate cõcomitatur substantiæ rationem, non tamen ipsam rationem substantiæ ingreditur: ideo ad videndum, an ens sit genus, oportet primò respicere ad ea quæ generis rationem constituunt, non ad ea quæ ipsam consequuntur, quia si illa sibi conueniunt, oportet & quod consequitur, conuenire: implicat enim rationem alicuius, vni conuenire, & non id quod ipsam de necessitate consequitur. Sicut quia risibilitas rationem hominis consequitur, non oportet ad videndum an Sor. sit homo respicere, primò an sit risibilis, sed an sit animal rationale: quo constito, apparet quòd sit risibilis, quum ex vno alterum sequatur. Fatuum enim esset dicere constito quòd Sor. sit animal rationale, ipsum non esse hominem, quia non est risibilis: imò non potest non risibilis esse, si est animal rationale. Et si verum ponatur ipsum non esse risibilem, arguitur à signo, non esse animal rationale, & ipsum non esse hominem: eodem modo, si enti ratio generis conueniat, non oportet negare ipsum esse genus, quia prædicatur quidditatiuè de aliquibus differentiis, quod repugnat ei quod rationem generis concomitatur, imò ex hoc quòd sibi rationem generis conuenire ostenditur, conuincitur quòd non prædicatur de differentiis: & si prædicatur à posteriori, arguitur quòd non est genus, & quòd non est illud ad quod sequitur ipsum esse genus. Quòd autem generis ratio conueniat enti, si sit vniuocum, ostenditur, & ex fundamento intentionis, & ex ipsa secundæ intentionis diffinitione. Ex fundamento ostenditur: nam genus, putà animal, dicit naturam quandam, ab inferioribus suis per intellectum abstrahibilem, & ab omni principio limitante, quæ per differentiam eandem ipsi realiter ad speciem contrahitur: ita quòd ipsa differentia est de intrinseca constitutione essentiæ speciei: patet quod dicitur in animali, ex ipsa enim animalis ratione, constat quòd concipitur absque aliquo ad speciem limitãte. Quum enim dico, Substãtia, animata, sensibilis, nulla dicitur species animalis: constat etiam ꝙ per hanc differentiam, quæ est rationale, quæ est idem realiter cum animali, limitatur ad hominem, & est ipsa differentia intrinseca hominis essentiæ: si autem ens est vniuocum, duo hæc sibi conueniãt necesse est. Nam omne vniuocum, etiam vniuocatione Metaphysica, quam Scotus ponit, dicit vnam formam ab omnibus vniuocatis abstrahibilem: item oportet vt per differentiam limitetur, & ad diuersa vniuocata diuidatur. Nam aut per diuersos modos essendi limitabitur, aut per aliquam essentialem differentiam, quum sit communissimum quiddam, non per diuersos modos essendi, quia diuersæ species substantiæ: putà homo, & equus, de quibus ens quidditatiuè prædicatur, conueniunt in eodem modo essendi.

Item, quia modi essendi non sunt de essentia rei creatæ, cùm in creaturis esse distinguatur ab essentia, vt inferiùs ostendetur. Si ergo ens dicit vnam quidditatem communem ipsis, & non distinguuntur nisi per diuersos modos essendi, sequitur quòd non distinguentur intrinsecè, & essentialiter: sed hoc est falsum, quia essentialiter per differentias distinguuntur: ergo oportet vt si ens dicit vnam naturam, & quidditatem illis communem, ꝙ illa quidditas per illas differentias, sibi realiter identificatas diuidatur & cõtrahatur, alioquin in homine essent duæ quidditates, & similiter in equo, scilicet quidditas entis, & quidditas differentiæ, & sic non esset vnum simpliciter: imò nec ens, nec ipsa differentia de specie prædicaretur in recto: quia neutrum totam quidditatem diceret, sed partem: pars autem de toto non prædicatur in recto. Ex ratione etiã generis idem patet. Nam genus est quod vniuocè de pluribus differentibus specie prædicatur in eo quod quid est. Constat autẽ si ens est vniuocū, ꝙ sibi dicta ratio cõuenit, quia de diuersis speciebus vniuocè & quidditatiuè prædicabitur, ergo, &c. Ex iis patet in dictis Scoti esse contradictionem dum ponit ens vniuocum esse, & prædicari quidditatiuè de aliquibus differẽtiis. sequitur enim, vt ostendimus, gratia materiæ, licet fortè nõ gratia formæ, Est vniuocū, ergo est genus: ergo non prædicatur quidditatiuè de differentiis, quia genus est extra conceptum differentiæ, & sic est contradictio dicere, quòd sit vniuocum, & quòd de differentiis prædicetur.

Ex iis patet, ꝙ cum Ari. probat ens non esse genus, quia nõ habet differentias: ratio sua est à posteriori. Ex eo enim ꝙ differentias nõ habet, sequitur ꝙ nõ est genus, neque vniuocū: quia si esset vniuocū haberet differentias, cum non posset esse aliud vniuocū quàm genus. Ratio ergo S. Thom. efficax est, & assumptum illud est verum: Omne vniuocū aut est genus, aut species, &c. Quia huic diuisioni nihil præter ens obstabat quod ponebatur vniuocum esse, & tamen non esse aliquod horum: ostensum est autem, si ens est vniuocum, oportere illud esse genus. Quartò, nihil est Deo simplicius, neque secundum rem, neque secundum intellectum: ergo, &c. Probatur consequentia: quia quod de pluribus vniuocè prædicatur, vtroque illorum ad minùs secundum intellectum simplicius est.

AD euidentiam huius assumpti considerandum est, quòd aliter loquendum est de vniuoco quantùm ad simplicitatem, & aliter de analogo, & æquiuoco. Vniuocum enim ad sua inferiora per aliquod additum contrahitur: sicut animal per rationale contrahitur ad hominem, & homo ad Sortem per principia indiuiduantia, ideo necesse est vt ipsum vniuocum dicat aliquid simplicius vniuocatis, cùm & ipsum vniuocum vniuocata includant, & aliquid ad eius rationem addant: æquiuocum autem & analogum, quod plures rationes dicit, vt sunt vnum proportione, quod propriè à Græcis analogum dicitur, non est simplicius quolibet analogato, & æquiuocato, imò magis cõpositum: nõ enim vnã naturam dicit suis inferioribus cõmunẽ, cui inferiora aliquid addant, sed dicit immediatè plures naturas: & ad vnumquodq; comparatur, sicut multa ad vnum: canis enim dicit plura, scilicet animal terrestre, piscem marinū & sydus cæleste. Piscis autem marinus dicit vnum tantùm, idcirco pisce marino canis non est quid simplicius, imò quasi magis compositum.

Ex quo sequitur, quòd licet ponamus ens esse commune Deo & creaturę, non tamen oportet vt sit simplicius Deo: quia non ponimus ipsum esse vniuocum, tanquam vnam rationem dicens communem Deo & creaturæ, sed esse analogum, & immediatè plura significare.

Deo nihil potest esse simplicius neque secundum rem neque secundū rationem.

CIRCA illam propositionem, Deo nihil potest esse simplicius neque secundum rem, neque secundum intellectum, dubitatur: quia ens est quid simplicius secundū intellectum, cùm omnes conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens, vt dicitur veri. q. 1. arti. 1. Dicitur quòd dupliciter aliquid potest esse simplicius alio secundum intellectum. Vno modo ex conditione ipsius rei, alio modo ex conditione intellectus intelligentis. Ex conditione rei, quando vna res habet in se, vnde simplici conceptu concipiatur: alia verò habet vnde composito conceptu debeat concipi. ex parte verò intellectus, quando intellectus rem simpliciter, & vnico cõceptu simplici conceptibilem vno conceptu propter sui debilitatem comprehendere non potest: & ideo diuersos de ipsa conceptus format, quorum vnus ad alium ex additione se habet, ens ergo quantùm ad conceptum vnum imperfectum quem dicit, de quo inferiùs sermo erit, non est simplicius Deo secundum intellectum ex conditione ipsius rei, sed ex imperfectione intellectus nostri formantis conceptum Dei ex additione ad cõceptum entis, eo quòd ipsum secundum quòd in se est non videat, si enim formaretur conceptus diuinæ essentiæ, secundum ꝙ in se est adæquatus, ille simplicissimus esset, nullam pluralitatem continens, sicut & res ipsa simplicissima est ab omni cõpositione & multiplicitate aliena. Vnde propositio sancti Thomæ intelligẽda est, quòd nihil est simplicius Deo secundum intellectum quantum est ex parte ipsius rei: cum hoc autem stat, quòd ens sit simplicius Deo secundum intellectum ex defectu, & debilitate intellectus nostri. Quintò, de Deo nil per participationem dicitur: ergo nihil de ipso dicitur vniuocè. Antecedens patet, quia omne quod participatur, particulariter habetur, & non secundum omnem perfectionis modum: cuius oppositum Deo, vt superiùs diximus conuenit. Consequentia verò probatur: quia quod de pluribus vniuocè prædicatur, cuilibet eorum secundum participationem conuenit: species enim, genus, & indiuiduum speciem participat.

Vniuocū cuilibet inferiorum secundū participationẽ conuenit.

ADVERTENDVM ꝙ non dicitur, ideo vniuocum ab inferioribus participari, quasi partẽ essentiæ eius capiant, sed quia non recipiunt illud secundum omnẽ modū perfectionis: in diuersis enim diuersa habet esse, & perfectiora, & imperfectiora: in vno autẽ non sunt huiusmodi omnes perfectionum modi, licet totã vniuoci essentiã vnumquodq; illorū habeat. Vltimò, Omne quod de Deo & creatura dicitur, secundū prius, & posterius prædicatur: ergo nihil de Deo vniuocè dicitur & creatura. Patet antecedens: quia omnia dicũtur de Deo per essentiã: de creatura autem, dicũtur omnia per participationẽ. Dicitur enim Deus ens, quasi ipsa essentia: & bonus quasi ipsa bonitas: Sor. autem dicitur homo, nõ quia sit ipsa humanitas, sed quia est humanitatẽ habens. Cõsequentia verò probatur, quia quod dicitur secũdum prius & posterius, nõ vniuocè prædicatur. Nam huiusmodi, Prius, in diffinitione posterioris includitur: sicut substantia in diffinitione accidentis, secũdum ꝙ est ens. ex quo sequeretur, si ens vniuocè, siue secundum vnam rationem diceretur de substantia & accidente, quòd in diffinitione substantiæ, secũdum quòd est ens poneretur substantia, quod est impossibile.

ADVERTE quòd in hac ratione ponit S. Thom. essentiam tanquam abstractum entis, quod superiùs dicebamus esse de mente ipsius.

PRO declaratione antecedentis considerandum, quòd vnumquodque priùs dicitur de illo quod est tale per essentiã, quàm de eo quod est tale per participationẽ, sicut ignis de illo quod est essentialiter ignis per prius dicitur, quàm de eo quod est ignitū. Scilicet esse per essentiã tale dupliciter potest intelligi: vno modo, quia est ipsa essentia, secundū quod nomine abstracto importatur: alio modo, quia licet nõ sit ipsa essentia vt nomine abstracto significatur, sed aliquid ad ipsam addat, eius tamen prædicationem in concreto essentialiter suscipit. primo ergo modo accipitur hoc loco esse per essentiam tale, non secundo modo, vt patet ex exemplo sancti Thomæ.

ADVERTENDVM autem, quòd non dedit exemplum de eodem nomine dicto de Deo & Sor. sed de diuersis, vt magis rem explicaret. Nam si essentiale prædicatū, vt homo, non dicitur per essentiã primo modo de Sor. sed per participationem, multò magis & nomen Bonitatis, quod non dicitur

essent

essentialiter. De hac autem materia, quomodo diuersimodè accipiatur per essentiam, & per participationem superiùs satis dictum est.

Quod dicitur secũdum prius & posterius nõ vniuocè prædicatur.

CIRCA illam propositionẽ, Quod dicitur secundum prius & posterius non vniuocè prædicatur, aduertendum ex doctrina S. Tho. veri. q. 2. art. 11. ꝙ aliud est ipsa inferiora inter se habere ordinẽ prioris & posterioris: & aliud participare commune ipsum secundũ prius & posterius: inter ipsa etiam talem ordinem esse, est vnum secundum esse, & secundum proprij nominis rationem esse altero prius, & iste ordo vniuocationi non repugnat: sicut in ratione numeri vniuocantur, & parificantur, & tamen inter species numerorũ talis est ordo. Participare autem commune secundum prius & posterius: est ipsum non secundũ vnam rationem participare, sed secundum diuersas rationes, quarum vna est altera prior, & in alterius ratione includitur: propter quod inquit S. Thom. quòd prius ponitur in diffinitione posterioris conueniente sibi secundum nomen commune: sicut substantia ponitur in diffinitione accidentis secundum ꝙ est ens. Si enim quæratur quid est accidẽs esse ens, respondebitur, quòd est ipsum esse aliquid substantiæ inhærens, & talis ordo repugnat vniuocationi, cùm vniuocum dicat vnam rationẽ: hîc autem plures rationes. Quomodo autem prius inter analogata ponatur in diffinitione posterioris ostenditur in cap. de analogia. Scotus in 1. Sentent. in locis præallegatis, oppositum huius conclusionis tenet, ponens ens vniuocũ esse Deo & creaturæ, exponens tamen se, vniuocum appellare conceptum eum, qui ita est vnus, ꝙ eius veritas sufficit ad contradictionem affirmando, & negando ipsum de eodẽ: sufficit etiam pro medio syllogistico vt extrema vnita in medio sic vno sine fallacia æquiuocationis cõcludantur inter se esse vnũ, probat autem propositionem suam tripliciter. Primò, Intellectus certus de vno conceptu, & dubius de diuersis, habet cõceptum de quo est certus alium à cõceptibus, de quibus est dubius: sed intellectus potest esse certus de aliquo quòd sit ens, dubitando de finito, vel infinito, creato vel increato, ergo conceptus entis de aliquo est alius à conceptu isto vel illo: ergo vniuocus.

Vtrum ens sit vniuocum.

Secundò, Omnis inquisitio metaphysicalis de Deo procedit cõsiderando formam rationalem alicuius: & ablata ab ea omni imperfectione illam attribuendo Deo: ergo omnis inquisitio metaphysica supponit intellectum habere conceptum eundem vniuocum, quem accipit ex creaturis. Si dicatur non esse eandem rationem inuestigatam de Deo, sed aliam.

Contrà, sequitur quòd ex nulla propria ratione eorum prout sunt in creaturis, potest concludi aliquid de Deo, quia omninò alia, & alia ratio est istorum, & illorum, imò non magis concluderetur, quòd Deus est sapiens ex ratione sapientiæ quam apprehendimus ex creaturis, quàm quòd Deus est formaliter lapis.

Tertiò, Sequeretur ꝙ Deum naturaliter cognoscere non possemus aliquo simplici conceptu: quia in phantasmate non includitur virtualiter, nisi conceptus conueniens creaturæ. Si ergo conceptus vnus non est vnicus Deo & creaturæ, sed alius & alius est Dei & creaturæ, sequitur quòd nullum poterimus talem de Deo conceptum habere.

Quartò, Est authoritas Arist. 2. Metaphysicæ: ibi enim arguit, quòd principia sempiternorum necesse est esse verissima: quia vnumquodque est maximè tale, per quod aliis inest vniuocatio, ergo Deo & aliis est aliquid commune vniuocum.

PRO responsione ad ista, considerandum quòd accipiendo vniuocum eo modo quo explicauit Scotus in illa sua declaratione, nõ esset inter ipsum & S. Tho. differentia: illa enim omnia analogo etiam conueniunt, sed quia illa arbitratur Scotus non posse conuenire, nisi ei quod dicit vnum conceptum omninò ab aliis præcisum, & propter hoc arbitratur vniuocum ens esse cui talia conueniunt, ideo ad argumenta eius respondetur.

Ad primum quidem dicitur primò, quòd cõceptus ille, de quo intellectus est certus, est alius à conceptibus de quibus est dubius: non quidem per omnimodam præcisionem, sed tanquam eos omnes cõtinens per modum analogiæ, vt inferiùs declarabitur. Dicitur secundò, quòd ex hoc non concluditur, nisi quòd ens dicit aliquem vnum conceptum, alium à conceptibus aliorum, quod conceditur: dicit enim quendam conceptum imperfectum, vt ostendetur inferiùs, non tamen concluditur, quòd dicat conceptum vnum vniuocum.

Ad secundum negatur consequentia: quia ex illo processu non attribuitur Deo idem conceptus omninò, puta sapientiæ, sed proportionalis, per quem Deus formaliter dicitur sapiens, non autem lapis. Dicitur secundò, quòd præsupponitur intellectum habere eundem conceptum communem imperfectè significantem vtranque perfectionem significatam tali nomine, non autem perfectum & vniuocum.

Ad tertium dicitur primò, quòd si loquamur de conceptu adæquato rei, nullum est inconueniens non posse à nobis concipi Deum aliquo conceptu simplici, imò hoc necessarium est, cum nullam perfectionẽ diuinam, secundum quòd in se est concipere possimus, vnde inquit S. Thom. 1. quæst. 13, 5 o. quòd cùm hoc nomen Sapiens dicitur de Deo relinquit rem significatam, vt incomprehensam, & excedentem nominis significationem.

Dicitur secundò, quòd si loquamur de conceptu imperfecto, & inadæquato rei, vt nomine aliquo significatur, multi tales conceptus haberi de Deo possunt communes sibi & creaturis: & non est inconueniens aliquem talem conceptum virtualiter contineri in phantasmate: potest enim prius in posteriori quantùm ad aliquem imperfectum conceptum vtrique communem, contineri, inquantùm res per phantasma repræsentata, est quædam similitudo participata prioris.

Dicitur tertiò, quòd etiam hæc vnitas conceptus mentalis imperfecti non facit vniuocationem, vt magis cap. 34. declarabitur.

Dicitur quartò, quòd si aliquis conceptus proprius Deo haberi possit, quo ipsa perfectio diuina cognoscatur secundum modum eminentiæ, quo à perfectione creaturæ differt, ille continetur virtualiter in phantasmate creaturæ inquantùm est instrumentum intellectus ex creaturis Dei conditiones inuestigantis, eò quòd effectus causam participatiuè continet, vnde ipsa diuina perfectio continetur in perfectione creaturæ, non sicut effectus in causa, sed sicut causa in effectu, quia videlicet similitudo causæ, & virtus eius saluatur in effectu, licet aliquando deficienter & imperfectè.

Ad quartum dicitur quòd Aristot. accipit vniuocationem pro analogia quando aliqua conueniunt in vna ratione proportionaliter, secũdum quam rationem in analogo potest etiam comparatio esse, vt vnum dicatur magis tale esse, quàm aliud: quia sua ratio per illud nomen importata est perfectior ratione alterius.

Quòd ea, quæ de Deo & aliis rebus prædicantur, non dicuntur purè æquiuocè. Cap. 33.



EX præmissis etiam patet, quòd non quicquid de Deo & rebus aliis prædicatur secundum puram æquiuocationẽ dicitur, sicut ea, quæ sunt à casu æquiuoca. Nam in his quę sunt à casu æquiuoca, nullus ordo aut respectus attenditur vnius ad alterum: sed omninò per accidens est quòd vnum nomen diuersis rebus attribuitur; non enim nomen impositum vni signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus, quæ de Deo dicuntur, & creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominũ communitate, ordo causæ & causati, vt ex dictis patet †: non igitur secundum puram æquiuocationem aliquid de Deo & rebus aliis prædicatur.

†Idem. P. p. q. 3. art. 5.

†Cap. 29.

2 Ampliùs, Vbi est pura æquiuocatio, nulla similitudo in rebus illis attẽditur, sed solùm vnitas nominis: rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, vt ex prædictis patet; relinquitur ergo quòd non dicantur de Deo secundum puram æquiuocationem.

3 Item, Quando vnum de pluribus secũdum puram æquiuocationem prædicatur, vno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis. ex his autem quæ in rebus aliis inueniuntur in diuinorum cognitionem peruenimus, vt ex dictis patet: non igitur secundum puram æquiuocationem dicuntur homini attributa de Deo & aliis rebus.

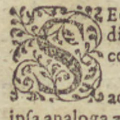
4 Ad hoc, Aequiuocatio nominis processum argumentationis impedit: si igitur nihil diceretur de Deo & creaturis nisi purè æquiuocè, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum: cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de diuinis.

5 Ampliùs, Frustrà aliquod nomen de aliquo prædicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus: sed si nomen prædicatur de Deo & creaturis omninò æquiuocè, nihil per illa nomina intelligimus de Deo: cùm significationes illorum nominum notæ sint nobis solis secundum quod de creaturis dicuntur: frustrà igitur diceretur aut probaretur de Deo ꝙ Deus est bonus, vel si quid aliud huiusmodi est †: Si autem dicatur ꝙ per huius nomina solùm de Deo cognoscimus quid non est, vt scilicet ea ratione dicatur viuens, quia non est de genere rerum inanimatarum, & sic de aliis †: ad minùs oportebit quòd viuens, de Deo & creaturis dictum, conueniat in negatione inanimati: & sic non erit purè æquiuocum.

†Instantia.

†Solutio.

Super cap. 33.



SEcunda conclusio est, Non quicquid de Deo & aliis rebus prædicatur, secundum puram æquiuocationem dicitur, sicut scilicet ea quæ dicuntur à casu æquiuoca.

ADVERTENDVM autem, quòd pura æquiuoca hîc accipit sanctus Thomas, vt distinguuntur ab analogis, quia & ipsa analoga æquiuoca sunt: sed tamen quia inter se habent quandam proportionis vnitatem, ideo non dicuntur purè æquiuoca, id est, habẽtia diuersas omninò rationes, quæ etiam dicuntur æquiuoca à casu, eò quòd nomen impositum sit à diuersis ad diuersa significandum, non ex aliqua similitudine vnius ad alterum, sed quia sic accidit: sed dicuntur æquiuoca à consilio, quia important vnum ex aliqua similitudine ad alterum. Impositor enim nominis, eò quòd inter illa quandam proportionem considerauit, ideo illa eodem nominauit nomine, vnum tamen in ordine ad alterum, & secũdum quòd vnum in alterius includitur ratione. Probatur autem conclusio: primò, quia in æquiuocis à casu nullus ordo aut respectus ad alterum consideratur, sed omninò per accidens est quòd idem nomen diuersis attribuatur, cùm nomen impositum vni non significet ipsum habere ordinem ad alterum, sed in nominibus dictis de Deo, & creaturis, consideratur ordo causæ & causati: ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd in nominibus dictis de Deo & creaturis consideratur ordo causæ & causati, non quòd talis ordo formaliter per ipsa nomina importetur, alioquin nomina essent nomina relatiua: sed quia important fundamenta ordinis causæ & causati, & ex consideratione ordinis huiusmodi, dum consideratum est hanc perfectionem à Deo sicut à causa, dependere, & idcirco esse aliquid in Deo per quod inter ea sit similitudo, & maximè cùm nullam importet imperfectionem ex differentiali conceptu, idem nomen, & Deo & creaturæ est impositum. Vnde quod videtur velle sanctus Thomas in hac ratione, nomen analogum significare vnum habere ordinem ad alterum, intelligitur aut formaliter, aut fundamentaliter: quia in aliquibus formaliter importatur: in aliquibus autem tantùm fundamentaliter, vt in sequenti cap. demonstrabitur: hoc tamen omnibus commune est, quòd ex consideratione talis ordinis idem nomen vtrique analogatorum est impositum, vt possit dici, quòd habitudo causæ ad causatum sit id à quo nomen imponitur: non autem id cui imponitur, tanquam rei per nomen significatæ. Hoc dixerim secundum vnum modum exponendi dicta sancti Thomæ, & aliorum opinionibus adhærendo, in sequenti autem cap. ostendetur alius modus fortè conuenientior.

In nominibus dictis de Deo & creaturis cõsideratur ordo causæ & causati.

Secundò, Rerum est aliquis modus similitudinis ad Deum, ergo non dicitur

citur nomen de Deo & creaturis purè æquiuocè: probatur consequentia, quia vbi est pura æquiuocatio, nulla similitudo in rebus attenditur.

ADVERTE quòd inter pura æquiuocata nulla est similitudo, quæ scilicet per nomen æquiuocum importetur, tanquam id à quo est nomen impositum, sed bene similitudo aliqua inter ipsa absolutè esse potest. Tertiò, ex iis quæ in aliis rebus inueniuntur in diuinorum cognitionem deuenimus ergo inter illa non est pura æquiuocatio: probatur consequentia, quia quando vnum de pluribus secundum puram æquiuocationem dicitur, ex vno eorum nõ possumus duci incognitionem alterius: cùm rerum cognitio non ex vocibus, sed ex nominis ratione dependeat.

ADVERTENDVM hic quoque, quòd absolutè quidem vnum æquiuocatorum potest in alterius ducere cognitionem, inquãtùm in aliquo alio similia esse possunt: sed formaliter loquendo accipiendo æquiuoca vt æquiuoca sunt, vt scilicet illis solum nomen est commune, vnum non potest in alterius notitiam ducere. si enim duo sint homines, qui à casu dicantur Sortes ex cognitione vnius eorum inquantùm est Sor. non potest in alterius notitiam deueniri, ex eo quòd etiam ipse dicatur Sortes, cùm in nullo, excepto nomine, vt sic cõueniant. ex solis autem vocibus rei, non habeatur cognitio, neque aliquid realiter rei conueniat ex sola nominatione.

Quartò, Sequeretur nullam argumentationem fieri posse procedendo ex creaturis ad Deum: probatur consequentia, quia nominis æquiuocatio processum argumentationis impedit.

CONSIDERANDVM quod in omni argumentatione, oportet extrema in vno medio conuenire & vnita esse: hoc autem ex nominis æquiuocatione tollitur. Si enim dixero, Omnis canis, latrat, cæleste sydus est canis, ergo latrat: patet extrema non vniri in medio, cùm nomen assumptum pro medio in alia significatione accipiatur in maiori, & in alia in minori. Similiter si dicerem, Omnis sapiens considerat altissimas causas, Deus est sapiens: ergo considerat altissimas causas. Si sapiens purè æquiuocè dicatur, in alia significatione accipietur in maiori, & in alia in minori: & sic non erit vnio extremorum in medio.

Vltimò, sequeretur quòd frustra diceretur aut probaretur aliquid de Deo. Probatur consequentia: quia nihil per illa nomina æquiuoca intelligeremus de Deo, cùm significationes nominum illorum sint nobis notæ solùm, secundum quòd de creaturis dicuntur, scilicet aut simpliciter, aut proportionaliter, id est, inquantùm significant, aut perfectionem creaturæ, aut aliquid ad creaturæ perfectionem proportionem habens, frustrà autem aliquod nomen de aliquo prædicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus.

Si dicatur quòd per illa nomina cognoscimus de Deo solùm quòd non est: vt, verbi gratia, dicatur viuens: quia non est de genere rerum inanimatarum, oportebit saltem quòd viuens de Deo & creaturis dictum conueniat in negatione inanimati, & sic non erit purè æquiuocum.

NOTANDVM, quòd aliqui dixerunt, vt recitat sanct. Thom. Prima parte quæst. 13. artic. 2. & potent. q. 7. art. 5. nomina dicta de Deo per modum negationis de Deo dici, vt viuens, quia non est inanimatus, & sic de aliis: sed illud reprobatur ibidem, tum quia sic omne nomen formaliter diceretur de Deo, eo quòd nullum nomen sit per quod non remoueatur aliquis modus qui Deo non competit: tum quia cùm omnis negatio per affirmatiuam probetur, non posset intellectus aliquid de Deo negare, nisi aliquid de ipso affirmatiuè cognosceret. Hanc ergo positionem non acceptat hoc loco San. Thom. sed ea etiam admissa vult habere quòd nomina non purè æquiuocè de Deo, & creaturis dicantur.

Quòd ea, quæ dicuntur de Deo, & creaturis analogicè dicuntur. Cap. 24.

† Idem 1. Sent. dist. 19. q. 8. art. 2. ad 2. & Opusc. 9.
† cap. 26.

SIc igitur ex dictis relinquitur †, quòd ea quæ de Deo & rebus aliis dicuntur, neque æquiuocè neque vniuocè prædicantur, sed analogicè: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquod vnum.

Quod quidem dupliciter contingit. Vno modo secundum quòd multa habent respectum ad aliquod vnum, sicut secundum respectum ad vnam sanitatem animal dicitur sanum, vt eius subiectum: medicina, vt eius effectiuum: cibus, vt eius conseruatiuum: vrina, vt eius signum.

Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad vnum ipsorũ: sicut ens de substantia & accidente dicitur secundum quòd accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quòd substantia & accidens ad aliquod tertium referantur. Huiusmodi ergo nomina de Deo, & rebus aliis non dicuntur analogicè secundum primum modum: oporteret enim aliquid Deo ponere prius, sed secundo modo.

† Idem 1. p. q. 13. artic. 6.

† In huiusmodi autẽ analogica prædicatione ordo attenditur idem secundum nomen, & secundum rem quandoque: quandoque verò non idem. Nam ordo nominis, sequitur ordinem cognitionis, quia est signũ intelligibilis conceptionis: quando igitur id quod prius est secundum rem, inuenitur etiam cognitione prius: idem inuenitur prius & secundum nominis rationem & secundum rei naturam. Sic substantia prior est accidente natura, inquantùm substantia est causa accidentis: & cognitione inquãtùm substãtia in diffinitione accidentis ponitur: & ideo ens dicitur prius de substãtia quàm de accidente, & secũdum naturã & secundum nominis rationem: quãdo verò illud quod est prius secundum naturam, est posterius secundũ cognitionẽ: tunc in analogicis nõ est idem ordo secundũ rem & secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi, quæ est in sanatiuis, prior est naturaliter sanitate, quæ est in animali, sicut causa effectu: sed quia hãc virtutẽ per effectum cognoscimus: ideo etiam ex effectu nominamus: & inde est quòd sanatiuum est prius ordine rei: sed animal dicitur prius sanum secundum nominis rationem. sic igitur quia ex rebus aliis in Dei cognitionem peruenimus res nominum de Deo, & rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. vnde & nominari dicitur à suis causatis.

Super cap. 34.

EX prædictis relinquitur tertia conclusio affirmatiua, scilicet Ea quæ de Deo, & aliis rebus dicuntur, prædicãtur analogicè, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod vnum.

Hanc autem conclusionem non probat nisi à sufficienti diuisione. Aut enim dicuntur vniuocè, aut æquiuocè, aut analogicè: non vniuocè, nec æquiuocè, vt superiùs est ostensum: ergo analogicè.

Declarat autem duo. Primum est, quomodo dicantur huiusmodi nomina analogicè. Secundum est, quomodo prius nomen conueniat Deo.

Primum declarat ex quadam diuisione. Dupliciter enim aliqua dicuntur analogicè, siue secundum respectum ad aliquod vnum. Vno modo secundum quòd plura habent respectum ad vnum tertium: sicut animal, medicina, cibus, vrina dicuntur sana in ordine ad vnam sanitatem, quæ est animalis.

Alio modo, secundum quòd duorum attenditur ordo vnius ad alterum: sicut ens de substantia, & accidente secundum quod accidens ad substantiam respectum habet. Nomina ergo analogicè dicta de Deo, non dicuntur primo modo, quia oporteret ponere aliquid Deo prius, sed secundo modo.

Quantùm ad secundum, notat quòd ordo, scilicet prioris & posterioris in nomine, aliquando est idem secundum rem & secundum nomen, quia scilicet res est prior, & secundum naturam, & secundum nominis rationem: quandoque verò non est idem: quando enim quod est prius secundum rem, est etiam prius in cognitione nostra, tunc idem prius est secundum rem, & secũdum nominis rationẽ, cùm ordo nominis sequatur ordinẽ cognitionis tãquam signum intellectualis cõceptionis, sicut substantia accidente natura prior est, tanquam eius causa: & cognitione inquantùm in eius ponitur diffinitione, ideo ens priùs dicitur de substantia & secundum rem, & secundum nominis rationem: quando autem prius secundum naturam est cognitione posterius, tunc non est idem ordo secundum rem, & secundum nominis rationem: sicut licet virtus sanatiua sit prior sanitate animalis secundum rem tanquam eius causa, quia tamen ex effectu cognoscitur: ideo sanum secundum nominis rationem, prius dicitur de animali, quàm de sanatiuo. Similiter ergo, quia Deum ex rebus aliis cognoscimus, res nomine significata prius conuenit Deo secundum suum modum, id est, illa res est prius in Deo, quàm in creatura: quia est causa eius quod est in creatura: sed ratio nominis per posterius, vnde & nominari dicitur à suis causatis, quia videlicet conceptus per nomen importatus, qui est conceptus creaturæ, est prior conceptu Dei siue conceptu diuinæ perfectionis, per idem nomen importato.

CIRCA illud quod dictum est, res nominum de Deo, & aliis rebus dictorum per prius esse in Deo, aduertendum, quòd cùm huiusmodi nomina non significent vnam naturam cõmunem Deo, & creaturæ (quia tunc essent vniuoca) sed immediatè significent perfectionem Dei, & perfectionem creaturæ: perfectio, quæ est in Deo, est secundum se prior perfectione quæ est in creatura: sicut causa, suo effectu est naturaliter prior. Et ideo dicitur res nominum, id est, per nomina significata prius esse in Deo: quia videlicet illa perfectio significata per nomen quæ est in Deo, est ea quæ in creaturis inuenitur prior, & perfectior.

CIRCA illam propositionẽ: Substantia est prior cognitione, accidente: aduerte quòd intelligitur de cognitione intellectiua quidditatiua, quod patet ex adducta ratione: quia scilicet substantia ponitur in eius diffinitione, vt superiùs dictum est, intelligitur quoque de eius cognitione, qua cognoscitur inquãtum est ens: res enim nomine entis importata secundum quòd dicitur de substantia, est natura & perfectione prior, quàm res eodem nomine importata secundum quod dicitur de accidente: similiter illa res prius intellectu cognoscitur, quàm ipsa res accidentis, cùm vt dictum est, cap. 32. substantia ponatur in diffinitione accidentis, secundum quod est ens.

CIRCA illam analogiæ diuersitatem considerandum est, quòd implicitè tangitur inter illos modos differentia hæc quòd in primo modo analogiæ, est aliquid prius vtroque analogato, scilicet illud ad quod habent attributionem & respectum: in secundo autem non est aliquid prius omnibus analogatis, sed vnum eorum est prius altero.

CIRCA prædicta tripliciter occurrit dubium. Primum est contra rationem qua probatur primum modum analogiæ Deo non conuenire: quia videlicet aliquid esset prius Deo. Aut enim intelligitur de prioritate secundũ rem, aut de prioritate secundum nominis rationem: si primo modo, non valet consequentia: quia vt in exemplo dato apparet, sanitas ad quam omnia dicuntur sana, non est prior secundum rem: sed virtus sanatiua, quæ est medicina, est prior ea, vt hic dicitur: si secundo modo, non est inconueniens aliquid esse prius Deo, vt hic etiam dicitur. Secũdum est cõtra modũ analogiæ nominibus diuinis hic attributum. Oppositum enim eius videtur tenere sanct. Tho. veri. q. 2. ar. 11. ibi enim tenet quòd analogia conueniens Deo & creaturis, non est secundum conuenientiam, & proportionem vnius ad alterum: sed secundum quãdam proportionalitatem: Tertium, est contra modum prioritatis, & posterioritatis secundum nominis rationem. Nam Prima parte q. 3. artic. 5. in ratione ad oppositum dicitur, quòd Deo nihil est prius, nec secundum rem, nec secundum intellectum: ergo nomẽ non dicitur de Deo posteriùs secũdum nominis rationem, cuius oppositum hic dicitur.

Quomodo significatũ analogi sit in vno aut in pluribus: & quomodo inter analogata sit vnum primum.

Ad primum horum dicitur, quòd intelligitur de prioritate secundum rem, pro quo aduertendum quòd in primo modo analogiæ, aliquãdo quantum ad formale, & per se significatum nominis fit denominatio intrinseca tantùm in vna, in illo videlicet per comparationem ad quod alia dicuntur analogicè talia, quia nominis significatum in illo vno duntaxat formaliter est, in aliis verò non est formaliter: sed dicuntur talia extrinsecè, per habitudinem, scilicet ad illud, aliquando autem & aliis conuenit formale significatum: & consequenter omnia dicuntur intrinsecè talia, sicut sanitas nomine Sani importata inuenitur tantùm in animali, & ideo animal intrinsecè denominatur sanum. In medicina autem, & cibo non inuenitur, sed dicuntur

extrinsecè sana ex habitudine ad sanitatem animalis: ens autem inuenitur formaliter in substantia, in qualitate, & in quantitate. In vtroque ergo modo verum est quòd aliquid est prius secundum rem vtroque eorum, quæ analogicè dicuntur in ordine ad tertium: prius enim secundū rem, dicitur sanum de animali quàm de medicina & cibo: quia in animali est ipsa res sanitatis: in istis autem solus respectus ad ipsam, res autē est naturaliter prior respectu, qui ad ipsam est: similiter ens prius dicitur de substantia secundū rem, quàm de quantitate & qualitate, quæ dicuntur entia in ordine ad ipsam. natura enim entitatis est naturaliter prior & perfectior in substantia, quàm in qualitate & quantitate: quia ipsa entitas substantiæ primò, & formaliter nomine Entis significata, nihil aliud est quàm ipsa substantia, quæ est accidente naturaliter prior. Negatur ergo quòd sanum animali non priùs conueniat secundum rem, quàm aliis. Ad probationem dicitur quòd licet virtus sanatiua sit prior naturaliter sanitate animalis, illa tamen formaliter & primò, non importatur nomine Sani, sed tantùm sanitas animalis: loquimur autem hîc de re formaliter, & primò importata nomine analogo.

SED contra hoc videtur esse, quòd sanctus Thomas volens ostendere quomodo ordo rei, non est idem ordini nominis, vult quod nomen Sani, quantùm ad nominis rationem priùs conueniat animali: quantùm autem ad rem significatam, priùs conueniat sanatiuo. Dicitur quod non loquitur sanctus Thomas de formali, & primo significato sani (de quo locuti sumus) sed de materiali, & fundamento respectus ad sanitatē. Virtus enim sanatiua non significatur formaliter nomine Sani, sed materialiter: vnde voluit dicere quòd sanum secundum quòd dicitur de sanatiuo, dicitur de re naturaliter priori: virtus enim sanatiua est prior sanitate, sed tamen quia illa res non significatur formaliter, sed tantùm materialiter tanquam fundamentum respectus ad sanitatem animalis, ideo sanum dictum de animali & sanatiuo, quantum ad fundamentum vnde habet sanatiuum, vt significetur nomine Sani per habitudinem ad sanitatem animalis, priùs dicitur secundum rem de sanatiuo, quàm de animali: quia videlicet virtus sanatiua est naturaliter prior sanitate, sicut causa effectu: & hoc sufficiebat proposito S. Tho. volentis ostendere, quòd ordo secundum rem, quantùm ad omnem rem importatam non est semper idem ordini nominis. Cum hoc autem stat, quòd quantùm ad formalia duntaxat significata, etiam dictum de animali, prius dicitur secundum rem. Nam dictum de animali, significat ipsam formam sanitatis: dictum autem de aliis, significat habitudinem ad ipsum. constat autē ipsam rem naturaliter priorem esse habitudine ad ipsam.

Responderi secundò posset, quòd nomen Sani dupliciter esse analogum potest, diuersimodè consideratum: si enim accipiatur secundum proprium, & formale, ac primum significatū, quod ex parte rei, est vnum: sic pertinet ad primum analogiæ modum, & sic non tantùm secundū nominis rationem & impositionem, sed etiam secundum rem significatam priùs cōuenit animali quàm aliis & alia inquantùm sana, habent aliquid priùs ipsis secūdum rem, scilicet animalis sanitatem: animal enim ipsam habet sanitatem, alia autem habitudinem tantùm ad illam. Si autem accipiatur tanquam plura primò significans ex parte rei, scilicet & ipsam humorum debitam proportionem, quod est eius proprium significatum, à qua medicina extrinsecè dicitur sana: & sanatiuam virtutem, secundum quam intrinsecè & formaliter, (licet impropriè) medicina dicitur sana, sic ad secundū analogiæ modum pertinet: & prius secundum rem, dicitur de medicina, quàm de animali, licet secundum nominis rationem sit econuersò, inquantùm prius formauimus conceptum sub quo humorum proportionem significat, quàm conceptum sub quo virtutem significat sanatiuam. Nec est inconueniens quòd sanctus Thomas eodem nomine pro exemplo diuersimodè vtatur: hoc enim facit, vt ostendat posse idem nomen diuersimodè acceptum, ad diuersos analogiæ modos pertinere: vnde & in quæst. de poten. Dei. q. 7. artic. 7. ad ostendendum vtrunque analogiæ modum exemplificat de nomine Entis secundum quod diuersimodè consideratur.

ADVERTENDVM autem quia diximus formale, & per se significatum nominis analogi aliquando inueniri in vno tantùm, aliquando verò in omnibus. quòd hoc non cōtrariatur ei quod dicitur Prima parte q. 16. art. 6. vbi videtur velle sanctus Thomas quòd in omnibus analogis nomen secundum propriam rationem inuenitur in vno tantùm à quo alia denominātur. Nam per propriam rationem duo possumus intelligere, scilicet rationem, siue naturam primò & principaliter importatam per comparationem, ad quam alia dicuntur talia: hæc enim dicitur propria ratio nominis, quia primò & principaliter importatur: & nomen analogum absolutè prolatū, accipitur pro illo significato, vt dicitur 1. Peryhermenias, sicut nomen Entis absolutè dictum, accipitur pro substantia: aut rationem omnem formaliter per nomen importatam. Primo modo loquitur sanctus Thomas in Prima parte: certum est enim quòd primum significatum nominis analogi in vno tantùm analogato inuenitur, scilicet in primo. Secundo autem modo locuti sumus hîc, & est de mente sancti Thomæ 1. dist. 19. quæst. 5. artic. 2. ad primum. nam constat quòd nomen entis dicit in sua significatione formali, aliquid existens in substantia, & in accidente, quod est vnum analogicè, vt inferiùs ostendetur. & similiter est de nominibus quæ analogicè de Deo & creaturis dicuntur.

Potest etiam dici, quòd non accipit ibi sanctus Thomas analogum in tota sua communitate, & vniuersaliter, sed tantùm pro analogo quod iuxta dicenda immediatè dicitur nomen ab vno, aut ad vnum: hoc enim suo proposito deseruiebat, quia veritas de qua ibi loquebatur, isto modo analogicè dicitur de intellectu & rebus: nos autem locuti sumus vniuersaliter de analogo. Si enim vniuersaliter accipiatur, constat quòd aliquod inuenitur in vno tantùm, secundum suum formale significatum: aliquod verò in omnibus inuenitur.

De modis analogiæ.

AD euidentiam secundi dubij sciendum est, quòd Analogiæ nomen, Græcum est vocabulum. & aliter accipitur à Græcis, & aliter à nonnullis Latinis. Græci enim, vt patet ex Ammonio & Simplicio, in expositione diffinitionis æquiuocorū traditæ ab Arist. in Antepredicamētis, æquiuoca à consilio diuidunt in ea quæ dicuntur ab vno: vt ab arte medicinæ dicitur liber aliquis medicinalis, & instrumentum aliquod medicinale, & ea quæ dicuntur ad vnum, vt de medicina & cibo dicitur sanum in ordine ad sanitatem animalis, & ea quæ sunt analoga dicúntq; illa analoga esse, quæ sunt vnum proportione, inter quæ scilicet est proportionalitas quædam. vnde inquit Ammonius, quòd analogia in quatuor ad minùs terminis consideratur: sicut pes hominis, & pes lecticæ, analogicè dicitur pes. quam enim proportionem habet pes hominis ad hominem, eandem habet pes lecticæ ad lecticam. Secundum ergo proprium significatum, analoga dicuntur proportionalia, id est, habentia inter se similitudinem proportionis. & nomen analogum dicitur quod significat plura vt proportionalia sunt: sicut pes dicitur de pede hominis & lecticæ, & visus de visu corporeo & intellectu: & principium de corde, & fundamento domus. In hac significatione vtitur Aristot. nomine Analogi, vt patet 5. Metaphysic. cap. de vno: & 1. Ethicor. cap. 7. A Latinis autem nonnullis accipitur analogum pro omni nomine importante plura, secundum quandam habitudinem, vel ad vnum, vel inter se, tam ea quæ sunt ab vno, & ad vnum, quàm proportionalia omnia, scilicet æquiuoca à consilio absolutè analoga vocantes. vnde multa confusio in analogorum cognitione prouenit. Sanctus Thom. ergo in quæst. de veritate considerans veram analogiæ rationem, & nomina de Deo & creaturis dicta, analogicè verè dici, dixit inter Deum & creaturam esse analogiam proportionalitatis, non autem proportionis: quæ magis dicitur æquiuocatio à consilio ab vno, aut ad vnum, quàm analogica significatio.

Diuersimodè analogia vnius ad alterum accipitur hoc loco, & in quæstionibus de veri.

SCIENDVM Vlterius, quod analogia quæ est vnius ad alterum, in communi, & vsitata apud Latinos significatione accipiendo analogiam, dupliciter accipi potest: vno modo, vt distinguitur contra analogiam duorum ad vnum tertium: alio modo, vt distinguitur contra analogiam proportionalitatis. Nam analogia vnius ad alterum condiuisa cōtra analogiam duorum ad vnum tertium, accipitur tanquam commune quoddam: & diuiditur in analogiam proportionis, & analogiam proportionalitatis. Analogia proportionis, dicit determinatam quandā distantiam & habitudinem vnius ad alterum, secundum quòd nomine aliquo significantur: analogia autem proportionalitatis, non dicit certam & determinatam habitudinem vnius analogatorum ad aliud absolutè, sed similitudinem, siue proportionem proportionis duorum ad alia duo: ita quòd inter res analogatas non est absolutè similitudo, sed inter proportiones ipsarum, ad aliqua. Talis enim analogia potest esse, & in multum, & in parum distantibus, vt dicitur Verit. loco allegato ad quartum. Non enim est maior similitudo proportionum inter duo & vnum, & sex, & tria, quàm inter duo & vnum, & centum, & quinquaginta. Aliquando autem analogia proportionis, quia est tātùm inter ipsas res analogatas inter se, absolutè significatur nomine communi ad analogiam proportionis, & proportionalitatis tanquam proprio nomine: vt dicatur analogia vnius ad alterum. & sic distinguitur analogia vnius ad alterum contra analogiam proportionalitatis, sicut analogia proportionis, cùm tunc idem significetur hoc nomine Analogia vnius ad alterū, & hoc nomine analogia proportionis. Si itaque accipiatur primo modo analogia vnius ad alterum sic est analogia inter Deum & creaturā vnius ad alterum: quia est secundum comparationem Dei & creaturæ inter se, non autem secundum comparationem Dei & creaturæ ad aliquod tertium, de quo nomen analogum per prius dicatur quàm de ipsis, & sic accipitur hoc loco in Prima parte, & in Potentia quæstione 7. cùm dicitur quod ista est analogia vnius ad alterum. Si verò secundo modo accipiatur, sic non est analogia vnius ad alterum: quia non est determinata distantia: & habitudo inter Deum & creaturam: ita scilicet quòd ex vno aliud comprehendi, & terminari per intellectum possit, & sic intendit in quæstionibus de Veritate, cùm inquit istam non esse analogiam vnius ad alterum, vnde nulla est contradictio: non enim negat istam esse analogiam vnius ad alterum absolutè, sed quæ dicit determinatam distantiam, aut determinatam habitudinem vnius ad alterum.

Sed videtur non esse hæc solutio ad mentem sancti Thomæ, quia dum loquitur de analogia Dei ad creaturam, loquitur de illa in qua prius ponitur in diffinitione posterioris: sicut substantia ponitur in diffinitione accidentis, vt patet cap. 32. in ratione sexta. talis autem est analogia secundum proportionem, quæ distinguitur contra analogiam proportionalitatis, vt patet de Veritate eadem quæstione, & art. sextum, ergo analogiam vnius ad alterum hoc loco accipit pro analogia proportionis: si ergo eam negat in quæstionibus de Veritate esse inter Deum & creaturam, est in eius dictis contradictio.

Quo principiū analogatorum in diffinitione aliorum ponatur.

Respondetur primò conformiter ad ea quæ dicta sunt in præcedentibus, quòd in analogia proportionis, in qua attenditur determinata distantia, & habitudo vnius ad alterum, prius ponitur in diffinitione posterioris, eò quòd posteriora importent habitudinem quandam ad primum: sicut medicina dicitur sana in ordine ad sanitatem animalis, & accidens dicitur ens in ordine ad substantiam. nomen enim in illis impositum est posterioribus ad significandum formaliter, aut habitudinem ad aliud: sicut sanum de medicina, aut rem cum ordine ad alterum. sicut ens de accidente dictū, significat accidens in ordine ad substantiam, non quidem sicut ad correlatiuum, sed tanquam ad subiectum: in analogia autem proportionalitatis, Prius, non necessariò ponitur in diffinitione posterioris, loquendo de nominibus quæ formaliter & propriè priori & posteriori conueniunt: quia de iis quæ de vno propriè dicūtur, & de altero metaphoricè, alia ratio est, vt patet Prima parte, quæstione 13. art. sexto. Nam in talibus quæ formaliter dicuntur de vtroque secundum proportionalitatē non est necesse vt vnum significet formaliter habitudinem ad alterum, licet fundamentaliter significet aliquid: vnde inter illa attenditur similitudo proportionū, & ex ista conuenientia nomen idem sit vtrisque impositum, sicut cùm pes dicitur de pede lecticæ, non significat habitudinem ad pedem hominis, licet significet aliquid in quo cum pede hominis est conuenientia, & ex vno alteri sit nomen impositum. Ideo quod inquit sanctus Thomas cap. 32. quòd prius, ponitur in diffinitione posterioris, & Prima parte quæst. 13. artic. 6. quòd in omnibus nominibus, quæ analogicè dicuntur, necesse est quòd omnia dicantur per respectum ad vnum, & ideo illud vnum oportet quòd ponatur in diffinitione omnium: intelligendum est de omnibus analogis, aut quæ dicuntur ad vnum tertium, aut quæ inter se habent analogiam, quæ dicitur proportionis, non autem de analogis analogia proportionalitatis: vt dicitur Veri. q. supradicta. Ad illam verò rationem adductam ex cap. 32. dici potest, q. ex ea non habetur quòd nomina dicta de Deo & creaturis analogicè, sint de numero illorum analogorum in quibus prius ponitur in diffinitione posterioris, sed cùm vellet sanctus Thomas ostendere illa vniuocè non dici, assumpsit, quòd dicuntur secundum prius & posterius: tale autem constat non esse vniuocum, quod declarauit in iis, quæ nobis manifesta sunt, quæ sunt analoga secundum proportionem: in quibus vnum ponitur in alterius diffinitione, ex quo apparet illud nomen non eandem omnino dicere rationem relinquens ex hoc multò magis oportere in aliis quæ secundum proportionalitatem tantùm dicuntur secundum prius & posterius diuersas rationes importari: cum

maiorem distantiam illa habeant significata quàm significata secundum proportionem analoga, & ideo esse magis à ratione vniuoci aliena.

Potest secundò responderi, & meliùs meo iudicio ad mentem sanct. Tho. quòd in omni modo analogiæ, verum est ꝙ prius ponitur in diffinitione posterioris, inquantùm analogicè consideratur, & significatur. Ad cuius euidentiam considerandum est ꝙ aliter loquendum est in analogis, vbi ordo impositionis nominis proportionaliter ordini rerum formaliter significatarum: & aliter vbi ordo impositionis nominis non sequitur ordinem rei significatæ. Vbi enim seruatur idem ordo, nomen non dicitur de posteriori nisi in ordine ad prius: quia nõ intelligitur posterius, nisi in ordine ad ipsum: quia autem vbi vnum cõcipitur in ordine ad alterum, & cum tali ordine significatur, oportet illud ad quod ordinem dicit poni in diffinitione ipsius secundum ꝙ tali nomine significatur, quandocunq; de ipso tale nomẽ dicitur, cum respectu dicitur ad primum analogatum, quod in eius ponitur diffinitione. Sicut patet in iis quæ significantur formaliter nomine Sani: quia enim intellectus non concipit medicinam vt sanam, nisi inquantùm apprehendit ipsam esse causatiuã sanitatis animalis: neq; significat ipsam nomine Sani: nisi formaliter importando respectũ causæ ad sanitatem animalis, ideo in diffinitione sani dicti de medicina, ponitur sanum de animali dictum: & nunquam hoc nomen Sanum dicitur de ipso, nisi cum respectu ad animalis sanitatem. Vbi autem ordo impositionis nominis est contrarius ordini rei, nomen prius impositum posteriori secũdum rem de ipso dupliciter dicitur, scilicet absolutè & analogicè, siue proportionaliter: priùs enim intellectus cõsiderauit ipsum posterius absolutè, & illi nomẽ mediãte cõceptu absoluto imposuit: deinde per inquisitionẽ deuenit in cognitionẽ eiusquod est primũ analogatum secundum rem & illi nomen attribuit, quod erat impositum posteriori & cognoscẽs posterius habere habitudinem ad prius, talem habitudinem eodem nomine tertia quadam impositione significat, & nomẽ quod prius imposuerat ad significandum rem absolutè, postmodùm imponit, ad significandum ipsam in ordine & habitudine ad aliud, & sic cùm illud nomen etiam priori imposuerit, accipit nomen tanquam analogicè dictum de vtroque, ex quo fit ꝙ aliquando tale nomen accipiatur tanquam vnum simpliciter significans propter primam impositionem: aliquando verò tãquam plura analogicè, & secũdum habitudinem vnius ad alterum, dicens, propter vltimam impositionem: & in diffinitione ipsius, vt absolutè dicitur secundum primam impositionem non ponitur primum analogatum, sed bene in ratione ipsius ponitur, vt analogicè de illis pluribus prædicatur, sicut enim nomen, quod rei prius absolutè impositum est, illi posterius, vt analogicè dicitur, imponitur. Sicut si nomen Entis primò fuisset impositum ad significandum naturam accidentis absque ordine ad substãtiam, puta inquantùm habet esse absolutè. Deinde cognito quòd habere esse, nobiliori modo conuenit substantiæ quàm accidenti, fuisset impositũ ipsi substantiæ. Tertiò cognito quod esse non conuenit accidenti nisi in substantia, impositũ esset ad significandum accidẽs cum ordine ad substantiam, & analogicè ad vtrũque significatum esset acceptum, hoc nomen ens, secũdum quod dicitur de substantia, non poneretur in diffinitione ipsius vt dicitur de accidente absolutè secundum primam impositionẽ, sed bene vt analogicè, iuxta secundam impositionẽ dicitur, sic est de omnibus diuinis nominibus, quæ propriè, & analogicè de ipso, & creaturis dicuntur. Nam hoc nomen Sapientia primò attributum est ad significandum sapientiam humanam absolutè, sicut & primò absolutè cognita est: deinde cognito, ipsam esse à sapientia diuina exemplatam, impositum est ad significandum diuinam sapientiam, tum postremò impositum est ad significandum sapientiam humanam in ordine ad sapientiam diuinam tanquã ad causam & exẽplar: & acceptum est tanquam nomen analogũ, & proportionale: & simile est de aliis diuinis nominibus: secũdum itaque primam impositionẽ primum analogatum non ponitur in diffinitione alterius: quia non accipitur tunc nomen, vt analogũ, sed vt vniuocum: secundum autem ꝙ analogicè sumitur, quod cõuenit sibi secundum tertiam impositionem, perfectio diuina ponitur in diffinitione perfectionis creaturæ, vt eodem nomine significatur. Quòd autem hoc sit de mente S. Tho. patet 1. Sen. in Prolo. art. 2. secundum, vbi inquit, ꝙ analogia creaturæ ad creatorem est, eò ꝙ vnum esse, & rationẽ ab altero recipit: quia creatura non habet esse nisi secundum quòd à primo ente descendit nec nominatur ens, nisi inquantùm ens primum imitatur. & subiungit, quòd similiter est de sapientia, & de omnibus aliis quæ de Deo & creatura dicuntur.

Secundum ergo hanc responsionẽ saluatur vniuersaliter dictum san. Tho. & hic, & prima quæst. 13. art. 6. & 10. quòd in omnibus analogis, inquantùm scilicet analoga sunt, primũ analogatorum ponitur in diffinitione aliorum. Secundum hoc etiam verificatur dictum san. Tho. prima quæst. 13. art. 5. vbi ait quòd quicquid dicitur de Deo & creaturis, dicitur secundum quòd est aliquis ordo creaturæ ad Deum, vt ad principium, & causam: intelligitur enim secundum quòd analogicè dicitur.

Nec obstat, quod inquit san. Tho. in quæstione de Veritate illam propositionem habere veritatem in analogia proportionis tantùm. Sensus enim ipsius est, quòd in analogia tantùm proportionis primum, cui absolutè nomen imponitur in diffinitione aliorum ponitur: quia propter determinatam distantiam & habitudinem ipsius ad alia, potest ducere in perfectam notitiam aliorum, inquantùm illo nomine significantur: non est autem verum vniuersaliter in analogia proportionalitatis, quia primũ cui imponitur nomen, cùm vt sic non habeat determinatam habitudinem ad alia, sed tãtùm proportionalitatem, non oportet vt ducat semper in perfectam & quidditatiuam cognitionem aliorum. cum hoc tamen stat, ꝙ in analogis omnibus inquantum analoga sunt, semper vnum ponitur in diffinitione aliorum, aut scilicet illud cui primò imponitur nomen absolutè: aut id cui secundariò nomen imponitur. In nominibus enim diuinis primum secundũ rem, posterius autem secũdum impositionem nominis ponitur in diffinitione aliorum, inquantùm analoga sunt. Nam homo analogicè dicitur sapiens, quia habet perfectionem, secundum quam diuinam sapientiam imitatur, & sic de aliis.

Ad tertium dubium dicitur, quòd hic sermo est de ordine concipiendi ex parte intellectus secundum quod prius tempore vnum conceptum format quàm alium: ibi autem intelligitur de prioritate simplicitatis ipsius conceptus, vnde non est cõtradictio. Quomodo autem possit, aut non possit esse aliquid simplicius Deo secundum rationem, ostensum est suprà.

Alias difficultates, quæ circa nominum analogiam occurrunt, si ad plenum vis intelligere, vide ingeniosissimum Opus de nominum analogia Reuerendissimi Thomæ Caietani Cardinalis S. Xisti.

Vtrum ens & alia nomina dicta de Deo analogicè vnum conceptum dicant.

Vnum duntaxat hoc loco inuestigandum puto, quod huius materiæ fundamentum est, scilicet quomodo ens & alia nomina dicta de Deo & creatura analogicè, dicant aut non dicant vnum cõceptum. Faciunt enim in hac re difficultatem diuersa sancti Thomę dicta. Nam aliquando videtur dicere, huiusmodi nomina non dicere vnam rationem, sed plures: vt Prima parte q. 13. art. 5. & in quęstionibus de Potẽtia 7. art. 7. Veri. q. 2. art. 11. & in aliis locis idem sæpe replicat, aliquãdo autem videtur velle, quòd ens vnam rationem dicat: vt Veri. q. 1. art. 1. vbi vult oportere omnem alium conceptum, in conceptum entis resolui. Item 1. Sent. dist. 19. q. 5. art. 2. primum, tenet ꝙ talia nomina sic analogicè dicuntur de Deo & creaturis, ꝙ intentio & natura communis, habet esse in vnoquoq; eorum, de quibus dicitur. ex quo videtur non solùm quod vnam importent rationẽ intellectus, sed etiam vnam naturam.

Confirmatur quoque, quia cùm dicimus Deum sapiẽtem esse aut iustum, aut bonum, ista nomina accipi videntur secundum mentem sancti Thomæ, secundùm quod ipsis in creaturis vtimur, quasi eadem ratio, quæ attribuitur creaturæ, etiam Deo conueniat, licet imperfectè diuinam perfectionem repræsentet. vnde & superiùs dixit, nomina quæ absolutè perfectionem dicũt, absque defectu de Deo prædicari, quod videtur intelligendùm, quantùm ad eam rationem creaturarum, quæ nullam dicit imperfectionem.

CIRCA hanc difficultatem varia est Thomistarum sententia. Tenent enim quidam propter ea quæ superiùs sunt adducta, ens, & similiter anima analogicè dicta de Deo & creaturis dicere vnum conceptum formalem siue mentalem præcisum à conceptibus aliarum rerum, licet non dicat conceptum obiectiualem vnum & præcisum, sed vnum tantùm analogia.

Alij verò tenent ens non dicere vnum conceptum mentalem adæquatum præcisum à cõceptibus inferiorũ, sicut nec vnum obiectiualẽ. sed sicut dicit ipsa analogata, vt sunt vnum proportione, siue vt similia, ita dicere omnes conceptus mentales analogatorum, vt sunt vnus cõceptus proportionaliter.

Harum opinionum secunda mihi videtur verior, & conformior doctrinæ Philosophorum, & sancti Thomæ. Pro cuius intelligentia considerãdum, quòd cùm ens quidditatiuè & essentialiter prædicetur de rebus: dupliciter de conceptu eius loqui possumus. Vno modo de conceptu quid rei, secũdum quem adęquatè & quidditatiuè prædicatur de omnibus analogatis: alio modo de conceptu quid nominis, & imperfecto ac inadæquato. Dico autem conceptum perfectum & adæquatũ, non adæquatione tantùm prædicationis, sed adæquatione etiam repræsentationis, quia scilicet nõ solùm de omnibus entibus prædicatur, sed etiam perfectè naturam rei repræsentat nomine Entis primò & per se significatam. Si ergo de primo conceptu loquamur, sic dico quòd ens non habet vnum conceptũ mentalem, sicut nec obiectiualem ab aliis præcisum: moueor autem ad hoc primò, quia non posset euitari quin ens esset vniuocum. Ad rationẽ enim vniuoci sufficit, vt patet ex diffinitione Arist. in Prædicamẽtis posita, quòd sit vnum nomen de multis dictum secundum eandem omninò rationem formalem naturæ, per illud nomen primò significatæ. Nam quòd ratio in illa diffinitione accipiatur pro cõceptu mentali, non autem pro natura aut cõceptu obiectiuali: patet primò ex Simplicio, & Ammonio in Prædicamentis, dicentibus, quòd ratio ibi accipitur pro diffinitione aut descriptione, diffinitio autem siue descriptio est oratio, & per consequens primò est in mente: patet secundò, quia vbicunq; sanctus Thomas loquitur quomodo diuina nomina non sunt synonyma, vt superiùs, & 1. quæst. 13. art. 4. & 1. Senten. dist. 2. quæst. 2. item Poten. quæst. 7. art. 6. ostendit illa non esse synonyma, quia licet significent vnam & eandem rem, tamen illam sub diuersis rationibus significant. Et exponens quid nomine Rationis intelligat, inquit, quòd ratio, quam significat nomen, est conceptus, quem format intellectus de re, per nomen significata, & sic sequẽdo Tractatum de diuinis nominibus nunquam exprimit aliud significatum istius nominis ratio, etiam vbi de vniuocatione loquitur, ex quo apparet, quòd etiam de vniuocatione loquendo, per rationem cuius vnitas requiritur in vniuoco intelligit conceptum mentalem, non autem rem obiectam conceptui.

Patet tertiò, quia in Tractatu de genere, tenet substantiam, quæ est genus generalissimum, differre ab inferioribus generibus Prædicamenti substantiæ, quia in aliis generibus inuenitur vna aliqua natura, quæ subest intentioni vniuersalitatis, ratione cuius cũ vniformitate quæ est à ratione, ipsum genus vniformiter se habet ad omnia quæ sibi subsunt: in substantia autem non est vna res subiecta intentioni, cùm nulla sit realis conuenientia inter materialia, & separata, de quibus dicitur genus substantia. Si intellectus ex diuersis rebus colligit intentionem, & conceptum, vtrique naturæ ab intellectu applicatum, & sic secundum eum conuenientia materialium & immaterialium est tantùm in conceptione intellectus. & tamen nomen Substãtiæ est vniuocum materialibus & immaterialibus, alioquin non esset genus, ergo sola vnitas conceptus mentalis ad vniuocationem sufficit, & loquor de vniuocatione logica, de qua Philosophus in Prædicamentis loquitur.

Rationes autem contra hanc determinationẽ ab aliquibus adductæ non conuincunt. Arguunt enim primò, quia cùm Deus omnia vnico conceptu intelligat: sequeretur, quòd omnia essent vnius rationis vniuocæ. Secũdò, quia ratio nominis vniuoci conuenit rebus, de quibus nomen vniuocum prædicatur, conceptus autem mentis non prædicatur de rebus. Sed ad primum dicitur quòd ad rationem conceptus vniuoci nõ sufficit quòd sit vnus quomodocunque, sed requiritur quòd sit adæquatus rei formaliter, & primò significatæ per nomen vniuocum, ita quòd non sit alicuius alterius rei conceptus, & repræsentet vniuocata quantùm ad illud in quo conueniunt, non autem quantùm ad ea, quibus inter se distinguuntur: sicut conceptus animalis solius animalis est conceptus, & nullius alterius, similiter repræsentat hominem & equum, quibus vniuocè conuenit solùm quantùm ad animalitatem, in qua conueniunt, non autem quantùm ad differẽtias, quibus distinguuntur: conceptus autem diuinus, quo se & omnia Deus intelligit, est omnium conceptus, & etiam ipsius Dei, non tamen creaturæ proportionatus: sed excedens, & omnia entia repræsentat, non solùm quantùm ad ea in quibus assimilantur, sed etiam quantùm ad omnes conditiones quibus vnaquæque res ab alia distinguitur, ideo non est vniuocus, vt omnia possint dici vnius rationis, tanquam vniuoca, sed bene possunt omnia entia dici vnius rationis secundum quòd à Deo intelliguntur, inquantum omnia vnico conceptu excedente comprehenduntur.

Ad secundum dicitur, quòd ratio nominis vniuoci in qua vniuocantur res significatæ, conuenit rebus ipsis non per identitatẽ, sed fundamentaliter, quia in omnibus vniuocatis est fundamentum talis rationis: vnde quando nomen vniuocum prædicatur de vniuocatis, non prædicatur ipse cõceptus

per se,

per se, sed res in qua fundatur conceptus, & quæ mediante conceptu per nomen significatur. Per hoc autem non intendo excludere omnem aliam vnitatem, præter vnitatem conceptus mentalis à nomine vniuoco, sed intendo quòd vnitas conceptus mentalis sufficit ad vniuocationem logicam: licet hanc vnitatem conceptus mentalis aliquando concomitetur aliqua alia vnitas conceptus obiectiualis in vniuocatione Metaphysica.

Moueor secundò, quia superiùs dixit san. Tho. substantiã poni in diffinitione accidentis inquantùm est ens, quod etiã est de mente Arist. 7. Metaph. text. 2. & 3. ergo conceptus entis non est vnus præcisus à conceptu substantiæ, & accidentis: patet consequentia, quia si esset vnus secundum præcisionem, nihil in diffinitione accidentis poneretur, inquantùm est ens, quòd in diffinitione substantiæ non ponatur inquantum est ens: commune enim ab inferioribus præcisum, nullum inferiorum includit in actu vt sic. Multò ergo minùs dicent conceptum præcisum nomina dicta de Deo & creatura analogicè: cùm inter Deum, & creaturam maior sit distantia, quàm inter substantiam prædicamẽtalem & accidens. Accedit ad hoc quod superiùs adduximus, quoniam, inquam, sanct. Tho. vbi ex proposito de hac loquitur materia, tenet nihil Deo & creaturis secundum eandem rationem cõuenire posse. Et prima q. 13. art. 5. ait, quòd in analogis non est vna ratio sicut in vniuocis, neque totaliter diuersa, sicut in æquiuocis, sed significat diuersas proportiones ad aliquod vnum. Si autem loquamur de cõceptu imperfecto, & inadæquato ad quod nominis pertinente, sic non est inconueniens ens dicere vnum conceptum mentalem ab aliis præcisum: à similibus enim inquantùm similia sunt non est inconueniens conceptum vnum abstrahi imperfectum, vtpotè qui non perfectè naturam fundamenti similitudinis repræsentet, sed tantùm illa significet vt similia sunt.

VBI considerandum est, quòd ens, & alia analoga in hoc ab vniuocis distinguuntur, quantùm ad conceptum mentalem vnum & præcisum: quia licet vterque repręsentet similia, & conuenientia, tamen conceptus nominis vniuoci repræsentat fundamenta similitudinis perfectè, vt illo nomine significantur: sicut conceptus animalis repræsentat perfectè naturam animalis in homine, per quam assimilatur equo: ita quòd nihil aliud est in homine, vt animal est, quam in equo vt est animal: licet vt hoc animal homo sit aliquid aliud, quod non est equus. Conceptus autem ille vnus analogi non repræsentat perfectè fundamenta similitudinis nomine analogo significata, primò, & per se: sed aliquid conuenit ipsis quod tali conceptu præciso non repræsentatur, sicut patet de ente: considerans enim aliquis substantiã fundare, esse per se: accidens autem fundare esse in alio, istáq; similia esse in fundando esse, licet vnumquodque suo modo fundet esse, format conceptum cõmunem ipsorum. vt similia in hoc sunt, quod est fundare esse, dicens, quoniam ens est quod habet esse, sed iste conceptus non repræsentat accidens secundum ꝙ est ens perfectè, & adęquatè. quod patet, quia in diffinitione accidentis perfecta inquantùm est ens ponitur substantia, vt inquit S. Tho. & Arist. Et ens significat tam substantiã quam accidens, secundum vtriusque propriam rationẽ, & similiter est de aliis analogis. Dicendum ergo est ꝙ ens non habet vnum præcisum conceptũ mentalem perfectum & adæquatè, sed immediatè dicit conceptum substantiæ, quantitatis, qualitatis, & aliorum vt sunt vnum similitudine, & proportione, sicut & ex parte rei omnes, illas naturas immediatè significat vt proportionales sunt, & similes respectu ipsius esse, & in hoc differt à conceptu vniuoci, quia conceptus vniuoci, non est multi conceptus vt sunt vnus conceptus secundum proportionẽ, sed est simpliciter vnus: sicut & res primò per ipsum significata, si sit vniuocũ metaph. est vna. Hoc autẽ quod dicimus, quod habet esse, est conceptus entis imperfectus & inadæquatus entiũ, ipsa repræsentans vt sunt similia. Et de hoc loquitur S. Th. cùm inquit omnes alias cõceptiones in conceptũ entis resolui, & ad illum aliquid addere, & simplicissimum esse. Quòd autem aliquãdo dicit ens dicere intentionem, & naturam cõmunem, intelligitur de communitate analogicè, & proportionis: quidditas enim substãtiæ est entitas quædam & natura significata nomine Entis, & similiter quãtitatis natura, & aliorum. Et conueniunt in intentione cõmuni imperfecta, quæ est fundare esse, & sunt vna natura proportione quadam, & similitudine: & quia ratio entis dicta de substantia perfectior est ratione entis dicta de accidente, & ratio substantiæ includitur in ratione accidentis, secundum quòd est ens, ideo de ipsis dicitur secundum prius & posterius. Quod dixi de ente, similiter intelligendum est de omnibus aliis nominibus conuenientibus Deo & creaturæ analogicè, quantùm ad istam vnitatem, aut multiplicitatem conceptuum. Sapientiæ enim nomen dictum de Deo, & creatura diuersas naturas immediatè significat habentes tamen inter se similitudinem, & proportionem, secundum quòd vna ab altera exemplatur: sicut enim sua sapientia Deus altissimas considerat causas, sed suo modo: ita & creatura suo modo per suam sapientiam easdem considerat: similiter diuersos conceptus mentales, quorum quilibet vni analogatorum adæquatus esset, importaret, si ipsam sapiẽtiam diuinam secundum quòd in se est concipere possemus: sed quia hoc non possumus, formamus quidem conceptum vnum creaturæ adæquatum. sed alium formamus de Deo proportionaliter ad cõceptum creaturæ, qui illi est inadæquatus, & vlterius propter similitudinem conceptus sapientiæ nostræ ad conceptum sapiẽtiæ diuinæ formamus cõmunem vnum conceptum sapientiæ diuinæ & humanæ conuenientem, sed imperfectum, & inadęquatum vtrique in quo vtraque sapientia assimilatur, & sic dicit tale nomen conceptum vnum inadęquatum, & imperfectum, non exprimentem diuinam sapientiam perfectè, inquantum est sapientia, sed vtramque sapientiam, vt similes sunt, repræsentantẽ. Conceptum autem vnum præcisum, perfectum, & adæquatum analogatis non dicit. Vnde cùm sapiens de Deo prædicatur conceptus eius adæquatus, vt de ipso prædicatur, non est alius à conceptu proprio sapientiæ diuinæ: sicut cum prædicatur de homine, eius conceptus non est alius à conceptu sapientiæ humanæ. Vnde prima q. 13. art. 5. inquit S. T. quòd cùm hoc nomẽ Sapiens dicitur de homine, significat aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, & à potentia & ab esse eius, & ab omnibus huiusmodi: sed cùm hoc nomen dicimus de Deo, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Sed verum est, quòd sapientiæ nomen non dicit ipsam sapientiam diuinam nisi vt vnum proportionaliter cum sapientia creata: nomen autem hoc sapientia diuina significat ipsam absolutè & vna ratione simpliciter, ita quòd eadem res, vt fundans similitudinem & conuenientiam proportionalitatis nomine analogo significatur, vt autem fundat distantiam & dissimilitudinem significatur nomine proprio, propter quod dicitur nomen analogum significare vnum proportione. Sunt enim omnia analogata, omnésque eorum conceptus idem similitudine & proportione, & sic conceptus vnius est conceptus alterius proportionaliter.

Quòd plura nomina dicta de Deo, non sunt synonyma Cap. 35.


OStenditur etiam ex dictis, quòd quamuis nomina de Deo dicta eandem rem significent, non tamen sunt synonyma: quia non signant rationem eandem. nam sicut diuersæ res vni simplici rei, quæ Deus est, similãtur per formas diuersas, ita intellectus noster per diuersas conceptiones ei aliqualiter similatur, inquantùm per diuersas rationes siue perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur: & ideo de vno intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus, quia illud simplex esse diuinum huiusmodi est, vt ei secundũ formas multiplices aliqua asimilari posint (vt suprà ostensum est) Secundum autem diuersas conceptiones diuersa nomina intellectus adinuenit, quæ Deo attribuit, & ita cùm non secundũ eandem rationem attribuãtur: constat ea non esse synonyma: quamuis rem omninò vnam significent: non enim est eadem nominis significatio, cùm nomen per prius conceptionem intellectus, quàm rem intellectam significet. †Idem P. p. q. 13. artic. 4. & de Po. q. 7. art. 6.

Super cap. 35.

POst comparationem nominum diuinorum ad res significatas, agit sanctus Thomas de comparatione nominum inter se, & ponitur hæc conclusio, Quamuis nomina huiusmodi dicta de Deo eandem rem significent, non tamen sunt synonyma.

Pro cuius declaratione sciendum, vt refert Simplicius in Prædicamẽtis, cap. de vniuocis, quòd hoc vocabulum, Synonyma, duplicem apud Græcos habet significationem: aliquando enim significat pluralitatem nominum cum vnitate rationis & rei significatæ, quæ Speusippus Polyonyma vocabat, quæ & nunc etiam à Latinis dicũtur synonyma, vt Paris, & Alexander, quæ fuerunt nomina filij Priami: aliquãdo verò significat vnitatem nominis dicti de pluribus, cum vnitate etiam rationis, & hæc nunc dicũtur vniuoca. Arist. in diuersis locis diuersimodè vsus est hac dictione. Nam vbi agit de generibus siue de vocibus significantibus genera, vsus est ipsa in secunda significatione, vt patet in Prædicamentis, vbi quæ nostri dicunt vniuoca, ipse synonyma appellauit: & hoc conuenienter, quia voces generum sunt synonyma in hac secunda significatione, non autem in prima. Vbi autẽ de multiplicitate vocum: & earum multiplici significatione vt sic voluit determinare, vsus est hac dictione in prima significatione, vt patet in Poëtica sua, & in 3. Rhetoricorum. Ex quo patet ꝙ ex parte significati, synonymis in prima significatione opponuntur omonyma, quæ nos æquiuoca dicimus: ista enim sunt quæ conueniunt in nomine, & differũt ratione: illa verò sunt quæ conueniunt in ratione, & differunt nominibus. In secunda autem significatione ipsis opponuntur æteronyma quæ nos dicere possumus alteronyma: hæc enim differunt nomine, & ratione, vt homo & equus: illa verò conueniunt in nomine & ratione: vt Sor. & Plato, in nomine & ratione hominis conueniunt. Hic ergo accipiuntur synonyma in prima significatione, secundum quòd hac dictione vtuntur Latini Grammatici. Probatur autem primò conclusio, secundò remouentur quædam dubia. Quãtùm ad primum arguitur sic, Ista nomina non significant eandem rationem, ergo non sunt synonyma. Patet consequentia, quia synonyma debent eandem rationem omninò importare. Antecedens verò probatur, Diuersę res Deo per diuersas formas assimilantur: ergo & intellectus noster per diuersas cõceptiones illi assimilatur, quia per diuersas rationes siue perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur: sed secundum diuersas conceptiones, diuersa nomina intellectus adinuenit, quæ Deo attribuit: ergo talia nomina non dicunt eandem rationem.

Quantùm ad secundum, remouet duo dubia: primum est. Posset enim aliquis dicere, multa de vno concipere habet in se falsitatem aut vanitatem, ergo similiter de Deo qui simplicissimus est. Respondet autem, quòd intellectus noster de ipso multa concipiens, non est falsus, neque vanus: quia diuinum esse simplex, huiusmodi est, vt ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possint.

Secundum dubium est, Ista nomina habent idem significatum, quia rem omninò vnam significant, ergo sunt synonyma.

Respondet, quòd non est eadem in omnibus istis significatio, cùm nomẽ prius conceptionem intellectus significet quàm rem intellectam.

PRO declaratione conclusionis considerandum est ex doctrina sancti Thomæ, Potentia Dei, quæstione septima, quinto. & Prima parte quæstio. 13. articulo quarto, quòd formę intellectuales intellectus nostri à rebus creatis causatæ assimilantur aliqualiter Deo, sicut & perfectiones ipsæ à quibus causantur: quod enim est simile vni, assimilatur & ei cui illud est simile, inquantùm similia sunt. Si enim Sortes similis est Platoni in albedine, & Plato in albedine similis est Socrati, consequens est vt Sortes etiam Socrati in albedine similis sit. Cùm ergo species intellectus nostri sint similitudines creaturarum, & illæ sint quædam deficientes similitudines Dei, sequitur quòd ipsæ species sint etiam quædam similitudines Dei. Quando autem intellectus per formam intelligibilem alicui rei assimilatur, conceptiones quæ secundum illam speciem formantur, sunt etiam rei similitudines quædam, & rei veræ attribuuntur, aut simpliciter, aut proportionaliter. sic ergo cùm intellectus ex similitudine in se existente format conceptum creaturæ, illæ conceptus est aliqualiter conceptus Dei, sed imperfectus, licet sit creaturæ adæquatus. ex illo autem conceptu creaturæ format intellectus conceptum Dei eundẽ conceptui creaturę, non simpliciter, sed proportionaliter: sicut eadem Quomodo intellectus per diuersas conceptiones Deo aliqualiter assimilatur.

est perfectio Dei & creaturæ proportionaliter. Hoc est ergo quod inquit S. Thomas, quoniam ex eo quòd intellectus perducitur ad cognoscendum Deum ex perfectionibus creaturarum, per diuersas conceptiones ei aliqualiter assimilatur, quia videlicet intellectus informatus speciebus creaturarum format conceptus de Deo proportionatos conceptibus creaturarum, ex quibus in Dei cognitionem manuducitur, dum considerat id quod est in creaturis oportere esse in Deo tanquam in causa, eminentiori modo.

QVANTVM ad solutionem primi dubij, sciendum, quòd intellectus in concipiendo dicitur falsus quando rei conuenire conceptus non potest: vt si de homine conciperem, quòd esset animal irrationale: dicitur autem vanus quando conceptioni suæ nihil in re correspondet, sicut in concipiendo chimeram: nihil enim in re chimera est: intellectus ergo noster in formando plures conceptus de Deo vno existente & simplici non est falsus: quia sicut non repugnat eius simplicitati, quòd diuersæ & multiplices formæ creaturarum ei assimilentur: ita eius vnitati non repugnat vt ei diuersæ conceptiones formis creaturarum proportionatæ, attribuantur. Cùm enim omnes formæ intelligibiles perfectiones creaturarum repræsentantes, sint etiam similitudines aliquales Dei, conceptiones quas ex illis speciebus de Deo intellectus format, inquantùm illæ species similitudines eius sunt illi verè attribuuntur: quicquid enim intellectus de re concipit, ex eius specie intelligibili rei verissimæ attribuitur.

Similiter non est vanus. Nam talibus conceptionibus aliquid respondet in re: sicut enim diuinitas vna & simplicissima existens habet vt illi omnes creaturarum perfectiones assimilentur, inquantùm ab ipsa productæ sunt & exemplatæ, ita habet vt de ipsa diuersæ conceptiones imperfectè tamen, & inadæquatè eius naturam repræsentantes, formari possint.

Vnde si quæratur, Vtrum perfectiones importatæ diuersis nominibus vllam in Deo rationis distinctionem habeant: dicetur quòd actualem quidem distinctionem rationis intellectus, creaturæ habent, quia conceptio non est formaliter & subiectiuè in re intellecta, sed in intellectu: sed in ipsa re habent distinctionem fundamentaliter & virtualiter, inquantùm ipsa res est talis, vt de ipsa diuersi conceptus imperfectè eam repræsentantes ab intellectu finito & limitato formari possint.

QVANTVM ad remotionem secundi dubij sciendum quòd nomen dicitur prius significare conceptionem intellectus quàm rem intellectam, non quia ipse conceptus sit propriè res significata: constat enim cùm dicimus Sortem esse hominem non esse sensum, quòd Sortes sit conceptio intellectus: sed quia est id quo intellectus rem significat: non enim ipsam significat nisi sic ab intellectu conceptam, & ideo sequitur quòd plura nomina dicta de Deo synonyma non sunt: quia videlicet non idem omnino significant. licet enim res vltimò significata sit omninò vna secundum se, quia vna simplex diuinitas per omnia illa nomina significatur: conceptus tamen, quibus mediantibus res significatur plures sunt & multiplices, quod sanè facit ipsa synonyma non esse.

Quomodo autem res omnibus istis nominibus significata, omnino vna sit, non oporteátque aliquam actualem distinctionem, quæ sit ex natura rei ponere, vt Scotus primo Sententiarum distinct. 2. quæst. 4. & distin. 8. quæst. 3. posuit, satis est ab aliis præsertim à Capreolo, primo Senten. distinct. 8. quæstione 4. disputatum: ideo prætermittatur hæc quæstio pro nunc.

Quòd propositiones, quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanæ. Cap. 36.

Idem P. p. q. 13. artic. 12.

X hoc etiam vlteriùs patet, quòd intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo & diuidendo, quamuis Deus omnino simplex sit.

Quamuis nanque intellectus noster in Dei cognitioné per diuersas conceptiones deueniat, vt dictum est: intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omninò esse vnum. Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis: sicut nec lapidi immaterialitatem quãuis eum immaterialiter cognoscat: & ideo rei vnitatem proponit per compositionem verbalem quæ est identitatis nota, cùm dicit, Deus est bonus vel bonitas: ita quòd si qua est diuersitas in compositione ad intellectum referatur: vnitas verò ad rem intellectã: & ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationé de Deo format cum aliqua diuersitatis nota præpositionem interponendo, vt cùm dicitur, bonitas est in Deo: quia in hoc designatur aliqua diuersitas quæ competit intellectui, & aliqua vnitas quam oportet ad rem referre.

Super cap. 36.

Ostremò agit sanctus Thomas de vocibus diuinis complexis, & ponit hanc conclusionem, Non sunt vanæ enuntiationes quas intellectus noster de Deo format. Probatur, Vbi est vnitas in re, licet sit pluralitas ex parte intellectus, ibi potest intellectus verè componere & diuidere: sed in Deo est vnitas omniũ quæ de ipso dicuntur ex parte rei, pluralitas verò ex parte nostri intellectus. ergo, &c. Maior patet, quia per copulam verbalem importatur in propositionibus vnitas quædam prædicati cum subiecto. Minor verò probatur, quia licet intellectus noster diuersis cóceptionibus in Dei cognitionem perueniat, omnibus tamen vnam omninò rem respondere intelligit: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit: vt videlicet, sicut ipse est multiplex in intelligendo, ita rem esse multiplicem in seipsa dicat: sicut neque lapidi attribuit immaterialitatem, licet eum immaterialiter intelligat.

Additur quoque quòd intellectus aliquando de Deo enuntiationes format cum aliqua diuersitatis nota, præpositionem interponendo, vt cùm dicitur, Bonitas est in Deo.

Intellectus modum quo intelligit rebus non attribuit.

HIC duo sint aduertenda. Primum est, quòd duplex est modus quo intellectus rem intelligit, vnus se tenens ex parte rei intellectæ, alius se tenens ex parte intellectus. modus se tenens ex parte rei intellectæ, est ille quem intellectus in re apprehendit: modus autem se tenens ex parte intellectus, est ille qui actum intelligendi concomitatur, vt ab intellectu egreditur. Primus, rei secundum quod est extra intellectum conuenit: secundus autem, secundum quod est in intellectu. Cùm ergo dicitur quòd intellectus modum quo intelligit, rebus non attribuit, intelligitur de modo se tenente ex parte intellectus, non autem de modo se tenente ex parte rei intellectæ.

Secundum est, quòd cùm duplicem de Deo propositionem formet intellectus: vnã dicendo, hoc est hoc, putà Deus est bonus aliã dicendo, hoc est in hoc, putà bonitas est in Deo, in vtraque importatur vnitas, & diuersitas, sed diuersimodè. Nã in prima vnitas explicitè importatur, scilicet per copulam verbalem diuersitas autem importatur tantùm implicitè, inquantùm est pluralitas vocum, quarum vna ponitur in subiecto, altera verò in prædicato. nihil tamen est, quod ipsam diuersitatem significet, quia diuersa nomina non inconuenit idem omninò significare. In secunda autem, & vnitas rei, & diuersitas ex parte intellectus importatur explicitè: vnitas per copulam verbalem, pluralitas per propositionem. Nam cùm nihil sit in seipso, oportet vt hæc præpositio, In, diuersitatem aliquam vnius ab altero importet, saltẽ secundum intellectum propter hoc dixit sanctus Thomas quòd in istis propositionibus designatur aliqua diuersitas, quæ competit intellectui, id est, quæ ex parte intellectus est, & aliqua vnitas quam ad rem oportet referre.

Quòd Deus est bonus. Cap. 37.

EX perfectione autem diuina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest. Id enim quo vnumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: propria nanque virtus vniuscuiusque, est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: virtus autem est perfectio quædam. tũc enim vnumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem, † vt patet in septimo Physicorum. ex hoc igitur vnumquodque bonum est quod perfectum est: & inde est quòd vnumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum: † ostensum autem est Deum esse perfectum, est igitur bonus.

Idem P. p. q. 6. artic. 1. — † Tex. com. 18. — † Cap. 28.

2 Item, Ostensum est suprà † esse aliquod primum mouens immobile, quod Deus est: mouet autem sicut mouens omninò immobile quod mouet, sicut desideratum. Deus igitur cùm sit primum mouens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum, quorum primum est, quod est bonum: nam apparens bonum, non mouet per se: sed secundum quòd habet aliquam speciem boni, bonum verò mouet per seipsum: primum igitur desideratum, quod est Deus, est verè bonum. † Cap. 13.

3 Ad hæc, Bonum est quod omnia appetunt, vt Philosophus optimè dictum introducit, † in primo Ethicorum. omnia autem appetunt esse actu, secundum modum suum: quod patet ex hoc quòd vnumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni: esse igitur actu, boni rationem constituit: vnde & per priuationem actus, potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, † vt per Philosophum patet in nono Metaphys. Deus autem est ens actu non in potentia, vt suprà ostensum est: est igitur verè bonus.

† Cap. 1. — † Tex. c. 10.

4 Amplius, Communicatio esse & bonitatis, ex bonitate procedit, quod quidem patet ex ipsa natura boni, & ex eius ratione. naturaliter enim vniuscuiusque bonum, est actio & perfectio eius: vnumquodque autem ex hoc agit quod actu est: agendo autem esse & bonitatem in alia diffundit. vnde & signum perfectionis est alicuius quod simile sibi possit producere. † vt patet per Philosophum in quarto Metaphysicorum. ratio autẽ boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quæ etiam mouet agentem ad agendum: propter quod dicitur bonum esse diffusiuum sui esse, hæc autẽ diffusio Deo competit: ostensum est enim suprà, quòd Deus aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse esse: igitur verè bonus. Hinc est quod in Psalmo 73. dicitur: Quàm bonus Israël, Deus, his qui recto sunt corde. Et Thren. 3. dicitur: Bonus est Dominus sperantibus in se, animæ quærenti illum.

† Cap. 16. — Author. sacræ Scripturæ.

Super cap. 37.

POstquam determinauit sanctus Thom. de perfectione diuina absolutè. nunc de ipsa determinat ad particulares perfectiones descendendo.

Circa hoc autem duo facit. Primò agit de perfectionibus ad naturam & substantiam pertinentibus. Secundò, de pertinentibus ad operationem, cap. 44.

Circa primum tria facit. Primò agit de bonitate diuina. Secundò de vnitate. cap. 42. Tertiò de infinitate, cap. 43.

Circa primum duo facit. Primò agit de bonitate diuina secundum se. Secundo in ordine ad alia, cap. 40. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa bonitate. Secundò vnum corollarium infert, cap. 39.

Circa primum duo facit. Primò, ostendit bonitatem conuenire Deo. Secundò, quòd ipse sit sua bonitas. Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, Deus est bonus.

Probatur primò, Deus est perfectus, ergo est bonus. probatur consequentia. Tunc vnumquodque perfectum est, quando attingit propriam virtutem: vt dicitur septimo Physic. text. 18. sed virtus rei est id quo vnumquodque bonum dicitur. est enim virtus quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum: ergo vnumquodque secundum quod est perfectum, est bonum. patet etiam ex hoc, quia vnumquodque appetit suam perfectionem, tanquam proprium bonum.

Vnumquodq; perfectum dicimus quādo attingit propriā virtutem.

CIRCA illam propositionē, Vnumquodque perfectum dicimus, quādo attingit propriam virtutem: intelligendum est, quòd virtus propria rei, eius consequitur essentiam, sunt enim diuersæ virtutes secundum naturarum diuersitatem. ideo antequam aliquid propriam virtutem habeat, essentiæ complementum non habet, aut quantum ad intrinseca principia, aut quantum ad extrinseca, puta quantitatem, & huiusmodi, quæ requiruntur ad hoc, vt virtus exire possit ad opus: cùm autem aliquid ad propriam virtutem peruenerit, vt scilicet secundum eam operari possit, dicimus & illud naturæ habere complementum, & per consequens perfectum esse.

Secundò, Deus est primum desideratum: ergo est bonus. probatur antecedens, quia est mouens omninò immobile quod mouet, sicut desideratum primum: probatur quoque consequentia. Si desideratur, aut, inquam, tanquam bonum, aut tanquam apparens bonum. non tanquam apparens bonum, quia illud non appetitur per se, sed secundum quòd habet aliquam speciem boni: ergo tanquam bonum, quod per seipsum mouet.

Tertiò, Deus est ens in actu, ergo est bonus. Probatur cōsequentia, Vnumquodque naturaliter appetit esse actu secundum suum modum: quod patet, quia corruptioni naturaliter repugnat: sed bonū est quod omnia appetunt: ergo ens actu est bonum. Item per priuationem actus potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, vt dicitur 9. Metaphysicæ, text. com. 19. ergo actus est quoddam bonum.

Quartò, Communicatio esse & bonitatis, ex bonitate procedit, sed hæc conuenit Deo: ergo est verè bonus. Probatur minor, quia Deus est aliis causa essendi, sicut ens per se necesse esse. Maior verò probatur dupliciter.

Primò ex ipsa natura boni, id est, ex conditione naturalis boni. Vnūquodque enim esse, & bonitatē in alia diffundit agēdo. Cuius indicium est, quòd signum perfectionis alicuius est sibi simile posse producere, vt dicitur 4. Meteororum: sed naturaliter vniuscuiusque bonum est actio, & perfectio eius vnumquodque etiam agit ex eo quòd est actu: ergo, &c.

Secundò probatur eadem maior ex boni ratione. Ratio boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis: sed finis mouet agentem ad agendum, quod patet ex eo quòd dicitur bonum esse diffusiuū sui esse: ergo & bonum mouet agentem ad agendum: ergo, &c. Confirmatur conclusio primò authoritate Psal. Quàm bonus, &c. Secundò, authoritate Thre. Tertiò, bonus est Deus, &c.

CIRCA istam propositionem, bonum est appetibile & finis, dubium occurrit, Vtrum appetibile sit essentialis ratio boni & similiter finis. Videtur enim quòd sic: quia vbicunque loquitur sanct. Tho. de ratione boni, semper videtur bono pro ratione assignare rationem appetibilis & finis, vt patet hoc loco, & Prima parte quæst. 5. ar. 1. Veritate quæst. 1. & 21. in primo Senten. dist. 19. & in infinitis penè aliis locis. In oppositū autē est, quia sic se videtur habere appetibile ad bonum, sicut visibile ad colorem. sicut enim color est obiectum visus: ita bonum, est obiectum voluntatis. & sicut visibile denominat ipsum colorem in ordine ad visum: ita appetibile denominat bonum in ordine ad appetitum. Sed visibile non est essentialis ratio coloris, sed eius passio: vnde ista non est in primo modo, color est visibilis, vt patet secundo de Anima. ergo similiter erit de appetibili.

Vtrum appetibile & finis sit essentialis ratio boni.

CIRCA rationem etiam ipsam occurrit dubium, quia in antecedente loqui videtur sanct. Tho. de processu bonitatis ab aliquo tanquam à causa efficiente: probatio autem assumpta ex ratione boni procedit de processu, à bono tanquam à causa finali. Nam hanc propositionem, Bonum est diffusiuum sui esse, interpretatur sanct. Tho. Prima parte quæst. 5. art. 4. secundum. & Veri. quæst. 21. art. 1. quartum, de diffusione non per modum efficientis, sed per modum causæ finalis.

AD euidentiam primi dubij considerandum est, quòd in doctrina sancti Thomæ diuersimodè declaratur à diuersis, quomodo bonum sit appetibile. Herueus enim Quolibet. 3. quæst. 2. declinat ad hoc quod ratio boni sit ratio omnino absoluta, nullum includens respectum: & consequenter appetibile quod importat habitudinem ad appetitum, non est de essentiali ratione boni. Capreolus verò primo Senten. dist. 3. quæst. 3. vult quòd ratio boni sit respectiua, non quidem tanquam dicens purè respectum, sed tanquā dicens absolutum cum respectu. Vnde dicit primò, quòd bonum in sua ratione essentiali includit appetibile: & quòd ista propositio, bonum est appetibile, est per se in primo modo. Dicit secundò, quòd non est simile de colore & visibili, & de bono & appetibili: quia color nominat ipsum quod est obiectum mouens visum, ad quod sequitur visibile sicut eius passio: bonum autem non nominat præcisè id quod est obiectum motiuum appetitus, sed dicit & id quod est obiectum motiuum voluntatis, & habitudinem ad appetitum. vnde magis assimilatur bonum huic aggregato color visibilis, quàm soli colori: & propter hoc ista est essentialis prædicatio, Bonum est appetibile, non autem ista, Color est visibilis.

Sed licet Authores harum opinionum sint omni ex parte doctissimi, non videtur mihi quòd ad mentem sancti Thomæ in hac re, loquantur: q̄ enim bonum nō dicat purè absolutum, satis liquet in quæstione de veritate, quæstione prima, & quæstione 21. vbi sanctus Thomas ponit verum & bonum differre ratione ab ente: quia ad rationem entis addunt respectum rationis. Propterea bene soluit Capreol. in 3 4. dist. 2. & in loco prææallegato, rationes pro ista opinione.

Quòd autem resolutio importata nomine Appetibilis non sit de essentiali ratione boni, sed rationem boni consequatur, patet ex iis, quæ inquit S. Tho. 1. Ethic. vbi exponens hanc propositionem, Bonum est quod omnia appetunt, ait, quòd prima non possunt notificari per aliqua priora: sed notificantur per posteriora, sicut causæ per proprios effectus. Et cùm bonum propriè sit motiuum appetitus, describitur per motum appetitus, sicut solet manifestari virtus motiua per motum. ex quibus dat intelligere, quòd esse appetibile non est essentialiter ratio boni, sed consequitur propriam boni rationem, sicut visibile consequitur colorem qui est obiectum motiuum visus. Et hoc etiam ipsemet Capreolus meliùs sentiens quàm in primo Sentent. tenuit in secundo, distinct. 34. Propter quod videtur mihi dicendum quòd appetibile dupliciter potest accipi. Vno modo formaliter, pro ea scilicet resolutione quæ nomine Appetibilis importatur. Alio modo fundamentaliter, scilicet pro eo quod est fundamētum talis resolutionis inquantùm huiusmodi. Si primo modo accipiatur, sic non est de essentiali ratione boni, sed rationem boni concomitatur: Si autem accipiatur secundo modo, est de ipsius formali, & essentiali ratione. Significat enim bonum ipsum ens, inquantùm fundat resolutionem appetibilis. Vnde ista propositio, Bonum est appetibile, est in secundo modo per se, si appetibile primo modo accipiatur: est autem in primo modo per se, si accipiatur secundo modo. Propterea cùm inquit sanctus Thomas, rationem boni consistere in hoc, quod est appetibile, intelligendum est de ratione concomitante si appetibile formaliter sumatur: si autem sumatur fundamentaliter, intelligendum est de ratione essentiali. Et hoc secundum videtur magis ad intentionem sancti Thomæ accedere: bonum enim secundum suam rationem est fundamentaliter appetibile & finis.

Sed tunc remanet dubium, quia secundum hanc responsionem videtur sequi, quòd bonum sit merè absolutum vt prima opinio dicebat: sicut color qui est visibilis fundamentaliter est ex se, est merè absolutum.

Respondetur, quòd licet bonum non includat formaliter resolutionem appetibilis & finis in sua ratione, sed tantùm concomitanter, sitque bonum appetibile & finis fundamentaliter ex sua formali ratione: non tamen est merè absolutum, sed importat absolutū cum respectu: dicit enim respectum perfectiui alterius secundum rationem speciei, & secundum esse quod habet in rerum natura, vt patet ex doctrina sancti Thomæ Verit. quæst. 21. art. 1. vbi ponit quòd bonum & verum addunt supra ens respectum perfectiui, sed verum est perfectiuum secundum rationem speciei tantùm: bonum autem & secundum rationem speciei, & secundum esse. Vnde bonum est fundamentaliter appetibile & finis non ex eo tantùm quod dicit ens, sed ex eo quòd dicit ens cum tali habitudine perfectiui. Propterea quod inquit aliquando sanctus Thomas, vnumquodque esse appetibile secundum quod est perfectum, exponendum est vt exponitur Veri. quæstione præallegata, art. 3. secundum, de perfecto, vt includit etiam rationem perfectiui. & sic patet responsio ad primum dubium. Ad secundum autem dicitur primò, quòd quia rationem boni concomitatur ratio causæ finalis, cùm bonum dicitur seipsum diffundere: non intelligitur per modum causæ efficientis, licet diffundere secūdum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causæ efficientis, sed per modum causę finalis: quia scilicet gratia ipsius nata sunt mouentia, & efficientia agere.

Bonum est sui ipsius diffusiuū.

Dicitur secundò, quòd licet boni formalem rationem, ratio causæ finalis concomitetur: rei tamen quæ bona est, ratio etiam efficientis potest conuenire. Est enim aliqui fundamentaliter bonum inquantùm habet esse, & vnumquodq; agit inquantùm est in actu. Vnde antecedens illud absolutè sumitur non magis limitādo ad causam efficientem, quàm ad finalem: Imò de vtraque causalitate verum est, quòd communicatio esse, & bonitatis, ex bonitate procedit: & Deus est causa esse, & bonitatis in genere causæ efficientis: quia est primum agens à nullo dependēs, & in genere causæ finalis: quia est vltimus finis cuius gratia omnia sunt, & fiunt. ideo illam propositionem probat sanct. Tho. primò in causa efficiente: secundò in causa finali ex ratione boni, vt ostendat illam in vtranque causalitatem veritatem habere.

Quòd Deus est sua bonitas.

Cap. 38.



EX his autem haberi potest quòd Deus sit sua bonitas. Esse enim actu, in vnoquoque est bonum ipsius: sed Deus non solùm est ens actu, sed est ipsum suum esse, vt suprà † ostensum est. est igitur ipsa bonitas, non tantùm bonus. Idem P. p. q. 6. art. 2. †Cap. 24.

2 Præterea, Perfectio vniuscuiusque est bonitas eius: vt suprà † ostensum est: perfectio autem diuini esse, non attenditur secūdum aliquid additū suprà ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, vt suprà † ostensum est. bonitas igitur Dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed sua substantia est sua bonitas. †Cap. 28. †Cap. 28.

3 Item, Vnumquodque bonum, quod non est sua bonitas, participatiue dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur bonum, aliquid ante se præsupponit, à quo rationem suscipit bonitatis: hoc autē in infinitum non est possibile abire, quia in causis finalibus non proceditur in infinitum. Infinitum enim repugnat fini, bonum autem rationem finis habet: oportet igitur deuenire ad aliquod primum bonum, quod non participatiuè sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. hoc autem est Deus, est igitur Deus sua bonitas.

4 Item, Id, quod est, participare aliquid potest: ipsum autē esse, nihil. quod enim participat, potētia est. esse autem, actus est. sed Deus est ipsum esse, vt probatum est. non est igitur bonus participatiuè. sed essentialiter.

5 Ampliùs, Omne simplex, suum esse, & id quod est, vnum habet. nam si sit aliud & aliud, iam simplicitas tolletur. Deus autem est omninò simplex, vt ostensum est: igitur ipsum bonum nō est aliud quàm ipse. est igitur sua bonitas. Per eandem rationem etiam patet, quòd nullum aliud bonum est sua bonitas. propter quod dicitur Marci 10. Nemo bonus, nisi solus Deus. Authori. sacræ Scripturæ.

Super cap. 38.



SEcundò ostenditur, quòd Deus est sua bonitas.

Probatur primò, Deus est suum esse: ergo est sua bonitas. Probatur consequentia, quia esse in actu in vnoquoque, est bonum ipsius.

NOTAN

NOTANDVM ex doctrina sancti Thomæ Prima parte quæst. 5. arti. secundo, quartum, quòd vita & scientia & aliæ perfectiones non appetuntur nisi secundum esse in actu. nullus enim appetit vitam, nisi vt per ipsam viuat, neque sapientiam, nisi vt per ipsam sapiens sit: & quia bono ratio conuenit appetibilis, inquantùm est alterius perfectiuum, ideo nulli conuenit ratio boni, nisi inquantùm est actu. propter hoc inquit sanctus Thom. quod est in actu in vnoquoq;, est bonum ipsius, id est, esse in actu, est illud ex quo fundamentaliter & radicaliter aliquid dicitur bonum.

Nulli conuenit ratio boni, nisi inquantùm est in actu.

SED circa hoc dubium occurrit. Si enim nulli conuenit ratio boni nisi inquantùm est in actu, sequitur, quòd id quod non est in actu non habeat rationem boni, sed hoc est falsum: quia sanitas, quam nondum habet infirmus, bona est, cùm ab infirmo appetatur: ratio autem appetibilis rationem boni consequitur: ergo non solùm ei quod est in actu, conuenit ratio boni, sed etiam ei quod nondum est in actu.

AD huius difficultatis solutionem duplici distinctione opus est. Prima est, Dupliciter aliquid potest dici bonum: vno modo tanquam id quod habet bonitatem, siue quod in bonitate subsistit: Alio modo tanquam id quo aliquid est formaliter bonum. Secunda est, Ens in actu, potest dupliciter intelligi. Vno modo, secundum actum exercitum: Alio modo, secundum actum signatum. Primo modo dicitur aliquid ens actu, quando actualiter existit in rerum natura, sicut Sortes viuens. Secundo modo dicitur aliquid ens actu, quando cum sua actualitate essendi significatur, aut intelligitur, etiam si non existat actualiter in rerum natura. Dicitur ergo primo, quòd si loquamur de bono primo modo, quod scilicet habet in se bonitatem, nihil est bonum, nisi inquantùm est in actu, secundum actum exercitum.

Dicitur secundò, quòd si loquamur de bono secundo modo, de eo, scilicet quo aliquid est bonum, nihil est bonum nisi sit ens in actu, saltem secundum actum signatum. Non enim aliquid habet rationem appetibilis, nisi inquantùm cũ suo esse consideratur: & sic sanitas, etiã non existens, dicitur ens actu inquãtùm habet ratione͂ boni: quia non appetitur nisi vt per ipsam aliquis sit actu sanus. Et sic vniuersaliter verum est, quòd nihil est bonũ nisi inquãtùm est in actu: vel secundum actũ exercitũ, vel secundum actum signatum.

Secundò, Deus est sua perfectio, quia ipsius esse non est per aliquid additum perfectum: ergo est sua bonitas. patet consequentia: quia perfectio rei, est bonitas eius.

Tertiò, Deus est per essentiam suam bonus: & non participatiuè per ordinem ad aliquid aliud: ergo est sua bonitas. Probatur antecedens, quia quod per participationem est bonum, ante se aliquid habet à quo rationem suscipiat bonitatis, sed non est processus in infinitum, cùm bonum habeat rationem finis: infinitum autem repugnet fini. ergo oportet deuenire ad aliquid per se & essentialiter bonum. Consequentia verò probatur, quod non est sua bonitas, participatiuè, & non per essentiam est bonum.

Infinitum repugnat fini.

CIRCA illam propositionem, Infinitum repugnat fini, dubitatur, quia non videtur intentum probare: licet enim infinitum in quantitatibus repugnet fini tanquam ipsum tollens, ex hoc tamen non sequitur in causis finalibus non dari processum in infinitum. Respondetur, quòd in ordine finium, illud simpliciter habet rationem finis, quod est in vltimo intentũ tanquam propter se, non autem propter aliud volitum: finis enim vt sic est cuius gratia aliquid fit, non autem quod fit gratia alterius, ideo finis ex propria ratione habet rationem vltimi, & idcirco infinitum repugnat rationi finis, inquantùm remouet vltimum. Si ergo procedatur in infinitum in causis finalibus, nihil habebit rationem vltimi, & per consequens nihil simpliciter erit finis, sed vnumquodque se habebit vt ad aliud ordinatum, loquendo de finibus essentialiter ordinatis: illa ergo propositio non accipitur vt habens veritatem tantùm in quantitate continua, sed absolutè, & formaliter: infinitum enim id est, quod finem remouet & repugnat fini quem remouet, & ideo infinitum remouens finem causarum finalium, repugnat fini, & statui causarum, & quia ratio causæ finalis ponit statum, & vltimum, ideo rationi ipsius repugnat infinitum.

Quartò, Est cõfirmatio antecedentis prioris rationis, Deus est ipsum esse, ergo est essentialiter bonus & non participatiuè, & per consequens ipsa bonitas. probatur consequentia, quia ipsum esse, participare aliquid nõ potest, cùm non sit potentia, sed actus.

Quintò, Deus est omnino simplex, ergo, &c. Probatur consequentia, quia omne suum esse, & id quod est, vnum habet, id est, & ens in ipso non distinguuntur, & cum esse eius sit ipsius bonitas, à sua bonitate non distinguetur. Ex hoc infertur corollariè, quòd nullum aliud bonum est sua bonitas, vnde & Mar. 10. dicitur, Nemo bonus, nisi solus Deus.

ADVERTE pro hoc corollario ex quæstionibus Veri. quæstio. 21. articulo 5. quòd bonitas substantialis in esse rei completur: licet enim essentia rei sit radicaliter & fundamentaliter bonitas prima rei, & bonitas secundum quid, non est tamen completiuè bonitas substantialis, sed esse actualis existentiæ rei. non est enim completè, & simpliciter aliquid bonum substantialiter, nisi sit in actu. & quia nullius rei creatæ esse, est essentia, ideo nulla res creata est sua bonitas substantialis absolutè & simpliciter, nulla etiam est sua vltima bonitas, à qua simpliciter & absolutè dicitur bona, quia illa rebus conuenit ex accidentibus superadditis, vt patet Prima parte, & Veritate, &c.

Quòd in Deo non possit esse malum. Cap. 39.

EX hoc autem manifestè apparet, quòd in Deo non potest esse malum.

Esse enim & bonitas, & omnia quæ per essentiam dicuntur, nihil præter se habent admixtum: licet id quod est bonum, possit aliquid præter esse & bonitatem habere. nihil enim prohibet hoc quod est vni perfectioni suppositum, etiam alij supponi; sicut quod est corpus potest esse album & dulce. Vnumquodque autem intra suæ rationis terminos concluditur, vt nihil extraneum intra se capere possit: Deus autem est bonitas, non solùm bonus, vt ostensum est, non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas: & ita malum in eo omninò esse non potest.

2 Amplius, Id, quod est oppositum essentiæ alicuius rei, sibi omninò conuenire non potest dum manet, sicut homini non potest conuenire irrationabilitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat: sed diuina essentia est ipsa bonitas, vt ostensum est: ergo malum quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest, nisi esse desisteret; quod est impossibile, cùm sit æternus, vt suprà ostensum est †. † Cap. 38.

3 Ad hæc, Cùm Deus sit suum esse, nihil participatiuè de Deo dici potest, vt patet ex ratione suprainducta †. † Cap. 15. si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participatiuè, sed essentialiter. sic autem malum de nullo dici potest, vt sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, vt ostensum est. In malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. malum igitur de Deo dici non potest.

4 Item, Malum bono oppositum est: natura autem boni vel ratio in perfectione consistit, ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo (qui est verè perfectus) esse non potest, vt suprà † ostensum est. † Cap. 28. in Deo igitur malum esse non potest.

5 Præterea, Perfectum est aliquid secundum quòd est actu: ergo imperfectum erit secundum quòd est deficiẽs ab actu. ergo malum vel priuatio est, vel priuationem includit, vel nihil est. priuationis autem subiectum est potentia: hoc autem in Deo esse non potest, igitur nec malum.

6 Præterea, Si bonum est, quod ab omnibus appetitur: igitur malum vnaquæque natura refugit inquantum huiusmodi. Quod autem est alicui cõtra motum naturalis appetitus, est violentum, & præter naturam: malum igitur in vnoquoque est violentum & præter naturam, secundum quòd est ei malum, etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis: Deus autem compositus non est nec esse potest in eo violentum, vel præter naturam, vt ostẽsum est. † † Cap. 10. Auth. sacræ Script. malum igitur in Deo esse non potest. Hoc etiam sacra Scriptura confirmat. Dicitur enim 1. Ioan. 1. Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt vllæ. Et Iob 34. Absit à Deo impietas, & ab Omnipotente iniquitas.

Super cap. 39.

EX præmissis infert sanctus Thomas corollariè, quòd in Deo non potest esse malum: & intelligitur secundum quòd malum in natura inueniri potest, non autem secundum quòd inuenitur in voluntate: quia de hoc inferiùs determinabitur.

Probatur primò, Deus est sua bonitas, ergo in eo malum esse non potest. Probatur consequentia, quia omnia, quæ per essentiam dicuntur, sicut bonitas, sapientia, & huiusmodi, nihil præter se habent admixtum. Si ergo Deus est bonitas, ideo non potest esse non bonitas, nec per consequens malum.

Notat autem ad maiorem declarationem, quòd id, quod est bonum, aliquid præter bonitatem habere potest: quia quod vni perfectioni suppositum est, nihil prohibet & alteri supponi. sed vnumquodque intra terminos suæ rationis concluditur, vt nihil extraneum intra se capere possit: ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd vnumquodque concludi dicitur intra terminos suæ rationis, quia diffinitio principia tantùm essentialia dicit, & naturæ quidditatem ita cõcludit, quòd nihil permittit rei quidditatem ingredi, quod ab ipsa sit extraneum: per quod datur intelligi, quòd ipsa quidditas rei, quæ per diffinitionem significatur, si per se subsistat, nihil habet adiunctum, quia intra diffinitionis terminos nihil à natura extraneum includitur. Si enim sibi aliquid extraneum inesset, iam non esset quidditas, vt per diffinitionem significatur, sed de hoc etiam superiùs dictum est.

Vnumquodq; intra terminos suæ rationis cõcluditur.

Secundò, si malũ esset in Deo, Deus deficere posset. Probatur cõsequentia, quod opponitur essentiæ alicuius, illi inesse nõ potest, nisi esse desinat: sicut irrationabilitas homini nõ potest inesse, nisi esse homo desistat, sed essentia Dei est bonitas, ergo malũ oppositũ illi conuenire nõ potest, nisi esse desinat.

Tertiò, si malum sit in Deo, erit in ipso essentialiter, quia nihil de ipso participatiuè dici potest, vt suprà est ostensum. Sed non potest malum sic de aliquo dici, vt sit eius essentia, quia sicut bonitas nihil extraneũ admittit, ita nec malitia, & sic excluderet esse quod habet ratione͂ boni, & omnem aliã perfectionem: & per consequens nihil potest existere, quod ipsa malitia sit.

Sed non videtur necessarium, si in Deo sit malum, quòd Deus sit essentialiter malus, eò quòd nihil dicitur de ipso secũdum participationem: primò, quia illa propositio habet veritate͂ in perfectionibus, eò quòd Deus sit ipsum esse: non autem in imperfectionibus, cuiusmodi est malum. Secundò, quia nullum malum est malum per participationem, sed per priuationem participationis, vt dicitur prima p. quæstio. 49. artic. 3. quartum. & tamen non sequitur quòd omne malum sit malum per essentiam.

Ad primum respondetur, quòd tam in perfectionibus, quàm in imperfectionibus, si Deo attribuantur, verum est quòd nihil de ipso per participationem dicitur, tanquam videlicet ab eius essentia distinctum, quia per rationem quartam præcedentis capituli, quod aliquo participat, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. In Deo autem potentia esse nõ potest, sed est actus purus, cùm sit ipsum esse. ideo si ponatur malum Deo conuenire, illud non potest esse per participationem.

Ad secundum respondetur, quòd esse tale per participationem, potest dupliciter intelligi. Vno modo per acceptionem imperfectam alicuius positiui: Alio modo per acceptionem cuiuscunque à se distincti, siue positiuum sit, siue negatiuum. Si primo modo accipiatur, sic nihil dicitur malum per participationem, eò quòd malum non sit aliqua natura, sed dicitur aliquid

quid malum per priuationem participationis, eo scilicet quòd careat aliqua forma. Nihil etiam hoc modo dicitur malum per essentiam, quia malum nulla essentia est: Si verò accipiatur secundo modo, sic omne malum est malum per participationem, inquantùm nullum malum est ipsa malitia, sed etiam habet aliquid malitiæ adiunctum, scilicet bonum in quo fundatur.

Ad hunc sensum loquitur hic sanctus Thomas, quia si malum dicitur de Deo, cùm nihil conueniat Deo, quod sit ab ipso distinctum, siue ponatur illud forma esse, siue priuatio, eò quod in ipso potentia non sit receptiua, sequitur vt sit ipsa malitia, quod est esse malum per essentiam. Quartò, Nulla imperfectio est in Deo, ergo neque malum: quia malum imperfectio quædam est, sicut bonum perfectio. Quintò, Malum, vel est priuatio, vel priuationem includit, sed nulla priuatio est in Deo, cùm in Deo non sit potentia, quæ est subiectum priuationis. ergo, &c. Probatur antecedens, quia sicut bonum & perfectũ aliquid est secundum quod est actu, ita est imperfectum & malum secundum quòd est deficiens ab actu. Sextò, Nullum violentum est in Deo. vel præter naturam, ergo in ipso non est malum. Probatur consequentia, quia malum secundum quòd malum, inest vnicuique contra motum naturalis inclinationis, eò quod vnumquodque refugiat malum, sicut vnumquodque appetit bonum. & licet aliquando in rebus compositis possit malum secundum aliquid sui, esse naturale rei, hoc tamen in Deo esse non potest, cùm non sit compositus.

Quomodo aliquid malũ est alicui violentum, & tamen est naturale.

CIRCA illam propositionem, Malum alicuius secundum quòd est ei malum, est violentum, & præter naturam, potest tamen ei naturale esse secundum aliquid eius in rebus compositis: dubitatur, quia videtur contradictionem implicare. Nam si malum secundum aliquid sui est naturale, ergo malum secundum quòd malum, semper est in re quandiu res est: quia illud quod est naturale, cui malum coniungitur, semper est in re. Si autem vt malum, est violentum, sequitur quòd non semper maneat in re: quod enim violentum est, aliquando remouetur.

Respondetur, & dicitur primò, quòd cùm aliqua priuatio concomitatur aliquod principiorum naturalium, tunc dicitur malum esse naturale, saltem ad naturam vniuersalem comparatum, ratione alicuius quod ad ipsum pertinet, scilicet ratione ipsius principij in quo radicatur: sicut in eo qui nascitur cæcus aut claudus, cæcitas quidem & obliquitas cruris secundum se est præter naturam, & violenta, quia est priuatio alicuius debiti inesse:, ratione tamen oculi, & cruris, quæ sibi naturaliter conueniunt, dicuntur illa mala naturalia esse.

Dicitur secundò, quòd violentum illud, quod concomitatur partem aliquam naturalem, non oportet vt aliquando remoueatur, sed tantùm illud violentum, quod nullam habet concomitantiam ad aliquod principiorum naturalium, quia illud licet secundum se considerandum sit præter naturam, induit tamen rationem naturalis ex subiecto ad quod consequitur, & est de intentione secundaria naturæ vniuersalis, & per consequens quandiu illud principium manet, remoueri non potest. Vltimò authoritatibus Ioan. 1. canonicæ cap. 1. & Iob 34. conclusio confirmatur.

Quòd Deus est omnis boni bonum.

Cap. 40.

Idem P.p.q.6. art.4.



OStenditur etiam ex prædictis, quòd Deus sit omnis boni bonum. Bonitas enim vniuscuiusque est perfectio ipsius, vt dictum est†: Deus autem cùm sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, vt ostensum est†: sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit: & ita est omnis boni bonum.

†Cap.38. †Cap.26.

2 Item, Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale, nisi inquantùm habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat. sed Deus est bonus per essentiã: omnia verò alia per participationem, vt ostensum est supra. Igitur nihil dicetur bonum, nisi inquantùm habet similitudinem aliquam diuinæ bonitatis: est igitur ipse bonum omnis boni.

3 Adhuc, Cùm vnumquodq; appetibile sit propter finem, boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile, oportet quòd vnumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem: finis igitur vltimus est à quo omnia rationem boni accipiũt: hoc autem Deus est, vt infrà probabitur. est igitur Deus omnis boni bonum. Hinc est quòd Dominus suam visionem † Moysi promittens dicit Exod. 33. Ego ostendam tibi omne bonum. Et Sapientiæ septimo, dicitur de diuina sapientia: Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

Authori. sacræ Script.

Super cap. 40.



POstquam determinauit San. Tho. de bonitate diuina absolutè, nunc de ipsa comparatiuè determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò comparat bonitatem diuinam ad alia bona per modum principij. Secundò per modum excellentiæ cap. sequenti. Quantùm ad primum ponit hanc conclusionem, Deus est omnis boni bonum.

Deum esse omnis boni bonũ dupliciter accipi potest.

Pro cuius intelligentia sciendum ex doctrina sancti Thomæ prima quæstione 6.4. & Veri. quæst. 21. artic. 4. tertium, quòd dupliciter potest intelligi Deum esse omnis boni bonum. Vno modo intrinsecè, quia scilicet ipse secundum se sit bonitas rebus inhærens, à qua vnaquæque res dicatur bona, & sic non accipitur hic. ostẽsum est enim suprà Deum nullius rei esse formam. Alio modo extrinsecè per modum principij effectiui, exemplaris, & finalis, & sic intelligitur, quia videlicet bonitas cuiuscunque creaturæ est producta & exemplata à Deo, & ad ipsum sicut ad finem ordinata. Probatur autem. Primò, In Deo sunt perfectiones omniũ rerum: ergo omnes bonitates comprehendit, & est omnis boni bonum. Probatur consequentia, quia bonitas rei, est perfectio eius. Secundò, Omnia habent similitudinem diuinæ bonitatis: ergo, &c. Probatur antecedens, quia Deus est bonus per essentiam, alia verò per participationem: quod autem est tale per participationem, est tale, quia habet aliquam similitudinem eius quod est per essentiam tale.

ADVERTENDVM hic, quòd ad hoc vt aliquid participatiuè dicatur tale, non requiritur vt habeat illud secundum eandem rationem vniuocam secundum quam est in eo quod dicitur per essentiam tale, sed sufficit vt aliquam eius similitudinem habeat, vt hoc loco vult San. Tho. Tertiò, Deus est finis vltimus omnium, vt infrà ostendetur, ergo est omnis boni bonum. Probatur consequentia, quia cùm bonum habeat rationem appetibilis, & vnumquodque sit appetibile propter finem, bonum dicitur vnumquodque, aut quia est finis, aut quia ordinatur ad finem: ergo finis vltimus est à quo omnia rationem boni habent. Confirmatur conclusio authoritate Exod. 33. & Sapien. 7.

Quòd Deus sit summum bonum.

Cap. 41.

†Idem P.p.q. 6. art. 2.



EX hoc autem ostenditur, quòd Deus sit summum bonum. Nam bonum vniuersale præeminet omni bono particulari: sicut bonũ gentis est melius quàm bonum vnius: bonitas enim totius & perfectio, præeminet bonitati & perfectioni partis: sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cùm sit omnis boni bonum: vt ostẽsum est†: est igitur ipse summum bonum.

†Cap.40.

2 Præterea, Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quàm id quod est per participationem dictum: sed Deus est bonus per suam essentiam: alia verò per participationem, vt ostensum est†: est igitur ipse summum bonum.

3 Item, Quod est maximum in vnoquoq; genere, est causa aliorum quæ sunt in illo genere: causa enim potior est effectu: ex Deo autem omnia habent rationem boni, vt ostẽsum est†: est igitur ipse summum bonum.

†Cap.33. †Cap.40.

4 Amplius, Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius: sed Deus est maximè malo impermixtus: quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest, & hoc ex sua natura competit vt ostẽsum est:† est igitur ipse summum bonum. Hinc est quod Exod. 2. dicitur, Non est Sanctus vt est Dominus.

†Cap.33. Authori. sacræ Scripturæ.

Super cap. 41.



COmparat secundo loco S. Tho. bonitatem diuinam ad alia bona quantùm ad excellentiã, ostendítque q̃ Deus est summum bonũ. Probatur. Primò, Diuina bonitas cõparatur ad omnia bona, sicut bonum vniuersale ad particulare, cùm sit omnis boni bonum, ergo præeminet omni bono particulari. Patet cõsequentia: quia bonũ vniuersale præeminet bono particulari: sicut bonũ gẽtis est melius quã bonũ vnius, eò q̃ perfectio totius præeminet perfectioni partis simpliciter, & absolutè loquendo. Secundò, Quod per essentiã dicitur, verius dicitur, quàm quod dicitur per participationẽ, Deus per essentiã dicitur bonus, & alia per participationẽ, ergo, &c.

Quod dicitur per essentiam, verius dicitur quam quod dicitur per participationem.

CIRCA illam propositionẽ, Quod per essentiam dicitur, verius dicitur, quã quod dicitur per participationẽ: dubium occurrit, quia albedo quæ dicitur per essentiã, non verius dicitur alba: quã id quod albedine participat, imò alba non dicitur. Pro intelligẽtia huius considerandum, q̃ id quod dicitur per essentiã, potest cõparari & ad id quod est tale per similitudinẽ, quæ est causa eius, & ad id quod est tale per participationẽ. Si primo modo, cum ly veriùs (vt habetur de Ver. q. 4. ar. 6.) possit designare aut veritatẽ rei, aut veritatem prædicationis, si veritatem rei designet, tunc non est necessarium, vt veriùs sit aliquid vbi est per essentiã: potest enim veriùs esse vbi est per similitudinem quæ est causa rei, quàm vbi est per essentiam: sicut res naturales verius sunt in mente diuina, vbi sunt per similitudinem aliqualem, quàm in seipsis vbi sunt per essentiã. Per veriùs autẽ hoc modo intelligo idem quod perfectius. ex parte enim rei veritas in esse fundatur, & ideo dicere rem esse veriùs in Deo veritate rei, est dicere ipsam in ipso habere perfectius esse quã in seipsa: quia illud est diuinum, istud verò est creatum. Si autem veritatem prædicationis significet, sic verius est vnumquodque vbi est per essentiam, quàm vbi est per similitudinem: quia veritas prædicationis attenditur secundum q̃ aliquid secũdum suum formale significatum de aliquo dicitur. non potest autem magis alicui conuenire formaliter, quam si per essentiam illi cõueniat. Si secũdo modo, tunc quocunq; sumatur ly verius: vera est propositio San. Th. quod enim per essentiam alicui conuenit, perfectius esse in illa habet, quàm in eo cui conuenit per participationem, & maiorem identitatem formalem cum ipso habet: ex quo sequitur vt veriùs etiam prædicetur.

AD instantiam dicitur, quod intelligitur propositio S. Tho. vbi illud formaliter prædicetur de vtroque, & vbi ipsa essentia per se subsistat: tunc enim verius dicitur, quod est ipsa quidditas, quàm id quod habet quidditatem, & quia Deus ipsa bonitas est, alia verò habẽt bonitatem: & dicitur formaliter bonus, sicut & alia dicũtur bona, ideo & verius & perfectius dicitur bonus. albedo autem non recipit prædicationem sui concreti, vt propriè dicatur alba, nec etiam per se est, licet per se significetur. Ideo non est simile. Tertiò, Ex Deo omnia boni rationem habent, ergo, &c. probatur cõsequentia, quia quod est causa aliorum in vno genere, est maximum in illo.

ADVERTE quoniam hic sumitur genus pro omni communi, secundum eandem rationem, aut simpliciter aut secundum proportionem, vt superius est ostensum. Quartò, In Deo malum nec actu nec potentia est, ergo est summum bonum. Probatur consequentia, quia melius est quod est malo impermixtius, Confirmatur authoritate Exod. 2.

Quòd

Quòd Deus est vnus. Cap. 42.

† Idem p.p.q. 11.art.3.



HOc autem ostenso manifestum est Deum non esse nisi vnum. Non enim possibile est esse duo summè bona: quod enim per superabundantiam dicitur, in vno tantum inuenitur. Deus autem est summum bonum † vt ostensum est. Deus igitur est vnus. († Cap. 41.)

2 Præterea, ostensum est † Deum omnino perfectum esse, cui nulla perfectio deest: si igitur sunt plures dij: oportet esse plura huiusmodi perfecta; hoc autem est impossibile. nam si nulli eorum deest aliqua perfectio; neque aliqua imperfectio ei admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum: non erit in quo adinuicem distinguantur: impossibile est igitur plures deos ponere. († Cap. 18.)

3 Item, quod sufficiēter fit vno posito, melius est per vnum fieri, quàm per multa: sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem: sufficienter autem omnia complentur reducendo ad vnum primum principium: non est igitur ponere plura principia.

4 Amplius, impossibile est, vnum motum continuum, & singula regulantem, à pluribus motoribus esse: nam si simul mouent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco vnius perfecti motoris: quod non competit in primo motore: perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul mouent quilibet eorum est quandoque mouens, & quandoque non. ex quo sequitur quòd motus non est continuus, neque regularis: motus enim continuus & vnus est ab vno motore. motor etiam qui non semper mouet, irregulariter inuenitur mouere sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur, & in fine remittitur: motus autem naturalis ecōuerso, sed primus motus est vnus & continuus, vt à Philosophis probatum est. ergo oportet eius motorem esse vnum.

5 Adhuc, substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum. nam illa bonitas est plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cùm omne quod est, desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturæ inueniuntur reduci ad vnum primum, præter quem non est alius primus, quia nullo modo reducatur in ipsum; ergo præter substantiam spiritualem, quæ est finis primi motus, non est aliqua quæ non reducatur in ipsam. hoc autem nomine Dei intelligimus: non est igitur nisi vnus Deus.

6 Amplius, omnium diuersorum ordinatorum adinuicem ordo eorum adinuicem est propter ordinem eorum ad aliquid vnum: sicut ordo partium exercitus adinuicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. nam quòd aliqua diuersa adinuicem in habitudine aliqua vniuntur, nō potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diuersa. quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diuersis ordinantibus, quia non posset esse quòd vnum ordinem intenderent ex seipsis secundum quòd sunt diuersi: & sic vel ordo multorum adinuicem est per accidens: vel oportet reducere ad aliquid primum, vnum scilicet ordinans, quod ad finem quem intendit, omnia alia ordinat: omnes autem partes huius mundi inueniuntur ordinatæ adinuicem: secūdum quòd quædam à quibusdam iuuantur: sicut corpora inferiora mouentur per superiora, & hoc per substantias incorporeas vt ex prædictis patet. sed hoc non est per accidens cùm sit semper, vel in maiori parte: igitur totus hic mundus non habet nisi vnum ordinatorem & gubernatorem: sed præter hunc mundum non est alius: non est igitur nisi vnus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

7 Adhuc, si sint duo quorum vtrunque est necesse esse: oportet quòd conueniant in intentione necessitatis essendi: oportet igitur quòd distinguantur per aliquid quod additur vel vni tantùm, vel vtrique: & sic oportet vel alterum, vel esse compositum: nullum autem compositum est necesse esse per seipsum: sicut suprà ostensum est. impossibile est igitur esse plura, quorum vtrunque sit necesse esse: & sic nec plures deos.

8 Amplius, illud in quo differunt, ex quo ponuntur conuenire in necessitate essendi: aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod aduenit rei, nihil faciens ad esse ipsius, est accidens: ergo hoc accidens habet causam: aut ergo essentiam eius quod est necesse esse, aut aliquid aliud. si essentiam eius, cùm ipsa necessitas essendi sit essentia eius: (vt ex dictis patet) necessitas essendi erit causa illius accidentis. sed necessitas essendi inuenitur in vtroque: ergo vtrunque habebit illud accidens: & sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud: nisi ergo illud aliud esset, non esset hoc accidens: & nisi hoc accidens esset, distinctio prædicta non esset, ergo nisi esset illud aliud, ista duo quæ ponuntur necesse esse, non essent duo, sed vnum; ergo esse proprium vtriusque est dependens ab altero; & sic neutrum est necesse esse per seipsum.

Si autem illud in quo distinguuntur, sit necessarium ad necessitatem essendi complendam: aut hoc erit, quia illud includitur in ratione necessitatis essendi: sicut animatum includitur in diffinitione animalis, aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quòd vbicunque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione dicitur: sicut cuicunque conuenit animal, conuenit animatum. & sic cum ambobus prędictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. nam differentia specificans genus, non complet generis rationem. sed per eam acquiritur generi esse in actu. ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis: sed non potest esse animal actu, nisi sit rationale vel irrationale. sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, & non quantum ad intentionem necessitatis essendi. quod est impossibile, propter duo. Primò, quia eius quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse: † vt suprà probatum est. Secūdò, quia sic ipsi quod est necesse, acquireretur esse per aliquid aliud: quod est impossibile. nō est ergo possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum. († Cap. 22.)

9 Adhuc, si sunt duo dij: aut hoc nomen Deus de vtroque prædicatur vniuocè, aut æquiuocè. Si æquiuocè, hoc est præter intentionem præsentem. nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine æquiuocè nominari, si vsus loquentium admittat. Si autem dicatur vniuocè, oportet quòd de vtroque prędicetur secundum vnam rationem. & sic oportet quòd in vtroque sit vna natura secundum rationem. Aut igitur hæc natura est in vtroque secūdum vnum esse, aut secundum aliud & aliud. Si secundum vnum, ergo non erunt duo: sed vnum tantùm. duorum enim non est vnum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud & aliud esse in vtroque, ergo neutrum erit sua quidditas, vel suum esse: sed hoc oportet in Deo ponere, † vt probatum est. ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei: sic igitur impossibile est ponere duos deos. († Cap. 22.)

10 Amplius, nihil eorum quæ conueniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alij conuenire: quia singularitas alicuius rei non inest alteri præter ipsum singulare. sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi conuenit inquantum habet esse hoc signatum. ergo impossibile est quòd alicui alteri conueniat, & sic est impossibile quòd sint plura quorum quodlibet sit necesse esse: & per cōsequēs impossibile est esse plures deos. Probatio mediæ. Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum inquantum est necesse esse, oportet quòd designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex aliquo dependeat. vnumquodque autem secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis, quod est esse hoc signatū: ergo quod est necesse esse, dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu: quod est contra rationem eius quod est necesse esse. oportet igitur quòd id quod est necesse esse, sit necesse esse secundum hoc quod est signatum.

11 Adhuc, natura significata hoc nomine Deus, aut est per seipsam indiuiduata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. si per aliud, oportet quòd ibi sit compositio. si per ipsam, ergo impossibile est quòd alteri conueniat. illud enim quod est indiuiduationis principium, non potest esse pluribus commune: impossibile est igitur esse plures deos.

12 Amplius, si sunt plures dij, oportet quòd natura deitatis non sit vna numero in vtroque: oportet igitur esse aliquid distinguens naturam diuinam in hoc & illo: sed hoc est impossibile, quia natura diuina non recipit additionem neque differentiā essentialium neque accidentalium: vt suprà † ostensum est. Nec etiam diuina natura est forma alicuius materiæ vt possit diuidi ad materiæ diuisionem. impossibile est igitur esse plures Deos. († Cap. 23.)

13 Item, esse abstractum, est vnum tantùm: vt albedo si esset abstracta, esset vna tantùm, sed Deus est ipsum esse abstractum: cùm sit suum esse, vt probatum † est suprà: impossibile est igitur esse nisi vnum Deum. († Cap. 22.)

14 Item, esse proprium cuiuslibet rei, est tantùm vnum: sed

ſed Deus eſt eſſe ſuum, vt probatum eſt ſuprà, impoſsibile igitur eſt eſſe niſi vnum Deum.

15 Ad hoc, Secũdum hunc modum res habent eſſe, quo poſſident vnitatem: vnde vnumquodque ſuæ diuiſioni pro poſſe repugnat, ne per hoc in non eſſe tendat, ſed diuina natura eſt potiſsimè habens eſſe. eſt igitur in ea maxima vnitas: nullo igitur modo in plura diſtinguitur.

16 Amplius, In vnoquoque genere videmus multitudinem ab vnitate procedere: & ideo in quolibet genere inuenitur vnum primum, quod eſt menſura omnium quæ in illo genere inueniuntur. Quorumcunque igitur inuenitur in aliquo vno genere conuenientia, oportet quòd ab aliquo vno dependeant: ſed omnia in eſſe conueniunt. oportet igitur eſſe vnum tantùm quod ſit rerum omnium principium, quod eſt Deus.

17 Item, In quolibet principatu, ille qui præſidet, vnitatem deſiderat. Vnde inter principatus eſt potiſsima monarchia ſiue regnum. multorum etiam membrorũ vnum eſt caput, ac per hoc euidenti ſigno apparet, ei cui conuenit principatus, vnitatem deberi. vnde & Deum, qui eſt omnium cauſa, oportet vnum ſimiliter conſtituere, & ſimpliciter conſiteri.

†Autho. ſacræ Scripturæ.

†Hanc autem oſtenſionem diuinę vnitatis etiam ex ſacris Eloquiis accipere poſſumus. Nam Deutero. 6. dicitur, Audi Iſrael, Dominus Deus tuus, Deus vnus eſt. & Exod. 20. Non habebis deos alienos coram me. Et ad Epheſ. 4. Vnus Dominus, vna fides, &c.

Hac autem veritate repelluntur Gentiles deorum multitudinem confitentes: quamuis plures eorum vnum Deum ſummum eſſe dicerent, à quo omnes alios quos deos nominabant, creatos eſſe aſſerebant: omnibus ſubſtantiis ſempiternis diuinitatis nomen aſcribentes, & præcipuè ratione ſapientiæ & fœlicitatis, & rerum gubernationis. Quæ quidem conſuetudo loquendi etiam in ſacra Scriptura inuenitur, dum ſancti Angeli aut etiam homines vel iudices dij nominantur, ſicut illud Pſal. 85. Non eſt ſimilis tibi in diis Domine. Et alibi, Ego dixi, dij eſtis. & multa huius per varia Scripturæ loca inueniuntur. Vnde magis huic veritati videntur contrarij Manichæi, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius cauſa non ſit. Hanc etiam veritatem Arriani ſuis erroribus impugnauerunt, dum confitentur Patrem & Filium non vnum, ſed plures deos eſſe: cùm tamen Filium verum Deum authoritatibus Scripturæ credere cogantur.

Pſal. 85. b.

Manichæi.

Arriani.

Super cap. 42.

POſtquam determinauit S. Tho. de bonitate diuina, nunc de ipſius vnitate determinat. Vbi aduertendum, quòd in determinando de perfectionibus diuinis, non ſeruat San. Tho. ordinem qui ipſis perfectionibus ſecundum ſe conuenit, ſed ordinem dependentiæ ſecundum cognitionem ab ipſo traditam. Quia enim ex eo quòd cognoſcimus Deum eſſe perfectum, reſultat cognitio quòd ſit bonus, quia bonum eſt vnumquodque inquãtùm eſt perfectum, ideo poſt determinationem de perfectione, ſtatim de bonitate determinauit, quamuis bonitas ſit naturaliter poſterior vnitate. Similiter quia ex eo quòd cognoſcitur Deum eſſe ſummum bonum, ſtatim habetur ipſum eſſe vnum, ideo poſt bonitatem de vnitate determinat. De hac ergo ponit hanc concluſionem, Non eſt niſi vnus Deus.

Probatur autem multipliciter, & primò ſic, Deus eſt ſummè bonus, ergo eſt tantùm vnus. Probatur conſequentia, quia quod per ſuperabundantiam dicitur vni ſoli conuenit.

Superlatiuè aliquid dicitur dupliciter.

ADVERTENDVM, quòd non eſt idem omninò aliquid per ſuperabundantiam dici, & ſuperlatiuè. Nam ſuperlatiuè aliquid dici poteſt, & per exceſſum ad alia, & per negationem excedentis: ſicut caliđiſſimum, aut quia omnia calida excedit, aut quia nihil eſt ipſo calidius. Per ſuperabundãtiam autem dici, eſt omnia excedere: & hoc vni tantùm conuenit. Nam ſi aliquid hoc modo conueniret pluribus, vnum alterum non excederet, & ſic non diceretur ſummum per ſuperabundantiam ad omnia, & ſic implicaretur contradictio. Si ergo Deus eſt ſummum bonum, tanquam omnia excedens bona, impoſſibile eſt eſſe duos deos, quia tunc duo eſſent ſummè bona.

Secundò, ſi eſſent plures dij, eſſent plura perfecta quibus nihil deeſſet, ſed hoc eſt impoſſibile, ergo, &c. Probatur ſequela, quia vt eſt ſuperiùs oſtenſum, Deus eſt omninò perfectus, cui nulla perfectio deeſt, falſitas verò conſequentis probatur: quia ſi nulli eorum deeſt aliqua perfectio, neque ei aliqua imperfectio admiſcetur, quod requiritur ad hoc quòd aliquid ſit ſimpliciter perfectum: non erit in quo adinuicem diſtinguantur.

ADVERTENDVM q. ſi aliquid eſſet in vno Deo, quo diſtingueretur ab alio Deo, oporteret aliquid eſſe in vno, quod non eſſet in altero. aut ergo illud eſſet aliqua perfectio aut aliqua imperfectio: ſi perfectio, ergo ille alius deus careret aliqua perfectione: quod repugnat omninò perfecto. ſi imperfectio, ergo in Deo eſſet aliqua imperfectio: quod etiam ſimpliciter & omninò perfecto non conuenit, propterea bene arguit ſanctus Thomas quòd ſi nulli deorum deeſt aliqua perfectio, neque ei aliqua admiſcetur imperfectio, non erit in quo adinuicem diſtinguantur. Diceretur forte, quòd vnuſquiſque haberet omnem perfectionem alterius ſecundum ſpeciem, licet non ſecũdum numerum. Sed hoc nihil eſt, quia etiam ſi eſſent tantùm numero diſtincti, oporteret in vno aliquid eſſe præter naturam ſpeciei, vt inferiùs oſtendetur, quo ab alio diſtingueretur.

Tertiò, quòd ſufficienter ſit vno poſito, melius eſt per vnum fieri, quàm per multa, ſed rerum ordo melius eſt, quàm poſſit eſſe, quia potentia agentis primi non deeſt potentiæ quæ eſt in rebus ad perfectionem, & per vnum principium omnia ſufficienter complentur, ergo, &c. Circa illam propoſitionem, Rerum ordo eſt ſicut melius poteſt eſſe, ſciendum ex doctrina San. Tho. primo Sen. diſt. 4. art. 2. & prima, q. 25. art. 6. tertium, quòd ſuppoſitis rebus quæ nunc ſunt, & nullo modo mutatis: vniuerſi ordo melior eſſe non poteſt, quia nihil eſt in rebus ſine partibus vniuerſi inordinatum, poſſet tamen alium Deus ordinem ſtatuere per creationem aliarum creaturarum, aut per meliorationem accidentalem earundem partium.

Rerum ordo eſt ſicut melius eſſe poteſt.

Sed circa probationem illius propoſitionis: quia videlicet potentia agentis primi non deeſt potentiæ quæ eſt in rebus ad perfectionem, occurrit dubium: videtur enim velle San. Thom. quòd in rebus ſit quicquid perfectionis poteſt eſſe, hoc autem videtur falſum: nam multa ſunt quæ non conſequuntur perfectionem ad quam ſunt in potentia naturali, ex aliquo impedimento. Similiter conſtat non conſequi res omnia ad quæ ſunt in potentia obedientiali, ergo, &c. Dicitur quòd San. Tho. quum loquatur de ordine vniuerſi, ordo autem ipſe partium vniuerſi conſequatur perfectionem eſſentialem rerum, cum inquit potentiam primi agentis non deeſſe potentiæ quæ eſt in rebus ad perfectionem, intelligit de perfectione eſſentiali, aut eſſentiam conſequente: nam ſi Deus alicui rei non daret omnia quæ ad eſſentiam eius pertinent, non eſſet eadem res, cùm eſſentiæ rerum ſint ſicut numeri in quibus vt dicitur 8. Metaphyſicę, tex. 10. vnitate addita vel ſubtracta variatur ſpecies, ſi etiam non haberent omnia quæ eſſentiam conſequuntur, non eſſent ſecundum ſuam naturam perfecta. non autem intelligit de perfectione accidentaliter adueniente.

Potentia agentis primi non deeſt potentiæ quę ineſt rebus ad perfectioné.

Cùm autem arguitur primò, quia non omnia cõſequuntur perfectionem ad quam ſunt in potentia, dicitur quòd hoc eſt falſum de perfectione ſubſtantiali, aut ſubſtantiam conſequente.

Cùm arguitur ſecundò, quòd non conſequuntur res omnia ad quæ ſunt in potentia obedientiali: dicitur quòd intelligitur propoſitio de potentia naturali creaturæ, non autem de potentia obedientiali.

Quartò, Primus motus eſt vnus & continuus: ergo primus motor eſt vnus: probatur conſequentia, impoſſibile eſt vnum motum continuum, & ſingula regulantem, à pluribus motoribus eſſe, ſi enim ſimul mouerent, tunc vterque eſſet imperfectus motor: quod non conuenit primo motori, cùm perfectum ſit prius imperfecto, ſi autem non ſimul mouerent quilibet eorum, quandoque moueret, quandoque non moueret, & ſic non eſſet vnus motus continuus & regularis: tum quia vnus motus continuus eſt ab vno motore, & ideo ſi non eſſet ſemper vnus motor, motus non eſſet vnus: tum quia motor qui non ſemper mouet, irregulariter inuenitur mouere, vt patet in motibus violentis & naturalibus, vbi motus eſt aliquando velocior, aliquando tardior.

ADVERTE quòd ratio iſta eſt ad Philoſophos ponentes Deum de neceſſitate mouere: non autem ſimpliciter concludit, quia poſſet aliquis dicere iſtos motores ſimul mouere, non propter imperfectionem potentiæ, quaſi vnus vbique alio mouere non poſſit, ſed propter concordiam voluntatis, quamuis etiam poſſemus dicere eam ſimpliciter concludere, quia cùm non ſit ponenda ſuperfluitas, maximè in primo principio, ſi vnus per ſe ſufficiat motum cauſare, alius motor primus ponendus non erit.

Quintò, omnes motus corporalis creaturæ ordinantur ad vnum primum motum, præter quem non eſt alius primus qui non reducatur in ipſum: ergo præter ſubſtantiam ſpiritualem quæ eſt finis primi motus, non eſt aliqua quę non reducatur ad ipſam. hoc autem nomine Dei intelligimus, ergo, &c. Probatur conſequentia, quia ſubſtantia corporalis ordinatur ad ſpiritualem ſicut ad ſuum bonum, cui intendit aſſimilari: quia illa bonitas eſt plenior. Omne autem quod eſt, deſiderat optimum quantùm poſſibile eſt.

ADVERTENDVM quòd vult ſanctus Thomas arguere ex comparatione ſubſtantiarũ ſpiritualium, quæ ſunt fines motuum, ad ipſos motus ſubſtantiarum corporearum. intenditque ſic arguere, Qualis eſt ordo inter motus corporum, talis eſt ordo inter ſubſtantias ſpirituales, quæ ſunt illorum motuum fines, ſed inter motus corporum eſt tantùm vnus primus, ad quem omnes alij reducuntur, ergo & inter ſubſtãtias ſpirituales eſt tantùm vna prima in quam omnes aliæ reducũtur, & hanc dicimus Deum, ergo, &c. Maior probatur, quia vnaquæque ſubſtantia corporalis ordinatur ad ſpiritualem tanquam cui per ſuum motum intendit aſſimilari tanquam perfectiori, & in quo pleniùs bonitas continetur.

Sed videtur quòd hæc ratio non concludat: poſſet enim aliquis dicere, quòd licet ſit vna tantùm ſubſtantia ſpiritualis prima inter eas quæ ſunt fines motuum, tamen ſunt plures aliæ quæ non ſunt fines proximi motuum, ſed ſunt ſimpliciter primæ.

Dicitur quòd iſtam rationem ponit San. Tho. tanquam ex Ariſtotele ſumptam 8. Phyſic. & 12. Metaphyſicæ. Vbi poſtquam oſtendit numerum ſubſtantiarum ſeparatarum eſſe ſecundum numerum motuum corporum cæleſtium, concludit vltimo loco eſſe vnum principem: vnde iſta ratio non concludit ſimpliciter, ſed eſt ad hominem Peripateticum.

Sextò, præter hunc mundum nõ eſt alius mundus, ergo eſt vnus omnium gubernator: probatur cõſequentia, quia omnium ordinatorum adinuicem, ordo eorum adinuicem eſt propter ordinem ad aliquid vnum: ſicut ordo partium exercitus eſt propter ordinem totius exercitus ad ducem. ratio autem huius eſt, quia diuerſa in aliqua habitudine, vniri non poſſunt ex propriis naturis ſecundum quòd ſunt diuerſa, nec ex pluribus ordinãtibus, quia illi vt diuerſi non poſſunt vnum ordinem intendere: & ſic ordo per accidẽs eſſet. ordo autem vniuerſi non eſt per accidens, ſecundum quòd inferiora per ſuperiora gubernantur, cùm ſit ſemper, aut pro maiori parte. ergo oportet eſſe vnum primum ordinatorem & gubernatorem omnium.

ADVERTENDVM hic, vt habetur Prima parte quæſtione vndecima, articulo tertio, quòd vnius per ſe vnum eſt cauſa totalis in vno ordine, & in vno genere cauſæ: & ſi multa ſunt cauſa vnius, hoc non eſt niſi per accidens, hoc eſt per aliud, inquantùm ſcilicet ſunt aliquo modo vnum, ideo cùm primum ens & ordinans ſit perfectiſſimum, & per ſe, melius eſt vt ſit vnum quàm plura. propter hoc cùm hic dixerit multa vt diuerſa ſint, non intendere vnum ordinem, ſubintulit quòd vniuerſitas ordo rerum erit per accidens, vel oportet reducere ipſum ad aliquid vnum ordinans omnia ad finem quem intendit, quia videlicet ſi ponatur ordo rerum eſſe per ſe, & multa nõ ſint per ſe vnius ordinis cauſa, ſed per aliud, inquãtùm ſcilicet ſint vnum,

vnum, oportet vt reducantur ad vnum principium quod sit causa per se.

Septimò, si essent plures, essent duo necesse esse, hoc autem est impossibile, ergo, &c. Probatur falsitas consequentis, quia cùm conuenirent in intentione & quidditate necessitatis essendi, oporteret vt distinguerentur per aliquid additũ vel vni tantùm, vel vtrique: & sic vel alterum vel vtrunque esset compositum: quod repugnat ei quod necesse est esse per se ipsum, vt superius est ostensum. Octauò, & est confirmatio præcedentis illud quo differunt ista quæ in necessitate essendi conueniunt, aut requiritur ad necessitatem essendi, aut non. si non, ergo est aliquid accidentale. sed hoc est impossibile, quia neque causaretur ab essentia eius quod est necesse esse, quia tũc vtrunque haberet illud, cùm vtrunque necessitatem essendi habeat, neque ab aliquo alio, quia tunc esse vtriusque dependeret ab aliquo, & sic neutrum esset necesse esse: probatur consequentia, quia tunc nisi illa causa esset, non esset illud accidens, & consequenter non esset illorum distinctio, & sic non essent duo, sed vnum. Si sic, aut hoc est quia includitur in ratione necessitatis essendi, aut quia necessitas essendi specificatur per illud. Non primum, quia tunc esset in vtroque, sicut & necessitas essendi. Non secundum, quia tunc compleret necessitatem essendi quantum ad esse, & non quantum ad intentionem necessitatis essendi, sicut differentia complet genus. hoc autem est impossibile, tum quia eius quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse. tum quia ipsi acquireretur esse per aliud. hoc autem est impossibile, ergo, &c.

NOTANDVM primò, quòd differentia dupliciter ad genus potest comparari. Vno modo secundum absolutam generis quidditatem & rationem: alio modo in ordine ad esse actualis existentiæ. Si primo modo comparetur, sic non est generis completiua. genus enim habet ante additionem differentiæ diuisiuæ (vt dicit san. Tho.) suam completam rationem. Si verò secundo modo comparetur, sic est completiua generis, quia videlicet constituit proprium susceptiuum esse, si sit vltima differentia. nam non expectat species specialissima aliud principium formale ad hoc vt sit, licet in rebus materialibus requirantur materialia principia. Si autem non sit vltima differentia, facit genus magis appropinquare ad esse, eò quòd genus non possit esse actu, nisi per differentiam limitetur, vt etiam superius est ostensum.

Notandum secundò quòd cùm genus per differentiam limitatur & appropinquat ad esse, acquirit esse per aliquid aliud à se, non quidem realiter, sed formaliter distinctum. nã differentia à genere suo non distinguitur realiter, sed formaliter, licet in re aliquam distinctionem realem & compositionem requirat, hoc autem ei, quod est secundum se necesse esse, conuenire non potest cùm in ipso non sint plura formaliter distincta quantum est ex parte rei secundum se. Ideo cùm deducit san. Thom. tanquam ad inconueniẽs, quòd ipsi necesse esse acquireretur esse per aliquid aliud, intelligendum est de alio formali alietate, se tenente ex parte rei secundum se, quæ aliquam compositionem requirit in re siue ex materia & forma, siue ex essentia & esse: de quo inferius latior erit sermo. Nonò, Si sunt duo dij, aut hoc nomen Deus de ipsis dicitur æquiuocè, aut vniuocè. si primum, non pertinet ad præsenté intentionem. si secundum, aut eadem natura est in vtroque secundum vnum esse, aut secundum aliud, & aliud. Si secundum vnum, ergo ipsi non erunt duo, quia duorum non est vnum esse, si substantialiter distinguantur. Si secundum aliud & aliud, ergo neutrum erit sua quidditas, aut suum esse: cuius oppositum superius est ostensum.

Duorũ, si substantialiter distinguantur, nõ est vnum esse.

CIRCA illam propositionem, duorum non est vnum esse, si substantialiter distinguantur, intelligendum quòd aliqua substantialiter distingui, potest dupliciter intelligi. Vno modo quia sunt duæ substantiæ, quarũ vna non est alia quomodocunq; sint substantiæ. Alio modo, quia sunt totaliter secundum essentiam distinctæ, ita quòd nec essentia vnius est essentia alterius, nec ambæ sunt eiusdem essentiæ partes. Propositio ergo sanct. Thom. est intelligenda secundo modo, non primo. quia materia, & forma vnius compositi vnum esse actualis existentiæ habent, eò quòd vnam essentiam constituant, & tamen sunt duæ substantiæ: Sor. autem & Plato nõ possunt habere vnum esse, quia sunt essentiæ diuersæ, vnam numero essentiam non constituentes.

CIRCA illam conditionalem. Si natura ipsorum est secundum aliud & aliud esse in ipsis, neutrum erit sua quidditas, vel suum esse, aduertendum, quod inducitur consequens disiunctum: quia si ponatur quidditatem ipsorum esse vnam, esse vero quidditatis in istis duobus diuersificari, sequitur quidditatem, & esse realiter distingui. Et ideo si vnus illorum sit sua quidditas, oportet vt distinguatur ab esse. si verò sit suum esse, oportet vt à quidditate distinguatur: quia cum quidditas, & esse duo distincta ponantur, non potest vnum suppositum vtrique identificari: sed si vni identificatur, oportet vt distinguatur ab altero.

Decimò. Ei quod est necesse esse, conuenit necessitas essendi inquantum habet esse hoc signatum, & particulare, ergo necessitas essendi pluribus conuenire non potest, ergo non possunt esse plures dij. probatur prima consequentia, quia nihil eorum quæ conueniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alij cõuenire, antecedẽs etiam probatur. Si illud quod est necesse esse, non est hoc signatum inquantum est necesse esse, ergo designatio sui esse non est necessaria ex se, sed ex alio dependet, sed vnumquodque secundum quòd est actu, est distinctum ab omnibus aliis quod est esse hoc signatum, ergo necesse esse dependet ab alio quantum ad esse actu, sed hoc est contra rationem necesse esse, ergo & cætera.

Sed videtur quòd sanctus Thomas propositum non probet: antecedens enim est. Ei quod est necesse esse, conuenit necessitas essendi inquantum habet esse hoc signatum, probat autem istam. Illud quod est necesse, est hoc signatum inquantum est necesse esse, similiter cùm deberet subsumere, sed vnumquodque secundum quòd est hoc signatum est actu, subsumit conuersam scilicet hanc, sed vnumquodqne secundum quòd est actu, est distinctum. ergo & cætera.

Respondetur quòd li, inquantum, non specificat hoc loco rationem formalem, sed denotat fundamentum, & concomitantiam, sicut si dicerem, sortes inquantum hic homo, est in actu: sensus est hunc hominem esse fundamentum existendi in actu, & quòd esse in actu, concomitatur hunc hominem, siue hominem signatum, non autem hominem in communi: & ideo non refert ad hunc sensum dicere, sortes inquantum est homo, est in actu: & dicere sortes inquantum est in actu, est hic homo. Similiter ergo quum sese concomitentur in eo quod est necesse esse, necessitas essendi, & esse hoc signatum, quia ipsum non habet necessitatem essendi sine hoc esse signato, non refert dicere, habet necessitatem essendi inquantũ est hoc signatum, & est hoc signatum inquantum habet necessitaté essendi. esse enim hoc signatum, est fundamentum secundum quòd sibi conuenit necessitas essendi. Similiter dicitur de illis, Vnumquodque secundum quod est hoc aliquid, & distinctum, est in actu: & vnumquodque secundum quòd est actu, est distinctum, & hoc signatũ. Vtrobique enim denotatur ratio fundamentalis, & concomitantia. Ideo ista propositio, Illud quod est necesse esse, nõ est hoc signatum inquantum est necesse esse: æquiualet huic, Illud quod est necesse esse, non habet necessitatem essendi inquantum est hoc signatum. & similiter affirmatiua affirmatiuæ æquiualens est quantum ad veritatem. Vnde ratio est hæc, si necessitas essendi non conuenit ei quod est necesse esse, inquãtum est hoc signatum: designatio sui esse & particularitas non est ex se necessaria, sed ab alio sibi conuenit, quia tunc necessitas essendi ex se non concomitatur ipsam designationem & determinationem naturæ. hoc autem est impossibile, quia cùm esse in actu concomitetur designationem & distinctionem ab aliis, si designatio conuenit sibi ex alio, etiam esse actu erit sibi ex alio.

Nec valet si dicatur (vt dicit Aureolus primo sententiarum) quòd Philosophi dicerent ipsa necesse esse fore alterius speciei. & sic admisso quòd singularitas vnius non conueniat alteri, per hoc non tollitur quin sint plura necesse esse patet enim hoc non valere. Nam quum illa conueniant in intentione necessitatis essendi, oporteret tunc vt per aliquid superadditũ illi intentioni distingueretur. Ostensum est autem superius in ratione octaua, per tale additum ea distingui non posse. Vndecimò, natura significata hoc nomine Deus, est per seipsam indiuiduata in hoc Deo: alioquin in ipso esset compositio, ergo impossibile est vt alteri conueniat, quia quod est indiuiduationis principium, non potest pluribus commune esse. Duodecimò, natura diuina non potest diuidi neque per differentiam essentialem, neque per accidentalem, vt ostensum est superius: neque diuisione materiæ, quia non est in materia, ergo non sunt plures dij. Patet consequentia, quia si essent plures, oporteret vt distingueretur in hoc & in illo. Tertiodecimò, Deus est esse abstractum, ergo est tantùm vnus: quia esse abstractum est tantùm vnum, sicut si albedo esset separata, esset tantùm vna, quum secundum se non habeat multiplicitaté nisi ex recipiente: sicut neque eius est multiplex ratio, sed vna. Quartodecimò, esse proprium cuiuslibet rei, est tantùm vnum: sed Deus est esse suum, ergo est tantùm vnus Deus.

SED non videtur ista ratio concludere. Posito enim quòd sortes esset suum esse, non sequitur quòd non sit aliquis homo, nisi sortes, sed tantùm quod non sit aliquis alius sortes: sic non sequitur in proposito, quòd non sit alius Deus, sed quòd non sit alius hic Deus. Respondetur ex doctrina sancti Thomæ veri. quæst. 2. artic. primo, quòd vbi essentia alicuius, est ipsum suum esse proprium, impossibile est vt eadem secũdum eandem rationem alij conueniat, sicut impossibile est vt esse proprium vnius rei sit in alia re: & ideo si humanitas esset in sorte idem quod esse proprium sortis, non solùm nõ esset alius sortes secundum rem, sed neque alius homo eiusdem rationis cum sorte. similiter ergo si diuinitas huius Dei est eadem cum esse proprio ipsius, nullus poterit esse alius Deus eiusdem rationis cum ipso.

Sed non videtur per hoc dubitatio tolli: Nam quamuis esse sortis esset idem cum sua humanitate, non sequitur quòd humanitas eiusdem rationis non sit in alio, sed quòd hæc humanitas non est in alio: sicut licet rationale in homine sit idem quod animal, & rationale sit proprium homini, non sequitur quòd animalitas secundum eandem rationem genericam non sit in aliis, sed tantum quòd animalitas secundum quòd est contracta ad hominem, non est in aliis animalibus.

De comparatione quidditatis ad esse.

AD huius euidentiam considerandum est quòd esse (vt superius diximus) non dicit naturam aliquam vnam ab inferioribus abstrahibilem & contrahibilem per differentias, sed dicit actum distinctissimum, & actualitatem omnium quæ sunt in re: ita quòd per idem esse sortis, & sortes & homo & animal & substantia est in rerum natura, neque differt secundum rem in sorte, esse sortem, & esse hominem, & esse animal, si ista dicant actualem existentiam. similiter in Deo non differt esse Deum, & esse hunc Deum. Ex hoc sequitur quòd si sortes sit suum esse actualis existentiæ, sicut sortes essentialiter est homo, ita essentialiter est esse hominis, & sic ratio hominis in sorte, est ratio actualis existentiæ suæ: & ideo sicut suum esse est sibi proprium, ita ratio hominis de ipso essentialiter dicta, est illi propria: & consequenter quũ esse proprium sortis nulli alteri conueniat, nec ipsa ratio hominis dicti de sorte, alicui alteri conueniet: & si aliquid aliud dicatur homo, hoc erit secundum aliam rationem. Multò ergo magis hoc est inuenire in Deo, in quo natura non per aliquod additũ, sed seipsa est indiuidua, nam si Deus est hic est suum esse proprium, & in ipso nõ differt Deus, & esse Deũ: eadem erit ratio Dei, & ratio proprij sui esse. si ergo suum esse est tantùm vnum, & alteri non conuenit, neque etiam ratio Dei alteri poterit conuenire: & sic non poterunt esse plures dij secundum eandem rationem, siue vniuocè.

Ad rationem ergo dicitur primò quòd imò sequeretur non solùm quòd hæc humanitas sortis, sed etiam quòd humanitas non esset eiusdem rationis in sorte & in aliis hominibus, quia esse sortis non solùm est esse huius humanitatis, sed etiam est esse humanitatis simpliciter. & ideo si esse non communicatur, neque etiam humanitas, quæ est eadem ipsi esse, communicabitur. Ad instantiam dicitur quòd non est simile, quod adducitur de differentia, quia differentia habet rationem actus contrahentis & limitantis, licet cum ipso genere materialiter identificetur. Alia autem ratio est contracti, & alia contrahentis: & ideo non inconuenit rationem differentiæ vni tantùm speciei conuenire, rationem verò generis pluribus. Esse verò non habet rationem actus contrahentis ad inferiora, sed simplicis actualitatis rei quæcunque intima penetrantis. ideo si ipsa res & quidditas sunt ipsum esse, non poterit vna ratio quidditatis abstrahi ab ipso esse, vt illa sit communis, esse autem sit proprium, sed vna erit ratio vtriusque: & si esse non communicatur, nec ipsa quidditas communicari poterit. Quintodecimò, diuina natura potissimè habet esse, ergo est maximè vna, & sic in plura non diuiditur, probatur consequentia, quia secundum hunc modum res habet esse quo possidet vnitatem. vnde vnumquodque suæ diuisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat.

ADVERTE quòd cùm vnum consequatur ens tanquam propria passio, supra ipsum addens tantùm indiuisionem: quantò res perfectius ens fuerit, tantò oportet vt perfectiori modo sit vnum. & ideo si aliquid fuerit maximè ens, oportet vt maximè sit vnum, & maximè indiuisum.

SED occurrit dubium. Nam decem homines sunt perfectius ens quàm vnus homo: & tamen non sunt magis vnum: non ergo secundum modum

essendi

essendi est modus vnitatis.

Respondetur quòd decem homines non sunt perfectius ens, quàm vnus homo, sed multiplicius: & ideo non est magis vnum, sed est plures habens vnitates. Sextodecimò, Quorumcúque in aliquo genere inuenitur conuenientia, oportet q. omnia ab aliquo vno dependeant. videmus enim in quolibet genere inueniri vnum, quod est mensura aliorum, & sic multitudinem ab vnitate procedere. sed omnia in esse cõueniunt, ergo oportet vt sit vnum quod omnium entium principium sit. Decimoseptimò, In quolibet principatu ille qui præsidet vnitatem desiderat: propter quod monarchia seu regnum optimus est principatus, similiter multorum membrorum est vnum caput, & sic à signo constat, ei cui debetur principatus, vnitatem deberi. ergo & Deo, cui omnium conuenit principatus tanquam omnium causæ, vnitas est attribuenda.

ADVERTE, quòd semper per vnum, si sapiens sit & bonus, melius vniuersitas gubernatur, quàm per multos, vt patet ex Aristotele in Politicis, & 12. Metaphysicæ, ideo quũ sapiens gubernator cupiat quãtò melius potest suos subditos gubernare, desiderat vt solus sit in suo regimine, ne alij sibi sint aliqua ex parte impedimento. Varietas enim opinionum plurium gubernantium sæpenumero confusionem parit, estque reipublicæ non paruo detrimento: propterea bene inquit sanctus Thomas quòd in quolibet principatu, ille, qui præsidet, vnitatem desiderat. Confirmatur vltimò conclusio authoritate Deuteron. 6. Audi Israel, &c. Item Exod. 20. Non habebis, &c. Item ad Ephes. 4. Vnus dominus, &c.

EX hac conclusione triplex excluditur error. Primus fuit Gentilium ponentium multitudinem deorum, omnibus substantiis sempiternis diuinitatis nomen ascribentium, & præcipuè ratione sapientiæ, fœlicitatis, & gubernationis, licet multi Gentilium ponerent vnum summum Deum omnium aliorum deorum patrem, sicut Borgona, aut aliquem alium.

ADDIT autem sanctus Thomas hanc consuetudinem loquendi, vt scilicet ratione sapientiæ, fœlicitatis & gubernationis aliqui nominentur dij, in sacra Scriptura inueniri, vt patet in Psal. quum dicitur, Non est similis tui in diis. & alibi, Ego dixi, dij estis, &c.

Aduerte quòd non intendit sanctus Thomas per hoc asserere ipsas immateriales substantias deos propriè esse, sed mens eius est quòd Scriptura quandoque quidem cum Gentilibus quantũ ad nomen conuenit: sed tamen illi eas substantias deos propriè appellabant. Scriptura autem eas deos participatiuè tantùm nominat. Secundus error fuit Manichæorũ ponentium duo prima principia quorum alterum alterius causa non sit, malorum scilicet omnium principium, & principium bonorum omnium. Tertius error fuit Arrianorum ponentium Patrem & Filium duos deos esse. Aduerte q. Arrius (vt inferius libro 4. narratur) nõ posuit Filium Dei esse verum Deum, sed tantùm per quandam similitudinis participationem præ cæteris creaturis. sed tamen licet non poneret expresse duos veros deos, ex sua tamen positione, addita veritate Scripturæ, oportebat eum dicere patrem & filium esse duos veros deos. Nam cùm ex sacra Scriptura habeatur Filium Dei verum Deum esse, si huic veritati positio Arrij addatur, Filium scilicet secundum essentiam à Patre distingui, sequitur vt verè duo dij sint: & propter hoc subintulit sanctus Thomas, quum tamen filium verum Deum authoritatibus Scripturæ credere cogantur.

Quòd Deus est infinitus. Cap. 43.

†Idem. P. p. q. 7. art. 1.

†Cap. 42.

†Cap. 18.

QVum autem infinitum quantitatem sequatur, vt Philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis: quum ostensum sit † solũ vnum Deum esse, nullámq; in eo compositionem vel partium vel accidentium inueniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest, quum ostensum sit † eum incorporeum esse. relinquitur igitur inuestigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei cõueniat. Quæ quidem spiritualis magnitudo quantùm ad duo attenditur: scilicet quantùm ad potentiã & quantùm ad propriè naturę bonitatem, siue completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum vna aliam consequitur: nam ex hoc ipso quòd aliquid in actu est, actiuum est. secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suæ virtutis: & sic relinquitur res spirituales magnas dici secundũ modum suæ completionis. nam & Augustinus dicit † q. in his quæ non mole magna sunt, idem esse est maius, quod melius. Ostendendum est igitur secundum huiusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse. non enim sic, vt infinitum priuatiuè accipiatur, sicut in quãtitate dimensiua vel numerali. nam huiusmodi quantitas nata est finem habere. vnde secundum subtractionẽ eorum quæ sunt nata habere, infinita dicuntur: propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. sed in Deo infinitũ negatiuè tantùm intelligitur, quia nullus est imperfectionis suæ terminus vel finis: sed est summè perfectum: & sic Deo infinitum attribui debet. Omne nanque quod secũdum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur: Deus autem non est in aliquo genere: sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, vt suprà † ostensum est. est igitur infinitus.

†Lib. 6. de Tri. cap. 8.

Cõclusio huius cap.

†Cap. 28.

2 Adhuc, Omnis actus alteri inhærens, terminationẽ recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. actus igitur in nullo existens, nullo terminatur: putà si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur: quo minus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest: Deus autem est actus nullo modo in alio existens, quia non est forma in materia, vt probatum est: nec esse suum inhæret alicui formæ vel naturæ, quum ipse sit suum esse, vt suprà † ostensum est. relinquitur ergo ipsum esse infinitum. †Cap. 27.

3 Adhuc, In rebus inuenitur aliquid quod est potentia tantùm, vt materia prima: aliquid quod est actus tãtùm, vt Deus, sicut suprà † ostensum est. aliquid quod est actu & potentia, †Cap. 6. vt res cæteræ. sed potentia quum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in vnoquoque, ita nec simpliciter. quum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate: relinquitur quòd Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

4 Item, Tantò actus aliquis est perfectior, quantò minus habet potentiæ permixtum. vnde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suæ perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia: est absque termino perfectionis, Deus autem est actus purus absque potentia, vt suprà † ostensum est: est igitur infinitus. †Cap. 17.

5 Amplius, Ipsum esse absolutè cõsideratum, infinitum est. nam ab infinitis & infinitis modis participari possibile est. si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quòd limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptiuum eius. sed esse diuini non potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse esse per seipsum: nec esse eius est receptiuum, cùm ipse sit suum esse: ergo esse suum est infinitum, & ipse infinitus.

6 Adhuc, Omne quod habet aliquã perfectionem, tantò est perfectius, quantò illam perfectionẽ magis & pleniùs participat. sed non potest esse aliquis modus. nec etiam cogitari, quo pleniùs habeatur aliqua perfectio, quàm ab eo, quod per suam essentiam est perfectum, & cuius esse est sua bonitas. hoc autẽ Deus est. nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. est igitur infinitus in bonitate.

7 Amplius, Intellectus noster intelligendo aliquid, in infinitum extenditur: cuius signum est, quòd quãtitate qualibet finita data, intellectus noster maiorẽ excogitare possit. frustrà autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum: & hanc dicimus Deum: Deus igitur est infinitus.

8 Item, Effectus non potest extendi vltra suam causam: intellectus autem noster non potest esse nisi à Deo, (qui est prima omnium causa) non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo. si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

9 Amplius, Virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia vnumquodque agit per suam formã, quæ vel est essentia eius, vel pars essentiæ: virtus autem principium actionis nominat: sed Deus non habet virtutem actiuã finitam. mouet enim in tempore infinito: quod non potest esse nisi à virtute infinita, vt suprà † ostensum est. Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam. †Cap. 20.

10 Hæc autem ratio est secundum ponentes æternitatem mundi: qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate diuinæ virtutis. nam vnumquodque agẽs tantò virtuosius est in agendo, quantò potentiam magis remotam ab actu in actum reducit: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendũ aquam quàm aërem. sed illud quod omnino nõ est, est infinitè distans ab actu, nec est aliquo modo in potentia. igitur si mũdus factus est postquã omnino priùs, factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam. Hæc autem ratio etiam secundum eos qui ponunt æternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem diuinæ virtutis: confitentur enim Deum esse causam mundanæ substantiæ, quamuis eam sempiternã arbitrentur, dicentes hoc modo Deum æternum sempiterni mũdi causam existere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigij, si ab æterno fuisset impressus in puluere. Hac autem positione facta secundum rationem prædictam, nihilominùs sequitur Dei virtutẽ infinitam esse. nam siue ex tempore secundum nos, siue ab æterno secundum eos res produxerit, nihil esse potest in re, quod ipse non produxerit, quum sit vniuersale essendi principium: & sic nulla præsupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autẽ proportionem potentiæ vel virtutis actiuæ accipere secundum proportionem potentiæ vel virtutis passiuæ: nam quantò potentia passiua maior præexistit vel præintelligitur, tanto à maiori virtute actiua in actu completur. Relinquitur igitur, quum virtus finita producat aliquem effectum præsupposita potentia

materiæ: quòd Dei virtus quæ nullam potentiam præsupponit, non sit finita, sed infinita: & ita essentia infinita.

11 Amplius, Vnaquæque res tantò est diuturnior, quantò eius causa est efficacior. illud igitur cuius diuturnitas est infinita: oportet quòd habeat esse per causam efficaciæ infinitæ, sed diuturnitas Dei est infinita: ostensum est enim suprà ipsum esse æternum: quum igitur non habeat aliam causam sui esse præter seipsum, oportet ipsum esse infinitũ. Huic autẽ veritati sacra Scriptura testimoniũ perhibet. ait nanque Psal. Magnus Dominus & laudabilis nimis: & magnitudinis eius non est finis. Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum Philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principiũ, quasi ab ipsa veritate coacti. propriam enim vocem ignorabant, existimantes infinitatem principij ad modum quantitatis discretæ secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia: & secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles rerum principia. vel ad modum quantitatis continuę, secundum illos, qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium. sed cùm ostensum sit per sequentium Philosophorum studium, quòd non est aliquod corpus infinitum, & huic coniungatur quòd oportet esse primum principium aliquo modo infinitũ: concluditur quòd neque est corpus, neque virtus in corpore, infinitum illud, quod est primum principium.

Auth. sac. Scripturæ.

Democr. Anaxag.

Super cap. 43.



CVm ostensum sit Deum esse vnum, ostendit deinceps sanctus Thomas, hunc vnum Deum esse infinitum. Circa hoc autem duo facit. Primò declarat quale infinitum & quomodo conueniat Deo. Secundò probat intentum. Quantum ad primum, duplicem distinctionem ponit. Prima est, Cùm infinitum quantitatem consequatur, duplex autem sit quantitas, scilicet corporalis, & spiritualis: duplex est infinitum, quoddam secundum quantitatem corporalem, quoddam secundum quantitatẽ spiritualem. Licet autem magnitudo spiritualis quantũ ad duo attendatur, scilicet quantum ad virtutem, & quantum ad naturæ bonitatem, & complexionem (dicitur enim aliquid magis aut minùs album, secundum modum quo in eo sua albedo completur, & ex magnitudine actionis & factorum, magnitudo virtutis consideratur) quia tamen magnitudo virtutis magnitudinem naturæ & perfectionis consequitur, cùm ex hoc ꝙ aliquid est in actu, sit actiuum, & idcirco secundum modum quo aliquid in suo actu completur sit modus suæ magnitudinis virtutis, ideo res spirituales absolutè magnæ dicuntur secundum modum suæ perfectionis, secundum illud August. 6. Trin. cap. 8. In iis quæ non mole magna sunt, idem est maius esse quod melius: & sic absolutè dicentur infinitæ secundum modum suæ perfectionis. Secunda est, Infinitum dicitur dupliciter, scilicet priuatiuè, & negatiuè. Cùm ergo dicitur Deum esse infinitum, non loquimur de infinitate quantitatis corporalis: quia non est infinitus secundum multitudinem, cùm sit vnus: nec secundum quantitatem continuam, cùm non sit corpus: sed de infinitate quantitatis spiritualis siue perfectionis. Similiter non accipitur infinitum priuatiuè, quia aliquid dicitur priuatiuè infinitum ex eo quòd natum est habere finem, & sibi subtrahitur. propter quod est imperfectum: Deo autem imperfectio non conuenit, sed dicitur negatiuè infinitus, quia est summè perfectus, & nullus est perfectionis suæ terminus aut finis.

De infinito negatiuè & priuatiuè dicto.

ADVERTENDVM, quòd infinitum priuatiuè dicitur propter remotionem formæ, priuatio enim dicit negationem formæ debitæ in esse: & ideo terminus qui excluditur per huiusmodi infinitum, habet rationem formæ, ex qua res finita habet complementum suæ mẽsurationis, propterea quòd caret tali termino sibi debito, quod est esse infinitum priuatiuè, caret sua perfectione & forma, & propter hoc tale infinitum (quod etiam Prima parte, quæst. 7. dicitur infinitum se tenens ex parte materiæ) imperfectum est. Infinitum autem negatiuè in rebus spiritualibus dicitur propter remotionem susceptiui & materiæ limitantis formam ad aliquem gradum suæ perfectionis. nam & formæ amplitudo per materiam, & susceptiuum limitatur: & quia forma non limitata ad aliquem suorum graduum, sed omnem suam habens perfectionem est perfectior quàm si sit ad particularem aliquem gradum limitata, ideo tale infinitum, quod dicitur infinitum se tenens ex parte formæ, est perfectissimum, aut simpliciter, si sit simpliciter infinitum, aut in suo genere, si sit infinitum in genere, propter hoc volens ostendere sanctus Thomas, quomodo sit Deus infinitus, absque imperfectione, siue negatiuè infinitus, inquit quòd nullus est perfectionis suæ terminus, sed est summè perfectus, id est, non est limitata sua perfectio ad aliquem perfectionis gradum, ita quòd vnam perfectionem habeat, & non aliam: sed omnem perfectionem, & omnem perfectionis modum in se habet eminenter.

Quantùm ad secundum probatur conclusio. Primò, Deus non est in genere, sed perfectiones omnium generum continet, vt superiùs est ostensum, ergo est infinitus. probatur consequentia, quia omne finitum secũdum suam naturam ad generis alicuius rationem determinatur.

ADVERTE quòd cùm prædicamenta explicent omnes modos generales essendi entis finiti, nihil potest habere rationem entis finiti, nisi ad aliquod genus prædicamentale pertineat: & propterea inquit S. Thomas omne finitum, secundum suam naturam ad generis alicuius rationem pertinere, quia oportet vt sub aliquo genere prædicamentali contineatur.

Secundò, Deus est actus nullo modo in alio existens, cùm nec sit forma in materia, nec esse suum alicui formæ, vel naturæ inhæreat, sed sit subsistens, ergo est infinitus. Probatur consequentia, quia actus in nullo existens nullo modo terminatur, sicut econtrariò omnis actus alteri inhærens, terminatur ex eo in quo est: sicut si albedo per se existeret, non terminaretur, sed haberet quicquid est de perfectione albedinis.

CIRCA istam propositionem, Omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo est, dubitatur: nam (vt arguit Scot. primo Senten. distinct. 2. quæst. 1. omnis essentia finita, est finita in se, vt præintelligitur omni comparationi sui ad aliam essentiam, ergo ex eo in quo recipitur, non finitur forma & limitatur. Similiter contra hunc processum, forma finitur per materiam: ergo forma quæ non est nata esse in materia, est infinita, arguit. Primò, quia sequeretur quòd Angelus qui est à materia & susceptiuo separatus, esset infinitus. Secundò, quia committitur fallacia consequentis. sicut enim non valet (vt habetur ex tertio Physic) Corpus finitur ad corpus: ergo si non est finitum ad corpus, est infinitum: nam tunc vltimum cælum esset infinitum: ita non valet, Forma finitur per materiam: ergo si est separata à materia, est infinita.

Omnis actus alteri inhærens limitatur ex eo in quo est.

AD huius euidentiam considerandum primò, quòd quum duo possimus in forma considerare, scilicet naturam specificam, & esse illi naturæ debitum: quum dicimus formam limitari per materiam, non intelligimus de forma quantùm ad eius essentiam specificam: per suam enim propriam differentiam, est ad hanc speciem & ad hunc gradum entium limitata, non autem per materiam: sed intelligimus de forma quantùm ad eius essendi modum. Sciendum secundò, quòd forma in alio receptibilis sicut est ad determinatum gradum entium, & ad determinatam speciem limitata, ita habet esse determinatum in natura essendi simpliciter. Nam ita aliquod esse debetur albedini inquantùm albedo, quòd aliud sibi non debetur: sed tamen ipsum esse naturæ tali debitum, latitudinem quandam essendi habet, secundum quòd susceptiuum formæ diuersimodè disponi potest, & ipsa potest in diuersis recipi: vnde secundum hoc esse, limitari potest, vt scilicet nõ habeat totum, & perfectum esse suæ naturæ debitum, sed tantùm aliquem eius gradum numeralem habeat. Limitatur ergo forma per materiam: quia cùm vnumquodque recipiatur in altero per modum recipientis, id est, secundum illum modum secundum quem susceptiuum natum est illud recipere, oportet vt forma recepta in alio limitetur secundum capacitatem susceptiui, id est, vt non habeat esse sibi debitum eo perfecto modo quo posset habere: sed tantùm secundũ susceptiui dispositionem & capacitatem. Sed si forma esset ab omni susceptiuo separata, nullam limitationem in esse sibi debito haberet, sed haberet esse perfectissimo modo secundum naturæ suæ cõditionem, non limitata ad aliquem gradum essendi intra suam latitudinem, sed totum suum esse habens vnitè, & perfectionaliter omnes gradus continens secundum quos in suo susceptiuo esse posset. Ex quo sequitur, quòd si natura ipsa secundum se gradum aliquem entium determinatum non dicit, si ab omni susceptiuo sit separata, erit simpliciter infinita secundum perfectionem essendi, tanquam nullo modo limitata: sicut quia esse secundum se non dicit aliquem determinatũ gradum essendi, sed indistinctè omnem essendi perfectionem includit, si sit per se subsistens, erit simpliciter infinitum, vtpotè ad nullum simpliciter essendi gradum determinatum. Si autem natura ipsa dicat aliquem determinatum gradum entium separata ab omni susceptiuo non erit simpliciter infinita, cùm sibi aliquẽ determinatum gradum entium statuat ex sua ratione & quidditate, sed erit infinita secundum quid, id est, in suo genere, siue in sua specie, inquantùm omnem perfectionem essendi debitam naturæ suæ habet. Sed decipiuntur qui sanctum Thomam impugnant, quia infinitatem formæ accipiunt ad modum infiniti materialis & quantitatiui, & habentis ex ipso fine perfectionem, quum tamen non alia ratione dicatur forma infinita, quàm quia non contrahitur ad aliquem gradum suæ naturæ, sed omnem gradum sibi possibilem conuenire, habeat. Considerandum vlterius, quòd quum dicimus formam per susceptiuum limitari, non intelligimus hoc quasi materia aliquid in forma per modum efficientis producat, sed quia forma ex hoc quòd in susceptiuo recipitur, accipit limitationem secundum susceptiui exigentiam: quod est susceptiuum limitare formam per modum causæ materialis, non autem per modum efficientis.

Istis suppositis dicitur ad primum Scoti, quòd forma finita, secundũ se, & non per respectum ad aliud, est finita formaliter & essentialiter, tanquam ad aliquem gradum entium determinata: non est tamen materialiter finita, tanquam ad aliquem gradum essendi intra latitudinem sui esse limitata, nisi ex materia in qua recipitur, de qua finitione loquitur sanctus Thomas.

Ad secundum dicitur, quòd Angelus est infinitus in genere, & secundum quid, vt patet ex dictis, non autem simpliciter: quia ex propria ratione dicit naturam in entibus determinatum gradum habentem. Ad tertium dicitur quòd esse inhærens, & esse finitum, conuertuntur: similiter esse separatum, & esse infinitum. Et quia in conuertibilibus argui potest à destructione antecedentis ad destructionem consequentis, ideo in illis fallacia consequentis sic arguendo non committitur. Sed valet, Si est inhærens, est finita, ergo si non est inhærens, non est finita, eo modo quo declaratum est.

AD instantiam de corpore, dicitur quòd non est propositum, quia corpus finitum non accipit limitationem ex eo quòd ad aliud corpus terminatur, sed accidit sibi secundum quòd est finitum, ꝙ sit aliud corpus ad quod terminetur. forma autem accipit materialem & indiuidualem terminationem ex ipso susceptiuo, & sibi secundum quòd taliter terminata, per se conuenit in susceptiuo esse. vnde non sunt conuertibilia, corpus esse finitum, & corpus ad aliud corpus terminari, sicut formam esse in alio, & formam esse in sua specie finitam.

Tertiò, materia prima quæ est potentia tantùm, est infinita in sua potentialitate, ergo Deus qui est tantùm actus, est infinitus in sua actualitate. Probatur cõsequentia, quia cùm potentia dicatur ad actum, sicut in vnoquoque non potest actum excedere, ita nec simpliciter.

CIRCA istam propositionem, Potentia non potest actum excedere in vnoquoq;, dubitatur: Materia quæ est sub forma ignis, est etiam in potentia ad formam aquæ, ergo potentia in igne excedit actum. Respondetur, quòd dupliciter loqui possumus de potentia ad aliquem actum: vno modo materialiter, quantùm scilicet ad id cui conuenit ratio potentiæ: alio modo formaliter, inquantùm scilicet est potentia hunc actum respiciens. Si primo modo accipiatur, sic non est inconueniens potentiam excedere actum quem habet, vt argumentum probat: si autem secundo modo, sic potentia non potest excedere actum quem respicit. Potentia enim ad formam ignis, dicit habitudinẽ ad formam ignis: impossibile autem est vt potentia ignis, vt formæ ignis receptiua, alterius formæ receptiua sit. Etsi enim materia ignis sit receptiua formæ aquæ, non est tamen eius receptiua vt potentia ad formam ignis, sed vt potentia ad formam aquæ: potentia enim ad formam ignis dicit habitudinem tantùm ad formam ignis, si formaliter sumatur. Propo-

Potentia non potest actum excedere.

sitio

ſitio ergo ſancti Thomæ intelligitur formaliter, non autem materialiter, vt obiectio procedebat. Quartò, Deus eſt actus purus abſque permixtione vllius potentiæ, ergo eſt infinitus. Probatur conſequentia, quia quantò actus eſt minus permixtus potentiæ, tantò perfectior eſt, & ille qui habet potentiam admixtam, habet terminum ſuæ perfectionis. qui autem non habet, nullum terminum perfectionis habet.

ADVERTE quòd actus, qui eſt in potentia ad alium actum (qui hoc loco dicitur habere potentiam admixtam) de neceſſitate aliqua perfectione caret, quia ſi nō careret aliqua perfectione, nō eſſet in potētia ad ipſam: nihil enim eſt in potentia ad id quod habet, & idcirco non eſt vniuerſaliter perfectus, ſed ita habet vnam perfectionem, quòd non aliam, & hoc eſt habere terminum ſuæ perfectionis. Actus autem cui nulla permiſcetur potentia, nulla caret perfectione ſecundum ſe, ſed eſt ipſum eſſe ſubſiſtens, quia omne quod non eſt eſſe, eſt ad ipſum ex natura ſua in potentia, tanquam ad id quod eſt extra rei quidditatem, ideo nullum habet terminum perfectionis, ſed eſt vniuerſaliter perfectus. Quintò, Si eſſe alicuius eſt finitum, oportet quòd limitetur vel per aliquam cauſam eius, vel per ſuſceptiuū: quia ipſum ſecundum ſe eſt infinitum tanquam ab infinitis, & modis infinitis participabile, ſed eſſe Dei nullam habet cauſam, nullúmque ſuſceptiuum, cùm Deus ſit ſuum eſſe. ergo non eſt finitum.

ADVERTE, quòd licet duos modos limitationis eſſe ſanctus Thomas, tangat, ſcilicet ex cauſa productiua & ex ſuſceptiuo: tamen vnus ad alium de neceſſitate conſequitur. Nam ſi in aliquo recipiatur, oportet vt ab aliqua cauſa producatur, cùm nihil ſeipſum de non eſſe ad eſſe producat: ſimiliter ſi habet cauſam productiuam, oportet quòd eius ſit aliquod ſuſceptiuum, quia eſſe (vt ſuperiùs oſtendimus) non eſt hoc finitum & determinatum, niſi quia eſt huius aut actus, aut aptitudine & proportione. Sextò, Deo non poteſt cogitari aliquid melius, & perfectius, ergo eſt infinitus. Probatur antecedens, tantò aliquid eſt perfectius ſecundū aliquam perfectionem, quantò illam melius, pleniúſque participat, ſed non poteſt pleniùs participari quàm vt per ſuam eſſentiam ſit tale, ſicut Deus eſt ipſa bonitas, & ipſum eſſe, ergo, &c. Sed videtur illa conſequentia non valere, Deo nihil poteſt cogitari perfectius, ergo eſt infinitus: imò magis ſequitur, ergo eſt finitus, quia infinitum eſt, cuius quantitatem accipientibus ſemper aliud eſt accipere.

Reſpondetur, quòd conſequentia eſt bona, & neceſſaria, & proportionaliter ad quantitatem infinitam tenet, licet enim infinitum ſit tale in ſe, quòd quantitate quacunque finita eius accepta, ſemper remanet aliquid accipiendum, infinito tamen maius quantum cogitari non poteſt, eo modo quo eſt infinitum & ſi aliquo quanto maius quantum poteſt cogitari, illud non eſt infinitum, ſed finitum, quum poſſit excedi, ſimili modo infinitum ſecundum perfectionem tale eſt, ꝙ accepto quocunque modo finito in ipſo ſecundum conſiderationem intellectus noſtri, ſemper remanet alius modus accipiendus: nihil tamē ipſo poteſt perfectius cogitari: imò ſi aliquo aliud perfectius poteſt cogitari, illud eſt finitæ perfectionis, vtpotè potens à perfectiori excedi. Septimò, Intellectus noſter intelligendo in infinitum extenditur: quod hoc ſigno patet: quia quacunque quantitate finita data, poteſt maiorem in infinitum excogitare, ergo oportet eſſe aliquam naturam intelligibilem infinitam, quam oportet eſſe rerum maximam. Probatur conſequentia, quia alioquin fruſtrà eſſet hæc ordinatio intellectus ad infinitum. Sed non videtur iſta ratio cōcludere, propter duo. Primò, quia intellectus multa falſa, & impoſſibilia poteſt concipere. Secundò, quia non datur intellectui ordinatio ad apprehendendum aliquod intelligibile infinitum, licet habeat inclinationem ad intelligendum ſiue excogitandum aliquid maius quocunque finito dato diuiſim in infinitum.

AD huius euidentiam ſciendum, quòd ordinatio huius intellectus ad infinitum nihil aliud eſt quàm virtus intellectus, ad cogitationē rei infinitæ, quam ex ſigno hoc conuincitur datam intellectui, quòd quocunque finito maius excogitat in infinitū, quaſi natura ipſius intellectus impellente ad inquiſitionem alicuius intelligibilis infiniti: propter quod non quieſcit intellectus inquiſitio, quouſque ad intelligibile infinitum peruenerit.

Vnde ad primum dicitur, quòd licet intellectus aliquando impoſſibilia excogitet, habet tamen inclinationem ad intelligibile infinitum, & ideo niſi illud inueniretur, fruſtrà data eſſet ſibi naturaliter hæc inclinatio.

Similiter ad ſecundum negatur antecedens, imò ex modo cogitandi in infinitum, perſuadetur quòd habeat inclinationem ad perueniendum ad aliquid intelligibile infinitum: veruntamen iſtam rationem perſuaſiuam puto, non demonſtratiuam. Octauò, Non poteſt intellectus noſter cogitare aliquid maius Deo, ergo eſt infinitus. Patet conſequentia: quia quolibet finito, poteſt intellectus maius cogitare. Probatur antecedens, quia effectus non poteſt extendi vltra ſuam cauſam: intellectus autem eſt effectus Dei.

Sciendum quòd cùm effectus ſit quædam cauſæ ſimilitudo, non poteſt maioris virtutis eſſe ſua cauſa, vt ſuperiùs eſt oſtenſum, ſed hoc eſt intelligendum proportionaliter ſecundum modum effectus. nam aliqui effectus à ſua cauſa accipiunt virtutem alia producendi ſecundum eſſe naturale: aliqui verò ſecundum eſſe conceptibile, non ſecundum eſſe naturale, quemadmodum eſt intellectus ſpeculatiuus. Sicut ergo effectus non poteſt per virtutem, quam accipit à ſua cauſa, producere effectum in eſſe naturæ ſua cauſa perfectiorem, ita nec intellectus poteſt in eſſe conceptibili producere aliquid ſua cauſa præſtantius, quod eſt dictum, non poteſt aliquid præſtantius ſua cauſa cogitare. Si ergo Deus intellectus noſtri eſt cauſa, ſequitur quòd nihil poteſt maius, aut perfectius Deo cogitare. Nonò, Virtus Dei eſt infiniti, ergo eius eſſentia. antecedens probatur, quia mouet tempore infinito. conſequens verò probatur, quia virtus nominat principium actionis. vnumquodque autem agit per formam ſuam, quæ eſt eſſentia, vel pars eſſentiæ.

Si dicatur quòd hæc ratio ſupponit æternitatem motus, quam Theologi non ponunt, dicitur quòd procedit quidem ex æternitate mundi, ſed tamen infinitas virtutis magis etiam confirmatur non poſita æternitate mundi. Tantò enim virtuoſius eſt agens in agendo, quantò potentiā magis ab actu remotam reducit in actum: ſicut maiori virtute opus eſt ad calefaciendum aquam, quàm aërem. ſed quod omninò non eſt, infinitè diſtat ab actu. ergo ſi mundus factus eſt poſtquam omninò non fuit, factoris virtus eſt infinita.

Licet autem hæc ratio ex æternitate mundi non ſumatur, valet tamen etiam ſecundum ponentes mundi æternitatem, quum ponerent Deum æternum mundi ſempiterni cauſam exiſtere, ſicut pes ab æterno fuiſſet cauſa veſtigij, ſi ab æterno fuiſſet impreſſus in puluere: ſiue enim ab æterno, ſiue ex tempore ſit productus mundus, nihil eſt in re quod non ſit à Deo productum, & ſic productus eſt nulla præſuppoſita materia, ex quo aliter formatur ratio, Proportio virtutis actiuæ accipitur ſecundum proportionem potentiæ paſſiuæ ad actum, quia quantò potentia paſſiua magis elongata ab actu præintelligitur vel præexiſtit, tanto à maiori virtute in actum reducitur, ergo cùm virtus finita requirat aliquam potentiam materiæ, illa quæ non requirit materiam, eſt infinita.

De proportione agentis ex omninò non ente ad agens ex aliquo ente.

CIRCA illam propoſitionem, Vnumquodque agit per formam ſuam quæ eſt eſſentia, vel pars eſſentiæ, aduertendum quòd intelligitur de primo principio formali, non autem de proximo, quia, vt inquit ſanctus Thomas Prima parte, quæſt. 77. id eſt, in creaturis ſubſtantia non eſt proximum principium actionis, ſed forma accidentalis, quæ rationem potentiæ habet: ſimiliter quum dicitur, Virtus nominat principium actionis, accipitur indiſtinctè, vt ſit extenſio ad primum & ad proximum. In creaturis enim virtus vt nominat principium proximum, non eſt rei ſubſtantia, ſed accidens rei ſubſtantiam concomitans: vt autem nominat principium primum, eſt ſubſtantia. Sed quia in Deo primum formale principium & proximum non diſtinguuntur, quum ſua virtus & ſua operatio ſint ſua ſubſtantia, ideo in ipſo vniuerſaliter verum eſt, quòd virtus Dei eſt eius eſſentia.

Ad primam rationis formam, qua probatur virtutem Dei eſſe infinitam, quia ex nulla potentia produxit mundum: Scotus 4. Sententiarum, diſtin. 1. quæſt. prima, negat minorem. quando extrema non ſunt immediata, tanta præciſa eſt eorum diſtantia, quantùm eſt extremum alterum maius, ſicut ſi produceretur ſuprema creatura poſſibilis produci, adhuc inter ipſam & Deum eſſet infinita diſtantia, quia Deus eſt infinitus, illa verò finita eſſet: diſtantia autem affirmationis & negationis, entis & non entis creati eſt immediata: & actus creatus non eſt infinitus, ſed finitus. ergo diſtantia inter illa non eſt infinita, ſed finita.

Ad ſecundam formam, inquit quòd quamuis diſtantia nullius potentiæ ad actum nullam proportionem habeat ad diſtantiam quæ eſt alicuius potentiæ ad actum, ex hoc non ſequitur quòd virtus quæ poteſt ſuper iſtam, ſit improportionabilis virtuti quæ poteſt ſuper illam, quia poſitiuum non eſt improportionabile alteri poſitiuo, niſi propter infinitatem in altero. In illis autem diſtantiis non eſt proportio, quia altera non habuit aliquam quantitatem ſecundum quam potuit proportionari, eo quòd ſit diſtantia non entis ab ente.

PRO reſponſione ad iſta, & confirmatione rationis ſancti Thomæ ſciendum ex doctrina eius 4. Sententiarum, diſt. 5. quæſt. 1. artic. 3. quòd duplex eſt diſtantia infinita: quædam eſt ſimpliciter infinita, quando ſcilicet ex parte vtriuſque extremi eſt infinita, hoc autem eſt quando vtrunque extremum eſt infinitum. Quædam verò eſt ſecundum quid infinita, & eſt quando ex parte vnius extremi tantùm eſt infinita: quum enim tantùm diſtet aliquid ab vno oppoſitorum, quantùm accedit ad alterum: ſi accedat aliquid ad oppoſitum extremum vt illud habeat infinitè, neceſſe eſt, vt ab altero diſtet infinitè. Si autem participet oppoſito fine ab altero fine tantùm diſtabit: inter ens ergo & non ens omninò non eſt diſtantia infinita ſimpliciter, niſi illud ens ſit infinitum. & quia nullum ens creatum eſt infinitum, ideo diſtantia entis creati ad non ens, non eſt ſimpliciter infinita, imò eſt finita ex parte ipſius entis: quia ens perfectius iſto ente creato magis à non ente diſtat, quàm hoc ens: eſt tamen ex parte non entis ipſa diſtantia infinita, eo quòd à quocunque nihil magis diſtet, quam non ens. Vnde diſtantia non entis omninò, ab ente, non eſt proportionabilis diſtantiæ alicuius entis ab alio, alioquin poſſet dari diſtantia vnius entis ab alio maior, quàm ſit diſtantia non entis omninò, ſecundum modum proceſſus Ariſt. 4. & 8. Phyſic. Inter ens ergo & non ens eſt diſtantia ſecundum quid infinita. Sciendum ſecundò, quòd iſta diſtantia ſecundum quid infinita, vtpotè ex parte non entis tantùm, requirit virtutem infinitam, cùm virtus actiua proportionetur diſtantiæ potentiæ ab actu ſecundum proportionalitatem, hoc inquam modo, quòd qualis eſt proportio diſtantiæ vnius ab actu ad aliam diſtantiam, talis eſt proportio virtutum actiuarum inter ſe: quia, vt inquit ſanctus Thomas hîc, tantò vnumquodque agēs eſt virtuoſius, & aliud agens excedens, quantò potentiam magis remotam ab actu reducit ad actum: ſed diſtantia non entis omninò, ad ens, nullam habet proportionem ad diſtantiam quæ eſt inter duo entia, aliàs eſſet inuenire aliquam diſtantiam entis ad ens æqualem diſtantiæ non entis ab ente. ergo virtus quæ operatur ex non ente, omninò nullam habet proportionem ad virtutem quæ operatur ex ente præſuppoſito: ergo eſt infinita. Patet conſequentia, quia potentia actiua talis dicitur improportionata, quia excedit omnem potentiam finitam, ſicut illa diſtantia quæ eſt inter ens & non ens, dicitur improportionata diſtantiæ omni, quæ eſt inter entia, quia omni diſtantia quæ eſt inter entia, maior eſt: potentia autem excedens omnem potentiam finitam, eſt infinita.

SIC ergo patet rationem ſancti Thomæ efficacem eſſe, nec ſolutionem Scoti eſſe ſufficientem: vnde ad primum dicitur, quòd vtique ex parte entis creati, illa diſtantia non eſt infinita, vt ratio probat, eſt tamen infinita ex parte non entis, vt diximus, cùm nihil ab ente magis diſtare poſſit, quàm omninò non ens: & hæc infinitas diſtantiæ arguit infinitatem virtutis, quum proportionentur virtutes elongationibus potentiarum ab actu.

Reſponſio etiam ad ſecundam formam rationis nulla eſt: negat enim iſtam conſequentiā, Diſtantiæ iſtæ ſunt improportionabiles, ergo & virtutes, cùm tamen oſtenderimus ipſam eſſe neceſſariam: quia qualis eſt proportio iſtarum diſtantiarum, talis eſt ipſarum virtutum: quia quantò vna diſtantia magis excedit aliam, tantò vna virtus magis aliā excedit, eo quòd maior diſtantia maiorem virtutem requirat.

SED adhuc probari poteſt ex proceſſu quo Ariſtoteles 4. Phyſic. tex. 27. probat motum factum in vacuo, nullam proportionem habere ad motum factum in pleno. ſi enim virtus agens ex nulla omninò præſuppoſita potentia proportionatur ei, quæ agit ex materia præſuppoſita non obſtante diſtantiarum improportione. Detur, gratia exempli, quòd ſit in duplo maior, tunc ſumo aliam virtutem, quæ agat ex materia in duplo magis indiſpoſita, quàm ſit materia ex qua agit alia virtus. ergo ipſa erit in duplo maior illa: ſed in eadem proportione ſe habebat ad ipſam virtus agens ex nulla omninò præſuppoſita materia: ergo virtus producēs ex aliqua materia, eſt æqualis potentiæ agenti ex præſuppoſita materia. ſed hoc eſt inconueniens, quia per experientiam patet, quantò aliquid magis elongatur ab actu, tantò maiorem potentiam requirere, ergo, &c.

Potentia ad actum dupliciter poteſt dici maior.

ADVERTENDVM autem circa illam propoſitionē ſancti Thomæ,

Quantò potentia passiua maior præexistit aut præintelligitur, tantò à maiori virtute actiua in actum completur quòd potentiam passiuam maiorem esse, dupliciter intelligi potest. Vno modo, quia magis elõgatur ab actu. Alio modo, quia magis disposita est ad susceptioné actus, eo modo quo dicimus in ligno aut ære esse maiorem potentiam ad statuam quàm in aqua. Primo modo, potentia dicitur simpliciter maior potentia, quia scilicet minus habet de actu. Secundo modo, dicitur maior in ordine ad actum, quia capacior est actus, & magis ad ipsum disposita. Propositio ergo sancti Thomæ intelligitur de potentia maiori primo modo, non autem secundo modo: difficilius enim est ex aqua facere statuam, & maioré virtutem requirit, quàm facere ex ligno aut cupro. Decimò, Diuturnitas Dei est infinita, ergo & Deus est infinitus. probatur consequẽtia, quia res tantò est diuturnior, quantò eius causa est efficacior. si ergo diuturnitas Dei est infinita, quum causam non habeat nisi seipsum, ipse erit infinitus. Aduertendum quum dicitur Deum non habere aliam causam nisi seipsum, quòd hoc non ideo dicitur, quasi ipse suum esse producat, hoc enim est impossibile, sed quia sua substantia est sibi ratio essendi, & non oportet ponere aliam causam eius productiuam.

Res tantò est diuturnior, quã tò eius causa est efficacior.

CIRCA istam propositionem, Vnaquęque res tantò est diuturnior, quantò eius causa est efficacior, dubium occurrit. Videtur enim cõtrariari ei quod superiùs cap. 20. dixit sanctus Thomas: ibi enim voluit quòd quia esse intellectuale non habet aliquam extensionem quantitatis, ideo duratio infinita ipsius infinitam virtutem non requirit, quia non refert quòd per illam virtutem aliquid duret tempore infinito vel finito. ergo maior diuturnitas in esse intellectuali non exigit maioré & efficaciorem virtutem, cuius oppositum hîc dicitur. Ad hoc dicitur primò, quòd nulla est contradictio in dictis sancti Tho. quia hîc loquitur de virtute causæ effectiuæ diuturnitatis, talis enim est infinita, si durationem infinitam causet: superiùs autem loquebatur de virtute causæ formalis esse rei, quam non oportet esse infinitam, si causet esse perpetuum. Patet hoc ex doctrina sancti Thomæ 12. Metaph. lectione 6. & in quæstionibus de Anima, ar. 14. ad 4. Dicitur secundò, quòd ratio huius diuersitatis est, quia esse cõparatur ad formam sicut ipsam per se cõsequens. Quod autem aliquid per se consequens rem semper ei insit, non arguit eius infinitaté, sicut quòd dualitas semper sit par, non arguit ipsam esse infinitam. Ad causam autem efficientem comparatur sicut effectus ab eius virtute productus: effectus autem causæ efficientis tantò durabilior est cæteris paribus. quantò virtus agentis fuerit efficacior. Videmus enim quòd tantò est durabilior caliditas in aqua, quantò ab efficaciore virtute ignis fuerit introducta. Vnde licet duratio temporis per accidens se habeat ad esse substantiale, ad ipsam tamen virtutem agentis se habet per se tanquam effectus conditio. Dicitur tertiò, quòd sicut res diuturnior est cuius causa efficiens est efficacior in agendo, ita si aliqua res careat causa efficiente propter suam perfectionem, tantò perfectior erit in se, quantò fuerit diuturnior: quia sua diuturnitas non prouenit ab alio, sed tantùm à perfectione naturæ propriæ. Ideo bene infert sanctus Thomas, quòd quia diuturnitas Dei est infinita, & ipse sibi suæ diuturnitatis est causa negatiuè, id est, non habet diuturnitatem ab alio, sed si ipse est sua infinita duratio: eius virtus & perfectio est infinita.

Confirmatur vltimò authoritate Psalmistę, authoritate etiam antiquorum Philosophorum, qui ab ipsa veritate coacti posuerunt primum principium esse infinitũ, licet errarent in ponẽdo ipsum primum principium esse corpus.

Quòd Deus est intelligens. Cap. 44.

†Idem. P. p. q. 14. ar. 1.

EX præmissis autem ostendi potest, quòd Deus sit intelligens. Ostensum est enim suprà, quòd in mouẽtibus & motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet omnia mobilia reducere, vt †probatum est, in vnum primum mouens seipsum: mouens autem seipsum, se mouet per appetitum & apprehensionem, sola enim huiusmodi inueniuntur seipsa mouere, vtpotè in quibus est mouere, & non moueri: pars igitur mouens in primo mouẽte seipsum, oportet quòd sit appetens & apprehendens. In motu autem, qui est per appetitum & apprehensionem, appetens & apprehendens est mouens motum, appetibile autem & apprehensum est mouens non motum: cùm igitur id quod est omnium primum moués (quod Deum dicimus) sit moués omnino non motum, oportet quòd comparetur ad motorem, qui est pars mouentis seipsum, sicut appetibile ad appetentem, non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed huius particularis boni: quum & apprehensio sensus non sit nisi particularis: id autem quod est bonum & appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum & appetibile vt hic & nunc. Oportet igitur primum mouens esse appetibile vt intellectum: & ita oportet mouens quod appetit ipsum, esse intelligens: multò igitur magis & ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum fit intelligẽs actu per hoc quòd ei tanquam intelligibili vnitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione, quòd primum motum moueat seipsum, vt Philosophi posuerunt.

†Cap. 13.

2 Adhuc, Idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium, non tantùm in aliquod primum mouens seipsum, sed in mouens omnino immobile. nam primum mouens est vniuersale principium motus. oportet igitur, quum omne mouens moueat per aliquam formam quam intendit in mouendo, quòd forma per quam mouet primum mouens, sit vniuersalis forma, & vniuersale bonum, forma autem per modum vniuersalem non inuenitur nisi in intellectu: oportet igitur primum mouens, quod Deus est, esse intelligens.

3 Ampliùs, In nullo ordine mouentiũ inuenitur ꝙ mouens per intellectum sit instrumentum eius, quod mouet absque intellectu, sed magis econuerso: omnia autem mouentia quæ sunt in mundo, comparantur ad primum mouens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inueniantur multa mouentia per intellectum, impossibile est quòd primum mouens moueat absque intellectu. necesse est igitur Deum esse intelligentem.

4 Item, Ex hoc aliqua res est intelligens, ꝙ est sine materia: cuius signum est quòd formæ fiunt intellectæ in actu per abstractionem à materia: vnde & intellectus est vniuersalium, & non singularium, quia materia est indiuiduationis principium: formæ autem intellectæ in actu, fiunt vnum cum intellectu actu intelligẽte. Vnde si ex hoc formę sunt intellectę in actu, quòd sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quòd est sine materia: ostensum est autem suprà Deum esse omninò immaterialem: est igitur intelligens.

5 Adhuc, Deo nulla perfectio deest, quæ in aliquo genere entiũ inuenitur, vt suprà †ostẽsum est: nec ex hoc aliqua cõpositio in eo consequitur, vt etiam ex superioribus patet: inter perfectiones autẽ rerum potissima est, ꝙ aliquid sit intellectiuum. Nam per hoc ipsum est quodãmodo omnia habens in se omnium perfectiones: Deus igitur est intelligens. †Cap. 19.

6 Item, Omne quod tendit determinatè in aliquem finem, aut ipsum præstituit sibi finem, aut præstituitur sibi finis ab alio, aliàs non magis in hunc quàm in illum finem tenderet: naturalia autẽ tendunt in fines determinatos. nõ enim à casu naturales vtilitates cõsequuntur: secus enim non essent semper aut in pluribus, sed rarò: horũ enim est casus. quum ergo ipsa non præstituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt: oportet ꝙ eis præstituatur finis ab alio, qui sit naturæ institutor: hic autem est qui præbet omnibus esse, & est per seipsum necesse esse: quem Deum dicimus, vt ex supradictis † patet. non autem posset naturæ finem præstituere, nisi intelligeret, Deus igitur est intelligens. †Cap. 13.

7 Amplius, Omne quod est imperfectum, deriuatur ab aliquo perfecto. nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia: sed formæ in rebus particularibus existentes sunt imperfectæ: quia particulariter & non secundum communitatem suæ rationis. oportet igitur ꝙ deriuentur ab aliquibus formis perfectis, & non particulatis. tales autem formæ esse non possunt nisi intellectæ, quum non inueniatur aliqua forma in sua vniuersalitate nisi in intellectu: & per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistẽtes. sic enim solùm possunt esse operãtes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, à quo omnia alia deriuatur, oportet esse intelligentem. Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. Dicitur enim Iob 9. de Deo, Sapiens corde est, & fortis robore. Et 12. Apud ipsum est fortitudo & sapientia. Et in Psal. 138. Mirabilis facta est scientia tua ex me. Et Roma. 11. O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientię Dei. Huius autem fidei veritas tantùm apud homines inualuit, vt ab intelligendo nomen Dei imponerent. † Nam Theós quod secũdum Græcos Deum significat, dicitur à theaste, quod est considerare vel videre. †Vt refert Damasc. lib. 1. c. 11.

Super cap. 44.

POstquam determinauit ian. Tho. de perfectionibus diuinis ad naturam pertinentibus, nunc de iis quę pertinent ad operationem, determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò enim determinat de perfectionibus, ex quibus cognoscitur aliquid esse viuens. Secũdò de ipsa vita, cap. 97. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsis perfectionibus. Secundò de passionibus & virtutibus ad illas perfectiones pertinentibus, capitulo 88. Circa primum duo facit. Primò agit de perfectione, quæ est intellectus. Secũdò de perfectione quæ est voluntas, cap. 72. Circa primum duo facit: primò agit de cognitione diuina ex parte intelligentis, secundò ex parte obiecti cogniti, cap. 47. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa cognitione secundum se. Secundò de ipsa ex parte medij cognoscendi. Circa primum duo facit. Primò ostẽdit quòd Deus est intelligens. Secundò quòd est suum intelligere, cap. sequenti.

Probat ergo primò, quòd Deus est intelligens: & arguit. Primò, supposito quòd oporteat deuenire ad vnum primum mouens seipsum, vt Aristoteles deducit, Deus est primum appetibile, vt primum intellectum à primo mouente seipsum, ergo est intelligens. Probatur consequentia: quia appetens ipsum fit intelligens actu, per hoc quod ei tanquam intelligibili vnitur. cùm enim ipsum sit intellectum, oportet vt appetens sit intelligens: antecedens quoque probatur sic, Mouens seipsum, scilicet motu locali, mouet se per appetitum & apprehensionem, quia huiusmodi sola habent in seipsis moueri, & non moueri, ergo pars mouens est appetens & apprehendens: sed appetẽs & apprehendens est mouens motum: appetibile autem mouens non motum. ergo primum mouens omnino non motum, qui est Deus, comparatur ad partem mouentem: sicut appetibile, non autem sicut appetibile sensuali appetitu, quia ille non est boni simpliciter, sed huius particularis boni, ad hic & nunc determinati: primum autem mouens oportet esse bonum simpliciter, cùm bonum & appetibile simpliciter sit prius bono, vt hic & nunc, ergo

ergo primum mouens est primum appetibile & intellectum.

Ea quæ seipsa mouent, habēt in seipsis moueri & non moueri.

CIRCA illam propositionem, Ea quæ seipsa mouent, habent in seipsis moueri, & non moueri, quæ est Arist. 8. Physic. & quam intendit hîc sanctus Thom. notandum ex doctrina eius Veri. quæst. 24. art. 2. quòd potentia motiua in brutis dupliciter potest considerari. Vno modo secundum se & absolutè. Alio modo in ordine ad iudicium quo applicatur potentia motiua ad motum. Similiter actio ipsius bruti potest & secundum se considerari, & in ordine ad iudiciū à quo prouenit: si primo modo consideretur potentia motiua, & actio bruti, sic non magis determinātur ad vnum quàm ad alterum, in quo à rebus naturalibus differunt, quæ habent formas ad vnum determinatas & idem semper agentes secundum se: & hunc sensum intelligit Philosophus & S. Thom. omnia quæ seipsa mouent, habere in seipsis moueri, & non moueri: si autem secundo modo considerentur, sic sunt determinata ad vnum, quia & semper iudicium sequuntur, & ipsum iudicium est ipsis à natura determinatum, sicut ouis videns lupum, naturaliter iudicat esse fugiendum: & sic non est in ipsis moueri & non moueri: sed hoc tantùm habentis rationem est, cui non est iudicium à natura determinatum.

Vtrum appetibile moueat p modum causæ efficientis.

CIRCA istam propositionem, Appetens & apprehendens est mouens motum, appetibile autem est mouens, non motum: aduerte quòd quidam Thomistarum tenent hanc propositionem quæ est Arist. 3. de Anima, intelligi de mouente per modum causæ efficientis, volentes appetibile concurrere ad actum appetitus per modum efficientis formalis, & rationis agendi, quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium, separata tamen secundum rem ab ipso appetitu, non autem solùm per modum causæ finalis. Probant autem hoc. Primò, quia aliter Arist. æquiuocasset de mouente 3. de Anima, & 12. Metaphysicæ, ordinem mouentium reducens ad vnum mouentem non motum, scilicet appetibile. Nam cùm intenderet reducere ad vnum mouens effectiuè, si appetibile esset mouens tantùm per modum finis, fieret transitus à fine ad efficientem. Secundò, quia Auer. 12. Metaphysicæ, comm. 36. inquit quòd appetibile mouet appetitum in duplici genere causæ, scilicet effectiuè secundum quòd est apprehensum, & finaliter secundum quòd est extra animam. Tertiò, cùm in appetitione duo sint, exercitium scilicet eius & specificatio, oportet ipsius specificationis, sicut & exercitij, dare aliquā causam effectiuam, hæc autem non potest esse sola voluntas, quia sic omnes eius actus essent eiusdem speciei, sicut omnes actiones à calore. ergo erit ipsum obiectum, quod est appetibile. Quartò, quia tunc voluntas non esset potentia passiua, cuius oppositum tenet sanctus Thom. Prima parte q. 80. art. 2. de ratione enim potentię passiuæ est vt à suo obiecto effectiuè moueatur, vt patet Veri. quæst. 16. primo, ad 13. Quintò, subsistentia adiuncta alicui causæ non variat causalitatem illius de vno genere causandi in aliud, sed verbum subsistens causat per modum efficientis ipsum amorem, vt vult sanctus Thomas, imò & fides. ergo & verbum cordis nostri non subsistens. sed verbum cordis nihil aliud est quàm obiectum apprehensum: ergo, &c. Sextò, si hoc nō esset, sed diceremus appetitū seipsum mouere ad præsentiam appetibilis, nulla erit efficax via ad probandum aliquid pati ab alio, dicemus enim de intellectu respectu intelligibilis, de sensu respectu sensibilis, & de ligno respectu comburentis, quòd non patiuntur, sed quòd ad præsentiam illorum seipsa mouent. Alij tenent appetibile nullo modo mouere per modū efficientis aut totalis aut partialis, sed tantùm per modum causæ finalis, vt tenet Capreol. 2. Sent. distin. 24. & 25. Licet autem vtraque opinio sustentari possit, habeátq; vtraque doctissimos defensores, & vtraque videatur ex verbis sancti Thomæ haberi, prima ex eo quòd ponit appetitum esse potentiam passiuam, secunda verò ex eo quòd in Prima parte, q. 82. & Prima secundæ, quæst. 9. & Veri. quæst. 22. & vbique tenere videtur quòd appetibile & intellectum mouet per modum finis, ponítque inter intellectum & voluntatem diuersum modum motionis volens intellectum mouere voluntatem duntaxat per modum finis, dum illi appetibile proponit, voluntatem autem mouere intellectum per modum efficiētis: videtur tamen mihi media via incedendum esse. Nam appetibile siue finis dupliciter comparari potest ad voluntatem. Vno modo, respectu illius actus quo vult finem. Alio modo respectu illius actus quo vult ea quæ ordinantur ad finem. Dico igitur duo, primum est, quòd si finis cōparetur ad voluntatem respectu illius actus quo vult finem, non mouet voluntatem effectiuè propriè, tanquam videlicet forma quæ sit principium elicitiuum volitionis, sed mouet tantùm formaliter per modum formæ specificantis operationem extra potentiam operantem existentis. Alterum est, q. si finis comparetur ad voluntatem respectu volitionis eorum quæ sunt ad finem, finis mouet voluntatem per modum efficientis tanquam ratio agendi.

AD euidentiam primi dicti sciendum primò, quòd licet hoc quod dicimus mouere, propriè apud nos significet actum & causalitatem efficientis, quia illa manifestior est causalitatibus aliarum causarū: extensum tamen est hoc vocabulum etiam ad significandum causalitatem finis & formæ, vnde dicitur finis metaphoricè mouere, & per similitudinem: quia sicut agens effectum ad sui similitudinem trahit, ita appetibile ad se trahit voluntatem, licet in efficiente illud sit per impressionem alicuius formæ aut motus: in appetibili autem & fine non sit per impressionem alicuius in volūtate, sed tantùm per determinationem & specificationem actus ipsius voluntatis, dum ipse actus voluntatis ita terminatur ad hoc appetibile ex eo quòd est apprehensum, quòd non ad aliud. Vnde nihil est aliud voluntatem à fine moueri quantùm ad ipsius finis volitionem, quàm ipsam inclinari in finem ex apprehensione ipsius finis: ex quo etiam sequitur, quòd metaphoricè secundum hanc considerationem ipsa potentia voluntatis dicitur passiua, & ipsum appetibile dicitur actiuum metaphoricè, vt illa dicatur passiua, quia est indifferens ad hoc vel illud obiectum, & ab illo potest aliquo modo trahi: & illud actiuum, quia voluntatem ad se trahit, tanquam ipsius volitionis formale specificatiuum.

Sciendum secundò, q. quum finis & appetibile sit voluntati ratio mouēdi: quia est illud cuius amore, siue propter quod voluntas agit & mouet, rationem autem agendi oporteat esse in agente, necesse est (vt dicitur Veri. vbi suprà) quòd appetibile sit in appetente, non quidem secundum esse naturale, sed secundū esse intentionale, ita quòd esse intentionale sit conditio finis vt est mouendi ratio, & vt est formale specificatiuum actus voluntatis, propter quod dicitur q. finis mouet agentē secundum q. est in intentione, quia videlicet esse intētionale eius est conditio ipsius requisita ad hoc vt moueat, tam formaliter, quàm sicut ratio agendi: sicut ad hoc vt calor sit igni, ratio calefaciendi, & ad hoc vt ipsum faciat formaliter calidum, oportet vt sit in igne.

SED tamen cauendum, ne existimetur per hoc oportere, voluntatē ipsam suum obiectum cognoscere ad hoc vt in illud inclinetur, & præsertim quia sæpenumero dicit sanctus Thom. intellectum mouere voluntatem inquantùm sibi suum obiectum proponit. hoc enim verum non est, quum appetitus animalis non sit potentia cognoscitiua. Sed quum voluntas in eadē essentia animæ cum intellectu radicetur, & voluntas ipsa non sit propriè volens & appetens, sed homo per volūtatem in appetibile inclinetur, oportet quidem vt ab appetente appetibile cognoscatur ad hoc vt eius operatio specificetur, non tamen ab ipsa voluntate, idcirco intellectum proponere obiectum voluntati & præsentare, non est illi cognoscendum obiicere, sed illum in tali conditione ponere, vt in eo qui habet tale appetibile, secundum illud esse intentionale sequatur inclinatio voluntatis ad esse naturale appetibilis appetenti per tale esse intentionale repræsentatum. Sciendum tertiò, quòd species actus specificati non distinguitur realiter à substantia & natura ipsius actus, sed tantùm secūdum rationem. non enim entitas calefactionis distinguitur à specie calefactionis, sed vna & eadē res est actio ipsa, & calefactio, propter hoc non oportet quærere particularē causam efficientem specificationis distinctam à causa efficiente substantiæ, & entitatis, alioquin sicut substantiæ attribuitur causa efficiens simpliciter ipsius productiua tanquam id quod agit, non tantùm tanquam ratio producendi, ita & specificationis oporteret aliam causam, non tantùm quæ esset ratio agendi, sed quæ esset agens, ponere. Id ergo quod est causa substantiæ actus per modum efficientis, est etiam causa speciei effectiuè, sed causa formalis à qua est species, est id quod est ratio vt sit talis actus, sicut causa motus sursum. & quantùm ad substantiam, & quantùm ad speciem motus per modū efficientis est mouens ipsum, qui non causat motum indeterminatum, sed specificatū: causa autem formalis à qua formaliter est motus sursum, est ipse terminus motus, ita q. mouens, ideo causat motum sic specificatum, quia mouet mobile ad locum sursum. Similiter ergo motus appetitus circa finem non oportet quærere quantùm ad eius specificationem, causam efficiētem aliam ab ipso appetitu, sed appetitus ipse est causa actus specificati. ratio autem formaliter à qua formaliter habet ipse actus vt sit talis actus, & ipse appetitus vt actu sic specificatum producat: est ipsum appetibile existens in appetente intelligibiliter. Sic ergo in nolitione finis, appetibile mouet appetitum quantùm ad specificationem actus, quia est ratio & forma vnde formaliter habet quòd actus eius sit talis: non autem effectiuè concurrit ad ipsum actum per modum elicientis operationem. Ad hunc ergo sensum intendit S. Thom. appetibile mouere voluntatem per modum finis, quantùm ad ipsius appetibilis & finis volitionem, quia videlicet est forma à qua talis volitio specificatur.

AD euidentiam verò secundi dicti considerandum est, quòd voluntas non tantùm est proprij actus causa, sed etiā motus extrinseci per quem finis acquiritur, sed in tali causalitate, ipsa voluntas se habet sicut agens, finis autem se habet sicut ratio agendi: sicut in calefactione substātia ignis se habet vt calefaciens, calor autem sicut ratio calefaciendi: & quia voluntas nihil extrinsecè causat nisi mediante actu volendi, ideo dum causat motum ordinatum ad finis assequutionem, causat etiam in se volitionem ipsius motus: qua mediante causat motum. Ideo sicut finis est voluntati ratio causandi motum, inquantùm non causat motum nisi propter finis assequutionem, ita est ipsi voluntati ratio causandi volitionem in se illius motus qui ordinatur ad finem, ideo enim vult motum ipsum, quia vult finem per ipsum acquirendum. Vnde finis vt volitus, concurrit actiuè tanquam ratio agendi ad volitionem eius quod est ad finem. Nam voluntas vt actuata volitione finis, elicit volitionem eius quod est ad finem. Et sic quod in loco allegato inquit sanctus Thomas, finem mouere tanquam rationem mouendi, intelligitur respectu motus extrinseci, & volitionis ipsius motus ad finem ordinati, non autem respectu volitionis ipsius finis. Et hoc est mouere per modum finis, respectu eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo conceditur, quòd aliquo modo finis mouet voluntatem formaliter tantùm, aliquo verò modo effectiué.

Ad rationes autem primæ opinionis, inquantùm videntur esse contra primum dictum, respondetur. Ad primam enim dicitur quòd Aristoteles non æquiuocauit de mouente, sed artificiosè ex eo quòd ostendit oportere primum mouens esse omninò immobile, ostendit quòd etiam mouet per modum finis, tanquam scilicet ratio mouendi & agendi, quia quum omne mouens quod non est finis, moueat propter finem alium à se, & sic moueatur ab alio motione finis ad ea quæ sunt ad finem, oportet vt illud quod omnino immobile est, absolutè moueat etiam per modum appetibilis & finis: hoc enim solum mouens est omninò immobile, quia ab alio nō mouetur vt sic. vnde non intendit Aristoteles (vt ratio supponit) ostendere primum motorem esse immobilem, quia mouet sicut appetibile, sed econtrariò, quia est omninò immobilis, ostendit quòd mouet per modum appetibilis, cùm appetibili in ordine motionis voluntariè conueniat, vt sit mouens immobile. Nam si moueret tantùm per modum efficiētis, & non per modum finis, non esset immobile omninò, eò quòd finis moueat efficientem ad operandum propter ipsum finem, tanquam scilicet id cuius gratia mouet & agit. Similiter in 1. de Anima non committit æquiuocationem, quia quum vellet ostendere animalia motu locali moueri per appetitum: considerauit in ordine illo rationem mouentis & moti absolutè, non autem rationem mouentis tantùm effectiuè, aut tātùm finaliter. Sic enim cùm finis sit causa causarum, appetibile quod mouet in ratione finis, habet rationem mouentis immobilis: appetitus autem habet rationem mouentis & moti, eò quòd moueat quidem effectiuè, sed moueatur motione finis.

Dicitur vlteriùs, quòd ratio concludit si aliquid concludit, q. finis aliquo modo effectiuè mouet voluntatē quantum ad volitionem eorum quæ sunt ad finem, non autē quantum ad ipsam finis volitionem. Ad secundā dicit primò, quòd Commentator propriè loquitur de fine per comparationem ad motum, qui ad finis acquisitionem ordinatur, vt ex eius processu apparet. Sic enim finis secundum quòd est extrà, causat motum per modum finis, inquantùm motus fit propter ipsum acquirendū secundum esse quod habet extra animam, licet esse quod habet in anima, sit conditio eius vt sic mouet: secundum verò q. habet esse in anima, causat motum per modum efficientis, inquantùm voluntas volens finem effectiuè causat & volitionem motus ad finem, & ipsum motum. Dicitur secundò, quòd per comparationem ad finis desiderium intelligitur impropriè dictum communi & extenso vocabulo: dicitur enim finis in anima, puta balneum, efficere sui desiderium formaliter, quod est efficere impropriè, sicut dicimus quòd calor facit ignem calidum, non autem propriè effectiuè. Ad tertium patet ex dictis: nam osten-

sum est quòd non oportet aliam esse causam effectiuam specificationis actus præter ipsam volũtatem, quæ actum specificatum elicit. Quum autem probatur quia tunc omnes actus essent eiusdem speciei, negatur consequentia. Non sufficit enim ad hoc vt actus sint eiusdem speciei, quòd ab eadem causa effectiua specificati producantur, sed etiam requiritur vt sit eadem forma specificans: sicut motus sursum & deorsum ab eodem motore producti specificati, non obstante q ab eodem motore producuntur, specificè distinguuntur, quia diuersos habent terminos, à quibus formaliter specificantur. Modò non omnium actuum voluntatis est eadem forma: ideo non omnes sunt eiusdem speciei: vnde ipsa voluntas effectiuè specificat actus suos, quia ipsos suis formis adaptat, & commensurat, scilicet appetibilibus diuersis, sicut & dans formã à qua res specificatur, dicitur effectiuè specificare, ipsum autem appetibile specificat per modum formæ extrinsecæ. Ad quartam dicitur primò, quòd voluntas non est potentia passiua respectu volitionis finis, si accipiatur passiuum vt respondet verè actiuo & efficienti, vt dicatur potentia passiua, in quam natum est obiectum aliquem actum aut formam producere. Si autem communius accipiatur pro omni indeterminato quod natum est ab alio quomodocunque determinari, & reduci in actum, sic est potentia passiua: sicut si diceremus, quòd ignis est potentia passiua respectu caloris ipsum informantis. & sic intelligit sanct. Tho. in De Verit. vbi suprà, tertium, seipsum sic explanat, dicẽs quòd ex eo q voluntas est potentia passiua, & per consequens habet moueri ab obiecto, nihil aliud concluditur, nisi quòd intellectus mouet voluntatẽ per modum finis, quia bonum apprehensum isto modo mouet. Dicitur secundò, quòd est propriè passiua respectu volitionis eorum quæ sunt ad finem: & sic conceditur quòd effectiuè mouetur ab appetibili, tanquam à ratione agendi, modo superiùs explicato. Ad quintam dicitur, quòd de ratione verbi non est causare amorem per modum efficientis, sed tantùm per modum formæ specificantis. Et quum dicitur, quòd in diuinis Verbum producit amorem per modum efficientis, dicitur quòd hoc non conuenit sibi vt est Verbum, sed vt est Verbum diuinum. Quum autem instatur, quia subsistentia non variat genus causalitatis: dicitur quòd hoc est falsum de subsistentia diuina. Dicitur tamẽ quòd hoc non est naturaliter notum, scilicet quòd Verbum diuinum habeat modum causalitatis efficientis, sed tantùm fide tenetur. Et si argueretur, ex ratione verbi inuenti in intellectu nostro, aut absolutè ex verbi ratione, quòd ipsum Verbum diuinum habeat effectiuè producere amorem, non esset ratio efficax, sed adaptatio quædam ad id, quod iam fide tenemus: non enim Trinitas personarum demonstratiuè probari potest, vnde nihil illa ratio apud Philosophum concluderet, vtpotè procedens ex falsis secundum ipsum. Ad sextam dicimus quòd non est similis ratio de appetitu & de aliis, quia appetitus nominat ex sua ratione inclinationem, nõ autem intellectus aut lapis. Vnde posito in appetente appetibili, sequitur inclinatio appetitus secundum inclinationem ipsius, non autem præsente obiecto aut actiuo in aliis rebus ipsum quod dicimus pati, seipsum mouet.

SED contra prædictam determinationem dubium relinquitur ex verbis sancti Thomæ, prima quæst. 14. art. 5. ad tertium. & primo Contra cap. 49. & in aliis locis: vult enim quòd omnis operatio specificetur per formam, quæ est principium operationis. Ex iis autem arguitur sic, Operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis, sed per appetibile, per te, specificatur actus voluntatis. ergo appetibile est forma quæ est principium volitionis. ergo appetibile mouet voluntatem per modum efficientis formalis, cuius oppositum dictum est superiùs.

Respondetur, quòd vtique omnis operatio per formam, quæ est operationis principium specificetur: sed non eodem modo intelligitur in omnibus agentibus formam esse operationis principium: in agentibus enim naturalibus forma est principium per modum elicientis operationem: in agentibus autem per cognitionem & ex appetitu finis, ipse finis cognitus est principium illius operationis, quæ est volitio finis, non vt eliciens operationem: vnde non est in voluntate, quæ est immediatum principium elicitiuum volitionis, sed in eius intellectu, vt forma ante volitionem in supposito volente existens, ex qua existente in ipsius intellectu ad volitionem egreditur, vnde dicitur finis cognitus esse volitionis principium, prout omnis forma quæ in agente ante operationem præexistit secũdum naturam, & qua posita ipsum operans ad actionem procedit, operationis principium dici potest, licet ipsam operationem non formaliter eliciat, sed tantùm specificet.

CIRCA probationem cõsequentiæ dubium non paruum occurrit: non enim valet ista consequentia, Appetens Deum, fit intelligens actu per hoc quòd ei tanquam intelligibili vnitur: ergo ipsum intelligibile, est intelligẽs, quia sic eadem ratione lapis & lignum, & aliæ res materiales essent intelligentes, cum homo sit intelligens actu, eò quòd ipsis tanquam intelligibilibus per eorum species vniatur. Quia san. Tho. rationem hanc ex 12. Metaph. text. 39. sumpsit, illic dubij solutio quærenda est.

AD huius igitur euidentiam considerandum, quòd cum primum appetibile, & primum intelligibile in ordine intelligibilium substantiarum collocentur, non autem in ordine sensibilium, eò quòd sit vniuersale bonum, & per consequens sit immaterialis substãtia, necesse est quòd per vnionem ad ipsum, substantia quæ ipsum appetit & desiderat, fit actu intelligens: fit enim aliquid actu intelligens, per hoc quòd vnitur intelligibili. Vnde sicut ponebat Plato intellectum nostrum fieri intelligentem actu ex contactu, & participatione specierum separatarum, ita & intellectus primi mobiliter secundum Arist. fit actu intelligens ex contactu quodam ad primam substantiam intellectualem & quia propter quod vnumquodque, & illud magis, ideo sequitur ipsum intelligibile multo magis intellectiuum esse, cum esse intellectiuum quandam perfectionem dicat. Non est autem simile de rebus materialibus, quia ipsæ non sunt actu in seipsis intellectuales, imò per intellectum agentem intellectuales actu fiunt: ideo ex contactu ad ipsas res non fit intellectus actu intelligens, sed ex receptione specierum lumine intellectus agentis illustratarum, nec tamen oportet illas species esse intellectiuas, quia non sunt substantiæ, sed accidentia. Dicitur ergo quòd illa ratio apud Arist. & san. Tho. bona est: negatúrque eadem ratione res materiales oportere esse intelligentes. & cum probatur quia homo par ipsas est actu intelligens, negatur quantùm ad earum esse naturale: non sunt enim intellectuales actu, sed potentia, vnde fundamentum rationis est illa substantia actu secundum se intelligibilis, ex vnione ad quam appetens ipsam fit intelligens actu, est intellectiua, cum non debeat esse minoris perfectionis quàm ea substantia quæ per ipsam perficitur, sed primum appetibile est huiusmodi, ergo, &c.

ADVERTE autem quòd non accipitur vnio hoc loco ad ipsam substantiam intelligibilem per similitudinem quæ sit accidens, sed per aliqualem substantiæ participationem ab intellectu.

Secundò, Primum mouens immobile est vniuersale principium motus, ergo forma per quam mouet, est vniuersalis, & vniuersale bonũ, ergo Deus est intellectiuus. Probatur prima consequentia: quia cùm omne mouens moueat per aliquam formam quam intendit in mouendo, oportet quòd vniuersale mouens moueat per vniuersalem formam. Secunda etiam probatur, quia forma per modum vniuersalem non est nisi in intellectu.

ADVERTE fundamentum istius rationis esse, quòd quia ordo effectuum correspondet ordini causarum, vt dicitur 2. Physicor. & 5. Metaphy. ideo oportet vt forma quam primò & principaliter intendit agens, & mouens vniuersale, sit vniuersalis, id est, vt ratio formalis effectus ipsius causæ, inquantùm est eius effectus, sit ratio vniuersalis & cum non possit forma habere esse vniuersale nisi in intellectu, ideo oportet vt ipsum vniuersale agens sit intellectiuum.

Vniuersale mouens p vniuersalem formam mouet.

Sed videtur ista ratio non concludere: quia ad hoc vt agens intendat formam vniuersalem, non oportet, vt ipsa habeat esse vniuersale in agente, sed sufficit quod effectus sibi sub ipsa ratione vniuersali respondeat: sicut cælum est agens vniuersale & tamen non habet in se formam secundum esse vniuersale. Sic licet Deus sit vniuersale agens, & intendat vniuersale bonum, non tamen oportet vt habeat in se formam vniuersalem, & sic non oportet vt propter vniuersalitatem formæ habeat intellectum.

AD huius intelligentiam considerandum, quòd cùm oporteat (vt in præcedenti ratione de mente sancti Thomæ adduximus) rationẽ agendi aliquo modo in agente esse: necesse est vt agens intendens formam vniuersalem, in se aliquo modo formã vniuersalẽ habeat, sed sicut duplex est agens vniuersale, scilicet secundum prædicationem, sicut dicimus quòd animal generat animal: & secundum perfectionem, sicut cælum, ita formam vniuersalem dupliciter esse oportet in causa vniuersali. in causa enim vniuersali secũdum prædicationem, sufficit vt sit forma vniuersalis actu quidem habens esse particulare, potentia autem & fundamentaliter habens esse vniuersale, quia & in effectu habet esse particulare, & non intenditur ipsum vniuersale, nisi per accidens, siue secundariò ab agente particulari, inquantùm videlicet in ipso particulari saluatur ratio vniuersalis, sicut & ipsum particulare est agens primò & per se, vniuersale autem secundariò, inquantùm in particulari habet esse. Sed in causa vniuersali secundum perfectionem, quia ipsa primò & per se intendit vniuersale, & secundariò particularia, vt ex ipsis bonum vniuersale resultat: ideo oportet vt in ipso forma, per quam agit, habeat esse vniuersale, & per consequens ipsa causa sit intellectiua, quum in solo intellectu forma habeat esse vniuersale.

Quòd autem instatur de cælo, dicitur q cælum si non sit animatum, est agens instrumentale intelligentiæ mouentis, non autem particulare agens, de quo hîc loquimur, vt dicitur in 3. lib. cap. 24. & ideo non oportet esse in ipso formã secundum esse vniuersale, sed tantùm in intelligentia mouente: si autem ponatur animatum, sic est principale agens, & habet in se formam secundum esse vniuersale per intellectum. Tertiò, agentia quæ per intellectum mouent, cõparantur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale: ergo Deus est intelligens. Antecedens patet, quia omnia mouentia quæ sunt in mundo, comparantur ad Deum illo modo, eo q sit primum mouens. Consequentia verò probatur, quia in nullo ordine mouentium inuenitur q mouens per intellectum, sit instrumentũ eius quod mouet sine intellectu, sed bene ecõuersò. Quartò, Deus est omninò immaterialis: ergo est intellectiuus.

Probatur consequentia, quia res fiunt intellectæ in actu ex hoc quòd abstrahuntur à materia: vnde etiam intellectus est vniuersalium, non autem particularium, quia vniuersalia abstrahunt à materia, quæ est indiuiduationis principium: sed formæ intellectæ in actu, fiunt vnum cum intellectu intelligente. ergo si ex hoc formæ sunt intellectæ actu, quòd sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quòd est sine materia.

Forma intellecta in actu, fit vnum cum intelligente in actu.

PRO declaratione istius propositionis, Formæ intellectæ in actu, fiunt vnum cum intelligente in actu: aduerte secundum sanctum Thomã 1. Sent. dist. 35. artic. 1. ad tertium, quòd non sic dicitur formam intellectam in actu, quasi fiat substantia, vel pars substantiæ intellectus possibilis, sed quia fit forma intellectus: & ex horum coniunctione fit hoc vnum quod est intellectus in actu, sicut ex anima & corpore fit vnum, quod est homo, habens operationes humanas, nec tamen anima fit corpus. Ista tamen comparatio non est intelligenda per similitudinẽ quantùm ad omnia, sed tantùm quantùm ad hoc quòd est ex ipsis fieri vnum ad operationẽ: licet ex anima & corpore fortassis fiat vnum ab omnibus partibus simul sumptis distinctum, non autem ex intellectu & intelligibili, sicut nec ex substantia ignis & calore.

Verùm istud magis dubitationem affert, quomodo non solùm ex intellectu & intelligibili fit vnum operans & intelligens, sed etiam intellectus fiat ipsum intelligibile, secundum quòd dicitur 3. de Anima, intellectum possibilem esse quo est omnia fieri.

AD huius autem euidentiam considerandum, quòd per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem, quæ dicitur intellecta in actu, non quia sit id quod primò & directè intelligitur, sed quia est id quo res repræsentata per ipsam intelligitur, aut ipsam rem quæ primò per ipsam speciem repræsentatur. Primo modo non propriè dicitur, neque est ad mentem Aristotelis, quòd intellectus in actu sit intellectum in actu, sed bene verum est, quòd fit vnum cum illo, inquantùm ex ipsis vnitis fit hoc vnum quod est intellectus in actu: & sic aliquo modo sunt vnum, sicut totum est aliquo modo vnum cum sua parte, inquantùm pars non est omninò extrinseca à toto. Secundo verò modo, verum est illa esse idem, & vnum fieri reliquum.

PRO cuius notitia sciendum est, quòd forma quæ recipitur in intellectu, est forma eadem quæ est extra intellectum secundum rationem, sed aliud & aliud esse habet: nam extra intellectum habet esse naturale, in intellectu autem habet esse intelligibile: vt patet à S. Thom. Quolibet. 8. art. 4. & ipsa natura vt existens perfectio rei existentis extra intellectum, recipitur in intellectu, vt est de mente sancti Thomæ Veri. q. 2. art. 2. propter quod dicitur q talis natura, putà lapis, perficit intellectum. Quia autem vnumquodque est id quod est per suam formam & suam naturam, ideo sequitur quod intellectus in actu, qui est intellectus in actu vt habet formam & naturam rei intellectæ, sit ipsa res intellecta: intelligens enim lapidem, est lapis, sicut & habens in se formam lapidis, est lapis: sed tamen quia forma lapidis non

habet

habet esse naturale in intellectu, ex quo habet aliquid vt absolutè dicatur lapis, sed esse intelligibile, intellectus in actu respectu lapidis, non dicitur absolutè lapis, sed est lapis intelligibiliter. Hic est ergo modus quo intellectus informatus specie alicuius intellecti, dicitur ipsum intellectum, quia videlicet habet formam eius per quam est tale: eadem ratione ipsum intellectum est intellectus in actu, quia videlicet est intellectum in actu per eandem formam, per quam ipse intellectus in actu, est intellectum in actu. Nam per speciem intelligibilem existentem in intellectu, per quam intellectus dicitur intellectus in actu, res dicitur esse intellecta in actu: propter hoc dixit Comment. 3. de Anima, comment. 5. quòd ex intellectu & intelligibili magis fit vnum, quàm ex materia & forma. & rationem assignat, quia non fit aliud ab eis, sicut est in cõpositis ex materia & forma: quod explanans 12. Metaph. commen. 39. ait, quòd intellectum quum intelligitur, fit idem cum intellectu, & quòd intellectus est illud quod intelligitur: & propter hoc dicitur, quòd intellectus est res intellecta: quòd cum materia non fiat forma, sed ex eis fiat aliquod tertium, patet magis fieri vnum ex intellectu & intelligibili, quàm ex materia & forma.

Quod dictum est de intellectu, dicendum est etiam de sensu, quia etiam forma existens in sensu, per quam fit sensus in actu & forma rei sensatæ est vna, distincta tantùm secundum diuersos modos essendi. Vnde sicut Philosophus de intellectu ait quòd intellectus in actu, est intellectum in actu, & econuersò, ita de sensu in 2. de Anima ait, quòd sensus in actu est sensibile in actu, & sensibile in actu, est sensus in actu.

Ex eo quòd aliquid est immateriale, sequitur vt sit intellectiuum.

CIRCA illam consequentiam, Formæ intellectuales in actu, fiunt vnum cum intelligente in actu, ergo si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu, quòd sunt abstractæ à materia, oportet rem aliquam esse intelligentem, ex hoc quòd est abstracta à materia: dubitatur. Videtur quidem sequi oportere intellectum esse immaterialem, ex eo ꝙ ad hoc vt aliquid sit actu intellectum, oportet vt sit à materia abstractum, non tamen quòd ex immaterialitate habeat vt sit intelligens: quasi omne quod caret materia, sit intelligens.

AD huius euidentiam intelligendum est, quòd iste processus S. Thomæ à signo est, vt ipsémet dicit: quòd enim oporteat si aliquid debeat vniri intellectui, & facere vnum cum ipso, vt à materia abstrahatur, signum est ex hoc aliquem esse intelligentem, quòd materia caret. Hoc auté sic possumus intelligere. Nam intelligibile in potentia per hoc quòd fit intelligibile in actu, trahitur ad superiorem quendam ordinem, qui intelligibilium ordo dicitur, in quo ordine includuntur & intelligentia & intelligibilia, & intelligens fit ipsum intelligibile, sicut habens quidditatem est aliquo modo ipsa quidditas, & intelligibile fit ipsum intelligens. sicut quidditas est aliquo modo ipsum habens quidditatem: quòd autem vnum trahatur ad superiorem aliquem ordinem, non est nisi quia accipit conditionem, ex qua habet aliquid adęquatè, vt sit in illo ordine: & si trahatur ad hoc, vt sit idem cum aliquo ipsius ordinis, oportet vt eleuetur ad modum illius à quo illud habet, quòd sit tale: vt si aliquid debeat eleuari vt fiat homo, necesse est vt fiat animal rationale, ex quo homo habet quòd sit homo: ita quòd ex eadem causa præcisè vnum fit aliud, ex qua illud est ipsum. Si ergo ex abstractione à materia aliquid trahitur ad ordinem intelligibiliũ, vt scilicet sit intellectum in actu, & ex hoc fit vnum cum intelligente, vt intelligens sit etiam ipsum intelligibile, necesse est vt ista sit cõditio adæquata ordinis intelligibilium & intelligentis, scilicet abstractio à materia: alioquin nõ ex hoc præcisè traheretur ad ordinem intelligibiliũ, & fieret idem cum intelligente, quòd à materia separatur. Ex hoc sequitur, quòd omne quod secundum se est actu intelligibile, sit etiam intellectiuum, quia abstractio à materia est ratio vtriusque, scilicet & quòd sit aliquid actu intelligibile, & quod sit intelligens: nisi sit in ipso aliquid repugnans intellectioni. Hoc dico propter accidẽtia spiritualia, quæ sunt quidem actu intelligibilia propter separationem à materia, non sunt tamen intellectiua, quia esse intellectiuum non est natum nisi substantiis conuenire: ideo cùm dicitur, quòd immaterialitas est ratio ꝙ aliquid sit naturæ intellectiuæ intelligitur in substantiis subsistentibus, quia operari tantùm subsistentis est. Patet igitur consequentiã S. Thomæ optimam esse & subtilem: & ex eo ꝙ intellectum in actu fit vnum cum intelligente, sequitur à signo, si fiat tale in actu per abstractionem à materia, non solùm quòd intelligens sit immateriale, sed etiam quòd ex hoc intelligens est, quòd materia caret. Quintò, potissima perfectionum est, vt aliquid sit intellectiuum, quum per hoc sit quodammodo omnia, omnium perfectiones in se habens; ergo Deus est intellectiuus. Patet consequentia, quia Deo nulla perfectio deest eorum quæ compositionem in Deo non ponunt.

ADVERTE hîc ex doctrina sancti Thomæ, Prima parte, quæst. 14. & Veri. quæst. 2. quòd quum vnaquæque res sit ad gradum suæ naturæ & perfectionis determinata, hoc habent proprium cognoscentia, vt & aliarum rerum naturas & perfectiones habere possint, dum ad cognoscendũ, aliarum rerum similitudinibus informãtur: & sic intellectus, qui omnium est cognoscitiuus, omnium est receptiuus, & est quoddammodo omnia, dum omnium similitudinibus informatur, ita quòd si sit potentialis intellectus, antequàm informetur similitudinibus rerum, est illæ res in potentia: quando autem est actu informatus, dicitur illæ res in actu.

Quomodo cognoscẽtia aliarum rerum naturas in se recipiunt.

CONSIDERANDVM tamen, quòd licet etiam non cognoscentia recipiant in seipsis aliarum rerum naturas, hoc tamen differenter est à naturis cognoscentibus. Nam illa non recipiunt essentias substantiales aliarum rerum, sed tantùm accidentia, similiter accipiunt accidentia secundũ aliquod eorum esse naturale. Perfectio quoque alterius rei non est in ipsis vt existens perfectio alterius, sed tantùm vt propria perfectio: in cognoscente auté præsertim intellectiuo natæ sunt esse non tantùm accidentiũ essentiæ, sed etiam substantiarum. Similiter non recipiuntur in eo secundũ esse naturale, sed secundum esse intentionale: non recipiuntur quoque vt perfectiones tantùm intellectus existẽtes, sed vt existentes perfectiones rerum extrinsecarũ, sicut natura & perfectio lapidis, vt existẽs lapidis perfectio, in intellectu recipitur: est enim similitudo lapidis in anima, ipsa lapidis natura, quæ est extra animam, sed in esse intelligibili: & hoc est proprium cognoscentis, vt perfectionem alterius, existentem alterius perfectionem, in seipso immaterialiter recipiat.

EX iis patet solutio cuiusdam instantiæ quæ posset fieri contra hanc propositionem, quam ponit sanctus Thomas explicitè Prima parte quęst. 14. art. 1. hîc verò ponitur implicitè, scilicet, Sola cognoscentia nata sunt habere formam rei alterius in se. Si enim loquamur quantùm ad esse naturale rerum, constat quòd etiã non cognoscentia, rerum aliarum formas suscipiunt: nam aqua recipit caliditatem, & paries albedinem. Si verò loquamur quantùm ad esse intentionale, constat quod in aëre recipitur species albi & nigri, & soni, ac aliorum sensibilium.

SED patet ex dictis quòd instantia nulla est: tum quia propositio sancti Thomæ intelligitur de formis, & naturis subsistentibus, nõ autem de formis accidentalibus. Manifestum est autem, quod substantia non cognoscens non recipit aliarum substantiarum naturas in se, sed bene substantia cognoscitiua, tum quia licet in aëre recipiatur forma albi secundum esse intentionale, non tamen recipitur in aëre vt perfectio existens albi, sed tantùm vt perfectio aliquo modo aëris: in sensu autem & intellectu (vt dictum est) recipitur intentionaliter natura rei cognitæ, vt est ipsius rei cognitæ perfectio: ex quo habet cognoscens vt ipsam rem cognoscat.

POTEST etiam dici quòd naturæ cognoscitiuæ proprium est recipere formas aliarum rerum gratia suiipsius, id est, propter propriã perfectionem, scilicet vt sua propria operatio sit perfecta: hoc autem non conuenit aëri. Nam in aëre recipitur species colorati vt ipsam deferat ad sensum, non autem vt propria aëris operatio per talem speciem accipiat complementum.

Sextò, Deus omnibus rebus naturalibus præstituit & determinat finem, ergo est intellectiuus. Probatur consequentia, quia non posset præstituere finem nisi intelligeret. Antecedens verò probatur, Naturalia tendunt in fines determinatos, cùm non à casu proueniant vtilitates naturæ, sed semper, aut pro maiori parte. ergo aut præstituunt sibi finem, aut ab alio eis determinatur & præstituitur. sed non præstituunt sibi finem, cùm rationem finis non cognoscant. ergo ab alio eis præstituitur, qui eorum naturæ conditor est. hunc autem dicimus Deum, ergo, &c.

ADVERTE hîc, quòd præstituere sibi finem, est statuere sibi aliquid ad quod propriæ operationes dirigantur, sicut sagittator statuit sibi terminum ad quem sagittam vult dirigere. hoc autem cõuenire non potest nisi cognoscenti & finem, & quid est finis, & aliquid quod rationem finis habeat: non enim potest aliquid vt finis statui, nisi à cognoscente & apprehendente quid sit esse finem, quia scilicet est vltimum ad quod opera diriguntur. Agentia autem naturalia, licet ordinatè in suis operationibus procedãt, quia ab intellectu aliquo diriguntur, ipsum tamen finem non cognoscunt, & multò minùs finis rationem, & quidditatem, bruta autem licet cognoscant id quod est finis suarum operationum materialiter, non tamen formaliter illud cognoscunt sub ratione finis. Vnde & ipsa rationem finis non cognoscunt, & per consequens nec ipsa sibi præstituunt finem. Quum ergo duo requirantur ad hoc, vt aliquid sibi statuat & determinet finem, scilicet vt cognoscat finem, & rationem finis, cognitio rationis finis est principaliter requisitum: ideo sanctus Thom. hoc pro causa hîc assignauit, in quo naturalia cum brutis conueniunt, & ex quo illis conuenit vt sibiipsis finem non præstituant. Septimò, Deus est actus primus subsistens, à quo omnia dependent, ergo est intelligens. Probatur consequentia: formæ in rebus existentes sunt imperfectæ: quia particulariter, & non secundum communitatem suæ rationis, ergo oportet vt deriuentur à formis non particularitatis, cùm imperfectum deriuetur ab aliquo perfecto: ergo à formis intellectis, cum non inueniatur forma in sua vniuersalitate nisi in intellectu: ergo à formis intelligentibus, si sunt subsistentes: sic enim solùm possunt esse operantes. ergo si Deus est actus à quo omnia dependent, oportet vt sit intelligens.

Nec naturalia nec bruta præstituunt sibi finem.

ADVERTENDVM hîc, quòd, vt superiùs est ostensum, forma intellecta in actu, ideo est actu intellecta, quia est à materia separata, & sic non habet limitationem in esse suæ naturæ, ideo forma intellecta vt sic, habet perfectius esse ipsa forma particulariter in re existente, quæ ex eo quòd in susceptiuo esse habet, limitatur quantùm ad esse naturæ suæ cõueniens, quia autem ex eadem causa (vt diximus) prouenit quòd aliquid sit intellectum, & sit intelligens, si subsistat scilicet ex immaterialitate, ideo bene concludit sanctus Thomas, illam formam habentem esse vniuersale & illimitatum, oportere esse intelligentem.

ADVERTE vlteriùs, cùm inquit sanctus Thomas quòd formæ non sunt in rebus particularibus secundum communitatem suæ rationis, quòd hoc duplicem sensum habere potest. Vnus est, quòd in rebus particularibus non sunt formæ, secundum omnia quæ ad earum rationem pertinent essentialem & hic sensus falsus est, & non est hic intentus. Si enim natura particulariter in re existens non esset secundum totam suam rationem in re, non diceretur res essentialiter talis: non enim Sortes essentialiter esset homo, si in eo tota hominis quidditas non saluaretur. Alius sensus est, quòd ratio illa non est in re secundum esse illimitatum: & hic sensus verus est, & hic intentus. Licet enim in Sorte sit homo secundum totam suam rationem, illa tamen ratio in ipso non habet communitatem suam, & illimitationem, sed tantùm secundum quòd est in intellectu.

SED aduertendum, quòd forma quæ habet esse illimitatum in intellectu (quæ etiam dicitur forma intellecta in actu) aliquando non est subsistens, sed accidens intellectus: & tunc à tali forma res materialis non dependet tanquam ab agente, sicut accidit de forma quæ est in intellectu nostro, quia operari est rei subsistentis, aliquando autem est subsistens, sicut forma quæ est in intellectu diuino. Lapis enim immaterialiter in intellectu diuino existens, non est accidens intellectus diuini: sed subsistit & est ipsa diuina substantia: ideo sibi conuenit ratio producentis ipsam formam secundum esse particulare, & limitatum in rebus. Vnde non concluditur simpliciter formam habentem esse particulare, dependere ab ipsa secundum quòd habet esse intellectum, sed cum hac additione, quòd subsistit, quia tunc illud esse est omnibus modis perfectius, cùm sit esse subsistens, illimitatum, & infinitum in sua natura, imò in Deo simpliciter infinitum.

Confirmatur vltimò authoritatibus Scripturæ, Iob 9. & 12. & Psal. & Rom. 11. etiam, & ex nominis impositione. Nam hoc vocabulum θεός: quod apud Græcos Deum significat, dicitur à θεᾶσθαι quod est considerare, aut videre.

Quòd intelligere Dei est sua essentia. Cap. 45.

EX hoc autem quòd Deus est intelligens, sequitur quòd suum intelligere sit sua essentia. Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliquid extrinsecum transiens: sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile

ex hoc quòd intelligitur: sed intelligēs perficitur. quicquid autem est in Deo, est diuina essentia: intelligere ergo Dei est diuina essentia, & diuinum esse, est ipse Deus. nam Deus est sua essentia, & suum esse.

2 Præterea, Intelligere comparatur ad intellectum, sicut
†Cap. 29. esse ad essentiam: sed esse diuinum est eius essentia †, vt suprà probatum est: ergo intelligere diuinum est eius intellectus: intellectus autem diuinus est Dei essentia: aliàs esset accidens Deo. oportet igitur quòd intelligere diuinum, sit eius essentia.

3 Ampliùs, Actus secundus est perfectior quàm actus primus, sicut consideratio quàm scientia: scientia autem vel intellectus Dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, vt osten-
†Cap. 44. sum est †: quum nulla perfectio conueniat ei participatiuè,
†Cap. 22. & 23. sed per essentiam, vt ex superioribus patet †. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius & perfectius: & sic non erit infinitæ perfectionis & bonitatis: vnde non erit primum.

4 Adhuc, Intelligere est actus intelligentis: si igitur Deus est intelligens, & non sit suum intelligere, oportet quòd comparetur ad ipsum, sicut potentia ad actum: & ita poten-
†Cap. 16. & 17. tia erit in Deo & actus, quod est impossibile, vt suprà † probatum est.

5 Item, Omnis substantia est propter suam operationem: si igitur operatio Dei sit aliquid aliud quàm diuina substantia, erit finis eius aliquid aliud ab ipso, & sic Deus non erit sua bonitas, quum bonum cuiuslibet sit finis eius. Si autem diuinum intelligere sit eius esse, necesse est quòd intelligere eius sit simpliciter æternum & inuariabile, & actu tantùm existēs: & omnia quæ de Diuino esse probata sunt. Non igitur Deus est in potentia intelligens, aut de nouo aliquid intelligere incipiens, vel quamcunque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

Super cap. 45.

Ostenso quòd Deus sit intelligere, ostenditur vlteriùs quòd sit suum intelligere. Proponit autem conclusionem sanct. Thom. dicens, quòd ex hoc quòd Deus est intelligens, sequitur quòd suum intelligere est sua essentia. Et arguit primò sic, Quicquid est in Deo, est diuina essentia: sed intelligere Dei est in Deo, quum sit actio immanens, non autem transmutans ipsum intelligibile: ergo est sua essentia. Diuina autē essentia, & diuinum esse est ipse Deus: ergo, &c.

ADVERTENDVM quum inquit sanctus Thomas, quoniam ex hoc quòd Deus est intelligens, sequitur suum intelligere esse suam essentiā, quòd hoc consequens non sequitur formaliter ex antecedente. Si enim sequeretur formaliter, Deus est intelligens, ergo suum intelligere est sua essentia: tunc in omni intelligente intelligere esset eius essentia. Sed sequitur tantùm gratia materiæ, ex eo quòd quicquid est in Deo, est Deus. Vnde ly Sequitur, magis dicit concomitantiam, quàm formalem dependētiam. Sensus enim est, quòd esse intelligentem in Deo, concomitatur identitas actus intelligendi cum intelligente. Secundò, esse diuinum est eius essentia, ergo intelligere diuinum est eius intellectus: ergo est eius essentia. Prima consequentia probatur, quia ita comparatur intelligere ad intellectum, sicut esse ad essentiam. Secundum verò, quia intellectus eius est eius essentia, quum nullum accidens sit in Deo.

Intelligere cōparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam. NOTANDVM quòd differentia est inter operationes. Transeuntes non sunt perfectiones intrinsecæ agentis, sed patientis: immanentes autem sunt perfectiones & actualitates agentis: & ex hoc sumitur, quòd intelligere quæ est operatio immanens, comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sicut enim esse dicit vltimam actualitatem & perfectionem intrinsecam per quam aliquid completiuè est in genere entium, ita intelligere est vltima perfectio intellectus intrinseca, per quam completiuè & actualiter est in genere intelligibilium: intellectus enim consideratus vt informatus specie intelligibili tantùm, & non actualiter intelligens, assimilatur rei habenti formam in illo priori quo consideratur & vnita materiæ, & nondum dans illi esse, sed constituens proprium susceptiuum esse, ideo sicut res habens formam in illo priori secundum intellectus considerationem, nondum habet vltimam actualitatem & perfectionem entis: ita intellectus in illo priori ante intelligere consideratur, vt nondum completè in actu in genere intelligibilium. Per ipsum autem intelligere completur in actu, & ampliùs vt sic in potentia non manet. Tertiò, si non esset sic, aliquid esset Dei essentia perfectius & nobilius, & sic Deus non esset primum & perfectissimum ens. Probatur consequentia, quia actus secundus est perfectior actu primo, sicut consideratio quàm scientia, scilicet vbi actus secundus realiter distinguitur à primo, sed scientia & intellectus Dei est idem quod eius essentia. ergo ille actus erit perfectior essentia diuina. Quartò, Deus compararetur ad intelligere, sicut potentia ad actum, quia intelligere est actus intelligentis: hoc autem est impossibile ex supradictis, ergo, &c. Quintò, omnis substantia est propter suam operationem. ergo si operatio Dei est aliud à sua substantia, aliquid aliud erit finis eius intrinsecus, scilicet & proximus. ergo aliquid aliud erit bonitas eius, quum bonum cuiuslibet rei sit finis eius.

EX istis deducitur corollariè primò, quòd intelligere Dei sit æternum & inuariabile, & in actu tantùm existens: quia si est idem quòd suum esse, quicquid realiter conuenit ipsi esse, conuenit ipsi intelligere. Secundò, quòd Deus non est in potentia intelligens, aut de nouo aliquid incipiens intelligere, aut mutationem vel compositionem in intelligendo habens, quia omnia hæc conueniunt enti diuino in comparatione ad esse suum.

Quòd Deus per nihil aliud intelligit, quàm per suam essentiam.

Cap. 46.



Ex his autem quę sunt suprà † ostensa, euidenter apparet, quòd intellectus diuinus nulla alia specie intelligibili intelligat, quàm sua essentia. Species enim intelligibilis principiū formale est intellectualis operationis, sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriæ operationis: diuina autem operatio intellectualis est eius essentia, vt ostensum est †. Esset igitur aliquid aliud diuinæ essentiæ principium & causa, si alia intelligibili specie, quàm sua essentia, intellectus diuinus intelligeret: quod suprà † ostensis repugnat. †Idem. P. p. q. 14. ar. 2. †Cap. 45. †Cap. 44. †Cap. 45.

2 Ad hæc, Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu est sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam: si igitur diuinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quàm seipso, esset in potentia respectu alicuius, quod esse non potest, vt suprà † ostensum est. †Cap. 16. & 17.

3 Amplius, Species intelligibilis in intellectu præter essentiam eius existens, esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem nō potest esse aliquod accidens, vt suprà † ostensum est: igitur non est in intellectu eius aliqua species præter ipsam diuinam essentiam. †Cap. 23.

4 Adhuc, Species intelligibilis est similitudo alicuius intellecti: si igitur in intellectu diuino sit aliqua intelligibilis species præter essentiam ipsius, similitudo alicuius intellecti erit: aut igitur diuinæ essentiæ, aut alterius rei. Ipsius quidem diuinę essentię non potest esse: quia sic diuina essentia non esset intelligibilis per seipsam: sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu eius species alia præter essentiam ipsius, quæ sit alterius rei similitudo: illa enim similitudo imprimitur ei vel à se vel ab alio. Non autem à seipso, quia sic idem esset agens & patiens: essétque aliquod agens quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente, & sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio: esset enim aliquod agens prius eo. Ergo impossibile est, quòd in ipso sit aliqua species intelligibilis præter ipsius essentiam.

5 Præterea, Intelligere Dei est eius esse, vt suprà † ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quæ non sit sua essentia, esset per aliquod aliud à sua essentia, quod est impossibile: non igitur intelligit per aliquam speciem, quæ non sit sua essentia. †Cap. 45.

Super cap. 46.



Post determinationem de cognitione diuina secundum se, vlteriùs determinat sanctus Thomas de ipsa ex parte medij cognoscendi, & ponit hanc conclusionem, Intellectus diuinus nulla alia specie intelligibili intelligit, quàm sua essentia. Probatur primò, quia si per speciem aliam ab essentia sua intelligeret, esset aliquid aliud diuinæ essentiæ principium & causa. Probatur consequentia, quia species est principium formale intellectionis, sicut forma cuiuslibet agentis est principium propriæ operationis. Quum ergo operatio intellectualis Dei sit eius essentia, aliquid aliud erit principium essentiæ.

ADVERTE hîc, quòd forma, quæ est ratio agendi, inhærens immediato principio operationis, & principium specificatiuum formaliter operationis est, & principium elicitiuum eius ac productiuum effectiuè, vt principium tamen quo, non vt principium quod. Propterea si esset in intellectu diuino species ab essentia distincta, suæ intellectionis esset aliquod principium effectiuum, & specificatiuum: & per consequens ipsius essentiæ. Secundò, Intellectus diuinus esset in potentia respectu alicuius, quia comparatur species ad intellectum, sicut actus ad potentiam: quum per ipsam intellectus actuetur, & fiat intelligens actu.

NOTANDVM quòd per speciem fit intellectus intelligens actu, non quidem vltima actualitate, quia, vt diximus, per intelligere fit completiuè actu in genere intelligibilium, sed in actu primo tantùm, eo modo quo per formā aliquid fit in actu seclusa operatione. Tertiò, In Deo non potest esse accidens: ergo neque species ab intellectu distincta. Patet consequentia, quia species distincta ab essentia intellectus, habet esse accidentale.

ADVERTE quòd ab vniuersalitate istius propositionis, excludenda est essentia diuina, quæ intellectui Beatorum per modum speciei vnitur: illa enim non habet esse accidentale. Vel dicendum, quòd loquitur hîc sanctus Thomas de specie quæ vnitur formaliter intellectui secundum esse, quomodo non vnitur essentia diuina intellectui Beatorum. Quartò, illa species erit similitudo aut diuinæ essentiæ, aut alterius rei, quia species intelligibilis est similitudo alicuius intellecti, non diuinæ essentiæ, quia tunc non esset intelligibilis per seipsam, sed per ipsam speciē fieret intelligibilis, non alicuius alterius, quia imprimeretur ei aut à se, aut ab alio. Non à se, tum quia idem esset agens & patiens: tum quia esset aliquod agens quod non similitudinem sui,

sui,sed alterius in patiente induceret,& sic non omne agens ageret sibi simile.Nec ab alio,quia tunc esset aliquod agens prius eo.ergo,&c.

SED occurrunt in hac ratione plura dubia. Primum est, quia non videtur sequi:Si in intellectu diuino sit similitudo ipsius diuinæ essentiæ, quòd ipsa non sit intelligibilis per seipsam. Nam vnus angelus (vt inferiùs ostendetur) alium per speciem eius intelligit, & tamen quilibet est secundum se intelligibilis, quum sit immaterialis. Secundum est, quia non videtur inconueniens ex parte intellectus, quòd idem sit agens & patiens. Nam intellectus agit in seipso actum intelligendi, & conceptum. Tertium est, quia non videtur inconueniens, quòd aliquid alterius similitudinem producat, sicut intellectus in actu producit cōceptum,qui est similitudo rei intellectæ: & imaginatio in se producit similitudinem montis aurei.

Respondetur ad primum, quòd non ideo facit sanctus Thomas, illam consequentiam, quasi nullum actu intelligibile possit absolutè per speciem intelligi,sed quia non indiget specie vt à seipso intelligatur.Nam quum sibi ipsi præsens sit, non est opus specie ipsum intellectui repræsentante in esse intelligibili, si est actu intelligibile. Et si alicuius rei essentia indiget specie ad hoc vt intelligatur à seipsa, signum est quòd secundum seipsam intelligibilis non est, neque ponitur in genere Intelligibilium tanquam actus aut existens in actu, sed tanquam potentia, quemadmodum intellectus noster.

Ad secundum dicitur, quòd etiam apud intellectum non potest idem omninò esse agens & patiens. Intellectus enim simul cum specie qua intelligit, producit actum intelligendi & conceptum, solus autem illam recipit: vnde non est omninò idem agens & patiens. Si autem intellectus diuinus causaret in se species intelligibiles quibus intelligeret,idem omnino esset agens & patiens. Ad tertium dicitur, quòd non est inconueniens, vt aliquid alterius similitudinem producat, quando illud agenti etiam simile fuerit,quia quod est similitudo alicuius, est etiam similitudo illius cui illud assimilatur:sed inconueniens est, quòd agens producat formam, quæ alterius similitudo tantùm sit,& non ipsius agentis:quod eueniret si intellectus diuinus nudè consideratus causaret in seipso similitudinem alicuius intelligibilis.Quod autem instatur de intellectu & imaginatione, dicitur quòd conceptus ab intellectu productus,non tantùm similitudo rei intellectæ,sed etiam similitudo intellectus informati specie intelligibili, inquantùm intellectus in actu cum re intelligibili similitudinem habet, imò aliqualem idētitatem. Similiter montis aurei similitudo ab imaginatione formata, est etiam similitudo imaginationis habētis in se speciem auri,& speciē montis. Quintò, sequeretur quòd esset per aliquid aliud à sua essentia: probatur consequentia,quia intelligere Dei est eius essentia.

ADVERTE quòd ista ratio differt à prima:quia prima arguebat de essentia quòd haberet principium & causam productiuam: in hac autem arguitur,quòd ipsum esse productum esset ab alio sicut ipsum intelligere,& sic Deus per aliud esset in rerum natura tanquam per causam sui esse. Licet autem esse & essentia in ipso sint idem,quia tamen formaliter ex parte intellectus nostri distinguuntur,ideo ab ipsis diuersæ rationes sumi possunt.

Quòd Deus perfectè intelligit seipsum.
Cap. 47.

†Idem.P.p.q. 84.art.3.



EX hoc autem vlteriùs patet, quòd ipse seipsum perfectè intelligit.

Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Vnum est, vt species intelligibilis perfectè rei intellectæ conformetur:aliud est, vt perfectè intellectui coniungatur, quod quidem tantò fit amplius, quantò intellectus intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem diuina essentia, quæ est species intelligibilis quam intellectus diuinus intelligit,est ipsi Deo penitùs idem,éstque intellectui ipsius idem omninò:seipsum igitur Deus perfectissimè cognoscit.

2 Adhuc, Res materialis intelligibilis efficitur per hoc, quòd à materia & à materialibus conditionibus separatur: quod igitur est per sui naturam ab omni materia & materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quòd est vnum actu cum intelligente: ipse autem Deus intelligens est:vt suprà† est probatum. Igitur quum sit immaterialis,& omninò & maximè sibiipsi sit vnum, maximè seipsum intelligit. †Cap.44.

3 Item, Ex hoc aliquid actu intelligitur, quòd intellectus in actu,& intellectum in actu,vnum sunt: diuinus autem intellectus est semper intelligens in actu, nihil enim est in potentia & imperfectum in Deo: essentia autem Dei secundum seipsam perfectè intelligibilis est, vt ex prædictis patet†. Quum igitur intellectus diuinus & essentia diuina sint vnum, vt ex dictis † manifestum est, relinquitur quòd Deus perfectè seipsum intelligat: Deus enim est & suus intellectus,& sua essentia. †Cap.45. †Cap.46.

4 Adhuc,Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo: essentia autem diuina est in Deo per modum intelligibilem.Nam esse naturale Dei, & esse intelligibile,vnum & idem sunt,quum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam, ergo seipsum, quum ipse sit sua essentia.

5 Ampliùs,Actus intellectus,sicut & aliarum animæ potentiarum, secundum obiecta distinguuntur: tantò igitur erit perfectior operatio intellectus, quātò erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia diuina cùm sit perfectissimus actus,& prima veritas: operatio autē intellectus diuini est etiam nobilissima, quum sit ipsum esse diuinum,vt ostensum est†. Deus igitur seipsum intelligit. †Cap.45.

6 Adhuc, Rerum omnium perfectiones in Deo maximè inueniuntur: inter alias autem perfectiones in rebus creatis inuentas, maxima est intelligere Deum: cùm natura intellectualis aliis præemineat,cuius perfectio est intelligere:nobilissimum autem intelligibile Deus est: Deus igitur maximè seipsum intelligit. Hoc autem authoritate diuina confirmatur: ait nanque Apost.1.Cor.2. quòd spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei.

Super cap. 47.

POstquam determinauit san.Tho. de cognitione diuina ex parte cognoscentis, nunc de ipsa ex parte obiecti determinat.

Circa hoc autem duo facit. Primò agit de primo & per se obiecto cognitionis diuinæ.Secundò, de secundario eius obiecto,cap.49. Circa primum duo facit.Primò ostendit quòd Deus seipsum perfectè cognoscit. Secundò, ꝙ solum seipsum primò & per se cognoscit, cap.seq. Primò ergo ponit hanc conclusionem, Deus seipsum perfectè intelligit.Probatur autem primò, Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit,est ipsi Deo penitùs idem, quia est essentia diuina, & est omninò idem intellectui: ergo seipsum perfectissimè intelligit.Probatur conseq. quia cùm intellectus per speciem intelligibilē in rem feratur intellectam, perfectio intellectionis est ex eo quòd species intelligibilis perfectè rei intellectæ conformatur, conformitate scilicet repræsentationis, & perfectè coniungitur intellectui: non potest autem magis conformari species intelligibilis rei intellectę,quam si illi sit omninò idem,nec magis vniri intellectui,quàm si sit illi idem secundum rem.ergo,&c. Secundò, Deus est omninò immaterialis, & sibiipsi maximè vnum,ergo seipsum maximè intelligit.Probatur conseq. quia ex hoc aliquid est intelligibile secundum se, quòd est immateriale, quum res materialis intelligibilis efficiatur per abstractionem à materia, & à materialibus conditionibus: intelligitur autem secundum quod est vnum actu cum intelligente. Quomodo intelligibile sit vnum actu cum intelligente, dictum est superiùs: sed tamen aduertendum quòd dixit S.Thom. ipsum fieri oportere vnum actum actu,quia antequam intellectus informetur specie intelligibili est vnum cum intellectu potentia tantùm inquantùm intellectus est in potentia ad eius receptionem,sed per hoc non intelligitur,imò requiritur vt actu vniatur intellectui. Similiter intellectus informatus specie,si non actualiter intelligat, est quidē vnum actu cum intelligibili,sed non actu perfecto:ideo tunc intelligitur res tantùm imperfecto modo,scilicet habitualiter.Quando autem est in actuali consideratione,intelligibile est vnum cum intellectu perfecto modo:ideo tunc perfectè intelligitur. Tertiò, Diuinus intellectus est semper intelligēs actu, & essentia diuina est secundum se perfectè intelligibilis. Item,Intellectus diuinus & essentia diuina sunt vnum: ergo Deus perfectè seipsum intelligit.Probatur conseq quia ex hoc aliquid actu intelligitur, quòd intellectus in actu,& intellectum in actu sunt vnum.

ADVERTE quòd ista ratio à præcedenti formaliter distinguitur,quia ibi considerabatur intellectus absolutè, & vnio intelligibilis ad ipsum: in hac autem consideratur intellectus vt actu semper intelligens, & vnio intelligibilis in actu ad intellectum semper actu intelligentem. Quartò, Deus intelligit essentiam suam, ergo seipsum: quia ipse est sua essentia. Probatur anteced.quia essentia diuina est in Deo per modum intelligibilem, eò quòd esse naturale & esse intelligibile Dei vnum & idem sint, cùm esse suum sit suum intelligere. Omne autem quod est in aliquo per modum intelligibilem,intelligitur ab eo.

ADVERTENDVM ꝙ esse in aliquo modo intelligibili, est esse in ipso,vt actu intelligibile ab ipso: & quia esse actu intelligibile, consequitur ad esse immateriale,vt superius est ostensum:ideo quod est in aliquo immaterialiter,est in ipso secūdum modū intelligibilē. In Deo autem omnia sunt vt actu intelligibilia & immaterialiter: quia cùm vnumquodq; recipiatur secundum modum recipiētis, & esse naturale diuinum sit idem realiter quod intelligere: non potest aliquid in Deo esse nisi modo intelligibili, eò ꝙ res materiale esse habēs non possit esse in eo quod omninò immateriale est, & quod per ipsum intelligere in rerum natura realiter existit. Quintò,Operatio intellectus diuini est nobilissima,cùm sit ipsum esse diuinum, ergo Deus intelligit se.Probatur conseq.quia tantò est perfectior operatio,quantò fuerit perfectius intelligibile, eò ꝙ actus intellectus, sicut & aliarum potentiarum animæ, per obiecta distinguantur ac specificentur. Sed essentia diuina est perfectissimum intelligibile,eò ꝙ sit perfectissimus actus, & prima veritas,ergo perfectissima intellectio debet ad essentiam diuinam terminari.

NOTANDVM quòd cùm ens & verum sint obiectum intellectus, vnum, vt quod actus intellectus terminat:alterum, vt quod omnem actum intelligendi concomitatur, vtroque modo essentiæ diuinæ san.Tho. attribuit rationem perfectissimi obiecti,quia,inquam, & perfectissimus est actus, & prima,& per consequens summa veritas est.

ADVERTENDVM quoque cùm inquit S.Th. actus intellectus per obiecta distingui,dat etiam intelligere, ꝙ specificantur & habent perfectionem ex obiectis:actus enim est qui distinguit formaliter & separat: Ideo dicere,ꝙ per obiecta distinguuntur, est dicere ꝙ obiecta sunt formæ ipsorum, & ex consequenti ab eis & speciem habent,& perfectionem.Sed de hoc fortassis inferiùs tractabitur latiùs. Sextò,Intelligere Deū, maxima perfectio est,ergo maximè Deo conuenit: quia rerum omnium perfectiones maximè Deo conueniunt.Antecedens probatur, quia natura intellectualis omnibus aliis præeminet,& nobilissimum intelligibile est Deus:ex quo sequitur, cùm per intelligere, aliis naturis intelligibilis natura præemineat, & perfectissimum intelligere sit,quod ad perfectissimum intelligibile,quod est Deus,terminatur:quòd natura Deum intelligens omnibus simpliciter præeminet: & sic intelligere Deum,est maxima perfectio.Confirmatur ex authoritate Apostoli,1.Cor.2.dicentis,quòd spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei.

Quòd Deus primò & per se solum seipsum cognoscit. Cap. 48.


EX præmissis autem apparet, quòd Deus primò & per se solum seipsum cognoscit. Illa enim res solùm est primò & per se ab intellectu cognita, cuius specie intelligit: operatio enim formæ, quæ est operationis principium, proportiona-
†Cap.46. tur: sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud quàm sua essentia, vt supra† probatum est: igitur intellectum ab ipso primò & per se, nihil est aliud quàm ipsemet.

2 Adhuc, Impossibile est simul multa primò & per se intelligere: vna enim operatio non potest simul multis terminis terminari. Deus autem quandoque seipsum intelligit, vt pro-
†Cap.47 batum est †. Si igitur intelligit aliquid aliud quasi primò & per se intellectum, oportet quòd intellectus eius mutetur, de consideratione sui in considerationem alterius, id autem est eo ignobilius: sic igitur intellectus diuinus mutaretur in peius, quod est impossibile.

3 Amplius, Operationes intellectus distinguuntur penes obiecta, si igitur Deus intelligit se & aliud à se quasi principale obiectū, habebit plures intellectuales operationes, ergo vel sua essentia erit in plura diuisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit quæ nō est sua substantia: quorum vtrunque impossibile esse monstratum est. Restat igitur nihil à Deo esse cognitum quasi primò & per se intellectum, nisi suam essentiam.

4 Item, Intellectus secundum quòd est differens à suo intellecto, est in potentia respectu illius: si igitur aliquid aliud sit intellectum à Deo primò & per se: sequetur quòd ipse sit
†Cap.16 in potentia respectu alicuius alterius, quod est impossibile: vt ex dictis† patet.

5 Præterea, Intellectus est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est, quòd actu intelligit, quod quidem est per hoc, quod est vnum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud à Deo sit primò intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, & eo nobilius, quod est impossibile.

6 Ampliùs, Ex multis intellectis, intelligentis scientia integratur: si igitur sunt multa scita à Deo quasi principaliter cognita, & per se, sequitur quòd scientia Dei sit ex multis composita, & sic vel erit essentia diuina composita, vel scientia erit accidens Deo: quorum vtrumque est impossibile, vt ex dictis manifestum est. Relinquitur igitur quòd, id quod est primò & per se intellectum à Deo, non sit aliud quàm sua substantia.

7 Adhuc, Operatio intellectualis speciem & nobilitatem habet secūdum id, quod est per se, & primò intellectum, cùm hoc sit eius obiectum: si igitur Deus aliud à se intelligeret, quasi per se & primò intellectum, eius operatio intellectualis speciem & nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, quum sua operatio sit eius essentia, vt ostēsum est: sic igitur impossibile est quòd intellectum à Deo primò & per se, sit aliud ab ipso.

Super cap. 48.

Primò & per se cognosci dupliciter potest intelligi.


SEcunda conclusio, quam ponit sanctus Thomas, est ista, Deus primò & per se solum seipsum cognoscit. Pro cuius intelligētia notandum, quòd duplex est modus quo aliquid dicitur primò & per se cognosci. Vnus, vt cognoscatur tanquam formale obiectum, sub quo omnia ad potentiam referantur. Nam quum in plura obiecta feratur potentia, sicut visus in plures colores, vt vna potentia non feratur in plura inquantùm plura sunt: oportet vt illa in aliquo vno conueniant, ea omnia continente & vniente: & hoc est quod dicitur primò & per se obiectum potentię, quia nihil illorum plurium attingitur à potentia nisi inquantùm illo vno participat, sicut neque album neque nigrum, videtur nisi inquantùm colorata sunt.

Alius modus est, vt cognoscatur non per aliud cognitum in quo cognoscitur, sed ipsum secundum se à potentia apprehendatur. Hoc modo dicitur videri album primò & per se, quando non videtur per aliud visum. Vtroque modo diuina essentia est primum & per se obiectum intellectus diuini: & quia inquantum ab illo comprehenditur, non per aliquam aliam rationem quam participet, sed per seipsam intelligitur ex propria ratione, omniáque alia à diuino intelliguntur intellectu, inquantùm in diuinæ essentiæ ratione per quandam participationem vniuntur, & quia intelligitur secundum se, non autem in alio intellecto. Sed licet vtroque modo primò & per se intelligatur, videtur tamen secundus modus hic esse intentus, eò quòd comparetur ad alia primò & per se cognita, tanquàm in aliis intellectibus possint inueniri primò & per se cognita: constat autem hoc verum esse in secundo sensu, non autem in primo, quum ab vnitate illius primò & per se obiecti potentia sit vna. Quòd autem ista sit mens sancti Thomę, hîc ex rationibus adductis apparet manifestè.

Probatur autem conclusio. Primò, Id quod Deus intelligit, nihil est aliud quàm diuina essentia: ergo primò & per se intellectum ab ipso, nihil aliud est quàm ipsemet. Probatur consequentia quia illud solùm est primò & per se ab intellectu cognitum, cuius specie intelligit, eò quòd operatio proportionetur formæ quæ est operationis principium.

Illud primò & per se ab intellectu cognoscitur cuius specie intelligit.

ADVERTENDVM circa istam propositionem, Illud primò & per se ab intellectu cognoscitur, cuius specie intelligit: & eius probationem, quòd quum omne agens agat sibi simile, & omne cognoscens cognoscat sibi simile, eò quòd simile simili cognoscatur: oportet vt operatio terminetur ad id, quod est simile principio formali operationis, & hoc est operationem proportionari formæ, quæ est principium operationis, terminari, scilicet ad simile formæ ex qua elicitur aut specificatur operatio.

Sed quia (vt diximus) dupliciter dici potest aliquid primò, & per se cognitum, ideo duplicē hæc assumpta propositio veritatem habere potest. Si enim velimus accipere primum & per se cognitum primo modo, considerandum est, quòd forma, quæ est principium operationis, dupliciter potest considerari, scilicet materialiter, & formaliter. Sicut enim ex parte obiecti sunt materialia obiecta, s. particulares naturæ, ad quas operatio potentiæ terminatur, & formalis ratio in qua omnia conueniunt, vt in visu materialia obiecta sunt albedo & nigredo, & alij specifici colores, formale autē est color, quia omnes colores ad visum referuntur inquantùm colores sunt: ita ex parte formę quæ est principium operationis, materiale, est forma huius particularis, inquantùm est hæc forma, & forma illius inquantùm est particulariter illius: formale autē est communis ratio, in qua omnes cōueniunt formę talis potentiæ, & qua primò & per se operatur potentia, sicut forma albedinis in visu vt particulariter similitudo albedinis, & forma nigredinis, vt nigredinis forma, est forma visus materialis: hoc autem, quod dico Similitudo coloris, in quo omnes formæ visus conueniunt, est formale in eis, & per ipsam primò & per se visus videt. Sic etiā ex parte intellectus, licet in vno intellectu sint species, & similitudines diuersarum naturarum, illæ tamen secundum particulares rationes consideratæ materiales sunt formæ, sed id, in quo omnes intellectus illius species conueniunt, est formale: & illud, per quod repræsentatur intellectui, est primò, & per se cognitum: sicut quia omnes species intellectus nostri conueniunt in hoc, quòd vnaquæque est species quidditatis materialis, loquendo de obiecto proportionato, aut entis, loquendo de obiecto adæquato: ideo species intellectus nostri formaliter sumpta, qua primò & per se intelligit, est species quidditatis naturalis, aut species entis: & sic quod hîc dicitur id esse primò & per se cognitum ab intellectu cuius specie intelligit, intelligendum est de specie formaliter sumpta, qua primò & per se intelligit. Sic autem se habet essentia diuina ad intellectum diuinum, quia est forma qua primò & per se intelligit: imò hoc etiā habet proprium, quòd non multiplicatur in plures materiales species, sicut species intellectus nostri: sed vna numero manet, nihílque intellectui diuino repræsentat, nisi inquantum est diuina essentia aut formaliter, aut participatiuè. Ideo primò & per se cognitum ab intellectu diuino, est ipsa diuina essentia, & Deus ipse. Si autem accipiatur primò & per se cognitum secundo modo, vt diximus hoc loco accipi à sancto Thoma, tunc intelligitur quòd illud primò & per se cognoscitur ab intellectu, cuius specie tanquam primò illud repræsentante, non autem repræsentante aliud prius in quo reluceat, intelligit. Et quia species, qua intellectus diuinus intelligit primò & per se, diuinam essentiam repræsentat, alia autem, vt in diuina relucent essentia, & nulla alia species est in diuino intellectu, ideo ipse solus primò & per se à se intelligitur. Secundò, & est ratio sumpta ex 12. Metaph. tex. 51. Si non sic esset tunc intellectus diuinus mutaretur de consideratione sui in considerationem alterius: & cùm illud esset eo ignobilius, mutaretur in peius. Probatur consequentia, quia impossibile est primo & per se plura simul intelligere, eò quòd vna operatio simul multis terminis non possit terminari: ergo quum Deus se quandoque intelligat, si aliquid aliud intelligat tanquam primò & per se intellectum, mutabitur intellectus suus de consideratione sui ad considerationem alterius.

ADVERTE quòd ista ratio supponit quòd Deus seipsum primò & per se intelligat ex præcedentibus: probat autem quòd nihil aliud intelligit primò & per se. Sed occurrunt duo dubia.

Primum est, quia videtur quod vna operatio possit diuersis terminis primò & per se terminari: eadem enim Solis calefactio liquefacit ceram, & lutum indurat. Secundò, circa rationem. Posset enim aliquis dicere, quòd ex eo quòd intellectus diuinus intelligit aliquid aliud, non oportet vt cesset ab intellectione sui. Nam & Angelus semper seipsum intelligens, vt inferius ostendetur, etiam alia intelligit primò & per se, ad sensum conclusionis.

Vna operatio non potest diuersis terminis primò & per se terminari.

Ad primum respondetur, quòd illa operatio, licet sit vna ex parte principij actiui formaliter, & ideo ab vna forma procedat, tamen virtualiter est plures, & ex parte passiuorum multiplicatur: vnumquodque enim illorum eam suo modo recipit.

Ad secundum respondetur, quòd Angelus licet intelligat alia, non tamen cessat à cognitione sui, quia alia intelligit per species suæ essentiæ superadditas, & consequenter plures simul habere intellectiones potest ad diuersa primò & per se terminatas, ideo non oportet vt dum alia intelligit desinat se intelligere. Deus autem sua tantùm essentia intelligit, vt superius est ostensum, & consequenter non potest simul plures intellectiones habere. Nam per vnam formam non producuntur simul plures operationes ab vno agente, ideo cùm plura vnica intellectione intelligi non possint, ita quòd vnumquodque sit primò & per se intellectum, necesse est si Deus se intelligit, & similiter aliquid aliud à se, quòd hoc sit successiuis intellectionibus: & consequenter si aliquid aliud à se primò & per se intelligat, quòd desinat se intelligere. Tertiò, si Deus intelligit se, & aliud tanquam principale obiectum, plures habebit intellectuales operationes, cum operationes intellectus distinguātur penes obiecta, ergo vel essentia sua erit in plura diuisa, si, inquam, intellectio sit idem quod eius essentia: vel aliquam intellectionem habebit quæ non erit eius substantia: quorum vtrumque est impossibile.

ADVERTE quòd licet omnes operationes vnius potentiæ vnam formalem rationem respiciant, ratione cuius dicuntur omnes eiusdem rationis: materialiter tamē plurificantur ex pluralitate obiectorum materialium, quando vnumquodque illorum per se attingitur à potentia, & non vnum vt vnitur alteri: sicut alia est visio albi, alia nigri, quando vtrunque per se videtur. Vnde hoc loco cùm dicitur, quòd operationes distinguuntur secundum obiecta, intelligitur de obiectis ad quæ per se & distinctè omninò terminatur operatio, & de reali distinctione operationum. Quartò, intellectus diuinus esset in potentia respectu alicuius alterius. Probatur consequentia, quia intellectus differens à suo obiecto intellecto, est in potentia respectu illius. Quintò, esset aliquid aliud perfectio diuini intellectus, & eo nobilius,

bilius. Probatur consequentia', quia intellectum, scilicet primum quod per propriam speciem intelligitur, est perfectio intelligentis, & per consequens, vt sic, est eo perfectius. Intellectus enim perfectus est (vltima scilicet perfectione) eò quòd actu intelligit: hoc autem ex hoc, quòd est vnum cum eo quod intelligitur, tanquam scilicet ipso informatus. Sextò, scientia Dei esset composita, & sic Dei essentia esset composita, si scientia Dei est idem quod eius essentia: vel scientia erit accidens Deo. Probatur consequentia, quia ex multis principaliter & primò intellectis integratur scientia.

ADVERTENDVM quòd scientia ex ea parte qua dicit ordinatam collectionem specierum intelligibilium, dicit quoddam vnum aggregatione & compositum. Ideo vbi multa per diuersas species cognoscuntur ab aliquo intellectu, illa sciẽtia compositionem & multiplicitatem habet. Hoc autem euenit, vbi multa primò & per se intelliguntur: quia tunc vnumquodque non per alterius speciem intelligitur, sed per propriam speciem & adæquatam, ideo si essent plura primò & per se à Deo cognita, scientia Dei compositionem & multiplicitatem haberet. Septimò, si esset aliud primò & per se cognitum à Deo, intellectio Dei speciem & nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipsa: hoc autem impossibile est, quum sua operatio sit sua essentia. Probatur consequentia, quia intellectio speciem & nobilitatem habet secũdum id quod est primò & per se intellectum, quum hoc sit eius obiectum.

SCIENDVM quòd quum vna intellectio ad multa possit simul terminari secundum quòd vnum in altero cõtinetur, illud tamen quod primò & immediatè per speciem intelligibilem, tanquam per propriam speciem repræsentatur, absolutè dicitur talis operationis obiectum, & primò & per se cognitum, non autem quæ repręsentantur secundariò tanquam contenta in primo & principali obiecto. Sicut si aliquis videat speculũ, in quo multę imagines apparent, primò & per se cognitum & visum est ipsum speculum, non autem ea quæ in illo videntur: & ab eo specificatur, non à visis in eo: dicitur enim absolutè visio speculi, aliorum autem dicitur visio in speculo. Propter hoc inquit sanct. Tho. intellectionem habere speciem & nobilitatem secundum primum & per se cognitum, eò quòd illud sit obiectum suum, quod scilicet simpliciter & absolutè dicitur intellectionis obiectum.

Quòd Deus cognoscat alia à se. Cap. 49.

†Idem P. p. q. 14. art. 5.



EX hoc autem quòd Deus seipsum cognoscit primò & per se, quòd alia à seipso cognoscat etiam, ponere oportet. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ. Vnde scire dicimur vnumquodque, quum causam eius cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis: quum igitur suam essentiam plenissimè cognoscat, oportet ponere quòd etiam alia cognoscat.

2 Adhuc, Similitudo omnis effectus in sua causa aliqualiter præexistit, quum omne agens agat sibi simile: omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, quum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter: quod autem est in aliquo, per modum intelligibilem ab eo intelligitur. Deus igitur res alias à seipso verè cognoscit.

3 Amplius, Quicunque cognoscit perfectè rem aliquam, cognoscit omnia quæ de re illa verè possunt dici, & quæ ei cõueniunt secundum naturam. Deo autem secundum suam naturam conuenit quòd sit aliorum causa: cùm igitur perfectè seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam, quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum, quod est aliud ab ipso: nihil enim suiipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia à se. Colligendo igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum quasi primò & per se notum: alia verò sicut in essentia sua visa. Quam quidem veritatem expressè Dionysius tradit in 7. cap. De diui. nomi. dicens, Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causæ continentiam scit omnia. Et infrà, Diuina sapientia seipsam cognoscens, scit alia. Cui etiam sententiæ attestari videtur Scripturæ sacræ authoritas. Nam in Psal. 101. de Deo dicitur, Prospexit de excelso sancto suo: quasi de seipso excelso alia videns.

Super cap. 49.



POstquam determinauit sanctus Thomas de primo & per se obiecto diuinæ cognitionis: nunc de secundario obiecto determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de tali obiecto in generali, secundò in speciali, capitulo 63. Circa primum duo facit. Primò agit de obiecto cognito per se, secundò de obiecto concomitante obiectum cognitum, scilicet de veritate, capitulo 59. Circa primum duo facit. Primò agit de obiecto cognito. Secundò de modo cognitionis ipsius, capitulo sequenti. Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, Deus cognoscit alia à se. Et probatur primò sic, Deus cognoscit suam essentiam plenissimè, ergo cognoscit alia à se. Probatur consequentia, quia effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ. Vnde dicimur scire vnumquodque cùm causam eius cognoscimus. Deus autem per essentiam suam est causa essendi aliis, ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd in ista conclusione non determinatur modus cognitionis, an scilicet perfectè vel imperfectè Deus alia cognoscat, sed absolutè agitur de cognitione aliorum, siue perfectè siue imperfectè cognoscantur. Vnde ex ista ratione absolutè concluditur, quòd Deus alia à se cognoscit. Et quod inquit sanctus Thomas, quoniam ex cognitione causæ sufficienter cognoscitur effectus, sufficientia illa non dicit perfectionem cognitionis, sed exclusionem necessitatis alterius, quia ad habendum absolutè cognitionem effectus, si causa cognoscatur inquantùm causa, siue quantùm ad virtutem secundum quam est causa, nihil aliud requiritur. Secundò, quod est in aliquo secundum modum intelligibilem, ab eo intelligitur: sed causata à Deo sunt in ipso intelligibiliter, ergo, &c. Maior supponitur vera: minor verò probatur, quo ad primam quidem partem, quia quum omne agens agat sibi simile, similitudo omnis effectus aliqualiter præexistit in sua causa. Quo ad secundam verò partem, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, Deus autem secundum naturam suam est intellectualis. Tertiò, Deus cognoscit se esse causam: ergo cognoscit aliqualiter causatum: ergo alia à se, quia non est causa suiipsius, sed alicuius alterius. Probatur antecedens, quia quicunque cognoscit rem aliquam, cognoscit omnia quę de illa verè possunt dici, & quæ ei conueniunt secundum suam naturam, Deus autem seipsum perfectè cognoscit, & secundum suam naturam conuenit sibi quòd sit aliorum causa, ergo, &c.

CIRCA assumptum ad probationem antecedentis considerandum, quòd conuenienter addidit sanctus Thomas, Et quæ ei conueniunt secundum naturam: quia cognoscens perfectè aliquam rem, non oportet vt cognoscat omnia simpliciter, quæ nata sunt illi à causa extrinseca conuenire, & verè de ipsa dici possunt, sed illa tantùm quæ verè dici possunt de ipsa conuenientia sibi secundum naturam, propter quod coniunctim accipienda est illa propositio, non autem diuisim.

Deo conuenit secundum naturã vt sit aliorum causa.

CIRCA illam propositionem, Deo conuenit secundum naturam vt sit aliorum causa, aduertendum quòd duplicem sensum habere potest. Vnus est, vt natura diuina formaliter sumpta sit immediatum principium agendi: & hic sensus non est hic intentus, sed est falsus. Denotaretur enim Deum de necessitate naturæ agere, non per intellectum. Alius, vt importetur fundamentum remotum causalitatis esse naturam, sicut si diceremus hominem secundum naturam intelligere, non quia natura & essentia sit immediatum principium intellectionis, sed quia est remotum principium & fundamentum ex quo habet vt intelligat. & hic sensus est verus, & hic à sancto Thoma intentus. Quòd enim Deus sit causa omnium aliorum per intellectum, conuenit sibi ex perfectione suæ naturæ originaliter & fundamentaliter.

NOTANDVM etiam, quòd hęc ratio differt à prima, quia in ista consideratur virtus causæ cum habitudine ad effectum: quod datur intelligi quum dicitur, Deum cognoscere se esse causam: in prima autem consideratur absolutè virtus & perfectio causæ.

Ex hac conclusione & præcedenti, deducitur corollariè, quòd Deus seipsum cognoscit tanquam primò & per se notum, alia verò sicut in essentia sua visa: quod & authoritate Dionysij, 7. cap. De diuinis nominibus confirmatur, & in Psalm. 101. dicitur, Prospexit de excelso sancto suo, quasi de seipso alia videns.

Quomodo Deus alia in seipso tantum videat.

CIRCA corollarium istud, & etiam conclusionem, occurrit dubium, quomodo alia Deus in seipso tantùm videat, cùm res habeant esse ab ipso distinctum, & huiusmodi in alio cognoscere sit imperfectè cognoscere.

AD huius euidentiam considerandum, quòd effectus diuini (vt dicitur Veri. quæst. 8. artic. 4.) non continentur in diuina essentia, sicut rerum imagines in speculo continentur: quia quæ continentur in speculo, distincta sunt & multiplicia, realiter inter se distinctionem habentia in speculo: effectus autem diuini non continentur diuisim, & multipliciter in diuina essentia, sed continentur sicut effectus in causa per vnicam virtutem omnia producente, in qua effectus non sunt diuisim & multipliciter, sed vnitè in vna virtute omnes eminenter continente, ita quòd omnes sunt ipsa virtus indiuisibilis & simplex. Ideo cognoscere Deum res in sua essentia, non est videre eas sicut in speculo, quod est videre eas cum quadam distinctione existente in eo in quo videntur, sed est videre eas sicut in causa, quod est videre eas in vna indiuisibili essentia, omnia vnitè & eminenter continente, & omnia perfectissimè repræsentante. Et si aliquando inueniatur à scientiis dictum diuinam essentiam esse speculum, intelligendum est quantùm ad aliquid, inquantùm scilicet in ea videntur omnia: non autem quantùm ad modum existendi rerum in speculo. Sed dupliciter potest intelligi, alia à Deo in ipso videri, vno modo vt videantur res in diuina essentia solùm quantùm ad esse quod in ipsa habent: & sic non accipimus hic: quia cùm illud esse rerum nihil aliud sit quàm esse diuinum, cognoscere sic res, esset diuinum tantùm esse cognoscere. Alio modo vt in ipsa diuina essentia non solùm videatur esse rerum, quod in ipsa habent, sed etiam esse quod vnumquodque in seipso habet, inquantùm diuina essentia rerum omnium, quantùm ad omnia quæ in ipsis sunt, est expressa similitudo: sicut si imago quæ est in speculo, repræsentaret omnia quæ sunt in re, & esse particulare quod habet res in se, ex visione illius imaginis videretur etiam res ipsa perfectè. Ex quo sequitur quòd dupliciter potest considerari quod ab aliquibus dicitur Deum res alias intelligere terminatiuè. Vno modo, vt idem sit quòd intellectum diuinum extendi sua actione ad esse rerum, quod in seipsis habent, siue hoc sit immediatè, siue mediatè: & sic verum est, ipsum intelligere res terminatiuè. Alio modo vt idem sit quod immediate ipsum ad res terminari secundum quòd in ipsis sunt, ita quòd non videatur esse earum in alio cognito in quo repræsententur, & sic non intelligit eas Deus terminatiuè, quia ad eas vt seipsis sunt, non terminatur nisi secundariò, & per diuinam essentiam, in qua videntur tanquam per ipsam repręsentatæ.

Deum intelligere aliquid extra se, dupliciter potest intelligi.

Quod autem videtur dicere Arist. 12. text. 51. Deum seipsum tantùm cognoscere, & non alia extra se, non obstat. Dicitur enim quòd Deum intelligere aliquid extra se duobus modis potest intelligi. Vno modo, quia intelligit id quod est aliud ab ipso: & sic Deus intelligit aliquid extra se. Alio modo, quia cognoscit aliud à se primò & per se, non autem in ipso Deo: & sic non intelligit aliquid extra se, sed omne quod cognoscit, videndo essentiam suam intelligit: & sic intellexit Arist.

Quomodo intelligit Arist. quod diuinus intellectus vilesceret si intelligeret alia à se.

Quod etiam videtur velle ibidem Philosophus, quòd intellectus diuinus vilesceret si cognosceret ea, quæ sunt infra se, intelligitur similiter si illa co-

gnosce

gnoſceret tanquam primum, & per ſe obiectum, ſe autem non cognoſceret, tunc enim cognitio Dei terminaretur ad vile obiectum, intelligentia verò mouens orbem intelligeret ipſum Deum, quod eſt nobiliſſimum cognitum; & ſic vilificaretur intellectus diuinus, dum ad res inferiores prætermiſſo nobiliſſimo ente, terminaretur. Patet hoc eſſe de mente Ariſt. ibidem, quia illud dixit reſpondendo ad quæſtionem illam, qua quærebatur, Vtrum cognoſcat ſe, an alia, & reſpondet quòd nõ cognoſcit alia, ſcilicet ſolum, ſed cognoſcit ſe tanquam primò cognitum, &c. quia ſi ſolùm alia à ſe cognoſceret, cognitio ſua vilis eſſet inter aliarum intelligentiarum cognitiones.

Poteſt etiam dici quòd ſi intelligeret alia à ſe per mutationem ab intellectione ſui ad aliorum intellectionem, vtique vileſceret, quia tunc tranſiret ab eo quod eſt nobilius, ad id quod eſt ignobilius.

AD dubiũ ergo dicitur, quòd quamuis res ſecundum quòd in ſeipſis ſunt, habeant eſſe diſtinctum à Deo, non tamen quia videntur in diuina eſſentia, imperfecto modo videntur: quando enim aliquid videtur in aliquo perfectiſſimè, ipſum quantùm ad omnia repræſentante, ita quòd per ipſum illud ſecundariò terminatur ad eſſe proprium rei, tunc non cognoſcitur imperfectè, imò perfectiſſimè, ſed bene imperfectè cognoſceretur ſi aut illud non eſſet eius perfecta ſimilitudo, aut in ipſa tantùm, ſimilitudine ſiſteret intuitus, & ad rem ipſam non terminaretur.

ADVERTENDVM tamen cùm dicitur diuinam cognitionem terminari ſecundariò ad res, quòd per hoc non intendimus ponere ordinem in ipſa cognitione diuina ſecundum ſe, ſed tantùm inter cognita: & eſt ſenſus, quòd res aliæ ſunt ſecundariò obiecta diuinæ cognitionis.

Quòd Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus. Cap. 50.

†Idem. P. p. q. 14. ar. 6. Opinio Auicen. 8. Met. ca. 6. Algaze. & Com. 12. Met, comm. 51.



QVia verò quidã dixerunt, quòd Deus de aliis rebus non habet cognitionem niſi vniuerſalem, vtpotè cognoſcens inquãtùm ſunt entia, ex hoc quòd naturam eſſendi cognoſcit per cognitionem ſuiipſius, reſtat oſtendendum quòd Deus omnes alias res cognoſcat, prout abinuicem ſunt diſtinctæ, quod eſt cognoſcere res ſecũdum proprias rationes earum.

†Suprà, c. 23. infrà, li. 2. cap. 15.

Ad huius autem oſtenſionem, Deum eſſe cauſam omnis entis, ſupponatur quòd ex ſupradictis† aliquatenus patet, & infrà plenius oſtẽdetur. Sic igitur nihil in aliqua re eſſe poteſt, quod non ſit ab eo cauſatum vel mediatè vel immediatè: cognita autem cauſa, cognoſcitur eius effectus. Quicquid igitur eſt in quacunque re, poteſt cognoſci cognito Deo, & omnibus cauſis mediis, quæ ſunt inter Deum & res: ſed Deus ſeipſum cognoſcit, & omnes cauſas medias, quæ ſunt inter ipſum & rem quãlibet; quòd enim ſeipſum perfectè cognoſcat, iam oſtenſum eſt, ſeipſo autem cognito, cognoſcit quod ab ipſo immediatè eſt: quo cognito, cognoſcit iterùm, quod ab illo mediatè eſt, & ſic de omnibus cauſis mediis vſque ad vltimum effectum. Ergo deus cognoſcit quicquid eſt in re: hoc autem eſt habere propriam & completam cognitionem de re cognoſcere, ſ. omnia quę in re ſunt, & communia, & propria. Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem ſecundum quòd ſunt abinuicem diſtinctæ.

2 Adhuc, Omne quod agit per intellectum, habet cognitionẽ de re quam agit, ſecundum propriam facti rationẽ: quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem cauſa eſt rerũ per intellectũ, quum ſuum eſſe ſit ſuum intelligere: vnumquodque autem agit inquantum eſt actu. Cognoſcit igitur cauſatum ſuum propriè, ſecundum quòd eſt diſtinctum ab aliis.

3 Amplius, Rerũ diſtinctio non poteſt eſſe caſu, habet enim ordinem certum: oportet igitur ex alicuius cauſæ intentione diſtinctionem in rebus eſſe: nõ autem ex intentione alicuius cauſæ per neceſsitatem naturæ agentis, quia natura determinatur ad vnũ: & ſic nullius rei per naturæ neceſsitatem agentis intentio poteſt eſſe ad multa inquantum diſtincta ſunt. Reſtat ergo, quòd diſtinctio in rebus prouenit ex intentione alicuius cauſæ cognoſcentis: videtur autẽ intellectus proprium eſſe, rerum diſtinctionem conſiderare. Vnde & Anaxagoras diſtinctionis principium intellectum dixit. Vniuerſalis autem rerum diſtinctio non poteſt eſſe ex intentione alicuius cauſarum ſecundarum: quia omnes huiuſmodi cauſę ſunt de vniuerſitate cauſatorum diſtinctorum: eſt igitur primæ cauſæ, quæ per ſeipſam ab omnibus aliis diſtinguitur, intendere diſtinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoſcit res vt diſtinctas.

†Cap. 28.

4 Item, Quicquid Deus cognoſcit, perfectiſsimè cognoſcit: eſt enim in eo omnis perfectio ſicut in ſimpliciter perfecto, vt ſuprà† oſtenſum: quod autem cognoſcitur in communi tantùm, non perfectè cognoſcitur. Ignorantur enim ea quæ ſunt præcipua illius rei, ſ. vltimæ perfectiones quibus perficitur proprium eſſe eius. vnde tali cognitione magis cognoſcitur res in potentia quàm in actu. Si igitur Deus cognoſcendo eſſentiam ſuam, cognoſcit omnia in vniuerſali, oportet etiam quod propriam habeat cognitionem de rebus.

5 Adhuc, Quicũque cognoſcit naturam aliquam, cognoſcit per ſe accidentia illius naturæ: per ſe autem accidentia entis inquantùm eſt ens, ſunt vnum & multa, vt probatur† in 4. Metaph. Deus igitur ſi cognoſcendo eſſentiam ſiue naturam, cognoſcit in vniuerſali naturam entis, ſequitur quòd cognoſcat multitudinem: multitudo autem ſine diſtinctione intelligi non poteſt. Intelligit igitur res prout ſunt abinuicem diſtinctæ. †Tex. cõ. 5. & 4.

6 Amplius, Quicunque cognoſcit perfectè aliquã naturam vniuerſalem, cognoſcit modum quo natura illa poteſt haberi, ſicut qui cognoſcit albedinem, ſcit quòd recipit magis & minus: ſed ex diuerſo modo exiſtendi conſtituuntur diuerſi gradus entium. Si igitur Deus cognoſcendo ſe, cognoſcit naturam vniuerſalem entis: non autem imperfectè, quia ab eo omnis imperfectio longè eſt, vt ſuprà† probatum eſt: oportet quòd cognoſcat omnes gradus entium; & ſic de rebus aliis à ſe, habebit propriam cognitionem. Cap. 28.

7 Præterea, Quicunque cognoſcit perfectè aliquid, cognoſcit omnia quæ ſunt in illo: ſed Deus cognoſcit ſeipſum perfectè, ergo cognoſcit omnia quæ ſunt in ipſo ſecundum potentiam actiuam: ſed omnia, ſecundum proprias formas ſunt in ipſo ſecundum potentiam actiuam, cùm ipſe ſit omnis entis principium: ipſe igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

8 Adhuc, Quicunque ſcit aliquam naturam, ſcit an illa natura ſit communicabilis: non enim animalis naturam ſciret perfectè, qui neſciret illam pluribus communicabilem eſſe. Diuina autem natura communicabilis eſt per ſimilitudinem: ſcit ergo Deus, quot modis eius eſſentiæ aliquid ſimile eſſe poteſt. Sed ex hoc ſunt diuerſitates formarum, quia diuinam eſſentiam res diuerſimodè imitantur. Vnde Philoſophus formam naturalem diuinum quoddam nominat: Deus igitur de rebus habet cognitionem ſecundum proprias formas.

9 Præterea, Apud homines & alios cognoſcentes, habetur cognitio de rebus, prout in ſua multitudine abinuicem ſunt diſtinctæ: ſi igitur Deus res ſua diſtinctione non cognoſcit, ſequetur eum inſipientiſsimum eſſe, ſecundum illos qui ponebant Deum non cognoſcere litem, quam omnes cognoſcunt, quod pro inconuenienti habet† Philoſophus in primo de Anima, & in tertio Metaphyſicæ. Hoc etiam authoritate Scripturæ canonicæ edocemur. Dicitur nanque Geneſeos primo, Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Et ad Hebræos 4. Non eſt vlla creatura inuiſibilis in conſpectu eius: omnia autem nuda & aperta ſunt oculis eius.

†Primo de Anima, tex. com. 80. 3. Metaphy. tex. comm. 15. Auth. ſac. Scripturæ.

Super cap. 50.

POſtquam determinauit ſanctus Thomas de obiecto ſecundario generali diuinæ cognitionis ſecundum ſe, nunc de ipſo quantùm ad modum cognitionis determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de modo ſe tenente ex parte obiecti: ſecundò, de eo qui ex parte cognoſcentis ſe tenet, cap. ſequenti. Quantùm ad primum, ponit hanc concluſionem, Deus cognoſcit res alias à ſe prout abinuicem ſunt diſtinctæ: declarat autem ipſam ex aliorum opinione. Nam fuit quorundam opinio, quòd Deus de aliis rebus non habet cognitionem niſi vniuerſalem, vtpotè cognoſcens illas inquantùm entia ſunt, eò quòd naturam entis per ſui cognitionem apprehendat: de qua opinione in fine huius cap. pertractabitur. Nos autem dicimus, quòd Deus res alias cognoſcit, non ſolùm quantùm ad prædicata communia, in quibus conueniunt, ſed etiam prout abinuicem diſtinctæ ſunt, id eſt, quantùm ad propria quibus vna res ab alia diſtinguitur, & hoc eſt cognoſcere res ſecundum proprias earum rationes. Probatur autem concluſio, ſuppoſito quòd Deus ſit cauſa omnis entis, ſiue mediatè, ſiue immediatè, quod infrà plenius oſtendetur: & primò ſic, Deus cognoſcit ſeipſum, & omnes cauſas medias, quæ ſunt inter ipſum & rem quamlibet ergo de rebus habet propriam cognitionem, ſecũdum quòd ſunt abinuicem diſtinctæ. Probatur antecedens: nam quòd Deus ſeipſum perfectè cognoſcat, oſtenſum eſt ſuprà, quòd autem alias cauſas intermedias, oſtenditur: quia cognito ſeipſo, cognoſcit quod ab ipſo immediatè eſt: quo cognito cognoſcit iterũ quod ab illo mediatè eſt, & ſic vſque ad vltimũ effectum: cùm omnes ſecundæ cauſæ ab ipſo procedant. Conſequentia etiam probatur, quia cognita cauſa, cognoſcitur eius effectus: & ſic cognito Deo, omnibus cauſis intermediis, cognoſcitur quicquid eſt in re, hoc autem eſt cognoſcere communia & propria rei, & ſic habere propriam, completam & diſtinctam cognitionem de re.

Cognita cauſa cognoſcitur effectus.

CIRCA iſtam propoſitionem, Cognita cauſa, cognoſcitur effectus, notandum quòd habet veritatem duabus conditionibus intellectis, loquendo de cauſa per ſe, ſcilicet quòd cognoſcatur quantùm ad illud, ſecundum quòd eſt cauſa effectus: ſecundò quòd cognoſcatur formaliter inquantùm cauſa: propter defectum primi, ſi cognoſcatur ignis quantùm ad ſiccitatem ſolùm, non propter hoc cognoſcitur calidum ab ipſo productum, ſub ratione calidi, quia nõ cognoſcitur quãtùm ad illud quo ignis eſt cauſa calidi propter defectũ ſecundi, cognito igne quantùm ad caliditatem, qua eſt cauſa huius calidi, ſi ipſum non cognoſcam, vt cauſam huius calidi, non propter hoc cognoſco hoc calidum, ex cognitione, ſ. talis cauſæ. Quia autem Deus omnes cauſas rerum, quantùm ad illud quo ſunt cauſæ, & ipſas eſſe

talium

talium rerum causas, cognoscit, ideo ex cognitione causarum omnium, res omnes distinctè cognoscit. Secundò, Deus est causa rerum per intellectũ, quia vnumquodque agit inquantùm est actus, & esse Dei est eius intelligere, ergo cognoscit res distinctè. Probatur consequentia, quia omne agens per intellectum habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem, eò quòd cognitio facientis determinet formam facto. Sed dupliciter videtur ista ratio deficere. Primò, quia si ex hoc quòd esse Dei est suum intelligere, sequitur Deum agere per intellectum: ergo vbi esse causæ non erit suum intelligere, illa causa non aget per intellectum. Sicut enim affirmatio est causa affirmationis, ita negatio est causa negationis, & sic homo nullo modo per intellectum aget. Secundò, quia illi qui primam opinionem tenent, possent dicere quòd Deus est omnium causa, quantùm ad esse tantùm, ideo sufficit quòd habeat tantùm cognitionem rerum inquantùm sunt entia.

Respondetur ad primum, quòd illa non est ratio adæquata, quare aliquid agat per intellectum, quia, scilicet suum esse sit intelligere, ideo nõ oportet, vt negatio illius causæ, sit ratio quare aliquid per intellectum non agat: illa enim Ari. propositio intelligitur tantùm de causa adæquata & propria, sed est ratio gratia materiæ concludens in Deo. Si enim vnumquodque agit inquantùm actualiter existit, quia existere est conditio necessariò requisita ad hoc vt aliquid agat, sequitur cum existere Dei sit suum intelligere, quòd Deus agat inquantum intelligit, ita quòd intelligere est conditio necessariò requisita ad hoc, vt agat.

Sed tunc maius insurgit dubium. Aut enim accipitur intelligere formaliter inquantùm intelligere, aut materialiter quãtùm ad illam entitatem quæ est intelligere. Si formaliter, tunc falsum subsumitur, scilicet quòd esse Dei sit formaliter intelligere, imò formaliter distinguũtur, & diuersis conceptibus à nobis intelliguntur. Si materialiter, non magis sequetur ꝙ Deus agat inquantùm intelligit siue per intellectum, quàm quod agat inquantùm est iustus siue per iustitiam: quia sicut intelligere est idem materialiter in Deo quod esse, ita & iustitia.

Respondetur, quòd accipitur intelligere formaliter ex parte rei, & non tantùm materialiter, hoc enim habet proprium intelligere in Deo, quod est formaliter idem cum esse diuino, eò quòd vtrumque vltimam actualitatem dicat: esse enim est vltima actualitas Dei, vt est in genere entium: intelligere autem est eius vltima actualitas vt est in genere intelligibiliũ: genus autem entis in Deo, & genus intelligibilis est formaliter idem, cum Deus sit & esse subsistens immateriale, & intelligere subsistens: hoc autem aliis quæ sunt in Deo non conuenit, cùm non dicant ex se vltimam actualitatem licet & ipsa subsistentia sint, vnde non sunt idem formaliter cum ipso esse inquantùm est esse, sicut intelligere. Et propter hoc non oportet si agit inquantùm est in actu, quòd agat inquantum est iustus.

Potest secũdò responderi, ꝙ esse Dei quo intelligitur subsistere dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè vt actualitas essendi: alio modo, vt formale principiũ contentiuũ rerum à Deo producibilium. Si primo modo accipiatur, sic formaliter distinguitur ab intelligere. Si verò accipiatur secundo modo, sic est formaliter intelligere. quia in Deo cõtinetur res virtualiter sicut in agente per cognitioné, non auté sicut in agente per naturã. In huiusmodi auté agẽte principiũ agendi est cognitio saltẽ habitualis: ideo cum in Deo nõ sit habitualis cognitio, sed tantũ actualis, principiũ agẽdi in Deo est ipsum intelligere: hoc ergo secũdo modo accipit esse S. T. nõ auté primo modo. Nã per esse hoc modo sumptũ Deus est in actu rerũ ab ipso producibiliũ.

Ad secundum dicitur, quòd ratio supponit Deum esse causam rerum non tantùm inquantùm entia sunt, sed etiam inquantùm talia entia: quod inferiùs probandum erit. Tertiò, Deus intelligit causando res, distinctionem omnium rerum: ergo cognoscit res vt distinctas. Patet cõsequentia, quia nisi vt distinctæ sunt, eas cognosceret, non intenderet per cognitionem, distinctionem earum. Antecedens verò probatur, Aut rerum distinctio est à casu, aut ab agente per necessitatem naturæ, aut ex aliqua causa intelligente particulari, aut ex intentione primæ causæ, quæ est Deus. Non primum, quia certum habet ordinem: non secundum, quia natura determinatur ad vnum, & per cõsequens, agens per necessitatem naturæ, non potest intendere multa inquantùm sunt distincta. Vnde & Anaxagoras principium distinctionis dixit intellectum, tanquam intellectus proprium sit rerum distinctionem considerare. Non tertium, quia omnis huiusmodi causa est de numero causatorum distinctorum. Ergo quartum: quod erat intentum.

Agens per naturam non potest intendere multa inquantùm sunt distincta.

SED occurrit dubiũ circa id quod dicitur, agens per naturam non posse intendere multa, inquantùm sunt distincta. Nam intẽtio animalis generantis aliud animal, videtur ferri ad multas partes animalis (quum eas ordinatè producat) & diuersarum complexionum. Si dicatur ꝙ non intendit illas, nisi vt ex ipsis cõstituitur vnum animal, non autem vt distinctæ sunt: eodem modo dicetur, quòd agens per intellectum, non intendit plura vt distincta sunt, sed vt in vno quodam ordine conueniunt vniuersi. Respondetur, ꝙ agens per necessitatem naturæ, intendit vnum simpliciter, quantùm ad primam intentionem naturæ, plura autem & distincta secundariò, inquantùm illa ad vnitatem illius quod principaliter intendit, necessaria sunt, ita quòd nullo modo intendit illa vt distincta sunt, licet intendat distincta secundaria intentione: agens autem per intellectum, licet multa possit intendere, vt in vnum ordinem conueniunt, potest tamé etiam plura intendere, vt distincta sunt, intendendo eorum distinctionem, & vnumquodque secũdum propriam rationem, inquantùm ex distinctione aliquorum vt distincta sunt, vnus ordo resultat, aut etiam absque ordine. Non est ergo differentia inter naturam & intellectũ, quasi intellectus possit plura intendere, natura autem nullo modo: sed quia si natura aliquo modo plura intendat quæ partis rationem habent non intendit illa vt plura & distincta, quasi eorum distinctionem per se intendens, intellectus autem plura, quorum vnumquodque perfectum est, vt distincta sunt, potest intendere, eorum distinctionem intendendo & pluralitatem: sed deceptio in hoc accidit, ꝙ existimatur idem esse intendere plura, & intendere pluralitatem siue plura, vt plura sunt: quod vt ostendat san. Tho. verum non esse, dixit non absolutè quòd agens naturale non intendat plura, sed quòd non intendit plura, vt distincta sunt.

Quartò, Deus quicquid cognoscit, perfectissimè cognoscit, ergo res propria cognitione, non tantùm vniuersaliter cognoscit. Patet antecedens, quia in eo est omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto. consequentia verò probatur, quia quod cognoscitur in communi tantùm, imperfectè cognoscitur, & magis in potentia quàm in actu, quum ignorẽtur ea quæ sunt præcipua illius, scilicet vltimæ perfectiones quibus perficitur proprium esse eius.

Quod cognoscitur in communi tantùm imperfectè cognoscitur.

CIRCA istam propositionem, Quod cognoscitur in communi tantùm, imperfectè cognoscitur, & in potentia: aduertendum, quòd in ea cognitione qua cognoscitur aliquid in communi, duo sunt quæ cognoscuntur, scilicet ipsum commune in quo aliud cognoscitur: & illud cui tale commune conuenit, inquantùm in illo communi continetur. Si consideretur ipsum cõmune secundum se, sic non inconuenit, vt illud in actu & perfectè cognoscatur, secũdum scilicet quod est quoddam totum essentiale: potest enim distinctè cognosci quantùm ad omnia quæ sunt de eius ratione, sicut perfectè cognoscitur animal inquantùm totum quoddam essentiale est, quando cognoscitur ꝙ est substantia animata sensibilis: & cognoscuntur omnes eius proprietates sibi, inquantùm animal est, conuenientes. sed si consideretur res quæ in communi continetur & cognoscitur, dupliciter possumus intelligere rem in communi. Vno modo cognoscẽdo ipsum commune per modum abstractionis vniuersalis à particulari, non considerando scilicet ipsum vt est in particulari: sicut quum absolutè consideratur animal. quia enim in animali continetur homo, ideo dum cognoscitur animal, dicitur aliquo modo homo cognosci, tanquam aliquid potentialiter in animali contentum. Alio modo, cognoscendo ipsum per applicationem ad particulare, vt quum cognoscitur hominem esse animal, vtroque modo res imperfecto modo cognoscitur, quia non cognoscitur quãtùm ad ea, quibus distinguitur ab aliis, & in proprio esse constituitur. Similiter vtroque modo in potentia cognoscitur, sed tamen diuersimodè, quia in primo modo cognoscitur simpliciter in potentia, sicut in ipso communi tantùm potentialiter continetur: quum enim animal abstractè cognosco, dicor & hominẽ potentialiter cognoscere, quia in animali homo potentialiter continetur. Sicut qui cognosceret materiam primam absolutè, siue per comparationem ad formam vniuersaliter, tantùm cognosceret particulares formas in potentia, sicut in ipsa materia potentialiter continẽtur: sed in secundo modo cognoscitur in potentia tantùm secundum quid: cùm enim cognosco hominem esse animal, cognosco quidem hominẽ actualiter, cùm ad ipsum actus intellectus terminetur, potest tamen dici cognosci in potentia, inquantũ cognoscitur, non quantùm ad differentiam per quam constituitur in actu speciei, sed quantum ad prædicatũ in quo cum aliis potentialiter cõtinetur. Quia ergo prædicta opinio dicebat Deum cognoscere entia in cõmuni primo modo, cum dicerent ipsum ea cognoscere inquãtùm naturã essendi absolutè cognoscit, ideo simpliciter dixit S. T. ꝙ tali cognitione magis cognoscitur res in potẽtia quam in actu. Quintò, Deus cognoscit naturã entis, ergo cognoscit multitudinẽ. ergo intelligit res prout sunt abinuicẽ distinctæ: patet secunda cõsequentia, quia multitudo sine distinctione intelligi nõ potest. Prima etiam patet, quia vnũ, & multa sunt accidentia entis, inquantùm est ens, vt dicitur 4. Metaph. text. 3. & 4. quicunque autem cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturę. Sed videtur ista ratio non concludere. Cognoscẽs enim naturam non cognoscit accidentia illius naturæ, nisi inquantùm illi naturæ conueniunt, non autem vt aliis conueniunt: sicut cognoscens hominem, cognoscit risibilitatem, vt homini conuenit, non autem vt est in illo homine particulari, aut in illo. Si ergo vnum & multa sunt propria accidentia entis, inquantùm ens, sequitur quòd cognoscens ens, cognoscit multitudinem, vt ens commune consequitur, non autem vt istis, aut illis entibus conuenit: ideo non sequitur ex cognitione istius accidentis, inquantùm concomitatur ens in communi, vt cognoscantur res, inquantùm sunt distinctæ: sicut ex hoc quòd cognoscitur risibilitatem hominis naturam consequi, & sic hominem esse risibilem, non sequitur quòd cognoscam Sortem esse risibilem, aut Platonem, quia stat quòd cognoscam naturam vniuersalem, & tamen non considerem particularia sub illa natura contenta.

Respondetur, quòd quum ens non dicat vnam naturam simpliciter, vt superiùs ostendimus, sed multas naturas vt sunt vnam proportione, non accipiuntur passiones entis vt cõsequentes vnam entis naturam in omnibus inuentam, sed vt consequentes naturas quæ nomine Entis signantur, vt tamen vnum proportione sunt. Et quia quæ sunt vnum proportione, perfectè cognosci non possunt, nisi cognita vtriusque proportione, sicut non potest cognosci sex & quatuor proportionalia in comparatione ad tria & duo esse, nisi cognoscatur sex esse duplum ad tria, & quatuor ad duo, cùm non cognoscatur similitudo nisi extrema similitudinis cognoscantur: ideo perfectè natura entis cognosci non potest nisi cognitis naturis inter se proportionẽ habentibus in ordine ad esse: neq; perfectè natura passionis entis cognosci potest, nisi cognitis naturis contentis sub ente, quibus illa passio proportionabiliter conuenit. Singulariter autem multitudo cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, quæ multa sunt & distincta: quia multitudo consequitur ens non quantùm ad vnam naturam communem entis, sed quantùm ad aliqua sub ente contenta, in quibus multitudo saluatur: aut per modum accidentis, aut per modum substantiæ. Et ideo si debet cognosci multitudo, tanquam aliquid in multis & distinctis rebus existens, necesse est vt ea quæ multa sunt, cognoscantur sub distinctione quadam vnius ab altero, & est simile de impari respectu numeri. Ad hoc enim vt cognoscatur hæc passio numeri, quam dicimus impar, non sufficit naturam numeri in communi cognoscere, quia hæc passio non consequitur numerũ nisi ratione aliquarum specierum suarum, in quibus inuenitur: sed oportet vt illa numeri species cognoscatur, ad quam hæc passio consequitur, licet & ad numerum absolutè sub disiunctione cum pari consequatur. Ad instantiam ergo dicitur, quòd non est simile de risibilitate respectu hominis, & de multitudine respectu entis: quia risibilitas consequitur naturam hominis absolutè, quæ est simpliciter vna: multitudo autem consequitur ens ratione aliquorum cõtentorum sub ente. Sextò, Deus cognoscendo se, cognoscit naturã vniuersalem entis & perfectè, quia ab eo omnis imperfectio remouetur: ergo cognoscit omnes gradus entium, & sic habet de rebus propriam cognitionem. Probatur consequentia, quia cognoscẽs perfectè aliquam naturã vniuersalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi: ex diuersis autem modis existendi constituuntur diuersi gradus entium.

Cognoscẽs perfectè aliquam naturam vniuersalem, cognoscit modũ quo natura illa potest haberi.

CIRCA consequentiæ probationem dubium occurrit. Nam metaphysicus naturam entis vniuersalem perfectè cognoscit, cùm eius subiectum formale sit ens, inquantùm ens, & tamen non cognoscit omnem modum quo natura entis haberi potest, cùm non cognoscat res nisi in vniuersali, vt ex 1. Metaph. habetur: ergo non oportet vt cognoscẽs aliquam naturam vniuersalem perfectè, omnem eius modum quo haberi potest, cognoscat.

AD huius euidentiam cõsiderandum, quòd natura quælibet vniuersalis conside

considerari dupliciter potest. Vno modo inquantum totum quoddam essentiale est, vt s. habens naturam & essentiam ab aliis naturis vniuersalibus distinctam. Alio modo, inquantùm totum vniuersale, scilicet vt plura in se potentialiter continens, & vt multis commune. Si primo modo consideretur, sic ad eius perfectam cognitionem non requiritur, vt cognoscatur omnis eius modus quo ab inferioribus haberi potest, vt est totum vniuersale, sed sufficit, vt cognoscantur omnia, quæ de eius ratione sunt, & omnia quæ per se eius propriam rationem consequuntur. Sic enim perfectè cognoscitur animal, quando cognoscitur, quòd est substantia animata sensibilis, & cognoscuntur omnia quæ illi, inquantùm animal est, conueniunt. Si verò consideretur secundo modo, sic ad perfectam eius cognitionem requiritur, vt cognoscantur omnes eius differentiæ quibus ad sua inferiora contrahitur: ipsa enim inferiora sunt eius partes, inquantùm vniuersale est, sicut & ea quæ in eius diffinitione cadunt, sunt eius partes, inquantùm totum est essentiale. Propositio ergo S. Tho. intelligitur de perfecta cognitione vniuersalis vtroque modo simul, non autem de eius cognitione primo modo tantùm.

AD instantiam autem de metaphysico, dicitur quòd metaphysicus non cognoscit perfectè ens vtroque modo, sed tantũ primo modo: hoc enim sufficit ad perfectã entis cognitionẽ inquantùm est eius subiectum. Sed Deus ipsum vtroque modo perfectè cognoscit: ideo instantia non est contra intentũ.

Septimò, Deus cognoscit seipsum perfectè: ergo de omnibus rebus habet propriam cognitionem. Probatur consequentia, quia cognoscens perfectè aliquid, cognoscit omnia quæ sunt in illo. In Deo autem sunt omnia secundum potentiam actiuam, quantùm ad proprias formas.

ADVERTE quòd ista ratio à prima differt, licet cum illa eadem videatur. In prima enim considerabatur ordo omnium causarum ad effectum secundum quòd ex earum notitia deuenitur in cognitionem effectuum: hic autem formaliter consideratur existentia effectuum in ipso Deo secundum quòd formę particulares omniũ entium in potentia actiua Dei continentur id est, secundum quòd in Deo est virtus ad omnium rerum particulares formas tanquam in prima omnium causa. Octauò, Deus scit quot modis aliquid simile ei esse potest: ergo cognoscit res secundum proprias formas. Patet consequentia, quia ex hoc sunt diuersitates formarum, quia diuinam essentiã res diuersimodè imitantur: ideóque & Philosophus formam diuinum quiddã nominat. Antecedens verò probatur, quia qui scit naturam aliquam, scit an, & quomodo communicabilis sit: diuina autem natura per similitudinem communicabilis est.

ADVERTE quòd aliter communicabilis est natura vniuersalis, & aliter diuina natura: communicatur enim natura vniuersalis, quia secundum eandem rationẽ multis conuenit, sed diuersa esse in illis habet: natura autem diuina nõ sic creaturis cõmunicatur, sed quia omnia aliqua imperfecta eius similitudine participant. Omnis enim perfectio (vt superius est ostensum) est quædam participata similitudo diuini esse. Et hoc est quod intendit S. Tho. quum inquit, quòd diuina natura communicabilis est per similitudinem, eò quòd vna existens terminat similitudinẽ creaturarũ ad se, siue quod idem est, ipsa est cui omnis perfectio creaturę assimilatur. Nonò, Alij cognoscentes cognoscunt res vt sunt distinctæ: ergo & Deus. Probatur consequentia, quia alioquin Deus esset insipientissimus, vt arguit Philosophus primo de Anima, tex. 80. & tertio Metaphysic. tex. 15. contra dicentes Deum non cognoscere lucem, quam omnes cognoscunt.

Secundũ Auer. Deus de rebus non habet cognitionem nisi vniuersalem.

Confirmatur & authoritate Gen. 1. Vidit deus cuncta, &c. & ad Heb. 4 Non est vlla creatura inuisibilis, &c. Quantùm ad opinionem quæ hîc impugnatur, sciendum quòd eam attribuit S. Thom. 1. Sent. di. 35. ar. 3. Commentatori: & habetur 12. Meta. com. 51. in fine. oppositum tamen videtur velle etiam 12. Metaphysic. commen. 52. & 2. Physic. com. 75. & 2. de Anima, com. 34. vbi vult primam causam habere solicitudinem de iis inferioribus: quod manifestius etiam habetur 10. Ethic. ca. 10. vbi inquit, quòd Deus visitat sapientem, sicut facit amicus cum amico. Nec valet dicere quòd ista solicitudo dicit causalitatem tantùm per modum finis, non autem rerum cognitionem: tum quia solicitudo non nominat causalitatem nisi cum cognitione, tum quia solicitum esse de aliqua re, non est esse finem eius, sed magis in finem cognitum dirigere: propter quod inquit Com. 2. Physic. quòd si diuinus non admitteret naturam agere propter finem, non potest saluare solicitudinem circa res: quia videlicet sequitur Deum non dirigere res naturales ad finem: quod est de ipsis habere solicitudinem.

Magis itaque dicendũ erit, aut quòd sibiipsi contra dicat, quod tanto viro attribuendum non puto, præsertim quòd opposita in duobus commentis immediatis dicat, aut quòd intellexit istã solicitudinem esse de rebus solùm, inquantùm entia sunt, sicut & illa cognoscit solùm, inquantùm entia sunt, ita quòd sicut naturam entis cognoscit, ita disponit vt natura entis sit, non descendẽdo ad hoc vel illud ens particulariter: per particularia autẽ agentia disponitur vt hoc & illud ens sit, & sic solicitudinẽ habet de istis inquantum is naturã entis, quæ saluatur in ipsis, intendit. Quod autem 10. Ethic. inquit, ex ipsa rerũ serie apparet quòd loquitur ex suppositione, si scilicet Deus de singularibus, vt singularia sunt, curam gerat. Si quis autẽ vellet sustinere de mente Cõmentatoris esse, propter adductas authoritates, quòd Deus de rebus propriã & distinctam cognitionem habeat, posset primò dicere, quòd in com. 51. 12. Meta. intellexit, quòd cognoscit entia inquantùm entia sunt, cognoscendo seipsum, quia alia non cognoscit distinctè nisi cognoscendo se, qui est esse subsistens in quo omnia entia eminenter continentur. Posset secundò dicere, quòd sanct. Tho. illam opinionem attribuit Auerroi quantum verba eius in illo loco sonant. Nam ibi non aliter suam explicat intentionem, sed ex ipsis verbis eius habetur hoc, quòd entia in communi tantùm, scilicet inquãtùm entia sunt, cognoscat. Non autem curat sanct. Thom. quid ipse intellexerit. Quantùm autem falsitatis opinio hæc habeat, ex adductis rationibus patet.

Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu diuino. Cap. 51.



SEd ne multitudo intellectorũ, in intellectum diuinum compositionem inducat, inuestigandus est modus, quo ista intellecta sunt multa. † Non autem hæc multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia diuina, & sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod suprà multipliciter est remotum: aut essent superaddita essentiæ diuinæ, & sic esset in Deo aliquod accidens: quod suprà impossibile esse ostẽdimus. Nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibiles per se existere, quòd Plato prædicta inconuenientia vitans, videtur posuisse introducendo ideas: nam formæ rerum naturalium sine materia existere non possunt, cum nec sine materia intelligantur quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam cùm formæ prædictæ sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quòd sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, & per consequens in essendo: cùm suum esse sit suum intelligere, cuius contrarium suprà ostensum est †. †Cap. 28.

†Conclusio.

2 Item, Cùm omne quod est præter essentiam suam, sit causatum ab eo, vt infrà ostendetur, necesse est si formæ prædictæ extra Deum sunt, ab eo causatas esse: ipse autem est causa rerum per intellectum, † vt infrà ostendetur. Ergo Deum intelligere huiusmodi intelligibilia, præexigitur ordine naturæ ad hoc quòd huiusmodi intelligibilia sint: non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem, quòd intelligibilia multa per se existunt extra eum. †Li. 2. cap. 22. & 23.

3 Adhuc, Intelligibile in actu, est intellectus in actu: sicut & sensibile, est sensus in actu: secundum verò quòd intelligibile ab intellectu distinguitur, est vtrunque in potentia, sicut & in sensu patet: neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cùm visus informatur visibili specie: vt sic ex visibili & visu vnum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequeretur quòd intellectus suus sit in potentia, & similiter intelligibilia illius: & sic indigebit aliquo reducente in actu, quod est impossibile. nam hoc esset eo prius.

4 Præterea, Intellectum oportet esse in intelligente: non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum diuinum, ad hoc vt Deus multitudinem rerum intelligat: sed oportet quòd sint in ipso intellectu diuino.

Super cap. 51.



OStenso quis sit modus ex parte rei cognitæ, quo Deus alia à se cognoscit: restat inuestigandum, quis sit modus ex parte cognoscentis. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas: primò agit de modo ex parte medij cognoscendi: secundò ex parte ipsius cognitionis, cap. 54. Circa primum duo facit: primò, quosdam excludit falsos modos: secundò, quis verus sit modus ostendit, cap. 53. Quantùm ad primum tres modos excludit: tripliciter enim falsò possumus intelligere Deum multa cognoscere, aut scilicet ponendo in intellectu diuino multitudinem intellectorum habere esse distinctum, aut ponendo ipsas formas intellectas subsistentes esse, Deúmque per illas intelligere, aut ponendo ipsas habere esse in intellectu creato, & sic per ipsas Deum intelligere. Quapropter ad excludendum tres istas imaginationes, tres ponuntur conclusiones. Prima & secunda ponitur in hoc cap. tertia, in cap. seq. Prima itaque conclusio est, Multa à Deo intellecta, in Deo distinctum esse non habent. Probatur, Aut ista intellecta essent idem quod diuina essentia, aut essent illi superaddita. Non primum, quia tunc in essentia diuina aliqua esset multitudo, scilicet intrinseca. Nec secundum, quia in Deo esset aliquod accidens, ergo, &c.

ADVERTE quòd si multa haberent esse distinctum in Deo, & essent idem realiter cum essentia, non possent ad ipsam essentiam comparari, nisi tanquam eius partes essentiales: & sic ipsa essentia non esset simpliciter, sed ex partibus composita, ad modum essentiarum materialium. Propter hoc inquit sanctus Thomas, quòd poneretur in eo multitudo, scilicet partium essentialium. Secunda conclusio est, Non possunt etiam poni huiusmodi formæ intellectæ per se existere, vt per eas diuinus intellectus intelligat, vt Plato ad euitanda dicta inconuenientia posuit. Probatur primò, Formæ rerum naturalium sine materia intelligi non possunt: ergo multò minus possunt sine materia esse, quo scilicet modo sunt actu intellectæ.

ADVERTE quod quamuis Commentator septimo Metaph. com. 21. & 34. teneat (vt superius diximus) materiam cadere in diffinitione rerum materialium tantùm, vt id quod essentiam defert, non tanquam de essentia rei: tenet tamen sanctus Thomas Prima par. q. 75. art. 4. & 7. Metaph. lect. 9. & in Tractatu de ente & essentia, materiam esse partem quidditatis rei materialis tum quia diffinitio rerum naturalium materiam & formam continet, nec ponitur materia in ea tanquam additum essentiæ: quia illud est proprium accidentis, diffiniri per additamentum, aut etiam formarum, quæ sunt partes: tum quia materia est de essentia omnium indiuiduorum naturalium, tum quia hæc Arist. intentio esse videtur, qui 8. Metaph. tex. 15. & 16. ponit differentiam inter quidditatem compositorum & simplicium, quantùm ad vnitatem, quòd compositorum diffinitio est vna, quia ex actu & potentia natũ est fieri vnum, simplicium autem quidditates in seipsis habẽt vnitatem, eo, quòd formæ duntaxat sint. Nono etiam Metaph. in vltimis tex. dicit, quòd in quidditatibus compositorũ accidit error propter multitudinem partium, qui in simplicibus non accidit propter carentiam partium. Propter ergo hoc inquit sanctus Thomas, quòd formę, id est, quidditates rerum naturalium sine materia nec esse, nec intelligi possunt, quia videlicet nihil potest intelligi aut esse absque eo quod ad eius pertinet essentiam. Secundò, Si Deus per formas intellectas subsistentes extra ipsum, posito quòd essent, intelligeret

telligeret, sua perfectio intelligendo ab alio dependeret, & per consequens in essendo, quum suum intelligere sit suum esse. Probatur consequentia, quia ad perfectionem intellectus diuini requiritur vt multitudinem rerum intelligat: ergo si formæ per quas intelligit, sunt extra ipsum, oportet vt ab alio perfectio suæ intellectionis dependeat.

HIC notanda sunt duo. Primum est, quòd non inquit san. Tho. absolutè perfectionem diuini intellectus consistere in cognitione multitudinis rerum, sed quoniam ad hoc, vt perfectionem sui intellectus requiritur: perfectio enim diuinæ intellectionis simpliciter dependet ex perfectione primi intellecti, quod est diuina essentia: sicut & in omnibus aliis virtutibus perfectio operationis attenditur in comparatione ad primum & principale eius obiectum, sed verum est quòd ad perfectionem diuini intellectus exigitur, vt sua intellectio non solùm ad suam essentiam, sed etiam ad rerum multitudinem se extendat, id est, vt habeat in se vnde se ad rerum extendat multitudinem: tum quia tantò intellectus perfectior est intelligendo, quantò ad plura se extendit. Tum quia non esset perfecta cognitio causæ, nisi effectus ab ipsa procedentes cognoscerentur.

Alterum est, quòd intellectus perfectionem dependere ab illis formis subsistentibus, dupliciter potest intelligi. Vno modo, tanquam à forma eliciente actum intelligendi, eo modo quo intellectio nostra à specie intelligibili dependet. Alio modo tanquam ab obiecto immediatè actum intelligendi terminante, eo modo quo nostra intellectio perfectionem habet à conceptu per intellectum formato & producto. Vtrocunque igitur modo concurrant formæ intellectæ ad perfectionem intellectus, non potest diuini intellectus perfectio ab illis dependere, cùm quicquid est in Deo, perfectissimũ sit ex se.

Vtrum diuina intellectio à rebus intellectis dependeat.

SED tunc occurrit dubium. Nam non est intelligibile, quòd aliqua operatio possit esse aut intelligi, absque termino operationis suo modo, cùm omnis operatio ad aliquod obiectum terminetur, si ergo Deus rem intelligit quantùm ad proprium esse quod habet in natura, ergo talis intellectio non poterit esse aut intelligi absque re quæ intelligitur. ergo à re extrinseca de necessitate diuina dependet intellectio, & sic etiam non erit inconueniens, intellectionem diuinam dependere, tanquam ab obiecto, ab illis formis subsistentibus.

AD huius euidentiam considerandum primò, quòd aliter loquendũ est, si ponamus Deum alia à se in sua essentia videre, & aliter si ea in seipsis abstracta & subsistẽtia, vt actu intellecta Deum intelligere ponamus. Nam primo modo, res se habent vt secundariò intellecta, diuina autẽ essentia vt primò & per se intellectũ, & quia operatio intellectus specificatur & perficitur ex primo & per se obiecto, non autem ex iis quæ in primo & per se obiecto videntur, ideo non oportebit perfectionem diuini intellectus dependere ab aliis, licet alia videat in seipso. Si autem ponamus Deum intelligere res tanquam per se subsistentes actu intellectas, non tanquam contentas in diuina essentia, tunc habebunt rationem primi & per se intellecti, & ideo perfectio intellectus in intelligendo ab aliquo extrinseco dependebit.

Considerandum secũdo pro maiori declaratione, quòd cum intellectum intelligatur secundum quòd est in intellectu, licet multitudo intellectorum requiratur ad perfectionem diuini intellectus, hoc tamen non intelligitur quantùm ad esse quod in seipsis habent, sed quantùm ad esse quod habent in diuina essentia intellecta. Et quia esse, quod in diuina essentia habent, est ipsa diuina essentia, ideo cum dicitur, quòd multitudo intellectorum requiritur ad perfectionem diuini intellectus, nõ dicitur quòd requiratur aliquid distinctum à Deo, sed tantùm ipsa diuina essentia, quæ omnium intelligibilium est similitudo, ita quòd intelligit quidem Deus multa intellecta, quantùm ad eorum proprias existentias & naturas, sed tamen non requiruntur ad perfectionem diuini intellectus, quantùm ad esse quod in seipsis habent, sed quantum ad esse quod habent in Deo, & sic non perficitur diuinus intellectus ab aliquo alio à se.

Ad dubium ergo dicitur, quòd de intellectione diuina, qua Deus intelligit hanc rem, puta lapidem, dupliciter possumus loqui. Vno modo, quantùm ad ipsam intellectionem absolutè secundum suam naturam consideratam: alio modo, inquantùm est huius intellectio. Si primo modo consideretur, sic non dependet ab hac re intellecta, sed & absque ea potest intelligi, quia non à lapide specificatur, sed ab essentia diuina primò & per se intellecta: potest autem intelligi vnumquodque absque eo quod non est de ratione eius. Si secundo modo, sic non inconuenit diuinam cognitionem ab obiecto extrinseco dependere. Cùm enim dico diuinam intellectionem, vt intellectionem lapidis, dico ipsam cum habitudine rationis ad lapidem: modò non est inconueniens aliquem respectum rationis intellectum in Deo, à creatura dependere in ratione termini, & sine ea intelligi non posse: sicut non potest intelligi Deus quòd sit Dominus creaturæ, non intellecta creatura. Tertiò, Deum intelligere præexigitur ordine naturæ, ad hoc quòd huiusmodi intelligibilia sint, si inquam, ponantur subsistere, ergo non per hoc multa intelligibilia intelligit, quòd per se existant extra eum. Probatur antecedens, quia necesse erit huiusmodi formas esse à Deo causatas, cùm omne quod est præter essentiam suam, sit ab ipso causatum, vt infrà ostendetur. Rerum causa est per intellectum, vt etiam ostendetur.

ADVERTENDVM quòd dicit sanctus Thomas, Deum intelligere hæc intelligibilia, præexigi ordine naturæ ad esse ipsarum, non autem dixit ordine temporis, quia possent quidem ab æterno esse productæ, & sic vnum non esset prius altero duratione: semper tamen necesse est, vt ordine naturæ præcedat, quia causa naturaliter est prior suo effectu. Quartò, Sequeretur, quòd intellectus Dei esset in potentia, & ipsa similiter intelligibilia essent intellecta in potentia, & sic indigeret aliquo reducente in actum: probatur consequentia, quia tunc tantùm intellectus est in actu, quando actu informatur intelligibili: & intelligibile in actu, quando est vnum cum intellectu: quando autem sunt separata, vtrumque est in potentia, sicut patet etiam in sensu & sensibili.

SED videtur falsum esse, quòd inquit san. Tho. quoniam si illa intelligibilia non sint in intellectu diuino, erunt intelligibilia in potentia: dato enim quòd nullus intellectus intelligeret substãtias separatas, adhuc tamen essent actu intelligibiles, quia separatæ à materia.

Respondetur quòd de huiusmodi formarum intelligibilitate dupliciter loqui possumus. Vno modo absolutè, alio modo in ordine ad hunc intellectum. Si absolutè loquamur, etiam si nullum intellectũ informent, sunt actu intelligibiles: si autem in ordine ad intellectum diuinum, sic, si ipsum non informant, sunt intellectæ in potentia ab ipso, sicut & intellectus non intelligens aliqua, potest quidem esse actu intelligens absolutè, alia videlicet intelligendo, non est tamẽ actu respectu eorum quæ non intelligit. Quintò, Intellectum oportet esse in intelligente, ergo non sufficit ponere formas intellectas extra Deum ad hoc vt intelligat.

Rationes quòd huiusmodi multitudo intelligibilium non est in intellectu diuino. Cap. 52.



X eisdem etiam rationibus apparet, quòd non potest poni quòd multitudo intelligibilium prædictorum, sit in aliquo alio intellectu præter diuinum, vel animę, vel angeli, siue intelligentiæ: nam sic intellectus diuinus quantùm ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu, quod etiam est impossibile. Sicut enim res in se subsistentes à Deo sunt, ita & quæ in rebus sunt. vnde & ad esse prędictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum, præexigitur intelligere diuinum, per quod Deus est causa: sequetur etiam intellectum diuinum esse in potentia, quum sua intelligibilia non sunt ei cõiuncta, sicut etiam vnicuique est proprium esse, ita & propria operatio: non igitur esse potest vt per hoc quòd aliquis intellectus ad operãdum disponatur, alius operationẽ intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quẽ dispositio inuenitur: sicut vnumquodque est per essentiã suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur, ꝙ intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quòd intellectus primus multitudinem cognoscat.

Similia inducit Com. cõtra Temist. 12. Meta. com. 51.

Super cap. 52.



Ertia conclusio est, Non potest poni multitudo intelligibiliũ in alio intellectu præter diuinum, ad hoc vt à Deo intelligantur. Probatur eisdem rationibus, quibus probata est præcedens cõclusio, tum, inquam, quia diuinus intellectus quantùm ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu: tum quia sicut rerum subsistentium, ita & rerum quę sunt in alio, Deus est causa per intellectum, & sic oportet quòd intelligere Dei, earum esse præcedat naturaliter: tum quia diuinus intellectus esset in potentia: tum quia non potest esse quòd aliquis intellectus ad operandum disponatur, scilicet formam habendo intelligibilem, & alius exequatur: sed oportet vt idem disponatur & exequatur: sicut vnumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius.

ADVERTE quòd voluit comparare san. Th. essentiam rei & formam intelligibilem proportionaliter in ordine ad esse & intelligere: sicut enim vnicuique est proprium esse, ita & propria operatio. Ideo quemadmodum se habet res ad dispositionem ad esse, ita ad dispositionem ad operationem: essentia autem quam consequitur esse, non est in alio ab habente esse, sed per essentiam in se existẽtem, res est: ideo & forma, quam consequitur intellectio, non est in alio ab ipso intelligẽte. Quomodo autem formam, quæ est principium operationis, oportet esse in operante, inferiùs ostendetur.

Quomodò multitudo intellectorum sit in Deo. Cap. 53.



Ræmissa autem dubitatio faciliter solui potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectæ in intellectu existant. Et vt ab intellectu nostro ad diuini intellectus cognitionẽ, prout est possibile procedamus: cõsiderandum est quòd res interior intellecta à nobis, in intellectu nostro nõ existit secundum propriã naturam, sed oportet ꝙ species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu: existens autem in actu, per huiusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam: non autem ita quòd ipsum intelligere sit actio transiens in rẽ intellectã, sicut calefactio transit in calefactũ, sed manet in ipso intelligẽte: & habet relationẽ ad rem quę intelligitur, ex eo ꝙ species prędicta quæ est principium intellectualis operationis vt forma, est similitudo illius. Vlteriùs autem cõsiderandum est quòd intellectus per speciẽ rei formatus intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eò quòd intellectus intelligit indifferenter rem absentem & præsentem, in quo cum intellectu imaginatio conuenit: sed intellectus hoc ampliùs habet, quòd etiam intelligit rem vt separatam à conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit: & hoc non posset esse nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret. Hæc autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud à specie intelligibili, quæ facit intellectũ in actu, quam oportet cõsiderari vt intelligibilis operationis principium: licet vtrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quòd species intelligibilis, quæ est forma intellectus, & intelligendi principium, est similitudo rei exterioris: sequitur ꝙ intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale

est vnum

est vnumquodque, talia operatur: & ex hoc quòd intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quòd intellectus formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus autem diuinus nulla alia specie intelligit quàm essentia sua, vt suprà † ostensum est: sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quòd conceptio intellectus diuini, prout semetipsum intelligit, quæ est verbum ipsius, non solùm sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est diuina essentia similitudo.

† Cap. 46.

Sic igitur per vnam speciem intelligibilem, quæ est diuina essentia, & per vnam intentionem intellectã, quæ est verbum diuinum: multa possunt à Deo intelligi.

Super cap. 53.

EXclusis falsis modis, quibus ponebatur Deum intelligere multa, ponit sanctus Thomas verum modum. Circa hoc autem duo facit. Primò verum modum ponit: secundò, ipsum declarat, cap. sequenti. Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, Deus intelligit multa per hoc, quòd essentia diuina, quæ est species intelligibilis diuini intellectus, & verbum diuinum, est omnium similitudo.

Ad huius autem manifestationem, ex modo & conditione intellectus nostri in intelligendo procedit ad modum intellectus diuini inuestigandum. Quantùm ad nostrum intellectum tria notat. Primum est, quòd res à nobis intellecta est in intellectu nostro per speciem suam, per quam intellectus factus in actu intelligit rem ipsam, non quòd intelligere sit actio transiens, sed est actio manens in intelligente, & habet habitudinem ad rem quæ intelligitur, ex eo quòd species qua intellectus intelligit, est similitudo rei intellectæ.

Quomodo se habeat intellectus ad intentionem intellectam.

ADVERTENDVM quòd sicut scientia dicit aliquid absolutum connotando respectum ad scibile, ita operatio absolutum quiddam dicit, sed importat etiam habitudinem ad obiectum, siue sit transiens, siue immanens: omnis enim operatio est ad aliquod obiectum terminata. Quia autem omne operans ex aliqua forma operatur, quæ est aliquo modo similitudo obiecti ad quod operatio terminatur, ideo ad illud operatio tãquam ad obiectum, respectum importat, cuius operationis principiũ est similitudo, propter hoc assignat rationem sanct. Tho. quare intelligere dicit habitudinem ad rem intellectam, quia forma qua intellectus intelligit, est eius similitudo. Intellectio enim qua lapis intelligitur, ideo ad lapidem terminatur, & ad ipsum respectum dicit, quia à similitudine lapidis elicitur. Secundum quod notat est, quòd intellectus noster ex forma quam habet, necessariò in intelligendo conceptionem quandam in seipso format, quæ etiam dicitur intentio intellecta, eò quòd indifferenter intelligat rem præsentem & absentem, vt etiam imaginatio facit, & intelligat rem à materialibus conditionibus abstractam, sine quibus in rerum natura non existit, in quo imaginationem superat, quod non posset esse, nisi sibi prædictam intentionem formaret: differt autem conceptio ipsa à specie intellectuali, quia est quasi terminus intellectionis, species autem est principium. Tertium est, quòd etiam ista conceptio est rei similitudo, sicut & species intellectualis, quia vnumquodque quale est, talia operatur, species autem, quæ est principium intellectionis, & conceptus, est similitudo rei intellectæ, ex quo sequitur quòd intellectus formando huiusmodi intentionem rem intelligit.

ADVERTENDVM pro hoc vltimo dicto, quòd dupliciter potest ferri intellectus in intentionem rei intellectæ. Vno modo materialiter, inquantùm est res talis naturæ, putà qualitas, aut accidens intellectus. Alio modo, inquantùm est rei similitudo & intentio. Si primo modo accipiamus, sic non fertur intellectus in rem extra dum conceptionem intelligit, sed secundo modo in vtrunque fertur, iuxta illud Aristotelis de Memoria & Reminiscentia, Idem motus est in imaginem, & in id cuius est imago: & quia non cognoscitur ipse conceptus inquantùm res est dum primò producitur, sed tantùm vt rei similitudo, quia ad hoc tantùm formatur ab intellectu, vt in ipso res intellecta videatur: ideo absolutè inquit sanctus Thomas, quòd intellectus formando huiusmodi conceptionem, rem intelligit cuius est conceptio, & quòd est quasi terminus, non autem simpliciter terminus, quia non terminatur ad ipsum vltimatè intellectio, licet sit immediatus terminus & proximus. Ex istis in nostro intellectu consideratis, infert, quòd intellectus diuinus nulla quidem alia specie intelligit, quàm diuina essentia: sed tamen sua essentia est similitudo omnium rerum: ex quo sequitur quòd conceptio intellectus diuini, prout seipsum intelligit, non solùm sit similitudo Dei intellecti, sed etiam omnium eorum quorum diuina essentia est similitudo, & ob hoc multa à Deo intelligi possunt. Vult ergo sanctus Thomas ex hoc habere quòd non ideo multa intelliguntur à Deo, quia in ipso habeant esse distinctum, & sic compositionem in ipso faciant, sed quia vnum esse in Deo habent, quod est diuina essentia, & diuinum verbum omnia repræsentans.

NOTANDVM autem, quòd cùm dicitur hîc, Conceptionem & verbum diuinum esse omnium similitudinem, non accipitur verbum, vt est secunda persona in diuinis, quia nondum de Trinitate mẽtio facta est: & cum Philosophis hoc loco disputat San. Tho. contra quos nihil valeret huiusmodi declaratio. vnde per verbum hoc loco intelligitur id, ad quod immediatè terminatur actus intelligendi, siue sit aliquid realiter distinctum à re intellecta, siue sit res intellecta, vt est intellecta: essentia enim diuina, vt intellecta, est similitudo omnium rerum: & Deus intelligendo ipsam, intelligit eam vt omnium similitudinem, & per hoc multa intelligit.

CIRCA conceptionem istam intellectus, siue intentionem intellectam, siue verbum (omnia enim ista idem dicunt) quod est positionis huius fundamentum, duo sunt videnda. Primum est, quæ necessitas sit ponendi huiusmodi conceptionem: secundum est, quomodo ad actum intelligendi se habeat. Quantùm ad primum, videtur Sanct. Thom. tangere duplicem necessitatem. Prima est, vt obiectum sit præsens intellectui, quia intellectus indifferenter intelligit rem præsentem & absentem, in esse reali. Secunda est, vt obiectum habeat esse abstractum à cõditionibus materialibus, quod non conuenit rei materiali secundum esse quod habet in natura, quia res materiales intellectus intelligit per abstractionem à materia.

Quæ sit necessitas ponẽdi conceptionem in intellectu intelligente.

Sed circa istas causas non parum dubietatis insurgit. Aut enim diuisim accipiendæ sunt, ita quòd vnaquæque per se, sufficiẽs, sit causa huius necessitatis, aut coniunctim, ita quòd ambæ simul concurrant. Si primo modo, sequitur primò, quòd sicut intellectus format verbum intelligendo, ita & imaginatio imaginando, quia in hoc conuenit intellectus cum imaginatione, vt dicit hîc San. Tho. quòd indifferenter intelligit rem præsentem & absentem: quod tamen non inuenitur in doctrina Sanct. Thom. cum hoc tãquam peculiare tribuat intellectui. Sequitur secundò quantùm ad secundam causam, quòd vnus Angelus intelligens alium per speciem intellectualem non formabit de illo conceptum, quia secundum se, habet esse immateriale & abstractum. Si secundo modo, quia videlicet, oportet vt obiectum sit pręsens intellectui, & à conditionibus materialibus abstrahatur, non erit vniuersaliter verum, quòd intellectus in omni intellectione formet verbũ, tum quia species intellectualis est ipsum obiectum, sicut & talis intentio intellecta: est enim eius similitudo sicut illa, & est præsens intellectui, & abstracta à materia, & sic ipsa sufficiet ad intelligendum: tum quia erit tantùm verum in rebus materialibus, quæ indigent abstractione à materia, non autem in immaterialibus.

AD euidentiam huius difficultatis considerandum est, quòd cùm omnis operatio importet ordinem ad obiectum, de ratione autem obiecti vt est obiectum, sit vt terminet operationem: necesse est vt operatio in actu habeat obiectum aliquo modo in actu, vt terminum suum, sicut calefactio in actu requirit calorem in actu ad quem terminetur, non sufficit autem vt obiectum sit in actu, nisi sit etiam debitè præsens operanti. Quantumcũque enim coloratum sit actu, non poterit videri, nisi sit præsens & propinquum conuenienter videnti, eo modo quo est in actu. Veruntamen non omnis potentia eodem modo præsentiam sui obiecti requirit, aliqua enim requirit præsentiam, & propinquitatem sui obiecti, secundum esse naturale, vel localem vel temporalem, sicut sensus exteriores non enim fertur sensus visus nisi in id quod secundum esse naturale, & coloratum est, & localiter visui appropinquat, cum quadam tamen distantia, eò ꝙ in rem absentem sensus exteriores non ferantur: aliqua verò non requirit præsentiam secundum esse naturæ, sed requirit præsentiam secundum spiritualem quandam modum, quæ est præsentia in esse obiectiuo, eò ꝙ indifferenter feratur in rem præsentem & absentem realiter, & in rem existẽtem secundum esse naturæ & in rem non existentem, sicut accidit in imaginatione. Non enim ad hoc vt imaginemur Iulium II. Pontificẽ in sua sede Romæ esse, necesse est, vt Romæ in sede sit, neq; necesse est, vt ipse sedens nobis existẽtibus Ferrariæ præsens sit secundũ locum: sed sufficit vt imaginationi spirituali quodã modo appareat, & secundum esse imaginatũ. Et quia huiusmodi esse nõ conuenit rei extra potẽtiam, necesse est, vt intra potentiã tale esse obiectũ habeat. Præter hanc quoq; pręsentiam obiecti, necesse est in potentiis cognoscitiuis, vt obiectum per modum formæ, potentiæ coniungatur, ita quòd ex potentia & obiecto fiat vnum, quamuis enim coloratum præsens esset visui, si tamen per speciem suam illi non vniretur, non esset eius visio. Similiter ergo ex parte intellectus requiritur, quòd res intellecta sit in actu aliquo modo, inquantùm terminãs actum intellectus, & sit præsens intellectui, non quidem secundum temporalem aut localem propinquitatem, quia indifferenter apprehendit rem præsentem & absentem quemadmodum imaginatio (siue enim res sit, siue non sit, intellectus rei quidditatem potest apprehendere) sed secundum esse obiectiuum, intra ipsum intellectiuum existens, & quòd vniatur intellectui per modum formæ, aut per se, aut per sui similitudinem. Ratione ergo primi requiritur conceptio per intellectum formata, dum res & quidditates materiales apprehenditur, quia non terminat quidditas materialis actum intellectus, nisi cum quadam abstractione à conditionibus materialibus & indiuiduantibus, quo modo actum esse non potest extra intellectum, ideo vt actu sit: quod requiritur si debet actu obiectum esse, & operationem intellectus terminare, necesse est vt per intellectum constituatur in tali esse abstracto, & immateriali: quod fit dum intellectus format conceptionem quam dicimus verbum & intentionem intellectam. Ratione verò secundi, ex eo, inquam, quòd obiectum in actu positum, debet esse potentiæ debitè præsens, aut in esse naturali, aut in esse intentionali, & obiectiuo terminante intellectionem per modum termini intrinseci, necesse est, vt de omnibus, quæ intellectus intelligit, talem conceptionem formet. Cùm enim rei existentia nihil faciat ad intellectionem quidditatis & naturæ, & sic realem præsentiam non requirat intellectio, eò quòd intellectus indifferenter feratur in rem siue sit, siue non sit, necesse est ad hoc vt obiectum præsens sit intellectui sufficiẽter, quòd ipsi sit intrinsecè præsens obiectiuè & sic actum intellectus terminet. Quantumcunque enim res aliqua sit secundum se actu intelligibilis, & per speciem suam sit intellectui vnita, si non sit actu præsens intellectui in esse obiectiuo, & terminatiuo cognitionis (quod fit per conceptionem intellectus) non intelligetur: quia secundum esse naturale quod habet extra intellectum, non est sufficienter præsens intellectui, vt sit actu obiectum, & terminus operationis intellectibilis. Quod dico de cognitione quidditatis, dico etiam de cognitione complexa, licet enim veritas intellectus requirat, vt ita sit in re sicut intellectus intelligat, realis tamen existentia rei extra intellectum non facit obiectum sufficienter præsens intellectui.

Ex istis, sex deduco conclusiones. Prima est, Intellectus noster nihil potest intelligere naturaliter, nisi formando conceptum. Patet, quia nihil intelligit per essentiam intelligibilis in ipso existentem, sed omnia per speciem intellectualem abstractam à rebus. Vnde dicitur 3. de Anima, quòd intelligit se sicut & alia, & per consequens nihil est sibi sufficienter præsens in ratione obiecti actum terminantis: ideo necesse est vt per conceptum fiat sibi præsens.

Intellectus noster nihil potest intelligere sine verbo naturaliter.

Secunda est, Speciali ratione in intellectione rerum materialium necesse est, vt intellectus noster formet conceptum, quia videlicet obiectum, vt terminat actum intellectus, non est in actu nisi per intellectum fiat, cùm non sit abstractum à materia extra intellectum, terminet autem secundum quòd est abstractum à materia. Tertia est, Angelus cognoscendo se, format verbum, cõsideratis causis huiusmodi necessitatis in intellectu nostro, licet enim non oporteat vt fiat actu intellectualis per abstractionem à materia, cùm sit immaterialis, sítque suo intellectui præsens vt principium intellectionis, oportet tamen vt fiat præsens in esse obiectiuo terminante intellectionem, cuius ipsa essentia Angeli est principium, cùm idem non sit principium, & terminus operationis secundum idem esse. Ostenditur hoc, quia Quarto huius, cap. 11. dicitur, ꝙ intentio intellecta in Angelis non est eorũ substantia: & loquitur S. Thom. quando Angelus seipsum intelligit: ex quo apparet ipsum formare conceptionem in se intelligendo. Confirmatur etiam, quia Potentia,

Angelus cognoscendo se format verbũ.

tia, quæst. 9.5. & Veri. quæstione 4. secundo, tenet S. Thom. quòd intellectus etiam dum intelligit se, format conceptum sui. Quarta est, Angelus cognoscendo alia à se per speciem intellectualé, format verbum, quia aut necesse est, vt fiant ei præsentia obiectiuè & terminatiuè, cùm non sint in ipso nisi per speciem quæ est principium intelligēdi, non terminus & obiectum: aut etiā necesse est, vt in actu fiant in esse obiectiuo vt materialia. Licet enim Angelus non abstrahat species à rebus materialibus, sed sint illi congenitæ, ex ipsis tamen speciebus format conceptus, in quibus sunt ipsæ quidditates materiales abstractæ à materia, tanquam intellectionem terminantes.

Angelus cognoscēdo alia à se format verbum.

Quinta est, De Beatis potest vtrunque sustineri, scilicet & quòd forment verbum in quo diuinam essentiam inueniunt, & quòd non forment. Primum potest sustineri, quia cùm verbum siue conceptus sit terminus intrinsecus intellectionis, sicut Beati producunt intellectionem, qua Deum vident, ita necesse est, vt terminum intellectionis producant, quia non est res sine suo termino, sicut linea finita non est sine puncto. Confirmatur, quia 1. quæst. 27. art. 1. inquit sanctus Tho. Intra omnem intelligentem, ex eò quòd intelligit, procedere aliquid, quod est conceptio rei intellectæ, & de Potentia quæst. 9. art. 5. dicitur, quòd cōceptio est absolutè de ratione eius quod est intelligere, ex quo concluditur in diuinis esse huiusmodi verbum & conceptum. Nec obstat quòd secundum eius mentem diuina essentia per nullam similitudinem creatam repræsentari potest.

Potest sustineri, quòd Beati forment verbum.

Diceretur enim ꝙ hoc est verū de similitudine, quæ est species intellectus, & de similitudine, quæ est species expressa, siue conceptio à specie creata producta, non autem de similitudine expressa à forma increata, & infinita, qualis est diuina essentia, sicut est de verbo quod à diuina essentia actuante intellectum Beati per modum speciei intellectualis est expressum & productum. Nam species intellectualis & verbum, ab ea expressum habent rationem vnius perfecti, & totalis repræsentatiui rei intellectæ intellectui. Non obstat etiā, ꝙ visio beata dicitur visio immediata diuinæ essentiæ, medium autem in quo tollit immediationem cognitionis, vt dicitur 4. Sent. dist. 49. quæst. 2. art. 1. 15. Dicitur enim, quòd medium extrinsecum à cognoscente, & omninò extraneum, à cognitionis actu tollit immediationem cognitionis, & de hoc intelligitur dictum S. Thomæ, non autem mediū intrinsecum cognoscenti, & intrinsecum cognitioni, veluti completiuum ipsius, quia tale computatur tanquam vnum quoddam cum ipso actu, sicut terminus lineæ cum tali: linea autem medium est, cōceptio, & verbum intellectus. Secundum quoque sustineri posset dicendo, quòd sicut Beatus per nullam aliam speciem diuinam essentiam videt quàm per ipsammet essentiam, ita per nullum aliud verbum, quàm per verbum diuinum: ita quòd & diuina essentia se habeat tanquam species intelligibilis, & tanquam intentio intellecta, qua Beatus, & Deum & omnia alia videt. Ad dicta verò sancti Thomæ diceretur, quòd loquitur de intelligere naturaliter naturæ intellectuali conueniente, non autem de intelligere nostri intellectus per formam supernaturalem & infinitam. Capreolus in 1. distinctione 27. quæst. 2. tenet quòd visio beatifica terminatur ad vnicum verbum habitum de obiecto beatifico essentialiter in actu, plura autem verba de attributis vel creaturis in Deo visis habitualiter habet. Vnde aliquando plura, aliquando pauciora format. In 4. verò dist. 49. quæst. 5. dicit communiter teneri quòd Beati non habent aliud verbum, quàm verbum diuinum propter intimam præsentiam eius ad intellectum Beatum, & quòd vtraque pars probabilis est, sed quòd sanctus Thomas videtur tenere quod sic. Sexta est, quantùm est ex assignatis causis, Deus cognoscendo se & alia, habet quidem verbum & intentionem intellectam, qua suo intellectui, id quod intelligitur repræsentatur, non tamen ab essentia realiter distinctam, ratione assignanda inferiùs 4. Libro, quia scilicet intelligere & esse in ipso sunt idem.

Sustineri potest ꝙ Beati nō formēt verbū.

Deus cognoscendo se, producit verbum.

AD dubium ergo dicitur, quòd illæ causæ necessitatis conceptus ad intelligendum diuisim accipi possunt, vt vnaquæque per se sufficiat, non quidem respectu omnium intelligibilium, sed vna respectu aliquorum, alia respectu aliorum; possunt etiam accipi coniunctim in aliquibus scilicet respectu rerum materialium. Nam prima causa, absentia scilicet obiecti causat necessitatem conceptus, respectu omnium quæ non sunt intellectui coniuncta in esse obiectiuo & terminatiuo, etiam si secundum se sint intelligibilia. Secunda verò, scilicet non actualitas obiecti in esse, intellectui & obiectiuo est causa huiusmodi necessitatis respectu rerum materialium & per consequens respectu ipsarum vtraque causa concurrit.

Cùm autem obiicitur, primò quòd ex prima causa sequitur eodem modo imaginationem formare conceptum, dicitur quòd aliquando imaginatio fertur in rem extra per phantasma repræsentatam, aliquando verò fertur in idolum suum tanquam in rem veram. Cum secundo modo imaginatur, non est necesse vt aliquid in ipsa formetur in quo ipsam rem imaginatam inspiciat, cùm illi sit intima, & habeat esse imaginabile in ea. Sicut nec intellectus, cùm terminatur ad ipsum conceptum, secundum se format conceptum de ipso conceptu: quando autē primo modo aliquid imaginatur, tunc conceptum quidem, & verbum non format, quia conceptus & verbum interius propriè ad intellectum pertinet, aut etiam ad cogitatiuam vt ratione participat, sed format idolum quoddam proportionale verbo intellectus, in quo rem imaginatam ad extrà inspicit, & per quod res ad extrà fit actu præsens imaginationi in esse obiectiuo. Nec hoc ex me tantùm dixerim, sed ex doctrina sancti Thom. 1. quæst. 85. art. 2. 3. & Quol. 5. art. 9. 2.

Quod secundò obiicitur, quoniam vnus Angelus alium intelligendo per speciem, non formabit conceptum, quia est immaterialis, iam dictum est, quòd illa causa non est vniuersalis, sed tantùm respectu rerum materialium, alia tamen causa, & in rerum immaterialiū cognitione, saluatur, vt diximus. Quod obiicitur tertiò, quia species intelligibilis sufficiet ad intellectionem dicitur ex doctrina S. Thom. præsertim de Potentia, quæst. 9. art. 5. quòd licet species intelligibilis sit immaterialis, & intellectui præsens aliquo modo, non tamen est in actu per modum obiecti terminantis actum, nec per ipsam obiectum est actu præsens in actu obiectiuo, sed tantùm in habitu: tum quoniam si per ipsam obiectum esset in actu quantùm ad esse obiectiuum, tunc habens speciem semper intelligeret: intelligitur enim res, quando actu est in intellectu per modum obiecti, & termini operationis, tum quia species ponitur tanquam principium formale intellectionis per quod intellectus fit, in actu: operatio autem non terminatur primò & immediatè ad suum principium formale & elicitiuum, sed ad aliquid simile illi, vnde præter speciem necesse est etiam conceptum ponere, vt diximus. Quod autem vltimò dicitur, quia tunc erit hoc verum tantùm in rebus materialibus, iam concessum est, quòd in solis rebus materialibus illæ causæ coniunguntur, sed in aliis ex altera earum saltem necesse est conceptum ponere.

Quantùm ad secundum, Scotus in 1. Sent. dist. 27. dicit duo: primum est, quòd verbum non est aliquid productum per intellectionem, quia intellectio non est actio productiua alicuius termini, quod probat dupliciter.

Vtrū verbum intellectus realiter ab actu intelligēdi distinguatur.

Primò, quia non est impossibile intelligere intellectionem, intelligendo quòd non sit alicuius termini, per ipsam producti. Secundò, quia operationes immanentes apud Aristot. 1. Ethic. & 9. Metaphysicæ sunt actus vltimi. Secundum est, quia verbum est actualis intellectio, quæ dicitur notitia genita, dicítque per actum quidem intellectus productiuum produci verbum, non autem per actum intelligendi. Sanctus Thomas duo dicit opposita iis quæ dicit Scotus. Primum est, quòd verbum per ipsum actum intelligendi producitur, vt patet hoc loco, vbi ait quòd intellectus intelligendo format in seipso quandam intellectionem intellectam. simile etiam dicit in aliis locis, vbi loquitur de ista materia.

Secundum est, quòd actus intellectus differt ab ipso verbo, vt patet Prima parte, quæst. 34. art. 1. & Potentia, quæst. 8. art. 1. Veri. quæst. 4. art. 2.

Et quamuis aliqui Thomistarum teneant verbum non realiter distingui ab actu intelligendi, sed tantùm per connotata, tamen mihi magis placet opinio aliorum Thomistarum tenentium de mente sancti Thomæ esse, quòd realiter distinguatur. Quod sanè apparet, quia non alia ratione ponitur verbum ab ipso, nisi vt fiat obiectum præsens actu ipsi intellectui in esse obiectiuo, & in ipso sic præsente videatur per actum intelligendi, res quæ intelligitur. Vnde sicut videre non est id quod videtur, neque id in quo aliquid videtur, ita nec intelligere, quod est videre, est ipsum verbū. Itē, quia frustrà poneretur verbum in intellectu nostro tanquam terminus productus, ex quo esset idem cum actu intelligendi in ipso manens intellectu cum actu, & sic non oporteret S. Th. solicitum esse, an intellectus producat verbum, nécne.

Quod autem dicitur, quoniam motus est idem cum termino motus, non est simile: quia motus comparatur ad terminum, sicut imperfectum ad perfectum, & via ad seipsum sub esse perfectiori, eò quòd sit actus imperfecti & existentis in potentia: modo vbi proceditur de potentia ad actum, idem est quod prius habet esse imperfectum & posteà perfectū. Intelligere autem non est actus imperfecti, sed perfecti & existentis in actu: & non comparatur ad verbum, sicut via ad seipsum sub esse perfectiori, aut sicut imperfectū ad perfectum, sed sicut actus ad obiectum in esse obiectiuo, aut etiam in esse immateriali constitutum, & terminans operationem: obiectum autem primum operationis immanentis, non est ipsa operatio.

Non obstat autem dictis, quod inquit sanctus Thomas, Potent. quæst. 8. artic. 1. quoniam verbum nō est extrinsecum ab ipso intelligere, eò quòd non possit compleri sine ipso verbo. Dicitur enim quòd intelligit verbū esse quidem aliquid per actum intelligendi productum, ab ipsóque realiter distinctum, sed tamen sibi intrinsecum esse & colligatum, & de eius essentia tanquam in obliquo connotatum, sicut terminus lineæ finitæ est intrinsecus lineæ, & de eius essentia, in obliquo tamen, licet à linea realiter distinguatur: quem sensum dat intelligere cùm addit, Quoniam absque verbo compleri non potest: quasi dicat, Est quidem aliud ab actu intelligēdi, ad complementum tamen actus exigitur, quia non esset nisi existente verbo, sicut linea finita non esset non existente termino.

Ad motiua Scoti, quæ sunt contra hanc determinationem, dicitur. Ad primum quidem, quòd licet intelligere, vt est huius intelligentis, intelligi possit absque productione verbi, quia non omnis intelligens producit verbum, vt patet cùm in diuinis Filio ac Spiritui sancto intelligere attribuitur: absolutè tamen quantùm ad suam entitatem intelligi sine verbo non potest, cùm verbum rationem habeat termini intrinseci intellectionis: & sic etiam per illam entitatem, quæ est intellectio diuina, producitur verbum diuinum, licet non vt per ipsam intelligit Filius aut Spiritus sanctus.

Quomodo intelligere possit esse absq; verbo.

Ad secundum dicitur, quòd per actionem immanentem, vt sic, nihil producitur, quod sit extra potentiam operantem, sed tamen produci potest aliquid quod in ipsa potētia maneat: & hac ratione dicitur actus vltimus, quia scilicet ex ipsa non expectatur aliquid in intrinsecū patiēs productum, quod sit eius finis, sicut accidit in operationibus transeuntibus. Sed productum per talem actionem, ordinatur in ipsam actionem tanquam in finem, cùm ad ad hoc producatur, vt operatio ad suum obiectum terminari possit. Istam interpretationem ponit sanctus Thomas, Prima p. quæst. 54. atti. 2. si diligenter consideretur.

Quomodo diuina essentia vna existens, sit propria similitudo & ratio omnium intelligibilium.

Cap. 54.

SEd rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quòd vnum & idem simplex, vt diuina essentia, sit propria ratio siue similitudo diuersorum. Nam cùm diuersarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est vt dissimile inueniatur: secundum verò quòd diuersa aliquid commune habent, nihil prohibet ea vnam similitudinem habere, sicut homo & asinus inquantùm sunt animalia: ex quo sequitur quòd Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. Nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio sicut & calefactio secundum modum caloris: similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quòd ipse sit propria ratio singulorum: quod qualiter sit, inuestigandum est. Vt enim Philosophus dicit in 8. Meta. † Formæ & diffinitiones rerum, quæ eas signant, sunt similes numeris: nam in numeris vna vnitate addita vel subtracta, species numeri variatur, vt patet in binario & ternario. Similiter

† Tex. cap. 10.

autem eſt in diffinitionibus: nam vna differentia addita vel ſubtracta variat ſpeciẽ, ſubſtãtia enim ſenſibilis, rationali aut irrationali addito, ſpecie differt. In his autẽ quæ in ſe multa continent, non ſic ſe habet intellectus vt natura. Nam ea quæ ad eſſe alicuius rei coniuncta requiruntur, illius rei natura diuiſa eſſe non patitur: non enim remanebit animalis natura, ſi à corpore anima ſubtrahatur, intellectus verò ea quæ ſunt in eſſe coniuncta, interdum diſiunctim accipere poteſt, quando vnum eorum in alterius rationem non cadit: & propter hoc in ternario conſiderare poteſt binarium tantùm, & in animali rationali id quod eſt ſenſibile tantùm. Vnde intellectus, id quod plura complectitur, poteſt accipere, vt propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum abſque aliis. Poteſt enim accipere denarium, vt propriam rationem nouenarij, vna vnitate ſubtractam: & ſimiliter vt propriam rationẽ ſingulorum numerorum infrà incluſorum. Similiter etiam & in homine accipere poſſet proprium exemplar animalis irrationalis, inquantùm huiuſmodi, & ſingularum ſpecierum eius: niſi aliquas differentias adderent poſitiuas. Propter hoc † quidam philoſophus Clemens nomine, dixit, quod nobiliora in entibus ſunt minùs nobilium exemplaria: diuina autem eſſentia in ſe nobilitates omnium entium comprehendit non quidẽ per modum compoſitionis, ſed per modum perfectionis, vt ſuprà † oſtenſum eſt, forma autem omnis tam propria quàm communis ſecundum illud quod aliquid ponit perfectio quædã eſt, non autem imperfectionem includit, niſi ſecundum quòd deficit à vero eſſe. Intellectus igitur diuinus id quod eſt propriũ vnicuique in eſſentia ſua, comprehendere poteſt, intelligendo in quo eius eſſentia imitetur: & intelligendo in quo à ſua perfectione deficit vnumquodque, vtpotè intelligendo eſſentiam ſuam vt imitabilem per modum vitæ, & non cognitionis, accipit propriam formam plantæ, ſi verò vt imitabilem per modum cognitionis, & non intellectus, propriam formam animalis, & ſic de aliis. Sic igitur patet quòd eſſentia diuina, inquantùm eſt abſolutè perfecta, poteſt accipi, vt propria ratio ſingulorum: vnde per eam Deus propriã cognitionem de omnibus habere poteſt. Quia verò propria ratio vnius diſtinguitur à propria ratione alterius, diſtinctio autẽ eſt pluralitatis principium, oportet in intellectu diuino diſtinctionem quandam & pluralitatem rationum intellectarum conſiderare, ſecundum quòd id quod eſt in intellectu diuino, eſt propria ratio diuerſorum. Vnde cùm hoc ſit ſecundum quòd Deus intelligit proprium reſpectum aſsimilationis, quam habet vnaquæque creatura ad ipſum, relinquitur quòd rationes rerum in intellectu diuino non ſunt plures vel diſtinctæ, niſi ſecundum quòd Deus cognoſcit res pluribus & diuerſis modis eſſe aſsimilabiles ſibi. Et ſecundum hoc Aug. dicit, quòd Deus alia ratione fecit hominem, & alia equum, & rationes rerum pluraliter in mente diuina eſſe dicit. In quo etiam ſaluatur aliqualiter Platonis opinio, ponentis ideas ſecundum quas formantur omnia quæ in rebus materialibus exiſtunt.

†Vt refert Dionyſ. 5. cap. De diui.no.

†Cap. 31.

Super cap. 54.

POſito vero modo quo Deus multa intelligit, quia magnam modus ipſe difficultatẽ habet, ideo in hoc capite ipſum ſanctus Thomas declarare intendit. Circa hoc autem duo facit. Primò mouet difficultatem: ſecundò reſpondet. Quantùm ad primum, difficultas eſt, Quomodo Deus intelligẽdo eſſentiam ſuam, vt omnium ſimilitudinẽ, omnia intelligat. Videtur enim alterum iſtorum ſequi, aut ſcilicet quòd non habeat de rebus propriam cognitionem, quod ſuperiùs eſt improbatum: aut quòd ipſe ſit propria ratio ſingulorum, quod non videtur. Si enim Deus omnia per eſſentiam ſuam cognoſcit, tanquam per ſimilitudinem communem omnium, ſequitur quòd de rebus communem tantùm cognitionem habeat, & non propriam, quia ſecundum modum quo ſimilitudo cogniti eſt in cognoſcente, ſequitur cognitionis operatio, cùm ſimilitudo talis ſit forma qua agitur & producitur operatio: & ſic ſi diuina eſſentia eſt communis ſimilitudo repræſentans illud in quo res conueniunt, erit communis, non propria cognitio. Si autem eſſentia diuina ſit propria ſimilitudo ſingulorum, quod requiritur, ſi debeat per ipſam ſingula Deus propria cognitione cognoſcere, hoc non videtur poſſe eſſe, quia cùm diuerſarũ rerum diſtinctio ſit ratione propriarum formarũ, quod alicui ſecũdum propriam formam ſimile fuerit, neceſſe eſt vt alteri ſit diſſimile, licet ſecundum quòd aliqua in vno communi participant, vnam communem ſimilitudinem habere poſſunt. Si ergo diuina eſſentia fuerit propria ſimilitudo vnius, tanquam videlicet propriam eius formam repræſentans, alterius ſimilitudo eſſe non poterit. Quantùm ad ſecundum, primò oſtendit diuinam eſſentiam accipi poſſe ab intellectu diuino, vt propriam rationem & ſimilitudinem ſingulorum. Secundò, quomodo iſtæ propriæ rationes multæ cum vnitate eſſe poſſunt, declarat. Primò ergo ponitur ad quæſitum reſponſio hæc, quòd diuina eſſentia, inquantùm eſt abſolutè perfecta, poteſt accipi vt propria ratio ſingulorum.

Ad cuius manifeſtationem tria pręmittũtur. Primum eſt, quòd quidditates rerum & diffinitiones ſunt ſicut numeri, vt dicitur 8. Metaph. quia ſicut in numeris vnitate addita vel ſubtracta variatur ſpecies numeri, ita in diffinitionibus addita vel ſubtracta differentia variatur ſpecies. Subſtantia enim ſenſibilis cõſiderata abſque rationali, differt ſpecie à ſubſtantia ſenſibili addito rationali, ſaltem negatiuè, quia non eſt eadem ſpecies: & ſimiliter in comparatione ad irrationale. Secundum eſt, quòd circa ea quæ multa continent, aliter & aliter ſe habẽt natura & intellectus. Si enim aliqua requirantur coniuncta ad eſſe alicuius, natura non patitur vt ſint ſeparata: non enim remanet natura animalis, ſi anima ſit à corpore ſeparata. ſed intellectus ea quæ ſunt coniuncta interdum diſiungere poteſt intelligendo vnum ſine altero, quando vnum eorum in alterius ratione non cadit: tunc enim nõ poteſt intelligi res abſque eo quòd in eius clauditur ratione. Declaratur per exemplum in numero ternario, & in animali rationali. Ex iſtis deducitur, quòd vbi in vno multa continentur, ſcilicet perfectionaliter, illud poteſt accipere intellectus vt propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum abſque aliis: ex primo enim notato habetur, ꝙ ſubtracta differentia variatur ſpecies: & ideo ſi vnum accipiatur ſine altero, ſequitur quòd accipiantur diuerſa: & ſic quod accipitur vt exemplar plurium repræſentatiuum, ſcilicet vniuſcuiuſque per ſe abſque alio, accipitur vt propria ratio vniuſcuiuſque illorum. Declaratur hoc in numero denario, qui accipi poteſt vt ratio propria numerorum in ipſo incluſorum. Declaratur etiam in animali rationali, qui accipi poſſet vt propria ratio omnium animalium irrationalium, niſi aliquas differentias adderent poſitiuas. Declaratur & authoritate Clementis philoſophi apud Diony. 5. cap. De diuinis no. inquientis, quòd nobiliora in entibus ſunt minus nobilium exẽplaria. Tertium eſt, quòd diuina eſſentia continet in ſe nobilitates omniũ entium per modum perfectionis, non per modum compoſitionis, & per conſequens cõtinet in ſe quidditatem cuiuſque rei inquantùm aliquid ponit, quia ex ea parte perfectionem dicit: imperfectionem verò inquantùm deficit à vero eſſe quod eſt eſſe diuinum. Iſtis ſuppoſitis, probatur diuinam eſſentiam accipi poſſe vt propriam rationem ſingulorum, Illud in quo multa perfectionaliter continentur, accipi poteſt vt proprium exemplar & propria ratio eorum, quæ ſic in ipſo continentur, ſed in Deo omnia perfectionaliter continentur, ergo poteſt accipi vt propria ratio ſingulorum. Vnde quod eſt proprium vnicuique in ſua eſſentia, comprehendere poteſt, intelligendo in quo ſuam eſſentiam imitetur & in quo à ſua perfectione deficit. Intelligendo enim eſſentiam ſuam, vt imitabilem per modũ vitæ, & non cognitionis, accipit propriam formam & rationem plantæ: intelligẽdo verò eam, vt imitabilem per modum cognitionis, & non intellectus, accipit propriam formam animalis, & ſic de aliis. Et ſic patet quòd diuina eſſentia ex eo quòd eſt omnibus modis perfecta, poteſt accipi vt propria ratio ſingulorum.

ADVERTENDVM eſt, totã rationem & fundamentũ S. Tho. eſſe, ꝙ continẽs aliqua perfectionaliter, poteſt accipi vt propria ratio eorũ quę continet: quod intelligendũ eſt non ſecundum adæquatam rationẽ eius, ſed ſecundum aliquã inadæquatã & deficientẽ eius rationem. Nam ſi acciperetur quod plura cõtinet ſecundum ſuam totalem perfectionẽ ſibi adæquatã, non eſſet propria ratio cõtentorũ, ſicut numerus denarius in quo omnes inferiores numeri vnitè & perfectionaliter cõtinentur, nõ diuiſim tanquã diſtinctæ ſpecies: ſi accipiatur quantũ ad ſuã totalem perfectionẽ, nõ eſt propria ratio, aut propria ſimilitudo nouenarij, quia nouenarius non adęquat perfectionẽ denarij: ſed ſi accipiatur quantùm ad perfectionem nouenarij in ipſo perfectionaliter & vnitè exiſtentem, ſic accipitur vt propria ſimilitudo nouenarij.

ADVERTENDVM etiã circa exẽplum de animali rationali, cum, inquit S. T. ipſum accipi poſſe vt propriũ exẽplar animaliũ irrationaliũ, niſi aliquas differẽtias adderẽt poſitiuas, ꝙ loquitur proportionaliter ad numeros. In numeris enim ex ſola ſubtractione vnitatis remanet alia ſpecies: ex ſola enim ſubtractione vnitatis à numero denario remanet numerus nouenarius, ideo cũ cõſideratur in numero denario perfectio eius quẽ habet non cõſiderata vltima eius vnitate, conſideratur vt propria ratio nouenarij: nihil enim aliud eſt vt ſic, quã nouenarius. Simili ergo ratione, ſi ex ſola remotione rationalis ab animali rationali, relinqueretur ſpecies animalis, quæ eſt animal irrationale cõſiderando in homine naturã ſenſitiuã ſemoto rationali, acciperetur vt propria ratio animalis irrationalis, inquantũ nihil eſſet, vt ſic, quã animal irrationale, ſed quia ad ſpeciẽ animalis irrationalis non ſufficit remotio, & abſentia huius differẽtiæ quæ eſt rationale, ſed cõſtituuntur illæ ſpecies per differentias poſitiuas additas animali, ideo quantumcunq; conſideretur in ipſo natura ſenſitiua abſque rationali, non cõſideratur vt propria ratio animalis irrationalis, quod ſpeciẽ animalis dicit poſitiuã, ſed tãtùm vt propria ratio animalis abſolutè ſumpti, quod poteſt dici animal irrationale negatiuè, quia non includit in ſua quidditate rationale. Vnde quod inquit Clemẽs philoſophus, nobiliora eſſe ignobiliorũ exemplaria, non eſt verum quantùm ad propriam rationem vniuerſaliter, ſed quantùm ad aliquid.

Animal rationale poſſet accipi vt propriũ exẽplar animalium irrationaliũ niſi aliquas differentias adderẽt poſitiuas.

CONSIDERANDVM etiam, cùm dicitur, diuinam eſſentiam poſſe accipi vt propriam rationem, ꝙ hoc dupliciter poteſt intelligi. Vno modo, vt proprietas ſe teneat ex parte rei repræſentatę, & tunc dicitur propria ratio illa, quæ repræſentat propria rei. Alio modo, vt ſe teneat ex parte formæ repræſentantis: & tunc dicitur propria ratio alicuius, quæ ita eſt ratio ipſius, ꝙ non alterius. Primo modo, eſſe propriam rationem ſingulorum, non conuenit diuinæ eſſentiæ ex ipſo intellectu concipiente ipſam cum habitudine ad res, ſed ex plenitudine perfectionis ſuæ, qua omnium rerum perfectiones in ſe continet: niſi enim in ſeipſa rerum omnium perfectiones contineret, non poſſent res per ipſam quantùm ad earum proprias naturas cognoſci. Secũdo autem modo, non habet ꝙ ſit propria ratio niſi ex intellectu: quod enim diuina eſſentia ſit proprium verbum, & propria conceptio rei hoc modo, non habet niſi inquantùm concipitur à Deo ſiue intelligitur vt imitabilis à perfectione iſtius & illius. Propter hoc dicit S. Th. ꝙ accipit eſſentiam ſuam, vt propriam rationẽ: quod eſt dicere, intelligit ipſam in ordine ad hoc & illud, & ſic intellecta habet rationem proprij exemplaris huius: & proprij exemplaris illius. Ex hoc autem patet quòd non eſt mens S. Th. vt Scotus illi videtur imponere 1. Sen. diſt. 35. quòd reſpectus iſti diuinæ eſſentiæ ad creaturas, dent illi vt propria creaturarum repræſentet, imò ex ſua perfectione hoc habet, ſed ex iſtis reſpectibus habet, vt in plura exemplaria rerum, & in plures rationes earum diſtinguatur: ipſa enim concepta cum habitudine & proportione ad naturam lapidis, tanquam videlicet imitabilis à lapidis natura, & eius, in ſeipſam perfectionem præhabẽs, diſtinguitur ſecundum rationem à ſeipſa præciſè vt imitabili à planta, & ſic de aliis.

Diuinam eſſentiam poſſe accipi vt propriã rationem dupliciter poteſt intelligi.

SED aduertendum ex doctrina ſancti Thomæ 1. Sen. diſtin. 27. q. 2. art. 3. quartum, quòd tripliciter poteſt intellectus ferri in formam cõceptam. Vno modo, inquantùm eſt ſimilitudo rei præciſè, id eſt, inquantùm intellectus

vtitur

vtitur ipsa vt medio, per quod rem cognoscit, & sic nullam habet considerationē de ipsa forma, sed tantùm de re per ipsam repræsentata. Alio modo, inquantùm est talis res tale esse habens in anima, & sic nullam habet considerationem de re repræsentata, sed tantùm de ipsa forma. Tertio modo, per comparationem vnius ad alterum, putà dum considerat vnum esse alterius repræsentatiuum, & sic simul vtrunque cognoscit. Intellectus igitur diuinus in essentiam suam tripliciter potest ferri. Simpliciter & absolutè, inquantùm est talis res, & sic intelligendo essentiam suam, non concipit proprium exemplar rerum, & propriam rationem ipsarum formaliter, & inquantùm vtitur ipsa vt media per quod sibi res creatæ repræsentantur: & sic etiam nō intelligit ipsam vt proprium exemplar. Et inquantùm intelligit ipsam vt imitabilem à creatura secūdum hunc perfectionis modum, putà secundum gradum vitæ: & sic cognoscit ipsam, vt propriam rationem formaliter, quia apprehendit ipsam cum habitudine ad creaturā, ex qua habet vt apprehendat formaliter propriū exemplar creaturæ. Vnde intellectus diuinus apprehendens essentiam suam absolutè, apprehendit proprium exemplar rerum materialiter, quia apprehendit illam rem quæ est exemplar denominatiuè, non autem apprehendit propriū exemplar formaliter, quia non apprehendit ipsam cum habitudine ad rem, ex qua formaliter habet vt sit propria ratio & proprium exemplar, sicut apprehendens naturam animalis absolutè, apprehendit genus materialiter, quia apprehendit illam rem quę denominatur genus, non tamen apprehēdit genus formaliter, quia non apprehendit illam cum habitudine ad species, ex qua aliquid habet vt formaliter & cōpletiuè sit genus. Intellectus autem diuinus apprehendens essentiam cum habitudine imitationis à rebus, apprehendit proprium exemplar & propriam rationem rei formaliter, sicut apprehendens animal cum habitudine prædicabilis ad species, apprehendit formaliter genus. Propter hoc ergo inquit sanctus Thomas, quòd Deus intelligendo essentiā suam vt imitabilem per modum plantæ, accipit propriam formam & rationem plantæ: & eadem ratio est respectu aliorum, quasi diceret quòd non apprehendit essentiam suam tanquam propriam rationem alicuius rei formaliter, nisi inquantùm ipsam cum tali respectu intelligit, licet apprehendendo ipsam sine tali respectu apprehendat propriam rationem vniuscuiusque materialiter & fundamentaliter.

Quid est Deū intelligere essentiam suam vt propriā alicuius rationē.

SED aduertendum, cùm dicitur, quòd Deus cognoscit essentiam suam vt propriam rationem, non est sensus, quòd accipiat ipsam esse propriam rationē, licet & illo modo cognoscat, sed quòd cognoscit ipsam essentiam, diuinam, quantùm ad id vnde habet, quod sit propria ratio rei: sicut cùm dicimus intellectum nostrum concipere propriam hominis rationem, non intelligimus quòd accipiat illam esse propriam hominis rationem, quia illud ad reflexam cognitionem pertinet, sed quod format conceptum hominis, qui sic ab intellectu formatus, est propria hominis ratio.

Ostenditur secundò, quomodo istæ propriæ rationes in Deo multæ sunt: oportet enim multas esse, cùm propria ratio vnius distinguatur à propria ratione alterius, & ponitur hæc conclusio, Rationes rerū in intellectu diuino non sunt plures vel distinctæ nisi secundū plures respectus imitabilitatis. Secundum enim quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet vnaquæque creatura ad ipsum, sic sunt in ipso plures rationes. Et sic saluatur dictum Aug. lib. 83. Quæst. 6. pluraliter in mente diuina rationes esse dicentis. Saluatur etiam aliqualiter positio Platonis de ideis: dicit autem aliqualiter, quia ipse ideas quidem posuit, sed non in mente diuina, vt nos ponimus, imò per se subsistentes, vt illi Arist. ascribit.

ADVERTE quòd isti respectus intellecti à Deo, secundum quòd intelligit se à diuersis creaturis diuersimodè imitabilem, qui sunt respectus rationis, non faciunt diuinam essentiam in se plurificari, quasi propter diuersos respectus ipsa fit realiter multa: sed dicuntur facere formaliter pluralitatem & distinctionem idearum & propriarum rationum in esse cognito. Cùm enim hîc accipiatur propria ratio & idea creaturarum pro essentia diuina, vt intellecta tanquam repræsentatiua omnium perfectionum inuentarum in creaturis, non intelligitur vt distincta ratio plurium, nisi quia intelligitur cum diuersis respectibus ad creaturas: & sic vna existens in se, intelligitur tanquam multiplices respectus creaturarum ad se terminans, & ex hoc habens multiplicitatem & distinctionem in esse intellecto & cognito. Ex quo nulla multiplicitas ponitur in re, sed tantùm quòd multipliciter intelligitur ex parte rei cognitæ propter respectuum multiplicitatem.

Quòd Deus omnia simul intelligit.

Cap. 55.

Idem P. p. q. 14. art. 7.

EX his autem vlteriùs apparet, quòd Deus omnia simul intelligit. Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest: quia cùm intellectus in actu, sit intellectum actu: si plura simul actu intelligeret, sequeretur quòd intellectus simul esset plura secundum genus vnum, quod est impossibile. Dico autem secundū vnum genus: quia nihil prohibet idem subiectum informari diuersis formis diuersorum generum, sicut idem corpus est figuratum & coloratum. Species autem intelligibiles quibus intellectus formatur ad hoc quòd ipsa sint intellecta in actu, omnes sunt vnius generis: habent enim vnam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res, quarum sunt species, in vnam essendi non conueniant rationem: vnde nec contrariæ sunt per contrarietatem rerum, quæ sunt extra animam. Et inde est, quòd quando aliqua multa accipiuntur, quocunque modo vnita simul intelliguntur. Simul enim intelligit totum continuum, non partem post partē: & similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum, & postea prædicatum: quia secundum vnam totius speciem omnes partes comprehendit. Ex his igitur accipere possumus, quòd quæcunque plura vna specie cognoscuntur, simul possunt intelligi: omnia autem, quæ Deus cognoscit, vna specie cognoscit, quæ est sua essentia, vt † ex dictis patet. Omnia igitur simul intelligere potest. †Cap. 46.

2 Item, Vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: vnde & phantasmata in organo conseruata, interdū non actu imaginamur: quia intētio non refertur ad ea. Appetitus enim alias potentias in actum mouet in agentibus per voluntatem: multa igitur, ad quæ simul intentio non fertur, non simul intuemur. Quæ autē oportet sub vna & eadem intētione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad vtrumque dirigit, & simul intuetur vtrumque, omnia autem quæ sunt in diuina scientia, sub vna intentione, necesse est cadere: intendit enim Deus suam essentiam perfectè videre, quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur videndo essentiā suam, simul omnia intuetur.

3 Ampliùs, Intellectus successiuè multa considerantis impossibile est esse vnam tantùm operationem: cùm enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diuersam esse operationem intellectus qua considerabatur primum, & qua considerabatur secundum. Intellectus autem diuini est vna operatio, quæ est sua essentia, vt suprà † probatum est: nō igitur successiuè, sed simul omnia sua cognita considerat. †Cap. 45.

4 Ad hæc, Successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cùm tempus sit numerus motus secundum prius & posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, vt ex supradictis † haberi potest: nulla igitur in consideratione diuina, successio cadit: & sic omnia quæ cognoscit, simul considerat. †Cap. 13.

5 Item, Intelligere Dei est ipsum suū esse, vt ex supradictis patet: in esse autem diuino non est prius & posterius: sed est totum simul, vt suprà ostensum est: igitur nec consideratio Dei habet prius & posterius, sed omnia simul intelligit.

6 Præterea, Omnis intellectus intelligēs vnum post aliud, quandoque est intelligens in potentia, & quandoque in actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem diuinus nunquam est in potentia, sed est semper in actu intelligens: non igitur intelligit res successiuè, sed omnia simul intelligit. † Huic autem veritati testimonium sacra Scriptura affert: dicitur enim Iacobi 1. Apud Deum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Auth. sacræ Script.

Super cap. 55.

POstquam determinauit sanctus Thomas, de modo cognitionis diuinæ ex parte medij cognoscendi, nunc determinat de modo cognitionis ex parte ipsius cognitionis. Quatuor autem sunt quæ de hoc modo sanctus Thomas ostendit. Primò nanque ostendit, quòd Deus omnia simul cognoscit. Secundò, quòd in ipso non est habitualis cognitio, cap. sequenti. Tertiò, quòd eius cognitio non est discursiua, cap. 56. Quartò, quòd in ipsa non est compositio neque diuisio, cap. 57.

Quantùm ad primum ostendit, quòd Deus omnia simul intelligit: & arguit primò sic, Omnia cognoscit Deus per vnam speciem, quæ est essentia sua, ergo omnia simul cognoscit. Probatur consequentia, quia quæcunque plura vna specie cognosci possunt, simul possunt intelligi. Declaratur assumptum hoc, in intellectu nostro. Quòd enim intellectus noster multa simul intelligere non possit, est, quia non potest multa simul esse secundum genus vnum, quod accideret, si multa simul intelligeret: nam omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis, cùm habeant vnam rationem essendi secundum esse intelligibile. Intellectus autem est intellectum in actu: & sic si plura simul intelligeret, esset plura eiusdē generis. Notandum tamen, quòd nihil prohibet aliquid simul informari formis diuersorum generum, sicut idem corpus est figuratum & coloratum, licet pluribus formis eiusdem generis informari non possit. Ex his sequitur, quòd vbi aliqua multa accipiātur quocunque modo vnita, simul intelliguntur, sicut partes continui in continuo, & subiectum & prædicatum in propositione: quia scilicet tunc intellectus non est multa, sed vnum. Vbi ergo aliqua in vna specie vniuntur, illa simul intelligi possunt.

CIRCA istam rationē multipliciter dubitatur. Contra enim assumptum illud, Quæcunque vna specie cognosci possunt, simul possunt intelligi, arguitur: quia aut intelligitur de cognitione confusa, aut de cognitione distincta. Si de cognitione confusa, non est ad propositum, quia Deus non cognoscit res confusè, sed distinctè. Si de cognitione distincta, tunc plures conceptus omninò distincti erunt simul in intellectu: quod non est minùs inconueniens, quàm duas species simul esse actu in intellectu. Probatur consequentia, quia cognosci propriè & distinctè, est cognosci proprio & distincto conceptu.

Contra rationem, quare intellectus noster non intelligat plura, arguitur primò, quia in aëre simul est species albi & species nigri secundum eandem partem, si albū & nigrum sint in aëre propinqua: ergo formæ eiusdem generis possunt simul esse in eodem subiecto. Secundò, Omnes formę, quæ sunt in intellectu angelico, sunt eiusdem generis, quia respiciunt eandē potentiam: iuxta enim ea quæ dicit sanctus Thom. Prima parte, & in aliis locis, formæ, quæ eandem potentiam respiciunt, sunt eiusdem generis, sed multæ illarum simul sunt actu in intellectu angelico: simul enim cognoscit se per suā essentiam, & alias res per speciem, & Deum visione beata, per ipsam diuinā essentiam: ergo potest intellectus simul esse in actu per plures species,

Contra rationem, quare omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis, arguitur, quia si per hoc quòd habent eandem rationem essendi secundum esse intelligibile, sunt eiusdem generis: ergo & ea quæ ab intellectu nostro per illas species intelliguntur, erunt eiusdem generis: conueniunt enim omnia in eadem ratione essendi secundum esse materiale: quod tamen est falsum, vt hic vult sanctus Thomas.

Quòd intellectus plura simul intelligere possit.

AD horum euidentiam considerandum, quòd cùm operatio accipiat vnitatem ab vnitate obiecti, secundum quòd habet in operante similitudinem, & per consequens etiam ab vnitate formæ, quæ est operationis principium: non est intelligibile, quòd vna sit operatio, & obiectũ ac principium operationis non sit aliquo modo vnum, ideo vbi intellectus multa vnica operatione intelligit, oportet vt & illa inter se aliquã habeant vnitatem, & principium intellectionis sit aliquo modo vnum. Cùm ergo intellectus noster plura intelligit differentia, putà hominem & equum, intelligendo hominem non esse equum, ex specie hominis qua intellexit naturam hominis, & ex specie equi, qua naturã equi intellexit, format in se speciem quandam repræsentatiuam differentiæ hominis & equi, sicut in simili inquit sanctus Thom. Prima parte. quæst. 12. art. 9. secundum. quòd ex præconceptis speciebus generis & differentiæ format rationem speciei: & sic licet homo & equus sint multa, conueniunt tamen vt intelliguntur in ratione differentiæ, & sic est aliqua vnitas ex parte obiecti, ex parte quoque principij est aliqua vnitas, quia in intellectu est vna species repræsentatiua differentiæ ipsorum & licet species hominis & species equi sint absolutè plures in intellectu, in hac tamen intellectione efficiuntur vnum, dum quælibet earum concurrit vt principium partiale ad causandum speciem differentiæ in qualibet earum virtualiter aliquo modo contentam: & sic vlteriùs tam species quàm obiecta conueniunt in vno conceptu intellectus, qui obiectorum similitudo est, vt conueniunt in differentiæ natura, & specierum est communis effectus, & sic in aliis multis ab intellectu nostro cognitis est existimandum. Sed quia non solùm contingit ab aliquo intellectu multa simul intelligi vnica operatione intellectus, sed etiam multa diuersis actibus, & diuersis formis intelligibilibus, sicut simul Angelus beatus cognoscit diuinam essentiam, & se & aliqua eorum quorum habet species, diuersis actibus, & diuersis speciebus.

CONSIDERANDVM vlteriùs, ex doctrina san. Tho. Veri. q. 8. art. 14. sextum. & Prima parte quæst. 58. art. 7. secundum. quòd vbi vnum est ratio alterius, ibi quodãmodo est vnum, quia ex forma & materia fit vnum, sicut color & lumen sunt vnum visibile, quia lumen colori est ratio quòd videatur. Ideo vbi vnum est ratio intelligendi alterum, aliquo modo ibi est vnum intelligibile: & plures species intelligibiles, quarum vna ad alteram comparatur vt forma, quia est sibi aliquo modo ratio repræsentandi suum obiectũ, sunt aliquo modo vna species: & actus intelligendi, quorum vnus ad alterum ordinatur, siue quorum vnus est ratio alterius, sunt quodammodo vnus actus. possunt ergo plura simul intelligi diuersis intellectionibus & diuersis speciebus, quando & species & intellectiones ordinem formalem inter se habent, ita quòd vnum est ratio alterius in intelligendo: & multò magis plura simul intelligi possunt, quãdo per vnam speciem & per vnam operationem intelliguntur, sicut accidit in cognitione diuina qua Deus omnia intelligit. Quod itaque inquit san. Tho. intellectum non posse simul actuari pluribus speciebus intelligibilibus, intelligendũ est, quòd non potest actuari pluribus, vt plures sunt, sed bene pluribus, vt sunt aliquo modo vna species, quarũ, scilicet vna est ratio alterius, id est, vsus vnius est ratio vtendi alia, sicut accidit in cognitione Angeli cognoscentis se & alia diuersis cognitionibus.

AD primum ergo dubium dicitur primò, quòd accipitur cognitio simpliciter & absolutè, & abstrahit à confusa & distincta. Dicitur secũdò, quòd aliquando cognoscuntur confusè illa plura, sicut quando species illa plura confusè repræsentat: quod accidit intellectui nostro quando per speciem totius partes cognoscit, vt sunt in toto. Aliquando verò cognoscuntur distinctè, sicut cum species intelligibilis distinctè repræsentat, sicut est in intellectu diuino omnia per suam essentiam (quæ sibi distinctè omnia repræsentat) intelligẽte, & in intellectu angelico plura per vnam speciem cognoscente, saltem plura indiuidua vnius speciei.

Et cum instatur, quia tunc plures conceptus distincti omninò simul erunt in intellectu: dicitur quòd loquendo de Angelo, qui solus plura per vnicam speciem distinctè cognoscit, formando conceptum à se distinctum (nam intellectus noster plura per vnam speciem non cognoscit distinctè, eò quòd habeat species intelligibiles limitatas: intellectus autem diuinus non intelligit per conceptũ alium à sua essentia) dum Angelus sic plura intelligit, non format plures conceptus, sed vnicum, cum non intelligat cõponendo & diuidendo, sed simplici intuitu: non distinguerentur enim illi plures conceptus, neque ratione subiecti, neque ratione principij, neque ratione durationis, quia in eodem intellectu reciperentur, & ab eadem producerentur specie, & simul.

VBI aduertendum, quòd sicut ipsa species intelligibilis intellectus angelici vna existens, virtualiter continet omnes species singularium, quæ in nostra imaginatione sunt, & propter hoc repræsentat ipsa singularia sicut eorum particulares species repræsentarent, & adhuc excellentiori modo, ita ex illa specie format intellectus angelicus conceptum simplicem illi adæquatum, virtualiter continentem conceptus omnium, quæ per illam speciem repræsentantur, & qui omnium tantùm est propria ratio, & in quo omnia alia actualiter relucent, vnde non valet ista consequentia, Intellectus angelicus ista distinctè cognoscit, ergo distinctis conceptibus. Sed sufficit quòd vno cõceptu cognoscat qui sit ratio singulorum: non enim cognosci distinctè, est cognosci distincto conceptu à conceptu alterius secũdum rem, sed conceptu qui sit propria eius ratio, siue sit ab alio realiter, siue secundum rationem distinctus, & rem distinctè repræsentet.

Ad argumenta secundi dubij respondetur. Ad primum dicitur de mente sancti Thomæ in quæst. Veri. quæst. 8. art. 14. octauum. quòd formæ illæ non sunt in aëre perfecto modo, sed tantùm sicut in deferente: & sic etiam concedimus plures species in intellectu simul esse in habitu, qui est actus imperfectus: non autem possunt simul esse in actu perfecto, scilicet secundũ actualem considerationem, quomodo sunt in vltima actualitate in genere intelligibilium, de quo genere hic est sermo.

Ad secundum dupliciter responderi potest. Primò, quòd mens sancti Thomæ est plures species eiusdem generis inquantùm plures, id est, vt nullam inter se vnitatem habentes, non posse simul esse in eadem potentia, sed bene illas quæ aliquam inter se habent vnitatem, & maximè quando se habent ordine quodam perfectionali inter se: quomodo est in proposito.

Secundò, quòd nõ omnes illæ formæ eiusdem generis sunt, nec respiciunt eandem potentiam formaliter, licet sint in eodem intellectu: sicut licet idem corpus habeat albedinem & dulcedinem, non dicuntur tamen illæ formæ respicere eandem potentiam formaliter: quoniam albedo recipitur in illo, vt habet naturam diaphani, dulcedo autem, vt habet naturã humidi. Nam species intelligibiles respiciunt intellectum, vt aliquid carens esse actuali ad intelligendum alia, & receptiuum specierum per informationem: diuina autem essentia & substantia Angeli ipsum respiciunt, non vt actuabilẽ ab ipsis per informationem, sed solùm, vt actuabilem ad operandum: & sic alterius rationis est potentialitas eius respectu specierum intelligibilium, & alia potentialitas respectu diuinæ essentiæ & substantiæ angelicæ. similiter diceretur de scientia infusa & de acquisita in intellectu nostro, quia ad vnam intellectus habet potentiam naturalem: ad aliam verò potentiam obedientialem. Ideo non erunt scientiæ eiusdem rationis, quamuis in eodem intellectu recipiantur.

Ad tertium dubium respondetur, quòd si diligenter considerentur verba sancti Thomæ, non est mens eius, ideo species intelligibiles esse eiusdem generis, quia omnes habent esse intelligibile: sic enim & Deus & intelligentiæ, & ipsæ species intelligibiles, omnia essent eiusdem generis, quia omnia habent esse intelligibile. Sed quòd ideo sunt omnes eiusdem generis, quia conueniunt in vna ratione essendi eius, quod est esse intelligibile. nam cùm esse intelligibile multos modos essendi habeat, in vno modo essendi intelligibilis esse, omnes species intelligibiles intellectus nostri conueniunt, & habent eundem essendi modum intelligibilem: conueniunt enim in hoc modo esse intelligibilis, quòd omnes fiunt actu in esse intelligibili ab intellectu agente per abstractionem à phantasmatibus, & per consequens respiciunt eandem potentiam intellectus nostri, formaliter scilicet secundum quòd est perfectibilis ab intellectu agente, tanquam à proprio agente per species repræsentatiuas quidditatum duntaxat: & similiter omnes species intellectus Angelici quibus secundum esse informatur, habent eundem essendi modum intelligibilem, quia resultant ex essentia Angeli, & eodem modo respiciunt intellectum angelicum, & sunt similitudines non solùm naturarũ, sed etiam principiorũ indiuidualium, eò quòd intellectus Angelicus eadem ratione omnes recipiat. Sensum ergo hunc insinuauit sanctus Thomas ex modo loquendi: non enim dixit ideo illas esse eiusdem rationis, quia omnes habeant esse intelligibile, sed quia habent vnam rationem essendi secundum esse intelligibile, id est, habent vnum modum essendi de his qui sunt modi esse intelligibilis. & quia ratio in oppositum ex falso intellectu verborum sancti Thomæ procedebat, tanquam vellet ideo omnes esse eiusdem generis, quia haberent esse intelligibile: ideo non oportet aliter respondere.

Secundò, Omnia quæ sunt sub diuina scientia, necesse est sub vna intentione cadere: ergo simul omnia Deus intuetur. Probatur antecedens, quia intendit Deus suam essentiam perfectè videre: quod est videre secundum totam suam virtutem sub qua omnia concluduntur. Consequentia quoque probatur, quia quæ sub vna intentione necesse est cadere, oportet simul esse intellecta: sicut qui comparationem duorum considerat, intentionem ad vtrunque dirigit, & simul vtrunque intuetur.

AD huius autem declarationem, nota quòd vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: vt patet in imaginatione, quæ quandoque non imaginatur phantasmata in se existentia, quia non adest intentio: huius autem ratio est, quia appetitus alias potentias ad actum mouet in agentibus per voluntatem, & sic quæ sub vna intentione non cadunt, non simul apprehenduntur, sed bene quæ sub vna cadunt intentione.

Vis cognitiua non cognoscit aliquid nisi adsit intentio.

CIRCA illam propositionem, Vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio, considerandum est quòd loquitur sanctus Thomas quando vtimur potentiis liberè & ex electione, propter hoc inquit, quòd appetitus mouet alias potentias in agentibus per volitionem: est enim vniuersaliter verum quòd cùm liberè operamur, intentio voluntatis applicat potentiam ad operationẽ: in motione autem volũtatis qua intellectum mouet, cum voluntas non feratur nisi in cognitum, aliqua quidem notitia, confusa saltem, præcedit ipsam voluntatem, ad quam non mouetur intellectus à voluntate, sed ab aliquo superiori extrinseco intellectu, vt dicitur Prima parte quæst. 82. quarto, tertium & maximè quæst. 6. & est de mente Philosophi in libro de Bona Fortuna, alioquin oporteret procedere in infinitum in motione intellectus & voluntatis: sed tamen quia intellectus & voluntas sunt potentiæ reflexiuæ super seipsas, & vna super aliam, vt dicitur Veri. quæst. 22. voluntas ab intellectu sic confusè apprehendente aliquid mota motione finis, econtrariò intellectum ad distinctam cognitionem eius quod sibi confusè proposuit, mouere potest efficienter: & sic quamuis aliquando sensus repentinè aliquid sentiant, & imaginatio similiter ex aliqua transmutatione corporali circa phantasmata operetur, vt in somnis accidit, intellectus quoque ad aliquid cognoscendum ab extrinseco intellectu moueatur, hoc non est contra sensum propositionis sancti Thomæ: quia tales operationes non sunt in nobis ex electione & libere.

CIRCA illam propositionem, Quæ oportet sub vna intentione cadere, similiter oportet cognosci, aduertendum quòd sicut intellectus non potest ferri in plura, vt plura sunt, sed vt sunt vnum aliquo modo, ita intẽtio potest simul quidem in multa ferri etiam non habentia ordinem inter se, sed tamen non potest in illa ferri, nisi vt in aliquo vno continentur, vt dicitur 12. q. 12. art. 3. secundum, propter hoc inquit sanctus Thomas, quòd intentio diuina fertur in omnia, inquantùm Deus intẽdit totam suam virtutem cognoscere, sub qua omnia continentur, quod est intendere plura, vt sunt aliquo modo vnum.

CIRCA probationem antecedentis dubitatur. Nam eadem ratione Angelus poterit omnia distinctè & simul cognoscere, quorum apud se naturales habet species, quia ipse intendit se perfectè cognoscere, & suas naturales proprietates, quæ sunt species intelligibiles, sub quibus omnia ab ipso intelligibilia continentur, & sic omnia intelligibilia ab ipso sub vna intentione cadunt.

Dubium circa hanc propositionem, Quæ oportet sub vna intẽtione cadere, oportet simul esse intellecta.

DVBITATVR etiam circa illam propositionem, Quæ oportet sub vna intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Aut enim loquimur de cognitione præcedente intentionem, aut de consequente. Si de præcedente, sic illa est confusa, quando intentio fertur ad aliqua cognoscenda: non enim voluntas mouet intellectum, ad cognitionem quam habet ante voluntatis actum, nisi fortè quantùm ad continuationem, sed ad illam quam non habet. Si ergo voluntas mouet intellectum, ad cognitionem distinctam

aliquor

aliquorum, illa quæ præcedit actum voluntatis, non erit distincta, sed confusa. Si de ea quæ sequitur actum voluntatis, non videtur propositio vera: potest enim voluntas intẽdere cognitiones diuersorum successiuè, sicut cum aliquis proponit librum vnum legere, & posterius alium, siue prius de elementis, & posterius de corporibus cælestibus considerare.

AD primum dubium respondetur, quòd aliter comparatur virtus diuina ad res productas, & aliter species intelligibiles intellectus angelici, ad obiecta intelligibilia ab ipso. Nam diuina essentia, & diuina virtus est omnium similitudo actualis, per quam intellectui diuino omnia præsentia sunt actualiter in esse obiectiuo, eo modo quo res sunt præsentes nostro intellectui per speciem, qua actualiter intelligimus, & per conceptum ab intellectu formatum: ideo dum Deus intendit suam essentiam & suam virtutem continentem omnia videre, intendit etiam omnia videre actualiter, vt in sua essentia & virtute continentur. Species autem intellectus angelici non sunt actuales similitudines suorum obiectorum, sed habituales, vnde non ponuntur per eas obiecta in esse actuali obiectiuo, ideo non oportet, vt Angelus intendens videre suas naturales species, intendat videre actualiter obiecta, sed intendit videre ea, vt sunt in ipso habitualiter in actu primo: & sic videt omnia illo modo simul videndo species suas, vt sunt vnum in essentia sua: quod est videre in confuso, non autem propria distincta cognitione, sicut & cùm videntur partes in toto.

Sed occurrit dubium. Licet enim species non sit similitudo obiecti per modum conceptus, est tamen rei similitudo: cognita autem similitudine, cognoscitur id, cuius est similitudo, ergo, &c.

Respondetur, quòd cognita tali similitudine alicuius, vt est perfectio cognoscentis, cognoscitur ipsa res non secundum quod in se est, sed secundum quòd est in imagine: & sic conceditur, quòd Angelus cognoscit obiecta illa secundum esse quod habent in ipsis speciebus, non autem vt in seipsis sunt.

Ad secundum dicitur, quòd intelligitur de cognitione sequente intentionem, vt patet ex eo quod inquit, Quoniam vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio, quæ propositio non est vera, nisi de cognitione sequente, non autem de præcedente intentionem.

SED aduertendum quòd non dixit sanctus Thomas absolutè & simpliciter, Quæ cadunt sub vna intentione, oportet simul esse intellecta, sed apposuit etiam necessitatem ex parte intentionis, dicens, Quæ oportet sub vna & eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Aliqua enim cadunt sub vna intentione de necessitate, ita scilicet quòd si vnum intendatur, necesse est, vt & aliud intendatur, sicut cùm intenditur medicina sub ratione ordinati ad sanitatẽ, necesse est vt & sanitas intendatur. Aliqua verò cadunt sub vna intentione non de necessitate, sed ex libertate voluntatis: sicut cùm aliquis ex vna re plures intendit vtilitates, posset tamen vnam vtilitatem intendere, & non aliam. Similiter ergo & in cognitionibus intentis, de quibus intelligitur propositio sancti Thomæ, aliquæ necessariò sub vna intentione cadunt, quia non potest vnius cognitio intendi quin intendatur alterius cognitio: & hæc sunt quæ tantam colligationem habent inter se, quòd vnum absque alio cognosci non potest, siue sit ratione ipsorum obiectorum, sicut illa quorum vnum in alterius ratione cadit, siue ex parte medij cognoscẽdi. Aliqua verò sunt quæ non habent talem connexionem, sed vnum absque alio intendi potest, licet sub vna intentione cadant: sicut cùm quis intendens Philosophiæ cognitionem, simul intendit cælum cognoscere & elementa. Vbi ergo aliquæ cognitiones simul ex necessitate sub vna intẽtione cadunt, necesse est, vt simul etiam sint in intellectu, quia nulla alia ratione sub vna intentione necessariò cadunt, nisi quia vna absque alia esse non potest: & sic quia omnium cognitio de necessitate sub vna intentione diuinæ voluntatis cadit, intendẽtis diuinam essentiam perfectè videre, eò quòd diuina essentia perfectè videri non possit, nisi secundum totam eius virtutem videatur, sub qua omnia comprehenduntur: idcirco non potest intendi cognitio perfecta diuinæ essentiæ, quin aliorum cognitio intendatur, & per consequens oportet Deum omnia simul cognoscere.

Ad rationem in oppositum dicitur, quòd non est contra intentum sancti Thomæ: licet enim illæ cognitiones simul intendantur, non tamen necessariò sub vna intentione cadunt.

Impossibile est intellectus successiuè multa considerantis vnam tantùm operationem esse.

Tertiò, Si non omnia Deus cognosceret simul, non omnia intelligeret vna operatione: hoc autem est impossibile, cùm sua operatio sit sua essentia, ergo, &c. Probatur antecedens, quia intellectus successiuè multa considerantis impossibile est vnam tantùm operationem esse, cùm operationes secundum obiecta differant, & sic oporteret primi esse primam operationem, & secundam secundi.

Sed videtur fundamentum huius rationis falsum esse. Nam Angelus considerans hominis naturam, non considerat Sortem nondum genitum, quia non fertur intellectus eius ad futura: Sorte autem genito, perseuerante prima cognitione, considerat Sortem, quia per eandem speciem cognoscit omnia singularia speciei simul existentia: ergo possunt aliqua successiuè cognosci per vnam & eandem operationem, & sic dicemus Deum successiuè rerum cognitionem habere, sicut res successiuè esse habent, manente tamen vna & eadem operatione intellectus diuini.

AD hoc dubium, si sustinere voluerimus quòd nullo modo vnica operatione possint plura successiuè cognosci, dicendum est quòd argumentum falsum supponit, scilicet quòd Sortes nouiter generatus cognoscatur cognitione eadem, qua cognoscebantur alia indiuidua prius existentia: hoc enim falsum est. Sicut enim species hominis non erat actu similitudo Sortis antequam Sortes esset, ita cõceptus quem formauit intellectus per illam speciem, non erat conceptus eorum quæ sunt propria Sortis. ideo si debet Angelus nouiter Sortem intelligere, necesse est vt alium actum eliciat, aliúmque conceptum formet.

Si autem instetur, quia operationes non differunt nisi secundum obiecta, ad quæ primò & per se terminantur, cuius signum est, quòd omnia videt Deus vnica operatione, quia vnicum est primò & per se obiectũ intellectionis diuinæ, in quo alia videntur, singularia autem non sunt primò & per se obiecta intellectionis angelicæ, & sic ex eorum multiplicitate & successione non oportebit intellectiones multiplicare.

Respondetur, Si ponamus quòd singulare nouiter productum non cognoscatur vna intellectione per se, sed eadem simul cum aliis, quòd nõ potest simul cognosci cum aliis nisi per nouam intellectionem, qua & ipse, & alia cognoscantur, & tunc ista cognitio differt ab illa qua alia singularia cognoscebãtur sine isto, ex eo quòd cognoscitur natura specifica alio modo quàm priùs, non enim priùs cognoscebatur vt istis principiis indiuiduantibus limitata, postmodùm verò cognoscitur vt sic limitata: & sic aliquo modo sunt duo obiecta formalia istarum intellectionum. Non enim videtur imaginabile quòd nouiter cognoscatur, nisi aut ipsum cognoscatur primò & per se, aut nouiter cognoscatur aliquod obiectum in quo videatur, aut obiectum priùs cognitum alio modo cognoscatur: sicut cùm in principio aliquo aliqua conclusio cognoscitur, quæ priùs nõ cognoscebatur, hoc est, quia principium perfectiùs cognoscitur, & sic habet rationem alterius obiecti aliquo modo, inquantùm potentiæ perfectiori modo obiicitur quàm priùs. Propositio ergo sancti Thomæ accipitur absolutè, non specificando primò & per se obiectum, quia quomodocunque sit successio in cognitione aliquorum, oportet vt sit aliqua pluralitas primò & per se obiectorum, vt potentiæ obiiciuntur, & sic necesse est vt sint plures operationes, & præsertim vbi operatio vna intendi & perfici non potest, sicut est in Deo.

Si autem voluerimus aliam partem sustinere, scilicet quòd plura possunt successiuè vna operatione cognosci, non quidem in seipsis, sed in alio, (quod mihi probabilius videtur, quum operatio habeat speciem & vnitatem ab obiecto principali, non autem à secundario, quod in principali videtur) dicendum est, quòd nõ est simile de Angeli cognitione respectu singularium, & de cognitione Dei respectu aliorum à se, quia singularia quæ ab Angelo successiuè cognoscuntur, videntur non in seipsis, sed in natura specifica, cùm per speciem naturæ specificæ intelligantur. Si autem Deus successiuè multa cognosceret, illa videret Deus in seipsis, non autem in essentia diuina, quia essentia diuina non potest successiue creaturas repræsentare, cùm sit actualis similitudo non solùm existentium, sed etiam non existentium. Vnde propositio ista, Intellectus multa considerantis successiuè, impossibile est vnam operationem esse, intelligitur de intellectu considerante vnumquodque illorum in seipso, non autem de intellectu considerante illa in alio primo & principaliter viso. Patet ista interpretatio ex ratione, quam adducit sanctus Thomas, quia, inquam, operationes secundum obiecta differunt: constat enim hanc propositionem veram esse tantùm de obiectis principaliter visis, non autem de obiectis quæ videntur in alio.

Cùm autem dicebatur in prima responsione, quòd non videtur imaginabile quòd aliquod indiuiduum nouiter cognoscatur, nisi aut per se primò sit cognitũ, aut nouiter aliquod cognoscatur, in quo videatur, aut obiectum priùs cognitum alio modo cognoscatur.

Respondetur, quòd in hoc casu obiectum principale alio modo cognoscitur quàm priùs, non quidem per aliam cognitionẽ, sed per nouam dispositionem ipsius obiecti principalis, sicut enim vna & eadem species intellectualis repræsentabat naturam specificam absque hoc singulari, & postmodùm ipsam cum hoc singulari repræsentat, non propter variationem speciei intellectualis, sed propter mutationem indiuidui, & aliquo modo naturæ specificæ, ita cognitio talis naturæ absq; sui intrinseca variatione priùs terminabatur ad naturam specificam absque tali indiuiduo, posteà verò terminatur ad ipsam etiam cum ipso indiuiduo. Eadem quoque ratio est de conceptu per illam speciẽ elicito, quòd scilicet absque sui variatione diuersimodè naturam specificam in tali casu repræsentat, diuinitate dico ex parte rei repræsentatæ se tenente.

Quartò, In Deo nullus potest esse motus, ergo non est successio in eius cognitione: probatur consequentia, quia successio non potest intelligi sine tempore, nec tempus sine motu.

ADVERTENDVM hîc duo. Primum, quòd secundum doctrinam sancti Thomæ præter tempus continuum, est etiam discretum: sicut præter motum continuum, est etiam motus discretus. Discretus enim motus est compositus ex diuersis operationibus instantaneis sibiinuicem succedentibus, & ab existente in actu procedẽtibus, & successio talium operationum dicitur tempus discretum, ideo bene inquit sanctus Thomas, quòd nulla successio potest intelligi sine tempore, scilicet continuo aut discreto.

Secundum est, quòd aliquando vnica operatio instantanea dicitur motus, secũdum quòd motus est actus perfecti, eo modo quo Plato dixit Deum mouere seipsum, quia intelligit se, sed hoc modo non loquitur hîc sanctus Thomas, cùm inquit impossibile esse vt aliquis motus sit in Deo: sed accipit motum vt successionem includit, quomodocunque sit successio & transitus ab vno in aliud.

Quintò, Esse diuinum non habet prius & posterius: ergo nec consideratio, ergo omnia simul cognoscit. Patet consequentia, quia intelligere Dei, est ipsum esse. Hæc ratio probat nõ esse successionẽ ex parte ipsius operationis.

Sextò, Intellectus diuinus nunquam est in potentia: ergo omnia simul intelligit. Probatur consequentia, quia omnis intellectus intelligens vnum post aliud, dum intelligit primum in actu, secundum intelligit in potentia.

Confirmatur conclusio authoritate Iaco. 1.

Quòd in Deo non est habitualis cognitio.

Cap. 56.

EX hoc autem apparet, quòd in Deo non est habitualis cognitio. In quibuscunque enim est habitualis cognitio nõ simul omnia cognoscuntur, sed quædam cognoscuntur actu, & alia cognoscuntur habitu. Deus autem simul actu omnia intelligit, vt probatum est†: non est igitur in eo habitualis cognitio. Idem P. p. 14. art. 1. ad primũ. †Cap. 55.

2 Prætereà, Habens habitum, & non considerans, est quodammodo in potentia, aliter tamen quàm antè intelligeret, ostensum est autem quòd intellectus diuinus nullo modo est in potentia, nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

3 Ampliùs, Omnis intellectus habitualiter cognoscentis aliquid, est aliud eius essentia quàm sua operatio intellectualis, quæ est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio, non autem eius essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, vt suprà † ostensum est: non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio. †Cap. 45.

4 Item, Intellectus habitualiter tantùm cognoſcens, non eſt in ſua vltima perfectione: vnde nec fœlicitas, quę eſt optimum, ponitur ſecundũ habitum, ſed ſecundũ actum. Si igitur Deus eſt habitualiter cognoſcens per ſuam ſubſtantiam, ſecundum ſuam ſubſtantiam conſideratus non erit vniuerſaliter perfectus: cuius contrarium oſtenſum eſt ſuprà †. †Cap. 28.

5 Ampliùs, Oſtenſum eſt quòd ipſe Deus eſt intelligens per eſſentiam ſuam, non autem per aliquas ſpecies intelligibiles eſſentiæ ſuperadditas: omnis autem intellectus in habitu per aliquas ſpecies intelligit. Nam habitus vel eſt habilitatio quædam ad recipiẽdum ſpecies intelligibiles, quibus actu fiat intelligens: vel eſt ordinata aggregatio ipſarum ſpecierum exiſtentium in intellectu, non ſecundum completum actum, ſed medio modo inter potentiam & actum. Non eſt igitur in Deo habitualis ſcientia.

6 Præterea, Habitus quædam qualitas eſt: Deo autem non poteſt nec qualitas nec aliquod accidens accidere, vt ſuprà probatum † eſt. Non igitur Deo cõpetit habitualis cognitio. †Cap. 23. Quia verò diſpoſitio, qua quis eſt habitu tantùm conſiderans, aut volens, aut agens, aſsimilatur diſpoſitioni dormientis: hinc eſt quòd Dauid vt habitualem diſpoſitionem à Deo remoueret, dicit, Ecce non dormitabit neque dormiet, qui cuſtodit Iſraël. †Vt dicit Philoſophus 1. cõ. 12. Meta. cõ. 50. Hinc etiam eſt quòd Eccleſiaſtici 23. dicitur, Oculi Domini multò ſunt lucidiores ſuper Solem: nam Sol ſemper eſt in actu lucendi. Auth. ſacræ Scrip.

Super cap. 56.

SEcundò oſtendit, quòd in Deo non eſt habitualis cognitio, & arguit primò ſic, Deus omnia ſimul actu cognoſcit, ergo non eſt eius cognitio habitualis. Patet conſequentia, quia vbi eſt habitualis cognitio, aliqua cognoſcuntur habitu tantùm, non autem actu.

Secundò, Intellectus diuinus nullo modo eſt in potentia, ergo, &c. Patet conſequentia: quia habens habitum, & non conſiderans, eſt in potentia quodammodò, ſcilicet accidentali, non autem eſſentiali.

Tertiò, In Deo operatio eſt ſua eſſentia, ergo, &c. Probatur conſequentia, quia vbi intellectus habitualiter cognoſcit, ibi aliud ſunt eſſentia & actualis operatio, habitualiter enim cognoſcenti deeſt actualis conſideratio vt ſic: eſſentia autem ei deeſſe non poteſt.

Quartò, Si hoc eſſet, Deus non eſſet vniuerſaliter perfectus. Probatur conſequentia, quia intellectus habitualiter cognoſcens non eſt in ſua vltima perfectione, ſcilicet ſecundum genus intellectus vt ſic, vnde nec fœlicitas ponitur à Philoſopho eſſe ſecundum habitum, ſed ſecundum actum.

Quintò, Nõ ſunt in intellectu diuino aliquæ ſpecies ſuperadditæ, ergo, &c. Probatur cõſequentia, quia omnis intellectus in habitu intelligit per aliquas ſpecies, quia habitus vel eſt habilitas quædam ad recipiendum ſpecies intellectuales. vel eſt ordinata aggregatio ipſarum ſpecierum intellectibilium exiſtentium in intellectu medio modo inter actum & potentiam.

ADVERTENDVM, quòd ſanctus Thom. hîc de habitu ſcientiæ ſub diſiunctione loquitur, propter varias opiniones de ipſo. Nam Auic. vt dicitur Veri. quæſt. 12. art. 1. & 4. Senten. diſtin. 50. art. 2. poſuit habitum ſcientiæ eſſe habilitatem quandam animæ noſtræ ad recipiendum illuminationem intelligentiæ agentis, & ſpecies intelligibiles ab ea effluentes. Alij verò dixerunt habitum ſcientiæ eſſe collectionem ſpecierum. Sanctus Thomas autem aliquando videtur dicere ipſum eſſe quandam ſimplicem qualitatem, vt Prima ſecundæ quæſt. 54. artic. 4. aliquando verò quòd ſit collectio multarum ſpecierum, vt Veri. quæſt. 20. art. 2. Quomodo habitus ſcientiæ ſit ſimplex qualitas. Dicerem ego pro expoſitione opinionis ſancti Thomæ, quòd de habitu ſcientifico intellectus noſtri, dupliciter loqui poſſumus, ſcilicet formaliter & fundamentaliter, ſiue originatiuè. Si fundamentaliter & originatiuè loquamur, ſic eſt collectio ipſarum ſpecierum: non enim poteſt intellectus concluſiones aliquas conſiderare, niſi ſit in actu per ſpecies intellectuales virtute intellectus agentis, à phantaſmatibus abſtractas. Sed quia habens huiuſmodi ſpecies non poteſt ipſis ordinatè vti & ſcientificè, niſi per exercitationem in demonſtrationibus ex iis ſpeciebus factis, ex quibus in intellectu cauſatur qualitas quædam, qua intellectus eſt habilis ad conſiderandum concluſiones vnius ſcientiæ promptè & delectabiliter, ideo ipſa habilitas eſt eſſentiale & formale in habitu ſcientifico, nomine Habilitatis intelligendo non habitudinem & relationem duntaxat, ſed qualitatem, per quam intellectus fit habilis proximè ad vtendum ſpeciebus intelligibilibus, & ad conſiderandum ſcientiæ concluſiones: propter hoc dicit ſanctus Thomas, habitum eſſe collectionem ſpecierum ordinatarum, quia videlicet ipſæ ſpecies non habent rationem habitus ſcientifici, niſi ipſa habilitas qua fiunt ordinatæ in intellectu, quantùm ad vſum ipſarum ſuperueniat, vnde ſcientia dicitur effectus demonſtrationis eſſe, non quidem quantùm ad ipſum fundamentum, quia ſpecies intellectuales non cauſantur per opus intellectus potentialis, cuiuſmodi eſt demonſtratio, ſed per actum intellectus agentis: ſed quantùm ad formale, ſcilicet quantum ad habilitatem, per demonſtrationem enim redditur intellectus habilis ad vtendum ſpeciebus intelligibilibus circa concluſionem demonſtratam: & quia per vnam demonſtrationem circa vnum genus intelligibilium cauſatur habilitas in intellectu ad conſiderandum per ſpecies illius generis: ideo per alias demonſtrationes circa idem genus non cauſatur noua qualitas & noua habilitas: ſed priùs cauſa extenditur & perficitur ſecundum quòd intellectus per ipſam fit habilis ad conſiderandum plures concluſiones circa idem genus intelligibile, ad quas priùs erat in potentia tantùm, iuxta ea quæ dicit ſanctus Thomas in Potentia ſecundæ.

Similiter poſſumus dicere in intellectu angelico habitum eſſe fundamentaliter ipſas ſpecies: formaliter autem eſſe quandam habilitatem ad vtendum ipſis ſpeciebus: ſiue ſit aliquid diſtinctum in ipſis ab ipſo intellectu, ſiue ſit ipſum lumen naturale intellectus. Hanc difficultatem pleniſſimè alij Thomiſtæ pertractant: ideo de ipſa dicta à nobis hoc loco ſufficiant.

Sextò, In Deo non eſt qualitas, ergo, &c. Patet conſequentia; quia habitus qualitas eſt.

CONSIDERANDVM ex doctrina ſancti Thomæ primo Sententiarum diſtinctione trigeſimaquinta, & Prima parte quæſtione decimaquarta, quòd cùm ſcientia dicat perfectionem ratione certitudinis, imperfectionem autem inquantùm qualitas eſt, & inquantùm diſcurſum importat, ſicut alia dicuntur de Deo per remotionem omnis imperfectionis: ita cum ſcientia attribuitur Deo, attribuitur illi ratione certitudinis, non autem ratione qualitatis & diſcurſus: & quia hic loquimur de habitu propriè, cui conuenit quòd ſit qualitas, ideo abſolutè dicitur hîc quòd habitus eſt qualitas.

Confirmatur poſtremò authoritate Pſalm. Non dormitabit neque dormiet, qui cuſtodit Iſraël: quia diſpoſitio habitualiter cognoſcẽtis aſſimilatur diſpoſitioni dormientis, vt dicitur 12. Metaphyſicor. comm. 50. Item authoritate Eccleſiaſt. 33. Oculi Domini, &c.

Quòd cognitio Dei non eſt diſcurſiua.

Cap. 57.



EX hoc autem vlteriùs habetur, quòd diuina conſideratio nõ eſt ratiocinatiua vel diſcurſiua. Idem. P. p. q. 4. artic. 7. Tunc enim ratiocinatiua eſt noſtra conſideratio, quãdo ab vno conſiderato in aliud tranſimus, ſicut ſyllogizando à principiis in concluſiones: non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel diſcurrit, quòd inſpicit qualiter concluſio ex præmiſsis ſequatur, ſimul vtrunque conſiderans. Hoc enim contingit non argumentando, ſed argumenta iudicando, ſicut nec cognitio materialis eſt ex hoc quòd materialia diiudicat: oſtenſum eſt † autem, quòd Deus non conſiderat vnum poſt aliud quaſi ſucceſsiuè, ſed ſimul omnia: non ergo cognitio eius eſt ratiocinatiua, vel diſcurſiua: quamuis omnium diſcurſum & ratiocinationem cognoſcat. †Cap. 5.

2 Item, Omnis ratiocinans alia conſideratione intuetur principia, & alia concluſionem: non enim oporteret conſideratis principiis ad concluſionẽ procedere, ſi ex hoc ipſo quòd principia conſiderantur, concluſiones etiam conſiderantur. Deus autem cognoſcit omnia operatione vna, quæ eſt ſua eſſentia, vt ſuprà † probatum eſt: non eſt igitur ſua cognitio ratiocinatiua. †Cap. 54.

3 Præterea, Omnis ratiocinatiua cognitio habet aliquid de potentia, & aliquid de actu: nam concluſiones in principiis ſunt in potentia. In diuino autem intellectu potentia non habet locum vt ſuprà † oſtenſum eſt: non eſt igitur eius intellectus diſcurſiuus. †Cap. 16.

4 Ampliùs, In omni ſcientia diſcurſiua oportet aliquid eſſe cauſatum: nam principia ſunt quodammodo cauſa efficiens concluſionis. Vnde & demonſtratio dicitur ſyllogiſmus faciens ſcire: in diuina autem ſcientia nihil cauſatum poteſt eſſe, cùm ipſa Dei ſcientia ſit ipſe Deus, vt ex ſuperioribus † patet: Dei igitur ſcientia non poteſt eſſe diſcurſiua. †Cap. 45.

5 Adhuc, Ea quæ naturaliter cognoſcuntur, abſque ratiocinatione nobis ſunt nota: ſicut de primis principiis patet. Sed in Deo non poteſt eſſe cognitio niſi naturalis, imò niſi eſſentialis: ſua enim ſcientia eſt ſua eſſentia, vt ſuprà † oſtenſum eſt. Dei igitur cognitio non eſt ratiocinatiua. †Cap. 45.

6 Præterea, Omnem motum neceſſe eſt reduci in primum mouens, quod eſt mouens tantùm, & non motum: illud igitur à quo eſt prima origo motus, oportet omnino eſſe mouens, & non motum. Hoc autem eſt intellectus diuinus, vt ſuprà † oſtenſum eſt, oportet igitur intellectum diuinum omnino eſſe mouentem, non motum: ratiocinatio autem eſt quidam motus intellectus tranſeuntis ab vno in aliud: non eſt igitur diuinus intellectus ratiocinatiuus. Cap. 31.

7 Item, Quod eſt ſupremum in nobis, eſt inferius eo quod eſt in Deo: nam inferius non attingit ſuperius niſi in ſuo ſummo. Supremum autem in noſtra cognitione non eſt ratio, ſed intellectus, qui eſt rationis origo: Dei igitur cognitio non eſt ratiocinatiua, ſed intellectualis tantùm.

8 Ampliùs, A Deo omnis defectus remouẽdus eſt, eò quòd ipſe eſt ſimpliciter perfectus, vt ſuprà † oſtenſum eſt, ſed ex imperfectione intellectualis naturæ prouenit ratiocinatiua cognitio. †Cap. 28. Nam quod per aliud cognoſcitur, minùs eſt notum eo quod per ſe cognoſcitur: nec ad id quod per aliud eſt notum, natura cognoſcẽtis ſufficit ſine eo, per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinatiua fit aliquid notum per aliud: quod autem intellectualiter cognoſcitur, per ſe eſt notum, & ad ipſum cognoſcendum natura cognoſcentis ſufficit abſque exteriori medio. Vnde manifeſtũ eſt, quòd defectus quidam intellectus eſt ratiocinatio: diuina igitur ſcientia non eſt ratiocinatiua.

9 Ad hoc, Abſque rationis diſcurſu comprehenduntur ea, quorum ſpecies ſunt in cognoſcente: nõ enim viſus diſcurrit ad lapidem cognoſcendũ, cuius ſimilitudo in viſu eſt. Diuina autem eſſentia eſt omnium ſimilitudo, vt ſuprà † proba- †Cap. 54.

tum eſt: non igitur procedit ad aliquid cognoſcendum per rationis diſcurſum.

†Solutio contrariæ opin.

†Patet etiam ſolutio eorum, qui diſcurſum in diuinã ſcientiam inducere videtur: tum ex hoc quòd per eſſentiam ſuam alia nouit, quod quidẽ oſtenſum eſt non fieri diſcurſiuè, cùm eius eſſentia ſe habeat ad alia, non ſicut principium ad concluſiones, ſed ſicut ſpecies ad res cognitas. Tum ex hoc, quòd inconueniens fortè aliquibus videretur, ſi Deus ſyllogizare non poſſet: habet enim ſyllogizandi ſcientiam tanquam iudicans, & non ſyllogizando diſcurrens. Huic autem veritati rationibus probatæ, etiam ſacra Scriptura teſtimonium perhibet. Dicitur enim Hebr. 4. Omnia nuda & aperta ſunt oculis eius. Quæ enim ratiocinando ſcimus, non ſunt ſecundum ſe nobis nuda & aperta, ſed ratione aperiuntur & nudantur.

Super cap. 57.

TErtiò oſtendit, quòd diuina cõſideratio non eſt ratiocinatiua vel diſcurſiua. Probatur primò, Deus non cognoſcit vnum poſt aliud quaſi ſucceſſiuè: ergo non diſcurrit. Probatur conſequentia: quia noſtra conſideratio eſt ratiocinatiua vel diſcurſiua, quando ab vno conſiderando in aliud tranſimus. Pro quo notat ſanctus Thomas, quòd non dicitur aliquis ratiocinari ex hoc ꝙ inſpicit qualiter ex præmiſſis ſequatur concluſio, ſimul vtrunque conſiderans: quia hoc contingit non argumentando, ſed argumenta iudicando: ſicut nec cognitio materialis eſt ex hoc quòd materialia diiudicat.

Quid ſit diſcurſus intellectus.

ADVERTENDVM ex doctrina ſancti Thomæ 1. q. 58. Verit. quæſt. 8. quòd ad rationem diſcurſus duo requiruntur. Primum, vt diſtinctis cognitionibus cognoſcantur plura. Secundum, vt cognitio vnius ſit cauſa cognitionis alterius: vnde diſcurrere eſt, ex vno priùs cognito in cognitionem alterius poſterius noti deuenire quod priùs erat ignotum. Propter defectum primi, vidẽs plura in ſpeculo non dicitur diſcurrere: quia omnia vnica viſione cognoſcit. Propter defectum ſecundi, cognoſcens primò hominem, & ſecundò lapidem, non dicitur diſcurrere: quia vna cognitio non eſt cauſa alterius. Ideo bene hîc dicitur, quòd conſiderans qualiter concluſio ex præmiſſis ſequatur, ſimul vtrumque conſiderans, non diſcurrit: quia videlicet non proceditur à prius noto ad poſteriùs notum.

Secundò, Omnia Deus vnica operatione cognoſcit: ergo non diſcurrit. Probatur conſequentia, quia ratiocinans alia operatione conſiderat principia, & alia concluſionem: non enim oporteret conſideratis principiis ad concluſionem procedere, ſi ex hoc ipſo quòd principia conſiderantur, concluſiones etiam conſiderarentur.

Quõ principia ſimul cum cõcluſiõe cognoſcantur.

ADVERTENDVM, quòd principia dupliciter conſiderari poſſunt. Vno modo, ſecundũ ſe & abſolutè: alio modo, vt ordinata ad concluſionem inferendam. Cùm primo modo conſiderantur, putà cùm conſideratur hominem eſſe animal rationale per ſe. Et ſimiliter cùm conſideratur animal rationale eſſe riſibile per ſe & ſeparatim, non cognoſcitur concluſio, putà homo eſt riſibilis: ſed alia cognitione ſecũdum ſe vnaquæque præmiſſarum conſideratur: & alia cognitione concluſio. Cùm autem ſecundo modo conſiderantur, cùm ſcilicet minor accipitur vt ſubſumpta ad maiorem, ſimul cognoſcitur minor ſubſumpta, & concluſio. Propter hoc dicitur Poſteriorũ primo, ꝙ alia cognoſcens, ſimul inducens cognouit. Sed ſecunda cognitio præſupponit primã: non enim ordinantur propoſitiones ad inferendã concluſionem niſi priùs ipſis propoſitionibus ſecundũ ſe cognitis. Propter hoc dicit S. Thomas, ꝙ ratiocinans priùs intuetur principia quàm concluſionem: quia videlicet prius cognoſcit ipſa abſolutè, quàm per ordinem ad concluſionem: & per conſequens alia & alia cognitione cognoſcit vtrumque.

ADVERTENDVM quoque quòd hæc ratio ſecunda, eſt alia à prima, quia in prima proceditur ex ſucceſſione cognitionis, quæ requiritur in diſcurſu: in ſecunda autem ex alietate cognitionis principiorum & concluſionis: non eſt autem formaliter idem ſucceſſiuè cognoſcere, & diuerſis cognitionibus conſiderare, licet vnum alterum concomitetur.

Tertiò, In diuino intellectu non eſt potentia, ergo, &c. Probatur conſequentia: quia omnis ratiocinatiua cognitio habet aliquid de potentia & aliquid de actu: eò quòd in principiis ſint concluſiones in potentia.

Sed videtur iſta ratio non concludere: quia principia non continent concluſiones niſi in potentia actiua: vt dicitur 2. Phyſic. ſi formaliter ſumantur, non eſt autem inconueniens aliqua potentialiter iſto modo contineri in Deo: cùm in ipſo ſic omnes creaturæ contineantur.

Reſpondetur, quòd licet in principiis contineantur concluſiones in potentia actiua: tamen ex hoc quòd taliter in principiis continentur, & cognoſcuntur in ipſis potentialiter: neceſſe eſt in intellectu ponere potentiam ad nouam actionem, & etiam potentiam paſſiuam: quia ſic intellectus eſt in potentia ad eliciendum actum cognitionis, quem non habet: & eſt in potentia ad recipiendum actualem cognitionem, quæ ex principiorum cognitione cauſari poteſt. Ex hoc autem quòd creaturæ ſunt in Deo ſecundum potentiam actiuam, non oportet ponere in ipſo aliquam potentiam ad eliciendum nouum actum, neque potentiam paſſiuam: ideo non eſt ſimile.

Quartò, In diuina ſcientia nihil poteſt eſſe cauſatum, cùm ſit idem quod ipſe Deus, ergo, &c. Probatur conſequentia: quia in ſcientia diſcurſiua principia ſunt quodammodo cauſa efficiens concluſionis: vnde & demonſtratio eſt ſyllogiſmus faciens ſcire.

ADVERTE quòd ſanctus Thomas dicit principia eſſe quodammodo cauſam efficientem concluſionis, non autem ſimpliciter eſſe cauſam, quia non ſunt cauſa, quæ efficiat cognitionem cõcluſionis tanquam agens quod ſit tanquam ratio agendi: intellectus enim ex cognitione principiorum cauſat cognitionem concluſionis in ſeipſo.

Quintò, In Deo non poteſt eſſe niſi cognitio naturalis, ergo, &c. Probatur conſequentia, quia (vt in nobis patet) quæ naturaliter cognoſcimus, vt ſunt prima principia, cognoſcimus abſque diſcurſu: ex ſola, ſcilicet cognitione terminorum.

Sextò, Ratiocinatio eſt quidam motus intellectus tranſeuntis ab vno in aliud: ergo non conuenit Deo. Probatur conſequentia, quia omnem motum oportet ad mouens omninò immobile reducere: intellectus autem diuinus eſt prima origo motus, vt inferiùs oſtendetur.

Septimò, Supremum in nobis non eſt ratio, ſed intellectus, qui eſt rationis origo: ergo Deus non diſcurrit. Probatur conſequentia, quia ſupremum in nobis eſt inferius eo, quod eſt in Deo, cùm inferius non attingat ſuperius niſi in ſui ſupremo.

ADVERTE, quòd intellectus in nobis dicitur rationis origo, inquantùm cognitio principiorum, quæ ad intellectum pertinet, eſt cauſa & origo diſcurſus, qui pertinet ad rationem.

Octauò, Ex imperfectione intellectualis naturæ prouenit ratiocinatiua cognitio, ergo, &c. Probatur antecedens, quia quod per aliud cognoſcitur, ſicut accidit in cognitione ratiocinatiua, eſt minùs notũ eo, quod eſt per ſe notũ, & ad illud non ſufficit natura cognoſcẽtis ſine eo, per quod fit notum.

ADVERTE, quòd licet intellectus noſter natus ſit multas concluſiones per certitudinem, & euidenter cognoſcere, non tamen poteſt earum certam & euidentem notitiam habere niſi per reſolutionem ad prima principia, vt inquit ſanctus Tho. 3. Sent. diſt. 23. art. 2. q. 3. Propterea hîc dicitur, quòd non ſufficit intellectus illas cognoſcere abſque medio: ſed ſi intellectualis noſtra natura omninò perfecta eſſet, poſſet in principiis concluſiones cognoſcere vno intuitu, nec opus eſſet tranſitio ab vno in aliud, ideo huiuſmodi diſcurſiua cognitio arguit imperfectionem naturæ intellectualis.

Vltimò, Diuina eſſentia eſt omnium ſimilitudo, ergo, &c. Probatur conſequentia, quia abſque diſcurſu cognoſcuntur ea, quorum ſpecies ſunt in cognoſcente.

ADVERTE, quòd aliqua poſſunt habere ſpeciem in intellectu dupliciter, ſcilicet mediatè, & immediatè. Immediatè, quando immediatè repræſentantur per illam: mediatè quando ſecundariò repræſentantur & remotè. Quidditates ergo rerum immediatè & proximè habent ſpeciem in intellectu noſtro: complexiones verò remotè, & mediatè, ſed in intellectu diuino ſunt ſpecies tam complexorum quàm incomplexorum immediatè: cùm diuina eſſentia omnium ſit propria ſimilitudo. Quod ergo inquit ſanctus Thomas, cognoſci abſque diſcurſu ea quorum ſunt ſpecies in cognoſcente, intelligendum de iis, quæ ſunt primò & immediatè per ſpecies repræſentata, quo modo omnia in Deo habent ſpeciem & ſimilitudinem aliquo modo.

Ex iſtis ſoluuntur rationes, quæ contra hanc concluſionẽ adduci poſſent. Prima eſt, quia Deus omnia per ſuam eſſentiam nouit: dicitur enim quòd hoc non ſufficit ad diſcurſum, cùm eſſentia diuina ſe habeat ad alia non ſicut principium ad concluſiones, ſed ſicut ſpecies ad res cognitas.

Sed videtur ſanctus Thomas Verit. q. 2. 4. oppoſitum dicere huius: dicit enim ibidem, quòd res eſſe in Deo aſſimilatur illi modo quo effectus ſunt in cauſa, & concluſiones in principiis.

Reſpondetur, quòd cùm in omni ſimilitudine coniungatur etiam aliqua diſſimilitudo, ſimilia vno modo, poſſunt alio modo diſſimilia dici. Principia ergo intellectus noſtri comparantur ad cõcluſiones, ſicut cauſa ad effectum in ipſa virtualiter contentum, non autem ſicut ſimilitudo actualiter & diſtinctè repræſentatiua concluſionum, & propria eorum ratio. Ideo cùm eſſentia diuina ſit cauſa omnium creaturarũ, eſt aliqua ſimilitudo inter eſſentiam diuinam reſpectu creaturarum, & principium reſpectu concluſionum: ſed inquãtùm eſſentia diuina actu repræſentat omnes creaturas & diſtinctè, non autem principia ſuas concluſiones in ipſo virtualiter contentas, in hoc inter ipſam & principia eſt diſſimilitudo. Ratione ergo vnius dictum eſt in quæſtionibus de Veritate, quòd ſunt ſimilia, ratione verò alterius hîc negatur ſimilitudo, & præſertim quia hîc agitur de cognitione qua vnum per aliud cognoſcitur, in quo differt eſſentia diuina à principiis demonſtrationum. Illa enim ſic ducunt in cognitionem alterius, quòd prius cognoſcuntur, & poſteà ex eorum cognitione deuenitur in cognitionem concluſionum, non autem ſic eſt de eſſentia diuina, ſed ipſa ducit in cognitionem aliorum ſicut ſpecies intelligibilis, & ſicut ſpecies concepta: quæ non priùs duratione cognoſcitur, quàm id quod per ipſam repræſentatur.

Secunda obiectio eſt, quia cùm nos ſyllogizemus, inconueniens eſſe videtur ſi Deus ſyllogizare non poſſit. Sed dicitur, quòd licet non ſyllogizet, quia hoc imperfectionem noſtri intellectus ſequitur, habet ſyllogizandi ſcientiam tanquam iudicans de argumentis.

Confirmatur poſtremò concluſio, Hebr. 4. vbi dicitur, quòd omnia nuda ſunt & aperta oculis eius: quæ autem argumentatione noſcuntur, non ſunt ſecundum ſe nobis nuda & aperta, ſed ratione nudantur & aperiuntur.

Quòd Deus non intelligit componendo & diuidendo. Cap. 58.

PEr eadem etiam oſtendi poteſt, quòd intellectus diuinus non intelligit per modum intellectus componentis & diuidentis. Cognoſcit enim omnia cognoſcendo eſſentiam ſuam, eſſentiam autem ſuam non cognoſcit componendo & diuidendo: cognoſcit enim ſeipſum ſicut eſt. In ipſo autem nulla eſt compoſitio: non igitur intelligit per modum intellectus componentis & diuidentis. Idem P. p. q. 14. art. 14.

2 Adhuc, Ea quæ intellectu diuiduntur & componuntur, nata ſunt ſeorſum ab eo conſiderari: compoſitione enim & diuiſione opus non eſſet ſi in hoc ipſo quòd de aliqua re apprehenditur quid eſt, haberetur quid ei ineſſet vel nõ ineſſet. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis & diuidentis: ſequeretur quòd non vno intuitu omnia conſideraret, ſed ſeorſum vnumquodque: cuius contrarium ſuprà† oſtenſum eſt. †Cap. 55.

3 Ampliùs, In Deo non poteſt eſſe prius & poſterius: compoſitio autẽ & diuiſio poſterior eſt conſideratione eius, quod quid eſt, quæ eſt eius principium. In operatione igitur diuini intellectus compoſitio & diuiſio eſſe non poteſt.

4 Item, Proprium obiectum intellectus, eſt quod quid eſt:

vnde circa hoc non decipitur intellectus, nisi per accidens. Circa compositionem autem & diuisionem decipitur, sicut & sensus, qui est propriorum, est semper verus. In aliis autem fallitur, in intellectu autem diuino non est aliquid per accidens, sed solùm quod per se est. In diuino igitur intellectu non est cōpositio & diuisio, sed solū simplex rei acceptio.

5 Ampliùs. Propositionis per intellectum componentem & diuidentem formata compositio in ipso intellectu existit non in re quæ extra animam est. Si igitur intellectus diuinus de rebus iudicat per modum intellectus, ipse est compositus: quod est impossibile, vt ex supradictis patet.

6 Item, Intellectus componens & diuidens diuersis compositionibus diuersa diiudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit. Vnde compositionem qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram: compositio autem vel diuisio operatio quædam est intellectus. Si igitur Deus considerat res componendo & diuidendo, sequetur quòd suum intelligere non sit vnum tantùm sed multiplex: & sic etiam sua essentia nō erit vna tantùm: cùm sua operatio intellectualis sit sua essentia, vt suprà ostensum est. †Cap.45. Non autem propter hoc oportet nos dicere quòd enuntiabilia ignorat: nā essentia sua cùm sit vna & simplex, exēplar est omnium multiplicium & compositorum: & sic per ipsam Deus omnium multitudinem & compositionem tam materiæ quàm rationis cognoscit. His autem sacræ Scripturæ authoritas consonat. (Auth. sacræ Scrip.) Dicitur enim Isaiæ 55. Non enim cogitationes meæ, cogitationes vestræ. Et tamen in Psalmo 93. dicitur, Dominus scit cogitationes hominum: quas constat per compositionem & diuisionem intellectus procedere. (Dionys.) Dionysius etiam dicit 7. cap. De diui. nomi. Igitur diuina sapientia seipsam cognoscens, cognoscit omnia, & materialia immaterialiter, & indiuisibiliter diuisibilia, & multa vnitiuè.

Super cap. 58.

QVartò, ostendit quòd intellectus diuinus non intelligit per modum componentis & diuidentis. Et arguit primò, sic, Omnia cognoscit cognoscendo essentiam suam: ipsam autem non cognoscit componendo & diuidendo, cùm in ipsa nulla sit compositio, ergo, &c.

(Compositioni & diuisioni intellectus, oportet correspondere compositionem ex parte rei.) ADVERTE ex doctrina sancti Thomæ Prima parte. q. 85. 5. tertium, quòd compositioni & diuisioni intellectus oportet correspondere compositionem aliquam ex parte rei, siue sit ex materia & forma, siue ex substantia & accidente, siue quocunque alio modo: sed hoc ego intelligo quòd conueniat rei aut secundum se ex natura sua, aut secundum quòd est in conceptu nostro. Non enim requiritur, vt ipsa res de qua formatur compositio & diuisio, in seipsa aliquam habeat compositionem (alioquin omnes propositiones quas de Deo formamus: falsæ essent, cùm in ipso nulla sit compositio) sed requiritur quòd saltem in intellectu multiplicitatem quandam habeat: & sic diuina essentia compositionem & multiplicitatem habet secundum quod de ipsa multos conceptus formamus. Sed quia hoc accidit ex imperfectione intellectus nostri non valentis ipsam, secundum quòd in se est, comprehendere, ideo vbi intellectus est illi adæquatus, cuiusmodi etiam intellectus diuinus, in ipsa non est compositio etiam secundum quòd intelligitur, cū non sub pluribus conceptibus concipiatur. ideo à tali intellectu sine compositione cognoscitur. Propter hoc ergo dixit sanct. Thom. Deum ideo non componere essentiam suam cognoscendo, quia ipsa composita non est, scilicet in se, & addidit etiam, quòd cognoscit seipsum sicut est; vt ostendat quòd nec etiam secundum quòd à seipso intelligitur, compositionem habet. & sic ex nulla parte ipsam intelligendo componit: cùm oporteat compositioni intellectus aliquam compositionem ex parte rei altero illorum modorum correspondere. Secundò, Si componeret & diuideret, non vno intuitu omnia consideraret, sed seorsum. Probatur consequentia, quia quæ componuntur & diuiduntur, nata sunt seorsum abinuicem considerari. Nam si cognito quid est res, statim cognosceretur quid ei inest, non esset opus compositione & diuisione.

ADVERTENDVM (vt habetur P. p. q. 85. & 58.) ꝙ ideo intellectus noster cognoscit cōponendo & diuidendo, quia cùm procedat de potentia ad actum, non statim habet perfectam rei cognitionem, sed primò rei quidditatem cognoscit, deinde passiones & habitudines circunstantes: vnde necesse est vt ea quæ diuisim cognouit, vniat componendo aut diuidendo ad habendam perfectam notitiam de re. Si autem apprehensa quidditate, simul in ipsa videret quæ illi insunt aut non insunt, non indigeret compositione, quia statim de re perfectam notitiam haberet: quod sanè intellectui diuino contingit. qui vnico actu omnia quæ in re esse aut non esse possunt, apprehendit. Tertiò, In Deo non potest esse prius & posterius: ergo non est in ipso compositio. Probatur consequentia, quia compositio & diuisio est posterior consideratione quod quid est.

ADVERTE, quòd ista ratio differt à præcedente: quia illa procedebat ex ordine cognitorum simplicium, hæc autem ex ordine ipsarum cognitionum, simplicis, inquam, & compositæ. Quartò, In diuino intellectu non est aliquid per accidens: ergo in ipso non est compositio & diuisio. Probatur consequentia, quia in cognitione quod quid est, non decipitur intellectus nisi per accidens: circa compositionem autem & diuisionem decipitur, sicut & sensus in propriis sensibilibus non fallitur, sed bene in aliis.

ADVERTE, fundamentum huius rationis esse, quòd in intellectu diuino non potest intelligi esse compositio & diuisio, nisi eo modo quo in intellectu cognoscente quod quid est, potest reperiri: quia intellectus diuinus est simpliciter intellectus, & omnia cognoscit eo modo, quo noster intellectus cognoscit quod quid est, vt dictum est superius: & quia in cognitione quod quid est, vt sic, non admittetur compositio nisi per accidens, ratione cuius & in ipso falsitas esse potest, ideo nec isto modo potest compositio esse in intellectu diuino, in quo nihil est per accidens. Quintò, Sequeretur quòd intellectus diuinus compositus sit. Probatur consequentia, quia compositio formata per intellectum, existit in intellectu, non in re, quæ est extra intellectum, licet aliquid sibi correspondeat in re, vt suprà diximus. Si ergo intellectus diuinus componat, erit in ipso forma ab ipso distincta: & sic erit in ipso aliqua compositio. Sextò, Si sic est, ergo intelligere Dei non est vnum tantùm: ergo sua essentia nō est vna tantùm, cùm eius operatio sit sua essentia. Probatur prima consequentia, quia intellectus componens & diuidens, diuersis compositionibus diuersa iudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit. Nam compositione qua intellectus iudicat hominem esse animal, non iudicat triangulum esse figuram.

ADVERTE, quòd Compositionis nomine aliquando significatur ipsa operatio intellectus, aliquando conceptus per illam operationem productus, hic autem accipitur pro ipsa operatione. Verum enim est, quòd talis operatio non excedit terminum per ipsam productum, sicut & nulla alia operatio suum terminum excedit: & ideo si terminus vnius compositionis est hominem esse animal, nihilque aliud repræsentat in re, non poterit illa operatio ad aliud iudicandum extendi. Sed quia posset aliquis deducere, quòd Deus non cognoscat enuntiabilia, quia non componit: hoc remouet sanct. Thomas dicens, quòd hoc ex dictis non sequitur: quia licet Deus non componat aut diuidat, omnium tamē cognoscit compositionem, eò quòd essentia sua vna & simplex exemplar sit omnium multiplicium & compositorum tam secundum rem quàm secundum rationem.

Sed occurrit hic dubium, Nam entia rationis nullum habent esse, sed solùm cognoscuntur, ergo per diuinam essentiam non cognoscitur compositio rationis: essentia enim diuina non est exemplar entium nullum habentium esse, nec habere potentium.

Respondetur, & dicitur primò, quòd per compositionem rationis non intelligit sanctus Thomas compositionem quæ sit ens rationis, vt ens rationis distinguitur cōtra ens reale, sed compositionem & conceptum complexum, formatum per intellectum & rationem, qui est ens reale, distinctum tamen contra ens naturale, quod extra intellectum per ipsum repræsentatur.

Dicitur secundò, quòd essentia diuina est etiam aliquo modo exemplar entis rationis ex ea parte qua aliquo modo participat esse. Confirmatur postremò & conclusio, & sensus conclusionis, authoritate Isaiæ 55. vbi dicitur, Non enim cogitationes meæ, &c. cùm tamen dicat in Psalm. Dominus scit cogitationes hominum. Item Dionys. cap. 7. De di. nom.

Quòd à Deo non excluditur veritas enuntiabilium. Cap. 59.



EX hoc autem apparet, quòd licet diuini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis & diuidentis, non tamē excluditur ab eo veritas: (Idem P. p. q. 10. art. 5. ad primū, & 16. Met. cō. 8.) quæ secundum Philosophum † solùm circa compositionem & diuisionem intellectus est. (†6. Meta. text. com. 8.) Cùm enim veritas intellectus sit adæquatio intellectus & rei, secundum quòd intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est: ad id in intellectu veritas pertinet, quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur vt ipsum intelligere rei adæquetur, cùm res interdum sit materialis, intelligere verò immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit & cognoscit, oportet esse rei æquatū, scilicet vt ita in re sit, sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia (in qua non est compositio & diuisio) cognoscit non solùm rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, vt ostēsum est: & sic illud, quod intellectus diuinus intelligendo dicit, est compositio & diuisio. †Cap.54. Non ergo excluditur veritas ab intellectu diuino ratione suæ simplicitatis.

2 Ampliùs, Cùm aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantùm est de se, non est rei æquatum, nec rei inæquale: cùm æqualitas & inæqualitas secundum comparationem dicantur, incomplexum autem, quantùm est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationē ad rem: vnde de se nec verum nec falsum dici potest, sed tantū cōplexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut diuisionis. Intellectus tamen incomplexus intelligendo quod quid est, apprehēdit quidditatē rei in quadam compositione ad rem, quia apprehēdit eam, vt huius rei quidditatem: vnde licet ipsum incōplexum & etiam diffinitio non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est: dicitur quidē per se semper esse verus, vt patet in 3. de Animat. & si per accidens possit esse falsus, inquantùm vel †Text.c.26. diffinitio includit aliquam cōplexionem, vel partium diffinitionis adinuicem, vel totius diffinitionis ad diffinitum: vnde diffinitio dicetur secundum quòd intelligitur vt huius vel illius rei diffinitio: secundum quòd ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa si partes diffinitionis non cohæreant in inuicem: vt si dicatur animal insensibile. Vel falsa secundum hanc rem, prout diffinitio circuli accipitur vt trianguli: dato igitur per impossibile, quòd sic intellectus diuinus solùm incōplexa cognosceret, adhuc esset verus cognoscendo suam quidditatem vt suam

3 Adhuc, Diuina simplicitas perfectionem non excludit: quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quãdam aggregationem perfectionum seu formarum inuenitur, vt supra† ostẽsum est. Intellectus autẽ noster apprehendendo incompleta, nondum pertingit ad vltimã sui perfectionem: quia adhuc est in potẽtia respectu compositionis vel diuisionis: sicut in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu mixtorũ, & partes respectu totius. Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiã illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per vtranq; cognitionem & complexorum & incomplexorum: sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam vsque ad compositionem peruenit. ergo & in ipsa Dei simplici intelligentia est veritas.

†Cap.28.

4 Item, Cũ n Deus omnis boni bonũ sit, vtpotè omnes bonitates in se habens, vt suprà† ostẽsum est: bonitas intellectus ei deesse non potest: sed verum est bonum intellectus, vt patet per Philosophum in 6. Ethic.† ergo veritas in Deo est. Et hoc est quod dicitur Roma.3. Est autem Deus verax.

†Cap.40.

†Cap.3.

Super cap. 59.



QVia veritas secundum Philosophum 3. de Anima inuenitur in intellectu nostro, secundum quòd componit & diuidit, cùm dictum sit Deum non componere neque diuidere, posset aliquis existimare veritatem in diuino intellectu non esse: ideo ad hoc excludendum determinat sanctus Thomas de veritate intellectus diuini. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit in Deo veritatem esse. Secundò ostendit qualis sit ipsa veritas, cap.61. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd in Deo sit veritas. Secundò quòd sit sua veritas, cap.seq. Quantùm ad primum ponitur conclusio ista, Licet intellectus diuinus non componat aut diuidat, non tamen ab eo veritas excluditur, quæ secundum Philosophum, solùm circa compositionem & diuisionem intellectus est: & probatur primò, Diuinus intellectus non solùm quidditates, sed etiam enuntiationes cognoscit: ergo quod intellectus diuinus intelligẽdo dicit, est cõpositio & diuisio, ergo non excluditur veritas ab intellectu diuino. Patet prima consequentia, quia enuntiatio compositio quædam est. Secunda verò probatur, quia veritas ab intellectu ad id quod intellectus dicit, pertinet, nõ ad operationem intellectus: quia non oportet operationẽ adæquari rei intellectæ, cùm res quandoque sit materialis, & intelligere sit immateriale: sed ad illud quod intellectus intelligendo dicit & cognoscit. Cùm ergo veritas intellectus sit adæquatio intellectus & rei, secundum quòd intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est: sequitur quòd intellectus sit verus quando ita est in re sicut dicit: & sic si dicit compositionem veram, quòd sit verus.

Veritas est adæquatio intellectus & rei.

ADVERTENDVM circa diffinitionem veritatis ex doctrina sancti Thomæ P.p.quæst.16.& Verit.quæst.1. quòd diffinitio hæc, qua dicitur, Veritas est adæquatio rei & intellectus, quæ est Isaac, est data secũdum id quod formaliter rationem veri perficit, & tam ad veritatem rei potest pertinere quàm ad veritatem intellectus: nam res dicitur vera, secundum quòd adæquatur intellectui: & intellectus dicitur verus, secundum quòd est rei adæquatus: quia scilicet ita est in re sicut dicitur & intelligitur per intellectum. Ista autem adæquatio intellectus ad rem, non accipitur ex parte actus, quia actus non habet rationem similitudinis rei intellectæ, vt illi dicatur adæquatus vel inadæquatus, licet ex aliqua eius similitudine procedat, & ad similitudinẽ terminetur: sed accipitur ex parte formæ intellectus, secundum quam intellectus dicitur rei esse similis, & illi adæquatus. Vnde veritas ex parte intellectus dicit aliquam formam in intellectu, quæ est similitudo rei intellectæ secundum quòd per ipsam intellectus rei adæquatur, ita quòd illa similitudo non est formaliter veritas, nisi ratione illius adæquationis.

ADVERTENDVM etiam cùm dicitur, quòd veritas intellectus est adæquatio intellectus & rei, secundum quòd intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est: ꝙ intelligitur de veritate, vt cognita est & dicta. Sensus enim est, quòd tunc intellectus est verus, tãquam verum cognoscens aut dicens, quando dicit aut cognoscit esse sicut est, aut non esse sicut non est. Hoc etiam modo intelligitur quod dicitur 4. Metaphy.text.27. scilicet quòd verum est ens esse, & non ens non esse: intelligitur enim de vero cognito. Nam tunc verum cognoscitur, quando cognoscitur esse quod est, & non esse quod non est: & similiter tunc dicitur verum, quando dicitur esse quod est, & non esse quod non est.

Cognitio est veritatis effectus.

SED circa ea quæ hic dicuntur, triplex occurrit dubium. Primum est, quia sanctus Thomas Verit. quæst.1.art.1. inquit quòd cognitio est quidam veritatis effectus: sed id quod dicitur, est terminus & effectus cognitionis, non autem causa eius: ergo veritas non pertinet ad id quod dicitur: cuius oppositum est hic dictum. Secundum est, quia si illud quod intellectus diuinus dicit, est compositio & diuisio, ergo intellectus diuinus componit & diuidit: quia nihil aliud in nobis est cõponere & diuidere, quàm dicere conceptum aliquem complexum: hoc autem falsum est, vt superiùs est ostensum, ergo falsum est quòd intellectus diuinus dicat compositionem & diuisionem. Tertium est, quia quòd intelligere sit immateriale, & res intellecta aliquãdo materialis, non videtur sufficiẽs ratio, quare ipsum intelligere non oporteat rei adæquari: nam & conceptus complexus in intellectu immaterialis est, & tamen rei materiali adæquatur, aut inadæquatur.

Ad primum horum respondei dupliciter potest. Primò quòd cùm veritas importet similitudinem rei cognitæ, secundum quam intellectus est rei conformis & adæquatus, dupliciter inuenitur veritas in intellectu, sicut dupliciter inuenitur in ipso rei intellectæ similitudo. Inuenitur enim in eo similitudo quandoque imperfectè, sicut quando informatur specie intelligibili, sed actualiter non considerat: quandoque autem perfectè, sicut quando actualiter intelligit & format conceptum rei conformem: ideo inuenitur veritas in intellectu & imperfectè ratione speciei intelligibilis præcisè sumptæ: & perfectè ratione conceptus formati de re. Cùm ergo dicitur in quæst. de Veritate, quòd cognitio est veritatis effectus, intelligitur de veritate imperfectè sumpta: cùm autem hic dicitur veritatem pertinere ad id, quod dicitur, intelligitur de perfecta & completa veritate.

Potest secundò responderi, quòd cognitio intellectus nostri ad duo terminatur, scilicet ad conceptum qui per actum intelligendi formatur: & ad rem per talem conceptum repræsentatam: & priùs ordine naturæ producitur conceptus, quàm res ad extrà intelligatur: ex quo sequitur, quòd priùs natura intellectus per conceptum adęquatur rei, quàm rem extrinsecam, secundum quòd extra intellectum existit, cognoscat. Et quia veritas consistit in adęquatione intellectus & rei, ideo priùs ordine naturæ intellectus est verus, quàm ad rem ad extrà terminetur: & hoc modo cognitio, non quidem simpliciter sumpta, & vt egreditur ab intellectu, sed vt ad rem inquantũ est in seipsa terminatur, est effectus veritatis, & tamen veritas pertinet ad id quod dicitur. Dico ergo, quòd id quod dicitur, non est effectus & terminus cognitionis, vt cognitio terminatur ad extrà, imò sicut est causa eius, quia conceptus est ipsi cognitioni ratio vt terminetur ad extrà, licet absolutè loquẽdo sit operationis intelligibilis effectus terminus. Nam conceptus intellectus apud san.Th. dicitur principium cognoscendi, prout cognitio ad rem per conceptum repræsentatam terminatur, non autem vt egreditur ab intellectu. Vt enim patet in Prima parte.quæst.15.& Veri.quæst.3. ideo nominat conceptum, qui est terminus per actum intellectus productus: & ponitur principium non solùm productionis, sed etiam cognitionis rerum. Hanc responsionem meliorem puto, & magis ad intentionem sancti Thomæ.

Ad secundum dicitur, quòd non est sic intelligendum quod dicitur hoc loco, diuinum intellectum compositionem aut diuisionem dicere, quasi dicat compositionem per ipsum diuinum intellectum factam, vt obiectio procedit: sicut intellectus noster dicit verbum complexum illud producẽdo, sed quia dicit, id est concipit & intelligit compositionem & diuisionem intellectus nostri per verbum simplex, quod omnem intellectus nostri compositionem repræsentat. Patet, quia deducit hoc ex eo quòd cognoscit enuntiationes, non quidem ab ipso formatas, cùm ostẽsum sit ipsum non componere, sed ab intellectu nostro: quod etiam patet verum esse ex iis quæ dicũtur P.p. quæst.16.ar.5 primum, vbi dicitur quod intellectus diuinus secundum suam simplicem intelligentiã iudicat de omnibus, & cognoscit omnia complexa. Hoc autem sufficit ad propositum suum, quo vult ostẽdere ipsum veritatem cognoscere, licet non componat. Si enim cognoscit compositionem intellectus nostri, simpliciter tamen, & absque compositione ex parte actus sui, cùm ipsa cõpositio veritatem cõtineat: sequitur quòd veritatem cognoscat.

Intellectus diuinus compositionem & diuisionem dicit.

Ad tertium dicitur, quòd cùm intelligere non habeat rationem repræsentantis obiectum, sed tantùm attingentis ipsum, nulla posset in ipso intelligi adæquatio, nisi in esse naturę: & ideo cùm ipsum necessariò sit immateriale, si res intellecta sit materialis, nõ poterit inter illa esse adæquatio. Conceptus autem intellectus est forma repræsentatiua rei intellectæ: ideo licet non sit inter ipsum & rem adæquatio secundum esse naturæ, potest tamen esse adæquatio secundum repræsentationem, dum repræsentat secundum quòd est in re. Ideo illa est sufficiens ratio de ipso intelligere, quæ non esset sufficiens de eo quod dicitur, siue de conceptu. Secundò, dato per impossibile quòd intellectus diuinus solùm incomplexa cognosceret illo modo quo noster intellectus, adhuc esset verus. ergo ex hoc quod non componit, ab eo non est veritas remouenda. Probatur consequentia, quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem, semper est verus.

Ad huius manifestationem notat duo. Primum est, quòd differentia est inter incomplexum, quod dicitur vel intelligitur, & complexum: quia incomplexum quantùm est ex se, non est rei æquatum, nec inæquale: cùm ex se non contineat aliquam compositionem vel applicationem ad rem, sed bene incomplexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis & diuisionis. Secundum est, quòd tamen intellectus incomplexus apprehendit quidditatem rei in quadam compositione ad rem: quia apprehendit eam vt huius rei quidditatem. Ideo dicitur talis intellectus semper verus per se, vt dicitur tertio de Anima, cap. 26. licet falsus esse possit per accidens ratione admixtæ complexionis, vel partium diffinitionis inter se, vel totius diffinitionis ad diffinitũ, quorum vna dicitur simpliciter falsa diffinitio, altera verò falsa respectu huius rei. Similiter ergo diuinus intellectus verus esset cognoscendo essentiam suam vt suam.

CIRCA ea quæ hic dicuntur de incomplexo, considerandum est, quòd non sunt idem conceptus incomplexus, & incomplexum, hoc loco: sed incomplexum est ipsum obiectum formaliter & præcisè sumptum, quod per primam operationem intellectus apprehenditur, & repræsentatur per conceptum incomplexum, quem in seipso concipit intellectus: & sic distinguuntur incomplexum & conceptus incomplexus, sicut repræsentatum & similitudo actualiter repræsentans. Ipsum ergo incomplexum, puta hoc, quod dico, Animal rationale, ex parte rei dupliciter considerari potest. Vno modo, absolutè & secundum se, scilicet quantùm ad sui naturam præcisè & formaliter sumptam: & sic constat, quòd nullam importat comparationem ac adæquationẽ ad rem. Animal enim rationale nihil aliud dicit quàm ipsam naturam humanam specificè significatam, hoc est significatam sine accidentibus indiuiduantibus. Alio modo, potest considerari secundum quòd apprehenditur ab intellectu: & sic includit cõparationem ad rem concomitanter, & hoc est ipsum intelligi cum compositione ad rem. Intellectus enim apprehendit animal rationale non per abstractionem à quocunque & indifferenter, sed vt huius rei quidditatem. Volens enim intelligere hominis quidditatem, format de ipso hanc quidditatem, animal rationale. & sic quod secundum se comparationem ad rem non dicit, & consequẽter nec verum nec falsum est: intelligitur cum comparatione, & verè intelligitur, inquantùm ita est in re, quòd illa est eius quidditas. Sicut intellectus apprehendit hanc vt huius quidditatem, & sic intellectus est verus, tanquam habens in se adæquationem ad rem intellectam, quæ adæquatio formaliter complet rationem veritatis, non tamen tanquam verum actualiter cognoscẽs, cùm talem adæquationem sui conceptus ad rem per hanc operationem qua quidditatem format, non apprehendat.

Quomodo incomplexũ comparationẽ importet.

CIRCA illam propositionem, In complexo designatur comparatio incomplexi ad rem, sciendum est ex doctrina sancti Thomæ Verit.q.1.art.9.& 6.Metaphy.lect.vlt. quòd veritas cognoscitur ab intellectu secundum quòd reflectitur supra actum suum, & similitudinem: quod sanè non solùm est verum de cognitione naturæ veritatis (quod pertinet ad primam operationem intellectus) sed etiam de ipsa actuali conformitate vt intellectũ denominante per complexum importata, quod pertinet ad secundam intellectus operatio

In complexo importatur cõparatio incomplexi ad rem.

rationem. Quod vtique ego sic intelligo, non quod cognitio veritatis sit propriè & simpliciter actus reflexus secundum, eandem speciem actus: quia constat in cognitione cuiuscunque propositionis, quæ actu directo cognoscitur, veritatem cognosci. Sed quia cognitio pertinens ad secundam operationem intellectus, quæ est absolutè cognitio directa complexi, potest dici cognitio reflexa per comparationem ad simplicem rei apprehensionem, eò quòd intellectus formare propositionem non possit, nisi reflectatur supra cognitionem simplicem, qua considerauit prius quidditatem aut aliquid aliud simpliciter: & hoc est quod intendit sanctus Thom. cùm inquit quod in complexo designatur comparatio incomplexi ad rem, id est, intellectus formando conceptum complexum comparat quod priùs conceperat incomplexè ad rem, illud sic incomplexè conceptum rei attribuendo: & sic in ipso complexo importatur comparatio incomplexi prius intellecti ad ipsam rem, cui attribuitur per copulam verbalem.

ADVERTENDVM secundò, quòd cùm complexum & incomplexum non differant (vt hîc dicitur) nisi sicut comparationem formaliter importans, & quod non importat comparationem talem, sed absolutè dicitur, & complexo obiecto respondeat conceptus complexus, sicut incomplexus respondet incomplexo: compositio & complexio in intellectu non intelligitur tanquam sit aliquid per actum intellectus constitutum, quod ex pluribus conceptibus componatur, ita quod ex illis fiat vnum, sicut ex materia & forma: sed quia formatur in intellectu cóceptus repræsentatiuus rei, & eius quod de re incomplexè concepit intellectus, & etiam ipsius conformitatis ad rem, quã per copulam verbalem exprimit: & hac ratione dicitur conceptus complexus, sicque componendo intellectus cognoscit & iudicat se esse adæquatum rei, quia quod de re incomplexè concepit, rei ad extrà attribuit, & sic iudicat ita esse in re sicut concepit de ipsa: quod est cognoscere se esse adæquatum rei. Vnde cùm dicit intellectus hominem esse animal, non solùm comparatur animal ad hominẽ, vt ipsum animal extra intellectum est, sed etiam vt est ab intellectu conceptũ: in quo importatur comparatio intellectus concipientis illud incomplexum ad rem extra intellectum. Propter quod inquit sanctus Thomas Prima parte, quæst. 16. art. 2. quòd tunc primò intellectus cognoscit & dicit verũ, quando iudicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, ita videlicet quòd subiectum propositionis dicit rem cui intellectus aliquid de ipsa conceptum attribuit: & prædicatum dicit formam quam de ipso priùs incomplexè conceperat, & posterius cùm complexione ad rem intelligit & dicit. & hanc complexionem significat nota compositionis & diuisionis.

CIRCA illud dictum, quòd intellectus incomplexus apprehendendo quod quid est, apprehendit quidditatẽ rei in quadam comparatione ad rem; & propter hoc intellectus dicitur per se semper esse verus, licet incõplexum vel diffinitio non sit secundum se vera, vel falsa: multiplex occurrit dubium.

Primum est, quia si intellectus incomplexus intelligens quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: sequitur quòd in intellectu incomplexo erit complexio & compositio, quod contradictionem implicat. Patet consequentia, quia dictum est complexum nulla alia ratione ab incomplexo differre, nisi quia in ipso designatur comparatio incomplexi ad rem, quæ non designatur per incomplexum.

Secundum est, quia, vt arguit sanctus Thomas Prima p. quæst. 17. art. 3. intellectus circa quod quid est non decipitur: quia directè informatur similitudine quidditatis rei. Ex hac enim ratione sequitur, quòd intellectus cognoscens quod quid est, nullo modo potest esse falsus: non quidem propter comparationem partium diffinitionis adinuicem, quia nõ format diffinitionem nisi secundum repræsentationem speciei. Non etiam secundum attributionem ad id cui non conuenit: quia semper cognoscit (vt dicitur hîc) tanquam huius diffinitionem: & sic etiam ex specie fit talis cognitio, ergo, &c.

Tertium est, quia videtur etiam ex hac parte implicari contradictio. Nam si primæ operationi conuenit per se apprehendere quidditatẽ cum quadam comparatione ad id, vt cuius quidditas apprehenditur: ergo & per se conuenit quod natum est sequi ex illa comparatione: sicut accidit in secunda operatione. Sed ad talem operationem nata est sequi falsitas, cùm scilicet apprehenditur vt quidditas alicuius, cuius non est quidditas, vt conceditur in litera. ergo implicat dicere quòd intelligat cum tali comparatione, & tamen in ipso sit falsitas tantùm per accidens, scilicet ratione extranei.

Quartũ est, quia (vt dictum est superiùs in prima ratione) veritas solùm est circa compositionem & diuisionem intellectus. ergo falsum est quod hîc dicitur, scilicet quòd intellectus cognoscens quod quid est, per se semper est verus.

Quomodo intelligitur quidditas incomparatione ad rẽ.

AD euidentiam primi dubij, intelligendum est primò, quòd intelligere quidditatem in comparatione ad rem, dupliciter potest intelligi, scilicet ex parte rei intellectæ, & ex parte modi cognoscendi. Ex parte rei intellectæ accipitur, quando ipsa comparatio est obiectum cognitum: ex parte verò modi cognoscendi tantùm accipitur, quando ipsa comparatio non intelligitur quidem, sed ipsum actum & modum intelligendi concomitatur. Intelligere primo modo cum comparatione, est intelligere hoc habere ad illud comparationem: & hoc est componere. Sed secundo modo non est componere, sed ipsum tantùm incomplexum dicere & intelligere, non per abstractionem omnimodam à re, sed vt quidditatem huius. Propter hoc inquit S. Tho. quòd in hac intellectione ipsum incomplexum, & etiam diffinitio non est secundum se vera vel falsa, id est, id quod per talem operationem dicitur aut intelligitur, non dicit ipsam comparationem formaliter, licet intellectus ipsum comparatiuè, quantùm ad modum intelligendi, concipiat. Et est simile ei quod dicitur Potentia. q. 7. art. 11. quòd aliquæ sunt relationes rationis consequentes modum intelligendi, secũdum quòd aliqua non habentia ordinem inter se, ordinatè intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem: quia tunc esset falsus: ita in proposito dicendum est, quòd intellectus in prima operatione intellectus apprehendit quidditatẽ cum quadam comparatione, intelligendo ipsam tanquam huius quidditatem. Ad quem modum intelligendi consequitur habitudo rationis quidditatis ad id cuius est quidditas: non tamen apprehendit ipsam quidditatem habere comparationem.

Ad argumentũ ergo negatur consequentia. Ad probationem dicitur quòd non intendit sanctus Thomas quòd ipsum quod dicitur, comparationem includat vt dictum, aut etiam formaliter ipsam in sua ratione includat, quomodo complexum dicit comparationem: sed quòd in modo intelligendi est comparatio: non enim intellectus incomplexus dicit hominem esse animal rationale, quod esset ipsam comparationem quidditatis ad rem dicere, licet hanc quidditatem apprehendat vt hominis quidditatem, inquantùm de homine hanc format diffinitionem, Animal rationale, non autem de lapide, sicut & sensus visus licet cognoscat albedinem vt huius, quia iudicium eius ad particulare fertur: non tamen dicit hoc esse album, quasi conformitatem sui ad rem iudicando.

Quomodo in intellectu incõplexo est veritas aut falsitas.

PRO intelligentia eorum quæ in secundo dubio tanguntur, considerandum est, quòd cùm illud dicatur rei conuenire secundum se, quod conuenit illi ex propria ratione, per accidens verò siue per aliud, quòd conuenit illi ex aliquo, quod est ab eius ratione extraneum: intellectum incomplexum esse verum per se, est ipsum inquantùm simpliciter quidditatem apprehendit, vt sic, verum esse. propria enim ratio eius consistit in apprehensione quidditatis. Ipsum autem esse falsum per accidens, siue per aliud, est ipsum falsum esse ex aliqua extrinseca ratione illi adiuncta, scilicet ex adiunctione compositionis ad simplicem quidditatis apprehensionem.

CONSIDERANDVM secundò, quòd compositionem primæ operationis intellectus admisceri dupliciter intelligi potest. Vno modo formaliter, quia videlicet formando diffinitionem, aliquam propositionem formet. Alio modo virtualiter, quia videlicet ex ipsa formatione diffinitionis nata est sequi propositio per secundam intellectus operationem. Primo modo, primæ operationi intellectus compositio admisceri non potest. Nam si intellectus formaret propositionem in quidditatis apprehensione, puta si diceret, Homo est animal rationale, illa non esset simplicium intelligentia compositioni & diuisioni intellectus condiuisa. Secundo autem modo, adiungi tali operationi compositionem non est inconueniens. Nam ex hoc quòd intellectus de homine hanc format diffinitionem, Animal rationale, habet vt per secundam operationem hanc propositionem formare possit, Homo est animal rationale, & sic de aliis. Cùm ergo dicitur quòd in prima operatione intellectus potest esse falsitas per accidens ratione compositionis admixtæ, intelligitur de admixtione compositionis virtuali, non autem formali. Dum enim intellectus de circulo hanc diffinitionem, Figura quadrata, concipit, in hac apprehensione virtualiter includitur circulum esse figuram quadratam: & dum format hanc diffinitionem, Animal insensibile: virtualiter includitur aliquod animal esse insensibile. Propter hoc dicitur Prima parte. q. 17. art. 3. quod intellectus formando hanc diffinitionem, Animal rationale quadrupes, est falsus: quia falsus est in formando hanc propositionem, Aliquod animal rationale est quadrupes. & Verit. q. 1. ar. 12. & 1. Sen. dist. 19. q. 5. arti. 1. ad septimum, dicitur quòd diffinitio nõ est falsa nisi inquantùm affirmationem falsam implicat. Et hîc dicitur quòd intellectus cognoscendo quidditatem per accidens est falsus, inquantùm diffinitio includit aliquã complexionem. Nam siue sit simpliciter falsa diffinitio, quia videlicet componitur ex partibus non cohærentibus, siue respectu huius, quia videlicet non huius diffinitio: non est falsa nisi ratione falsæ propositionis in ea virtualiter inclusæ: & intellectus quidditatem apprehendens non est falsus, nisi ratione falsæ compositionis in tali apprehensione virtualiter inclusæ.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd de ratione quidditatis inquantùm huiusmodi, non est vt aliquam compositionem importet. Sunt enim aliquæ quidditates, scilicet quidditates substãtiarum separatarum, quæ nullam habent compositionem, neque, inquam, ex partibus, cùm simplices sint: neque cum supposito, eò quòd in ipsis non differant intrinsecè quod quid est. & id cuius est: vt patet 7. Metaphysicorum: ideo intellectus cognoscens quod quid est, inquantùm huiusmodi, secundum se nullam habet compositionem includere: cùm non sit compositio in intellectu cognoscente rem secundum quòd in se est, nisi ex aliqua compositione in re existente. Quòd si aliqua cognitio quod quid est, implicitè complexionem contineat: hoc non conuenit sibi inquantùm est absolutè cognitio quod quid est: sed inquantùm est cognitio quod quid est rei materialis & compositæ, cuius cognitio ex diuersis sumitur partibus. Nã cùm diffinitio talis rei ex diuersis sumatur, non est quandoque tota ex specie aliqua primò & immediatè à phantasmate causata, sed oportet eam per diuisioné & compositionem inuestigare: ex qua inuestigatione causatur in intellectu cognitio quod quid est, cum quadam complexione in ea implicitè & virtualiter contenta. Et quia in tali compositione differentiarum inter se, & diffinitionis cum diffinito, intellectum contingit errare, dum scilicet componit differentias in vna diffinitione, quæ simul esse non possunt: aut aliquam diffinitionem attribuit rei cui non conuenit: ideo & intellectu cognoscente quod quid est, huiusmodi contingit esse falsitas, & inadæquatio ad rem ratione falsæ compositionis implicatæ. Si ergo intellectus cognoscens quod quid est, absolutè & secundũ se consideretur: inquantùm scilicet est cognoscens quod quid est, habet quod semper sit verus, quia quantùm est ex sui natura, habet statim cognoscere quod quid est ex forma intelligibili ipsum directè & immediatè repræsentante. In qua cognitione semper rei adæquatur intellectæ: sicut & sensus semper suo proprio sensibili adæquatur, quod immediatè ex propria specie apprehendit, nisi propter aliquod extrinsecum impediatur. Si auté consideretur vt cognoscit quod quid est rei compositæ, sic falsus esse potest, inquantùm oportet per diuisionem & compositionem ipsum inuestigare, & sic cùm quadam compositione formare. Quia ergo talis compositio & inquisitio præcedens, cognitioni quod quid est absolutè consideratæ accidit: ideo falsitas intellectui cognoscenti quod quid est, dicitur per accidens conuenire, vtpotè præter rationem talis cognitionis euenfens.

Sed ex dictis dubium insurgit. Sicut enim in intellectu cognoscente quod quid est rei compositæ, includitur aliquando falsa complexio virtualiter: ita & aliquando vera includitur complexio. Si ergo ideo dicitur falsus per accidens, quia falsam compositionem intellectus implicitè & virtualiter continet, eadem ratione propter veram compositionem implicitam dicetur per accidens verus. Vtraque enim compositio illi cognitioni extranea est. Sed huius oppositum dicitur & ab Aristot. & S. Thom. ponentibus quòd semper per se est verus, ergo, &c.

Respondetur, & dicitur primò, quòd vtique quantùm ad veritatem quæ compositionem implicitam in cognitione quod quid est concomitatur, intellectus cognoscens quod quid est, per accidens dicitur verus, sicut & falsus per accidens, ratione falsæ compositionis inclusæ: & si non aliunde haberet veritatem quàm ex ipsa vera compositione implicita, non diceretur verus nisi per accidens.

Dicitur secundò, quòd præter veritatem hanc, habet etiam veritatem sibi ex se inquantùm est cognitio quod quid est, formaliter conuenientem: eò quòd natus sit quidditatem simplici intuitu ex speciei intelligibilis repræsentatione

tatione apprehendere, in qua apprehensione semper est rei adæquatus, cùm per speciem intelligibilem rei habeat intellectus intelligere tãquam per propriam formam suam, vt est cognoscens, nisi ex aliquo extrinsecus adiuncto ad falsitatem trahatur. Non sic autem potest dici falsus per se, quia ex sola adiunctione compositionis habet quòd sit falsus. nisi enim cognitioni quod quid est adiungeretur compositio, nunquam falsus esset, nunquámque rei inadæquatus.

Attendendum autem, quòd aliud est loqui de prima operatione intellectus, & aliud de cognitione quidditatis vniuersaliter: loquendo enim de prima operatione intellectus, quæ dicitur simplicium intelligentia, alij operationi, quæ dicitur compositio & diuisio, condiuisa: sic dictum est in ipsa falsitatem non esse, nisi per accidens. Loquendo autem de cognitione quidditatis in communi, sic in eius cognitione falsitas esse potest etiam per se. Dupliciter enim quidditas cognosci potest. Vno modo, simpliciter & absolutè, quod est ipsam per primã operationẽ cognosci: & sic in eius cognitione per se falsitas non est. Alio modo, attributiuè, quod est ipsam per secundam operationem intellectus alicui attribui: & tunc in eius cognitione per se falsitas esse potest, sicut & in aliarum rerum attributione. Ex iis patet ad dubium. Dicitur enim, q; virtus cognoscitiua vtiq; nõ potest deficere per se respectu eius cuius similitudine primò & per se informatur: per accidens tamen deficere potest, quando scilicet non ex simplici & sola repræsentatione speciei apprehenditur ipsa quidditas, sed ex diuersis phantasmatibus & sensibilibus cum quadam compositione inuestigatur, sicut accidit in rebus compositis.

Ex hoc etiam patet responsio ad tertium dubium. Dicitur enim q; non conuenit per se primæ operationi intellectus, quòd intelligat quidditatem, vt huius rei distinctã à quidditate, quia hoc non conuenit, nisi vbi est aliqua compositio in re, ex quo inter quidditatem & habẽtem quidditatem aliqua distinctio accipi potest. Vnde si intellectus noster apprehenderet quidditatem substantiæ separatæ vt in se est, non apprehenderet ipsam vt huius, sed absolutè, eò quòd non esset ibi distinctio aliqua inter quidditatem & habentem quidditatem. Propterea deceptio intellectui nostro per accidẽs accidit, non autem per se, inquantùm accidit sibi ex conditione obiecti compositi cum aliqua compositione apprehendere quidditatem. Non enim quidditatem rei compositæ, vt quidditatem, apprehendere potest, nisi apprehendat ipsam vt huius, quia talis quidditas est alicuius quidditas in compositis: neque etiam sine partibus eam potest apprehendere.

Vtrum veritas sit in intellectu incomplexo.

AD euidentiam quarti dubij considerandum, q; quidam Thomistę circa veritatem dicunt primò, q; non conformitas cuiuscunq; intellectus sed intellectus complexi tantùm est veritas. Dicunt secundò, quòd nulli intellectui incomplexo vt sic, conuenit per se conformitas ad rem, quia incomplexum vt sic, respectum nullum æqualitatis, aut inæqualitatis ad alterum includit. Dicunt tertiò, quòd ad veritatem intellectus vt cognoscens est, exigitur quòd veritas sit in eo vt cognita. Dicunt quartò, quod non dicitur intellectus cognoscere veritatem, quia cognoscat conformitatem intellectus simplicis ad rem quam ipse intellectus simplex non cognoscit: tum quia falsum est quòd illam conformitatẽ intellectus simplex non cognoscat, quum sit quoddam diffinibile: tum quia illa conformitas non cognoscitur nisi reflexè, verum autem cognoscitur directè: sed quia intellectus, componens & diuidens cognoscit sui conformitatem ad rem, eò q; omnis complexa enuntiatio per se clauditur in propria ratione quòd sit æqualis aut inæqualis rei enuntiatæ, quoniam essentialiter est similitudo, q; hoc insit vel non insit illi.

Quoniam autem hanc opinionem ego ad mentem san. Tho. esse non puto, ostendam omnia hæc per ordinem falsa esse, & sic positio sancti Thomæ declarabitur: ex qua declaratione patebit ad dubiũ motum responsio. Primum ergo dictum eorum apud san. Tho. falsum est. Nam non solùm conformitas intellectus complexi ad rem, sed etiam intellectus incomplexi apud ipsum, formaliter est veritas, ita quòd veritas est similitudo intellecta existẽs in intellectu siue simplici siue componente & diuidente, per quam intellectus rei intellectæ conformatur. Patet hoc. Primò ex eo quod habetur P.p. quæst. 16. art. 3. & Verit. quæst. 1. artic. 1. 3. ens non potest intelligi sine vero, quia non potest intelligi sine hoc, quod adæquatur intellectui. Ex hoc enim arguitur sic, In omni intellectione qua intelligitur ens, oportet ens conformari & adæquari intellectui, ergo & intellectum oportet adæquari & conformari rei, sed ens dicitur verum ex tali adæquatione: vt patet ex verbis san. Tho. ergo & conformitas intellectus simplicis ad ipsum ens intellectum est veritas. Patet consequentia, quia res non dicuntur veræ nisi in ordine ad veritatem intellectus.

Præterea, vt inquit sanctus Thom. hoc loco, Si etiam per impossibile intellectus diuinus solùm incomplexa cognosceret, adhuc esset verus: quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem, semper est verus, sed non dicitur intellectus verus nisi ratione conformitatis & adæquationis: ergo & ipsa conformitas simplicis intellectus est veritas.

Præterea, Loco allegato dicitur, q; est intellectus simplex verus, sicut res vera: ergo in ipso est veritas. ergo sua conformitas & adæquatio est veritas.

Adhuc, Res dicitur vera à veritate intellectus, & non solùm enũtiabilis, vt patet P.p. q. 16. art. 1. & 7. ergo in intellectu simplici est veritas, ergo, &c.

Ex istis patet secundum dictum illius positionis falsum esse: si enim intellectus incomplexus est per se verus apprehendendo quod quid est: necesse est in ipso esse per se conformitatem ad rem. Licet enim incomplexum non importet comparationem, conceptus tamen repræsentatiuus incomplexi est conformis rei, & habet talem habitudinem ad rem inquantùm repræsentat quidditatem alicuius vt suam: & ita in re est, & ratione huius dicitur intellectus conformis & verus: sicut album dicitur simile alicui ratione albedinis, quæ est fundamentum similitudinis.

Tertium etiam dictum illius opinionis, est expressè contra mentem sancti Thomæ in P.p. ibi enim art. 2. vult quòd forma intellectus inquantùm est cognoscens, est similitudo rei cognitæ: & quòd cognoscere illam conformitatem, est veritatem cognoscere, licet secundum primam operationem, conformitatem illam sui ad rem intellectus non cognoscat, sed dicatur verus tantùm sicut res vera. Ex his enim constat quòd ad veritatem intellectus, vt res cognoscens est, non requiritur quòd sit cognita. Nam secundum eius mentem, veritas non est cognita per intellectum simplicem, & tamẽ in ipso vt cognoscens est, inuenitur conformitas vt in re vera: & cognoscere hanc conformitatem, est veritatem cognoscere.

Quartum quoque dictum, & in se falsum est, & cõtra mentem sancti Thomæ esse ostenditur. Quòd sit falsum, arguitur, Verum primò cognoscitur per intellectum componentem, & diuidentem directè, etiam secundum illorum opinionem, sed cõformitas ipsius intellectus ad rem quam habet dum componit aut diuidit, non cognoscitur nisi per reflexionem: ergo non dicitur intellectus componens & diuidens cognoscere verum, quia cognoscat conformitatem sui ad rem quam habet dum componit. Probatur minor, Non potest intellectus cognoscere se conformiter & adæquatè ad rem intelligere, nisi intelligat se intelligere: quia vnum alterum includit, sed intellectus non intelligit se intelligere nisi per reflexionem, ergo, &c.

Nec obstat quòd dicitur, omnem compositionem intellectus includere per se, quòd ipsa sit æqualis aut inæqualis rei: si enim intelligatur quòd repræsentet obiectum complexum, & sui conformitatem ad tale obiectum, hoc falsum est, quia conceptio complexa intellectus nihil repræsentat nisi ipsum complexum: sicut & incomplexa nihil nisi incomplexum repręsentat. Conceptus enim quo intellectus intelligit hominem esse animal: nihil aliud repræsentat quàm hominem esse animal: si autem intelligatur quòd talis conceptus est fundamentum per se conformitatis, sic hoc non magis conuenit conceptui complexo quàm incõplexo, cùm per vtrumque conceptum intellectus conformetur & adæquetur rei.

Quod etiam sit contra san. Tho. ostenditur. Tum quia in P.p. cùm dixisset intellectum esse verum, ex eo quòd habet in se rei similitudinem, & similiter sensum: subiungit quòd conformitatem sui ad rem neque sensus neque intellectus cognoscendo quod quid est, cognoscit, sed tantùm intellectus componens & diuidens, & ex hoc dicitur verum cognoscere. hæc autem non essent vera, nisi intellectus intelligendo verum intelligeret conformitatem sui in prima operatione ad rem. Tum quia 6. Metaphysicæ, lect. vltima, vult, quòd intellectus habet apud se similitudinem rei intellectæ, secundum quòd rationes incomplexorum concipit: non tamen propter hoc ipsam similitudinem diiudicat, sed solùm cùm componit & diuidit: & quòd in secunda operatione intellectus est veritas & falsitas secundum q; super ipsam similitudinem reflectitur cognoscendo & diiudicando ipsam. Ecce, quòd apud ipsum intellectus cognoscit veritatem cognoscendo conformitatem intellectus simplicis ad rem. Tum quia in hac ratione inquit, q; complexum dicitur verum aut falsum, quia in ipso designatur comparatio incomplexi ad rem. Ex his constat quòd intellectus simplex propriè & per se dicitur verus formaliter & intrinsecè tanquam in seipso veritatem habens: & sic verificatur dictum Philosophi, quòd per se semper est verus, licet non sit verus tanquam cognoscens veritatem.

Ad primam confirmationem huius quarti dicti, dicitur quòd cognoscere conformitatem intellectus contingit dupliciter. Vno modo, quidditatiuè, quod est cognoscere quid sit talis conformitas. Alio modo denominatiuè, quod est cognoscere ipsum intellectum esse actualiter cõformem rei. Primo modo, intellectus simplex potest cognoscere veritatem, non autem secundo modo, & de hoc intelligit sanctus Thomas, quòd conformitatem sui non cognoscit intellectus, cognoscendo quod quid est.

Ad secundam dictum est superiùs, quomodo etiam verum dicitur reflexè aliquo modo intelligi, & aliquo modo directè.

Ad dubium ergo motum dicitur, quod veritatem esse in aliquo contingit dupliciter. Vno modo subiectiuè, tanquam scilicet forma in subiecto existens, & sic non est in sola compositione & diuisione intellectus, sed etiam in simplici apprehensione, siue in intellectu simplici, & hoc modo intelligitur intellectum simplicem esse per se semper verum. Alio modo obiectiuè, scilicet tanquam cognitam: & sic est in sola compositione & diuisione. Et vniuersaliter vbi san. Tho. aut Aristot. inquit veritatem pertinere ad compositionem & diuisionem intellectus: intelligendum est de veritate vt cognita. Vbi attendendum est, quòd cùm conceptus quem intellectus intelligendo format, non sit id quod intelligitur, licet sit terminus intrinsecus intellectionis per ipsam productus, sed sit medium quo intellectus in rem cognitam fertur, tanquam ipsius repręsentatiuus, ad videndum an per aliquam operationem suam intellectus verum cognoscat nécne: non est inspiciendum an conceptus per talem operationem formatus sit verus, quia omnis conceptus intellectus siue inquantùm simplex sit, siue complexus, aut est verus aut falsus (si enim sit rei adæquatus, est verus: si autem inadæquatus, est falsus: & sic in omni intellectione aut veritas est aut falsitas) sed inspiciendum est ad id quod per conceptum repræsentatur. Si enim illud importat comparationem æqualitatis aut inæqualitatis intellectus ad rem, dicetur intellectus per talem operationẽ verum aut falsum cognoscere: quia veritas & falsitas in adæquatione & in inadæquatione consistunt. Si autem nullam huiusmodi comparationem importet, non dicetur intellectus per talem operationem verum aut falsum cognoscere. Quia ergo cõceptus per simplicem operationem intellectus productus incomplexum repræsentat, ipsum incomplexum nullam cõparationem ad rem dicit, vt superius dicebatur. Animal enim rationale quod per simplicem conceptum intellectus exprimitur, nullam comparationem importat: ideo intellectus incomplexè cognoscẽs, putà dum animal rationale apprehendit: non cognoscit verum aut falsum. Quia verò conceptus per actum cõponentis aut diuidentis productus, complexum repræsentat: ipsum autem complexum comparationem intellectus ad rem importat (hoc enim, quod dico, hominem esse animal, importat intellectum esse adæquatum rei, dum de homine animalitatem incomplexè concipit, quod significat & dicit, dum animal attribuit homini, dicendo hominem esse animal) ideo intellectus componendo & diuidendo verum aut falsum cognoscit. Propterea bene dictum est quòd in sola compositione & diuisione intellectus est verum obiectiuè tanquam cognitum. Nam potest quidem dici esse in intellectu cognoscente quod quid est, aliquo modo obiectiuè, inquantùm scilicet ipse conceptus rei adæquatus (qui est essentialiter veritas) est intrinsecus terminus intellectionis: sed non est in ipso obiectiuè tanquam cognitum: quia ipse conceptus non est id quod cognoscitur, sed incomplexum quod per talem conceptum repræsentatur.

Quod autem videtur dici Verit. quæst. 1. art. 3. quoniam, inquam, tunc tantùm intellectus adæquatur rei, quando componit aut diuidit, intelligendum est de perfecta & completa adæquatione: licet enim intelligendo quidditatem alicuius sit rei adæquatus, quia tamen adhuc est in potentia ad compositionem in qua vltima eius perfectio consistit, vt dicitur in sequenti ratione: tunc est incompletè adæquatus rei: completur autem & perficitur huiusmodi adæquatio per iudicium quo iudicat rei conuenire quod de ipsa simpliciter concepit: quod fit componendo & diuidendo.

Non obstat etiam prædictis quod inquit sanctus Tho. P.p. quæst. allegata, articulo

articulo primo, ſcilicet quod propriè loquendo, veritas eſt in intellectu componente & diuidente: non autem in intellectu cognoſcente quod quid eſt. Dicitur enim quòd dupliciter poteſt intelligi veritatem propriè eſſe in intellectu. Vno modo proprietate rei, quia videlicet id quod propriè eſt veritas, eſt in intellectu: & ſic veritas eſt propriè etiam in intellectu ſimplici. Alio modo proprietate locutionis, id eſt, ſecundum proprium propoſitionis ſenſum: & ſic veritas eſt propriè in intellectu componente & diuidente tantùm. Cùm enim dicitur, Verum eſt in intellectu cognoſcente, propriè ſignificatur quod ab intellectu cognoſcitur: hoc autem ſoli intellectui componenti & diuidenti conuenit, & ad hunc ſenſum verba ſancti Thomæ intelliguntur.

Ad eundem ſenſum intelligitur, quod dicitur ibidem, ſcilicet quòd nomen Veri importat cognitum: intelligitur enim de nomine ipſo vt ponitur in hac propoſitione, Verum eſt in intellectu cognoſcēte. Significatur enim ꝙ ſit in ipſo obiectiuè, vt cognitum formaliter: ipſum verò nomen Veri per ſe ſumptum abſolutè, conceptum rei adæquatum ſignificat.

Tertiò, in Deo eſt perfectio quam intellectus habet per cognitionem incomplexorum & complexorum, ſicut & aliarum omnium rerum: ſed veritas conſequitur intellectum ſecundum quòd eſt perfectus, ergo, &c. Probatur minor, quia intellectus apprehendens incomplexum, nondum pertingit ad ſuam vltimam perfectionem, quia adhuc eſt in potentia reſpectu compoſitionis & diuiſionis. Cùm autem ad compoſitionem peruenit, iam eſt perfectus: veritas autem conſequitur intellectum quando iam vſque ad compoſitionem peruenit: cùm propriè loquendo verum ſit tantùm in compoſitione & diuiſione.

Quomodo cognitio incomplexa eſt perfectior cognitione complexa.

ADVERTENDVM hîc, quòd cognitio incomplexorum & complexorum dupliciter poteſt conſiderari. Vno modo, vtranque per ſe cōſiderando ex parte actus: alio modo, in comparatione ad rem intellectam, vt ſcilicet ſunt cognitiones vnius & eiuſdem rei. Primo modo, ſimplex apprehenſio perfectior eſt, vtpotè ſimplicior, & ad intima rei pertingens. Secundo autem modo, cognitio complexa perfectior eſt: non enim per ſimplicem apprehenſionem intellectus noſtri habetur completa & vltima cognitio omnium quæ ſunt in re: ſed opus eſt complexione ad perfectam rei cognitionem: vnde & ſic complexa cognitio incomplexam includit.

Attendendum etiam cùm dicitur, veritatem conſequi intellectum quando iam vſque ad compoſitionem peruenit, quòd hoc non ſic intelligitur, quaſi veritas nō in ipſa compoſitione includatur, ſed ſequatur ad ipſam. Hoc enim iuxta prædicta patet falſum eſſe: ſed quia non inuenitur formaliter veritas in intellectu vt cognita, niſi dum componit aut diuidit: quia tunc tantùm adęquationem ſui ad rem intelligit, quod eſt propriè veritatem in intellectu eſſe ſecundum locutionis proprietatem.

Quartò, Verum eſt bonum intellectus, vt dicitur 6. Ethicorum, cap. 3. ergo veritas eſt in Deo. Probatur conſequentia, quia Deus omnes bonitates in ſe habet, vt dictum eſt ſuperiùs.

ADVERTENDVM, quòd verum dicitur bonum & perfectio intellectus inquantùm eſt cognitum, vt dicitur P. p. q. 16. art. 2. ad tertium: ideo in illo intellectu tantùm eſt, abſolutè loquendo, à quo cognoſcitur: & quia ab intellectu componente & diuidente tantùm cognoſcitur, ideo ſimpliciter eſt tantùm in ipſo: licet alio modo dicatur eſſe in ſenſu, & in intellectu ſimplici: ſicut videlicet in re vera, ex quo ſequitur quod etiam in intellectu diuino continente perfectionem intellectus componentis, per quandam eminentiam ſit etiam verum vt cognitum & intellectum. Confirmatur poſtremò concluſio & autoritate Apoſtoli ad Rom. 3.

Quòd Deus eſt veritas. Cap. 60.

Idem P. p. q. 16. art. 3.



X præmiſsis autem apparet, quòd ipſe Deus eſt veritas. Veritas enim quædam perfectio intelligentiæ eſt, ſiue intellectualis operationis: vt dictum eſt†. Intelligere autem Dei eſt ſua ſubſtantia, ipſum etiam intelligere, cùm ſit diuinum eſſe, vt oſtenſum eſt †, non ſuperueniente aliqua perfectione perfectum eſt, ſed eſt per ſeipſum perfectum, ſicut & de diuino eſſe ſuprà oſtenſum eſt. Relinquitur igitur, quòd diuina ſubſtantia ſit ipſa veritas.

†Cap. 39. †Cap. 28.

2 Item, Veritas eſt quædam bonitas intellectus ſecundum Philoſophum. Deus autem eſt ſua bonitas, vt ſuprà † oſtēſum eſt: ergo eſt etiam ſua veritas. †Cap. 3.

3 Prætereà, De Deo nihil participatiuè dici poteſt, cùm ſit ſuum eſſe, quod nihil participat: ſed veritas eſt in Deo, vt ſuprà † oſtēſum eſt. Si igitur non dicatur participatiuè, oportet quòd dicatur eſſentialiter, vt ſuprà † oſtenſum eſt. Deus ergo eſt ſua veritas. †Cap. 64.

4 Ampliùs, Licet verū propriè non ſit in rebus, ſed in mente, ſecundum Philoſophum in ſexto Metaphyſic. res tamen interdum vera dicitur ſecundum quòd actum propriæ naturę conſequitur, vt Auicen. dicit in ſua Metaphyſica†, quòd veritas rei eſt proprietas eſſe vniuſcuiuſque rei, quod ſtabilitū eſt ei inquantùm talis res nata eſt de ſe facere veram æſtimationē: & inquantùm propriam ſui rationem, quæ eſt in mente diuina, imitatur. Sed Deus eſt ſua eſſentia: ergo ſiue de veritate intellectus loquamur, ſiue de veritate rei, Deus eſt ſua veritas. Hoc autem confirmatur authoritate Domini de ſe dicentis Ioan. 14. Ego ſum via, veritas, & vita. †Li. 2. c. 4.

Super cap. 60.



Stenſo in Deo veritatem eſſe, oſtenditur nunc quòd ipſe ſit ſua veritas. Et probatur primò ſic, Intelligere Dei eſt diuina eſſentia: ergo & veritas. Probatur conſequentia, quia veritas eſt perfectio intellectualis operationis: hæc autem non perficitur per aliquid ſuperueniens, ſicut nec eſſe diuinum: ſed per ſeipſam eſt perfecta, ergo ſi intelligere eſt diuina ſubſtantia, etiam veritas eſt diuina ſubſtantia.

ADVERTE, quòd verum eſt perfectio intellectualis operationis, ſicut terminus eius, cùm ſit conceptus intellectus cum adæquatione ad rem intellectam: in diuino autem intellectu non eſt aliquis conceptus ab ipſo actu intelligendi diſtinctus, ſed eſt ipſa diuina eſſentia intellecta vt propria ratio vniuſcuiuſque. propter hoc perfectio diuini intellectus quæ eſt veritas, ab ipſo actu intelligendi non diſtinguitur.

Veritas non dicit tantùm reſpectū adęquationis.

Ex hoc ſequitur, quòd veritas non dicit in ſua ratione tantùm reſpectum adæquationis, nec reſpectum, inquam, rationis, quia tunc Deus non eſſet veritas, cùm non ſit ens rationis, nec realem, quia Dei ad creaturam non eſt relatio realis: ſed dicit abſolutum cum reſpectu, & Deus eſt veritas quantùm ad abſolutum quod importatur, ſcilicet quantùm ad ſimilitudinem intellectam: non autem quantùm ad reſpectum connotatum. Secundò, Deus eſt ſua bonitas, ergo & ſua veritas, quia veritas eſt bonitas intellectus, vt dictum eſt ſuprà. Tertiò, Nihil in Deo participatiuè dici poteſt, cùm ſit ſuum eſſe: ergo cùm veritas ſit in Deo, Deus eſt eſſentialiter veritas. Quartò, Veritas licet in intellectu ponatur, eſt tamen etiam in re, ſecundum quòd inquit Auicen. veritatem rei eſſe proprietatem ſui eſſe, quod ſtabilitum eſt ei, & hoc ſecundum quòd nata eſt res de ſe facere veram æſtimationem in intellectu, & inquantùm propriam ſui rationem quæ eſt in mente diuina, imitatur. Sed Deus eſt ſua eſſentia: ergo eſt ſua veritas, ſiue de veritate intellectus loquamur, ſiue de veritate rei.

ADVERTE, ex doctrina ſancti Thomæ P. p. & in quæſtio. de Veritate, quòd res dicuntur veræ & in comparatione ad intellectum diuinum, & in comparatione ad intellectum humanum. Ad intellectum quidem diuinum, ſecundum quòd imitantur formam ſuam in mente diuina exiſtentem: ſicut & res artificiales dicuntur veræ, inquantùm imitantur formam artis exiſtentem in mente artificis, & ſecundum iſtam propoſitionem res dicuntur ſimpliciter & abſolutè veræ, eò quòd ab intellectu diuino ſecundum eſſe dependeant. In comparatione autem ad intellectum humanum ſpeculatiuum, ſcilicet à quo non dependent, dicuntur veræ, inquantùm natæ ſunt de ſe facere veram exiſtimationem in ipſo intellectu: & ſic dicuntur verę ſecundum quid, eò quòd ad intellectum humanum non habeant comparationem, niſi per accidens, cùm ab ipſo non dependeant.

Veritas dicit abſolutū cum reſpectu tam ex parte rei quā ex parte intellectus.

Ex quibus ſequitur, quòd ſicut veritas intellectus dicit duo, ſcilicet abſolutum & reſpectum, ſiue materiale & formale: ita & veritas rei. Abſolutum eſt eſſe, ſiue entitas rei, reſpectus autem eſt habitudo ad intellectum. Si quæratur autem, an iſti reſpectus ſint reales, vel rationis, dicitur quòd reſpectus ad intellectum diuinum eſt realis, quia eſt reſpectus mēſurati ad menſuram: eſt enim intellectus diuinus menſura omnium rerum, ſicut intellectus artificis eſt menſura artificiatorum. Reſpectus verò ad intellectum humanum ſpeculatiuum, eſt reſpectus rationis: quia eſt menſuræ ad menſuratum. Veritas enim intellectus noſtri ab ipſa re menſuratur: dicitur enim verus intellectus, eo quòd ita intelligit ſicut eſt in re. Sciēdum quoque, quòd licet veritas modò ſit in re, tamen illa impropriè dicitur veritas, cùm veritas primò & per ſe ſit in intellectu, vnde ſimpliciter & propriè loquendo res non dicitur vera niſi extrinſeca denominatione, ſcilicet à veritate intellectus. A forma autem in ſe exiſtente intrinſecè dicitur vera, ſed impropriè, ſicut medicina propriè dicitur ſana, à ſanitate exiſtente in animali: impropriè autem à virtute in ipſa exiſtente. Concluſit ergo ſanct. Thom. quòd ſiue loquamur de veritate intellectus, ſiue de veritate rei, Deus eſt ſua veritas: cùm ſit ſua eſſentia. Quia ſi accipiamus veritatem impropriè, à qua ſcilicet res intrinſecè dicitur vera: non eſt aliud quàm ipſa ſubſtantia rei, vel eius eſſe: idcirco ſi Deus eſt ſua eſſentia, ſequitur quòd ſit ſua veritas. Si etiam accipiamus veritatem rei à qua propriè res denominatur vera quamuis extrinſecè, quę eſt veritas intellectus, ſic etiam dictum eſt, quòd eſt ipſa Dei eſſentia. Quomodocunque igitur res dicatur vera, ſequitur quòd Deus eſt ſua veritas. Confirmatur concluſio author. Ioan. 14. Ego ſum via, veritas, & vita.

Quòd Deus eſt puriſsima veritas. Cap. 61.



Oc autem oſtenſo manifeſtum eſt, quòd in Deo eſt pura veritas, cui nulla falſitas & deceptio admiſceri poteſt. Veritas enim falſitatem nō compatitur, ſicut nec albedo nigredinem: Deus autem non ſolùm eſt verus, ſed eſt ipſa veritas, ergo in eo falſitas eſſe non poteſt.

2 Ampliùs, Intellectus non decipitur in cognoſcēdo quod quid eſt: ſicut nec ſenſus in proprio ſenſibili: omnis autem cognitio diuini intellectus ſe habet ad modum intellectus cognoſcentis quod quid eſt (vt oſtenſum eſt) impoſsibile eſt igitur in diuina cognitione errorem, ſiue deceptionem, aut falſitatem eſſe.

3 Prętereà, Intellectus in primis principiis non errat, ſed in concluſionibus interdum ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit: intellectus autem diuinus non eſt ratiocinatiuus aut diſcurſiuus, vt ſuprà † oſtenſum eſt: non igitur poteſt eſſe in ipſo falſitas nec deceptio. †Cap. 57.

4 Item, Quantò aliqua vis cognoſcitiua eſt altior, tantò eius propriū obiectum eſt vniuerſalius, plura ſub ſe continens, vnde id quod viſus cognoſcit per accidens, hoc ſenſus communis aut imaginatio apprehendit ſub proprio obiecto contentum: ſed vis diuini intellectus eſt in fine ſublimitatis in cognoſcendo: ergo omnia cognoſcibilia comparantur id ipſum ſicut cognoſcibilia propriè & per ſe, & non ſecundum accidens. In talibus autem virtus cognoſcitiua non errat: in nullo igitur cognoſcibili poſsibile eſt diuinum intellectum errare.

5 Ampliùs, Virtus intellectualis eſt quædā perfectio intellectus in cognoſcendo: ſecundū autem virtutem intellectua-

lem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum. Verum enim dicere, est bonus actus intellectus, virtutis autem est actum bonum reddere: sed diuinus intellectus perfectior est per suam naturam, quàm intellectus humanus per habitum virtutis, est enim in fine perfectionis, relinquitur igitur quòd in intellectu diuino non potest esse falsitas.

6 Ad hæc, Scientia intellectus humani à rebus quodámodo causatur: vnde prouenit, ꝙ scibilia sunt mēsura sciētiæ humanæ, ex hoc enim verum est ꝙ intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, & non econuersò. Intellectus autem diuinus per suam sciētiam est causa rerum: vnde oportet ꝙ scientia eius sit mensura rerum. Sicut ars est mēsura artificiatorum, quorum vnumquodque intantùm perfectum est, inquantum arti concordat: talis igitur est comparatio intellectus diuini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inæqualitate intellectus humani & rei, non est in rebus, sed in intellectu: si igitur non esset omnimoda adæquatio intellectus diuini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu diuino: nec tamen in rebus est falsitas, quia quantùm vnumquodque habet de esse, tantùm habet de veritate. Nulla igitur inæqualitas est inter intellectum diuinum & res: nec aliqua falsitas in intellectu diuino esse potest.

7 Item, Sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius: naturaliter enim appetimus verum cognoscere, & refutamus falso decipi: malum autem in Deo esse non potest, vt probatum est†. Non potest igitur in eo esse falsitas. Hinc est quod dicitur Rom. 3. Est autem Deus verax. Numeri 23. Non est Deus quasi homo vt mentiatur. & Ioan. 1. Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt vllæ.

†Cap. 59.

Super cap. 61.

POstquam ostendit sanctus Thomas, quòd in Deo sit veritas, nunc qualis sit diuina veritas, ostendit. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit quòd sit purissima. Secundò, quòd sit prima & summa, cap. sequenti. Primò ergo ostendit quòd in Deo est purissima veritas: cui scilicet nulla deceptio aut falsitas admisceri potest. Et probatur primò sic, Veritas scilicet abstracta & subsistens, falsitatem non compatitur, sicut neque albedo nigredinem, intellige si albedo subsistens esset, vt per abstractum significatur. Deus est ipsa veritas, ergo, &c.

Secundò, Intellectus diuinus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ergo, &c. Probatur cōsequentia, quia in illo intellectu non est falsitas, sicut nec in sensu respectu proprij sensibilis, nisi scilicet per accidens, vt suprà dictum est. In Deo autem nihil per accidens esse potest.

Tertiò, Intellectus diuinus non est discursiuus, ergo, &c. Probatur consequentia, quia cùm in primis principiis non sit error, in conclusionibus tantùm erit, secundum quod à principiis ad conclusiones intellectus discurrit.

Error nō est in principiis, sed tantùm in conclusionibus.

Sed posset aliquis dicere, quòd error accidit non solùm circa conclusiones, ad quas intellectus peruenit discurrendo, sed etiam circa propositiones per se sumptas. Experimur enim nos decipi circa aliquas propositiones, dum etiam non discurrimus, sicut cùm dicimus & iudicamus Sortem præsentem, esse Platonem.

Dici potest, quòd semper in deceptione est aliquis discursus, licet fortasse aliquando in imperceptibili tempore fiat. Occurrente enim mihi Sorte habente similitudinem cum Platone, puta in rotunditate faciei, argumentatur imperceptibiliter intellectus, Iste habet rotundam faciem, ergo est Plato, & sic de aliis.

Quartò, Omnia cognoscibilia comparantur ad intellectum diuinum, sicut propriè & per se cognoscibilia, id est, sicut proprium, & per se obiectum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in talibus virtus cognoscitiua non errat. Antecedens verò probatur, quia diuinus intellectus est in fine sublimitatis, id est, non habet aliquam virtutem cognoscitiuam sublimiorem se: & omnem sublimitatem quæ esse possit, habet scilicet infinitam. Quantò autem virtus cognoscitiua est altior, tantò eius obiectum plura sub se continet, vt patet de sensu communi & imaginatione respectu sensus particularis: ergo oportet vt omnia cognoscibilia contineantur sub obiecto per se diuini intellectus.

Quintò, Intellectus diuinus est ex natura sua perfectior quàm intellectus humanus virtute intellectuali perfectus, sicut est sapientia & scientia, cum ipse sit in fine & extremo perfectionis, sed iste non dicit falsum, sed semper verum, quia virtutis est actum bonum reddere: verum autem dicere est bonus actus intellectus, ergo, &c.

Sextò, Si diuinus intellectus diceretur falsus, falsitas à qua diceretur falsus, non esset in Deo, sed in rebus, sed nec etiā est in rebus, quia quantùm vnumquodque habet de esse, tantùm habet de veritate, ergo, &c. Probatur antecedens, quia talis est comparatio intellectus diuini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum, eò quòd sicut veritas intellectus humani mensuratur à rebus, ita econuersò res mensurantur ab intellectu diuino, cùm Deus per suam scientiam sit causa rerum. Cùm ergo res non dicantur falsæ nisi propter falsitatem intellectus humani, inquantùm scilicet natæ sunt facere falsam sui existimationem, aut quia significantur falso intellectu: econtrariò diceretur intellectus diuinus falsus propter rerum falsitatem, quæ scilicet diuini intellectus formam non imitarentur.

ADVERTE pro falsitate consequentis, ex doctrina sancti Thomæ vbi suprà, quòd in ordine ad intellectum diuinum res non possunt dici falsæ: cùm quicquid in rebus accidit, ex ordine diuini intellectus procedat, nisi in voluntariis agentibus fortassis, in quorum potestate est subducere se ab ordine diuini intellectus, inquantùm est causa rerum. Vnde nulla res est, quæ secundum omnem entitatem in se existentem non conformetur diuino intellectui, in ordine autem ad intellectum humanum res dici possunt falsæ, eo quòd ex exterioribus accidentibus, quibus cum aliis rebus similitudinem habent, natæ sint de se falsam existimationem facere, aut etiam quia repræsentantur sermone vel intellectu falso. Sed quia res ad intellectum diuinum essentialem comparationē habent, ideo cùm per comparationem ad ipsum falsæ non sint, sed veræ, simpliciter & absolutè dici potest nullam rem esse falsam, quamuis secundum quid aliqua possint dici falsa in ordine ad intellectum nostrum, ad quem secundariò habent ordinem.

Septimò, In Deo malum esse non potest, ergo, &c. Consequentia patet, quia falsum est malum intellectus, sicut verum est eius bonum. Confirmatur & authoritate Roma. 3. & Numeri 23. & Ioan. 1.

Quòd diuina veritas est prima & summa veritas. Cap. 62.



EX his autem quæ ostensa sunt, manifestè habetur, quòd veritas diuina sit prima & summa veritas. Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita & in veritate, vt patet per Philosophum† in secundo Metaph. & hoc ideo, quia verum & ens se inuicem consequuntur: est enim verum, cum dicitur esse quod est, & non esse quod non est. Sed diuinum esse est primum & perfectissimum: ergo & sua veritas est prima & summa.

† Idem. P. p. q. 16. ar. 5.

†Text. com. 4.

2 Item, Quod per essentiam alicui conuenit: perfectissimè ei cōuenit: sed veritas Deo attribuitur essentialiter, vt ostensum est†, sua igitur veritas est prima & summa veritas. †Cap. 60.

3 Præterea, Veritas in nostro intellectu ex hoc est, quòd adæquatur rei intellectæ: æqualitatis autem causa est vnitas, vt patet† in 5. Metaph. cùm igitur in intellectu diuino sit omninò idem intellectus, & quod intelligitur, sua veritas erit prima & summa veritas. †Tex. com. 20.

4 Ampliùs, Illud quod est mensura in vnoquoque genere, est perfectissimum illius generis. Vnde omnes colores mensurantur albo: sed diuina veritas est mēsura omnis veritatis, veritas enim nostri intellectus mensuratur à re quæ est extra animam. Ex hoc enim intellectus noster verus dicitur, quòd consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum diuinum, qui est causa rerum (vt infrà probabitur) sicut veritas artificiatorum ad artem artificis. Tunc enim vera est arca, quando consonat arti, cùm ergo Deus sit primus intellectus, & primū intelligibile, oportet ꝙ veritas intellectus cuiuslibet, eius veritate mensuretur, si vnumquodque mensuratur primo sui generis, vt Philosophus† tradit in 10. Metap. Diuina igitur veritas est prima, summa & perfectissima veritas. †Text. com. 2.

Super cap. 62.

SEcundò ostendit quòd diuina veritas est prima & summa veritas. Probatur primò, Diuinum esse est primum & perfectissimum: ergo diuina veritas est prima & perfectissima. Probatur consequentia, quia ex 2. Metap. sicut est dipositio rerum in esse, ita & in veritate, eò quòd ens & vnum se inuicem consequantur. Quod ergo est primum esse, oportet vt primæ veritati correspondeat.

ADVERTENDVM primò ex doctrina san. Tho. Prima parte quòd verum, quod est in rebus, conuertitur cum ente secundum prædicationem: omne enim ens est verum, & omne verum est ens. Verum autem quod est in intellectu, conuertitur cum ente secundum repræsentationem, sicut manifestatiuum cum manifestato, eò quòd cuilibet vero intellectui correspondeat aliquid in re: & cōuersò cuilibet enti correspōdeat verus intellectus, saltem diuinus. Isto secundo modo videtur accipere hoc loco sanctus Thomas consecutionem entis & veri, quia assignat rationem talis consecutionis ex hoc, quòd verum est, cùm dicitur esse quod est, & non esse quod non est: quod pertinet ad consecutionem repræsentantis & repræsentati.

ADVERTENDVM secundò, circa illam propositionem ex 2. Metaphysicæ sumptam, Sicut est dispositio rerum in esse, ita & in veritate: quòd dispositio non accipitur secundum quòd est in genere qualitatis, sed secundum quòd quendam ordinem importat: & est sensus, quòd vbi inuenitur quod est maximè ens, inuenitur etiam quod est maximè verum: quia ratio veri rationem entis consequitur. Ita exponit sanctus Tho. Veritate quæst. 1. art. 1. ad quintum.

Secundò, Veritas conuenit Deo essentialiter, vt dictum est, ergo perfectissimè: quia quod per essentiam alicui conuenit, illi perfectissimè conuenit.

Tertiò, In Deo omninò idem est intellectus, & quod intelligitur, ergo, &c. Probatur consequentia, quia veritas consistit in adæquatione: æqualitatis autem causā est vnitas, vt dicitur 5. Metaph. tex. 20. ergo vbi est maxima vnitas intellectus & rei intellectæ, ibi erit maximè & perfectissimè veritas.

Quartò, Veritas diuina est mensura omnis veritatis, ergo perfectissima. Patet consequentia, Quod est mensura in vnoquoq; genere, est perfectissimū illius generis. Antecedens verò probatur, Deus est primus intellectus, & primum intelligibile, ergo veritas intellectus cuiuslibet à veritate eius mensuratur. Probatur consequentia, quia omnis veritas aut mensuratur à re, sicut veritas intellectus nostri: aut mensuratur ab intellectu, sicut omnis rei veritas mensuratur in ordine ad intellectum diuinum, à quo causatur. Sed vtro modo mensuretur, mensuratur à primo, cùm vnumquodque mensuretur à primo sui generis, ergo oportet vt omnis veritas mensuretur, aut à primo intelligibili, aut à primo intellectu. Si ergo Deus est primum intelligibile, & primus intellectus, erit mensura omnis veritatis.

ADVERTENDVM, quòd in hac ratione includit sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicitè. Cùm enim veritas intellectus an-

gelici

gelici habeat mensuram, cùm non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur:& sic, si ponimus ipsam à re mensurari, oportebit vt à primo intelligibili mensuretur. Si autem ab intellectu, quemadmodum veritas cuiuslibet alterius rei, oportet vt mensuretur à primo intellectu:& sic cùm Deus sit primus intellectus & primum intelligibile, necesse est vt mensuretur à veritate Dei. Propter hoc nõ conclusit solùm de intellectu humano, sed vniuersaliter de omni intellectu, concludens, quòd oportet vt veritas intellectus cuiuslibet, eius veritate mensuretur.

Sed videtur in hac ratione falsum quoddam assumi, scilicet quòd veritas intellectus nostri mensuretur à re, quæ extra animam est. Nam res non dicitur vera nisi in ordine ad intellectum; ergo non mensurat veritatem intellectus: mensura enim non dependet à re mensurata.

Respondetur & dicitur primò, quòd licet res non dicatur formaliter vera, nisi per comparationem ad intellectum, non tamen dicitur vera primò & principaliter in ordine ad intellectum humanum, sed in ordine ad intellectum diuinum: & ideo potest sibi per prius conuenire ratio veritatis quàm intellectui nostro, licet illa non sit propriè veritas.

Dicitur secundò, quòd non dixit sanctus Thomas veritatem intellectus nostri mensurari à veritate rei, sed à re: multum enim differunt hæc inter se. Nam ab esse quidem rei mensuratur veritas intellectus nostri, non autem à veritate rei, secundum quòd in ordine ad intellectum nostrum dicitur vera. Et cùm dicitur quòd mẽsura non dependet à re mensurata, &c. dicitur quòd hoc verum est formaliter loquendo: mensura enim secundum illam rationem, qua mensura est, nõ dependet à mensurato inquantùm huiusmodi: sed bene potest alia ratione dependere. Sicut animal inquantùm sanum, formaliter non dependet à medicina quantùm ad rationem propriè sani, imo medicina ab animali, cùm non dicitur sana nisi in ordine ad sanitatem animalis: & tamen animalis sanitas causatur à medicina. Sic etiam veritas intellectus non dependet à veritate rei, imò econuersò, veritas rei est veritas intellectus: sed tamen ipsa veritas dependet à re, & ab ipsa in intellectu nostro causatur.

Rationes volentium à Deo subtrahere cognitionem singularium. Cap. 63.

†Vt Auerrois, qui has rationes format variis locis. Hanc ponit Auerrois in lib. de Som. & Vig.

SVnt autem quidam † qui perfectioni diuinæ cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cùm enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat. Vnde & in nobis illæ solæ potentiæ singularia apprehendunt, quæ materialibus organis vtuntur, vt imaginatio, & sensus, & huiusmodi. Intellectus autem, quia immaterialis est, singularia non cognoscit: multò igitur minus intellectus diuinus singularium est cognoscitiuus, qui maximè à materia recedit: & sic nullo modo videtur quòd Deus singularia cognoscere possit.

Secunda est, quòd singularia non semper sunt. Aut igitur semper sciẽtur à Deo, aut quandoque scientur, & quandoque non scientur. Primum esse non potest, quia de eo quod non est, non potest esse scientia, quæ solùm verorum est: ea autem quę non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia diuini intellectus cognitio est omninò inuariabilis, vt ostensum est†.

†Cap. 55.

Tertia est ex eo, quòd non omnia singularia de necessitate proueniunt, sed quædam contingenter: vnde de eis certa cognitio haberi non potest, nisi quando sunt. Certa enim cognitio est, quæ falli non potest: cognitio autem omnis, quæ est de contingenti, falli potest, cùm futurũ est, potest enim euenire oppositum eius quod cognitione tenetur. Si enim non posset oppositum euenire, iam necessarium esset. Vnde & de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis æstimatio quædam. Supponere autem oportet omnem cognitionem Dei esse certissimam & infallibilem, vt suprà ostẽsum est†. Impossibile est etiam quòd Deus aliquid de nouo cognoscere incipiat, propter eius immutabilitatem, vt dictum est†. Ex his igitur videtur sequi quòd singularia contingentia non cognoscat.

†Cap. 50.

†Cap. 55.

Quarta est ex hoc, quòd quorundam singularium causa est voluntas, effectus autem antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci: sic enim solùm esse potest antequàm in se esse incipiat. Motus autem voluntatis à nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi à volente, in cuius potestate sunt. Impossibile est igitur quòd Deus de huiusmodi singularibus quæ causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est, ex singularium infinitate. Infinitum enim inquãtùm huiusmodi est ignotum. Nam omne quod cognoscitur, cognoscentis cõprehensione quodammodo mensuratur: cùm mensuratio nihil aliud sit quàm quædam certificatio rei mensuratæ. Vnde omnis ars infinita repudiat: singularia autem sunt infinita ad minus in potentia, impossibile igitur videtur, quòd Deus singularia cognoscat.

†Hanc ponit Com. 12. Meta. com. 15.

Sexta† est, ex ipsa vtilitate singulariũ. Cùm enim nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiæ redundare videtur: diuinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur eius nobilitas patitur, quòd Deus quædam vilissima inter singularia cognoscat.

†Hãc sequitur Com. 3. de Anima, com. 25.

Septima† est, ex malitia quæ in quibusdam singularibus inuenitur. Cùm enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente, malum autem in Deo esse nõ possit, vt suprà ostensum est, videtur sequi, quòd Deus malum & priuationem omninò nõ cognoscat, sed solùm intellectus qui est in potentia. Priuatio enim non nisi in potentia esse potest: & ex hoc sequitur quòd non habeat Deus de singularibus notitiam, inquibus malum & priuatio inuenitur.

Super cap. 63.



POstquam determinauit sanctus Thomas de cognitione diuina quantùm ad obiectum in communi, nunc ad cognitionem ipsius circa particularia accedit. Circa hoc autem tria facit. Primò enim adducit rationes volentium probare quòd Deus singularia non cognoscat: secundò proponit ordinem respondendi: tertiò de materia vniuscuiusque argumenti tractat.

Quantùm ad primum in hoc cap. septem rationes adducit. Arguitur enim primò sic, Intellectus noster, quia immaterialis est, singularia materialia non cognoscit: ergo multò minus intellectus diuinus, qui maximè à materia recedit. Secundò, Singularia non sunt semper: aut igitur semper scientur à Deo, aut quandoque scientur, quandoque non scientur. Non primum, quia de eo quod non est, non potest esse scientia. Nec etiam secundum, quia diuini intellectus cognitio est omninò inuariabilis, ergo, &c. Tertiò, De futuris contingentibus cognitio certa esse non potest, cùm oppositũ eius quod cognitione tenetur, euenire possit: scientia autem Dei certa est & infallibilis, ergo non potest de illis esse. Quartò, Motus voluntatis à nullo, possunt per certitudinem cognosci, nisi à voluntate: ergo impossibile est Deum de singularibus, quæ causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habere.

Quintò, Singularia sunt infinita, ad minus in potentia, ergo impossibile est Deum illa cognoscere: quia infinitum inquantùm huiusmodi, est ignotum.

Sextò, Intellectus diuinus nobilissimus est, ergo quædã singularia quæ sunt vilissima, nõ cognoscit. Patet consequentia, quia vilitas scibilis in vilitatem scientiæ redundare videtur. Septimò, In Deo malum esse non potest: ergo Deus non habet notitiam de singularibus, in quibus malum & priuatio inuenitur. Probatur consequentia, quia cognitũ est aliquo modo in cognoscente.

Ordo dicendorum circa diuinam cognitionem. Cap. 64.

AD huius autem erroris exclusionem, vt etiam diuinæ scientiæ perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula prædictorum, vt ea quæ sunt veritati contraria, repellantur. Primò ergo ostendemus quòd diuinus intellectus singularia cognoscit. Secundò, quòd cognoscit ea quæ non sunt in actu. Tertiò, quòd cognoscit contingentia futura infallibili cognitione. Quartò, quòd cognoscit motus voluntatis. Quintò, quòd cognoscit infinita. Sextò, ꝙ cognoscit quælibet vilia & minima in entibus. Septimò, quòd cognoscit mala & priuationes quaslibet vel defectus.

Super cap. 64.



POsitis argumentis quibus particularium cognitio à Deo videtur remoueri, nunc ad eorum solutionem volens sanctus Tho. accedere, proponit ordinem dicendorum, eò quòd vnaquæque illarum argumentationum specialem exigat considerationem. Vnde sicut argumenta erant septem, ita septem ordinatè consideranda proponit, & sic septem erunt conclusiones declarandæ.

Quod Deus singularia cognoscat. Cap. 65.

PRimò igitur ostendamus, quòd singulariũ cognitio Deo non potest deesse. Ostensum est enim suprà†, quòd Deus cognoscit alia inquantùm est causa eis: effectus autem diuini subsistẽtes sunt res singulares: hoc enim modo Deus causat res, inquantùm facit eas esse in actu. vniuersalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solùm in singularibus, vt probatur in 7. Metaphysic. Deus igitur cognoscit res alias à se non solùm in vniuersali, sed etiam in singulari.

†Idem. P. p. q. 14. ar. 6.

†Cap. 49.

†Tex. com. 51.

2 Item. Cognitis principiis, ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci. sicut cognita anima rationali & corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata, & forma indiuiduata: sicut Socratis essentia ex hoc corpore, & hac anima, vt etiam essentia hominis vniuersalis ex anima & corpore, vt patet in 7. Metaphysicorum. Vnde sicut hæc cadunt in diffinitione hominis vniuersalis, ita illa caderent in diffinitione Socratis, si posset diffiniri. Cuicunque igitur adest cognitio materiæ,

†Tex. com. 34.

riæ, & eorum per quæ materia designatur, & formæ in materia indiuiduatæ, ei non potest deesse cognitio singularis, sed Dei cognitio vsque ad materiã & accidentia indiuiduantia & formas pertingit. Cùm enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quòd intelligat omnia quæ sunt quocunque modo in eius essentia, in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia, quæ esse quocunque modo habet: cùm sit primum & vniuersale principium essendi, à quibus materia & accidens non sunt aliena, cùm materia sit ens in potentia, & accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

3 Ampliùs, Natura generis nõ potest cognosci, nisi eius differentiæ primæ & passiones propriæ cognoscãtur: non enim perfectè sciretur natura numeri, si par & impar ignorentur: sed vniuersale & singulare sunt differentiæ vel per se passiones entis: si igitur Deus cognoscendo essentiã suam, perfectè cognoscit naturam communem entis, oportet ꝙ perfectè cognoscat vniuersale & singulare. Sicut autem non perfectè cognosceret vniuersale, si cognosceret intẽtionem vniuersalitatis, & non cognosceret rem vniuersalem, vt hominem aut animal: ita nõ perfectè cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis, & non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quòd Deus res singulares cognoscat.

4 Adhuc, Sicut Deus est ipsum suum esse: ita est suum cognoscere, † vt ostensum est. Sed ex hoc quòd est suum esse, oportet quòd in ipso inueniantur omnes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine, vt suprà habitum est. Oportet ergo quòd in eius cognitione inueniatur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte: hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset, cùm in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

†Cap.25.& 22.

5 Præterea, In omnibus virtutibus ordinatis communiter inuenitur quòd virtus superior ad plura se extẽdit, & tamen est vnica: virtus verò inferior se extendit ad pauciora, & tamen multiplicatur respectu illorum: sicut patet in imaginatione & sensu. Nam vna vis imaginationis se extendit ad omnia, quæ quinque vires sensuum cognoscunt, & ad plura. Sed vis cognoscitiua in Deo est superior quàm in homine: quicquid ergo homo diuersis viribus cognoscit, intellectu, imaginatione, & sensu, hoc Deus vno suo & simplici intellectu considerat. Est igitur singularium cognoscitiuus, quæ nos sensu & imaginatione apprehendimus.

6 Ampliùs, Diuinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, & mensura ipsarum, vt infrà ostẽdetur. & sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicę cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia perueniat: nam practicæ cognitionis finis est operatio, quæ in singularibus est. diuina igitur cognitio, quam de aliis rebus habet, se vsque ad singularia extendit.

7 Adhuc, Primum mobile mouetur à motore mouente per intellectum & appetitum, vt suprà † ostensum est: non autem posset aliquis motor per intellectum causare motum, nisi cognosceret mobile, inquantùm natum est moueri secundum locum: hoc est inquantùm est hic, & nunc, & per consequens inquantùm est singulare. Intellectus igitur, qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit primum mobile inquantùm est singulare. Qui quidem motor, vel ponitur Deus, & sic habetur propositum: vel aliquid quod est infra Deum, cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute (quod intellectus noster non potest) multò magis hoc poterit intellectus Dei.

†Cap.44.

8 Item, Agens honorabilius est patiẽte: & actor sicut actus, potentia. Forma igitur quæ est inferioris gradus, non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altiorem: sed forma superior potest producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem. Sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formæ corruptibiles in istis inferioribus: virtus autẽ corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis & cogniti, in hoc tamen differũt quòd assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitiuas humanas: in cognitione autem Dei est ecõuersò per actionem formæ intellectus diuini in res cognitas: forma igitur rei sensibilis, cùm sit per suam materialitatem indiuiduata, suæ singularitatis similitudinẽ producere non potest in hoc ꝙ sit omninò immaterialis, sed solùm vsque ad vires quæ organis materialibus vtuntur. Ad intellectũ autem producitur per virtutem intellectus agentis, inquantùm omninò à conditionibus materiæ exuitur: & sic similitudo singularitatis formæ sensibilis non potest peruenire vsque ad intellectum humanum. Similitudo autem formæ intellectus diuini, cùm pertingat vsque ad rerum minima ad quæ pertingit sua causalitas, peruenit vsque ad singularitatem formæ sensibilis & materialis: intellectus igitur diuinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

9 †Præterea, Sequeretur inconueniens, quod Philosophus contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit, quæ etiam homines cognoscunt. Hæc autem probata veritas etiam Scripturæ sacræ authoritate confirmatur. Dicitur enim Hebræor. 4. Non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius. Error etiam contrarius concluditur Ecclesiastici 16. Non dicas Deo, Abscondar, & ex summo quis mei memorabitur? Patet etiam ex dictis qualiter obiectio in contrarium facta non rectè concludit. Nam id quo intellectus diuinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen & materiæ & formæ similitudo, sicut primum principium productiuum vtriusque.

† Vt suprà allega. est cap. 50.

Authori. sacræ Script. Conclusio erroris.

Solutio rationis in contrarium.

Super cap. 65.

PRima conclusio ad resoluendum propositam quæstionem est ista, Deus cognoscit singularia & intelligitur de singularibus materialibus. Probatur primò, Effectus diuini subsistentes sunt res singulares, non autem vniuersales, quia vniuersalia non subsistunt, vt probatur 7. Metaphy. tex. 51. ergo Deus res singulares cognoscit. Probatur consequentia: quia cognoscit alia inquantùm est eis causa.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendũ, quòd ly Inquantùm, potest specificare rationem cognitionis, & potest dicere concomitantiam cognitionis, & causalitatis. Si specificet rationem cognitionis, duplicem sensum habere potest. Primus est, quòd ratio causalitatis sit causa cognitionis. Alius, quòd ipsa causa cognita, sit causa cognoscendi alia. Primo modo sensus est, quòd Deum esse causam rerum, scilicet talem quæ per cognitionem operatur, est ratio quare Deus alia cognoscat. Secundo autem modo sensus est, quòd cùm per essentiam suam sit causa rerum, & cognoscẽdo essentiam suam alia cognoscat, sequitur quòd ex cognitione causæ ipsarum rerum, de ipsis habeat cognitionem. Sed primus sensus verus esse non potest: & ideo non intentus à sancto Thoma. In agentibus enim per intellectum, cognitio præcedit causalitatem ordine naturæ, cùm causalitas super cognitionẽ fundetur: & ideo esse causam agentem per intellectum, non est ratio quòd aliquid cognoscatur, sed magis econuersò, ideo agit per intellectum, quia cognoscit scilicet practicè. Propterea accipiendo ly Inquantùm specificatiuè, secundus sensus est amplectendus. Videtur tamen verius, quò ly Inquantùm non accipiatur specificatiuè, sed dicat concomitantiam causalitatis & cognitionis, & sit sensus, quòd necessariò cognoscit omnia quorum est causa, eò quòd sit causa per intellectum agens, & per consequens se concomitantur in ipso causalitas & cognitio: & ideo necesse sit vt prius secundum nostrum modum intelligendi cognoscat rem, quàm agat.

Deus cognoscit alia inquãtum est eis causa.

Secundò, Deus cognoscit materiam, & accidentia indiuiduantia, & formas in materia indiuiduata existentes, ergo, &c. Probatur antecedens, Intelligere Dei est eius essentia: ergo intelligit omnia, quæ quocũque modo sunt in eius essentia: ergo omnia illa cognoscit, quia in essentia sua virtualiter sunt omnia, quæ quocunque modo esse participant, cùm sit primum & vniuersale essendi principium. Materia autem habet esse in potentia & accidẽs esse in alio, quæ sunt quædam participationes esse. Consequentia etiam probatur, quia cognitis principiis ex quibus essentia rei constituitur, necesse est rem illam cognosci: essentia autem singularis constituitur ex hac materia designata, & forma indiuiduata, & caderent in diffinitione ipsius si posset diffiniri. De materia huius rationis dictum est superiùs.

Tertiò, Deus perfectè cognoscit communem naturam entis, essentiam suam cognoscendo, ergo cognoscit vniuersale & singulare: ergo cognoscit naturam singularem, & sic non repugnat sibi singulare cognoscere. Probatur prima consequentia, quia vniuersale & particulare sunt differentiæ, vel per se passiones entis: natura autem generis non potest cognosci, nisi eius differentiæ primæ & passiones propriè cognoscantur. Secunda etiam consequentia probatur, quia sicut non perfectè cognosceret vniuersale, qui intentionem tantùm vniuersalitatis cognosceret, & naturam vniuersalem non cognosceret: ita nec singulare, qui intentionem tantùm singularitatis cognosceret, & naturam particularem non cognosceret.

ADVERTE circa illam propositionem, Natura generis nõ potest cognosci nisi eius differentiæ primæ cognoscantur, quòd cùm genus sit totum quoddam vniuersale, & non possit esse in natura, nisi sit per aliquam differentiam limitatum, non potest perfectè cognosci, nisi cognitis differentiis quibus limitatur: non enim perfectè cognoscitur aliqua natura nisi cognoscatur eo modo quo in natura esse potest. Facit autem mẽtionem de primis differẽtiis, non autem de aliis, quia ad hoc vt genus sit in natura, sufficit sibi, quantùm est ex se, ꝗ sit ad vnam suarum differentiarum limitatum. Et si aliquid aliud requiratur aliquando, homo non est ratione sui, sed ratione inferioris requirentis alias differentias ad hoc quòd sit. Verbi gratia, Ad hoc quòd corpus sit in natura, sufficit sibi quòd sit animatum: quod autem non possit esse nisi etiam sit sensibile, hoc non est ex parte sui, sed ratione corporis animati non potentis esse in natura, nisi & ipsum per aliquam differentiam limitetur, eò quòd ipsum etiam genus sit. Nam genus proximum limitatum ad vnam speciem non exigit aliam differentiam ad hoc quòd sit.

Natura generis non potest cognosci nisi eius differentię primæ cognoscantur.

ADVERTE etiam cùm dicitur, quòd vniuersale & singulare sunt differentiæ entis, aut passiones, quòd largo modo san. Tho. accipit differentias: nam, vt superiùs est ostensum, ens differentias habere non potest, sed dicuntur differentiæ entis, quia explicant aliquos modos essendi oppositos, qui nomine Entis non exprimuntur. Non curat autem sanctus Thomas an dicantur isto modo differẽtiæ, vel magis passiones, quia ad propositum nihil refert. Videntur autem magis passiones esse quàm differentiæ, propter implicationem intentionis secundæ.

Quartò,

Quartò, In cognitione diuina continetur omnis cognitionis perfectio, ergo cognoscit singularia. Patet consequentia, quia in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistit. Antecedens verò probatur, Sicut Deus est suum esse, ita est suum intelligere. sed ex hoc quòd est suum esse, continentur in ipso omnes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine, ergò ex hoc quòd est suum cognoscere, oportet quòd in eius cognitione contineatur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte.

ADVERTE, quòd sicut cognoscentia in duplici rerum ordine collocantur, scilicet in ordine entium, & in ordine cognoscentium: ita oportet quòd ad duo prima reducantur, à quibus ipsi ordines originem exemplariter ducant & ideo sicut quantum ad ordinem entium reducuntur in esse diuinum tanquam in id quod est exemplar omnis esse, ita secundum quòd sunt in ordine cognoscentium, reducũtur in diuinam cognitionem, sicut in exemplarem formam omnis cognitionis: propter hoc inquit sanctus Thomas, quòd in ipsa continetur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte.

Quartò, Quicquid homo intellectu, imaginatione & sensu cognoscit, Deus vno & simplici suo intellectu considerat, ergo singularia cognoscit: illa enim sensu & imaginatione cognoscimus. Probatur antecedens, quia vis cognoscitiua in Deo est superior quàm in homine: in omnibus autem virtutibus ordinatis communiter inuenitur, quod virtus superior ad plura se extendit vnita existens, inferior vero ad pauciora & multiplicata, vt patet de imaginatione & sensu. Imaginatiua enim virtus ad omnia se extendit ad quæ sensus exteriores, & etiam ad plura.

Virtus superior ad omnia se extẽdit in qua inferior potest, & adhuc in plura.

Sed occurrit dubium circa fundamentum rationis. Nam intellectus humanus est superior imaginatione & sensu, & tamen non cognoscit singularia, quę sensu & imaginatione cognoscuntur: ergo illud fundamentum non est vniuersaliter verum, quod virtus superior se extendat ad omnia in quæ inferior potest, & adhuc in plura.

Tripliciter ad hoc potest responderi. Primò negando assumptum: imò intellectus noster potest singularia cognoscere absolutè consideratus, licet ea non cognoscat nisi indirectè & reflexè coniunctus corpori, propter modum intelligendi quem habet, scilicet per abstractionem à materia, vnde separatus illa poterit cognoscere, per species non abstractas, sed infusas.

Secundò, quòd propositio sancti Thomæ intelligitur in naturis distinctis & completis in specie, cuiusmodi sunt Deus, Angelus & homo, non autem in virtutibus eiusdem naturę, sicut est in proposito de intellectu, imaginatione & sensu: quia licet istæ sint diuersæ virtutes, sunt tamen omnes hominis virtutes, qui est vnius speciei. Sed non videtur ista responsio ad mentem sancti Thomæ, quia & hic & alibi ad manifestationem illius propositionis dat exemplum de imaginatione & sensu, quæ tamen vni conueniunt naturæ.

Tertiò, potest responderi, quòd intellectus noster potest cognoscere singularia, sed modo eminentiori, quàm sensus & imaginatio. Vnde propositio sancti Thomæ quæ est Boëtij 5. de Consol. intelligitur, vt dicitur Veri. quæst. 2. art. 6. ad quartum, & quæst. 10. artic. 5. ad quintum, & Prima p. quæst. 8. ar. 1. ad quartum, quòd quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentiori modo. Vbi considerandum est, quòd quia natura vniuersalis extra intellectum non est realiter distincta à natura singulari: sed in ipso singulari indiuiduantibus conditionibus est limitata, ideo qui cognoscit naturam vniuersalem, cognoscit & naturam singularem, sed verum est quòd qui cognoscit: ipsam absque accidentibus indiuiduantibus: cognoscit ipsam vt vniuersalem & immaterialiter & abstractè. Qui autem cognoscit ipsam vt materialibus conditionibus determinatam, ipsam materialiter cognoscit & concretè ad principia indiuiduantia & inquantùm est singularis, intelligit ergo intellectus noster substantiam quæ est singularis, eminentiori modo, quia ipsam vniuersaliter & immaterialiter cognoscit, sensus autem materialiter, & sic nobiliori modo cognoscit, cùm cognoscat ipsam singulariter quãtum ad naturam intimam speciei, sensus autem quantùm ad materialia accidentia. Sed adhuc non videtur ista responsio satisfacere, non enim videtur saluari intentum rationis hîc inductæ. Nam vult sanct. Th. hic concludere, quòd Deus cognoscit singularia non solùm quantùm ad essentiam per abstractionem à cõditionibus materialibus, sed etiam quantùm ad ipsas materiales cõditiones: ergo oportet illam propositionem intelligere de eodem modo cognitionis, quòd scilicet quicquid cognoscit virtus inferior, potest virtus superior eodem modo cognoscere. Dicitur primò, quòd quicquid potest virtus inferior, potest superior semper quidem nobiliori modo ex parte operantis, aliquando verò etiam ex parte cogniti. Sed ex parte cogniti dupliciter potest esse, aut quia, scilicet potest non quidem in illum modum obiecti, in quem potest virtus inferior, sed quia potest in aliquem superiorem: aut quia & in illum modum potest, & in aliquem alium. Intellectus igitur noster cognoscit singularia nobiliori modo ex parte intelligentis & rei intellectę, quàm sensus, quia est immaterialis in cognoscendo, & intelligit rem non quantùm ad eius accidentia extrinseca, sicut sensus, sed quantùm ad ipsam quidditatem: in Deo autem est modus eminentior, quàm sit modus intellectus nostri & sensus, & ex parte cognoscentis, & ex parte cogniti, quia sensus cognoscit tantùm accidentia materialia per se, intellectus noster tantùm naturam & substantiam eius: intellectus autem diuinus cognoscit & substantiam & accidentia, quæ est perfectior cognitio singularis inquantùm est singulare, & vlteriùs eius cognitio est nobilissima ex parte cognoscentis.

Dicitur secũdò, quòd omne quod potest virtus inferior, potest & superior aliquando etiam eodem modo ex parte obiecti, quia scilicet fertur in illum modum obiecti in quem fertur inferior, licet & in aliquem alium possit. Si, inquam, ex parte superioris non sit aliquid repugnans, vnde dixit sanctus Thomas illud communiter verum esse, quasi diceret, Est vniuersaliter verum, quòd potest eodem modo, nisi inueniatur aliquid repugnans in superiori. Quod etiam dat intelligere Verit. quæst. 10. art. 5. ad quintum, vbi exponens dictam propositionem inquit, quòd illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque altiori: ex quo relinquit, quod etiam aliquando eodem modo potest, scilicet ex parte obiecti, modò in intellectu diuino nihil est quod repugnet cognitioni singularium in sua singularitate, in intellectu autem nostro est aliquid repugnans, quia scilicet species quibus intelligit, sunt similitudines vniuersaliũ tantum, cùm per abstractionem quandam à conditionibus indiuiduantibus recipiantur in intellectu, vt inferiùs dicitur, ideo non potest intellectus noster intelligere singularia eo modo quo sensus ex parte rei cognitæ, sed eminentiori intelligit. Intellectus autem diuinus in sua singularitate ea cognoscit sicut & sensus, scilicet quantùm etiam ad ipsam singularitatem, & vlterius quantùm ad quidditatem ipsius substantialem: quod sensus non potest. Vnde ratio bene propositum concludit, si bene fundamentum rationis intelligatur, scilicet quòd illud, quod potest virtus inferior, potest superior, aut eodem modo aut eminentiori, & semper eodem modo ex parte obiecti, in illum scilicet modum obiecti in quẽ fertur inferior, & aliquando cum illo in altiorem alium modum obiecti tendendo, nisi sit aliquid repugnans naturæ & modo superioris, semper autem potest eminentiori modo ex parte agentis.

Sextò, Cognitio diuina de rebus est, ad modum practicæ cognitionis, ergo, &c. Antecedens patet, quia per suam cognitionem Deus est causa rerum. Consequentia verò probatur, quia practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perducatur, cùm finis eius sit operatio, quæ in singularibus est.

ADVERTE, quòd hæc ratio distinguatur à prima & secunda, quia hîc consideratur ipsa cõditio cognitionis secundum se, in illis autem considerabantur res cognitæ.

ADVERTE etiam, quòd ideo dixit S. Thom. cognitionem Dei de aliis rebus esse ad modum practicæ cognitionis, non autem absolutè esse practicam, quia cùm Deus vna & eadem cognitione, & se & alia cognoscat non potest simpliciter dici practica, cùm seipsum speculatiuè cognoscat, sed eminenter continet, & speculatiuam & practicam: comparando tamen ipsam ad alia à se tanquam producenda induit modum practicæ, eò quòd ordinetur ad opus.

Septimò, Intellectus, qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit ipsum mobile inquantùm est singulare: ergo Deus singulare cognoscit. Probatur antecedens, quia primum mobile mouetur à mouente per intellectum & voluntatem, non autem posset mouere motor per intellectum & voluntatem nisi cognosceret mobile inquantùm est hîc & nunc, & per consequens singulare, quia sic est mobile. Consequentia etiam probatur, quia aut ille motor est Deus, & sic habetur propositum: aut aliquod est infra Deum, cuius intellectus potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster nõ potest, & tunc multò magis hoc poterit intellectus Dei.

ADVERTE, quòd si intellectus aliquis ex sua perfectione habet, vt in aliquid possit in quod non potest intellectus humanus, oportet vt in illud multò magis possit intellectus diuinus, cùm in ipso nulla sit repugnantia ad intelligendum quancunque rem, & ipse sit perfectissimus omnium intellectuum: ideo sanctus Thom. optimè arguit, quòd si alius intellectus singulare humano intellectui incognitum, ex perfectione sua potest cognoscere, multò magis diuinus hoc poterit intellectus. Octauò, Si negaretur à Deo singularium cognitio, hoc esset quia videmus intellectum nostrum ratione suæ immaterialitatis singularia non cognoscere, cùm Deus multò immaterialior sit: sed hoc non obstat, quia est aliqua particularis ratio in intellectu nostro, quare singularia non intelligat, quæ non est in intellectu diuino, ergo, &c. Minor probatur, & primò quantum ad primam partem, supponendo quòd assimilatio ad rem cognitam in nobis fiat per actionem rerum sensibilium in potentias cognoscitiuas, forma inferioris ordinis non potest agendo suam similitudinem producere in gradum altiorem, ergo forma rei sensibilis non potest suæ singularitatis similitudinem producere ad hoc, vt sit omninò immaterialis: ergo in intellectu nostro non potest esse similitudo singularitatis formæ sensibilis. ergo forma singularis sensibilis ab intellectu nostro cognosci non potest. Patet antecedens, quia agens est honorabilius patiente & acto. Prima etiam consequentia patet ex se: secunda quoque constat, quia similitudo quæ est in intellectu, est immaterialis. Vltima verò probatur, quia cognitio omnis fit per assimilationem cognoscentis & cogniti. Secundò probatur minor quo ad secundam partem, quia non est cognitio Dei per actionem cogniti in cognoscentem, sed econtrariò, cognitio est causa rerum. Vnde cùm sua causalitas se extendat vsque ad singularitatem formæ sensibilis, similitudo singularitatis eius erit in intellectu: & sic potest singulare cognoscere. Tota ergo ratio diuersitatis est, quia in intellectu nostro non est similitudo rei singularis, sed bene in intellectu diuino.

ADVERTENDVM ex iis quæ dixit sanctus Thomas, quod immaterialitas specierum intellectus nostri nõ est ratio quare non sint similitudines singularium, quia sic etiam esset in intellectu diuino, sed quia similitudo accipitur ab ipsis sensibilibus virtute intellectus agentis, singulare autem non potest causare in intellectu similitudinem sui vt sic.

CIRCA hunc processum dubitatur multipliciter. Primò, Si forma inferioris gradus non potest producere similitudinem sui in gradum altiorem, sequitur quòd forma sensibilis non poterit causare suam similitudinem in medio & sensu, quia illa est nobilioris gradus quàm forma materialis.

Vtrum forma inferioris ordinis possit suam similitudinem producere in gradum altiorem.

Secundò, Intellectus agens non producit speciem intelligibilem in intellectu nisi per phãtasma, sed phãtasma est similitudo rei singularis, ergo producetur similitudo rei singularis, licet immaterialis producatur. Si dicatur quòd phantasma non agit nisi ratione formæ vniuersalis, ideo non causat instrumẽtaliter nisi similitudinem formæ vniuersalis. Contrà, Primò, quia agere est tantùm rei particularis, non autem vniuersalis. Secundò, quia non agit nisi inquantùm similitudo: non est autem similitudo vniuersalis, sed particularis, ergo, &c.

Tertiò, Sequeretur quòd nullo modo intellectus posset cognoscere singularia, si ad cognitionem requiritur similitudo, & in intellectu nostro non est similitudo singularis: hoc autem est falsum, quia, vt dicitur Prima parte, & Veri. vbi suprà, cognoscuntur indirectè & reflexè.

Quartò, Intellectus noster (vt dicitur Prima parte, quæst. 84. articulo 7.) ad hoc vt intelligat suũ obiectum proprium, necesse est vt conuertat se ad phantasmata ad hoc vt speculetur naturam vniuersalem in particulari existẽtem: sed non potest hoc nisi cognoscendo singulare, sicut non potest aliquid in speculo videri nisi speculum videatur: ergo intellectus noster singularia secundum doctrinam sancti Thomæ cognoscit.

Ad primum horum dicitur, quòd licet forma rei sensibilis recipiatur in medio & sensu sine materia, non recipitur tamen absque conditionibus materialibus, cùm recipiatur sub determinatis dimensionibus, & determinato situ: vt patet etiam de formis in speculo resultantibus. Ideo continetur intra latitudinem formæ materialis, quædam enim forma est materialis, quia est cum materia & conditionibus materialibus: quædam autem quia habet conditiones materiales. Propter hoc forma sensibilis non producit similitudinem suam ad altiorem gradum simpliciter, sed ad aliquem gradum perfectiorem, intra tamen latitudinem sui ordinis. Propositio autem illa, Forma inferioris gradus non potest producere similitudinem suam in gradum altiorem.

Sensibile potest suam similitudinem causare in sensu, quamuis sit altioris gradus.

rem, Intelligenda est de gradu simpliciter altiori, qui scilicet sit supra totam latitudinem sui ordinis. Vnde volens ex hac sanctus Thomas propositum concludere, deducit quòd forma sensibilis nõ potest suæ singularitatis similitudinem producere ad hoc, vt sit omninò immaterialis: quasi diceret, quòd licet possit producere rem aliquo modo immaterialem, quia illa potest intra latitudinem sui ordinis contineri, non tamen omninò immaterialem potest producere, cùm illa sit supra totum ordinem formæ materialis. Propter hoc inquit de spiritualibus creaturis, artic. 10. ad vltimum, & in quæst. de Anima artic. quarto ad primum, quòd forma quæ est in sensu, potest imprimere formam in imaginatione, quia sunt eiusdem generis, cùm vtraque sit indiuidualis & materialis: forma autem imaginaria non potest per se imprimere speciem intelligibilem, quia est alterius generis, cùm sit forma vniuersalis, & de Anima vbi suprà, ad tertium, ait, quòd conditio recipientis non potest speciem receptam transferre de genere in genus, potest tamen eodem genere manente variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi.

Si dicatur quòd ratio adducta pro illa propositione, quia scilicet agens est nobilius patiente & acto, ita probat de gradu intra latitudinem sui ordinis, sicut de gradu omninò superiori, quia etiam intra proprij ordinis latitudinem agens est nobilius acto, & sic nullo modo potest aliqua forma producere nobiliorem se, etiam intra suam latitudinem: respondetur ex doctrina sancti Thomæ Potentia, quæst. 5. artic. 8. quòd actio sensibilis ad diffusionem similitudinis suæ formæ in medio secundum spiritualem intentionem conuenit sibi secundum quòd participat aliquid de proprietate superioris naturæ, scilicet substantiarum separatarum, quia inferiora semper aliquam superioris participationem habent. Ex quo habetur quòd agens, quod secundum naturam propriam est ignobilius, potest producere formam nobiliorem, vt participans naturam superiorem, tanquam agens proximum, & secundum se agens, intra tamen latitudinem sui ordinis, dicitur ergo quòd intra latitudinem proprij ordinis non oportet quòd agens secundum propriam naturam, qua est tale, sit nobilius forma producta, quando non agit actione quæ conuenit sibi vt est tale, sed ex participatione superioris naturæ, quo modo sensibile agit in medium & in sensum spiritualiter.

Phãtasma causat speciem in intellectu, quæ est similitudo tãtùm naturæ.

Ad secundum dicitur, quòd phantasma non concurrit ad causandum speciem ratione propriæ naturæ qua ad subiectum cõparatur, secundum videlicet quòd est tale accidens, sed inquantùm similitudo rei ad extrà. Et quia res ad extrà (vt dicitur Verit. quæst. 8. artic. 11.) non agit per materiam, sed per formam: ideo per se loquendo, considerata natura agentis, phantasma est similitudo rei quantùm ad formam, licet per accidens, inquantùm recipitur in organo corporali materialiter recipiente, habeat vt sit etiam similitudo materialium dispositionum, inquantùm ex materialitate sua repræsentat etiam conditiones formæ agentis ad extrà, propter hoc in intellectu causat similitudinem tantùm formæ, non autem materialium dispositionum, quia agit vt similitudo formæ per se, & sic forma tantùm à qua sumitur natura vniuersalis, est sibi ratio in intellectu instrumentaliter agendi, cum intellectu agente. Licet ergo phantasma sit similitudo rei singularis, non tamen oportet vt producat in intellectu similitudinem rei singularis, quia non agit ratione materialium dispositionum rei singularis, sed ratione naturæ & formæ latentis in phantasmate, & ideo responsio ibi data bona est, & est sancti Thomæ Verit. q. 2. art. 5.

Ad primam improbationem dicitur, quòd licet agere non sit rei vniuersalis, scilicet vt stat sub intentione vniuersalitatis, quia sic non habet esse nisi obiectiuum, sed rei singularis, ipsa tamen natura potest esse ratio agendi ratione formæ, vnde sumitur natura vniuersalis, & non ratione conditionum materialium, vnde sumitur singularitas.

Ad secundum dicitur, quòd sicut in re singulari extrinsecus tantùm apparent accidentia, & tamen sub ipsis latet natura & substantia, propter quod illa dicuntur talis substantiæ accidentia, ita species quæ est in sensu & imaginatione, licet sit similitudo expresse sensui & imaginationi extrinseca repræsentans accidentia ratione materialitatis subiecti, in quo recipitur, est tamen virtualiter & implicitè similitudo formæ à qua causatur, & potest in subiecto immateriali simul cum intellectu agẽte causare similitudinẽ naturæ tantùm repræsentatiuam intellectui, non autem accidentium materialium.

Quomodo intellectus noster singularia cognoscat.

Pro responsione ad tertium considerandum primò, quòd quando intellectus deuenit in cognitionem vnius ex alterius cognitione, non requiritur semper, vt propriam de illo speciẽ habeat, sed illa species per quam cognoscitur primum, sufficere potest ad eius cognitionem, & potest dici aliqualiter eius similitudo: sicut quia in cognitionem aliqualem substantiarum separatarum ex sensibilibus deuenimus, non oportet vt propriam earum similitudinem habeamus, sed sufficiunt species sensibiles, quæ aliquo modo possunt dici remotæ similitudines illarum, quemadmodum & ipsæ res sensibiles sunt aliquales similitudines rerum immaterialium. Cùm ergo intellectus non cognoscat singularia primò & directè, sed per reflexionem dum cognita quidditate redit ad considerationem sui actus & speciei intelligibilis, ex qua ad phantasma & singulare conuertitur, non oportet vt propriam similitudinem, quæ est species intelligibilis, habeat in intellectu, sed sufficit vt remotam quandam habeat.

Vtrum autem in cognitione ista per reflexionem formet in seipso intellectus proprium conceptum singularis, dicerẽ ego quòd sic, sicut & ex quidditatibus materialibus format conceptum aliquem proprium de substantia immateriali, licet quidditatiuus nõ sit, propter intellectus nostri debilitatem. Moueor autem ad hoc, quia cùm intellectus ponat comparationem inter singulare & vniuersale, sicut cùm dicit, Sortes est homo, quam propositionem format ipse intellectus: vt dicitur Prima parte, vbi suprà, oportet vt cognitio reflexa præcedat formationem & cognitionem illius complexi.

Nec valet, si dicatur quòd hoc non requirit formationem proprij conceptus, sed per alienum conceptum, qui est quodammodo conceptus, Sortes arguitiuè nõ repræsentatiuè cognosci potest, sicut de ignota deitate, si vocaretur, A, intellectus formaret hanc propositionẽ, A, est substantia prima, &c. Intellectus enim in formatione illius propositionis solo conceptu confuso, & quid nominis est contentus: hoc, inquam, non valet, tum quia non loquitur sanctus Thomas de cognitione confusa singularis, sed distincta, cùm illud velit indirectè & per reflexionem cognosci, quod negat cognosci directè singulare, scilicet in sua singularitate, quia de illo quæritur, an ex tali cognitione velit vt formet hanc propositionem, Sortes est homo: ex illa autem cognitione confusa non cognosceretur Sortes esse homo, vt Sortes est, sed quoddam singulare indistinctè: vnde & nunquam cognosceretur Deitatem esse substantiam primã, &c. nisi haberetur aliquis conceptus distinctus de Deitate, quamuis quidditatiuus simpliciter non esset: tum quia ad hoc vt aliquid intelligatur, necesse est vt præsens fiat intellectui obiectiuè. Ad hoc autem ponit sanctus Thomas necessarium esse conceptum: & ideo si debet intelligi singulare in sua singularitate, oportet vt formetur de ipso cõceptus aliquis proprius, aut scilicet omninò distinctus ab alio conceptu, aut qui virtualiter ipsum proprium contineat, expressè scilicet singulare in sua singularitate repræsentans.

Nec obstat quòd secundum sanctum Thomã repugnat intellectui nostro habere similitudinẽ materialis indiuidui, quia aliter non abstraheret ab hîc & nunc: dicitur enim ꝙ repugnat intellectui habere similitudinem indiuidui quæ sit species intelligibilis à re causata, quia intellectus accipit species ex motione ipsarum rerum, & per abstractionẽ à materialibus conditionibus: & ideo etiam in intelligendo ea quæ per species directè cognoscuntur, abstrahit ab hîc & nunc, eò ꝙ ipsa species vniuersaliter repræsentet, non autem repugnat intellectui similitudinẽ habere singularis, quæ sit cõceptus ab ipso intellectu formatus, dum cognoscendo speciem intelligibilẽ ex ipsa cognita format in se conceptũ phantasmatis & singularis, à quibus ipsa species est aliquo modo causata, nec oportet vt abstrahat ab hîc & nunc intellectus, inquantùm ad ea quæ cognoscit reflexè, licet in se immaterialis sit, quia ille conceptus immaterialis existens, & non determinatus ad hîc & nunc in essendo, materiales conditiones immaterialiter repræsentat, sicut & species intellectus angelici.

Non obstat etiam quod inquit sanctus Thomas in quæst. 8. de Anima, art. 2. ad primum, secundo loco obiectorum, scilicet quòd ista reflexio non perficitur nisi ex adiunctione virtutis imaginatiuæ: hoc enim non arguit singulare non cognosci proprio conceptu, sed quòd sicut in cognitione directa requiritur opus imaginationis constituentis phantasma in actu, ita etiam in cognitione reflexa, qua cognoscitur singulare, propter dependentiam & colligationem intellectus in intelligendo ad vires sensitiuas.

Quomodo intellectũ in intelligendo ad phãtasma conuerti oportet.

AD quartum dubium dicitur, quòd ista conuersio intellectus ad phantasmata non est cognitio phantasmatis, quasi intellectus ad hoc, vt videat obiectum suum, necesse sit vt videat naturam vniuersalẽ in phantasmate, & re particulari visa ab ipso, sicut res in viso speculo videntur. Sed hanc cõuersionem ego sic intelligo, vt oporteat intellectum in intelligendo ipsam naturam vniuersalem vniri per quandam cõtinuationem ad imaginationem, vt scilicet naturam vniuersalem intelligere nõ possit nisi & ipsa imaginatione constituẽte phantasmata in actu ex imperio ipsius intellectus, vt inquit sanct. Thom. inferius. Et quòd hunc sensum habeat S. Thom. patet ex eius processu ibidem. Nam volens probare, ꝙ necesse est intellectũ conuerti ad phãtasma, probat ꝙ ad hoc vt intellectus per scientiam iam acquisitã intelligat, requiritur actus imaginationis & cæterarum virtutum intellectiuarũ, & inferius probat ibidem, quia nõ cognoscitur natura vniuersalis perfectè nisi cognoscatur, vt in particulari existens, particulare autẽ cognoscimus per sensum & imaginationẽ: ex quibus relinquitur ꝙ intellectum cõuerti ad phantasmata nihil aliud est quam mouere imaginationẽ ad formationem phantasmatis.

Sed adhuc remanet dubium, ex eo enim quod imaginatio phãtasma formet, & singulare cognoscat, non videtur sequi quòd intellectus cognoscat naturam vt in particulari existentẽ, cùm intellectus ex ista expositione non apprehendat ipsum singulare, sed imaginatio. Respondetur ꝙ sicut sensus exterior accidentia existentia in substantia, vt existentia in substantia videt, & tamen ipsam substantiã non videt, sed intellectus est qui substantiã videt, aut etiã cogitatiua, si ipsa substantia vt particularis est cõsideretur, ita econtrariò non inconuenit intellectũ videre substantiam & naturam vniuersalem secundum quòd est in singulari, & tamen ipsum non videre singulare, sed imaginationem, vnde non dicitur videri in singulari tanquam in re visa ab intellectu, sed quia videtur secundum modum quo est in singulari per modum formæ vniuersalis, dum ipsum singulare imaginatio videt.

Cùm autem instatur, quia non potest videri aliquid in speculo, nisi & speculum videatur, dicitur primò quòd vtique & singulare videtur ab homine considerãte naturam vt existentem in singulari, non quidem per intellectum, sed per imaginationem. Dicitur secundò, quòd similitudo de speculo, non valet, quia ideo res videntur in speculo quia in visu recipitur species speculi, per quam, & speculum, & res in speculo vidẽtur: & ideo oportet vt vtrunque videatur. hoc autem non videtur natura in particulari per speciem singularis existentem in intellectu, sed per speciem quæ est duntaxat similitudo naturæ vniuersalis: sicut & accidentia naturæ singularis videntur in substantia, non visa substantia nisi per accidẽs, quia species quæ est visus, est similitudo accidentium tantum non autem substantiæ, vnde potest etiam concedi quòd intellectus tunc intelligit singulare per accidens, quia scilicet intelligit aliquid coniunctum singulari: sicut & visus per accidens videt substantiam inquantum ipsa coniungitur per se visibili.

Nonò, Sequeretur Deum esse insipientissimum iuxta rationem Philosophi contra Emped. vt superiùs est allegatum, si singularia non cognosceret, quæ etiam homines cognoscunt: probatur etiam authoritate Hebræor. 4. & error contrarius excluditur Eccle. 16. Ex prædictis patet solutio ad rationem in oppositum: cùm enim dicitur quòd per virtutem immaterialem non potest cognosci singulare materiale, cùm omnis cognitio fiat per assimilationem, negatur assumptum, & ad probationem dicitur, quod licet id quo intellectus diuinus intelligit, sit immateriale, est tamen similitudo materiæ, & formæ: intellige de similitudine repræsentatiua, quæ requiritur ad cognitionem, non autem de similitudine, quæ dicit conuenientiam in natura, aut si intelligamus de similitudine conueniente in natura, quia etiam aliquo modo inter Deum & creaturam est similitudo, vt dictum est, intelligẽdum est iuxta ea quæ dicuntur Prima parte quæst. 57. art. 2. ad 2. non de conuenientia in genere vel in specie, sed secundum quandam analogiam, sicut superius habet similitudinem cum inferiori, sicut Sol cum igne.

Quòd Deus cognoscit ea quæ non sunt. Cap. 66.

Idem. P. p. q. 4. art. 9.

SEcundò ostendendum est, quòd Deo non deest notitia eorũ etiam quæ non sunt. Vt enim ex supradictis patet, eadem est comparatio scientiæ diuinæ ad res scitas, quæ scibilium ad scientiam nostram.

Est autem hæc comparatio scibilis ad nostram scientiam, quòd scibile potest esse absque eo quòd eius scientia à nobis habeatur (vt ponit exemplum Philosophus in Prędicamentis de circuli quadratura) non autem econuersò. Talis ergo erit comparatio diuinæ scientiæ ad res alias, quòd etiam non existentium esse potest.

2 Item, Cognitio diuini intellectus cōparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata, cùm per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suæ artis cognitione etiam ea quæ nondum sunt artificiata cognoscit: formæ enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem. Vnde nihil prohibet in sciētia artificis esse formas quę nondum exterius prodierunt: sic igitur nihil prohibet, Deum eorum quæ non sunt, notitiam habere.

3 Præterea, Deus cognoscit alia à se per essentiam suam, inquantùm est similitudo eorum quæ ab eo procedunt, vt ex supradictis † patet: sed cùm essentia Dei sit infinitę perfectionis, vt suprà ostensum est, qualibet autem alia res habeat esse & perfectionem terminatam, impossibile est, quòd vniuersitas rerum aliarum adæquet essentiæ diuinæ perfectionem. extendit igitur se vis suæ repræsentationis ad multò plura quàm ad ea quæ sunt. Si igitur Deus totaliter virtutē & perfectionem essentiæ suæ cognoscit, extendit se eius cognitio non solùm ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ non sunt. †Cap.54.

4 Ampliùs, Intellectus noster secundum illam operationem qua cognoscit quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quæ non sunt actu: potest enim equi vel leonis essentiam comprehendere omnibus huiusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem diuinus cognoscit ad modum cognoscentis, quod quid est, non solùm diffinitiones, sed etiā enunciabilia, vt ex supradictis † patet: potest igitur etiam eorum quæ non sunt, notitiam habere. †Cap.59.

5 Adhuc, Effectus aliquis in sua causa præcognosci potest etiam antequam sit: sicut cognoscit astrologus eclipsim futuram ex consideratione ordinis cælestium motuum: sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam. se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, vt suprà † ostensum est. Nihil igitur prohibet quin etiam quæ nondum sunt cognoscat. †Cap.49.

6 Ampliùs, Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse: est igitur totum simul semper manēs, † quod de ratione ęternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris & posterioris extenditur: proportio igitur æternitatis ad totam temporis durationem, est sicut proportio indiuisibilis ad continuum, non quidem eius indiuisibilis, quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui (huius enim similitudinem habet instans temporis) sed eius indiuisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui siue puncto in continuo signato coëxistit: nam cùm tēpus motum non excedat æternitas quæ omninò extra motum est, nihil temporis est. Rursum, cùm ęterni nunquam esse deficiat: cuilibet tempori vel instanti temporis præsentialiter adest æternitas. Cuius exemplum vtcūque in circulo est videre: punctum enim inter circunferentias signatum, etsi indiuisibile sit, non tamē cuilibet puncto alij secundum situm coëxistit simul, ordo enim situs continuitatem circunferentiæ facit. Centrum verò quod est extra circunferentiam, ad quodlibet punctum in circunferentia signatum directè oppositionem habet. Quicquid igitur in quacunque parte temporis est, coëxistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum vel futurū. Aeterno autem non potest aliquid præsentialiter coëxistere, nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, diuinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens. nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur quòd eorum quæ secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet. †Qualis proportio æternitatis ad tępus.

7 Per has igitur rationes apparet, quòd Deus non entium notitiam habet, non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam: ea enim quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, à Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia. Vnde non cognoscit ea, vt existētia aliqualiter in seipsis, sed existentia solùm in diuina potentia: quæ quidem à quibusdam dicuntur à Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiæ. Ea verò quæ sunt præsentia, præterita, vel futura à nobis, cognoscit Deus secundum quòd sunt in potentia sua, & in propriis causis, & in seipsis: & horum cognitio dicitur notitia visionis. Non enim Deus rerum quæ apud nos nondum sunt, videt solùm esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis: inquantùm eius æternitas est præsens sua indiuisibilitate omni tempori, & tamen omne esse cuiuscunque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repræsentabilis secundum multa quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, ipsa etiā est similitudo virtutis cuiuslibet causæ, secundum quam præexistit effectus in causis. Esse etiā cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum: sic igitur non entia cognoscit Deus inquantùm aliquo modo habent esse vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis, quod rationi scientiæ non obsistit. His autem quæ præmissa sunt, etiam Scripturæ sacræ authoritas testimonium perhibet. Dicitur enim Eccles. 23. Domino Deo nostro antequam crearentur nota sunt omnia: sicut & post perfectū cognoscit omnia. Et Hier. 1. Priusquam te formarem in vtero, noui te. † Patet autem ex prædictis, quòd non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deū vniuersaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis vniuersalibus tātùm: sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout hæc, sed prout prouenit ex oppositione: cum ostensum sit quòd diuina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis. †Exclu.err. Auic.

Super cap. 66.



SEcunda conclusio est, Deus cognoscit etiam ea quæ non sunt. Circa quam tria facit sanctus Thomas. Primò ipsam probat, secundò declarat, tertiò errorem quendam remouet.

Probatur ergo primò, Scibile potest esse absque eo quòd sit scientia nostra de ipso, ergo & scientia Dei de aliquo potest esse absque eo quòd ipsa res sit. Antecedens patet per exemplum Philosophi de quadratura circuli. Consequentia verò probatur, quia, vt ex supradictis patet, eadem est comparatio scientiæ diuinæ ad res scitas, quæ scibilium ad scientiam nostram.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse, quòd scibile est prius scientia naturaliter, tanquam eius causa: sciētia autem diuina est prior omni scibili: remoto autem priori remouetur quidem posterius, sed non econuersò: imò prius potest esse absque posteriori, nisi posterius sequatur ad prius per naturalem sequelam, & ideo scibile potest esse non existente scientia nostra, & scientia diuina non existente scibili.

Secundò, Scientia Dei est sicut scientia artificis, cùm sit causa rerum, sed artifex ea quæ nondum sunt artificiata cognoscit, cùm forma artis ex scientia artificis effluat in exteriorem materiam, ergo, &c.

ADVERTE, quòd ratio hæc differt à præcedente, quia ibi arguebatur ex comparatione scibilis & scientiæ diuinæ, hîc autem ex conditione diuinæ scientiæ absolutè.

ADVERTE etiam, quòd similitudo scientiæ diuinæ ad artē attendenda est quantùm ad aliquid, non autem quantùm ad omnia. Est enim similitudo quantū ad causalitatem, quia vtraque est causa scibilis: sed est dissimilitudo, quia scientia artificis præsupponit materiam in quam agat, vt alibi dicit sanctus Thomas, & formam tantùm producit in materia: scientia autem diuina, est causa & materiæ & formæ.

Tertiò, Deus totaliter virtutem & perfectionem essentiæ suæ cognoscit, sed essentia sua est repræsentatiua non tantùm entium, sed etiam non entium, ergo cognoscit non tantùm entia, sed etiam non entia. Consequentia verò cum maiori patet. Minor verò probatur, quia essentia diuina est similitudo eorum quæ ab ipsa procedunt, scilicet aut actu, aut virtute. Tota autem vniuersitas rerum aliarum, scilicet existentium, diuinam virtutem & perfectionem non adæquat, quum quælibet res alia habeat esse & perfectionem limitatam, essentia autem diuina sit infinitæ perfectionis, ergo est repræsentatiua multò plurium, quàm sint ea quæ sunt in actu.

ADVERTE, quòd ex hoc quòd quælibet res alia à diuina essentia habet esse limitatum, vult habere sanctus Thomas quòd etiam vniuersitas omnium entium habet esse limitatum, quia ex habentibus esse & perfectionem finitam, non resultat perfectio infinita, nisi fortassis illa essent secundum speciem infinita, sicut ex finitis quantitatibus non resultat quantitas infinita: & per consequens habetur quòd vniuersitas entium non potest perfectionem diuinam infinitam adæquare.

Quarto, Intellectus diuinus cognoscit ad modum cognoscētis quod quid est, non solùm diffinitiones, sed etiam enunciabilia, vt ex supradictis patet: ergo etiam eorum quæ non sunt, potest notitiam habere. Patet consequentia, quia intellectus ea cognitione qua cognoscit quod quid est, potest notitiam habere eorum etiam quæ non sunt.

SED occurrit dubium. Nam cognitio An est, præsupponitur cognitioni Quid est, ergo cognitio Quid est, non potest esse non entium. Dicitur primò negando cōsequentiam: licet enim quæstio Quid est, præsupponat quæstionem An est, quo ad nos, potest tamen cognitio Quid est, esse non entium actu, quia intellectus in cognoscendo quod quid est, abstrahit ab actuali existentia: & ideo siue res sit actu, siue non sit, nihilominùs intellectus apprehendit quod quid est eius. Quare, quum dicitur quòd cognitio An est, præcedit cognitionem Quid est, non est sensus, quòd oporteat rem esse actu, & cognosci priùs necesse sit ipsam esse actu, quàm cognoscatur quid sit, sed ꝙ oportet ipsam naturam entis habere, & sibi esse cōuenire suo modo, scilicet aut certis temporibus, aut in virtute suæ causæ, aut aliquo alio modo: hoc autem potest conuenire rei non existenti pro aliquo tēpore in natura. Vnde nos de rosa non existente in actu, quod quid est intelligimus: supponimus tamen ipsam naturam quandam entis habere, & esse suo modo in natura. Deus autem ea quæ nunquam habebunt esse in natura, sed tamen possent esse, cognoscit quidditatiuè, & cognoscit illa esse entia, & habere esse in virtute ipsius Dei, licet non in seipsis. Dicitur secundò, secundum doctrinam sancti Thomæ Veri. quęst. 2. art. 8. quòd aliter loquendum est de scientia Dei, & aliter de scientia nostra. Nam scientia Dei est causa rerum, scientia autem nostra causatur à rebus, ideo scientia Dei potest præcedere res scitas: & sic cognitio Quid est, potest apud ipsum esse de re, quæ nunquam habuit esse, cùm causa possit suum effectum præcedere, vt patet in arte, quæ esse artificiati Quomodo cognitio An est, cognitionem Quid est præcedat.

ciati præcedit. Scientia autem nostra non potest esse, nisi res præexistant à quibus causatur, quia posterius non potest esse remoto priori, idcirco cognitio Quid est, non potest acquiri à nobis, nisi res priùs habeat esse, & prius via sensuum cognoscatur esse: licet ipsa cognitio Quid est, cùm habetur, abstrahat ab esse. Illa ergo propositio, Cognitio An est, præcedit cognitionem Quid est, habet veritatem tantùm in acquisitione scientiæ nostræ, dum prius per sensus cognoscimus rem esse, siue rem sub actuali existentia, quàm causetur in intellectu cognitio Quid est: non habet autem veritatem in scientia Dei, quæ non causatur à rebus.

AD hunc sensum intelligitur quod dicitur 1. Posteriorum, De subiecto oportet præcognoscere quia est. Nam in inuentione scientiæ necesse est nos priùs per sensus cognoscere rem esse, antequàm aliqua passio de ipsa cognoscatur: quia ab illa cognitione qua res sub actuali existentia cognoscitur, tota scientia originatur: & ideo de re quæ nunquam fuit, non possumus scientiam per inuentionem acquirere.

Quintò, Deus de rebus cognitionem habet per causam, dum se cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ergo, &c. Probatur consequentia, quia effectus aliquis in sua causa cognosci potest antequàm fit, sicut eclipsis futura ab astrologo & consideratione cælestium motuum.

ADVERTE, quòd hoc loco non inuestigatur modus cognitionis non entium, sed absolutè eorum cognitio: ideo præcedentes rationes absolutè probant Deum non entia cognoscere, siue illa in seipsis videat, siue in causa, ratio autem quæ sequitur, probat quòd ea videt & cognoscit etiam vt in seipsis sunt.

Sextò, Intelligere Dei mensuratur æternitate: ergo ad omnia quæ secundum temporis cursum nondum sunt, se extendit. Patet antecedens, quia successionem intelligere Dei non habet, sicut nec esse eius, sed est totum simul, & semper manens, vt dictum est suprà, hoc autem de ratione æternitatis est. Consequentia verò probatur, quia æternitas cuilibet tempori vel instanti temporis potentialiter adest, quum comparetur ad totum temporis decursum, sicut indiuisibile ad continuum, non quidem sicut indiuisibile, quod est terminus continui, cùm omninò æternitas extra tempus sit, sed sicut illud quod est extra continuum, cuilibet tamen parti cõtinui, aut puncto in continuo signato coëxistit, sicut centrum circuli se habet ad circunferentiam, ergo quicquid in quacunque parte temporis est, coëxistit æterno, quasi ei præsens: & cùm æternum successionem non habeat, sequitur quòd omnia toti æternitati sint præsentia. Ergo diuinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens, quicquid per totum decursum temporis agitur.

In hac ratione duo sunt quæ difficultatem faciunt. Primum est fundamentum rationis. Si enim quicquid agitur in toto decursu temporis, est præsens æternitati, ergo nunc est verum dicere, quòd Antichristus est, quia nihil est actu præsens alicui, nisi dum est, ergo non erit futurum: & eadem ratione nihil erit futurum, sed omnia erunt præsentia. Item, Ideo Angeli secũdum doctrinam sancti Thomæ Prima parte. quæst. 57. art. 3. ad 3. non cognoscunt singularia quando non sunt: quia species quæ sunt in mente Angeli, non sunt actu similitudines ipsorum, nisi quãdo sunt, quia licet ipsæ species quantùm est ex se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura, tamen ista non æqualiter se habent ad species: præsentia enim naturam habent per quam illis assimilentur, futura autem nondum habent naturam per quam illis assimilentur. Similiter ergo dicetur, quòd licet æternitas quantùm est ex se æqualiter se habeat ad præsentia, preterita & futura, non tamen ista æqualiter se habent ad æternitatem, quia illa quæ non sunt, non habent naturam per quam coëxistant æternitati, ergo non entia æternitati non coëxistunt.

Secundum dubium est circa probationem consequentiæ, nõ enim videtur sequi, Aeternitas cuilibet parti temporis adest: ergo intelligere quod mensuratur æternitate, fertur ad omnia quæ pro quacunque temporis differentia sunt. Non enim valet, Instans præsens mensurat visionem meam: ergo ego video omnia visibilia quæ huic instãti sunt præsentia. Neque etiam ex parte intellectus valet, Omnia intelligibilia nunc sunt præsentia instanti mensuranti meam intellectionem: ergo ego intelligo omnia intelligibilia. Pro solutione primi dubij attendẽdum, quòd cùm dupliciter possit intelligi non entia esse præsentia Deo in æternitate, scilicet secundum realem coëxistentiam ipsorum ad Deum, & secundum esse cognitum, & obiectiuum tantùm, quidam Thomistarum tenent non entia esse præsentia Deo in æternitate in esse obiectiuo, quia videlicet ab æterno cognoscuntur à Deo, non autem secundum realem coëxistentiam esse rerum ad esse diuinum. Mihi autem videtur (quod & plerique Thomistæ tenent) esse de mente sancti Tho. quòd vtroque modo omnia tam præterita & futura quàm præsentia sunt Deo in æternitate præsentia: ita quòd & illi realiter coëxistũt in æternitate, & æternaliter ab ipso cognoscuntur. Moueor autem inde, quia vbicunque S. Tho. de hac materia loquitur pro ratione quare Deus cognoscat futura contingentia certitudinaliter, assignat hoc, Quia omnia sunt ꝙ Deo & æternitas & æternitati præsentia, cuilibet tempori vel instanti temporis adest, vt patet in hoc cap. & Prima parte, quæst. 14. artic. 9. & 13. & Verit. quæst. 2. artic. 12. Item 1. Sent. dist. 38. art. 5. Esset autem petitio principij, si intelligeret quòd omnia sunt præsentia Deo intuitiuè, non autem secundum realem coëxistentiam, quia assumeret quod habetet probare: quod cùm non sit tanto viro, & in re tanta attribuendum, dicendum est, quòd ipse volebat arguere Deum intelligere omnia futura contingentia, quia intelligere diuinum se extendit ad omnia quæ sunt præsentia suæ mensuræ, & illi coëxistunt: mensura autem diuinæ intellectionis est æternitas, cui non solùm nobis præsentia, sed etiam nobis futura realiter coëxistunt. Sequendo itaque hanc partem, quæ profectò difficultatem maximam videtur pati propter assuefactionem nostram ad res temporales, ad eius euidentiam considerandũ primò ex doctrina sancti Tho. 1. Sent. dist. 19. q. 2. & Prima parte, q. 10. quòd æternitas & tẽpus licet in hoc conueniant, quòd ambo accipiuntur tanquam mensuræ durationis rei, differunt tamen: quia tempus est mensura rei successiuæ, & diuisibilis scilicet motus: æternitas autem est mensura esse indiuisibilis, & secundum se totũ simul existentis, ac omninò inuariabilis, quod est esse diuinum. Ex hac autem differentia, & alia differentia prouenit: quia enim motus qui mensuratur tempore, diuiditur in partes successiuas, quorum vna recedente alia succedit, & vna existente altera expectatur, oportet vt & tempus ipsum diuidatur in consimiles partes, in tales scilicet quòd aliqua sit præterita, & aliqua futura: oportet enim propriam mensuram esse proportionatam mensurato: æternitas verò, quia mensurat esse indiuisibile totum simul existens,

Omnia sunt Deo in æternitate præsentia.

non diuiditur in plures partes, quarum vna sit præterita, & altera futura, sed tota simul existit, & se habet sicut quoddam nunc, & sicut duratio indiuisibilis semper stans, & semper præsens, nullámque suscipiens variationem. propter quod bene diffinitur à Boëtio, 5. libro de Consolatione, quod est interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio.

Omnia sunt in æternitate, & ab ea continentur.

Considerandum secundò, quòd sicut esse diuinum ad omne esse creatum comparatur sicut cõmune ad proprium, communitate scilicet perfectionis, & causalitatis, propter quod dicitur omnia esse in Deo sicut in sua causa, & suo exemplari: ita æternitas in ratione mensuræ comparatur ad quodcunque tempus mensurans esse rei tẽporalis, sicut mensura communis ad propriam mensuram, ita ꝙ in ipsa omnes temporis differentię continentur. Sicut propria & particularis mensura continetur in mensura communi & excedente. Propter quod inquit S. Tho. quòd æternitas comprehendit omne tempus: & quia quod cõtinetur à mensura particulari, continetur etiam à mẽsura communi illius contentiua, sicut quod continetur à vase, cõtinetur etiam à cælo, oportet vt omne quod sub aliqua tẽporis differentia cõtinetur, siue sit tempus præteritũ, siue præsens, siue futurum, etiam sub æternitate contineatur, vt sicut dicitur esse in tẽpore aliquo, sicut in mensura propria & adæquata, ita dicatur esse in æternitate sicut in mẽsura inadæquata & excedente: sicut omnia quæ sunt in propriis locis, dicuntur esse in aëre aut in cælo sicut in loco omnibus cõmuni. & sic dicimus ꝙ omnia quæ sub quacunque temporis differentia cõtinentur, tam videlicet preterita & futura, quàm præsentia, sunt in æternitate. Et quia æternitas non habet partes, vt possit dici vna res sub vna parte æternitatis esse, & alia res sub alia parte, sed est tota simul existẽs: ideo conuenientissimè dicitur quòd omnia continẽtur, & sunt in tota æternitate.

Quomodo res tẽporales etiã futuræ dicũtur Deo coëxistere.

Considerandum tertiò ex Arist. 4. Physic. ꝙ aliter dicuntur duæ res quæ habent rationem mensurati, coëxistere, & aliter duæ durationes: duo enim mensurata secundũ duratione sui esse, dicuntur coëxistere, quia eorũ existentiæ in eadẽ mensura durationis præsenti continentur, sicut duo homines in eadẽ die habentes esse, aut in eodem instanti temporis, dicuntur coëxistere: duæ autẽ mensuræ, propriè loquendo, coëxistere dicũtur, quia vna in altera continetur, sicut dies simul est cũ mense, quia continetur à mense. Cùm ergo dicitur temporale coëxistere æterno, sensus est, ꝙ esse rei temporalis, & esse rei æternæ vna mensura durationis præsenti mensurantur: quod cùm non possit verificari de tempore, quod est propria mensura rei temporalis, quia æternum nulla temporis differentia mensuratur, sed est supra omne tempus, oportet vt intelligatur de æternitate quæ est mensura propria & adæquata esse æterni: mensura verò excedens & inadæquata esse rei temporalis. Et sic dicimus res creatas & temporales coëxistere Deo, etiam quæ nondum sunt in tempore præsenti, inquantùm & esse Dei, & esse rerum temporalium, hac mensura præsenti, etsi diuisa in præteritum & futurum mensuratur, vnum sicut mensura adæquata, alterũ sicut mensura excedente. Quum ergo inquit S. Tho. ꝙ res coëxistunt Deo etiam quæ non sunt in tempore nobis præsenti, sed sunt præterita aut futura nobis, intelligitur ꝙ esse vtriusque mensuratur vna mẽsura præsenti, quæ est æternitas: non autem quòd esse vtriusque tempore nobis præsenti mensuretur, vt videntur intelligere qui hanc S. Thom. positionem impugnant. Similiter quum dicitur, ꝙ æternitas adest cuilibet tempori, non est sensus, quòd in tempore nobis præsenti sint & æternitas, & omne tempus (hoc enim contradictionem implicaret) sed ꝙ omne tempus continetur in æternitate, quæ est mensura semper præsens, sicut propria & particularis mensura in mensura communi & excedente continetur.

SED tamen aduertendum, quòd difficultatem in hac re nobis affert, quia quum cognitio nostra sit à rebus temporalibus originata, verba imposita à nobis ad aliquid significandũ, rem scilicet aut actionẽ, aliquam differentiam temporis consignificant: & ideo cùm dicimus, Hoc coëxistit Deo, videtur consignificari existentia huius cum Deo esse in tẽpore nobis præsenti: quod quidem sic intelligendo non potest de re non coëxistente verificari. Sed si significationem verbi præsentis temporis abstrahamus à consignificatione huius durationis præsentis, quæ est tempus, sed tantùm consignificemus aliquam mensurã durationis præsentem non descendendo ad hanc vel illam, tolletur difficultas & impossibilitas. Si enim cùm dico, Antichristus coëxistit Deo, nihil aliud intelligatur, quàm ꝙ & esse Dei, & esse Antichristi sunt in vna mensura durationis, quæ non est præterita aut futura, sed præsens: patet ex prædictis ꝙ est verissima, quia sunt in æternitate, quæ est mensura præsens. Sed si cum hoc intelligeretur, ꝙ talis mensura præsens, sit tempus nobis præsens, esset falsa: sicut quum dicitur, quòd Sortes est animal, si nihil aliud intelligatur, quàm quòd est substantia animata sensibilis, verè dicitur. Si autem intelligatur quòd est talis substantia sensibilis, quæ est brutum, diceretur falsum. Ex hoc patet, quòd cùm dicitur, non existentia in tẽpore nobis præsenti, siue futura aut præterita coëxistunt Deo, ad sensum verum, quem intendit sanctus Thomas, non oportet intelligere quòd sint simul cum Deo in nunc æternitatis, licet hoc sit verum: sed sufficit intelligere ꝙ simul sunt in aliqua mensura durationis, quæ est præsens, quæcunque sit illa. Descendẽdo autem ad particulares mensuras, est verum de hac mensura quæ est æternitas, in qua omnia esse habent: sicut cùm dicitur, Sortes est animal, non oportet ad veritatem propositionis intelligere, ꝙ sit hoc animal quod est homo, quamuis non sit aliud animal quàm homo. Quando autem dicitur, quòd omnia coëxistunt Deo in tota æternitate, descenditur ad particularem mensuram quæ est æternitas: & est sensus, quòd esse omnium, & esse Dei, sunt in hac præsenti mensura durationis, quæ est æternitas non habens partes, sed tota simul existens: & est simile sicut si diceretur de Sorte, quòd est hoc animal, quod est homo.

Vtrum Adam & Antichristus nunc coëxistãt Deo.

SI autem quæratur, vtrum secundum positionem sancti Tho. nunc Adam coëxistit Deo, & similiter de Antichristo, respondetur, quòd ly Nunc, potest importare tempus ex parte propositionis significantis, tanquã videlicet mensuram veritatis ipsius, & potest importare tempus ex parte rei significatæ, tanquam ipsius esse mensuram. Primo modo sensus est, ꝙ in isto nunc hæc propositio est vera: Adam coëxistit Deo: & tunc dicitur, quòd est verũ, quia Adam, & tempus in quo erat verum dicere, Adam est, conuenit cum Deo in mensura præsenti, quę est æternitas, vt iam diximus. Secũdo modo sensus est, quòd esse Dei, & Adam sunt in hoc instanti tẽporis: & tunc dicitur quod est falsum. Et similiter dicitur de istis propositionibus, Semper omnia coëxistũt Deo, Omnia æternaliter coëxistũt Deo, & Omnia sunt præsentia Deo, & de similibus. Sic ergo intellecta positio sancti Tho. nullam patitur calumniam, imò necesse est si tenere: quod manifestè ostendi potest hac ratione. Quæro enim, Aut verũ est nunc ad sensum dictũ, vt scilicet ad æternitatẽ sit relatio,

quòd Adam coëxistit Deo & Antichristus, aut non est verum ꝙ coëxistat, sed tantùm ꝙ Adam coëxistit, & quòd Antichristus coëxistet. Si detur primũ, habetur propositum: si secundum detur, ergo in æternitate est præteritum & futurum. Nihil enim dicitur præteritum, aut futurum in ordine ad aliquam suam durationem, nisi illa duratio habeat in se præteritum & futurum, vt in tempore patet: sed hoc rationi æternitatis repugnat, ergo, &c.

Ad primam rationem in oppositum, quæ sumitur ex Scoto in 1. Sent. dist. 39. patet solutio ex dictis. Conceditur enim ꝙ sicut Antichristus est præsens æternitati, quia scilicet æternitate mensuratur tanquã mensura inadæquata, quæ est mensura præsens: ita verum est dicere ꝙ Antichristus est, id est, mensuratur aliqua præsenti mensura, scilicet æternitate pro tempore in quo erit verum dicere, ꝙ Antichristus est. Sicut autem non est verum quòd sit in tempore nobis præsenti: ita non est verum ꝙ sit præsens Deo in tempore nobis præsenti, tanquam præsentialitas eius ad Deum tẽpore pręsenti mensuretur.

Ad eundem etiam sensum cõceditur, quòd omnia sunt præsentia, & nihil est futurum, scilicet secundum quòd Deo & æternitati comparantur, licet secundum quòd comparantur tẽpori, non omnia sint præsentia, sed aliqua sint præterita, & aliqua sint futura. Vtrum autem debeat simpliciter & absolutè concedi, Antichristus est, & quòd omnia sunt pręsentia, & nihil est futurum, dicitur ꝙ non: quia cùm esse & præsens est absolutè sumptum secundum consuetam significationem importet esse in tempore præsenti, & nihil ponatur in illa propositione, per quod possit determinari ad æternitatem, denotaretur & Antichristum & omnia esse in tempore præsenti. Cùm autem dicitur, quòd omnia sunt præsentia Deo, aut quòd omnia coęxistunt Deo, quia ratione illius termini Deo, potest intelligi præsentialitas, & coëxistentia esse in aliqua mensura communi Deo & creaturæ, quæ est æternitas, ideo potest absolutè concedi vtrumque.

Ex quo patet defectus rationis Scoti loco præallegato, cùm deducit quòd si aliquid futurum est in actu respectu Dei, simpliciter est in actu, & impossibile est ipsum posteà poni in actu, quia quod dicitur tale respectu causæ primæ, simpliciter potest dici tale. Patet enim quòd illud non sequitur, scilicet, Si aliquid futurum est in actu respectu Dei, quòd sit in actu simpliciter, & absolutè loquendo: assumptum autem ad probationem illius non habet veritatem, quando pro diuersis mensuris intelligitur quod dicitur de re cum respectu ad primam causam, & quod dicitur de re simpliciter, vt est in proposito. Nam cùm dicitur, Hoc futurum nobis, est in actu respectu Dei, verificatur pro mensura præsenti, quæ est æternitas. Quum autẽ absolutè dicitur, Hoc est in actu, intelligitur pro præsenti mensura quæ est tempus: ideo primum est verum, secundum est falsum, & propterea nihil prohibet quin futurum nobis possit poni in actu.

Patet etiam ex eodem fundamento solutio ad aliam rationem Scoti, cùm ait, quòd si sessio mea est præsens æternitati in esse existentiæ, ipsa nunc est producta in illo esse: quia nihil aliud à Deo habet esse in temporis fluxu, nisi sit productum à Deo secundum illud esse. Patet enim illud nõ sequi, quia non dicitur, quòd sessio mea sit præsens Deo in hoc præsenti tempore: sed in aliqua mensura præsenti, quæ est æternitas, dicitur autem esse nunc producta absolutè quando habet esse in tempore præsenti locutionem mensurante.

Patet etiam ex dictis solutio rationis alterius, qua arguit, quòd tunc non esse rei non præcedet esse, sed simul erunt, & sic contradictoria erunt simul vera. Dicitur enim quòd absolutè non est dicendum, Non esse rei est simul cum esse ipsius, quia hoc referretur ad tempus præsens, & sic implicaretur contradictio, sed bene verum est, ꝙ sunt simul in comparatione ad Deum, & in æternitate, quæ simul absque successione attingit esse, & non esse rei.

Nunquam est concedendum contradictoria simul esse vera.

De contradictoriis autẽ propositionibus, nunquã concedendum est, quòd sint simul veræ, etiã ad Deum & æternitatem res comparando, semper enim altera propositio est falsa. Cum enim dicitur, Antichristus est præsens Deo, Antichristus nõ est præsens Deo: negatiua est falsa. similiter cũ dicitur, Antichristus nõ est in æternitate, falsa est propositio negatiuè sumpta: falsum est enim, ꝙ non sit præsens Deo, & ꝙ non habeat esse in æternitate, sed si illa propositio acciperetur in sensu affirmatiuo, vt esset sensus, Antichristus non est, id est, habet nõ esse in æternitate, ita ꝙ prædicatum esset negatiuum siue infinitũ, propositio autẽ affirmatiua, tũc vtraq; esset vera. Antichristus enim in æternitate & habet esse & habet nõ esse, inquantùm æternitas simul attingit, & eius esse, & eius nõ esse, sed tunc constat ꝙ non sunt contradictoriæ propositiones, cum vtraque affirmatiuè sumatur. Si autem dicatur ꝙ ab affirmatiua de prædicato infinito, aut negato valet ad negatiuam de prædicato finito, aut affirmato: valet enim, Est iniustus, ergo non est iustus, & per consequens etiã valet, Habet non esse, ergo nõ habet esse, & sic si affirmatiua est vera, etiam negatiua est vera Dicitur quod illa regula tenet, vbi propositio aliquam mensurã temporis importat: quia enim in vno tẽpore non possunt esse simul opposita prædicata, & esse ac nõ esse eiusdem rei, ideo cum alicui pro vno tẽpore attribuitur prædicatũ infinitum, siue non esse, oportet vt pro eodem tẽpore ab eo excludatur prædicatum finitum, & esse illi oppositum. Non autẽ tenet regula illa, vbi propositio importat mensurã, quæ est æternitas: quia, vt dictũ est, æternitas tota simul existẽs, simul vtrũque oppositorũ, & esse & non esse rei mensurat, tanquã mensura cõmunis & inadæquata, vt possit dici, ꝙ in æternitate res habet esse & nõ esse. Pro responsione ad confirmationem sciendum ex doctr. S. Tho. in locis præallegatis, ꝙ licet æuum quo esse Angelorũ mensuratur, sit totũ simul, & nullam habeat partiũ diuersitatem, sicut neque æternitas, tamẽ aliquã successionem & diuisionẽ patitur adiungi sibi, in eo ꝙ æuo mensuratur, quod sanè est ab æternitate alienum, quæ nullam alterationẽ & successionẽ in re æterna cõpatitur. Vnde licet esse rei æuiternæ sit totum simul: operatio tamen Angeli, qua res alias à se intelligit, non est tota simul, sed vni intellectioni succedit alia, & ideo intellectio Angeli nõ mensuratur ęuo, quod non habet successionẽ, sed tẽpore discreto, quod successionem habet, sicut & ipsa operatio. Vnde plures intellectiones tẽpore discreto mensurãtur, vnica autẽ intellectio mensuratur instanti temporis discreti. Sicut aũt est de intellectione, ita est de repræsentatione speciei, per quam fit intellectio, ꝙ scilicet eius repræsentatio non est tota simul, sed successiua, secundũ ꝙ res successiuè capiunt esse. Et ideo non est eadem ratio de similitudine intellectus angelici & de æternitate, quia videlicet in æternitate nulla est successio: in repræsentatione autem speciei angelicæ potest esse successio. Ex hoc sequitur rationẽ Scoti vbi suprà, nihil cõtra nos cõcludere. Ait enim quòd cùm æuum toti tempori secundũ nos coëxistat, per eandem rationem sequatur Angelum, qui ęuo mensuratur, omnia futura cognoscere. Dicitur enim quòd repræsentatio per speciem angelicam non mensuratur æuo, sed tempore discreto, & ideo non est tota simul, ideo non oportet vt omnia simul cognoscat quæ futura sunt, quamuis etiã si mensuraretur æuo, nõ oporteret ob hoc, vt futura Angelus cognosceret, sicut de Deo arguimus, quia intelligere Angeli nõ mensuratur æternitate, sicut intelligere diuinum, sed tempore discreto, siue instanti temporis discreti, vt ostendetur inferiùs.

AD secundum dubiũ respondetur, quòd supponit ratio ista ex præcedentibus Deum omnia cognoscere quæ actu, vel potentia sunt sibi secundum esse, & quæ sub eadem duratione cadunt cum sua intellectione, eò quòd essentia sua vna existẽs sit similitudo omnium entium, sed quia aliqui volebant non entium cognitionem à Deo remouere, eò quòd scientia sit tantùm entium, ostendit quòd hoc non habet remouere cognitionem non entium à Deo, quia licet non entia in hoc tempore non sint actu, sunt tamen ęternitati (quæ est mensura diuinæ intellectionis) præsentia pro tempore, pro quo erunt: nos autem vno actu videndi aut intelligendi non cognoscimus omnia, quę nobis realiter præsentia sunt per coëxistentiam, sed ea tantùm, quæ sunt actu nobis præsentia in esse obiectiuo, ideo non est simile.

Potest etiam dici, quòd differentia est inter cognitionem nostram & cognitionem diuinam: quia non omnis cognitio possibilis nobis inesse, est tota simul, sed habet successionem, dum nunc vnum, nunc aliud cognoscimus. Cognitio autẽ omnis possibilis Deo inesse, est in ipso simul, cùm intellectus diuinus non sit in potentia, quia tota latitudo suæ cognitionis mensuratur æternitate quæ successionem non habet, sed est tota simul. Propter hoc bene arguitur sic, Tantùm se extendit cognitio diuina, quantùm sua duratio, quæ est æternitas, quia tota latitudo cognitionis diuinæ mensuratur æternitate, tanquam mensura adæquata, sed æternitas comprehendit omne tempus, & consequenter omne quod est in quocunque tempore, ergo & intellectio diuina se extendit ad omne tempus, & ad esse rerum in quocunque tempore: & sic procedit ratio sancti Thomę. Non valeret autem argumentum de cognitione nostra, quia maior esset falsa, scilicet, Tantùm se extẽdit nostra cognitio, quam nunc habemus, quantùm se extendit mensura ipsius, quæ est tempus præsens: quia tota latitudo cognitionis nobis possibilis inesse, non mensurãtur hoc tempore pręsenti demonstrato, tãquam mensura adęquata, cùm in nostra cognitione sit successio diuersarum cognitionum, secundum diuersa tempora. Non est ergo similis ratio de intelligere diuino, & de intelligere nostro: esset autem simile, si tempus præsens in quo est hoc intelligere nostrum, esset mensura adęquata omnis cognitionis nobis possibilis in ipso tempore, ita quòd tota latitudo huiusmodi cognitionis mensuraretur hoc tempore: quum enim hoc tempore possimus omnia quæ nobiscum coëxistunt, cognoscere, diuisim loquendo, & quantùm est ex parte intellectus, sequeretur quòd ipso intelligere omnia nobiscum existentia intelligeremus: & si poneremus ipsum tempus nunc præsens coëxistere simul tempori præterito & tempori futuro, ac per hoc mensurare omnem cognitionem possibilem in nobis esse in tempore præterito & in tempore futuro, tunc per præsens intelligere cognosceremus & præterita & præsentia, quia autem hoc non est, ideo non est simile. Quantùm ad secundum duo notantur ad probatæ conclusionis declarationem. Primum est, quòd ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, aliter cognoscuntur, quàm ea quę sunt præsentia vel præterita vel futura. Illa enim cognoscuntur non in seipsis, sed vt existentia in diuina potentia, & dicuntur cognosci notitia simplicis intelligentiæ: ista verò cognoscuntur vt existentia in potentia sua, in propriis causis, & in seipsis, & dicuntur cognosci notitia visionis. Secundum est, quòd omnium talium cognitionem habet Deus per essentiam suam, inquantùm est repræsentabilis secundum multa quæ non sunt nec erunt nec fuerunt, quę ad primam cognitionem pertinent, quæ est similitudo virtutis cuiuslibet causæ, & esse cuiuslibet rei, quod habet in seipsa. Ex quibus patet respõsio ad obiectionem, quæ erat, quòd scientia erat tantùm entium: dicitur enim quòd omnia cognita, à Deo aliquo modo sunt, quia vel sunt in potentia Dei, vel in suis causis proximis, vel in seipsis. Confirmatur conclusio authoritate Eccle. 23. & Hiere. 1.

De sciẽtia simplicis intelligẽtiæ & visionis.

ADVERTENDVM pro notitia distinctionis illius cognitionis diuinę in notitiã simplicis intelligentię & visionis, quòd non est ista distinctio accipienda ex parte diuinæ scientiæ, quasi ipsa in se aliquam multiplicitatem habeat, quum dictum sit superiùs Deum omnia vna simplici & indiuisibili notitia cognoscere, sed ex parte obiectorum quæ per ipsam cognoscuntur. Quædam enim sunt à Deo cognita, quæ pro nulla temporis differentia habent esse: & respectu horum illa notitia dicitur notitia simplicis intelligentiæ, quia terminatur ad rem & naturam producibilem non coniunctam esse actualis existentiæ extra ipsum Deũ, sed simpliciter, vt in Deo esse habet. Quædam autem habent aliquando esse, & respectu horum eadem indiuisibilis notitia dicitur notitia visionis, quia à nobis videntur res quando habent esse in seipsis, ita quòd vna est solùm diuina notitia in se qua omnia Deus cognoscit, multiplicatur autem secundum rationem, & diuersa sortitur vocabula secundum diuersitatem obiectorum, ad quæ terminatur. Quantùm ad tertium, excludit errorem dicentium, Deum singularia tantùm cognoscere, quia cognoscit in causis vniuersalibus tantùm, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout est hæc, sed vt prouenit ex oppositione. Patet enim hoc falsum esse, cùm dicamus quòd singularia non tantùm in suis causis cognoscit, sed etiam vt in seipsis sunt.

Quomodo cognoscere aliquid in sua causa, est illud vniuersaliter cognoscere.

SED occurrit circa hoc dubium, quia videtur S. Tho. velle, quòd cognoscere singulare in sua causa, sit cognoscere tantùm vniuersaliter: hoc enim non videtur verum. Nam astrologus cognoscens eclipsim futuram, cognoscit ipsam tali determinato tempore, & in tali situ: hoc autem est cognoscere singulare in sua singularitate, quia singulare ideo est singulare, quia est determinatum ad hic & nunc. Respondetur quòd cognoscere singulare in causa vniuersali, nõ est cognoscere ipsum vt determinatum ad hîc & nunc, quia hoc per sensum duntaxat cognosci potest. Et cùm dicitur quòd astrologus cognoscit eclipsim determinatam ad hîc & nunc, dicitur quòd hoc non est verum, sed bene cognoscit, quòd quocunque tempore est talis oppositio in tali situ, tunc est eclipsis. Nunc etiam in tali situ esse talem oppositionem cognoscere potest arguitiuè: sed nunc & in tali situ esse hanc eclipsim non cognoscit in seipsa, nisi sensu experiatur. Vnde per illam cognitionem non cognoscitur res vt hîc & nũc, sed vniuersale quiddam secundum aliquam determinationẽ temporis & loci. Vnde cognoscere rem vt hic & nunc, est cognoscere ipsam, vt actualiter sub hoc tempore existẽtem, & in hoc situ: quod rei non conuenit quandiu est in causa, & propterea non cognoscitur vt singulare, quando cognoscitur vt virtualiter tantum existens in causis.

Quòd

Quòd Deus cognoscit singularia contingentia futura. Cap. 67.

†Idem P. p. q. 14. art. 13. Item in 1. Sent. d. 38. & de Verit. q. 2. art. 12.

EX his autem iam aliqualiter patere potest, quòd contingentium singularium ab æterno Deus infallibilem scientiam habuit: nec tamen contingentia esse desistunt. Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum q futurum est, non autem secundũ q præsens est, contingens enim cùm futurũ est, potest non esse: & sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse, falli potest. falletur enim si non erit quod futurum esse æstimauit. Ex quo autem præsens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autẽ in futurum non esse. Sed hoc non iam pertinet ad contingens prout præsens est, sed prout futurum est. Vnde nihil certitudini sensus deperit quum quis videt currere hominẽ, quamuis hoc dictũ sit contingens. Omnis igitur cognitio, quæ supra contingens fertur prout præsens est, certa esse potest: diuini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in vnũquodque eorum quæ tẽporis cursu peraguntur, prout præsens est, vt suprà† ostensum est. Relinquitur igitur q de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno scientiam infallibilem habere. †Cap. 66.

2 Item, Contingens à necessario differt secundum quòd vnumquodque in sua causa est: contingens enim sic in sua causa est, vt non esse ex ea possit, & esse, necessarium autem ex sua causa non potest non esse. Secundũ id verò quod vtrumque horum in se est, non differt quantùm ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti secundum id quod in se est, non est esse, & non esse, sed solum esse: licet in futurum contingens possit non esse. Diuinus autẽ intellectus ab æterno cognoscit res non solùm secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. nihil igitur prohibet ipsum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

3 Amplius, Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter: ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed cùm Deus cognoscat omnia, vt ex supradictis †patet, scit non solùm causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem, an contingentia sint vel non sint. †Cap. 55.

4 Adhuc, Effectum excedere suæ causæ perfectionem non contingit: interdum tamen ab ea deficit. Vnde cùm in nobis causetur cognitio ex rebus, contingit interdum quòd necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis: sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita diuina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse, de quibus Deus necessariam scientiam habet.

5 Præterea, Effectus non potest esse necessarius, cuius causa est contingens: contingit enim effectum esse remota causa. Effectus autẽ vltimi causa est & proxima & remota: si igitur proxima fuerit cõtingens, eius effectũ contingẽtem oportet esse, etiã si causa remota necessaria sit. Sicut plantæ non necessariò fructificãt, quãuis motus Solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes: scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarũ per ipsam, est tamen causa remota eius. Igitur necessitati scitorum cõtingentia non repugnant: cùm contingat causas intermedias contingentes esse.

6 Item, Scientia Dei vera nõ esset & perfecta, si nõ hoc modo res euenirẽt sicut Deus eas euenire cognoscit: Deus autẽ cùm sit cognitor totius esse, cuius est principium, cognoscit vnumquenque effectũ non solùm in se, sed etiã in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ordo autẽ contingentium ad suas causas proximas, est vt contingenter ex eis proueniant: cognoscit igitur Deus aliqua euenire, & cõtingẽter euenire. Sic igitur diuinæ scientiæ certitudo & veritas, rerũ contingentiã non tollit. Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionũ contingentiũ in Deo repugnãs, sit repellenda: nõ enim posteriorũ variatio prioribus variabilitatem inducit, cùm contingat ex causis necessariis primis effectus vltimos contingẽtes procedere. Res autẽ à Deo scitæ non sunt priores eius scientia, sicut apud nos est: sed sunt ea posteriores: non enim sequitur, Si id quod est à Deo scitum, variari potest, q eius scientia possit falli, vel qualitercunque variari. Secundum consequens igitur decipimur: sed quia nostra cognitio rerum variabiliũ variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessariò accidere putetur. Rursus, cùm dicitur, Deus scit vel sciuit hoc futurũ, medium quoddam accipitur inter diuinã scientiam & rerũ scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius id, quod à Deo scitum dicitur, est futurũ: non aũt respectu diuinæ sciẽtiæ est futurũ, quæ in momẽto æternitatis existens, ad omnia præsentialiter se habet: respectu cuius si tẽpus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, vt locũ habeat quæstio qua quæritur, An possit non esse: sed sic cognitũ diceretur à Deo, vt iam in sua essentia visum: quo posito nõ remanet prędictæ quæstioni locus, quia quod iam est, non potest quantùm ad illud instans nõ esse. Deceptio igitur accidit ex hoc q tempus in quo loquimur, coexistit æternitati: vel etiã tempus præteritũ, quod designatur cùm dicitur, Deus sciuit. Vnde habitudo temporis præteriti vel præsentis ad futurum, æternitati attribuitur, quòd omninò ei non competit: & ex hoc accidit secundum accidens falli.

Solutio rationum cõtrariarum. Solutio 1. Solutio 2.

Solutio 3. Præterea, Si vnũquodque à Deo cognoscitur sicut pręsentialiter visum, sicut necessariũ erit esse quod Deus cognoscit, sic necessariũ est Sortem sedere ex hoc, q sedere videtur: hoc autẽ non necessariũ est absolutè, velut à quibusdã dicitur, necessitate cõsequentis: sed sub cõditione vel necessitate consequentiæ. Hæc enim conditionalis est necessaria, Si videtur sedere, sedet. Vnde & si cõditionalis in categoricã transferatur, vt dicatur, Quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam & cõpositam, esse veram: de re verò intellectam & diuisam, esse falsam: & sic in his & in omnibus similibus quæ Dei scientiã circa cõtingentia oppugnãtes argumentãtur, secundũ compositionẽ & diuisionem falluntur.

Auth. sacræ Script. Quòd autem Deus futura cõtingentia sciat, etiam authoritate Scripturæ sacræ ostenditur. Dicitur enim Sapien. 8. de diuina sapientia, Signa & monstra scit antequam fiant, & euentus temporum & seculorum. Et Eccles. 39. Non est quicquam absconditum ab oculis eius: à seculo & vsque in seculum respicit. Et Isaiæ 48. Prædixi tibi ex tunc: antequàm venirent, indicaui tibi.

Super cap. 67.

TErtia conclusio tertiæ respondens obiectioni est, Cõtingentium singularium ab æterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

CIRCA quam conclusionem tria facit S. Thomas: primò ipsam rationibus confirmat: secundò ad obiectionem inductam respondet: tertiò propositum authoritatibus corroborat.

Quantùm ad primũ, aduertenda sunt duo in cõclusione. Primum, quòd fit mentio de singularibus cõtingentibus, quia q Deus cognoscat cõtingentia quãtùm ad naturas vniuersales, hoc difficultatẽ nõ habet, quum ipsa vniuersalia necessitatẽ quandã habeant, & immutabilitatẽ, & sic subdi possint certæ cognitioni. Sed q singularia cognoscat, non paruam habet dubitationẽ propter eorum mutabilitatem: ex quo videtur q certæ & infallibili cognitioni, qualis est cognitio diuina, subdi non possint. Propter hoc vt ostendat sanctus Tho. velle se omnẽ difficultatem tollere in conclusione, & quod ad diuinam scientiam, & quod ad contingentiam pertinet, assumit, inquiens q & de istis habet Deus cognitionẽ infallibilem, non fallibilem & incertam sicut nos, ab æterno. In quo datur intelligi, q ea cognoscit antequàm sint, & tamen contingentia esse nõ desistunt, id est, ex eo q sic à Deo cognoscuntur, nõ tollitur ab ipsis contingentia & mutabilitas, vt aliqui volunt suadere, imò & certitudo diuinæ scientiæ, & rerum contingentia simul stant. Probatur ergo conclusio primò sic, Diuini intellectus intuitus ab æterno fertur super vnumquodque eorum, quæ temporis cursu peraguntur, prout est præsens, vt suprà est ostensum: ergo nihil prohibet Deum de contingentibus ab æterno infallibilem scientiam habere. Probatur consequentia, quia omnis cognitio quæ supra contingens fertur, vt est præsens, certa esse potest.

AD huius assumpti declarationẽ notat S. Tho. quòd contingens non repugnat certitudini cognitionis, nisi secundum q futurũ est, quia quum possit non euenire, existimans ipsum futurũ esse, potest falli: secundũ autem quòd præsens est, potest per certitudinem cognosci, quia pro tunc non potest non esse, licet in futurum possit non esse, quod iam pertinet ad contingens, vt est futurum. Vnde certus est sensus videns hominem currere: licet hoc quod dico hominem currere, sit contingens.

CIRCA illud assumptum ad probationẽ consequentiæ, nota, q sanctus Tho. inquit cognitionẽ, quæ fertur supra contingẽs, vt præsens est, posse esse certam, non autẽ absolutè esse certam, quia non est necessariũ talem cognitionem esse certã: potest enim decipi sensus circa cõmunia sensibilia pręsentia, & etiam circa propria per accidens. Sed tamen licet non sit necesse vt certa sit, nõ repugnat tamen sibi vt est cognitio rei præsentis, quòd sit certa, cùm ipsa quod præsens est, possit per certitudinem cognosci: & ideo illa cognitio in qua error secundũ se accidere non potest ad cõtingens, vt est præsens, cum certitudine potest ferri, quia videlicet quantùm est ex parte cõtingentis, non repugnat quin per certitudinem sciri possit, prout est præsens.

CIRCA assignatam differentiã inter contingens vt est futurum, & vt est præsens, considerandũ ex doctrina sancti Tho. Veri. q. 2. art. 12. quòd si aliqua cognitio est certa omninò, ita quòd in ea falsitas esse non possit, oportet vt cognoscibile nũquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscitur: nam si deficeret, sequeretur ipsam cognitionẽ esse falsam, sicut si iudicarẽ Sortẽ sedere, & non sederet, falsum cognoscerẽ: & ideo oportet vt tale quod cognoscitur, in se quandã necessitatem habeat. Contingens autem quandiu est futurum, necessitatem non habet, quum impediri possit ne eueniat, & sic possit non esse: sed quum iam est præsens, & non amplius futurum, necessitatem habet, & non potest impediri ne sit pro illo tempore pro quo est: & per cõsequens pro tunc non potest non esse, quia omne quod est, quando est, necesse est esse, vt dicitur 1. Peryhermenias. Ideo vt futurum, certæ cognitioni subdi non potest, sed bene vt præsens.

Cognosci contingẽs vt futurum dupliciter intelligi põt. SED tamen aduertendum, q cognosci contingens vt futurum, dupliciter intelligi potest. Vno modo, vt modus futuri se teneat ex parte esse quod conuenit rei in sua causa: alio modo vt se teneat ex parte esse effectus in se.

Ex parte causæ cognoscere contingens vt futurum, est cognoscere causam esse dispositã ad eius productionem: ex parte autem effectus, est cognoscere, quòd ipse effectus erit. & ꝙ aliquando erit verũ dicere, Hoc est, ipso demonstrato. Multùm autẽ differunt istę cognitiones, sicut & multùm differunt causam esse dispositã ad aliquid producendũ, & ipsum esse aliquando futurum: potest enim aliquãdo causam esse dispositã ad productionem alicuius effectus & tamen ille effectus nunquam eueniet, vnde & 2. de Generatione, inquit Aris. ꝙ futurus quis incedere, non incedet. Quod ergo dicitur contingens vt futurum certæ cognitioni subdi non posse, intelligendũ est secundo modo, non autẽ primo: non enim potest per certitudinem iudicari ꝙ illud erit, sed bene quòd causa sit ad eius productionem disposita, potest certè sciri, quia illud habet quandam necessitatem. Pro tempore enim pro quo causa est ad productionem sui effectus disposita, non potest non esse disposita: sicut & de effectu præsente dictum est, quòd pro tunc non potest non esse.

Contingens vt præsens pro illo tempore nõ potest nõ esse.

CIRCA illam propositionem, Contingens vt præsens, pro illo tempore non potest non esse, aduertendum quòd ly Pro illo tempore, potest determinare ly Non potest, & potest determinare ly Non esse: si primo modo, sic esset falsum, nec est intentum à Thom. Est enim sensus, quòd contingens in tẽpore in quo est, non habet potentiam ad non esse; quod est falsum, cùm corruptibile sit, & possit non esse in alio tempore, & absolutè etiam illo tempore non esse. Secundo modo sensus est, quòd contingens præsens existens, non habet potentiã vt illo tempore non sit, in quo est. Hoc autem dupliciter potest intelligi. Vno modo de possibilitate absoluta, alio modo de possibilitate mutabilitatis. Si de possibilitate absoluta, sic verum est in sensu composito. Nam hæc propositio, Contingens vt præsens existens, non est, est impossibilis. In sensu autem diuiso est falsum, & eius oppositum est verum: demonstrato enim Sorte existente, est verum dicere hoc potest isto tempore non esse, cùm non sit de ratione Sortis absolutè considerati, quòd isto tempore sit, sed bene de ratione eius vt existentis pro isto tempore. Si autem de possibilitate mutabilitatis, sic in vtroque sensu est verum, quod enim est præsens pro aliquo tempore, non potest in illo tempore mutari de præsente in non præsens. Similiter etiam propositio Philosophi, Omne quod est, quando est necesse est esse: distinguenda est vt pręcedens. Intelligit ergo S. Tho. in sensu secundo propositionẽ suã. & in sensu cõposito, propter hoc subiunxit, ꝙ potest in futurũ non esse, ꝙ iam pertinet ad futurũ, videlicet licet præsens vt præsens non possit non esse in tempore, in quo est præsens, habet tamen potentiã vt in tempore futuro non sit: quia respectu futuri temporis, puta diei crastinę habet potentiã ad hoc vt sit vel non sit, & sic habet rationẽ futuri. Sed duo sunt quę vidẽtur difficultatẽ habere. Primũ est, quòd contingens futurũ certæ cognitioni subdi non potest. Contrà enim arguit Durandus sic, Sicut ex causa necessaria sequitur infallibiliter proprius eius effectus: ita ex causa impedibili, non impedita, sed cognita causa necessaria propter infallibilitatẽ productionis effectus, per certitudinẽ cognoscitur eius effectus: ergo & cognita causa impedibili, & omnibus quę impedire possunt, & quòd non impediretur, per certitudinem eius effectus cognosci potest. Sed aliquis, puta Deus, hoc potest cognoscere, ergo contingens vt futurum per certitudinem potest cognosci.

Arguitur etiã argumẽto Aureoli, Deus per certitudinẽ cognoscit ꝙ Antichristus erit, sed hoc est cognoscere cõtingens, vt est futurũ: ergo contingens vt futurũ subditur certæ cognitioni. Secundũ est, ꝙ Deus cognoscit contingens vt est præsens. Contrà arguit Aureolus, Si sic est, sequitur ꝙ contingens ab æterno est præsentialiter in seipso, quod est falsum. Probatur cõsequentia, Sicut ex cognitione attingente rem vt pręteritã, infertur ꝙ ipsa res fuit, & ex cognitione attingẽte rem vt futurã, infertur ꝙ ipsa res erit: ita ex cognitione attingente rem vt præsentẽ in seipsa, infertur ꝙ res est præsens in seipsa. Valet enim, Vidi Sortẽ sedere, ergo Sortes sedit, Videbo Sortẽ sedere, ergo Sortes sedebit, Video Sortem sedere, ergo Sortes sedet. Si ergo Deus videt ab ęterno contingens vt præsens, sequitur quòd ipsum ab æterno sit in sua præsentialitate in seipso, non tantùm in cognitione cognoscentis.

Contingens futurum per certitudinem sciri non potest,

AD primũ contra primã propositionem dicit, ꝙ duo tanguntur in propositione S. Tho. scilicet ꝙ cognitum sit contingens, & sit futurũ. Quodcunque horum desit, potest effectus per certitudinẽ cognosci, nam si effectus in causa necessitatẽ habet, quantumcũque sit futurus, potest per certitudinẽ cognosci, quia in sua causa determinationem & immutabilitatẽ habet, sicut eclipsis futura, etiam si in causa necessitatem nõ habeat, sed contingentiã, sic consideratur vt præsens, quia iam est determinatus, & extra suam causam potest subdi certæ cognitioni. Dicitur ergo ꝙ effectus existens in causa absolutè impedibili, vt consideratur nullo modo impedita, neque ante productionem, neque in ipsa productione, non habet rationẽ contingentis vt sic, sed necessarij effectus: quia dicitur tũc tantũ effectus cõtingentiã habere in causa, quãdo impediri causa potest: ideo si consideretur vt in causa semotis omnibus quę impedire possunt, consideratur vt habens in causa necessitatẽ, non autẽ contingentiam, pręsertim loquendo de causis naturaliter agentibus. Nam causa est, ad quam necessariò sequitur effectus deductis impedimentis: & cognoscere contingẽs isto modo, nõ est cognoscere cõtingens vt contingens est, sed vt necessariũ. Loquitur autẽ S. Th. de cõtingẽti vt cõtingẽs est in sua causa, non autẽ vt necessitatẽ habet in ea, quia tũc etiã vt futurũ per certitudinẽ cognosci potest. Ista responsio haberi potest ex tertia ratione inferiùs adducenda.

ALITER etiam dici potest, scilicet quòd tunc non cognoscitur contingens vt futurũ, sed vt præsens, quia non potest certitudinaliter cognosci causa nullo modo impediri à productione effectus, nisi quando cognoscitur vsque ad ipsam productionem effectus inclusiuè ꝙ non impeditur: in quolibet enim instanti præcedenti potest impediri, & sic cognoscitur effectus vt præsens. Ad secundum dicitur ꝙ ly Vt, positũ in consequente, dupliciter potest intelligi: primò, vt denotet conditionẽ cognitã de re: secundò, vt denotet rationem certitudinis ex parte rei cognitæ. Primo modo sensus est, ꝙ Deus cognoscendo ꝙ Antichristus erit, cognoscit futuritionem Antichristi, non solùm Antichristum. Secũdo modo sensus est, ꝙ ratio quare futurũ ipsum per certitudinẽ cognoscitur, est ipsa futuritio, siue quia cognoscitur in causa. Si primo modo accipiatur, sic etiã dupliciter illud consequens potest intelligi Vno modo conditionẽ accipiendo in ordine ad Deũ cognoscentẽ, & sic negatur minor. Ad hoc enim vt cognoscatur aliquid vt futurũ, cognoscẽti nõ sufficit vt cognoscatur propositio de futuro, sed requiritur iuxta doctrinã S. Tho. Veri. q. 2. ar. 12. vt inter cognitionem cognoscentis, & rei euentũ sit ordo præsentis ad futurũ. Ordo autẽ cognitionis diuinæ ad rem contingentẽ non est huiusmodi, sed est ordo præsentis ad præsens, vt patuit superius. Alio modo accipiendo conditionẽ illã in ordine ad nos, & sic conceditur minor, & totum argumentũ, sed non arguitur contra intentum: non enim intendimus quòd res non possit cognosci per certitudinem habere hanc conditionem, quòd sit futura, sed ꝙ ex eo quod cognoscitur vt futura, nõ habet vt per certitudinem cognoscatur. Si autem secundo accipiatur, sic est quidem contra intentum, sed negatur minor: quamuis etiam Deus cognoscat quòd Antichristus erit per certitudinẽ, ratio tamẽ certitudinis ex parte rei cognitæ est, quia videt ipsum in sua præsentialitate, non autem quia cognoscit ipsum in sua causa, secundũ ꝙ dicitur cognosci vt futurus nobis. Si enim cognosceret ipsum tantùm vt est in suis causis, & non cognosceret ipsum vt pręsentem in seipso, nõ cognosceret per certitudinẽ istam propositionẽ, Antichristus erit.

Multipliciter potest intelligi rem cognosci vt præsentem.

AD rationẽ contra secundam propositionẽ respondetur conformiter ad ea quæ dicta sunt in præcedenti cap. quod dupliciter potest cognosci res vt præsens. Vno modo, quia attingitur vt præsens secundum tẽpus quo ipsa cognitio mẽsuratur: & tunc verum est ꝙ ex tali cognitione potest absolutè inferri, ꝙ res est in seipsa: sicut & ex cognitione qua attingitur aliquid vt præteritum, infertur quod fuit. Alio modo, quia attingitur vt præsens secundum aliquam mensuram pręsentem superiorem tempore, in qua & ipsa existentia rei, & tempus nondum existens, in quo aliquãdo verum erit dicere, Hoc est, continetur: & tunc negatur ꝙ ex tali cognitione possit inferri, quòd res sit absolutè, quia talis cognitio terminatur ad rem vt præsentem, nõ secundum tempus nobis præsens, sed secundum æternitatem, & secundum tempus nobis futurum, vt & ipsum est in æternitate. Cùm autem dicitur absolutè, Hoc est, significatur quòd habeat esse in tempore præsenti nobis, vt superiùs patui. Modò diximus, quòd Deus cognoscit futura vt præsentia in sua actualitate, non quidem in tempore nobis præsenti, sed in æternitate, & in tempore nobis futuro, secundum quòd & ipsum in æternitate continetur: ideo non sequitur, quòd ex eius cognitione inferatur futura iam esse.

Secundò, Res cognoscuntur à Deo secundum esse quod habent in seipsis, ergo, &c. Probatur consequentia, quia contingens secundum ꝙ est in seipso, non differt à necessario, quantùm ad esse supra quod fundatur verum, licet differat ab ipso secundum quòd vnumquodque cõsideratur in sua causa. Sed necessarium potest infallibiliter cognosci: ergo & contingens isto modo.

De contingentia & necessitate effectus.

PRO declaratione eorum quæ inducuntur hoc loco, considerandum ꝙ effectus necessarius & etiam cõtingens habet & ꝙ sit res, & natura quædam in se, & quòd sit effectus: primo modo absolutè dicitur, secundo modo dicit ordinem ad causam. Sic ergo necessitatem & contingentiam possumus in istis dupliciter considerare, scilicet absolutè secundum ꝙ sunt naturæ quædam, & inquantùm effectus sunt secundum ordinem, scilicet ad causam. Si absolutè & secundum se considerentur, sic dicitur res necessaria illa, quæ quantùm est ex natura sua, deficere non potest, nec potest non esse, sicut dicimus corpora cælestia esse entia necessaria. Contingens autẽ dicitur illa, quæ quantùm est ex conditione propriæ naturæ potest deficere & non esse: quæ etiam dicitur res possibilis & corruptibilis, sicut Sortes & sessio eius. Et ista necessitas & contingentia est intrinseca & essentialis rei, & nunquam remouetur à re: in quocunque enim statu ponatur res contingens, semper est contingens, & nunquam intrinsecè necessaria: & res necessaria semper est necessaria, & nunquam contingens. Si autem consideretur in ratione effectus, siue in ordine ad causam, dicitur effectus necessarius ille qui procedit à causa necessariò agente, & quæ impediri non potest. Dicitur autem effectus contingens ille, qui à causa quæ impediri potest, natus est procedere: & per consequens licet quandoque causa sit inclinata ad eius productionem, potest tamen non euenire. Sed dupliciter potest iste effectus in ratione effectus, & vt ordinem ad causam dicit, cõsiderari, scilicet quantùm ad naturam effectus, vt effectus est, & quãtùm ad modũ essendi quem habet. Si quantùm ad effectus naturã consideretur, sic cõtingentia semper ei conuenit: quomodocunque enim effectus contingens esse habeat, semper est contingens effectus, id est, semper est effectus causæ impedibilis. Si autẽ quantùm ad modũ essendi, sic quandoque est contingens, quandoque est necessarius. Inquantùm enim virtualiter est in causa, & nondum est productus, sic est contingens, quia vt sic potest esse & non esse. Inquantùm autem habet esse in actu in seipso tanquam iam productus extra suam causam, sic est necessarius, quia iam determinatus est ad esse, & non potest ampliùs pro illo tempore non esse, quo est.

Hoc est ergo quod inquit san. Th. quoniam contingens differt à necessario secundum quòd vnumquodque est in sua causa, non autem secundum id quod vtrumque horum in se est. Non quia natura contingentis mutetur in necessarium, aut vt res est, aut vt est effectus, sed quia modus essendi mutatur, & secundum vnum sibi conuenit contingentia, secundum alium verò necessitas. Nam secundum quòd est in causa, conuenit sibi contingentia: & in hoc differt à necessario, quia necessarium secundum etiam quod est in causa, modum habet necessitatis, eò ꝙ non potest non produci. Contingens autem secundum ꝙ est in causa, habet modum contingentię, quia potest impediri ne producatur: secundum verò ꝙ est in seipso, sibi cõuenit necessitas, & in hoc non differt à necessario: quia sicut necessarius effectus, vt in seipso existens, est determinatus ad esse, & non potest non esse: ita & effectus contingens secundum illum modum est ad esse determinatus, & pro tunc non potest non esse, licet possit in futurum non esse. Et quia veritas cognitionis & enuntiationis super esse rei fundatur, siue ipsum esse rei concomitatur. Ideo ex illo consurgit, ꝙ ita de effectu contingente potest determinatè, & verè dici quando est in seipso quòd est: sicut de necessario. Sorte enim currente, ita verè dici potest, quòd Sortes currit, sicut de eclipsi existente ꝙ eclipsis est. Secundum autem ꝙ vterque consideratur vt futurus, scilicet secundũ quòd virtualiter est in causa, non similiter potest determinatè affirmatiuè dici de vtroque ꝙ erit. De eclipsi enim determinatè dici potest quòd erit, non autem de Sorte quòd curret. Et hoc significauit san. Tho. cùm dixit, quòd contingens secundum quòd in seipso est, non differt à necessario quantùm ad esse, supra quod fundatur verum, quia scilicet ita est determinatum pro tunc quantùm ad esse sicut necessarium: & per consequens ita potest certitudinaliter & determinatè cognosci ac enuntiari verè, sicut necessarium,

ADVERTENDVM postremò, quòd ista ratio differt à prima, quia illa procedit ex præsentialitate rei, ista autem ex necessitate, siue differenta à necessario, quamuis ex vno alterum sequatur: vnde ista ratio est confirmatio præcedentis.

Tertiò, Deus scit non solùm causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri, cognoscendo scilicet quòd impedient, aut quòd non impedient, ergo, &c. Probatur consequentia, quia sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur,

ADVER

ADVERTE, vt dictum est in prima ratione ad obiectionem Durandi, quòd ista cognitio qua cognoscuntur causæ contingentis, & quòd non impedientur, vel quòd impedientur, non est cognitio contingentis vt contingens est, sed vt habet necessitatem, & intelligitur de effectu causarum naturalium, quia fortassis de effectibus voluntatis cognitio causarum & impedimentorum non sufficit ad certitudinem cognitionis, nisi cognoscatur ipsa causa, vt actu vltimatè operans non impedita, quod est cognoscere effectum, vt iam est in suo esse, non autem solùm, vt est in causis.

Quartò, Sicut res apud nos sunt causa cognitionis, ita econtrariò scientia Dei est causa rerum, sed necessaria interdum non modo necessario, sed probabili cognoscimus: ergo & côtingentia possunt esse cognita à Deo, & tamē scientia de ipsis necessaria haberi. Minor probatur, quia licet effectum non contingat perfectionem suæ causæ attingere, interdum tamen ab ea deficit.

Quintò, Si negaretur talium cognitio à Deo, hoc maximè esset quia scientia Dei est causa rerum scitarum, & est necessaria, à causa autem necessaria non prouenit effectus contingens. Sed hoc non obstat, quia scientia Dei est causa remota, non autem proxima. Licet autem causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima fuerit contingens, effectus contingens erit: alioquin contingeret effectum esse remota causa. Videmus enim quòd plantæ non necessariò fructificant, licet motus Solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes.

CIRCA hanc rationem duo sunt, quæ difficultatem faciunt. Primum est, quòd scientia Dei de rebus contingentibus est à causa necessaria.

Secundum est, quòd cum eius necessitate stat effectus contingentia, eò quòd sit causa remota, non autem proxima.

Contra primum dubitatur: quia aut accipitur scientia in ratione scientiæ, aut in ratione causæ. Si in ratione scientiæ, videtur q; non sit necessaria, sic, Actus diuinæ volūtatis circa contingētia non est necessarius: ergo nec actus diuinæ cognitionis. Antecedens patet, quia alioquin Deus vellet existentias creaturarū de necessitate naturæ, & non liberè. Consequentia etiā patet, quia res contingens non est priùs scibilis formæ quàm sit volita formæ. Si in ratione causæ, arguitur etiā q; non sit causa necessaria, Sciētia Dei est necessaria: ergo non potest esse quin eius effectus eueniat, hoc enim est de ratione causæ necessariæ, ergo eius effectus non est contingens, & sic non stat côtingentia effectus cum necessitate scientiæ diuinæ, cuius oppositum hic dicitur.

Contra secundum arguitur rationibus Scoti 1. Senten. dist. 39. Primò, quia omnia erunt necessaria: probatur consequentia, Causa mouens inquantùm mota, si necessariò mouetur, necessariò mouet: sed omnis causa secunda mouet inquantùm mouetur à prima: ergo si à prima necessariò mouetur, & ipsa necessariò mouebit, & sic omnis effectus erit necessarius.

Secundò, Causa prior prius naturaliter respicit effectum, quàm causa posterior: ergo in illo priori, si habet necessariam habitudinem ad ipsum, dabit sibi esse necessarium, ergo secunda non poterit illi dare esse contingens.

Tertiò, Quicquid producitur à causis posterioribus, potest immediatè produci à causa prima, & tunc eandē entitatem haberet quam prius, & esset contingens sicut modò: ergo contingentiam suam modò habet à causa prima, & non tantùm à causa proxima.

Quartò, Deus multa produxit immediatè & producit, & tamen omnia contingenter, ergo, &c.

AD primæ difficultatis euidentiam considerandum primò, quòd hic non loquimur de scientia quantùm ad entitatem eius (certum est enim, cùm sit idem quòd diuina essentia, quòd est entitas necessaria) sed loquimur de ipsa secundum quòd dicit ordinem ad scitum contingens, siue sit ordo scientiæ, inquantùm scientia est ad ipsum scitum, vt est scitum, siue sit ordo scientiæ, vt est causa ad scitum inquantùm est effectus eius: & loquimur de scientia visionis, non autem de scientia simplicis intelligentiæ, quam constat secundum rationem præcedere actum voluntatis, & necessariam omninò esse, vt dicitur Prima parte, quæst. 19. art. 3. ad sextum.

Quomodo scientia diuina inquantū sciētia sit necessaria. CONSIDERANDVM secundò, quòd scientiam diuinam, inquantùm scientiam, esse necessariam, dupliciter intelligi potest, scilicet, aut absoluta necessitate, aut necessitate immutabilitatis. Si loquamur de absoluta necessitate, sic non est necessaria, quia illud dicitur absolutè necessarium, cui repugnat absolutè loquēdo aliter esse: sicut dicimus hominē necessariò esse animal rationale, quia homini repugnat nō esse animal rationale, quicquid autem Deus scit sciētia visionis, non repugnat absolutè Deum nescire. Quia sicut ab æterno determinauit illud fore, putà Antichristum, ita ab æterno potuit determinare Antichristum non fore, quum ad esse creaturæ volendum non necessitetur: & ideo sicut ab æterno cognouit ipsum fore, ita potuit ab æterno cognouisse ipsum non fore, scientia enim visionis sequitur determinationem diuinæ voluntatis. Si autem loquamur de necessitate immutabilitatis, sic est necessaria, quia quod ab æterno sciuit fore, semper scit, & non potest mutari, vt prius sciat, quia quod ab æterno nesciat, sicut accidit scientiæ nostræ.

Qūo hoc antecedens, Deus sciuit esse futurum, est necessariū absolutè. SED tamen aduertendum, quia sanctus Tho. quandoque dicit, hoc antecedens, Deus sciuit hoc esse futurum, esse necessarium absolutè: quod necessarium absolutè potest accipi dupliciter. Vno modo, pro eo quod ex terminorum rationibus est necessarium, ita q; eius oppositum est impossibile, tanquam ex terminis contradictionem implicans, sicut hominem esse animal rationale. Alio modo, pro eo quod in se est necessarium, non autem solùm quantùm ad dependentiā ad aliam propositionem: & sic dicitur necessaria propositio absolutè, cuius proprium significatū est necessarium. Necessarium verò secundum dependentiam ad aliam propositionem tantùm est, cuius significatum non est necessarium, sed tantùm ordo ipsius ad aliud est necessarius: sicut istius cōditionalis, Si Sortes currit, Sortes mouetur: consequēs est necessarium necessitate consequentiæ tantùm, scilicet quantùm ad ordinem dependentiæ ad antecedens, non autem quantùm ad suum significatum. Necessarium absolutè hoc modo sumptum cōmunius est quàm necessarium absolutè primo modo sumptum: continet enim sub se & illud necessarium absolutè, & necessarium necessitate immutabilitatis. Cùm ergo in illo antecedente duplex possit esse necessitas, scilicet consequentiæ siue ordinis ad aliquod antecedens, & necessitas significati in se, determinauit sanctus Tho. modum necessitatis, dicens ipsam esse necessariam absolutè, quasi diceret, In ista conditionali, Si Deus sciuit aliquid futurum esse, illud erit, antecedens non solùm est necessarium necessitate illationis ex aliquo antecedēte, quasi scilicet necessariò ad aliquod antecedens consequatur, sed etiam est necessarium in se, id est, secundum suum proprium significatum. Est enim necessarium necessitate immutabilitatis, quia de vero in falsum mutari non potest. Vnde & in fine huius cap. idem vocat necessarium absolute, & necessarium necessitate consequentis. Et sic patet non esse contradictionem dicti sancti Thomæ, ad id quod diximus.

EX his ostenditur error illorum qui dicunt sanctū Thomā intelligere in illo antecedēte de necessitate absoluta primo modo. Dicunt enim quòd ipse accipit necessariū absolutè pro eo cuius oppositū est simpliciter impossibile, & q; loquitur de scientia Dei non in se, sed vt significatur per verbū præteriti tēporis: vt quum dicimus, Deus sciuit hoc, licet enim scientia Dei de contingentibus non sit necessaria absolutè, ista tamen est necessaria absolutè, Deus sciuit hoc, quia est de præterito. Propositio verò de præterito, est absolutè necessaria, & eius contradictorium est simpliciter impossibile, etiam per diuinam potentiam.

ISTA enim opinio, quātùm ad tres sui partes assumit falsum. Falsum est enim, quòd S. Tho. non loquatur de scientia Dei in se, sed tantùm vt significatur per verbū præteriti temporis, imò non facit differentiā inter scientiam Dei in se, & ipsam vt significatur in præterito. Falsum est etiam q; loquatur de necessario absolutè primo modo. Et falsum est, q; propositio omnis de præterito sit absolutè necessaria, ita q; eius cōtradictoriū sit simpliciter impossibile.

Primum horum patet ex 1. Sent. dist. 38. art. vltimo, ad quartum. Ibi enim ait S. Thomas quòd illud antecedens est necessarium absolutè, tum ex immobilitate diuini actus, tum ex ordine ad scitum, quia terminatur scientia Dei ad rem, vt est in seipsa, vbi constat, q; loquitur de scientia Dei in se: non autem secundum quòd significatur per verbum præteriti temporis, quia illæ conditiones conueniunt scientiæ Dei in se, non autem vt significatur.

Secundum quoque esse falsum, patet ex dictis: quia sanctus Tho. in Prima parte, & q. Veri. ponit hoc consequens, Hoc erit, esse similiter absolutè necessarium, sicut & antecedens. Nullus autem diceret illud consequens esse illo primo modo necessarium absolutè, imò S. Tho. in Prima parte, declarat eius necessitatis rationem, quia omne quod est, quando est, necesse est esse: quod constat necessarium esse non absolutè, sed immutabiliter pro eodem nunc.

Tertium quoque falsum esse conuincitur, & in se, & apud sanctum Tho. In se quidem, quia accipio hanc propositionem veram de præterito, Adam fuit, & arguo sic, Deus, absolutè loquendo, potuit non producere Adam, quia liberè produxit: ergo potuit nunquam vera esse hæc propositio, Adam est, ergo & ista de præterito, quæ illam de præsenti præsupponit, potuit non esse vera: ergo sua opposita potuit esse vera, scilicet, Adam nō fuit, ergo ista, Adam fuit, non est necessaria absolutè, tanquam videlicet sua opposita implicet contradictionem. ergo non omnis propositio de præterito, est illo modo necessaria absolutè.

Apud sanctum Thomam quoque illud esse falsum cōstat ex iis quæ dicit Verit. quæst. 23. art. 4. Ibi enim ad quartum inquit, quòd Deum voluisse aliquid, postquam voluit, est necessarium ex suppositione, sicut & Sortem cucurrisse, postquam cucurrit: manifestum est autem q; illæ sunt propositiones de præterito, ergo, &c. Sed verum est, quòd implicando in re præterita prætertitionem, propositio est absolutè necessaria, sicut si dicam, Adam præteritus fuit, in sensu composito.

Consideradum tertiò, quòd etiam scientiam, inquantùm causam necessariam esse, dupliciter potest intelligi. Vno modo, ex parte causæ in se. Alio modo, ex parte productionis effectus. Primo modo dicitur causa necessaria, quando dispositio secundum quam est productiua effectus, & quæ est fundamentum habitudinis ad effectum tanquam ad producibile, est in se necessaria, & non potest aliter se habere: eo modo quo dicimus motum Solis esse causam necessariam, quia non potest non esse, secūdum scilicet opinionem Philosophorum. Secundo modo, dicitur causa necessaria, quando non potest non producere effectum, sicut motum orbium dicimus esse causam necessariam defectionis Solis aut Lunæ. Vtroque modo scientia diuina, est causa necessaria rerum scitarum, & quia, scilicet non potest non esse, & quia non potest impediri, quin effectus diuinæ scientiæ eueniat secundum modum quo statutum est per illam, vt eueniat. Sciētiam Dei, vt causam esse necessariā dupliciter potest intelligi.

Attendendum tamen, q; cùm sit duplex necessarium, scilicet absolutè necessarium, & ex suppositione, ac etiam immutabilitatis necessitate, non sic intelligitur diuinam scientiam esse in se necessariam ex parte causæ, & ex parte dependētiæ effectus, quasi in illis sit necessitas absoluta (hoc enim non est verum ad mentem S. Thomæ, cùm apud ipsum scientia visionis potuerit non esse ab æterno, sicut & Deus potuit ab æterno non determinasse creaturarum productionem: similiter & effectus liberè ab ipsa prouenient, cùm potuerit Deus ab æterno determinare vt non eueniret) sed intelligitur de necessitate suppositionis, & immutabilitatis. Supposito enim, quòd in scientia Dei sit, vt ille effectus eueniat, non poterit impediri quin eueniat, quod in causis secundis contingentibus non inuenitur: potest enim aliqua talis causa esse disposita ad productionem effectus, & tamen impediri ab eius actuali productione. Et similiter supposito, q; Deus habeat scientiam de aliquibus rebus vt producendis, non potest mutari vt illam non habeat.

ISTIS suppositis, ad dubium contra primam propositionem respondetur, q; hic quidem sermo est de scientia Dei, vt habet habitudinem causæ ad causatum, veruntamen vtroque modo est necessaria aliquo modo, vt ostendimus. Cùm primò improbatur q; necessitatē non habeat in ratione scientiæ, respondetur, quòd actus diuinæ voluntatis circa contingentia, licet non sit necessarius absolutè, est tamen necessarius necessitate immutabilitatis: quo modo diximus scientiam visionis esse necessariam.

Cùm autem improbatur quòd nec in ratione causæ sit necessaria, dicitur primò, quòd eo modo quo causa est necessaria, non potest esse quin eius effectus eueniat. Si enim est necessaria absolutè, nō potest esse absolutè quin effectus eueniat: si autem sit necessaria ex suppositione, nō potest esse ex suppositione quin eueniat effectus. Modò dictum est scientiam Dei esse necessariam non absolutè, sed ex suppositione: ideo non sequitur q; eius effectus non possit non esse nisi ex suppositione. Cùm autem infertur, Ergo non est contingens, negatur consequentia, quia necessitas ex suppositione non tollit contingentiam. Sortem enim sedere, absolutè est contingens, & tamen est necessarium, supposito quòd sedeat. Quomodo causa existente necessaria, nō pōt eius effectus non euenire.

Dicitur secundò, quòd causa existente necessaria, nō potest esse quin eius effectus eueniat eo modo quo est eius effectus. Si enim sit eius effectus quantùm ad esse rei absolutè nō potest esse quin effectus eius eueniat quātùm ad esse absolutè consideratum: si autem sit eius effectus quātùm ad esse simul & modum contingentiæ & necessitatis, nō potest esse quin eueniat secundum illum

illum modum. Scientia autem Dei est causa rerum quantùm ad esse & modum, ideo nõ potest esse quin effectus ille eueniat necessariò, qui est in scientia Dei vt eueniat necessariò: & non potest esse quin contingenter eueniat effectus, qui in scientia Dei est, vt contingenter eueniat. Constat autem ex hoc non tolli contingentiam effectus, imo potiùs poni.

Quõ causa existente necessaria põt effectus esse cõtingens.

AD euidentiam secundi dubij, considerandum primò ex doctrina S. Tho. vbi suprà, & Verit. q. 2. art. 14. ꝙ cùm ad esse effectus dependentis à pluribus causis ordinatis, vtraque causa requiratur, vtriusque defectus inducit defectũ in effectu: & ideo siue causa prima sit contingens, siue secunda, effectus contingens erit: non autẽ si vna sit necessaria, effectus erit necessarius. Defectus enim alicuius, quod ad esse requiritur, defectũ inducit in effectu: ad integritatem autem rei requiritur integritas cuiuscunque facientis ad esse rei. Nam malum, vt inquit Dionys. ex singulis defectibus accidit, bonum verò ex integra causa. Vnde & videmus in syllogismis, ꝙ minore existente contingente, sequitur conclusio contingens, quãuis maior sit necessaria. Considerandum secundò, quòd cùm dupliciter causa possit dici necessaria, scilicet aut quia sua dispositio semper eodem modo se habet, & mutari non potest, aut quia suum effectũ necessariò producit, ita quòd non potest illum non producere, cùm inquit S. Tho. quod licet prima causa sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter contingentiam secundæ causæ, non intelligitur primam causam esse necessariam secundo modo, sed tantùm primo modo. Nam secundo modo accipiendo, implicat contradictionẽ, aliquam causam esse necessariam, & tamen eius effectum posse non produci. Nam si potest effectus non produci, potest causa non producere. Propter hoc bene inquit Scotus 2. Sent. dist. 1. quæst. 3. ꝙ Philosophi latenter concesserunt duo contradictoria, dicendo aliquid contingenter fieri, & primam causam necessariò causare. Patet etiam hoc, exemplo S. Tho. dat enim exemplũ de motu cæli, quem dicit necessariũ esse. Constat autem quòd est in se quidem necessarius, non autẽ necessariò causat hæc inferiora, vt dicetur inferiùs in hoc Tertio, cap. 86. & Prima parte, q. 115. art. 6. Sensus ergo est, ꝙ stant simul primam causam alicuius effectus esse in se necessariam & immutabilem, secundũ dispositionem qua est actiua, & semper eodem modo se habentem, & tamen eius effectum contingenter euenire propter contingentiam & immutabilitatem secundæ causæ, non autem quòd prima causa sit necessariò sui effectus productiua, & tamen ille effectus contingenter eueniat.

Ad primum igitur, dicitur primo, ꝙ non procedit contra sensum S. Tho. procedit enim ac si diceret S. Tho. posse simul stare, vt prima causa necessariò absolutè producat effectum, & tamen effectus contingenter eueniat: admisso etiam causam primam necessariò agere, nõ quidem respectu vltimi effectus mediante causa secunda producti, sed respectu ipsius causæ secũdæ, ita videlicet quòd in causam secundam necessariò agat. Dicitur secundò ex doctrina S. Tho. 1. Sent. dist. 38. art. 5 & Veri. q. 5. art. 9. ad 10. ꝙ cùm virtus causæ primæ recipiatur in causa secunda secundum modum causæ secundæ, agente prima causa in secundam, si causa secunda contingens sit & defectibilis, etiam effectus contingenter eueniet & defectibiliter. Vnde assumptum ad probationem consequentiæ falsum est: stant enim simul, causam mouentem inquantùm mota est, necessariò moueri à causa prima, & tamen non necessariò mouere, eo quòd actio primæ causæ modificetur in causa secunda secundum modum ipsius causæ secundæ.

Ad secundum dicitur, ꝙ causa prima producens effectum mediante causa secunda, non in aliqua priori duratione attingit effectũ, in qua non attingatur à causa secunda, licet dicatur priùs agere, inquantùm secunda non agit nisi virtute primæ. Vnde nõ oportet, vt effectus in aliquo priori instanti habeat necessitatẽ à prima causa, sed simul productus à causa necessaria & cõtingente propter causæ secundæ contingentiã, & ipse contingentiã habeat.

Ad tertium dicitur primò, quòd habere contingentiam à causa prima, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd prima causa sit causa contingentiæ rerum, & sic verum est, contingentia habere à causa prima contingentiam: causat enim Deus & res, & necessitatẽ, & contingentiam rerum. Alio modo, quòd res sint contingentes propter contingentiam & inefficaciã causæ primæ, cuius effectus impediri possit, & hoc modo res non habent contingentiam à causa prima. Dicitur secundò ꝙ si aliquid eorum, quæ nata sunt produci à causa prima mediante causa secunda contingente, à sola causa prima produceretur, illud esset contingens, secundum ꝙ est res, quia posset quantùm est ex se deficere & non esse: esset etiam contingens absolutè in ratione effectus: quia esset effectus natus produci à causa propria impedibili, nõ esset tamen contingens in ordine ad causam tunc producentem, sed esset effectus liberè productus.

Ad quartum dicitur, quòd eorum quæ immediatè à Deo producuntur, tanquam, scilicet à solo Deo producibilia, aliqua sunt res in se necessariæ, sicut corpora cælestia, & animæ rationales: aliqua verò sunt res secundum se contingentes, vt gratia, iuxta ea quæ superiùs in secũda ratione sunt dicta, quia scilicet sunt tales naturæ quibus conuenit secundum se, vt possint non esse: nihil tamen est contingens contingentia conueniente rei in ordine ad causam, tanquam, scilicet causam contingentem & impedibilem habens, sed sunt effectus liberè producti.

Sextò, Deus cognoscit vnumquenque effectum non solùm in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas, ergo cognoscit aliqua & euenire, & contingenter euenire: ergo cũ certitudine diuinæ scientiæ stat rerum contingentia. Probatur antecedens, quia Deus est cognitor totius esse, cuius est principium. Prima quoque consequentia patet, quia ordo cõtingentium ad suas causas proximas est vt contingenter ex eis proueniant. Secũda verò probatur, quia scientia Dei non esset vera & perfecta, si non hoc modo res euenirent, sicut Deus eas euenire cognoscit: si ergo cognoscit, & ipsas habere esse aliquando, siue aliquando euenire, & contingenter, cum veritate suæ cognitionis, & certitudine stat quòd effectus contingenter eueniat.

Quantùm ad secundum, respondet ad obiectionem factam, & dicit ipsam tripliciter deficere. Obiectio autẽ erat, Cognitio omnis, quæ est de contingenti, cùm est futurũ falli potest, cùm possit euenire oppositũ eius quod existimatur: alioquin necessariũ esset, quod etiam patet ex nostra cognitione, quæ est de ipsis tantùm coniecturalis. Dei autem cognitio falli non potest: ergo nõ potest esse de futuris contingentibus. Si autem diceretur quòd licet diuina scientia falli nõ possit, potest tamen mutari secundũ rerum mutationem per nouam rei cognitionẽ, hoc non obstat rationi, quia impossibile est quòd Deus aliquid de nouo cognoscere incipiat, eò quòd immutabilis sit. Respondet ergo primò, & quòd falsum assumitur, & quòd in illius assumptione committitur fallacia consequentis. Falsum quidem assumitur, quia non est verum quòd omnis cognitio de futuro contingenti falli possit, aut quomodocunque variari: nam posteriorum variatio, prioribus variabilitatem non inducit, quum contingat effectus vltimos contingentes esse primis causis necessariis existentibus: & ideo quum res scitæ à Deo posteriores sint eius scientia, non autem priores sicut apud nos, ipsarum variatio non inducit variationem in scientia diuina, neque scilicet de veritate in falsitatem, neque de ignorantia ad cognitionem. Committitur quoque fallacia consequentis, si ex hoc quòd nostra cognitio de rebus variabilibus est variabilis, arguatur id in omni cognitione accidere.

ADVERTE quòd quum arguitur sic, Scientia nostra de rebus variabilibus, est variabilis, ergo omnis cognitio talium est variabilis: non committitur formaliter fallacia consequentis, cùm (vt dicitur in tractatu Fallaciarum sancti Thomæ) illa fallacia accidat tantùm in conditionalibus argumentationibus. sed tamen virtualiter & fundamentaliter talis fallacia committitur: sicut in ista, Homo currit, ergo omne animal currit: quia virtualiter continetur argumentatio à positione consequentis ad positionem antecedentis, sic arguendo, Si homo currit, animal currit, ergo si animal currit, homo currit: tanquã videlicet consequens sit omninò idem cum antecedente. Similiter in proposito virtualiter continetur similis argumentatio, acsi omnino sit idem cognitionem nostram rerum variabilium variabilem esse, & absolutè cognitionem talium esse variabilem.

Quomodo ad rei variationẽ diuina scientia non variatur.

SED occurrit dubium circa primam partem responsionis: licet enim variatio posterioris non inducat necessariò variationem prioris in omnibus, vbi tamen oportet prius & posterius esse adæquata, ibi necessariò variato vno necesse est alterum variari, si debeat æqualitas remanere. Nam si ab vno æqualiũ remoueatur aliquid quantitatis, non remanent ampliùs æqualia, nisi tantundem ab alio remoueatur: modò inter scientiam diuinam & rem scitam oportet esse adæquationem, cùm de ratione veræ cognitionis sit adæquatio, ergo facta variatione in re, necesse est aut mutari cognitionem per nouam existimationem, aut ipsam eandem manentem falsam esse & inadæquatam.

AD huius euidentiam considerandum quòd aliter tempus in quo res est sub aliqua dispositione, se habet ad cognitionẽ nostram, & aliter ad cognitionem diuinam: ad nostram enim cognitionem comparatur, sicut ad rem existentem sub tempore. Vnde fit, vt quum cognoscitur aliqua rei dispositio vt præsens, & ipsa res cognita, & cognitio intelligatur præsenti tempore mensurari: quum autem cognitio fertur in aliquid sicut futurum aut sicut præteritum, intelligatur illud esse futurum, aut præteritum in comparatione ad ipsam etiam cognitionem. Cùm enim iudico Sortem sedere, intelligitur sessionem Sortis esse in præsenti tempore in quo est mea cognitio: & quum iudico Sortẽ sedisse, intelligitur sessionem Sortis esse præteritam respectu temporis in quo mea cognitio est. Et similiter quum iudico Sortem esse sessurum, intelligitur Sortis sessionẽ respectu cognitionis meæ futuram esse: ex quibus sequitur quum in diuersis partibus temporis res diuersimodè se habeat, quòd etiam secundum ꝙ ad cognitionem nostram cõparatur, variationem habet. Si enim Sortes hodie sedeat, & iudicem ipsum sedere, sessio ipsius est præsens cognitioni meæ: si autem cras non sedeat, & iudicem etiam ipsum sedere, erit sessio non ampliùs præsens cognitioni meæ, sed præterita, & per consequens remanet inæqualitas inter cognitionem meam & rem, quum iudicem ipsam esse in tempore in quo est mea cognitio, & tamen in illo non sit. Si autem debet esse æqualitas, oportet vt & iudicium mutetur, vt scilicet die crastina ipsum Sortem iudicem non sedere, sed sedisse, sicut ipse mutatus est de sedente in non sedentem. Ad cognitionem autem diuinam comparatur tempus non sicut ad rem sub tempore contentam, sed sicut ad id, quod est supra omne tempus, vtpotè æternitate mensuratum, quæ omni differentiæ temporis adest. Ideo quantumcunque res in seipsa varietur, non variatur tamen secundum quòd ad diuinam cognitionem refertur, quum semper quantùm ad omnem sui dispositionem sit diuino conspectui præsens pro omnibus tẽporis partibus quibus diuersimodè disponitur. Si enim Sortes hodie sedeat, semper Deus videt Sortem hodie sedere: & si cras non sedeat, semper videt ipsum cras non sedere, & sic res nunquam variatur in comparatione ad diuinam cognitionem, vt sit sibi aliquando præsens, aliquando præterita, aliquando futura, sed semper est sibi præsens, licet cognoscat Deus, esse nobis eam aliquando præteritam, aliquando futuram: & sic ex rei variatione in se neque tollitur adæquatio scientiæ diuinæ & rei scitæ manente eadem cognitione: neque oportet Deum nouam formare cognitionem, quia non variatur res in ordine ad diuinam cognitionem, vt nunc vno modo se habeat ad eam, nunc alio modo, sicut euenit cognitioni nostræ, cui aliquando sessio Sortis est præsens, aliquando præterita, aliquando futura. Quod autem adducitur de æqualibus quantitatibus, non cogit, quia quando vnum quantum æquale alteri quanto variatur secundum quantitatem, sicut variatur in se, ita etiam variatur in ordine ad quantum cui erat æquale, & ideo tollitur æqualitas inter illa. Quod autem intelligitur à Deo, licet varietur in se, non tamen in ordine ad diuinam cognitionem variatur: ideo non tollitur adæquatio inter scientiam Dei, & rem ab ipso scitam.

SED insurgit aliud dubium, Si res semper eodem modo se habet in comparatione ad diuinam cognitionem, quum antequàm Christus nasceretur, Deus sciret Christum nasciturum, & quando nascebatur, sciret Christum nasci: sequitur quòd nunc etiam Deus scit Christum esse nasciturum, & Christum nasci: quod tamen est falsum, quum Christus non sit nunc nasciturus, neque nunc nascatur.

Respondetur, quòd quum dicitur, Deus nunc scit Christum nasciturum, præsens tempus per Verbum & Aduerbium importatum potest se tenere aut ex parte cognitionis, aut ex parte rei cognitæ. Si ex parte cognitionis teneatur, Sic Deus nunc cognoscit Christum nasciturum: sensus est enim, quòd nunc est illa cognitio Dei qua cognoscit Christum nasciturũ pro tempore, scilicet in quo erat verum, Christum nasciturum quo ad nos: quod sanè verissimum est, quum cognitio Dei sit æterna, & tempus in quo fuit verum dicere, Christus est nasciturus, ab æterno sit diuinæ cognitioni præsens. Si autẽ ex parte rei cognitæ teneatur, sic non cognoscit Deus nunc Christum nasciturum: sensus enim esset ipsum cognoscere, quòd nunc Christus est nasciturus, quod est falsè cognoscere, quum Christus non sit nunc nasciturus: nec tamen sequitur quod in diuina scientia sit mutatio, sed tantùm quòd rerum mutationem Deus cognoscit, dum cognoscit, quòd Christus aliquando respectu nostrum est nasciturus, & aliquando est natus, & quod vnum enun-

tiabile

tiabile nunc est verum, aliud verò alio tempore. Si ergo accipiatur tempus ex parte cognitionis, negatur falsitas consequentis: & ad probationem negatur consequentia. licet enim nunc non sit Christus nasciturus, est tamen nunc cognitio, qua cognoscitur nasciturus pro tempore, in quo erat verum dicere, Christus est nasciturus. Si autem accipiatur tempus ex parte rei cognitæ, negatur consequentia, quia licet res in comparatione ad diuinam cognitionẽ semper eodem modo se habeat, quia semper est sibi præsens secundum omnem sui dispositionem, in seipsa tamen mutatur, vt aliquando Christi natiuitas nobis præsens sit, aliquando præterita, aliquando futura: & ideo cognoscitur à Deo esse nobis aliquando præsens, aliquando præterita, aliquando futura.

EX his patet sensus istius propositionis, quam san. Tho. Prima parte concedit, scilicet, Non quicquid Deus sciuit, scit: si non ad res, sed ad enuntiabilia referatur. Si enim tempus importatũ per hoc verbum scit, ex parte scientis se teneat, sic quicquid Deus sciuit, modò scit. Sensus est enim, ꝙ de quocunque enuntiabili Deus sciẽtiam habuit in tempore nobis præterito, etiam nunc de eo scientiam habet, pro illo, scilicet tempore in quo est verum, quia & ipsum enuntiabile, & tempus in quo est verum, semper est diuino conspectui præsens. Si autem ex parte enuntiabilis sciti se teneat, sic non quicquid Deus sciuit, scit: quia non quodcunque enuntiabile sciuit esse verum in tempore nobis præterito, scit verum esse in tempore nobis præsenti. Nam sciuit hoc enuntiabile, Christus nascetur, verum esse antequàm Christus nasceretur. Non scit autem quòd nunc sit verum, quia verum non est. Ad hunc ergo sensum admittit sanct. Tho. hanc propositionem esse veram, Non quicquid Deus sciuit, scit. non autem ad primum sensum.

SED remanet dubium, quare illam propositionem admittat, si ad enuntiabilia referatur, non autem si referatur ad res. Nam sicut enuntiabile idem manens de veritate in falsitatem variatur, ita eadem res de esse variatur in non esse, & de vna dispositione in aliam, si ergo propter variationem enuntiabilis conceditur, quòd non quodcunque enuntiabile Deus sciuit, scit: ita propter variationem rei debet concedi, quòd non quamcunque rem Deus sciuit, scit.

Respondetur, quòd non est eadem ratio de illa propositione si de enuntiabilibus intelligatur, & si intelligatur de rebus: quia cùm de enuntiabilibus intelligitur, Deum aliquid sciuisse aut scire, significatur veritatem enuntiabilis simul esse in tempore per illud verbum importato cum diuina cognitione. Cùm enim dicitur, Deus sciuit Christum esse nasciturum, significatur hoc enuntiabile tempore præterito habuisse veritatem, in quo Deus de ipso scientiam habuit. Similiter cùm dicitur, Deus scit Christum esse nasciturum, significatur in tempore præsenti simul esse veritatem ipsius enuntiabilis, & diuinã cognitionem de ipso. Et quia non omne enuntiabile, quod fuit verum in præterito tempore, est verum in præsenti tempore, licet in tempore præsenti Deus de ipso cognitionem habeat pro tempore pro quo est verum modo superiùs exposito, ideo non quodcunque enuntiabile Deus sciuit, modò scit, intellige modo superiùs exposito, scilicet si tempus ex parte scibilis se teneat. Cùm autem dicitur Deum aliquam rem sciuisse, aut scire, non importatur rem simul esse cum diuina cognitione in tempore per verbum importato, sed tantùm quòd res diuinam terminat cognitionem, & quia ab æterno res diuinam terminat cognitionem, quantùm ad omnem suam dispositionẽ, eò quòd omne tempus ab æterno diuinæ cognitioni sit præsens: ideo quamcunque rem Deus sciuit, etiam modò scit: quia eius intuitus semper rem in quacunque dispositione sit, feratur. Prima ergo responsio san. Th. est, quòd maior in obiectione assumpta, est falsa.

Respondetur secundò ad probationem maioris, & negatur assumptum, ostenditúrque ibi accidere fallaciam accidentis. Est siquidem assumptũ hoc falsum, quod possit euenire oppositum eius, quod existimatur de futuro contingenti, scilicet secundum quòd cognoscitur à Deo: licet enim cùm dicitur, Deus sciuit, vel scit hoc futurum, quoddam medium accipiatur inter diuinam cognitionem & rem scitam, scilicet tempus locutionis, respectu cuius res scita dicitur futura, non tamen dicitur res futura respectu diuinæ cognitionis, quæ in momento æternitatis existens ad omnia potentialiter se habet: & quia quod est, non potest quãtùm ad illud instans in quo est, non esse, ideo res futura cognita à Deo, vt ab ipso cognoscitur, non potest aliter euenire ex suppositione. Vnde si subtraheretur tempus locutionis, non diceretur hoc esse cognitum à Deo, tanquam futurum & non ens, vt habeat locum quæstio, An possit non esse, sed sic diceretur cognitum tanquam in sua existentia visum, quo in loco non habet locum quæstio, An pro tunc possit non esse. Committitur autem fallacia accidẽtis: quia cùm tempus præsens & præteritum coëxistat æternitati, habitudo præsentis temporis aut præteriti ad futurum attribuitur æternitati, dum dicitur, quòd cognitum à Deo est futurum & non ens, tanquam videlicet sit futurum diuinæ scientiæ, in quo per accidens est deceptio, quia cùm habitudo temporis præsentis aut præteriti ad futurum non conueniat tempori, vt coëxistit æternitati, sed aliunde, vt ab æternitate distinguitur, non debet hoc attribui æternitati, ideo si attribuatur, est deceptio secundum accidens.

ADVERTE, quòd per hanc responsionem non vult excludere san. Th. à Deo cognitionem futuri vt futurum est nobis, sed tantùm cognitionem futuri, vt futurum suæ cognitioni, & cognitionẽ futuri, vt est tantùm in causis suis, eo modo quo nos futurum cognoscimus: sic enim (vt superiùs ostendimus) futurum contingens non subest certæ cognitioni. Nam Deus futurum cognoscit secundum esse quod habet in causis suis, secundum quod dicitur nobis futurum, & secundum esse quod habet in seipso. Propter hoc cognitio sua de ipso nobis futuro est certissima, & res quæ hoc modo cognoscitur, secundum scilicet quòd est in causis, & secundum quòd est in seipsa, ex hac suppositione quòd in seipsa cognoscatur, non potest aliter euenire pro illo tempore pro quo cognoscitur secundum suum esse, licet absolutè loquendo possit aliter euenire.

Respondetur tertio ad probationem assumpti, conceditur enim, quòd futurum cognitum à Deo, est necessarium, cùm vnumquodque cognoscatur tanquam præsentialiter visum: sed necessarium non quidem absolutè (velut à quibusdam dicitur) necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiæ. Vnde huiusmodi rationes peccant secundum fallaciam compositionis & diuisionis: cùm enim dicitur, Quod videtur sedere, necesse est sedere, de dicto, & in sensu composito est vera. Nam ista propositio est necessaria, Quod videtur sedere, sedet de re autem siue de sensu diuiso est falsa, non enim necessarium est Sortem sedere, qui videtur sedere, cùm contingenter sedeat. Vnde quia non est necessarium, Sortem sedere, qui videtur sedere, in sensu diuiso: concludere non esse necessarium sedere quod videtur sedere, in sensu composito, scilicet secundum quòd illud stat sub cognitione, est arguere à sensu diuiso ad compositum.

ADVERTENDVM, quòd san. Tho. propositionem de sensu composito vocat de dicto, illam autem de sensu diuiso vocat de re: quia in illa de sensu composito modus ponitur tanquam totius dicti determinatio: quum enim dicitur, Quod videtur sedere, necesse est sedere, sensus est istam propositionem esse necessariam, quod videtur sedere, sedet. Vbi patet, quòd modus necessitatis, totum, quod dicitur, determinat, in illa autem de sensu diuiso modus determinat rem subiecti: quum enim dicitur, Quod videtur sedere, necessarium est sedere, in sensu diuiso, sensus est quòd huic rei, putà Sorti, quæ videtur sedere, conuenit vt sedeat de necessitate, & non contingenter. Quantùm ad tertium confirmatur conclusio authoritate Sapient. 8. Ecclesiast 39. & Isaiæ 48.

Quòd Deus cognoscit motus voluntatis. Cap. 68.


DEinde oportet ostendere, quòd Deus cogitationes mentium & voluntates cordium cognoscat in virtute causæ, quum ipse sit vniuersale essendi principiũ. Omne enim quod quocunque modo est, cognoscitur à Deo, inquantùm suam essentiam cognoscit, vt suprà ostensum est. Ens autem quoddam in anima est, quoddam verò in rebus extra animam: cognoscit igitur Deus omnes huius entis differentias, & quæ sub eis continentur. Ens autem in anima est, quod est in volũtate vel cogitatione: relinquitur ergo, quòd Deus ea quæ sunt in cogitatione & voluntate cognoscat.

†Idem. P.p.qõ. 57.art.4.

2 Ampliùs, Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causę cognoscuntur effectus: omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus & voluntatis: nam quum quælibet res operetur per suam formã, à qua est aliquod esse rei, oportet formale principium totius esse, à quo est etiam omnis forma: omnis operationis principium esse, quum effectus causarum secundarum in causas primas principaliùs reducantur: cognoscit igitur Deus cogitationes & affectiones mentis.

3 Item, Sicut esse suum, est primum, & per hoc omnis esse causa: ita suum intelligere est primũ, & per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse vel intelligendo, cognoscit esse cuiuslibet rei: ita cognoscendo suum intelligere & velle, cognoscit omnem cogitationem & voluntatem.

4 Adhuc, Deus non solùm cognoscit res secundum quòd in seipsis sunt, sed etiam secundum ꝙ sunt in causis suis, vt ex supradictis † patet: cognoscit enim ordinem causæ ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum & voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in causis suis per virtutes causarũ: sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes actiuas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suæ arti: & similis ratio est de omnibus, quæ à proposito aguntur. Scit igitur Deus & cogitationes, & voluntates.

†Cap. 77. post sextã rationẽ.

5 Item, Deus non minùs cognoscit substantias intellectuales, quàm ipse vel nos substantias sensibiles: cùm substantiæ intellectuales sint magis cognoscibiles, putà magis in actu existentes. Informationes autem & inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur & à Deo, & à nobis. Cùm igitur cogitatio animæ sit per informationem quandam ipsius, affectio autẽ quædam sit inclinatio ipsius ad aliquod (nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus) relinquitur quòd Deus cogitationes & affectiones cordium cognoscat.

Hoc autem testimonio sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim in Psalm. Scrutans corda & renes Deus. & Prouerbiorum 15. Infernus & perditio coram Deo: quantò magis corda filiorum hominum? & Ioan. 2. Opus ei non erat, vt quis testimonium perhiberet de homine: ipse enim sciebat quid esset in homine. Dominium autem, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad vnum, & violentiam causæ exteriùs agentis: non autem excludit influentiam superioris causæ à qua est ei esse & operari: & sic remanet causalitas in causa prima, quæ Deus est, respectu motuum voluntatis, vt sic Deus seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.

Author. sacræ Scripturæ.

†Quomodo non excluditur libertas voluntatis per supradicta.

Super cap. 68.


QVarta conclusio quartæ respondens obiectioni est, Deus cogitationes mentium & voluntates cordium cognoscit. Pro cuius intelligentia notandum, quòd quia cor est principium motus in animalibus inter mouentia corporalia, ideo motus voluntatis dicun

dicuntur motus cordis ſimilitudinariè. Nam & ipſa voluntas eſt ſimpliciter primum motus principium. Vel etiam dicuntur motus cordium propter ſui occultationem, vni enim homini motus voluntatis alterius ſunt occulti, ſicut & cordis affectiones, per voluntates: ergo cordium intelligit voluntatis affectiones, & per cogitationes mentium actus intellectus.

Probatur autem concluſio primò, Deus cognoſcit ens in anima, & ens extra animam, ergo cognoſcit ea quæ ſunt in voluntate & in cogitatione. Patet antecedens, quia, vt ſuprà dictum eſt, omne quod quocunque modo eſt, cognoſcitur à Deo, inquātùm ſuam eſſentiam cognoſcit: ens autem quoddam eſt in anima, & quoddam extra animam. Conſequentia verò probatur, quia ens in anima eſt quod eſt in cogitatione & voluntate.

ADVERTE, quòd actus intellectus & voluntatis dupliciter poſſunt conſiderari: vno modo abſolutè, vt accidentia animę ſunt: alio modo, vt ad obiecta terminantur. Quia ergo Deus non ſolùm cognoſcit ipſam actuum ſubſtantiam, ſed etiam ad quæ obiecta illi actus terminentur, intuetur, ideo concludit, quòd ea quæ ſunt in cogitatione & voluntate, cognoſcit, ipſa ſcilicet obiecta ſecundum quòd terminant actus intellectus & voluntatis, quod eſt cognoſcere ipſos actus vt ad obiecta terminantur, quamuis etiam poſſet intelligi de ipſis actibus & non de obiectis immediatè, quia videlicet cognoſcit ipſos actus exiſtentes in anima, & quia non poſſunt perfectè cognoſci niſi cognoſcatur ad quæ obiecta terminentur, cùm ab ipſis ſpecificentur, inde neceſſe eſt, vt Deus etiam ad quæ obiecta terminentur, cognoſcat.

Secundò, Dei cauſalitas extenditur ad operationes intellectus & voluntatis, ergo & Dei cognitio. Patet conſequentia, quia Deus eſſentiam ſuam cognoſcendo, cognoſcit omnia ad quæ ſua cauſalitas extenditur. Antecedens verò probatur, Deus eſt fontale principium totius eſſe, à quo eſt omnis forma eſt: ergo eſt omnis operationis principium. Patet conſequentia, quia omnis res operatur per formam à qua eſt eſſe rei, effectus autem cauſarum in primas cauſas principaliùs reducuntur, ergo omnis operatio cuiuſcunque formæ reducitur in primam cauſam omnis formæ.

Tertiò, Intelligere diuinum, eſt principium, & per conſequens cauſa omnis intellectualis operationis, ſicut ſuum eſſe eſt primum & cauſa omnis eſſe, ergo cognoſcendo ſuum intelligere & ſuum velle, cognoſcit omnem cogitationem & voluntatem. Patet conſequentia, quia & cognoſcendo ſuum eſſe cognoſcit eſſe cuiuſlibet rei.

ADVERTE, quòd ſicut eſſe diuinum eſt cauſa exemplaris omnium eſſe, non auté propriè effectiua, ſi formaliter ſumatur, vt ab aliis diſtinctum attributis: ita intelligere vt intelligere, per modum ſcilicet actus immanentis, & ſimiliter velle, vt habetur ex doctrina ſan. Thomæ, 1. Sent. diſt. 38. arti. 1. habent rationem cauſæ exemplaris omnis intelligere, & omnis velle, eò quòd omne intelligere & velle ſit quędam participatio intellectionis, & volitionis diuinæ.

Quartò, Deus cognoſcit res non ſolùm ſecundum quòd in ſeipſis ſunt, ſed etiam ſecundum quòd ſunt in cauſis: cùm cognoſcat ordinem cauſæ ad effectum, ergo, &c. Probatur conſequentia, quia ſicut res naturales ſunt in ſuis cauſis per virtutes earum, ita artificialia ſunt in artificibus per intellectum & voluntaté artificum, eò ꝙ artifex in artificiato producat formas, per quas aſsimilatur ſuæ arti, & ſimiliter eſt in omnibus, quæ à propoſito aguntur.

ADVERTENDVM EST, quòd in omni agenti commune eſt, vt producat effectum ſimilem formæ per quam agit: ideo quum agens à propoſito, agat per conceptionem intellectus ſui adiuncta voluntate, oportet vt in effectu producatur forma ſimilis conceptioni & propoſito agentis, non quidem ſimilis actui concipiendi, ſed ſimilis formæ conceptæ ſaltem ſecundum aliquam vnitatem rationis, etſi non ſecundum eundem modum eſſendi. Signum ergo, quòd agens à propoſito, agit per intellectum & voluntatem, eſt, quòd producit effectum ſimilem ſuæ conceptioni & volitioni: & ideo Deus qui cognoſcit effectum ſecundum quòd eſt in diſpoſitione cauſæ, cognoſcit actum intellectus & voluntatis per quos agens à propoſito diſponitur ad operandum.

Quintò, Informationes & inclinationes rerum naturalium cognoſcuntur à Deo & à nobis, ergo & Deus cognoſcit informationes ac inclinationes animæ, ergo cogitationes & affectiones. Probatur prima conſequentia, quia Deus non minùs cognoſcit ſubſtantias intellectuales quàm ipſe vel nos ſubſtātias ſenſibiles, quum ſubſtantiæ intellectuales ſint magis cognoſcibiles, vtpotè magis in actu. Secunda quoque probatur, quia cogitatio animæ eſt per quandam informationem ipſius, affectio autem eſt quædam inclinatio eius in aliquid, vnde & inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus.

DVO SVNT hìc notanda. Primum eſt, quòd ex eo quòd Deus informationes rerum ſenſibilium cognoſcit, ſequitur vt & informationes rerum intellectualium cognoſcat, non autem ſequitur illud in nobis: quia quantò aliqua magis ſunt ſecundum ſe intelligibilia, tantò magis ab intellectu diuino cognoſcuntur, qui eſt maximè in actu: à nobis autem maximè intelligibilia minimè cognoſcuntur, propter imperfectionem intellectus noſtri: & ideo ſi res ſenſibiles à Deo cognoſcuntur, multò magis res intelligibiles: non autem ſi nos res ſenſibiles & materiales cognoſcimus, oportet vt res intelligibiles magis intelligamus.

Secundum eſt, quòd dictum ſancti Thomæ (quoniam ſcilicet cogitatio animæ eſt per quandam informationem ipſius, affectio autem per inclinationem) non eſt ſic intelligendum quaſi cogitatio informet animam, non autem affectio: imò quum vtrumque dicat actum immanentem, vtroque anima informatur: ſed quòd cogitatio fit per hoc, quòd obiectum intellectum aliquo modo informat animam: affectio autem per hoc quòd anima inclinatur in ipſam rem extra animam. Verum enim quod pertinet ad intellectum, eſt in anima, vt dicitur ſexto Metaphyſicæ: bonum autem quod pertinet ad voluntatem, eſt in rebus: & ſic Deus cognoſcit cogitationem, ſecundum quam informatur conceptu & verbo intellectus, & inclinationem voluntatis in rem extrinſecam. Confirmatur concluſio authoritate Pſalm. & Prouerb. 15. ac Ioan. 2.

Ad obiectionem autem in oppoſitum, quæ in hoc conſiſtit, quia actus voluntatis eſt in poteſtate voluntatis, ideo à ſolo volente cognoſci poteſt: reſpondetur, ꝙ hoc quo eſt in poteſtate voluntatis velle & non velle, excludit quidem determinationem ad vnum, & violentiam cauſæ extrinſecæ mouentis, non autem excludit influentiam ſuperioris cauſæ, à qua eſt ei eſſe & operari. Ideo negatur conſequentia iſta, Actus voluntatis eſt in poteſtate voluntatis, ergo à ſolo volente cognoſcitur.

Quòd Deus cognoſcit infinita. Cap. 69.

†Idem. P. p. q. 14. artic. 12. & 1. Sen. diſt. 39. q. 1. ar. 3. & ar. 4. & artic. 9.

POſt hoc oſtendendū eſt ꝙ Deus infinita cognoſcat. Cognoſcēdo enim ſe eſſe cauſam rerū, alia à ſe cognoſcit, vt ex ſuperioribus patet: ipſe aūt eſt cauſa infinitorū, ſi infinita ſunt entia. Eſt enim omnium eorum quę ſunt, cauſa: eſt igitur infinitorum cognoſcitiuus.

2 Item, Deus ſuā virtutē perfectè cognoſcit, vt ex ſupradictis† patet: virtus autem non poteſt cognoſci perfectè, niſi cognoſcātur omnia in quæ poteſt, cùm ſecundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus quum ſit infinita, vt oſtenſum eſt ſuprà, ad infinita ſe extendit: eſt igitur Deus infinitorum cognitor. †Cap. 67.

3 Ampliùs, Si Dei cognitio ad omnia ſe extendit quæ qualitercunque modo ſunt, vt oſtenſum eſt: oportet quòd non ſolùm cognoſcat ens actu, ſed etiam ens in potentia. Sed in rebus naturalibus eſt infinitum in potētia, etſi non actu, vt probat Phil. in 3. Phy. cognoſcit igitur Deus infinita, ſicut vnitas, quæ eſt principium numeri, infinitas ſpecies numerorum cognoſceret, ſi cognoſceret quicquid eſt in ſe in potentia: eſt enim vnitas potentia omnis numerus.

4 Ampliùs, Deus per eſſentiam ſuam ſicut quodam medio exemplari alia cognoſcit, ſed cùm ſit perfectionis infinitæ, vt ſuprà† oſtenſum eſt, ab ipſo exēplari poſſunt infinita habentia infinitas perfectiones: quia nec aliquod vnū eorū, nec quamlibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare poſſunt, & ſic ſemper remanet nouus modus quo aliquid exemplatum ipſum imitari poſsit: nihil igitur prohibet ipſum per eſſentiam ſuam infinita cognoſcere. †Cap. 43.

5 Præterea, Eſſe Dei eſt ſuum intelligere: ſicut igitur ſuum eſſe eſt infinitum, vt oſtēſum eſt†, ita ſuum intelligere eſt infinitum. Sicut autem ſe habet finitum ad finitum, ita ſe habet infinitum ad infinitū: ſi igitur ſecundum intelligere noſtrum quod finitum eſt, finita capere poſſumus, & Deus ſecundum ſuum intelligere infinitum, infinita capere poteſt. †Cap. 43.

6 Pręterea, Intellectus cognoſcens maximum intelligibile, non minus cognoſcit minora, ſed magis, vt patet per Philo. in 3. de Anima: quod ex hoc prouenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, ſicut ſenſus, ſed magis perficitur. Sed ſi accipiantur infinita entia, ſiue ſint eiuſdem ſpeciei, vt infiniti homines: ſiue infinitarū ſpecierum, etiam ſi aliqua vel omnia eſſent infinita ſecundum quantitatem, ſi hoc eſſet poſsibile, vniuerſum eorum eſſet minoris infinitatis quàm Deus. Nam quodlibet eorum & omnia ſimul haberent eſſe receptum & limitatum ad aliquam ſpeciem vel genus: & ſic ſecundum aliquid eſſet finitum, vnde deficeret ab infinitate Dei: qui eſt infinitus ſimpliciter, vt ſuprà† oſtenſum eſt. Cùm igitur Deus perfectè ſeipſum cognoſcat, nihil prohibet eum etiam illam ſummam infinitorum cognoſcere. †Cap. 43.

7 Adhuc, Quantò aliquis intellectus eſt efficacior & lympidior in cognoſcendo, tantò ex vno poteſt plura cognoſcere: ſicut omnis virtus quantò eſt fortior, tantò eſt magis vnita. Intellectus autem diuinus ſecundum efficaciam ſiue perfectionem eſt infinitus, vt ſuprà† oſtenſum eſt: poteſt ergo per vnum quod eſt ſua eſſentia, infinita cognoſcere. †Cap. 43.

8 Præterea, Intellectus diuinus eſt perfectus ſimpliciter, ſicut & eius eſſentia, nulla igitur perfectio intelligibilis ei deeſt: ſed id ad quod eſt in potentia intellectus noſter, eſt eius perfectio intelligibilis. Eſt autem in potentia ad omnes ſpecies intelligibiles, ſpecies autem huiuſmodi ſunt infinitę: nam etiam numerorum ſpecies infinitæ ſunt & figurarum. Relinquitur igitur, ꝙ Deus omnia infinita huiuſmodi cognoſcat.

Itē, Cùm intellectus noſter ſit cognoſcitiuus infinitorum in potentia (poteſt enim in infinitū ſpecies numerorum multiplicare) ſi intellectus diuinus nō cognoſceret infinita etiam actu, ſequeretur quòd vel plurium eſſet cognoſcitiuus intellectus humanus quàm diuinus, vel quòd intellectus diuinus non cognoſceret omnia actu, quorum eſt cognoſcitiuus in potentia: quorum vtrumque eſt impoſsibile, vt ex ſupradictis†. patet. †Cap. 55.

9 Adhuc, Infinitum cognitioni repugnat, inquantùm repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari, ſecundum ſe impoſsibile eſt, quaſi contradictionem implicans: cognoſcere autem aliquid per numerationem ſuarum partium, eſt intellectus ſucceſsiuè cognoſcentis partē, poſt partē, non autem intellectus ſimul diuerſas partes apprehēdentis. Cùm igitur diuinus intellectus abſq; ſucceſsione cognoſcat omnia ſimul, non magis impeditur cognoſcere infinita quàm finita.

10 Ampliùs, Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium conſiſtit: & propter hoc numerus eſt prima quantitatum.

tatum. Vbi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur, aliquam differentiã facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur, vt vnum: cùm non per diuersas species, sed per vnã speciẽ, quæ est Dei essentia, cognoscantur. Vnde & simul multa cognoscuntur à Deo, & ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit: ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt ad intellectum diuinum infinitorum & finitorum cognitio: & sic cùm cognoscat finita, nihil prohibet etiam eum cognoscere infinita. Huic autem consonat, quod in Psal. 146. dicitur, Et sapientiæ eius non est numerus.

Author. sacræ Scripturæ.

Quadruplex differentia inter intellectum diuinum & nostrum.

Patet etiam ex prædictis, quare intellectus noster infinitũ non cognoscit, sicut intellectus diuinus. Differt autem intellectus noster ab intellectu diuino, quantùm ad quatuor, quæ hanc differẽtiam faciunt.

Primum est, quòd intellectus noster simpliciter finitus est, diuinus autem infinitus.

Secundum est, quòd cùm intellectus noster diuersa per diuersas species cognoscat, non potest in infinita secundum vnam cognitionem, sicut intellectus diuinus.

Tertium est, ex hoc proueniens, quia intellectus noster quia per diuersas species diuersa cognoscit, non potest simul multa cognoscere: & ita infinita cognoscere non posset nisi successiuè ea numerando, quod non est in intellectu diuino, qui simul multa intuetur, quasi per vnam speciem visa.

Quartum est, ꝙ intellectus diuinus est eorum quæ sunt, & eorum quæ non sunt, vt ostensum est.

Respõsio ad dictum Philosophi, quòd videtur cõtrarium, sed non est.

Patet etiam quomodo verbum Philosophi, quo dicit, quòd infinitum secundum quòd infinitum, est ignotum, præsenti sententiæ non obuiat, quia quum infiniti ratio quantitati competat, vt ipse dicit, infinitum vt infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset.

Hæc enim est propria cognitio quãtitatis: sic autem Deus non cognoscit. vnde (vt ita dicatur) non cognoscit infinitum secundum quòd est infinitum, sed secundum quòd ad suam scientiam se habet acsi esset finitum, vt ostensum est. Sciendum est tamen, quòd Deus infinita non cognoscit scientia visionis (vt verbis aliorum vtamur) quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt: cùm generatio ex neutra parte sit infinita secundum fidem catholicam: scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiæ: prout scit etiam, quæ non sunt. scit enim Deus infinita quę nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen sunt in potentia creaturæ.

Et scit etiã infinita, quæ sunt in potentia sua, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Respõsio ad rationem contrariæ opin.

Vnde, quantùm ad quęstionem de cognitione singularium pertinet, responderi potest per interemptionem maioris, non enim singularia sunt infinita: si tamen essent, nihilominùs Deus ea cognosceret.

Super cap. 69.

QVinta conclusio quintæ respondens obiectioni est, Deus cognoscit infinita. Circa quam quatuor facit S.Th. Primò, ipsam probat: secundò, ostendit differentiã intellectus diuini & humani respectu infinitorũ: tertiò, respondet fundamento obiectionis: quartò, ostendit cui scientiæ diuinæ infinitorum cognitio tribuatur. Quantùm ad primum arguitur primò sic, Infinitorũ Deus est causa, si infinita sint entia, cùm sit causa omnium eorum quę sunt, ergo est infinitorum cognoscitiuus, quia cognoscendo se esse causam rerum, alia à se cognoscit. Probatur ista ratio, ꝙ sit cognoscitiuus infinitorum, non absolutè, sed sub conditione, si scilicet sunt infinita. Secundò, Virtus diuina ad infinita se extendit, quum sit infinita, ergo, &c. Probatur consequentia, quia non cognoscitur perfectè virtus, nisi cognoscantur omnia in quæ potest, cùm secundum ea quantitas virtutis quodammodo attẽdatur, Deus autem suam virtutẽ perfectè cognoscit.

Vnde attenditur quantitas virtutis.

ADVERTE, quòd ideo dicit S.Th. quãtitatem virtutis quodammodo attendi secundũ obiecta, non autem ꝙ secundum ea simpliciter attendatur, quia, vt dicitur P.p.q.42.ar.1.ad primum. quantitas virtutis primò quidem attenditur in radice, in ipsa scilicet perfectione formę vel naturæ: & sic dicitur magnitudo spiritualis, quomodo dicitur magnus calor propter suam perfectionẽ. In effectibus autẽ formæ attenditur secundariò, scilicet secundũ comparationẽ virtutis ad obiecta. Et quia (vt dicitur 1.Sent.dist.17.q.2.art.1.) isto modo dicitur virtus habere quantitatẽ ex ordine ad extrinsecum, non quia in se diuisionem aliquam habeat: ideo non attenditur simpliciter quantitas virtutis secundum obiecta, sed tantùm secundum quid, simpliciter autem attenditur secundum formæ perfectionem. Tertiò, In rebus naturalibus est infinitum in potentia, vt dicitur 3.Physi. ergo Deus cognoscit infinita. Patet consequentia, quia Dei cognitio ad omnia se extendit quæ qualitercunque sunt, siue actu, siue potentia. Confirmatur per exemplum de vnitate, si cognosceretur quicquid est in ipsa, in potentia, quia est potentia omnis numerus.

ADVERTE, ꝙ ideo vnitas est potentia omnis numerus, quia est in potentia ad infinitas additiones numerorum, ex quibus infinitæ numerorũ species resultant: potest enim vnitati addi vnitas, & sic resultat binarius: potest addi binarius, & sic resultat ternarius, & sic in infinitum: & ideo vnitas, quæ fundamentũ ponitur omnium numerorum, secundum eorum ordinatũ processum est potentia omnis numerus. Propter hoc si quis cognosceret quicquid in ipsa potentialiter continetur, cognosceret infinitas species numerorũ: eodẽ modo, si Deus cognoscit quicquid est in potẽtia vnitatis, cognoscit infinita: & si cognoscit quicquid est in potentia continui potentialiter continentis infinitas partes, & infinitas diuisiones, infinita cognoscit. Quartò, A Deo infinita exẽplari possunt, habẽtia infinitas perfectiones: quia nec vnum eorum nec plura exemplata perfectionẽ ipsius adæquare possunt, cùm sit infinitæ perfectionis, ergo, &c. Patet consequentia, quia per essentiã suam tanquam medio exemplari alia cognoscit. Rectè intelligendum est à Deo infinita exemplari posse, sic videlicet, ꝙ quacunq; perfectione producta, potest alia produci, & illa producta, alia, & sic in infinitũ: non autem quia possint simul esse actu infinitæ perfectiones à Deo productæ. Propter hoc addidit ꝙ semper remanet nouus modus, quo aliquid exemplatũ ipsum imitari potest.

Quintò, Intelligere Dei est infinitũ, sicut suũ esse, ergo, &c. probatur consequentia, quia sicut finitum ad finitum, ita infinitũ ad infinitũ. Intelligere autem nostrũ finitum, finita capere potest, ergo intelligere Dei infinitũ, infinita.

SED videtur ista comparatio non valere, quia non repugnat finito, vt totum accipiatur, repugnat autẽ infinito totum capi: quum infinitum sit cuius quantitatem accipientibus, semper remanet aliquid accipiendum.

Respondetur, ꝙ repũgnat infinito secundum se totum capi ab intellectu, si successiuè accipiatur: & sic intelligitur ꝙ remanet semper aliquid accipiendum. Procedens enim successiuè in cognitione infiniti, nũquam prouenit ad cognitionẽ totius, sed semper remanet aliquid accipiendum. Non autem repugnat infinito totum comprehendi per intellectum infinitum simul, ita scilicet ꝙ nihil ipsius remaneat intelligẽdum, aut sit extra intellectũ infinitum.

Sextò, Deus perfectè cognoscit seipsum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia intelligens maximum intelligibile, non minùs cognoscit minora, sed magis, vt dicitur 3. de Anima: infinita autem entia quomodocunque sint infinita, essent minoris infinitatis quàm Deus, & secundum aliquid essent finita, quia haberent esse receptum. Ergo si Deus intelligit se, potest etiam omnia infinita cognoscere.

ADVERTE, ꝙ vnum infinitum simpliciter maius esse non potest alio infinito simpliciter, sed bene infinitũ simpliciter, est maius infinito secũdum quid: sicut si esset corpus secundũ omnem dimensionem infinitũ, esset maius corpore infinito secundum longitudinem tantùm. Ideo cùm Deus sit simpliciter infinitus, omnia autem creata quantumcunque ponantur infinita, sint infinita secundum quid propter limitationem eorum ad certum genus aut speciem, inquit san. Tho. ꝙ sunt minoris infinitatis, quàm Deus. Septimò, Intellectus diuinus secũdum efficaciam, siue perfectionem est infinitus. ergo per vnum, quod est essentia sua, potest infinita cognoscere. Probatur consequentia, quia quantò intellectus est efficacior & lympidior in cognoscendo, tantò ex vno potest plura cognoscere, sicut omnis virtus quantò est fortior, tantò est magis infinita. Octauò, Nulla perfectio intelligibilis diuino intellectui deest, quum sit simpliciter perfectus, sicut essentia: sed id ad quod intellectus noster est in potentia, est eius perfectio intelligibilis. est autem in potentia ad infinitas species intelligibiles, cùm & numerorum, & figurarum species sint infinitæ. ergo, &c. Confirmatur, quia alioquin intellectus noster esset plurium cognoscitiuus, quàm intellectus diuinus, vel intellectus diuinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitiuus in potentia. Probatur consequentia, quia intellectus noster potest in infinitum species numerorũ multiplicare: ergo si illas infinitas species non potest cognoscere Deus, plura cognoscere poterit intellectus noster quàm intellectus diuinus. Si autem cognoscere potest, sed non actu cognoscit, ergo non cognoscit omnia simul, quorum est cognoscitiuus.

ADVERTE primò, quòd quia species intelligibilis ad quam intellectus noster est in potentia, est intelligibilis perfectio intellectus: ideo oportet vt omnes species intellectus nostri ad quas est in potentia, sint in intellectu diuino, secundum tamen modum intellectus diuini, non autem secundum modum intellectus nostri. Et quia secundum species infinitas ad quas intellectus noster est in potentia, nata sunt intelligi infinita, ideo potest Deus per illas in ipso existentes intelligere infinita.

ADVERTE secundò, ꝙ intellectus noster dicitur esse in potẽtia ad infinitas species intelligibiles, non quia possit simul informari infinitis speciebus intelligibilibus (hoc enim repugnat infinito, vt scilicet sit in actu) sed quia quotcunque species habeat, adhuc alias potest recipere in infinitum, si duret in infinitum, & cognoscat per acceptionẽ specierum: eodem modo intelligẽdum est ꝙ potest in infinitum species numerorum multiplicare. Vnde potẽtialitas intellectus est infinita aliquo modo in potentia, non potentialitate reducibili totaliter in actum perfectum, sed educibili in actum permixtum potentię, vt dicitur de infinitate numerorum, & diuisionis continui.

Nonò, Diuinus intellectus cognoscit omnia simul, ergo, &c. Probatur cõsequentia. quia infinitũ non repugnat cognitioni, nisi inquantùm repugnat numerationi qua successiuè cognoscitur: sic enim eius cognitio cõpleri non potest, nec eius numeratio, sed bene potest ab aliquo intellectu totaliter cognosci. Decimò, Pluralitas nullam differentiam in Dei cognitione facit, ergo nec infinitas, ergo nihil differt ad intellectum diuinum finitorum vel infinitorũ cognitio: ergo quum finita cognoscat, nihil prohibet vt etiam infinita cognoscat. Antecedens patet, quia plura simul cognoscuntur à Deo. Consequentia verò probatur, quia cùm omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistat: ex quo numerus habet vt sit prima quantitatum, si pluralitas nullam facit differentiam, nec etiam quod quantitatem consequitur, qualis est infinitas, aliquam faciet differentiam.

ADVERTE, quòd, vt dicitur super Boëtium Trinit. quæst. 4. artic. 2. ad sextum, formaliter quidem quantitas discreta est prior quantitate cõtinua, sed materialiter quantitas continua est prior discreta, cùm numerus causetur ex diuisione continui: & ideo quum inquit sanctus Thomas, quòd numerus est prima quantitatum; intelligendum est de primitate formali, & perfectionali: vt patet ex principiis quantitatis discretæ & continuæ. Vnitas enim simplicior est & abstractior, ac per hoc perfectior puncto, quod supra indiuisibilitatem addit positionem in continuo. Patet etiam quòd, vt innuit hoc loco sanctus Thomas, id vnde sumitur ratio quantitatis, scilicet multiplicitas partium, perfectiùs conuenit numero, quàm aliis quantitatibus: imò non videtur continuò conuenire, nisi ratione numeri in continuo potentialiter inclusi.

Quantitas discreta est prior formaliter quãtitate cõtinua.

Quomodo si Deus potest plura simul finita cognoscere, potest etiam cognoscere infinita.

OCCVRRIT autem dubium circa hanc rationem, Quamuis enim aliquid alteri non repugnet ratione alicuius communis, potest tamen

sibi

ſibi repugnare ratione propriæ naturæ: ſicut diuidi in partes æquales, non repugnat numero impari ratione quantitatis aut numeri, repugnat tamen ſibi inquãtùm eſt numerus impar. Ita diceret aliquis quòd licet infinitis non repugnet cognoſci ratione pluralitatis, repugnat tamen ſibi ratione infinitatis, & ſic licet pluralitas non faciat differentiam in diuina cognitione, poterit tamen infinitas differentiam facere, vt ſcilicet poſſit Deus finita cognoſcere, non autem infinita, & multùm differt Deum cognoſcere finita, & ipſum cognoſcere infinita.

Reſpondetur, quòd vbi eſt eadem ratio repugnantiæ prioris & poſterioris, ſi ab aliquo remoueatur ratio repugnantiæ prioris, nec etiam poſterius repugnabit. Propter hoc inquit Philoſophus 4. Phyſic. quòd ſi duo corpora poſſent eſſe in eodem loco, etiam infinita poſſent eſſe, cum ergo eadem ſit ratio in intellectu noſtro quare plura non poſſit ſimul intelligere, & quare non poſſit intelligere infinita, quia videlicet per plures ſpecies illa intelligeret, non poteſt autem ſimul pluribus ſpeciebus vti, ſi ab aliquo intellectu remoueatur, quòd ea quæ intelligit, per plures ſpecies cognoſcat: ſicut poterit plura per vnam ſpeciem ſimul intelligere, ita & infinita quantùm eſt ex parte intellectus cognoſcentis, & ita cùm pluralitas intelligibilium nullam faciat differentiã in cognitione diuina, eò quòd quicquid intelligit per ſuam eſſentiam ſimul intelligat, nec etiam infinitas differentiam faciet, quantùm eſt ex parte intellectus diuini: quod intendit ſan. Thom. per iſtam rationem concludere, ſicut enim plura per ſuam eſſentiam ſimul cognoſcit, ita per eandem infinita poteſt cognoſcere ſimul: cui ſi addatur, quod in præcedenti ratione ſumptum eſt, ſcilicet quòd infinito nõ repugnat cognoſci, niſi inquantùm ſucceſſiuè cognoſcitur, relinquitur nullam repugnantiam eſſe, quin intellectus diuinus infinita cognoſcat, neque, inquam, ex parte intellectus, neque ex parte cognoſcibilis. Vnde iſta ratio eſt prioris rationis confirmatio. Confirmatur & authoritate Pſalmiſtæ, vbi dicitur, Sapientiæ eius non eſt numerus.

Quantùm ad ſecundum, deducit ſanctus Thom. ex prædictis differentiam inter intellectum diuinum & noſtrum in cognitione infiniti: & ponit quadruplicem differentiam, quæ huius diuerſitatis eſt cauſa. Prima eſt, quia intellectus noſter ſimpliciter eſt finitus. Secũda eſt, quia intellectus noſter cùm diuerſa per diuerſas ſpecies cognoſcat, non poteſt infinita per vnam cognitionem cognoſcere, ſed bene intellectus diuinus. Tertia eſt ex præcedenti ſequens, quia intellectus noſter non poteſt ſimul multa cognoſcere, & ita non poteſt infinita cognoſcere niſi ſucceſſiuè ea numerando, intellectus autem diuinus multa ſimul intuetur, quaſi per vnam ſpeciem viſa. Quarta eſt, quia intellectus diuinus eſt eorum quæ ſunt, & eorum quæ non ſunt, non autem intellectus noſter.

ADVERTENDVM, quòd prima differentia, quia ſcilicet intellectus noſter eſt finitus, intellectus autem diuinus infinitus, per ſe ſumpta non eſt cauſa diuerſitatis reſpectu cognitionis infinitorum, ſed cum aliis: quia ſecundum doctrinam ſancti Thomæ, anima Chriſti cognoſcit infinita in verbo, & tamen intellectus eius eſt finitus. Vel etiam dicendum, quòd quia intellectus noſter eſt finitus, ideo non poteſt cognoſcere ſimpliciter infinitum: neque etiam anima Chriſti, vt dicitur 3. Sententiarum, ſed tantùm infinitum ſecundum quid, quando per aliquid vnum anima cognoſcit, ſicut anima Chriſti per verbum. Intellectus autem diuinus, qui eſt infinitus, poteſt ſimpliciter infinita cognoſcere.

Quantùm ad tertium, reſpondetur obiectioni, & quia fundatur obiectio ſuper authoritate Philoſophi dicẽtis, quòd infinitum, inquantùm infinitum, eſt ignotum, dicitur quòd eſt ignotum ſi per mẽſurationem ſuarum partium cognoſcere ipſum aliquis vellet, quod eſſet cognoſcere infinitum, inquantùm infinitum, non autem ſic ipſum Deus cognoſcit, ſed totum ſimul. Vnde non cognoſcit (vt ita dicatur) infinitum ſecundum quòd eſt infinitum, ſed vt ad ſuam ſcientiam ſe habet acſi eſſet finitum.

Quid eſt cognoſcere infinitũ per modum infiniti.

ADVERTE, Primò ex doctrina ſancti Thomæ Prima parte, quæſt. 14. art. 12. ad primum, cum de ratione quantitatis ſit ordo partium, & infinitum ſequatur quantitatem, cognoſcere infinitum per modum infiniti, eſt cognoſcere ipſum numerando partem poſt partem: & ideo inquit ſanct. Thomas hîc, quòd hæc eſt propria ratio quantitatis, vt ſcilicet per numerationem ſuarum partium cognoſcatur, & quia nunquam compleri poſſet numeratio infiniti, ideo infinitum, inquantum infinitum, eſt ignotum.

Aduertendum ſecundò, quòd ideo dixit ſanctus Thomas Deum non cognoſcere infinitum inquantùm infinitum: addito (vt ita dicatur) quia, vt dicitur Verit. quæſtione ſecunda, ad ſeptimum, de ipſo Deo: ſi fiat vis in verbo, Infinitum, nulli eſt finitum: ſed pro tanto poteſt aliquo modo dici finitum comparatum ad diuinam cognitionem, quia ita perfectè ab ipſa cognoſcitur, ſicut finitum ab intellectu finito, & quia non cognoſcitur ſucceſſiuè, ſed ſimul ſicut finitum.

Quomodo infinitũ à Deo perfectè cognoſcitur.

CONSIDERANDVM poſtremò, quòd quum dicimus Deum infinitam multitudinem perfectè cognoſcere, non eſt ſic intelligendum, quaſi ad aliquod vltimum eius cognitio pertingat: repugnat enim infinito ea parte qua eſt infinitum, habere vltimum, ſed quia nulla pars illius latet eius cognitionem: & ſicut quacunque data parte infiniti, adhuc vlterior datur in infinitum, ita quacunque viſa, videt Deus vlteriorem: & cùm nulla remaneat ſibi incognita, videt tamen nullam eſſe vltimam: & hoc eſt ipſum infinitum perfectè cognoſci à Deo.

Quantùm ad quartum, cùm duplicem ponamus in Deo ſcientiam, ſcilicet viſionis, & ſimplicis intelligentię, inquit ſanctus Thom. Deum cognoſcere infinita, ſcientia ſimplicis intelligentiæ: quia cognoſcit ea quæ ſunt in potentia ſua, & creaturæ, quæ ſunt infinita: non autem ſcientia viſionis. Quia ea quæ aliquando ſunt actu, non ſunt infinita: ex quo ſequitur maiorem rationis, qua ſic arguebatur, Singularia ſunt infinita, ſed infinitũ eſt ignotum: ergo non cognoſcit ſingularia, eſſe falſam: non ſunt enim ſingularia infinita. Cùm generatio ſecundum fidem ex neutra parte ſit infinita.

Deus quomodo cognoſcit infinita ſcientia viſionis.

SED occurrit dubium, quia ſanctus Thomas videtur ſibiipſi contradicere. Nam in quæſt. de Veri. quæſt. 20. artic. 4. ad primum. & P. p. quæſt. 14. artic. 14. tenet, quòd non ſolùm poteſt abſolutè loquendo, Deus cognoſcere infinita ſcientia viſionis, ſed etiam nunc de facto cognoſcit: quia cognoſcit infinitas cogitationes damnatorum, ſi animæ damnatorum perpetuæ ſunt, & habent volubiles cogitationes: cuius oppoſitum hîc dicitur.

Reſpondetur, quòd hoc loco loquitur de naturis ſubſiſtentibus: quia argumentum ſupponebat ſingularia ſubſiſtentia eſſe infinita. De iſtis enim non eſt verum, quòd ſcientia viſionis infinita cognoſcat, quia Deus non producet infinita ſubſiſtentia. In quæſtionibus autem de Verit. & in P. p. loquitur abſolutè, vt etiam ſcientia viſionis ad accidentia & non per ſe ſubſiſtentia extenditur. ſic enim infinita ſcientia viſionis cognoſcit, ſicut infinitas partes continui, & infinitas cogitationes damnatorum.

Quòd Deus cognoſcit vilia. Cap. 70



HOc autem habito, oſtendendum eſt, quòd Deus cognoſcit vilia, & quòd hoc nobilitati ſcientiæ, eius non repugnat, ſed atteſtatur.

†Idem. P. p. q. 22. ar. 3. ad 5.

Quantò enim aliqua virtus actiua eſt fortior tantò in remotiora ſuam actionem extendit, vt etiam in ſenſibilium actionibus apparet: vis autem diuini intellectus in cognoſcendo res ſimilatur virtuti actiuæ. Intellectus enim diuinus non recipiendo à rebus cognoſcit, ſed magis per hoc quòd eis influit: cùm igitur ſit infinitæ virtutis in intelligendo, vt ex ſupradictis patet, oportet quòd eius cognitio vſque ad remotiſsima extendatur. Sed gradus nobilitatis & vilitatis in omnibus entibus attenditur ſecundum propinquitatem & diſtantiam à Deo, qui eſt infinitę nobilitatis: ergo quãtumcunque viliſsima in entibus Deus propter maximam virtutem ſui intellectus cognoſcit.

2 Prætereà, Omne quod in eo quod eſt, vel quale quid eſt, actu eſt: & ſimilitudo primi actus eſt, & ex hoc nobilitatem habet, quia etiam quod potentia eſt, ex ordine ad actum nobilitatis eſt particeps, ſic enim eſſe dicitur. Relinquitur igitur quòd vnumquodque in ſe conſideratum nobile eſt, ſed vile dicitur reſpectu nobilioris: à Deo autem diſtant nobiliſsimæ aliarum rerum non minùs quàm vltimæ rerum creatarum diſtent à ſupremis. Si igitur hæc diſtantia impediret diuinam cognitionem, multò magis impediret illa: & ſic ſequeretur quòd nihil Deus cognoſceret aliud à ſe, quod ſuprà† im probatum eſt. Si igitur aliquid aliud à ſe cognoſceret quantumcunque nobiliſsimum, pari ratione cognoſceret quodlibet quantumcunque dicatur viliſsimum.

†Cap. 2.

3 Ampliùs, Bonum ordinis Vniuerſi nobilius eſt qualibet parte Vniuerſi, cùm partes ſingulę ordinentur ad bonum ordinis, qui eſt in toto ſicut ad finem, vt per Philoſophum patet in vndecimo Metaphyſicæ †. Si igitur Deus cognoſceret aliquam aliam naturã nobilem maximè cognoſceret ordinem Vniuerſi: hoc autem cognoſci non poteſt niſi cognoſcantur nobiliora & viliora, in quorum diſtantiis & habitudinibus ordo Vniuerſi conſiſtit. Relinquitur igitur, quòd Deus cognoſcit non ſolùm nobilia, ſed etiam quæ vilia reputantur.

†Vel 12. text. com. 51.

4 Adhuc, Vilitas cognitorum in cognoſcentem non redundat per ſe: hoc eſt enim de ratione cognitionis, vt cognoſcens contineat ſpecies cogniti ſecundum modum ſuum. Per accidens autem poteſt redundare in cognoſcentem vilitas cognitorum: vel eò quòd dum vilia conſiderat, à nobilioribus abſtrahitur cogitandis, vel eò quòd ex conſideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur, quod quidẽ in Deo eſſe non poteſt, vt ex dictis patet. Non igitur derogat diuinæ nobilitati vilium rerum cognitio: ſed magis pertinet ad diuinam perfectionem, ſecundum quòd omnia in ſeipſa habet, vt ſuprà† oſtenſum eſt.

†Cap. 54.

5 Adhuc, Virtus aliqua non iudicatur parua, quæ in parua poteſt, ſed quæ ad parua determinatur: nam virtus quæ in magna poteſt, etiam in parua poteſt. Cognitio ergo quæ ſimul poteſt in nobilia & vilia, non eſt iudicanda vilis: ſed illa quæ in vilia tantùm poteſt: ſicut in nobis accidit. Nam alia conſideratione conſideramus diuina & humana: & alia ſcientia eſt vtriuſque. Vnde cõpoſitione nobilioris inferior vilior reputatur, in Deo autem nõ eſt ſic: nam eadem ſcientia & conſideratione ſeipſum & omnia alia conſiderat: non igitur eius ſcientiæ aliqua vilitas aſcribitur ex hoc quòd quæcunque vilia cognoſcit.

Huic autem conſonat quod dicitur Sapien. 7. de diuina ſapientia, quòd attingit vbique propter ſuam munditiam: & nihil inquinatum incurrit in illam.

Auth. ſac. Scripturæ.

Patet etiam ex prædictis, quòd ratio quæ in oppoſitum obiiciebatur, oſtenſæ veritati non repugnat: nobilitas enim ſcientiæ attenditur ſecundum ea, ad quæ principaliter ordinatur ſcientia, & non ad omnia quęcunque in ſcientia cadunt. Sub nobiliſsima enim ſcientia apud nos cadunt non ſolùm ſuprema in entibus, ſed etiam infima: nam Philoſophia prima conſiderationem ſuam extendit à primo ente ad ens in potẽtia, quod eſt vltimũ in entibus. Sic autem ſub diuina ſcientia comprehenduntur infima entium, quaſi cum principali cognito ſimul nota: diuina enim eſſentia eſt principale à Deo cognitum, in quo omnia alia cognoſcuntur, vt ſuprà oſtenſum eſt.

Reſponſio ad rationem contrariæ, opinionis.

Patet

Patet etiam,quòd hæc veritas non repugnat dictis Philosophi in vndecimo Metaphysicæ: nam ibi intendit ostendere, quòd diuinus intellectus non cognoscit aliud à se, quod sit sui intellectus perfectio, quasi principale cognitum: & secundum hunc modum dicit,quòd vilia melius ignorantur quàm cognoscantur, quando scilicet est alia cognitio vilium & nobilium: & vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

Super cap. 70.

SExta conclusio respondens sextæ obiectioni est, Deus cognoscit vilia: nec hoc eius derogat nobilitati, imò eam attestatur. Probatur primò, Deus est infinitæ virtutis in intelligendo: ergo eius cognitio vsque ad remotissima extenditur: ergo ad quæcunque vilissima. Probatur prima consequentia,quia vis diuini intellectus in intelligendo assimilatur virtuti actiuę:cùm non accipiendo à rebus cognoscat,sed magis per hoc quòd eis influit. Quantò autem virtus actiua est fortior, tantò ad remotiora suam actionem extendit. Secunda quoque probatur,quia gradus nobilitatis & vilitatis in entibus, attenditur secundum propinquitatem & elongationem à Deo.

ADVERTE, quum inquit sanctus Thomas, quòd Deus magis intelligit per hoc,quòd rebus influit, quòd ly Per hoc, non accipitur causaliter, sed consecutiuè, & concomitanter :non enim influere rebus, est causa Deo intelligendi res,sed econuersò, quia intelligit, influit,quod intellectu concepit.

Secundò, Si non cognosceret vilia,sequeretur quòd nec etiam nobilissima intelligeret,& sic intelligeret alia à se. Probatur consequentia, supponendo quòd vnumquodque in se consideratum nobile sit, quia omne quod quomodocunque est,siue actu siue potentia,est similitudo primi actus,& ex hoc nobilitatem habet : sed vile dicitur aliquid respectu nobilioris, tunc sic, A Deo nobilissimæ aliarum rerum non minùs distant, quàm vltimæ rerum creatarum à supremis, quia videlicet illæ distant sicut finitum ab infinito, istæ autem sicut finitum à finito : ergo si distantia vilium à nobilissimis impedit ne vilia cognoscantur à Deo, multò magis distantia nobilissimarum rerum à Deo impediet earum cognitionem.

Tertiò, Deus cognoscit ordinem Vniuersi, ergo nobiliora & viliora cognoscit. Probatur antecedés, quia bonum ordinis Vniuersi est nobilius qualibet parte Vniuersi, quum partes singulæ ad eius bonum ordinentur, vt dicitur 12.Metaphy.tex.52.& ideo si Deus aliquam naturam nobilem cognosceret, maximè cognosceret Vniuersi ordinem. Consequentia etiam probatur: quia talis ordo cognosci non potest nisi cognoscantur nobiliora & viliora. in quorum distantiis & habitudinibus consistit.

ADVERTE, quum inquit sanctus Thomas, quoniam bonum ordinis Vniuersi nobilius est qualibet parte Vniuersi,quòd hoc nō est sic intelligendum, quasi ipsa ordinis habitudo secundum se sit nobilissimum entium:sed quoniam omnes partes Vniuersi simul sumptæ secundum quòd sunt ordinatæ est nobilissimum entium,& qualibet parte per se sumpta nobilius.

Quartò, Si vilitas cognitorum redundaret in cognoscentem, non posset esse nisi per accidens, vel scilicet quia dum vilia considerat, à nobilioribus abstrahitur cogitandis,vel quia ex eorum consideratione in aliquas indebitas affectiones inclinatur : horum autem neutrum Deo potest conuenire, ergo, &c. Maior probatur, quia de ratione cognitionis est, vt cognoscens contineat cognitum secundum modum suum, id est, quantumcunque res cognita vilis sit, in intelligente tamen est secundum modum intelligentis: ideo vilitas per se in intelligente redundare non potest,sed si redundat, hoc est per accidens.

Quintò, Cognitio quæ simul potest in nobiliora & vilia, non est iudicanda vilis, sed talis est cognitio diuina, cùm Deus & se & alia eadem scienti a & consideratione consideret, ergo,&c. Probatur maior, quia virtus non iudicatur parua quæ in parua potest,sed quæ ad parua determinatur, quia scilicet in parua tantùm potest. nam quæ potest in magna, potest etiā in parua, quando scilicet parua continentur in magnis, non autem si sint omninò disparata: ergo similiter cognitio quæ potest simul in nobilia & vilia, non est iudicanda vilis,sed quæ potest tantùm in vilia,sicut in nobis, in quibus alia scientia diuinorum,& alia humanorum,& in comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. Confirmatur authoritate Sapien.7.

EX istis respondetur ad rationem in oppositum, & ex abundanti ad authoritatem Aristotelis quæ adduci potest. Quum enim dicitur, quòd nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis pensatur : respondetur quòd hoc intelligendum est de iis ad quæ scientia principaliter ordinatur, & non de omnibus, quæ in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt non solùm suprema in entibus,sed etiam infima, vt patet in Philosophia prima, cuius consideratio extenditur à primo ente vsque ad ens in potentia: infima autem sub diuina scientia cadunt,quasi cum principali cognito simul nota.

ADVERTE, quòd prima Philosophia licet de materia quæ est potentia, tractet (quæ etiam est de consideratione naturalis) alia tamen & alia ratione in vtraque consideratur : pertinet enim ad primam Philosophiam, inquantùm pars entis, ad naturalem autem inquantùm pars entis mobilis, & subiectum primum transmutationis.

Ens reale est subiectum Metaphysicæ.

Ex hoc quod dicit sanctus Thomas primæ Philosophiæ considerationem extendi à primo ente vsque ad ens in potentia, habetur quòd ens reale est subiectum Metaphysicæ, non autem ens commune enti reali & enti rationis. Nam si esset ens commune enti reali & enti rationis, non poneretur hic ens in potentia pro infimo ad Metaphysicam pertinente, sed ens rationis,quod minus habet de entitate, quàm ens in potentia, quod est materia. Ad Aristotelem, qui videtur velle duodecimo Metaphysicæ. text.quinquagesimoprimo. quòd Deus non intelligit aliud extra se,& quòd vilia melius ignorātur quàm sciuntur, dicitur primò quòd mens eius est, quòd Deus nihil aliud à se intelligit quod sit perfectio sui intellectus, quasi principale cognitum. Dicitur secundò, quòd vilia meliùs ignorantur quàm sciuntur, quando alia est cognitio vilium & nobilium, & vilium consideratio impedit considerationem nobilium.

Quòd Deus cognoscit mala. Cap. 71.

ITem restat ostendere, quòd Deus etiam cognoscat mala. †Idem.P.p.q8. 14.art.10. Bono enim cognito malum oppositum cognoscitur : sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur, cognoscit igitur Deus mala.

2 Præterea, Contrariorum rationes in anima non sunt cōtrariæ, aliàs non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur: ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo propter suam absolutam perfectionem inueniuntur omnes rationes bonitatis, vt suprà † ostensum est: †Cap.38. relinquitur quòd in ipso sit ratio qua malum cognoscitur, & sic est etiam malorum cognoscitiuus.

3 Item, Verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus, quòd verum cognoscit: verum autem non solùm est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum. Sicut enim verum est esse, quod est, ita verum est non esse, quod non est : bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed cùm diuinus intellectus sit perfectus bonitate, non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum: adest igitur illi malorum cognitio.

4 Ampliùs, Deus cognoscit rerum distinctionem, † vt suprà ostensum est, †Cap.50. sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum vnum non est aliud. vnde & prima quæ seipsis distinguuntur, mutuò negationem includunt, ratione cuius negatiuæ propositiones in eis sunt immediatæ: vt, Nulla quantitas est substantia. †Text.c.4. Cognoscit enim Deus negationem. Priuatio autem quædam negatio est in subiecto determinato, vt in 4.Meta. ostenditur: cognoscit igitur priuationē, & per consequens malum, quod nihil est aliud quàm priuatio debitæ perfectionis.

5 Præterea, Si Deus cognoscit omnes species rerum, vt † suprà ostensum est & probatum, †Cap.49. & etiam à quibusdam Philosophis conceditur & probatur, oportet quòd cognoscat contraria: tum quia quorundam generum species sunt contrarię, tum quia differentiæ generum sunt contrariæ, vt † patet in Metap. †Text.com.13. sed in cōtrariis includitur oppositio formæ & priuationis, vt ibidem habetur: ergo oportet, quòd Deus cognoscat priuationem, & sic per consequens malum.

6 Adhuc, Deus non solùm cognoscit formam, sed etiam materiam, vt suprà † ostensum est: †Cap.56. materia autem, cùm sit ens in potentia, cognosci perfectè non potest, nisi cognoscatur ad quæ eius potentia se extendit, sicut & in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiæ & ad formam, & ad priuationem: quod enim esse potest, potest etiam & nō esse. Ergo Deus cognoscit priuationem, & sic cognoscit per consequens malum.

7 Item, Deus cognoscit aliquid aliud à se, ergo maximè cognoscit quod est optimum : hoc autem est ordo Vniuersi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur, in ordine autem Vniuersi sunt quædam quæ sunt ad remouendum nocumenta quæ possent ex quibusdam aliis prouenire, vt patet in his quæ dantur animalibus ad defensionem : ergo huiusmodi nocumenta Deus cognoscit, cognoscit igitur mala.

8 Præterea, In omnibus malorum cognitio nunquam vituperatur, 7.Ratio. secundum id quod per se sciētię est, id est, secundum iudicium quod habetur de malis, sed per accidés, secundum quòd per considerationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. Hoc autem non est in Deo, quia immutabilis est, vt suprà † ostensum est: †Cap.13. nihil igitur prohibet, quin Deus mala cognoscat.

Huic autem consonat quod dicitur Sapien.7. quòd Dei sapientiam non vincit malitia. †Autho. sacræ Script. Prouerbiorum 15. Infernus & perditio coram Domino, in Psalm.68. Delicta mea à te non sunt abscondita, & Iob 11. dicitur, Ipse nouit hominum vanitatem: & videns iniquitatem, nónne considerat?

Pulchra declaratio, quomodo aliter intellectus diuinus intelligat malū quam intellectus noster.

Sciendum tamen, quòd circa cognitionem mali & priuationis aliter se habet intellectus diuinus, atque aliter intellectus noster : nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat & diuersas, id quod est in actu, cognoscit per speciē intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. Vnde & potentiā cognoscere potest inquantùm ad talem speciem quandoque se habet in potentia, vt sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat: & quia potentia est de ratione priuationis (nam priuatio est negatio, cuius subiectū est ens in potentia)

sequitur

sequitur quòd intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere priuationem, inquantùm est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit, quòd ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiæ & priuationis, intellectus autem diuinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo prædicto priuationem, nec aliquid aliud. Nam si cognosceret aliquid per speciem quæ non est ipse, sequeretur de necessitate quòd proportio eius ad illam speciem esset sicut proportio potentiæ ad actum. Vnde oportet quòd ipse intelligat solùm per speciem, quæ est sua essentia, & per consequens quòd
†Cap.46. intelligat se tantum sicut primum intellectum. & tamen intelligendo se, cognoscit alia, sicut suprà† ostensum est: non solùm autem actus, sed potentias & priuationes. Et hic est sen-
†Tex.com.53. sus verborum quem Philosophus ponit in tertio de Anima† dicens, Aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum: contraria enim quodammodo cognoscit, oportet autem potētiam esse cognoscens, & esse in ipso: si verò alicui non inest contrarium, scilicet in potentia, seipsum cognoscit, & actu est, &
Impugnatio Auer. in cō. 25. de Anima. separabile.
Neque oportet sequi expositionem Auerrois, qui vult quòd ex hoc sequatur quòd intellectus qui est tantùm in actu, nullo modo cognoscat priuationem: sed sensus est quòd non cognoscat priuationem, per hoc quòd est in potentia ad aliquid aliud: sed per hoc quòd cognoscit seipsum, & est semper actu.

Rursus sciendum, quòd si Deus hoc modo seipsum cognosceret, quòd cognoscendo se, non cognosceret alia entia quæ sunt particularia bona, & nullo modo cognosceret priuationem aut malum, quia bono, quod est ipse, non est aliqua priuatio opposita: cùm priuatio & suum oppositum sint nata esse circa idem: & sic ei quod est actus purus, nulla priuatio opponitur, & per consequens nec malum. Vnde posito quòd Deus se solùm cognoscat, cognoscendo bonum quod est ipse non cognosceret malum: sed quia cognoscendo se cognoscit etiam entia in quibus natæ sunt esse priuationes, necesse est vt cognoscat priuationes oppositas, & mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam quòd sicut Deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, vt suprà ostensum est, ita non oportet quòd eius cognitio sit discursiua, si per bona cognoscit mala: nam bonum est quasi ratio cognitionis mali, cùm malum nihil sit aliud quàm priuatio boni: vnde cognoscuntur mala per bona, sicut res per suas diffinitiones, non sicut conclusiones per principia. Nec etiam ad imperfectionem diuinę cognitionis cedit, si mala per priuationem bonorum cognoscit: quia malum non dicitur esse, nisi inquantùm est priuatio boni: vnde secundum hunc solum modum est cognoscibile, nam vnumquodque quantùm habet de esse, tantùm habet de cognoscibilitate.

Super cap. 71.



Eptima conclusio respondens septimæ obiectioni, est, Deus cognoscit mala. Circa quam tria facit sanctus Thomas. Primò ipsam probat: secundò eam declarat: tertiò remouet quędam dubia. Quantùm ad primum arguitur primò, Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur, ergo, &c. Patet cōsequentia, quia cognito bono malum oppositum cognoscitur, vt inferiùs declarabitur.

Secundò, In Deo est ratio qua malum cognoscitur, ergo, &c. Probatur antecedens, Ratio qua cognoscitur malum, non repugnat bono, imò magis ad rationem boni pertinet, inquantùm scilicet ipsa ratio bonum quoddam est, cùm contrariorum rationes in anima non sint contrariæ, alioquin non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Sed in Deo propter suam absolutam perfectionem inueniuntur omnes rationes bonitatis, ergo, &c.

Rationes contrariorũ simul cognoscuntur. ADVERTE circa illam propositionem implicitè dictam, Rationes contrariorum simul cognoscuntur ab anima, quòd hic intelligendum est, non vt distinctæ omninò sunt, cùm, vt superiùs ostensum est, intellectus noster non possit plura simul intelligere, vt plura sunt, sed vt conueniunt in vna intentione contrarietatis. Intellectus enim intelligens album & nigrum esse contraria, simul, vt sic, intelligit album & nigrum.

In Deo est ratio qua malum cognoscitur. CIRCA illam propositionem, In Deo est ratio qua malum cognoscitur, dubitatur: quia sanctus Thomas tenet Veri. quæst. 3. artic. 4. quòd mali non potest concipi aliqua forma nec in intellectu, nec in imaginatione, ergo in Deo non est ratio qua malum cognoscitur. Dicitur quòd nec in intellectu nostro, nec in intellectu diuino est ratio mali omninò distincta à ratione boni: sed bene potest esse ratio quæ boni rationem aliquo modo includat: ideo nulla est contradictio: quomodo autem hoc sit, inferiùs ostendetur.

Tertiò, Intellectui diuino non potest deesse aliqua intellectualium perfectionum, sed bonum intellectus etiam in cognitione mali consistit, ergo, &c. Probatur minor, Verum est bonum intellectus: sed non solùm verum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum, ergo, &c.

ADVERTE, quòd (vt superiùs dictum est) intellectus tunc est verus, quando quod concipit de re, illi conuenit: tunc enim rei est adæquatus, cùm autem de malo concipit quòd sit malum tunc conuenit malo id quod intellectus de ipso concepit. Ideo sic intelligendo est verus: & hoc est quod inquit sanctus Thomas, quoniam verum est malum esse malum, quia videlicet intellectus dicens malum conuenire malo, verum dicit.

Quartò, Deus cognoscit negationem, ergo priuationem, ergo malum. Probatur antecedens, Cognoscit rerum distinctionem, ergo negationem, quia in ratione distinctionis est negatio. Vnde & prima quæ seipsis distinguuntur, mutuò negationem includunt, ratione cuius dicuntur immediatè negatiuæ propositiones in eis. Patet etiam prima consequentia, quia priuatio est negatio quædam. Secunda etiam patet, quia malum est priuatio quædam.

ADVERTE cùm dicitur, Prima quæ distinguuntur, mutuò negationem includere, quòd non est hoc formaliter intelligendum: non enim de ratione substantiæ est negatio quantitatis, sed materialiter tantùm & fundamentaliter ex propria ratione, quod in multis aliis non conuenit. Licet enim homo non sit lapis, fundamentum tamen primum huius negationis, Est homo, non inquantùm sensibilis, propter hoc non est immediata propositio, Homo non est lapis: sed negatio substantiæ à quantitate fundatur in propria ratione substantiæ, vt substantia est: ideo secundum se fundamentaliter negationem à quantitate includit. Prima quæ distinguũtur, mutuò negationē includunt.

Quintò, Deus cognoscit contraria, cùm omnes rerum species cognoscat, quarum quædam sunt contrariæ: & differentiæ etiam generum contrariæ sunt, ergo, &c. Patet consequentia: quia in contrariis includitur oppositio priuationis, & habitus, vt dicitur 10. Metaphysicæ, text. 13.

Sextò, Cognoscit materiam, ergo ea ad quæ se materia extendit, ergo priuationem, ergo malum. Probatur prima consequentia, quia cùm sit potentia, non potest perfectè cognosci nisi cognoscatur ad quæ eius potentia se extendit. Secunda verò patet, quia se extendit eius potentia ad formam & priuationem, cùm id quod potest esse, per materiæ scilicet transmutationem possit etiam non esse.

Septimò, Cognoscit ordinem Vniuersi, ergo nocumenta quæ possent ex quibusdam aliis prouenire, ergo malum. Probatur antecedens, quia si cognoscit aliud à se, maximè cognoscit quod est optimum, qualis est ordo Vniuersi, ad quem sicut ad finem particularia bona ordinantur. Consequentia verò patet, quia quædam sunt in Vniuerso ad remouendum talia nocumenta, vt patet in iis quæ dantur animalibus ad defensionem, vt cornua, & huiusmodi.

Octauò, Non vituperatur malorum cognitio per se, scilicet ratione iudicij de malis: sed per accidens ratione inclinationis ad malum ex tali consideratione sequentis. Sed hoc in Deo non est, cùm sit immutabilis, ergo, &c. Confirmatur authoritate Sapien. 7. Prouerb. 15. Psalm. & Iob 11.

Quantùm ad secundum, primò declarat sanctus Thomas differentiam intellectus nostri & diuini in cognitione priuationis & mali. Secundò, ostendit quid sit quod impediret cognitionem diuinam de malis. Quantùm ad primum dicit quòd dupliciter intellectus noster cognoscere potest priuationem. Primò, inquantùm cognoscit singula per singulas species, & aliquando est in potentia ad speciem: & sic sicut actum cognoscit per actum quem in se habet, hoc est per speciem intelligibilem: ita potentiam cognoscit per potentiam, inquantùm scilicet aliquando est in potentia ad speciem intelligibilem, & per consequens cognoscit priuationem, cùm potentia sit de ratione priuationis. Secundò, inquantùm ex cognitione actus cognoscit & potentiam, & priuationem. Intellectus autem diuinus non intelligit per speciem quæ sit ipse, sed per suam essentiam: & ideo non intelligit per potentiam & priuationem in se existentem: sed intelligendo essentiam suam, intelligit priuationem: quia intelligendo se tanquam primum intellectum, intelligit alia, non solùm actus, sed etiam potentias & priuationes. Ad hunc sensum, vt inquit sanctus Thomas, intelligenda sunt verba Aristot. 3. de Anima, text. 25. scilicet quòd intellectus qui est tantùm in actu, non cognoscit priuationem per hoc quòd est in potētia ad aliquid aliud: sed per hoc quòd intelligit seipsum, & est semper in actu, non autem quòd nullo modo cognoscat priuationem: vt male interpretatus est Auerrois.

CIRCA primum modum quo intellectus noster cognoscit priuationem per potentiam, scilicet in ipso existentem cognoscendo potentiam & priuationem, considerandum quòd intellectum cognoscere potentiam per potentiam dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt potentialitas intellectus quæ nominat carentiam formæ, cùm habilitate ad illam sit principium elicitiuum intellectionis, & cognitionis potentiæ, sicut per actum, id est, per speciem, intelligit id quod est in actu, id est, illud quod naturam quandam positiuam dicit: & hic modus est impossibilis, solus enim actus est principium actionis, non autem potētia aut priuatio. Alio modo, vt cognoscendo ad propriam potentialitatem & priuationem, cognoscat etiam potentiam & priuationem extrinsecam, sed & hoc dupliciter intelligere possumus, scilicet aut quòd cognoscat propriam potentiam & priuationem antequam informetur specie intelligibili, ad quam est in potentia: aut postquam est informatus specie. Primo modo, non videtur possibile: quia cùm intellectus intelligat se sicut & alia, si alia non intelligit antequam specie informetur, ita neque se, neque suam potentialitatem ante speciem potest intelligere. Ideo secundus modus est accipiendus: propter quod non dixit Philosophus solùm quòd oportet cognoscentem priuationem esse in potentia, sed addidit, Et esse in illo, scilicet speciem vnius oppositi, vt exponit sanctus Thomas tertio de Anima. Oportet enim si intellectus per priuationem in ipso existentem debet cognoscere priuationem, quòd aliquando sit in potentia ad speciem actus, & quòd dum illum potentialiter cognoscit, habeat in se habitum oppositum. Imaginor enim, quòd intellectus aliquando fuit in potentia ad speciem albi, & postmodùm in actu, postquam per albi cognitionem reflexè cognouit se habere speciem albi, & esse album intelligibiliter, conuertitur etiam ad cognoscendum se quandoque fuisse non album, dum cognoscit se priuatum fuisse specie & forma albi, ac per hoc non potuisse ante huiusmodi speciem cognoscere album: & ex hoc etiam cognoscit, quòd in esse naturæ, id est, non album, quod forma albedinis caret. Et similiter dico de cæcitate, & aliis priuationibus. Mens ergo sancti Thom. & Aristot. est, quòd intellectus noster per speciem habitus in se existentem cognoscens priuationem formæ, quæ in ipso aliquando fuit, & potentialitatem ad speciem, cognoscit etiam priuationem & potentialitatem rei existenti extra intellectum conuenientem, ex similitudine proportionali intellectus ad rem. Quomodo intellectus noster cognoscit priuationem per potentiam in ipso existentē.

CIRCA illam rationem, Quia potentia est de ratione priuationis, sequitur quòd intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere priuationem, aduerte quòd non sequitur vniuersaliter, vt qui cognoscit id, quod ponitur in diffinitione alicuius, cognoscat & diffinitum, nisi confusè & indeterminatè. Prius enim potest cognosci non cognito posteriori. In proposito tamen, quia potentia est de rationa priuationis, sicut subiectum de ratione Quia potentia est de ratione priuationis, ideo, intellectui competit priuationē cognoscere.

tione suæ propriæ passionis: non potest intellectus complete cognoscere se esse in potentia, nisi etiam priuationem cognoscat in se existentem, & præsertim cùm priuatio sit immediatè consequens ens in potentia: sicut non potest cognosci perfectè homo, nisi cognoscatur proprietas ipsius, quæ ipsum immediatè concomitatur: & cognoscens hominem potest illius passiones & proprietates cognoscere. Secundò, S. Th. ostendit, quid impediret Dei cognitioné de malis, & inquit, ꝙ si Deus cognoscendo se, non cognosceret particularia bona, nullo modo cognosceret priuationé, aut malum: quia cùm ipsi malum non opponatur, & priuatio, eò quòd sit actus purus, si bonum tantum, quod est ipse, cognosceret, non cognosceret malum, quia, scilicet neque quia sit in potentia, vt dictum est, neque per cognitionem boni oppositi. Quia autem cognoscendo se, cognoscit etiam in quibus natæ sunt esse priuationes, necesse est, vt cognoscat priuationes oppositas.

Ex his patet quòd intellectus diuinus differt quantùm ad mali cognitionem, ab intellectu nostro, quia non cognoscit per potentiam & priuationem in se existentem, neque per propriam speciem boni oppositi intellectum perficientem, sicut intellectus noster: licet in hoc conueniat, quòd per cognitionem boni oppositi cognoscit malum, sicut & noster intellectus.

Bono diuino nihil opponitur vt priuatio.

ADVERTE, cùm dicitur, bono diuino nihil opponi vt priuationem, quòd intelligendum est secundum propriam rationem: sed secundum communem rationem boni, scilicet inquantùm absolutè est bonum, bene sibi opponitur malū, vt dicitur Veri. q. 2. ar. vlt. malum enim & bonū sunt opposita.

Quantùm ad tertiū duo remouet dubia. Posset enim primò aliquis dicere, Cognoscit Deus mala per bona, ergo cognitio Dei est discursiua: cuius oppositum ostensum est suprà. Secundò, Cognoscere aliquid tantùm per aliud cognitū, est imperfectè cognoscere, ergo si malum Deus cognoscit tantùm per bonum, cognitio Dei erit imperfecta. Ad primū respondet, ꝙ non est discursus, quia cognoscuntur mala per bona, non sicut cōclusiones per principia, sed sicut res per suas diffinitiones: bonū enim est quasi ratio cognitionis mali, cùm malū nihil aliud sit quā priuatio boni. Ad secūdum dicit, ꝙ cognitio mali per bonū, nō est imperfecta, quia malū nō est natū alio modo cognosci.

Malum cognoscitur per bonū sicut per suam rationem.

CIRCA responsionem ad primum dubitatur. Si bonum est ratio mali, & cognoscitur malum per bonum, sicut res per suam diffinitionem: ergo malum non differt à bono quia res differt à sua diffinitione. Secundò sequitur, quòd intellectus cognoscens malum non format proprium conceptum de ipso. Hoc autem est falsum, nam de cæcitate concipit, quòd est priuatio visus: qui conceptus conuenit tantùm cæcitati. & sic de aliis.

AD primum horum dicitur, quòd non est mens sancti Thomæ dicere bonum esse diffinitionem mali, sed quòd in eius diffinitione clauditur, malum enim est priuatio boni, & cæcitas priuatio visus: & quia cùm aliquid cognoscitur per id quod est de eius ratione, non dicitur illud per discursum cognosci: sed per primam operationem intellectus, ideo dictum est, quòd ille modus cognitionis quo malum cognoscitur per bonum, pertinet ad modum quo res cognoscitur per suam diffinitionem, id est, ad primam operationem intellectus pertinet.

Vtrum intellectus de malo proprium conceptū formet.

AD secundum primò responderi potest, quòd vtique verum est, quòd de malo nullus formatur conceptus quidditatiuus, cùm nullam quidditatem dicat, sed magis negationem quidditatis & formæ, sed intellectus sicut per eandem speciem intellectualem qua cognoscit bonum, cognoscit malum: ita per eundem conceptum, quo cognoscit quidditatem boni, cognoscit etiam malum illi oppositum: non enim oportet, vt omne cognitum cognoscatur per propriam speciem, aut per proprium conceptum illius repræsentatiuum, sed sufficit quòd aliquod per similitudinem sui oppositi cognoscatur. Vnde Verit. quæstione secunda, articulo decimoquinto. dicitur, quòd ex hoc ipso quòd cognoscitur aliquid, cognoscitur eius priuatio. Non obstat autem huic, quòd malum proprio nomine significatur, nomen autē non significat nisi mediante conceptu. Potest enim dici, ꝙ tali nomine non importatur aliquis cōceptus quid rei, sed tantùm quid nominis dicens.

Potest secundò responderi, quòd licet intellectus de malo proprium conceptum formet, illūmque proprio nomine explicet, ille tamen conceptus non excludit boni conceptum & rationem, imò per ipsam speciem & similitudinem boni format in se conceptum mali continentem boni rationem: sicut cùm dicimus cæcitatem esse priuationem visus. Vnde negatur consequentia, si intelligatur de conceptu proprio, id est, sibi soli conuenienti: si autem intelligatur de proprio secundum præcisionem siue exclusionem conceptus boni, conceditur, & negatur falsitas. Ad cuius probationem dicitur quòd conceptus ille est proprius primo modo, non autem secundo modo, vt ex se constat. Vnde & quod aliquando dicit sanctus Thomas, quòd mali non potest concipi aliqua forma, vt Verit quæst. 3. art. 4. ad sextum, intelligendum est de forma excludente rationem boni, non autem quòd nullus de malo formetur conceptus: alioquin non intelligeretur, vt aliquid à bono distinctum.

Vtrū Deus habeat propriam ideam mali.

SED secundum istam responsionem resultat dubium. Sequitur enim secundum ipsam, quòd Deus mali in se propriam habeat ideam, cuius oppositum, vbicunque de ideis loquitur, san. Thom. tenet. Probatur sequela: quia cùm idea secundum quod nominat similitudinem & rationē cognoscendi, conceptui intellectus nostri proportionabiliter respondeat, videtur quòd de omnibus habeat proprias ideas quæ proprio cōceptu à nobis cognoscūtur.

Ad hoc dubium negatur sequela. Ad cuius probationem dupliciter dici potest. Primò, quòd Deus habet proprias ideas omnium quæ proprio conceptu, id est, omnem conceptum alterius rei excludente, intelliguntur. Modò dicitur quòd malum non intelligitur à nobis proprio conceptu hoc modo, vt patuit: ideo non sequitur quod inferebatur. Secundò, quòd Deus habet propriam ideam eorum quæ proprio conceptu intelligimus, si naturam aliquam dicant: non autē si dicant negationem, quia idea, quæ est in mēte diuina, repræsentat per se ea quæ aliquo modo diuina essentia participant: malum autem non dicit diuinæ essentiæ participationem, imò magis participationis huiusmodi negationem, ideo ipsius non oportet esse propriam ideam, licet à nobis aliquo conceptu proprio concipiatur.

Quòd Deus sit volens. Cap. 72.

†Idem. P. p. q. 9. art. 1.



EXpeditis his quæ ad diuini intellectus cognitionē pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate. Ex hoc enim ꝙ Deus est intelligens, sequitur ꝙ sit volens. Cùm enim bonum intellectū sit proprium obiectum voluntatis, oportet ꝙ bonum intellectum, inquantùm huiusmodi, sit volitū: intellectum autem dicitur ad intelligentem, necesse est igitur quòd intelligens bonum, inquātùm huiusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum: cùm enim sit perfectè intelligens, vt ex supradictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni: est igitur volēs.

2 Adhuc, Cuicunque inest aliqua formarū, habet per illam formam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura, sicut lignum album per suam albedinē est aliquibus simile, & quibusdam dissimile: in intelligente autem & sentiēte est forma rei intellectæ & sensatæ, cùm omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinē intelligentis & sentientis ad ea quæ sunt intellecta & sensata, secundum quòd sunt in rerum natura, non autem hoc est per hoc quòd intelligunt & sentiunt: nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem & sentientem: quia intelligere & sentire est secundum quòd res sunt in intellectu & sensu secūdum modum vtriusque. Habet autem habitudinem sentiens & intelligens ad rem quæ est extra animam, per voluntatem & appetitum, vnde omnia sentientia & intelligentia appetunt & volunt: voluntas tamen propriè in intellectu est. Cùm igitur Deus sit intelligens, oportet quòd sit volens.

3 Ampliùs, Illud quod consequitur omne ens, cōuenit enti inquantùm est ens: quod autem est huiusmodi, oportet quòd in eo maximè inueniatur, quod est primum ens. Cuilibet autem enti cōpetit appetere suam perfectionē, & conseruationem sui esse: vnicuique tamen secundum suum modum. Intellectualibus quidem per voluntatem: animalibus per sensibilem appetitum: carentibus verò sensu per appetitum naturalem: aliter tamen quæ habent, & quæ non habent. Nam ea quæ non habent, per appetitiuam virtutem sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest: quæ autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest: cùm igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse, & sua bonitas.

4 Item, Intelligere quantò perfectius est, tantò delectabilius est intelligēti, sed Deus intelligit, & suum intelligere est perfectissimum, vt suprà † ostensum est: ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem, sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiæ appetitum. est igitur in Deo voluntas. †Cap. 44.

5 Prætereà, Forma per intellectum considerata non mouet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis & bonum, à quo mouetur aliquis ad agendum: vnde intellectus speculatiuus non mouet, neque imaginatio pura absque æstimatione boni vel mali. Sed forma intellectus diuini est causa motus & esse in aliis: agit enim res per intellectum, vt infrà ostendetur. Oportet igitur quòd ipse sit volens.

6 Item, In virtutibus motiuis & habentibus intellectum primo inuenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim, quia volumus: imaginamur, quia volumus, & sic de aliis: & hoc habet, quia obiectum eius est finis: quamuis intellectus non secundum modum causæ efficientis & mouētis, sed secundum modum causæ finalis moueat voluntatem proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. Primo ergo mouenti conuenit maximè habere voluntatem.

7 Prætereà, Liberum est, quod sui causa est: & sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primò habet libertatem in agendo, inquantum enim voluntariè agit quis, dicitur liberè agere quamcunque actionem. Primo igitur agenti maximè competit per voluntatem agere, qui maximè competit per se agere.

8 Ampliùs, Finis, & agens ad finē, semper vnius ordinis inueniuntur in rebus: vnde & finis proximus qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie: cum agente tam in naturalibus, quàm in artificialibus. Nam forma artis per quam artifex agit, est species formæ quæ est in materia, quæ est finis artificis: & forma ignis generantis qua agit, est eiusdē speciei cum forma ignis geniti, quæ est finis generationis. Deo autē nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse, aliàs essent plura prima, cuius contrariū ostēsum est suprà. Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet, ipse igitur non solùm est finis appetibilis, sed appetēs (vt ita dicam) se finem, & appetitu intellectuali, cùm sit intelligens qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas. †Hanc autem Dei voluntatem sacræ Scripturæ testimonia confitentur. Dicitur enim in Psal. 134. Omnia quæcunque voluit fecit Dominus: & Rom. 11. Voluntati eius quis resistit?

†Autho. sacræ Script.

Super cap. 72.

POstquam determinauit sanctus Thomas de perfectione diuina quãtùm ad intellectum, incipit determinare de ipsa quantùm ad voluntatem.

CIRCA hoc autem duo facit. Primò, agit de voluntate inquantùm voluntas est: secundò, inquantùm habet rationem liberi arbitrij, cap. 87. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa voluntate: secundò de conditione volendi, cap. 80. Circa primum tria facit. Primò determinat de voluntate diuina quantùm ad esse: secundò quantùm ad qualitatem, cap. seq. tertiò quantùm ad obiectum, cap. 73. Quantùm ad primum ponitur conclusio hæc, Deus est volens, & probatur, primò ex prædictis, Deus est intelligens bonum: ergo est volens. Patet antecedens, quia cùm sit perfectè intelligens, intelligit ens simul cum ratione boni. Consequentia verò probatur, Bonum intellectum est proprium obiectum voluntatis: ergo bonum intellectum inquantùm huiusmodi est volitum. ergo intelligens bonum, inquantùm huiusmodi est volens. Prima consequentia non probatur: secunda verò probatur, quia intellectum dicitur ad intelligentem.

Quomodo bonũ intellectum est obiectum voluntatis.

CIRCA antecedens & eius probationem considerandum quòd bonum dupliciter potest apprehendi ab intellectu, materialiter scilicet, & formaliter, Materialiter apprehenditur, quando consideratur res, quæ secundum se quidem est bona, sed tamen non consideratur in ipsa ratio bonitatis, sed ratio veritatis, aut aliqua alia ratio. Formaliter autẽ apprehenditur, quando consideratur in ipso ratio bonitatis, ita videlicet quòd intellectus iudicat illud esse bonum & conueniens intelligenti. Bonum primo modo apprehensum non habet rationem obiecti actualis voluntatis, nec habet mouere voluntatem, sed tantùm secundo modo. Propter hoc volens ostendere sanctus Thomas quòd Deus intelligit bonum secundum quòd habet rationem actualis obiecti voluntatis, concludit quòd intelligit ens simul cum ratione boni propter perfectionem cognitionis suæ, qua omnem rei rationem apprehendit. cognoscit enim ens habere rationem boni, & per consequens habere rationem appetibilis & voliti.

CIRCA primam consequentiam aduerte, quòd sicut nihil aliud est dicere, Hoc est proprium obiectum intellectus, quàm, Hoc est intellectum siue intelligibile: quia Intellecti siue Intelligibilis nomine (hìc enim pro eodem vtrunque accipimus) importatur formalis ratio obiecti intellectus, inquantùm est obiectum. Sicut per visibile importatur ratio formalis obiecti visus inquantùm est obiectum: ita nihil aliud est dicere, Bonum intellectum, est proprium obiectum voluntatis, quàm Bonum intellectum inquantùm huiusmodi, est volitum: significatur enim, quòd ratio obiecti voluntatis, inquantùm obiectum est, quæ importatur per hoc quòd dico, Volitum siue volubile, fundatur super bono apprehenso formaliter, inquantùm est apprehensum & intellectum: ita quòd non haberet bonum rationem voliti, nisi esset formaliter intellectũ: sicut si diceremus quòd corpus, inquantùm coloratum habet rationem visibilis. Quia ergo idem dicitur per antecedens & consequens primæ consequentiæ, sed in consequente exprimitur poprium nomen obiecti voluntatis: quod in antecedente non exprimitur: ideo illam consequentiam tanquam ex se manifestam sanctus Thomas non probat.

CIRCA secundam consequentiam & eius probationem aduerte, quòd cùm ordo potentiarum sit secundum ordinem obiectorum, necesse est, si obiectum voluntatis, vt obiectum est, fundatur super obiecto intellectus, vt est obiectum: quòd etiam fundetur voluntas super intellectum, & quòd volens fundetur super intelligens, ita scilicet quòd vnum alterum concomitetur: & super hoc fundatur consequentia & probatio eius. Bonum enim intellectum inquantùm huiusmodi, id est, inquantùm intellectum, est fundamentum voliti, & sunt materialiter idem, ratióque vnius rationem alterius concomitatur: ita quòd nihil habet rationem voliti nisi sit bonum intellectum, & ad bonum intellectũ inquantùm huiusmodi consequitur ratio voliti. Intellectum autem dicit ordinem ad intelligentem, tanquam eius scilicet formale obiectum, vt obiectum est. Sicut visibile dicit ordinem ad videntem, ideo oportet vt intelligens & volens sint materialiter idem, quantùm videlicet ad suppositum: & esse intelligentem sit fundamentum, vnde aliquid habet, vt sit volens.

Secundò, Omnia intelligentia & sentientia appetunt & volunt, sed Deus est intelligens; ergo est volens. Probatur antecedens, In omni intelligente & sentiẽte est habitudo ad rem secundum quòd est extrà, cùm in ipsis sit forma rei intellectæ & sensatæ: habens autem aliquam formam, per illam habet habitudiné ad ea quæ sunt in rerum natura, vt patet de ligno albo, quod per suam albedinem aliquibus est simile, aliquibus verò dissimile, aut ergo hoc est per hoc quod intelligunt & sentiunt, aut per aliquid aliud scilicet per appetitum & voluntatem. Non primum: quia per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem & sentientem, cùm intelligere & sentire sint secundum quòd res sunt in intelligente & sentiente. ergo secundum, ergo, &c.

CIRCA antecedens aduerte, quòd accipiendum est diuisim, reddendo scilicet singula singulis, non enim omnia sentientia volunt, sed omnia sentientia appetunt, & omnia intelligentia volunt, vnde subiunxit sanct. Thom. Voluntas autem propriè in intellectu est, id est, in natura intelligente.

Vtrum intelligẽs & sentiens, inquantùm huiusmodi, habeat habitudinem ad rem extrà.

CIRCA hunc autem processum multipliciter dubitatur. Primò, quia videtur sanct. Thom. contradictionem implicare: si enim cuicunque inest aliqua formarum, illud habet per illam, habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura, in intellectu autem & sensu inquãtùm intelligens & sentiens est, inuenitur forma rei intellectæ & sensatæ, sequitur quòd intelligens & sentiens per hoc quòd intelligit & sentit, habet habitudinem ad rem secundum quòd est extra, ergo implicatur contradictio cùm subiungiturquòd hoc non est per hoc quòd sentiunt & intelligunt. Secundò, Intelligens intelligit rem secundum esse quod in seipsa habet, & similiter sensus sentit: & assimilatur rei existenti extrà per formam quam habet. Ergo falsum est, quòd intelligens & sentiens per hoc quòd intelligit & sentit, non habet habitudinem ad rem, secundum quòd est extrá.

Tertiò, Sicut ad hoc quòd intellectus intelligat, necesse est, vt res sit in anima, ita ad hoc vt volens velit: quia voluntas non fertur in bonum, nisi vt cognitum. Ergo non magis volens habet habitudinem ad rem, vt est extrà, quàm intellectus.

Quartò, Si iste processus teneret, sequeretur quòd intelligens vellet quicquid intelligeret: si enim in intelligente est habitudo ad rem secũdum quòd extrà est, & hæc habitudo non conuenit sibi nisi per voluntatem; ergo omne quod intellectus intelligit, sub voluntate cadit, hoc autem falsum est; quod speculatiuè intelligitur, non cadit sub voluntate, vt sic, ergo, &c.

AD euidentiam primi dubij considerandum est, quòd aliter conuenit habitudo intellectui ad rem intellectam, vt intellecta est per formam quam in se habet: & aliter rebus materialibus ad id quod habet eandem formam, aut oppositam. Intellectus enim habitudo ad rem intellectam, vt est intellecta, est habitudo fundata super vnitate quadam, secundum quòd intellectus in actu est ipsum intellectum in actu: & ideo eo modo sibi conuenit habitudo per formam, quam habet ad ipsam rem intellectam, quomodo sibi conuenit, vt sit ipsum intellectum in actu. Est autem ipsum intellectum in actu, non secundum esse quod habet extra intellectum, quia secundum illud esse non vnitur intellectui, sed secundum esse intentionale, quod habet in intellectu: ex quo resultat, vt per eandem formam intelligibilem intellectus sit actu, & intellectum sit actu intellectum, vt superiùs est explicatum. Sequitur ergo, quòd intelligens, vt intelligens, non dicit habitudiné ad rem intellectam, vt intellecta est secundum esse quod habet extra intellectum: sed secundum quòd est in intellectu: & idem dico de sentiente. Propter hoc dicit S. Thom. quòd per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem & sentientem, quia videlicet ex hoc quod res intelligitur & sentitur, necesse est vt eleuetur ad spirituale esse per quod vniatur intelligenti & sentienti in quo fundatur habitudo huiusmodi, quod enim à suo esse naturali necesse est abstrahi, si ad aliquid dicitur habere habitudinem, ei potiùs attribuitur assimilatio & habitudo, vt possit dici quòd ipsa res in esse naturali existens habet habitudinem ad aliud per esse abstractum quod in ipso habet, quàm econuersò aliud habeat ad ipsum habitudiné vnionémque, & identitaté consequentem.

Ad argumentum ergo dicitur, quòd vtique intellectus informatus rei similitudine, habet aliquam habitudinem ad rem extrà: illa tamẽ habitudo non est habitudo intelligentis in actu vt sic, ad intellectum in actu vt sic: secundum quod intellectum formaliter refertur ad intelligentem, & econuersò quæ scilicet est habitudo identitatem & vnionem cum altero consequens. Non enim intellectum formaliter est actu intellectum per esse quod habet extra, sed per esse quod habet in intellectu. ideo non valet hæc consequentia, Intelligens habet habitudinem ad rem secundum quod est extrà: ergo illam habet per hoc quòd intelligit formaliter. Habet quidem, sed nõ per hoc quòd intelligit, imò per hoc quòd vult, vnde illa propositio, Intelligens per hoc quòd intelligit, habet habitudinem ad rem extrà, potest habere duplicem sensum. Vnus est, quòd intelligendo habeat talem habitudinem formaliter, quasi habitudo ad rem extrà, sit habitudo intelligentis, vt intelligens est, ad rem intellectam, vt est actu intellecta: & tunc propositio est falsa, & eius oppositum tenet hìc sanctus Thomas. Non enim habitudo intelligentis, vt intelligens est ad rem, est vt extrà, sed vt est in intellectu, vt ostendimus. Alius est quòd talis habitudo concomitetur intelligentem vt est intelligens, quasi intelligere sit origo talis habitudinis, & sic habet veritatem: habitudo enim volentis & inclinatio in rem apprehensam per intellectum, consequitur ad apprehensionem intellectus.

Ad secundum dicitur, quòd ista propositio, Intellectus intelligit rem secundum esse quod habet in seipsa, siue secundum esse quod habet extra intellectum, duplicem sensum habere potest. Vnus est, quòd ipsum esse rei ad extrà, sit id quod intelligitur. Alius est, quòd esse ad extrà sit rei ratio quòd sit actu intellecta, & fundamentum habitudinis illius. Si primo modo intelligatur, conceditur quòd res intelligitur secundum esse quod habet ad extrà, & sic potest concedi quod intelligens, inquantùm intelligens, habet habitudinem ad rem extrà, sed sic non loquitur hoc loco sanctus Thomas, cùm hæc sit materialis consideratio rei intellectæ. Si secundo modo intelligitur, sic negatur illa propositio: non enim esse ad extrà est rei ratio, quare sit actu intellecta ab aliquo intellectu, licet esse in intellectu, & sic intelligens vt intelligens, siue vt dicens habitudinem ad intellectum in intellectu, non dicit habitudinem ad rem secundum quod est ad extrà, sed secundum quod in intellectu. Et quia sanctus Thom. loquitur formaliter, ideo absolutè negatur intelligentem per hoc quòd intelligit, habere habitudinem ad rem extrà, vt est extrà, & ideo cùm oporteat, vt habens aliquam formam habeat habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura formaliter, vt sunt in rerum natura: oportet aliud quærere, vnde intelligens habitudinem habeat ad rem extrà intellectum formaliter: ita quòd esse ad extrà, sit ratio terminandi illam habitudinem.

Vbi aduertendum, quòd cùm species intelligibilis non habeat esse completum, nisi dum intellectus actu intelligit: non perfectè & actualiter intellectus habet similitudiné ad rem intellectam nisi dum intelligit, ideo loquens sanctus Thom. de habitudine intelligentis, quæ consequitur formam intelligibilem, loquitur de habitudine, quæ cõuenit intelligenti secundum quod actu intelligit. & quia habitudo intelligẽtis actu vt sic ad rem intellectam formaliter, non est ad rem vt extrà, sed vt in intellectu: ideo inquit quòd intelligens non dicit habitudinem ad rem secundum quod est extrà per hoc quod intelligit. Cum hoc autẽ stat, quòd & res ad extrà, & esse eius extra intellectum potest esse materialiter res intellecta.

Ad tertium dicitur, quòd esse in anima, aliter requiritur ex parte obiecti intellectus, & aliter ex parte obiecti voluntatis. Ex parte enim obiecti intellectus requiritur tanquam ratio formalis à qua aliquid habet, vt sit actu intellectum respectu huius intelligẽtis: est enim actu intellectum per hoc quòd est vnum cum intellectu. Ex parte verò obiecti voluntatis requiritur vt conditio obiecti, ad hoc vt moueat in ratione causæ finalis, quia nisi bonum apprehẽderetur, non moueret voluntatem: sed ipsum esse ad extrà est ratio formalis quare appetatur res. Appetitus enim fertur in rem non secundum esse intentionale quod habet in anima, sed secundum quòd extra animam esse habet: ita quòd esse reale est rei ratio quòd sit volita & desiderata, & ratio voliti, vnde habet quòd sit volita. Esse autem in anima est obiecti conditio in ratione mouentis considerati.

Ad quartum dicitur, quòd loquitur sanctus Thomas de forma absolutè & simpliciter secundum propriam rationem formæ, non de hac vel illa in particulari: per formã enim intelligibilis & sensibilis absolutè & secundũ suum ordinem consideratam intelligens & sentiens habet habitudinem ad rem secundum quòd est extrà, quia sicut formam naturalem consequitur inclinatio naturalis, ita formam apprehensam sequitur inclinatio & appetitus animalis. Sed tamen oportet vt illa forma apprehensa sit boni & conuenientis, vt bonum & conueniens est. Vnde & quod ait sanct. Thom. alibi, Quoniam ad omnem formam sequitur inclinatio, intelligendum est non de qualibet

forma

forma in particulari absolutè cōsiderata, sed de quolibet ordine formarum. Ad vnum enim formarum ordinem sequitur inclinatio naturalis, ad alium verò inclinatio animalis: ideo oportet esse appetitū naturalem, & appetitum animalem, qui tamen non habet actualem habitudinem & inclinationem ad rem, nisi sit sub ratione conuenientis apprehensa. Ex istis patet error Scoti in 4. Sent. distin. 49. q. 4. di centis non esse differentiam inter intellectum & voluntatem quantùm ad hoc quòd est ad extrà vel ad intrà terminari: & quòd notitia intuitiua terminatur ad rem in se. Constat enim ex dictis, quòd nulla notitia terminatur ad rem extrà, nisi ipsa res sit intra intellectum per suam similitudinem: & sic esse in intellectu est ratio rei quòd sit actu intellecta, licet res ad extrà sit id quod est materialiter intellectum.

Tertiò, Deo placet suum esse, & sua bonitas: ergo est volens. Patet consequentia, quia Deus est intelligens, & ideo si appetit aliquid, hoc est per voluntatem, quæ est appetitus intellectiuus. Probatur antecedens. Cuilibet enti conuenit appetere suam perfectionem, & cōseruationem sui esse suo modo: vt dum non habet, desideret per appetitiuam virtutem sui generis, videlicet aut naturalem, aut sensitiuam, aut intellectiuam, & dum habet, quietetur in ipso. Ergo & hoc primo enti conuenit, quia quod consequitur omne ens, conuenit enti inquantùm est ens: quod autem huiusmodi est, maximè conuenit primo enti.

Quomodo appetitus essendi sit naturalis.

SED occurrit dubium: appetere enim conseruationem sui esse pertinet ad appetitum naturalem, ergo per hoc quod Deus complaceat in suo esse, non sequitur ꝙ sit volens. Respondetur, quòd dupliciter potest dici appetitus naturalis, aut scilicet vt opponitur libero appetitui, aut vt opponitur ei qui sequitur apprehensionem. Primo modo appetitus sui esse conseruandi, est naturalis in habentibus intellectum, non autem secundo modo. Licet enim natura intellectualis, inquantùm naturalis est, naturalem & necessariam inclinationem habeat ad conseruationem sui esse, ista tamen inclinatio pertinet ad voluntatem, & sequitur apprehensionem intellectus.

Quartò, Intelligere Deo est delectabilissimum: ergo Deus est volens. Probatur antecedens: quia intelligere quantò est perfectius, tantò est delectabilius intelligenti. Consequentia etiam probatur, quia delectatio intelligibilis est per voluntatem, sicut sensibilis per concupiscentiæ appetitum.

Quintò, Forma intellectus diuini est causa motus & esse in aliis, cùm Deus agat res per intellectum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia forma per intellectum considerata, non mouet nec aliquid causat nisi per voluntatem, cuius obiectum est finis & bonum, à quo aliquis mouetur ad agendum: intellectus enim speculatiuus non mouet, neque imaginatio pura absque æstimatione boni vel mali.

ADVERTE, quòd non propter hoc vult dicere sanctus Thomas, quòd intellectus speculatiuus possit mouere adiūcta existimatione boni vel mali: hæc enim existimatio iam ad intellectum practicum aliquo modo pertinet, qua iudicatur aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed est sensus, quòd intellectus simpliciter speculatiuus non mouet, sicut neque imaginatio pura, quæ scilicet nihil dicit de fugiendo aut prosequendo: sed bene intellectus aliquo modo practicus, qui est de ratione boni aut mali, & imaginatio de aliquo, vt bonum est aut malum.

Sextò, Deus est primum mouens, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in virtutibus motiuis & habentibus intellectum primò inuenitur voluntas, eò quòd ipsa omnem potentiam applicet ad actum suum quod habet, quia obiectum eius est finis, quamuis & intellectus per modum causæ finalis, non autem per modum efficientis moueat voluntatem.

Quomodo potētia ad quam pertinet finis, habet omnes alias remouere.

ADVERTE ex iis quæ dicit hîc sanctus Thomas, quòd potentia ad quam pertinet finis, habet mouere omnes alias efficienter, & ideo tenet primum locum in ordine mouentium effectiuè, non autem tenet primum locum in ordine mouentium simpliciter: quia ipsa ab intellectu mouetur motione finis, cum proponit sibi obiectum suum. Quomodo autem hoc sit, est in superioribus ostensum.

Septimò, Deo maximè competit per se agere: ergo agere per voluntatem. Probatur consequentia, quia liberum habet rationem eius quod est per se: cùm liberum sit quod sui causa est. Sed voluntas primò habet libertatem in agendo, dicitur enim quis liberè agere, inquantùm voluntariè agit: ergo quod per se agit, per voluntatem agit.

Per se agere dupliciter contingit.

ADVERTENDVM, quod per se agere dupliciter potest intelligi, aut scilicet vt idem est quod agere per propriam formam, & sic agere per se non est vniuersaliter agere per voluntatem, aut vt idem est quod agere non per motionem necessariam alicuius extrinseci: & sic agere per se est agere per voluntatem. Voluntas enim à nullo extrinseco cogi potest, & vt libera à nullo necessitari.

ADVERTE ex doctrina sancti Thomæ Verit. q. 29. quòd libertas arbitrij formaliter quidem residet in voluntate, ad quam formaliter pertinet electio: sed tamen radicaliter est in ratione: quia appetitus sequitur modum cognitionis. Ideo hoc loco inquit, quòd voluntas primò habet libertatem in agendo: quasi diceret, quòd illi primò conuenit liberè agere, & eligere formaliter, licet ista libertas ex modo cognitionis originem ducat.

Octauò, Deus est finis appetibilis, & appetens se finem, vt ita dicatur: ergo est volens. Patet consequentia, quia cùm sit intelligens, si se appetit, intellectuali appetitu appetit. Antecedens verò probatur, quia finis, & agens ad finem, semper vnius ordinis inueniuntur in rebus: quod patet ex eo, quòd finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente tam in naturalibus, quàm artificialibus. Sed Deo nihil coordinatur tanquam eiusdem ordinis nisi ipse, cùm non sint plura prima entia: ergo ipse est primum agens propter se finem. ergo est appetens se finem: cùm agens propter finem appetat finem.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse, ꝙ cùm agens propter finem, proximum & proportionatum sit vnius ordinis entium cum ipso fine, quia videlicet agens naturale agit propter formam naturalem, & agens artificiale propter formam artificiatam, & sic de aliis: nihil autem collocetur in vno ordine cum Deo, eò quòd solus ipse sit primum entium: oportet dicere Deum non esse finem proximum alicuius agentis creati, nec aliquem finem creatum esse proportionatum agenti diuino: sed ipsum Deum esse finem ipsius Dei agentis, & Deum agere propter se tanquam propter finem sibi proportionatum: & cùm ipse sit finis intelligibilis, necesse est, vt intelligibiliter appetatur, quod est per voluntatem appetere.

ADVERTE etiam, quòd cùm dixit sanctus Thomas, Deum appetere se finem, addidit, Vt ita dicatur: quia secundum proprietatem vocabuli, appetere est respectu rei non habitæ, & accipitur prout idem est quod desiderare. Sed tamen aliquando eius extenditur significatio, vt omnis actus voluntatis dicatur appetere: & hoc modo hîc accipitur, cùm dicitur Deum appetere se finem, addidit ergo S. Thomas illa verba, vt improprietatem locutionis ostenderet. Confirmatur postremò authoritate Psal. Omnia quæcunque voluit, &c. Et Apostoli Rom. 11. Voluntati eius quis resistit, &c.

Quòd voluntas Dei sit eius essentia. Cap. 73.

EX hoc autem apparet, quòd sua volūtas non est aliud quàm sua essentia. Deo enim cōuenit esse volentem inquantùm est intelligens, vt ostensum est. Est autem intelligens per essentiam suam, vt suprà † probatum est. ergo & volens. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia.

† Idem P. p. q. 19. artic. 1. ad 3. q. 10. art. 3. ad 2.

† Cap. 44.

2 Adhuc, Sicut intelligere est perfectio intelligentis: ita & velle est perfectio volentis. Vtrūque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio: sed intelligere Dei est eius esse, vt suprà probatum est, eò quòd cùm esse diuinum sit secundum se perfectissimum, nullam superuenientem perfectionem admittit, vt suprà ostensum est. Est igitur & diuinum velle esse ipsius: ergo voluntas Dei est eius essentia.

3 Amplius, Cùm omne agens agat, inquantùm actu est, oportet quòd Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat: velle autem est quædam Dei operatio. Oportet igitur quòd Deus per suam essentiam sit volens, sua igitur voluntas est sua essentia.

4 Item, Si voluntas esset aliquid additum diuinæ substantiæ, cùm diuina substantia sit quid completum in esse, sequeretur ꝙ voluntas adueniret ei quasi accidens subiecto, sequeretur etiam quòd diuina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum: & quòd esset cōpositio in Deo, quæ omnia suprà improbata sunt†. Nō est igitur possibile, quòd diuina voluntas sit aliquid additum diuinæ essentiæ.

† Cap. 16.

Super cap. 73.

SEcundò agit de voluntate diuina, quantùm ad eius quidditatem, & ponit hanc conclusionem, Voluntas Dei non est aliud quàm sua essentia. Probatur primò, Deus est intelligens per essentiam suam, ergo & volens: ergo voluntas est eius essentia. Probatur prima consequentia, quia Deo conuenit esse volentem, inquantùm est intelligens.

ADVERTENDVM, quòd cùm voluntas non conueniat Deo, nisi inquantùm naturæ intellectiuæ est, & actualis volitio sibi non conueniat, nisi inquantùm actu intelligit, oportet vt ordo voluntatis ad essentiam, ordini intellectus ad ipsam proportionetur: & ideo si intellectus est idē quod essentia in Deo, ita quòd Deus per suam essentiam intelligat, nō per aliquid superadditum, necesse est, vt & voluntas sit ipsa essentia, & ita quòd Deus per suam essentiam velit: & hoc est huius rationis fundamentum.

Ordo voluntatis ad diuinam essentiam ordini intellectus ad ipsam proportionatur.

Secundò, Velle est perfectio volentis, cùm sit actio immanens, sicut intelligere, ergo velle diuinum est eius esse: ergo voluntas, eius essentia. Probatur prima consequentia ex proportione ad intelligere: quia intelligere est esse diuinum, eò quòd esse diuinum cùm sit perfectissimum, nullam superuenientem perfectionem admittat.

Tertiò, Deus per suam essentiam agit, cùm sit actus purus, ergo per essentiam suam est volens, cùm velle Dei sit quoddam operari, ergo, &c.

Quartò, Nisi sic esset, sequeretur quòd voluntas adueniret Deo sicut accidens, cùm diuina substantia sit quid completum in esse, sequeretur etiam ꝙ diuina substantia compararetur ad ipsam vt potentia ad actum, & quòd esset compositio in Deo: quæ omnia superiùs sunt improbata, ergo, &c.

Quòd principale volitum Dei est diuina essentia. Cap. 74.

EX hoc autem vlteriùs apparet, ꝙ principale diuinæ volūtatis volitū est eius essentia. Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, vt suprà dictū est: id autē quod à Deo principaliter intelligitur, est diuina essentia, vt probatū est†. Diuina igitur essentia est id de quo principaliter est diuina voluntas.

† Idē P. p. q. 19. artic. 1. ad 3. de Po. q. 3. art. 17. ad 4.

† Cap. 48.

2 Item, Appetibile comparatur ad appetitum sicut mouēs ad motum, vt suprà dictum est, & similiter se habet volitum ad volentem, cùm voluntas sit de genere appetitiuarum potentiarum in nobis: si igitur voluntatis diuinæ sit aliud principale volitum quàm Dei essentia, sequitur quòd aliquid aliud sit superius diuina voluntate quod ipsam mouet: cuius contrarium ex prædictis patet.

3 Præterea, Principale volitum vnicuique volenti est causa volendi: cùm enim dicimus, Volo ambulare, vt saner, causam nos reddere arbitramur: & si quęratur, quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum, quousque perueniatur ad finem vltimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quàm seipsum: sequitur quòd aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, vt ostensum est†. ergo aliquid aliud erit ei causa essendi, quod est contra rationem primi entis.

† Cap. 73.

4 Adhuc, Vnicuique volenti principale volitum est suus vltimus finis, nam finis est per se volitus, & per quem alia fiunt volita: vltimus autem finis est ipse Deus, quia ipse est summum bonum, vt ostensum est†. Ipse igitur est principale volitum suæ voluntatis. †Cap.41.

5 Amplius, Vnaquæque virtus ad suum obiectũ principale secundum æqualitatem proportionatur: nam virtus rei secundum obiecta mensuratur, vt patet per Philosophum in 1. de Cælo & Mundo: voluntas igitur essentiæ ex æquo proportionatur suo principali obiecto:& similiter intellectus & etiam sensus. Diuinæ autem voluntati nihil ex æquo proportionatur nisi eius essentia: igitur principale obiectum diuinæ voluntatis est diuina essentia. Cùm autem diuina essentia sit Dei intelligere, & omnia alia quæ in ipso esse dicuntur, manifestum est quòd eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse vnum, & quicquid aliud est huiusmodi. Tex. cõ.116.

Super cap. 74.

TErtiò ostendit S. Thomas, quæ sint diuinę voluntatis obiecta.

CIRCA hoc autem duo facit: primò agit de volito principali: secundò de volitis secundariis, cap. sequenti.

Quantùm ad primum ponit hanc cõclusionem, Principale volitum diuinæ volũtatis est diuina essentia. Probatur primò sic, Quod à Deo principaliter intelligitur, est diuina essentia, ergo, &c. Probatur consequentia: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis. Aduerte quòd principaliter intellectum nõ solùm accipitur id quod primò secundũ nostrum modũ concipiendi apprehẽditur, sed etiam id quod est summè intelligibile, tale enim est etiam summè volitum, & principaliter.

Secundò, Si nõ sic esset, aliquid esset superius diuina volũtate, quod ipsam moueret, cuius contrarium ex prædictis patet. Probatur consequentia: quia appetibile comparatur ad appetitum, sicut mouens ad motum, & similiter volitum ad voluntatem, cùm voluntas sit de genere appetitiuarum potentiarum in nobis.

Appetibile mouet voluntatem. ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ, Veri. q.23. art.1. ad 3. & Prima parte quæst.19. art.2. ad secundum. Cùm dicitur appetibile comparari ad appetitum, sicut mouens ad motum, quòd hoc intelligitur de primo & per se appetibili, quod est finis: non autem de secundario appetibili, quod propter finem appetitur. Nam tale (vt dicitur 1. Sent. dist. 45. art. 2. ad secundũ) non se habet vt mouens voluntatem, sed vt effectum & motum ab ea.

ADVERTE etiam quòd inquit sanctus Tho. voluntatem in nobis esse de genere potentiarum appetitiuarum, vt ostenderet oportere etiam in Deo secundum nostrum modum intelligendi finem mouere voluntatem: genus enim potentiarum appetitiuarum inuenitur in Deo suo modo proportionaliter ad nostrum appetitum: sicut & genus cognoscitiuarũ potentiarum: sed sicut potentia cognoscitiua est in Deo quantùm ad perfectionem actus, qui est cognoscere, non autem quantùm ad imperfectionem: ita & appetitus est in Deo, non quidem quantùm ad hunc actum qui est appetere, qui aliquam imperfectionem includit, sed quantùm ad alios actus, quales sunt delectari, amare, & huiusmodi. & quia commune est appetitui, quantùm ad omnem actum respectu finis, vt à fine moueatur, ideo & hoc in Deo ponere oportet secundum nostrum modum intelligendi, quo ex creaturis Deum cognoscimus, & quo apprehendimus Dei voluntatem ac eius bonitatem, vt duo distincta. Si autem finis diuinæ voluntatis poneretur aliquid ab ipsa realiter distinctum, oporteret vt ab illo voluntas diuina realiter moueretur motione causę finalis, & hoc est fundamentum huius rationis.

Tertiò, Si Deus aliquid aliud velit principaliter quàm seipsum, aliquid aliud erit Deo causa volendi, ergo & causa essendi, cùm suum velle sit suum esse. Probatur consequentia, quia principale volitum vnicuique volenti est causa volendi.

ADVERTE quòd hæc ratio distinguitur à præcedenti, quia in illa comparabatur obiectum ad potentiam, in ista autem comparatur ad actum sicut causa ad effectum.

Quartò, Deus est vltimus finis, quia est summũ bonum, ergo, &c. Probatur consequẽtia, quia vnicuique volẽti principale volitum est suus vltimus finis.

Quintò, Diuinæ voluntati nihil ex æquo proportionatur, nisi eius essentia, ergo, &c. Probatur consequentia, quia vnaquæque virtus ad suum obiectũ principale secundũ æqualitatem proportionatur, cùm virtus rei secundum obiecta mensuretur, vt dicitur 1. de Cælo, tex.116.

Omnis virtus ad suũ obiectũ secundũ æqualitatem proportionatur. CIRCA probationem consequentiæ attendendum, quòd ista æqualitas inter virtutem & obiectum non est semper accipienda secundum æqualitatem prædicationis, sed in aliquibus accipitur secũdum æqualitatem alicuius continentiæ, vt scilicet omne ad quod terminatur virtus, cõtineatur in principali obiecto, & quicquid continetur in principali obiecto, natũ sit attingi à potentia: sic autem dicimus diuinam essentiam adæquari diuinæ voluntati, quia omne quocunque modo volitũ ab ipsa continetur in diuina essentia, tanquam in summo bono, & exemplari omnis bonitatis. Nullum autem bonum creatum continet omne quod cadit sub diuina voluntate, nisi fortè continentia rationis, & analogiæ. Vbi aduertendum, quòd licet in aliis inferioribus pro adæquato obiecto potentiæ assignetur aliquid commune secundum rationẽ, oportet tamen Deo, quantum ad operationes immanentes, assignare obiecta communia communitate virtualis continentiæ: quia cùm virtus diuina sit perfectissima, perfectissimam sibi obiecti communitatem oportet assignare. Perfectior est autem communitas virtualis continentiæ, quàm communitas rationis secundum prædicationẽ, cùm illa sit continentia actualis, ista autem sit continentia potentialis, & materialis: ideo diuinæ voluntati assignatur hîc diuina essentia tanquam proportionatũ obiectum, vtpotè quæ virtualiter & secundum eminentiam omne volitum contineat.

Quòd Deus volendo se, vult etiam alia à se.

Cap. 75.

Idem P. p. q. 19. art. 2. HInc autem ostendi potest, quòd Deus volendo se, vult etiam alia. Cuius enim est velle finem, eius est velle ea quæ sunt ad finem ratione finis: est autem Deus vltimus rerum finis, vt ex prædictis aliquatenùs patet, ex hoc igitur quòd vult se esse, etiam alia vult quæ in ipsum sicut in finem ordinantur.

2 Item, Vnusquisque eius quod est propter seipsum ab ipso volitum & amatum, perfectionem desiderat: quę enim propter se amamus, volumus esse optima, & semper meliora, & multiplicari quantùm possibile est. Ipse autem Deus suam essentiam propter seipsam vult, & amat: nõ autem secundum se augmentabilis & multiplicabilis est, vt ex supradictis† manifestum est, sed solùm multiplicabilis est secundum suam similitudinem quæ à multis participatur: vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc, quòd suam essentiam & perfectionem vult & amat. †Cap.73.

3 Amplius, Quicunque amat aliquid secundum se & propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud inuenitur: vt qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quòd omnia dulcia amet. Sed Deus suũ esse & secundum se & propter ipsum vult & amat, vt suprà ostensum est†, omne autem aliud esse est quædam sui esse secundum similitudinem participatio, vt ex prædictis aliquatenùs patet. Relinquitur igitur quòd Deus ex hoc ipso quòd vult & amat se, vult & amat alia. †Cap.73.

4 Adhuc, Deus volendo se, vult omnia quæ in ipso sunt: omnia autem quodammodo præexistunt in ipso per proprias rationes, vt suprà† ostẽsum est. Deus igitur volendo se, etiam alia vult. †Cap.71.

5 Item, Quantò aliquid est perfectioris virtutis, tantò sua causalitas ad plura se extendit, & in magis remota, vt suprà dictum est: causalitas autem finis in hoc consistit, quòd propter ipsum alia desiderantur. Quantò igitur finis est perfectior, & magis volitus tantò voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius: diuina autẽ essentia est perfectissima in ratione bonitatis & finis, igitur diffundet suam causalitatem maximè ad multa: vt propter ipsam multa sint volita, & præcipuè à Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfectè vult.

6 Præterea, Voluntas consequitur intellectum sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, & in se intelligit omnia alia: igitur simul principaliter vult se & volendo se, vult omnia alia. Hoc autem authoritate sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim Sapien. 11. Diligis omnia quæ sunt, & nihil eorum odisti, quæ fecisti. Auth. sac. Scrip.

Super cap. 75.



OStenso quod sit principale volitum diuinæ voluntatis, vlteriùs sanctus Thomas ostendit, quòd sunt eius etiam aliqua secundaria volita. Circa hoc autem duo facit. Primo agit de obiectis secundariis in communi: secundò in particulari de quibusdam illorum, cap.79. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsis obiectis: secũdò de modo volendi illorum, cap. sequenti. Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, Deus volendo se, vult etiam alia. Probatur primò, Deus vult se vt finem vltimum, ergo & alia à se vult volendo se. Probatur consequentia, quia cuius est velle finem, eius etiam est velle ea quæ sunt ad finem ratione finis.

Secundò, Vnusquisque eius quod est propter seipsum ab ipso volitum, perfectionem desiderat, & multiplicationem quantùm possibile est, cùm ea quę propter se amamus, velimus optima esse: sed diuina essentia est propter se volita à Deo, non est autem secundum se augmentabilis & multiplicabilis, sed solùm secundum suam similitudinem, qua à multis participatur. Ergo Deus volendo suam essentiam, vult etiam rerum multitudinem.

CIRCA hanc rationem dupliciter dubitatur. Et primò circa rationis fundamentum. Nam ex eo sequitur, quòd Deus velit esse omnia quæ suam bonitatem participare possunt. cùm enim velit ipsam bonitatem propter se, sequitur quòd vult eam inquantùm possibile est multiplicari, multiplicatur autem propter participationem eius à creaturis: ergo sequitur quòd velit omnem creaturam possibilem produci. Secundò circa intellectam implicitè propositionem, scilicet quòd multiplicatio boni sit eius perfectio: hanc enim videtur subsumere velle sanctus Thomas, cùm ad declarandum quòd vnusquisque desiderat perfectionem propter se voliti & amati, assumit quòd ea quę propter se amamus, volumus esse optima & meliora, & multiplicari. Sed tunc sequitur, quòd non existente creatura in qua diuina essentia suo modo multiplicatur, diuina essentia nõ erit ita perfecta sicut est producta creatura. & sic ex creaturis aliquid sibi perfectionis accrescit.

Dupliciter potest intelligi Deum velle bonitatem suam multiplicari quantùm possibile est. Ad primum potest primò responderi, quòd Deum velle bonitatem suam multiplicari quantùm possibile est, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt ly Quantùm possibile est, dicat adæquationem perfectionis diuinæ bonitatis ad eius multiplicationem: vt scilicet Deus velit omnem perfectionem suæ bonitatis à creaturis participabilem, participari: & hic sensus non est verus, nec hîc intentus: & contra hunc procedit obiectio. Alio modo, vt dicat modum communicationis, vt scilicet Deus velit bonitatem suam communicari secundum illum modum communicationis quo diuina bonitas communicari & participari potest, non autem secundum modos communicationis illi impossibiles. Vnde quia possibile est, vt secundum quandam proportionalitatem & secundum quandam sui similitudinem participetur, non autem vt participetur secundum identitatem numeralem, aut specificam: ideo vult eam illo modo participari, non autem istis modis. Et hic sensus est hîc intentus. Et contra ipsum non procedit obiectio. Secundò respondere potest, quòd volens aliquid propter se, non vult totam multiplicationem,

tionem, quæ poteſt eſſe abſolutè, ſed quæ poteſt eſſe ſuppoſita directione rationis. & ideo cùm ſapientia diuina ſit regula participationis ſuæ bonitatis, cùm Deus vult bonitatẽ ſuam à creaturis participari, non vult ipſam tantùm participari quãtùm poſſibile eſt abſolutè, ſed quantùm poſſibile eſt ſuppoſita regula & ordinatione diuinæ ſapientiæ. Ideo ea tantùm eſſe vult, quæ diuina ſapiẽtia determinauit vt ſint. Prima tamẽ reſpõſio mihi magis placet.

Vtrum creaturarum multiplicatio ſit de perfectione diuina.

Ad ſecundum dicitur, quòd duplex eſt perfectio diuinæ eſſentiæ, ſcilicet intrinſeca, & extrinſeca. Intrinſeca eſt, qua Deus in ſeipſo perficitur: extrinſeca eſt, quæ ab ipſo cauſatur. Si loquamur de intrinſeca perfectione, ſic multiplicatio diuinæ eſſentiæ in creaturis per imitationem non pertinet ad eius perfectionẽ. Siue enim creaturæ ſint, ſiue non ſint, eius eſſentia in ſeipſa perfectiſſima eſt. Vnde & hìc dicitur, quòd ſecundum ſe non eſt augmentabilis & multiplicabilis. Si autem loquamur de perfectione extrinſeca, quæ dicitur eſſe Dei perfectio, quia eſt ab ipſo producta, ſic multiplicatio ad eius pertinet perfectionem: & ſic non eſt inconueniens diuinæ eſſentiæ aliquid perfectionis ex creaturis accreſcere per modum extenſionis extrinſecè. hoc enim nihil aliud dictum eſt, quàm quòd exiſtentibus creaturis, eſt aliqua perfectio à diuina eſſentia exemplata: & ipſis non exiſtentibus non eſt talis perfectio: & ideo volens Deus eſſentiam ſuam, vult ſuam perfectionem extrinſecam, & non tantùm intrinſecam ſibi & eſſentialem.

Deũ velle alia à ſe, non dicit aliquam perfectioné in Deo inquãtùm huiuſmodi.

ADVERTE tamen, quòd licet concedi poſſit ꝙ multiplicatio diuinæ eſſentiæ ſit eius aliquo modo perfectio, inquantùm ab ipſa omnis perfectio exemplatur, & ideo ſit volita à Deo, non tamen videtur mihi concedendum quòd Deum velle alia à ſe vt ſic, dicat perfectionem in Deo. Quamuis enim abſolutum quod importatur in hoc quod dico Deum velle alia à ſe, dicat perfectionem, quia eſt actus diuinæ voluntatis, imò ipſa diuina eſſentia, neque tamen reſpectus importatus ad ipſa volita vllam dicit perfectionem vel imperfectionem, quia relatio, vt relatio, neque perfectionem neque imperfectionem dicit, vt ſæpe inquit ſanctus Thomas, nec actus ipſe perfectionem accipit ab illo obiecto, cùm diuina operatio non perficiatur ab extrinſeco: ſicut noſtra operatio ab obiecto extrinſeco perfectioné accipit. Ideo ſi Deus nihil aliud à ſe vellet, nihil minùs eſſet perfectus quàm illud volens, quia ipſe actus volendi quantùm ad omnem eius perfectionem quam dicit, remaneret etiam ſi ad extrinſecum obiectum non terminaretur.

Sed contra hoc videtur eſſe proceſſus ſancti Thom. Prima parte, quæſt. 19. art. 2. vbi arguit, quòd ſi res naturales inquantùm perfectæ ſunt, ſuum bonum aliis communicant, hoc etiam ad voluntatis rationem pertinet, vt bonum quod quis habet, aliis communicet: & multò magis pertinet ad voluntatem diuinam vt bonum ſuum aliis per ſimilitudiné communicet. Iſte enim proceſſus videtur fundari ſuper hoc, quòd quicquid perfectionis eſt in inferiori, ponendum eſt proportionaliter in ſuperiori: & implicitè intelligitur hæc propoſitio, Deum velle alia à ſe, eſt perfectio ſuæ voluntatis.

Reſpondetur & dicitur primò, quòd proceſſus ille nõ fundatur ſuper illa propoſitione, Quicquid perfectionis, &c. ſed ſuper proportionalitate quadã ſubſtantiæ intellectualis ad res naturales, quam in 1. art. illius quæſtionis poſuerat S. Tho. quòd ſicut ſe habent res naturales ad ſuum bonũ naturale, ita natura intellectualis ad bonum per formã intelligibilem apprehenſum: quia ſicut per bonũ naturale perficitur res naturalis, ita per bonum apprehenſum cuius ſpecie informatur intellectus, perficitur natura intelligibilis, inquantùm huiuſmodi. Ideo ſicut res naturales ad communicationem proprij boni inclinantur ſuo modo, ſcilicet appetitu naturali, ita & natura intellectualis quæ eſt etiã volens, in cõmunicationem proprij boni inclinatur ſuo modo ſcilicet per voluntatem: & hoc præſertim conuenit Deo: ideo concluditur, ꝙ Deus vult alia à ſe, ſcilicet libere & ſecundum quandam condecentiam.

Dicitur ſecundò, ꝙ nec iſta propoſitio, Deum velle alia à ſe, eſt perfectio diuinæ voluntatis: in hoc proceſſu intelligenda eſt. Sed hæc tantùm comparatio & ſimilitudo intelligitur, ꝙ ſicut ex eo quòd res naturales ſunt perfectæ, ſequitur inclinatio naturalis ad cõmunicationem ſui boni: ita multò magis, quia Deus perfectiſſimus eſt & exẽplar à quo omnis perfectio deriuatur, ad eius perfectionem ſequitur inclinatio voluntaria ad communicationem propriæ bonitatis. In hoc autem conſtat non intelligi, volitionem Dei de creaturis eſſe Dei perfectionem, inquantùm volitio creaturarum eſt.

Tertiò, Deus amat alia, ergo, &c. Probatur antecedens, quia vult & amat ſuum eſſe ſecundum ſe & propter ipſum, & omne aliud eſt quædam participata ſimilitudo ſui eſſe: amans autẽ aliquid propter ſeipſum, ex conſequenti amat omnia in quibus illud inuenitur. Probatur per exemplum de amante dulcedinem propter ſe.

Quartò, Omnia quodammodo prçexiſtunt in Deo per proprias rationes, ergo, &c. Probatur conſequentia, quia Deus volendo ſe, vult omnia quæ in ipſo ſunt. Sed videtur iſta ratio concludere, quòd Deus non entia, quæ nunquam erunt, etiam velit, quia etiam eorum rationes ſunt in Deo. hoc autem eſt falſum: quia ſic voluntas Dei non ſemper impleretur, ergo, &c.

Deus volendo ſe vult omnia quæ in ipſo ſunt.

Reſpondetur, quòd illa propoſitio, Deus volendo ſe, vult omnia quæ in ipſo ſunt dupliciter poteſt intelligi. Vno modo ꝙ velit illa, quantùm ad eſſe quod habent in Deo, & ſic tam entia quàm non entia in ſeipſis, vult eſſè in ipſo Deo: quia non ſolùm entia, ſed etiam non entia in Deo habent eſſe & rationem. Alio modo poteſt intelligi, quòd velit illa in ſeipſis eſſe, & ſic ſola entia vult eſſe: & ly Omnia diſtribuit pro entibus tantùm, nõ autem pro non entibus. Et cùm aſſumitur, quòd omnia præexiſtunt in ipſo per proprias rationes, intelligitur de omnibus ab ipſo producendis: & per propriam rationem intelligit propriũ exemplar, & propriam ideam. Vnde ſenſus eſt, quòd omnia à Deo producenda ſunt in ipſo quantùm ad eorum propriam ideam, & proprium exemplar, non autem quantùm ad proprium eſſe quod in ſeipſis habent, tales autem non ſunt rationes rerum quæ nunquam erunt. Videtur autem quòd primus ſenſus ſit magis ad propoſitum. Dixit autem huiuſmodi entia præexiſtere in Deo non abſolutè, ſed quodammodo: quia non præexiſtunt in eo ſecundum propria eſſe.

Quintò, Cauſalitas finis conſiſtit in hoc quòd propter ipſum alia deſiderantur, ergo quantò finis eſt perfectior, & magis volitus, tantò voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione illius finis: quia quantò aliquid eſt perfectioris virtutis, tantò eius cauſalitas ad plura & remotiora ſe extendit. Ergo eſſentia diuina diffundet ſuam cauſalitatem maximè ad multa, vt propter ipſam multa ſint volita maximè à Deo: quia ipſa eſt perfectiſſima in ratione bonitatis, & finis.

Quæ ſit cauſalitas finis.

Ex antecedente hic ſumpto habetur clarè à ſancto Thoma, in quo cauſalitas finis conſiſtat, & quid ſit cauſalitatem finis conſiſtere in metaphorica motione voluntatis: hoc enim nihil aliud eſt quàm eſſe illud propter quod alia deſiderãtur. Sed tamen aduertendũ, ꝙ illa res quæ eſt finis, non de neceſſitate habet vt ipſam volẽs, velit alia propter ipſam. Poſſet enim aliquis velle ſanitatem cõplacendo in ipſa, & nihil ad ipſam ordinando: & ſimiliter abſolutè loquendo, Deus potuiſſet velle bonitatem ſuam abſque hoc ꝙ vellet creaturas eſſe. Sed ſi ſub ratione cauſæ finalis ipſa res ſit volita, neceſſe eſt vt aliquid propter ipſam ſit volitũ. Propter hoc cauſalitas finis, vt finis eſt, ponitur eſſe vt aliquid propter ipſum deſideretur: & ideo ſi Deus velit eſſentiã ſuã tanquam finem creaturarũ, neceſſe eſt vt creaturas velit propter ipſam diuinam eſſentiam. Propterea concludit ſanctus Thomas, ꝙ multa ſunt volita propter diuinam eſſentiam maximè à Deo, qui eam ſecundum totam ſuam virtutem perfectè vult. Nam cùm ipſa ſit cauſa finalis creaturarũ, vult ipſam Deus vt cauſam finalem: & per conſequens vult creaturas propter ipſam.

Sextò, Deus intelligendo ſe principaliter intelligit omnia alia in ſe. ergo volendo ſe principaliter, vult omnia alia. Patet conſequentia, quia voluntas ſequitur intellectum.

Sed videtur iſta ratio non concludere. Cognitio enim diuini intellectus terminatur ad res ſecundum quòd ſunt in eſſentia diuina: actus autem voluntatis terminatur ad res ſecundum quòd ſunt in ſeipſis. Modò, non poteſt res non eſſe in diuina eſſentia, poteſt autem non eſſe in ſeipſa: ergo licet intellectus videns diuinam eſſentiam videat alia in ipſa, non tamen oportet quòd Deus volens eſſentiam ſuam, velit alia à ſe.

Reſpondetur, quòd vtique non eſt neceſſarium, quòd Deus volendo ſe velit alia, vt inferius oſtendetur: ſicut etiam non eſt neceſſarium quòd intelligendo ſe, intelligat alia practicè: ſed tamen ſicut intellectus liberè intelligit alia practicè intelligendo ſe, ita voluntas quæ intellectu conſequitur volendo ſe, vult alia liberè: & ſic eſt proportio inter intellectum diuinum, & diuinam voluntatem. Vnde iſta ratio aut concludit non repugnantiam voluntatis diuinæ ad volendum alia, aut procedit ex ſuppoſitione quòd alia velit. Si enim alia vult Deus, illa vult volendo ſe. Confirmatur concluſio authoritate ſacræ Scripturæ, Sapientiæ 11. Diligis omnia quæ ſunt, &c.

Quòd Deus vno actu voluntatis ſe & omnia alia velit. Cap. 76.

HOc autem habito, ſequitur quòd Deus vno actu voluntatis ſe & alia velit. Omnis enim virtus vna operatione vel vno actu fertur in obiectum & in rationem formalem obiecti, ſicut eadem viſione videmus lumen & colorem, qui fit viſibilis actu per lumen: cùm autem aliquid velimus propter finem tantùm, id quod propter finem deſideratur, accipit rationem voliti ex fine, & ſic finis comparatur ad ipſum, ſicut ratio formalis ad obiectum, vt lumen ad colorem. Cùm igitur Deus omnia alia velit propter ſe ſicut propter finem, vt oſtenſum eſt†, vno actu voluntatis vult ſe & alia. †Idem P. p. q. 19. art. 2. †Cap. 75.

2 Amplius, Quod perfectè cognoſcitur & deſideratur, ſecundum ſuam totam virtutem cognoſcitur & deſideratur: finis autem virtus eſt, non ſolùm ſecundum quòd in ſe deſideratur, ſed etiam ſecundum ꝙ alia fiunt appetibilia propter ipſum. Qui igitur perfectè deſiderat finem, vtroque modo ipſum deſiderat, ſed non eſt ponere aliquem actum Dei volentis, quo velit ſe, & quo non velit ſe perfectè, cùm in eo nihil ſit imperfectũ: quolibet igitur actu, quo Deus vult ſe, vult ſe & alia propter ſe: alia verò à ſe non vult, niſi inquantùm vult ſe, vt probatum eſt. Relinquitur igitur quòd ſe & alia non alio & alio actu voluntatis vult, ſed vno & eodem.

3 Adhuc, Sicut ex ſupradictis patet, in actu cognoſcitiuæ virtutis diſcurſus attenditur ſecundum ꝙ ſemotim cognoſcimus principia, & ex eis in cõcluſiones venimus: ſi enim in ipſis principiis intueremur concluſiones, ipſa principia cognoſcendo, non eſſet diſcurſus, ſicut nec quando aliquid videmus in ſpeculo. Sicut autem principia ſe habẽt ad concluſiones in ſpeculatiuis, ita finis ad ea quæ ſunt ad finẽ, in operatiuis & appetitiuis: nam ſicut concluſiones cognoſcimus per principia, ita ex fine procedit appetitus & operatio eorũ quæ ſunt ad finem. Si igitur aliquis ſemotim velit finem, & ea quæ ſunt ad finem, erit quidam diſcurſus in eius voluntate. Hoc autem in Deo eſſe eſt impoſſibile, cùm ſit extra omnem motũ: relinquitur igitur quòd ſimul & eodem actu voluntatis Deus vult ſe & alia.

4 Item, Cùm Deus ſemper velit ſe, ſi alio actu vult ſe, & alio alia, ſequitur quòd ſimul ſint in eo duo actus voluntatis, quod eſt impoſſibile: nam vnius ſimplicis potentiæ non ſunt ſimul duæ operationes.

5 Præterea, In omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem, vt mouens ad motum: ſi igitur ſit aliqua actio voluntatis ex qua vult alia à ſe diuerſa à voluntate qua vult ſe, in illa erit aliquid aliud mouens diuinam voluntatem qua vult ſe, quod eſt impoſſibile.

6 Amplius, Velle Dei eſt ſuum eſſe, vt probatum† eſt: ſed in Deo non eſt niſi vnum eſſe: ergo non eſt ibi niſi vnum velle. †Cap. 73.

7 Item, Velle competit Deo ſecundum quòd eſt intelligẽs: ſicut igitur vno actu intelligit ſe & alia, inquantùm eſſentia ſua eſt exemplar omnium, ita vno actu vult ſe & alia, inquantùm ſua bonitas eſt ratio omnis bonitatis.

Super cap. 76.



POstquam determinauit sanctus Thomas, de obiectis secundariis diuinæ voluntatis: nunc de modo volendi ipsa determinat. Et primò ex parte volentis. Secundò ex parte voliti, cap. 78. Circa primum duo facit. Primò determinat de ipso volendi modo: secundò infert vnum corollarium, cap. sequenti.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, Deus vnico actu voluntatis se & alia vult. Probatur primò, Deus omnia alia vult propter se tanquam propter finem: ergo vno actu & se & alia vult. Probatur consequentia, quia finis comparatur ad id quod propter ipsum tantùm desideratur, sicut ratio formalis ad obiectum. Virtus autem vno actu fertur in obiectum, & in rationem formalem obiecti, sicut eadem visione videmus lucem & colorem, qui fit visibilis actu per lumen.

ADVERTE cùm dixit sanctus Thomas, quoniam cùm aliquid volumus propter finem tantùm, illud accipit rationem voliti ex fine: quòd ideo addidit tantùm, quia id, quod est ad finem, dupliciter potest appeti, scilicet secundum se, & in ordine ad finem: sicut medicina dulcis potest appeti & inquantùm dulcis, & inquantùm conferens ad sanitatem. Quando appetitur ratione propriæ bonitatis, sic non habet rationem voliti ex ordine ad aliquem alium finem, sed tunc tantùm quando appetitur vt vtile, & ordinatum ad finem.

Propter quid requiritur lumen ad videndum.

ADVERTE etiam, quòd sanctus Thomas aliquando indeterminatè loquitur de effectu luminis, sicut Prima p. quæst. 79. art. 3. ad secundum, vbi recitat & opinionem quæ tenet lumen requiri ad visum, vt faciat colores actu visibiles: & opinionem quæ tenet lumẽ requiri vt medium fiat actu lucidum, quæ videtur esse Commentatoris, & secundum vtramque, suum propositum declarat. Hîc autẽ acceptat primam opinionem, quam etiam tenere videtur, Verit. quæst. 8. artic. 14. ad sextum. & 1. Sen. distinct. 45. artic. 2. ad primum, secundum quam opinionem dicendum esset, quòd color licet in tenebris sit actu color, non est tamen in actu sufficienti ad mouendum diaphanum motione spirituali, & propter hoc non est actu visibilis. Vnde esse visibile in potentia & fundamentaliter, conuenit quidem colori in secundo modo per se: non autem esse actu visibile secundum actum completum, sed completur per hoc quòd est actu illuminatus, vt ex lumine & colore fiat vnũ obiectum visus, in quo lumen est formale, color autem materiale obiectum: & lumen videtur terminatum ad corpus coloratum, quod in corpore terminato videri non posset vt sic, iuxta ea quæ dicuntur Veri. q. 14. ar. 8. ad quartum. Posset tamen dici, quòd S. Tho. nec hic, nec alibi dicit lumen requiri propter colores, quasi illam opinionẽ sequatur: sed ex suppositione illius opinionis vult habere, quòd vno actu fertur visus in colorem & lumen, si enim requiritur propter colorem, comparatur ad ipsum vt formale ad materiale.

Secundò, Quolibet actu quo Deus vult se, vult se & alia propter se: sed alia à se non vult, nisi inquantùm vult se, ergo, &c. Minor probata est in præcedenti capite: maior verò probatur, Non est ponere aliquem actum Dei volentis quo velit se, & quo non velit se perfectè, cùm in eo nihil sit imperfectũ, ergo volendo se, vult se secundum totam suam virtutem, ergo vult se & alia propter se quolibet actu quo vult se. Prima cõsequentia probatur, quia quod perfectè cognoscitur & desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur & desideratur, Secunda verò probatur: quia finis virtus est non solùm secundum quòd in se desideratur, sed etiam secundum quòd alia fiunt appetibilia propter ipsum.

SED circa hunc processum dubium occurrit. Ex hoc enim videtur probari posse quòd Deus necessariò absolutè velit alia à se cuius oppositum inferiùs ostenditur. Arguitur enim sic, Deus necessariò vult se perfectè, ergo necessariò vult se secundum totam suam virtutem, ergo necessariò vult alia propter se. Antecedens patet quia in ipso nihil potest esse imperfectum. Prima consequentia & secunda probantur ex eisdem propositionibus, ex quibus probatæ sunt hoc loco in propositionibus de inesse. Prima quidem, quia quod perfectè desideratur, secundum suam totam virtutem desideratur. Secunda verò, quia virtus finis est, vt per ipsum alia appetantur.

Respondetur quòd ratio sancti Thom. optimè concludit propositum, nec ex ipso processu argui potest, quòd Deus alia à se necessitate absoluta velit, sed bene necessitate ex suppositione, quam concedit sanct. Thom. inferiùs in volitione diuina respectu aliorum à se reperiri. Supponit enim ista ratio Deum velle alia à se propter seipsum tanquam propter finem, id quod in præcedenti capite est ostensum: & consequenter supponit diuinam bonitatem exercere causalitatem finis respectu creaturarum: & ex hac suppositione vult ostendere, quòd eodem actu velit & se & alia. Ex istis autem suppositis sequitur, quòd Deus alia à se de necessitate suppositionis velit, non autem de necessitate absoluta. Nam si supponamus Deum exercere causalitatem finis in creaturis, necessariò sequitur quòd Deus velit se tanquam exercentem causalitatem finis: & consequenter quòd necessariò velit alia à se. Sed quia illa suppositio non est absolutè necessaria, quia non necessariò Deus exercet finis causalitatem (potuit enim ab æterno nolle aliquid producere, & sic non exercere causalitatẽ finis, quæ est vt propter ipsum alia desiderentur & fiant) ideo nõ vult Deus alia à se necessariò absolutè, sed liberè. Vnde ad rationem adductam, intellecto primo consequente de virtute Dei, quantùm ad eius exercitium, & actualem causalitatem, conceditur consequentia de necessitate ex suppositione: negatur autem de necessitate absoluta: & ad probationem, negatur assumptum de virtute quantùm ad eius actum exercitum. Similiter accepto primo consequente in sensu quo conceditur vltima consequentia, conceditur de necessario ex suppositione, negatur autem de necessario absolutè: nec assumptum probat consequentiam de necessario absolutè, sed tantùm de necessario ex suppositione. Si autem primum cõsequens intelligatur de virtute finis quantùm ad actum signatum, & actum primum: sic conceditur prima cõsequentia de necessitate etiã absoluta, sed negatur vltima consequẽtia: ad cuius probationem dicitur, quòd virtus finis hoc modo sumpta non est vt propter ipsum alia actu desiderentur, sed vt porpter ipsum alia desiderari possint: sicut virtus agentis quantùm ad actum primum non est vt aliquid per ipsam producatur, sed vt per ipsam aliquid produci possit.

Quomodo aliqua perfectio inexistens nũc diuinæ volitioni potest absolutè illi non inesse.

Sed ista responsio aliquam videtur difficultatem pati: si enim ista consequentia, Deus necessariò vult se perfectè, ergo necessariò vult se secundum totam suã virtutẽ, quãtùm ad eius actum exercitum, & causalitatẽ actualem, valet facta suppositione ꝙ Deus causalitatem finis in creaturis exerceat; non autem valet non facta illa suppositione: sequitur ꝙ aliquid pertineat ad perfectionẽ volitionis diuinæ, facta aliqua suppositione, quod non pertinet ad eius perfectionẽ illa suppositione non facta. Ex hoc autem vlteriùs sequitur, quòd absolutè aliqua perfectio quæ nunc inest diuinæ volitioni absolutè potest illi non esse, cùm cõditio quæ nunc supponitur, scilicet quòd Deus exerceat causalitatem finis in creaturis absolutè, potuerit non esse: & sic non omnis perfectio conueniens Deo est absolutè necessaria, sed aliqua est possibilis: quod est contra ea quæ in præcedentibus sunt determinata.

Responderi ad hoc potest, ꝙ dupliciter aliquid ad perfectionem diuinæ volitionis potest pertinere. Vno modo intrinsecè, scilicet ex parte actus volendi in se. Alio modo extrinsecè, scilicet ex parte obiecti voliti. Si loquamur de pertinẽte ad perfectionem volitionis intrinsecæ: sic negatur sequela. Nam cùm actus diuinæ volitionis sit vnus respectu omnium volitorum à Deo, & sit idem ꝙ diuina essentia: quantumcunque ponatur ex aliqua suppositione ad aliquam rationem voliti extẽdi, ad quam illa suppositione facta non extenderetur, propter hoc ipse actus non habet in se perfectionem aliquam, quam non haberet illa suppositione non facta: sed semper remanet eiusdem perfectionis intrinsecæ, sicut & diuina essentia semper eiusdem in se perfectionis manet, quãtumcunque secundum diuersos respectus rationis aliquo modo possit intelligi variari. Si verò de pertinente ad perfectionem volitionis extrinsecè loquamur, sic non est inconueniens, aliquid pertinere ad perfectionem volitionis diuinæ aliqua suppositione facta, quod illa suppositione non facta ad eius perfectionem non pertineret: hoc enim nihil aliud est dicere, quàm quòd volitionis diuinæ perfectio, ad aliquod obiectum, vel ad aliquam rationem obiecti aliqua suppositione facta habitudinem habet, ad quod illa suppositione remota habitudinem non haberet. Sicut si ponamus Deum determinasse se producturum alium mundum, pertinet ad perfectionem diuinæ scientiæ extrinsecæ, vt ad hanc Dei determinationem extendatur, hoc autem nõ supposito, non pertinet ad diuinæ scientiæ perfectionem, vt ad hanc determinationem habitudinem habeat. Cùm autem instatur, quia tunc aliqua perfectio quæ nunc inest diuinæ volitioni, poterit absolutè non inesse, & sic non omnis perfectio diuina erit absolutè necessaria: dico quòd nullum horum est magis inconueniens de perfectione sibi extrinsecè conueniente, quàm quòd habitudo diuinæ voluntatis ad creata possit absolutè sibi non conuenire, & non sit necessaria absolutè.

Tertiò, Si alio & alio actu vellet se & alia, esset quidam discursus in eius voluntate: hoc autem in Deo non est, cùm sit extra omnẽ motum, ergo, &c. Probatur antecedens, quia ita se habet finis in operabilibus, sicut principia in speculabilibus: quia sicut per principia cognoscimus conclusiones, ita ex fine procedit appetitus, & operatio eorum quæ sunt ad finem. sed in intellectu est discursus per hoc quod separatim cognoscuntur principia, & ex eis in conclusiones deuenimus: ergo si aliquis seorsum velit finem, & ex eo velit ea quæ sunt ad finem, erit ibi discursus voluntatis.

ADVERTE, quòd licet discursus propriè pertineat ad rationem, tamen impropriè & per quandam similitudinem potest etiam in voluntate poni discursus, secũdum quòd in ipsa ponitur successio operationum, quarum vna est alterius causa.

Quartò, Sequeretur ꝙ duo actus simul essent in volũtate diuina, quod est impossibile: quia vnius simplicis potentiæ non sunt simul duæ operationes, scilicet totaliter distinctæ. Probatur consequentia, quia Deus semper vult se.

Quintò, Sequitur quòd erit aliquid aliud mouens diuinam voluntatem. Probatur consequentia, quia in omni actu voluntatis volitum comparatur ad voluntatem, vt mouens ad motum: quod intelligendum est de primo & per se volito aliquo actu, vt conueniret aliis à Deo, si Deus alia vellet, non quidem volendo se, sed seorsum & separatim.

Sextò, Esse Dei est tãtùm vnum, ergo & velle: quia velle Dei est suum esse.

Vltimò, Intelligit vno actu se & alia, inquãtùm essentia sua est exemplar omnium: ergo vult se & alia vno actu, inquantùm bonitas est ratio omnis bonitatis. Patet consequentia, quia velle competit Deo secundum quòd est intelligens, scilicet concomitanter & consecutiuè.

Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati diuinæ substantiæ.

Cap. 77.



EX hoc autem sequitur, quòd volitorum multitudo non repugnat vnitati & simplicitati diuinæ substantiæ. Nam actus secundum obiecta distinguuntur: si igitur volita plura, quæ Deus vult, inducerẽt in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quòd non esset in eo vna tantùm operatio voluntatis, quod est contra præostensa. Idem P. p. q. 19. ar. 2. ad quartũ.

2 Item, Ostensum est ꝙ Deus alia vult inquantũ vult bonitatem suam: hoc ergo modo cõparantur aliqua ad voluntatẽ Dei, quo cõprehenduntur à bonitate eius. Sed omnia in bonitate eius vnum sunt, sunt enim aliqua in ipso secundum modum eius, scilicet materialia immaterialiter, & multa vnitè, vt ex supradictis† patet: relinquitur igitur quòd multitudo volitorum non multiplicat diuinam substantiam. †Cap. 55.

3 Præterea, Diuinus intellectus & voluntas sunt æqualis simplicitatis, quia vtrumque diuina est substantia, vt probatum est†. Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia diuina, neque compositionem in intellectu eius: ergo neque multitudo volitorum inducit aut diuersitatem in essentia diuina, aut compositionẽ in voluntate. †Cap. 73.

4 Ampliùs, Hoc inter cognitionem & appetitum interest, quòd cognitio fit secundum quòd cognitum est aliquo modo in cognoscente, appetitus autem non, sed econtrà secundum ꝙ appetitus refertur ad rem appetibilem, inquantùm appetens quærit in quo quiescat: & propter hoc bonum & malum quæ respiciunt appetitũ, sunt in rebus: verum autem

& fal

& falsum quæ respiciunt cognitionem, sunt in mente, vt Philosophus† dicit in 6. Metaphy. [†Tex.com.8.] Quòd autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius, cùm & vnitas sit multorum numerorum principium: multitudo igitur volitorum à Deo non repugnat eius simplicitati.

Super cap. 77.

EX præcedenti conclusione deducit S.Thomas corollariè, quòd multitudo volitorum non repugnat vnitati & simplicitati diuinæ substantiæ. Probatur primò sic, Si plura volita inducerent in Deo aliquam multitudinem, non esset in eo vna tantùm operatio voluntatis, cuius oppositum est ostensum. Patet consequentia, quia secundum obiecta distinguuntur actus.

ADVERTE, quòd ex ista probatione vult habere S.Thom. quòd distinguibile proportionatum obiecto est actus: & ideo si plura obiecta faciant aliquam pluralitatem, illa erit actuum pluralitas: non autem intendit quòd per quæcunque plura obiecta plurificentur actus. Vnde sensus illius propositionis est, quòd actus est id quod propriè & primò plurificatur quando pluralitas obiectorum aliquam pluralitatem inducit.

Secundò, Omnia in bonitate diuina sunt vnum: quia aliqua sunt in ipso secundum modum eius, scilicet materialia immaterialiter, & multa vnitè: ergo, &c. Probatur consequentia, quia hoc modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur à bonitate eius, cùm Deus alia velit inquantùm vult bonitatem suam.

ADVERTE, quòd omnia dicuntur vnum esse in bonitate Dei, inquantùm bonitas diuina est exemplar omnis bonitatis: non autem quia conueniant in aliqua vna bonitate à Deo producta.

Tertiò, Multitudo intellectorum non inducit multitudinem in essentia diuina, neque compositionem in intellectu eius, ergo, &c. Patet consequentia, quia diuinus intellectus & diuina voluntas sunt æqualis simplicitatis, cùm vtrumque sit diuina substantia.

Quartò, Appetitus est secundum quòd fertur in rem appetibilem inquantùm appetens quærit in quo quiescat, ergo, &c. Antecedens patet ex differentia inter cognitionem & appetitum, & etiam ex authoritate Arist. dicentis 6. Metaph. quòd bonum & malum sunt in rebus: verum autem & falsum in intellectu. Consequentia verò probatur, quia quòd aliquid ad multa se habeat, non repugnat eius simplicitati: vnde & vnitas est multorum numerorum principium.

Quòd diuina voluntas ad singularia bona se extendit. Cap. 78.

EX quo etiam apparet, quòd non oportet nos dicere ad conseruandã simplicitatem diuinam, ꝙ velit alia bona in quadam vniuersitate, inquantùm vult se esse principium bonorũ, quæ possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari. Nam velle est secundũ comparationẽ volentis ad rem volitam: non autẽ prohibet diuina simplicitas quin posit comparari etiã ad multa particularia: dicitur enim Deus optimũ vel primum etiam respectu singularium: ergo sua simplicitas non prohibet quin in speciali vel particulari alia à se velit.

2 Item, Voluntas Dei ad alia cõparatur inquantùm bonitatem participant ex ordine ad bonitatẽ diuinam, quæ est ratio volendi Deo: sed non solùm vniuersitas bonorum, sed & singulum eorum à bonitate diuina bonitatem sortitur sicut & esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

3 Ampliùs, Secundum Philosophum in 11. Metaphy. duplex bonum ordinis inuenitur in Vniuerso. Vnum quidem secundum quòd totum Vniuersum ordinatur ad id quod est [†12.tex.cõ.52.] extra Vniuersum: sicut exercitus ordinatur ad ducẽ†. Aliud secundum quod partes Vniuersi ordinãtur adinuicem, sicut & partes exercitus adinuicem. Secundus autem ordo est [†Cap.75.] propter primum: Deus autem ex hoc quòd vult se vt finis est, vult alia quæ ordinantur in ipsum vt in finem† sicut probatum est. Vult igitur bonum ordinis totius & Vniuersi in ipsum, & bonum ordinis Vniuersi secundum partes suas adinuicem: bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

4 Prætereà, Si Deus non vult singula bona ex quibus constat Vniuersum, sequitur quòd in Vniuerso sit à casu ordinis bonum: non enim est posibile, quòd aliqua pars Vniuersi omnia particularia bona componat in ordinem Vniuersi, sed sola vniuersalis causa totius Vniuersi, quæ Deus est qui per suam voluntatem agit, vt infrà ostendetur. Quod autẽ ordo Vniuersi sit casualis, est imposibile, quia sequeretur quòd multò magis alia posteriora essent à casu. Relinquitur igitur, quòd Deus etiam singula bonorum vult.

5 Adhuc, Bonum intellectum, inquantùm huiusmodi, est [†Cap.65.] volitũ: sed Deus intelligit etiam particularia bona, vt suprà probatum est†. Vult igitur etiam particularia bona. Hoc autem authoritate Scripturæ confirmatur, quæ Genes. 1. ad singula opera complacentiam diuinæ voluntatis ostendit dicens, Vidit Deus lucem quòd esset bona. Similiter de aliis [†Author. sac. Script.] operibus. & posteà de omnibus simul†, Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.

Super cap. 78.

SEcundo loco determinat S. Tho. de modo ex parte voluntatis se tenente. Et ponit hanc conclusionẽ, Deus vult alia bona, non tantùm in quadam vniuersalitate, inquantùm vult se esse principium bonorum quæ ab ipso possunt effluere, sed etiã in particulari: nec hoc eius simplicitati repugnat. Probatur primò, Velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam: sed diuina simplicitas non prohibet quin etiam ad multa singularia comparari possit, cùm dicatur optimum & primum etiam respectu singularium, ergo, &c.

Secundò, Non solùm vniuersitas bonorum, sed etiam singulum bonorum à bonitate diuina bonitatem sortitur, sicut & esse, ergo, &c. Patet consequentia: quia voluntas diuina ad alia comparatur inquantùm participant diuinam bonitatem.

Tertiò, Deus vult bonũ ordinis totius Vniuersi in ipsum, & bonũ ordinis Vniuersi secundũ partes suas adinuicem, ergo, &c. Patet consequentia, quia bonũ ordinis consistit in singulis bonis. Antecedẽs verò probatur, quia Deus ex hoc ꝙ vult se, vt est finis, vult alia quæ ordinantur in ipsum vt in finem: quod pertinet ad primũ ordinem Vniuersi: & per cõsequens vult etiã secundum ordinẽ, quia ille secundus est propter primũ, vt habetur 12. Meta. 1. cõ. 52.

ADVERTE, quòd inquit S.Tho. Deum, ex hoc quòd vult se vt est finis, velle alia quæ ordinantur in ipsum, quia causalitas finis vt suprà dictum est, consistit in hoc vt propter ipsum alia desiderãtur. Vnde si Deus vellet se absolutè, non autem vt causam finalem, non vellet alia propter seipsum: quia autem vult se sub ratione causæ finalis, ideo & alia propter seipsum vult.

Quartò, Si Deus non vult singula bona ex quibus cõstat Vniuersum, bonũ ordinis Vniuersi erit à casu: hoc autẽ est impossibile, quia multò magis alia posteriora essent à casu. Probatur cõsequentia, Nõ est possibile vt aliqua pars Vniuersi, omnia particularia bona cõponat in ordinẽ Vniuersi: ergo si neq; causa vniuersalis quæ per voluntatem agit, ea cõponat, erit ordo ille à casu.

Quintò, Deus intelligit etiam particularia bona intellectu scilicet practico, ergo, &c. Patet consequentia: quia bonum intellectum, inquantùm huiusmodi, est volitum.

Confirmatur autem Genes. 1. cap. vbi ad singula opera complacentia diuinæ voluntatis ostenditur, cùm dicitur, Vidit Deus lucem quòd esset bona: & sic de aliis operibus, & posteà de omnibus simul, Vidit Deus cuncta, &c.

Quòd Deus velit etiam quæ nondum sunt. Cap. 79.

SI autem velle est per comparationẽ volentis ad volitum, fortè alicui potest videri, ꝙ Deus non velit nisi ea quæ sunt: nam relatiua oportet simul esse, vt vno interẽpto interimatur alterũ, vt Philosophus docet. Si igitur velle dicatur per cõparationẽ volentis ad volitum, nullus põt velle nisi ea quę sunt.

2 Ampliùs, Voluntas dicitur ad volita, sicut creatura & Creator: non autem potest dici Deus esse Creator, vel Dominus, vel Pater, nisi eorum quæ sunt. Ergo non potest dici velle nisi ea quæ sunt.

†Ex hoc autem posset vlteriùs concludi, Si diuinum velle est inuariabile, sicut & suum esse, & non vult nisi ea quæ actu sunt, quòd nihil velit quod non semper sit. [†Coroll.]

†Dicunt autẽ ad hoc quidam, ꝙ ea quæ non sunt in seipsis, sunt in Deo, & in eius intellectu: vnde nihil prohibet ea quæ non sunt in seipsis, Deum velle secundum quòd in eo sunt. [†Responsio quorũdam.]

†Hoc autem non videtur sufficienter dictum: nam ideo secundum hoc dicitur quodlibet volens aliquid velle, quòd voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur diuina voluntas non refertur ad volitum, quod non est nisi secundum ꝙ est in ipso, vel in eius intellectu, sequeretur quòd Deus non velit illud aliter, nisi quia vult illud esse in se, vel in eius intellectu: hoc autem non intendunt loquentes, sed quòd Deus huiusmodi quæ nondum sunt, velit etiam esse in seipsis. [†Improbatio.]

Rursus, Si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum: intellectus autẽ non solùm intelligit bonũ esse in se, sed etiam in propria natura, voluntas cõparabitur ad volitum non solùm secundũ quòd est in cognoscente, sed etiam secundum quòd est in seipso.

†Dicamus igitur, quòd cùm bonum apprehensum moueat voluntatem, oportet quòd ipsum velle sequatur cõditionem apprehẽsionis: sicut & motus aliorum mobilium sequuntur conditiones mouentis, quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendẽs ad apprehensum, ꝙ apprehendit ipsum, non autem solùm apprehendens apprehendit rem secundum quòd est in ipso, sed secundum ꝙ est in propria natura: quia non solùm cognoscimus rem intelligi à nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente: relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam quam apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur diuinæ relatio est ad rem non existentem secundum ꝙ est in propria natura secundũ aliquod tempus, & non solùm secundum quòd est in Deo cognoscente: vult enim Deus rem quæ non est nunc, esse secundum aliquod tempus, & non solùm vult secundũ quòd [†Responsio bona.]

ipse eam intelligit. Nec est simile de relatione volentis ad volitum, & creantis ad creatum, & facientis ad factum, aut domini ad subiectam creaturam: nam velle est actio in volente manens, vnde non contingit intelligi aliquid extra, existens actu. Sed facere & creare & gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

Super cap. 79.

POstquàm determinauit sanctus Thomas de volitis secundariis in communi, nunc de quibusdam in particulari determinat, & ponit hanc conclusionem, Deus vult etiam ea quæ non sunt. Hanc autem conclusionem non probat sanctus Thomas, sed adducit instantias contra ipsam, & soluit singulatim, ex earum solutione relinqués conclusionem esse veram, & probatam. Circa hoc autem duo facit. Primò ponit instantias. Secundò ad illas respondet. Quantùm ad primũ duo sunt quæ circa hanc conclusionem faciũt difficultatem. Vnum est, quia cùm relatiua oporteat simul esse, & velle dicatur per comparationem volentis ad volitum: videtur quòd nullus possit velle ea quæ non sunt. Alterum est, quia Deus non potest dici Creator, Dominus, & Pater, nisi eorum quæ sunt: ergo à simili non potest velle nisi quæ sunt. Ex quibus sequitur quòd Deus nihil velit quod non sit semper, cùm velle diuinum sit immutabile. Quantùm ad secundum respõdet san. Tho. & duo facit. Primò falsam quandam responsioné reprobat: secundò ponit veram responsionem. Dicebant ergo quidam ad has obiectiones, quòd licet aliqua in seipsis non sint, in Deo tamen sunt, & in eius intellectu: & sic Deus vult non entia, secundum scilicet quòd in ipso sunt.

Contra hanc responsionem, quòd sit insufficiens, arguit sanctus Thomas dupliciter. Primò, sequitur quòd Deus non velit non entia aliter quàm sint in ipso, vel in eius intellectu: sed hoc non intendunt qui de hac quæstione loquuntur, sed q Deus velit ea esse in seipsis, ergo, &c. Probatur consequentia, quia volens secundũ hoc dicitur aliquid velle, quod refertur ad volitum: si ergo diuina voluntas ad non ens refertur tantùm vt est in Deo, & in eius intellectu, sequitur quòd velit illud tantùm esse in Deo, & in eius intellectu.

Secundò, Intellectus diuinus non solùm intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura: ergo & voluntas comparatur ad volitum eodem modo. Patet consequentia, quia voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum.

Ex hoc dicitur volens aliquid velle quòd voluntas sua refertur ad volitum.

CIRCA propositioné illam in prima reprobatione assumptam, Secundum hoc dicitur quodlibet volens aliquid velle, quòd voluntas sua refertur ad volitum: attendendum quòd eius potest duplex esse sensus. Vnus, quòd habitudo volentis ad volitum, sit volenti ratio quòd velit, accipiendo habitudinem pro ipso solo respectu, & iste sensus est falsus: non enim ex respectu habet volés quòd velit, imò econtrariò, quia habet actum volendi circa volitum, sequitur habitudo ad ipsum. Alius sensus esse potest, quòd ex actu quo inclinatur voluntas in volitum, & ad quem consequitur respectus ad ipsum, dicitur volens velle aliquid: & hic sensus est verus, & hic intétus. Volens enim dicitur aliquid velle, quia eius volũtas in volitum inclinatur actu elicito super quem fundatur habitudo volentis ad volitum: ex quo sequitur quòd si voluntas inclinetur in volitum tantùm, vt habet esse in intellectu, quod volens velit tantùm esse, quod illud habet in intellectu.

Circa secundam rationem aduertendum, cùm inquit sanctus Thomas voluntatem comparari ad rem volitam per suum obiectum, quòd non vult excludere rem volitam ab obiecto volũtatis, quasi res volita non sit obiectum voluntatis (hoc enim repugnantiam includit) sed vult rem volitam distinguere ab obiecto formali voluntatis: ipsa enim res volita est obiectum materiale, hoc autem quod dico, Bonum intellectum est obiectum formale: & quia potentia non terminatur ad materiale obiectum, nisi vt substat rationi formali, ideo dicitur quòd voluntas non comparatur ad rem materialiter volitam nisi per bonum intellectum, id est, nisi inquantùm habet rationem boni intellecti.

ADVERTENDVM quoque, quòd hoc loco non facit differentiam inter intellectum & voluntatem, quantùm ad hoc q est comparari ad rem secundum quòd est in seipsa, cùm tamen superiùs inter illa quãtùm ad hoc posuerit differentiam. quia vt ibi declaratum est, quantùm ad id quod terminat materialiter habitudinem intelligentis & volentis, non differt intellectus à voluntate: intelligit enim intellectus rem quantùm ad esse quod habet extra intelligentem: & similiter voluntas vult rem secundum esse quod habet in seipsa: & hoc modo loquitur hic san. Th. Quantùm autem ad id quod est ratio terminandi propriam habitudinem vtriusque, differunt: esse enim quod habet res extra intellectum, siue in seipsa, non est ratio quod aliquid sit actu intellectum, & terminet habitudinem intelligentis vt intelligens est, sed esse quod habet in anima. Esse autem rei in seipsa est ei ratio quare sit volita, & terminet habitudiné volentis, vt est volens: & hoc modo loquutus est superiùs, vnde nulla est contradictio.

Remota igitur hac falsa responsione ponit san. Th. veram responsionem. Ad primum enim respondet, q cùm relatio consequens apprehensionem sit ad rem non solùm secundum quòd est in intellectu, sed etiam secundum quòd est in seipsa, licet tunc non sit nisi in intellectu, cùm apprehendens apprehendat ipsam esse secundum q in se est, eò quòd non solùm apprehédat ipsam intelligi, quod est ipsam esse in intellectu, sed etiam eam esse vel fuisse, vel futuram esse: oportet etiam vt relatio diuinæ voluntatis ad non entia sit non solùm secundũ quòd sunt in Deo cognoscente, sed etiam secundum quòd in propria natura sunt secundum aliquod tempus: ipsum enim velle sequitur modum apprehensionis.

Relatiua sunt simul natura.

Sed non videtur ista ratio argumento satisfacere: non enim per hanc respondetur ad propositionem ab Arist. sumptam, scilicet, Relatiua oportet simul esse: ex qua sequitur non posse esse habitudinem volentis nisi ad rem existentem. Dicitur quòd ex iis quæ dicit san. Th. hic relinquitur illam propositionem assumptam falsam esse, si de ipsis rebus quę relatiuè denominantur (quæ & dicuntur relatiua) materialiter intelligatur: non enim oportet res quæ relatiuè dicuntur, simul esse, imò potest esse habitudo existentis ad non existens in seipso. Si autem intelligatur de relatiuis formaliter, siue de ipsis relationibus, sic oportet illa simul esse, non enim potest vna relatio esse, quin opposita etiam sit: neq; vnum potest ad aliud referri, quin & illud aliquo modo referatur ad ipsum.

Sed cùm relatio omnis exigat fundamentum, remanet dubium quomodo possint simul esse relationes, & tamen res relatiuæ non simul esse.

Respondetur, q relatio realis exigit fundamentum reale & existens, ideo non possunt simul esse relationes reales, quin etiã sint in actu res relatiuæ, & fundaméta relationum: relatio autem rationis non exigit fundamentũ reale & in natura existens, sed sufficit quòd sit in apprehensione, sicut & ipsa habitudo non habet esse nisi in apprehensione. Cùm ergo habitudo inter ens & non ens, qualis est habitudo intelligentis & volentis non ens, sit habitudo rationis, sufficit, vt ipsa res intellecta & volita sit intellectu. Ideo hîc dicit S. Thom. quòd licet ista res cognita non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam prout est secundũ propriam naturam, non prout est in cognoscente: quasi diceret, Relatio est quidé ad esse rei in propria natura, sed sufficit q ipsa res & propria natura, & eius esse pro isto nunc nobis præsenti sit in intellectu. Ad secundum respondet, q non est simile de relatione volentis ad volitum, & de aliis inductis, quia velle est actio immanens, ideo potest terminari ad id quod non est actu existens extrà: facere auté, creare, & gubernare significat actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio nó potest intelligi.

Quædam inter actioné immanenté & transeuntem differentia.

ADVERTE differentiam esse inter actionem immanentem & transeuntem, quòd per immanentem, inquantùm immanens est, non producitur aliquis effectus in materiam exterioré, per transeunté autem aliquis effectus producitur: & quia actio non est productiua effectus proximi completè & perfectè, nisi cùm effectus per ipsam capit esse, ideo talis actio non potest esse nisi respectu rei nunc existentis, & habitudo quæ illam actionem consequitur, non est nisi ad rem habentem esse. Propter hoc inquit S. Tho. actionem huiusmodi non posse intelligi, scilicet esse in natura, sine rei existentia, id est, nisi intelligatur ipsa res esse: quia verò actio immanens non est termini extrinseci productiua, ideo ad eius esse non oportet terminum esse: neque habitudo quæ illam consequitur actionem, requirit vt terminus eius sit in rerum natura, imò & potest intelligi ipsa actio immanens, dato quòd terminus eius non sit in actu: non autem facere aut creare, quæ significantur per modum actionis transeuntis.

Quòd Deus de necessitate vult suum esse, & suam bonitatem. Cap. 80.

EX his autem quæ suprà ostẽsa sunt, sequitur quòd Deus de necessitate velit suum esse & suam bonitatem, nec possit contrarium velle. Ostensum est enim supra †, q Deus vult suum esse & suam bonitatem, vt principale obiectum quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito Deus suum esse & suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu: esset enim volens in potentia tantùm: quod est impossibile, cùm suum velle sit suum esse. Necesse igitur est, quòd velit suum esse, & suam bonitatem. *Idem P.p.q.19. art.3.* *†Cap. 74.*

2 Item, Quilibet volens de necessitate vult suum vltimum finem, sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut vltimum finem, vt ex prædictis patet †: necessariò igitur vult se esse, nec potest velle se non esse. *†Cap. 75.*

3 Ampliùs, In appetitiuis & in operatiuis finis hoc modo se habet, sicut principium indemonstrabile in speculatiuis. Sicut enim ex principiis concluduntur in speculatiuis conclusiones, ita in actiuis & appetitiuis ratio omnium agendorum & appetendorum ex fine sumitur: sed in speculatiuis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire, ergo voluntas necessariò inhæret fini vltimo, vt non possit contrarium velle: & sic diuinæ voluntati non est alius finis quàm ipse, de necessitate vult se esse.

4 Adhuc, Omnia inquantùm sunt, assimilantur Deo, qui est primò & maximè ens: omnia autem inquantùm sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. multò igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter: natura autem eius est per se necesse est, vt suprà † probatum est, Deus igitur ex necessitate vult se esse. *†Cap. 13.*

5 Præterea, Omnis perfectio & bonitas quæ in creaturis est, Deo conuenit essentialiter, vt suprà † probatum est: diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturæ, cùm per hoc quodammodo Deo vniatur, ergo in Deo essentialiter est, ergo ex necessitate diligit se: & sic vult se esse. *†Cap. 28.*

Super cap. 80.

POstquàm determinauit sanctus Thomas de voluntate diuina ex parte obiecti, nunc determinat de ipsa quantùm ad conditionem volendi. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de necessitate volendi: secundò de causalitate, cap. 85.

CIRCA primum duo facit. Primò agit de necessitate absoluta: secundò de necessitate ex suppositione, cap. 82.

CIRCA primum duo facit. Primò agit de necessitate volendi respectu Dei voliti: secundò respectu aliorum, cap. sequenti. Quantùm ad primum ponit hanc conclusionem, Deus de necessitate vult suum esse, & suam bonitatem: nec potest contrarium velle. Probatur primò, Impossibile est Deum non velle aliquid actu, quia sic esset tantùm volens in potentia, & per consequens

quens ens in potentia, cùm suum velle sit suum esse: ergo necesse est quòd velit suum esse, & suam bonitatem. Probatur consequentia, quia in omni volito vult suum esse, & suam bonitatem, sicut visus in omni colore videt lumen, vult enim suum esse & suam bonitatem, vt principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia.

ADVERTE, quòd ista ratio concludit Deum velle se, quo ad specificationem actus de necessitate, eò quòd in omni volito velit se: supponit autem ipsum se necessariò velle quantùm ad exercitium actus, eò quòd non sit volens in potentia.

Vtrũ possibile sit Deum nihil velle.

SED tunc occurrit dubium. Nam possibile fuit, absolutè loquendo, quòd Deus non voluerit creaturas esse, quia potuit illas non producere, sed hoc nullam posuisset in Deo imperfectionem, aut potentialitatem: ergo si etiam seipsum non vellet, nulla esset in ipso potentialitas, aut ergo dicere oportet quòd possibile est Deum nihil velle in actu, cuius oppositum hîc dicitur: aut oportet dicere quòd actualiter vult omne volubile ab ipso, quod falsum est, sicut falsum est quòd producat omne producibile.

Respondetur, quòd aliud est dicere, Hoc non est volens absolutè: & aliud, Hoc non est volẽs respectu huius: esse enim aliquem simpliciter non volentem, est ipsum nullum simpliciter habere actum voluntatis: esse autem non volentem respectu huius, est non quidem omninò carere actu volendi, sed non habere actum volendi ad hoc terminatum. Primo ergo modo, non potest dici Deus non volens, quia hoc imperfectionem & potentialitatem in re quæ nata est velle, dicit: sed de necessitate voluntas sua habet actum volendi: & cùm sua bonitas sit sibi ratio volendi alia, necesse omninò est vt suam velit bonitatem. Omnis enim actus voluntatis terminatur primò ad rationem volendi. Secundo autem modo, non inconuenit Deum absolutè loquendo esse non volẽtem: quia cùm hoc nihil aliud importet quàm quòd actus diuinæ voluntatis non habet respectum rationis ad hoc, quem tamen absolutè posset habere, nullam imperfectionẽ poneret in Deo. Vnde si poneremus, ꝙ Deus non voluisset esse creaturarum, propter hoc nulla poneretur in ipso imperfectio, nulláque potẽtialitas realis, sed tantùm poneretur libertas in ipsa voluntate diuina, & carẽtia cuiusdam respectus rationis. Si autem absolutè poneremus Deum nõ velle suam bonitatem, sequeretur Deum esse simpliciter in potentia volentem, & carere perfectione actus volendi: quia si non vellet suam bonitatem, quæ est proprium voluntatis eius obiectum, nullum actum volendi haberet. Vnde ratio non sequitur.

Secundò, Deus vult se esse sicut vltimum finem, ergo, &c. Probatur consequentia, quia quilibet volens de necessitate vult suum vltimum finem, sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam.

Homo de necessitate vult suam beatitudinem.

CIRCA hanc propositionem, Homo suam beatitudinem vult ex necessitate, sciendum est ex doctrina sancti Thomæ, ꝙ intelligenda est de beatitudine secundum vniuersalem rationem beatitudinis accepta, non autem secundum propriam rationem, similiter quo ad specificationẽ actus, non autem quo ad exercitium. Si enim voluntas eliciat actum circa beatitudinem in communi, ille actus erit velle, & non potest esse nolle. Nullus enim potest velle non esse beatus, sed tamen potest voluntas nullum actum habere circa beatitudinem, sicut vnusquisque de facto in seipso experitur.

Tertiò, Intellectus de necessitate assentit primis principiis speculatiuis: ergo voluntas necessariò adhæret vltimo fini, ergo si diuinæ voluntatis non est alius finis quàm ipse, de necessitate vult se esse. Probatur consequentia, quia ita se habet finis in appetitiuis, sicut principium indemonstrabile in speculatiuis. Ista ratio est confirmatio præcedentis.

Quartò, Omnia inquantùm sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse, ergo Deus: quia omnia inquantùm sunt, assimilantur Deo. Ergo de necessitate diligit se, quia sua natura est per se necesse esse.

Quintò, Diligere Deum est summa perfectio rationalis creaturæ, cùm per hoc quodammodò Deo vniatur. ergo in Deo essentialiter est, & ex necessitate. Patet consequentia, quia omnis bonitas & perfectio quæ est in creaturis, conuenit Deo essentialiter.

Diligere Deũ est summa rationalis creaturæ perfectio.

CIRCA istam propositionem, Diligere Deum est summa perfectio rationalis creaturæ, aduerte quòd secundum aliquorum expositionem habet veritatem in via. Nam dilectio Dei in via est nobilior & dignior cognitione Dei, iuxta illud Apostoli 1. Cor. 13. Si nouerim mysteria omnia, & habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum: secùs autem in patria, vbi visio diuinæ essentiæ est tota essentia beatitudinis, sed tamen etiam in patria aliquo modo dilectio præeminet cognitioni. De hoc autem in tertio Libro erit sermo latior.

Quòd Deus non de necessitate vult alia à se. Cap. 81.

Idem P. p. q. 19. art. 3.

SI autem diuina voluntas est diuinæ bonitatis & diuini esse ex necessitate, posset alicui videri ꝙ etiam aliorum ex necessitate esset: cùm omnia alia velit volendo suam bonitatem, vt suprà † probatum est. Sed tamen rectè considerantibus apparet, quòd non est aliorum ex necessitate: est enim aliorum vt ordinatorum ad finem suæ bonitatis. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quæ sunt ad finem, si finis sine his esse possit: non enim habet necesse medicus ex suppositione voluntatis, quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus potest nihilominùs infirmum sanare. Cùm igitur diuina bonitas sine aliis esse possit, quinimò nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas vt alia velit ex hoc quòd vult suam bonitatem.

† Cap. 75.

2 Adhuc, Cùm bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, vbi saluatur ratio boni: vnde quamuis esse cuiuslibet, inquantùm huiusmodi, bonum sit, nõ esse autem malum, ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti: quod saluatur, licet non ex necessitate, est enim bonum aliquid esse etiam alio non existente. Solùm igitur illud bonum voluntas secundum sui rationem non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni: tale autem nullum est præter Deum, potest igitur voluntas secundum sui rationem velle non esse quamcunque rem præter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem, omnia enim in ipso sunt vniuersaliter perfecta: potest igitur Deus velle nõ esse quamcunque rem aliam præter se, non igitur de necessitate vult esse alia à se.

3 Ampliùs, Deus volendo bonitatem suam, vult etiam alia à se, prout bonitatem eius participant: cùm autem diuina bonitas sit infinita, infinitis modis participabilis, etiam aliis modis quàm ab his creaturis quæ nunc sunt, participetur: si ex hoc quòd vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quæ ipsam participant: sequeretur quòd vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatẽ, quod patet esse falsum: quia si vellet, essent, cùm sua voluntas sit principium essendi rebus, vt infrà ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quæ nunc sunt.

4 Item, Sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur: stultũ enim esset velle Solem existere super terram, & non esse diei claritatem. Sed effectũ qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle ex hoc quod vult causam: à Deo autem procedunt alia non ex necessitate, vt infrà ostendetur: non igitur necesse est quòd Deus alia velit ex hoc quòd vult se.

5 Ampliùs, Res procedunt à Deo, sicut artificiata ab artifice, vt infrà ostendetur: sed artifex quamuis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere: ergo nec Deus ex necessitate vult alia à se esse.

Est ergo considerandum, quare Deus alia à se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit: cùm tamen ex hoc quòd intelligit & vult se, intelligat & velit alia. Huius autem ratio est, quòd enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est, quòd intellectus se habet quodãmodò: ex hoc enim quòd aliquid actu intelligitur, est eius similitudo in intelligente, sed quòd volẽs aliquid velit, ex hoc est, quòd volitum aliquo modo se habet. Volumus enim aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo vt in eo intelligi possint, ex necessitate requirit diuina perfectio, non autem diuina bonitas ex necessitate requirit alia esse quæ in ipsam ordinantur vt in finem: & ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Vnde nec omnia vult quæ ad bonitatem ipsius ordinem habere possent: omnia autem scit quæ ad essentiam eius per quam intelligit, qualemcunque ordinem habent.

Super cap. 81.



QVia autem ex iis posset alicui videri, quòd etiã alia Deus ex necessitate vellet, cùm alia velit volendo suam bonitatem, ideo secundo loco ostendit S. Tho. ꝙ voluntas Dei non est aliorum à se ex necessitate. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit veritatem conclusionis: secũdò ad quasdam obiectiones respondet. Quantùm ad primum duo facit. Primò probat conclusionem: secundò remouet quoddam dubium. Probatur ergo primò conclusio sic, Diuina bonitas sine aliis esse potest, imò nec per alia ei aliquid accrescit: ergo nulla est necessitas quòd alia velit ex eo quòd vult suam bonitatem. Probatur consequentia, quia voluntas non fertur necessariò in ea quæ ad finem sunt, si finis sine iis esse possit. Probatur ex actione medici circa infirmum, voluntas autem diuina est aliorum vt ordinatorum ad finem suæ bonitatis, ergo, &c.

AD euidentiam huius rationis considerãdum est, quòd cùm finis sit tota ratio volendi id quod est ad finem, vt ad finem ordinatur, tunc tantùm sub eadem necessitate voluntatis & finis, & id quod est ad finem, cadit, quando inter finem, & id quod est ad finem, necessaria est habitudo: hoc autem est quando finis esse & haberi non potest sine illo quod ad ipsum ordinatur, sicut nauigium est necessarium ad transfretationẽ. Ideo volens transfretare, necessariò vult nauigium. Quando autem non est necessaria talis habitudo, tunc potest voluntas velle finem, & tamen non necessariò velle id quod est ad finem: sicut volens sanitatem, non de necessitate vult eam medicinam sine qua esse potest.

Considerandum secundò, quòd aliquid esse necessarium ad finem, dupliciter potest esse. Vno modo, quia finis absque illo simpliciter & absolutè esse non potest, & tale dicitur esse absolutè necessarium ad finem. Alio modo, quia licet finis absque illo absolutè esse possit, non potest tamen absque illo bene & completè esse: & tale dicitur necessarium non absolutè, sed ad bene esse, & ad completam perfectionem finis. Primo modo, dicimus cibum esse necessarium animali ad vitæ conseruationem. Secundo verò modo dicimus pictorem esse necessarium ad domus constitutionem. Quia ergo nihil creatum est necessarium ad diuinam bonitatem neque, inquam, quantùm ad esse simpliciter, neque quantùm ad bene esse: ideo dixit sanctus Tho. ꝙ & diuina bonitas sine aliis esse potest, & per alia nihil ei accrescit.

Q̃ũo Deus nõ vult alia ex necessitate, licet illa velit vt ad suam bonitatẽ ordinata tanquam ad finẽ.

SED circa hanc responsionem dubium occurrit. Nam si voluntas diuina est aliorum vt ordinatorum ad suam bonitatẽ, vt hîc dicitur, sequitur quòd velit alia propter bonitatem suam tanquã propter finem. Sed nullus potest

aliquid velle propter finẽ, nisi simul volendo finem velit quod propter finem vult: ergo non potest Deus velle suam bonitatem nisi alia velit. Et sic contra intentionem rationis sequitur quòd Deus alia à se de necessitate velit.

Respondetur, ꝙ finis dupliciter potest considerari. Vno modo, quãtùm ad entitatem suam absolutè ex qua habet vt propter se desideretur aut ametur: alio modo, vt cõparatur ad id quod est ad finem in ratione causæ finalis, & sic voluntas potest dupliciter velle finem. Vno modo absolutè volendo eius perfectionem propter se: alio modo volendo ipsum sub ratione causę finalis aliorũ. Cùm ergo inquit S. Tho. ꝙ nulla est necessitas, ꝙ Deus alia velit ex eo ꝙ vult suam bonitatem, intẽdit de volitione suæ bonitatis absolutè inquantùm diuina bonitas est, non autẽ inquantùm causalitatẽ finis exercet. Cũ hoc tamen stat, ꝙ volendo ipsam bonitatem sub ratione causæ finalis, & vt vult alia tanquã in ipsam ordinata, de necessitate volendo suam bonitatem velit alia à se. Sed ista est necessitas ex suppositione, scilicet ex hoc quòd supponitur Deum velle alia à se propter bonitatem suam, tanquam propter finem, quam non vult sanctus Thomas per hanc rationem excludere, sed tantùm necessitatem absolutam.

Secundò, Potest Deus velle non esse quamcunque creaturam præter se, ergo, &c. Probatur antecedens, Solum illud bonũ voluntas secundũ sui rationem non potest velle non esse, quo non existẽte tollitur totaliter ratio boni: sed tale nullum est præter Deum, ergo nullum est ens quod nõ possit voluntas secundum sui rationem velle non esse, excepto Deo, ergo & Deus potest quãcunque aliam rem præter se velle nõ esse. Probatur antecedens, quia cùm bonum intellectũ sit obiectũ volũtatis, cuiuslibet concepti per intellectum vbi saluatur ratio boni, potest esse voluntas. Vnde quamuis non esse alicuius malum sit, ipsum tamen potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod saluatur, licet non ex necessitate. Est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente, id est, per non esse alicuius non tollitur necessariò ratio boni. Si ergo non possit aliquid velle non esse, oportet vt in illo non esse nullo modo saluetur ratio boni. Patet autem vltima consequentia, quia voluntas est in Deo secundum totam suam facultatem, quantum scilicet ad omnem perfectionem quam dicit, cùm in ipso sint omnia vniuersaliter perfecta.

Quõ non esse possit sub voluntate cadere.

ADVERTENDVM quòd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest, cùm ratio boni fundetur in esse, vt superiùs est ostensum: & ideo per se sub voluntate cadere non potest. Sed quia contingit non esse alicuius coniungi alicui bono, sicut non esse ouis, vitæ leonis coniungitur, ideo per accidens siue ratione alterius potest cadere sub voluntate, inquantùm scilicet bonũ cui coniungitur, sub voluntate cadit. Quod autem addit S. Tho. Licet nõ ex necessitate, ad duo potest referri, scilicet ad id quod immediatè dixerat, vt sit sensus, non esse cadere posse sub voluntate ratione boni adiuncti, quod saluatur, licet illud bonum non saluetur ex necessitate posito non esse alterius. Quamuis enim ad non esse alterius nõ coniungatur de necessitate hoc bonum determinatum, si tamen cõiungi possit, nihilominùs ratione illius potest non esse cadere sub voluntate. Potest etiam referri ad id quod dixerat non esse posse cadere sub voluntate, vt sit sensus, ꝙ non esse potest quidem ratione alicuius boni adiuncti cadere sub voluntate, non tamen potest cadere sub volũtate de necessitate, tanquam scilicet necessariò volitũ, cùm neque formalẽ rationẽ obiecti voluntatis dicat, neque ad finem necessariã habeat habitudinem, eò quòd sit non ens, & per cõsequens secundum se sit extra rationem boni & appetibilis: & hoc mihi magis placet.

Tertiò, Sequeretur ꝙ Deus vellet esse infinitas creaturas infinitis modis suam bonitatem participantes: hoc autẽ est falsum, quia tunc essent infinitæ, cùm eius voluntas sit principium essendi rebus. Probatur cõsequentia, Deus volendo bonitatem suam, vult alia à se prout bonitatem eius participant: sed cùm sit infinita, participabilis est infinitis etiam aliis modis quàm participetur, ergo si ex hoc quòd vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quæ ipsam participant, sequeretur quòd vellet infinitas creaturas.

CIRCA probationem minoris aduertendum, quòd non vult deducere sanct. Tho. quòd essent simul infinitæ creaturæ si Deus vellet infinitas creaturas: quia licet nunc Deus velit finitas creaturas, non tamen sequitur quòd omnes simul sint, sed vult habere hoc solùm, quòd essent infinitæ creaturæ absolutè, siue successiuè, siue simul secũdum dispositionem voluntatis. Quod secundum fidem est falsum, quæ ponit generationem quandoque cessaturam, & productionem rerum subsistentium, & per consequens non esse futuras infinitas creaturas etiam successiuè.

SED circa ipsum rationis processum occurrit dubium. Posset enim aliquis dicere, quòd Deus volendo bonitatem suam, de necessitate vult omnes creaturas per ipsum producendas, non autem producibiles, & potentes eius bonitatem participare: & sic non sequitur quòd velit infinitas creaturas esse.

Respondetur, ꝙ necessariò sequitur ipsum velle infinitas creaturas, quia illæ quas dicis de necessitate volitas, aut sunt necessariò volitæ à Deo volẽte suam bonitatem, inquantùm participatiuæ bonitatis eius, aut inquãtùm per sapientiam diuinã sunt ordinatæ vt producantur, & diuinam bonitatẽ participent. Si primo modo, cùm non sit magis necessaria habitudo secundum se vnius ad bonitatem diuinam, quàm alterius, qua ratione vult necessariò hoc participatiuũ suæ bonitatis, eadem ratione volet omnia talia, vnum enim vt sic non habet magis rationem voliti, quàm alterum: & sic sequitur ꝙ volet infinita. Si secundo modo, sic ista non erunt necessariò volita, nisi supposita dispositione diuini intellectus: & sic non erunt necessariò volita absolutè, vt hic loquimur de necessariò volito, sed tantùm ex suppositione. Primo ergo modo deduxit consequentiam S. Tho. non secundo modo.

Quartò, Sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur, vt patet de volente Solem esse super terram, & diei claritatem, non autem est necessariò de effectu qui non de necessitate sequitur ex causa. Sed à Deo alia procedunt nõ ex necessitate, vt infrà ostendetur: ergo non est necesse Deum alia velle ex eo quòd vult se.

Sapientis voluntas ex hoc ꝙ est de causa, est de effectu, qui ex causa de necessitate sequitur,

CIRCA illam propositionem, Sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu, qui ex causa de necessitate sequitur, aduertendum, quòd dixit S. Thom. Sapientis voluntas, quia stulti voluntas posset esse de causa, & non de effectu, intelligenda est etiam de considerante effectum necessariò sequi ex causa, cùm voluntas non feratur in incognitum. Nam si aliquis nesciret effectum ex causa necessariò sequi, non oporteret vt volendo causam vellet effectum: sed si videat ex causa necessariò effectum sequi, & sapiens sit, necesse est, si vult causam, vt etiam effectum velit.

Quintò, Res procedunt à Deo sicut artificiata ab artifice, ergo, &c. Probatur consequentia, quia artifex licet velit se habere artem, non tamen vult ex necessitate artificiata producere.

Quomodo bonitas dinina arti comparatur,

Notãdum pulchrum.

ADVERTE, quòd sanct. Thom. videtur bonitatem diuinam arti comparare, vt sicut artifex vult quidem se habere artem, non tamen vult necessariò propter hoc artificiatum producere, imò illo stante, potest velle artificiatum non producere: ita Deus vult quidem se habere bonitatem, non tamen necessariò vult alia ex eo quòd vult suam bonitatem, ista autem comparatio non est accipienda quasi bonitas diuina concurrat ad rerum productionem sicut ars, hoc enim verum non est, cùm ars concurrat per modum causæ formalis qua, bonitas autem per modum causæ finalis aut formalis ad quam. Sed est accipienda ista comparatio ex parte ipsius effectus cùm enim diuina bonitas non hoc modo sit finis creaturarum, vt per ipsas habeat esse, sed magis ecõtrariò vt res ipsam participent, eiúsque aliquam similitudinem capiant, sicut artificiata sunt quædam similitudines artis: ita alia à Deo sunt quædam similitudines diuinæ bonitatis. Vnde se habet bonitas diuina ad artem diuini intellectus, sicut forma exemplaris ad conceptum, quam in seipso format artifex de ipsa, vt effectum illi formæ similem producat: concipit enim diuinus intellectus in se diuersos modos participationis diuinę bonitatis à creaturis, & secũdum hos diuersi creaturarum gradus producuntur: ex hoc ergo bene sequitur, ꝙ sicut artifex potest velle artem suam, non de necessitate volendo artificiata producere, ita Deus potest velle suã bonitatem, non de necessitate volendo alia à se, quia effectus vtriusque est quędã participata similitudo suæ causæ, licet non secundũ eandẽ rationem causalitatis.

Quantùm ad secundum, remouet sanctus Thomas dubium quoddam. Videtur enim quòd Deus velit alia à se de necessitate. Nam sicut ex hoc quòd vult se, vult alia: ita ex hoc quòd intelligit se, intelligit alia: sed intelligit alia ex necessitate intelligendo se, loquendo scilicet de scientia simplicis intelligentiæ, vt dictum est suprà: ergo vult alia ex necessitate, volendo se.

Respondet autem quòd non est eadem ratio de intellectu & voluntate, quia intelligit ex hoc quòd intellectus se habet quodammodò, ex hoc enim quòd aliquid actu intelligitur, est eius similitudo in intelligente, quòd autem volens aliquid velit, est ex hoc quòd volitum aliquo modo se habet. Volumus enim aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur: perfectio autem diuina exigit de necessitate, vt omnia in Deo sint, vt in eo intelligi possint, non autem bonitas diuina de necessitate requirit alia esse, quæ in ipsum ordinantur vt in finem.

CIRCA hanc responsionem dupliciter dubitatur. Primò, quia non videtur vera esse differentia posita inter intelligentem ad hoc quòd intelligat, & volentem ad hoc quòd velit: sicut enim ex hoc volens vult, quòd volitum aliquo modo se habet: ita intellectus intelligit ex hoc, quòd res intellecta aliquo modo se habet, ex hoc, inquam, quòd est in intellectu per suam similitudinem, vt hic dicitur. Secundò, quia non dicitur sufficiens diuisio voliti hîc assignata, scilicet volumus aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur: constat enim quòd aliquid volumus neque tanquam finem, neque tanquam ad finem ordinatum, sicut volumus scientiam aliquãdo non vt finem, quia illam appetimus, nihil pręter ipsam appetendo, neque vt ordinatam ad finem, cùm possimus eam propter se appetere, & non ex ordine ad aliquid aliud. Similiter Deus absolutè loquẽdo potuit velle tãtùm bonitatẽ suam, & tunc nõ voluisset ipsam vt finẽ, quia nihil voluisset propter ipsam, neque vt ordinatam ad finem, cùm sit perfectissimum omnium entium, ergo, &c.

Differentia inter intellectum & voluntatem.

Ad primum dicitur, quòd loquitur sanct. Thom. de modo rei in seipsa: volens enim fertur in volitum, non quia voluntas aliqua dispositione fiat in actu, sed quia volitum est talis naturæ in se, quia scilicet aut est finis, aut vtile ad finem, vel quomodocunque ordinabile ad finem, intelligens autem intelligit ex hoc, quòd intellectus disponitur & actuatur ad similitudinẽ intelligibilis, non autem ex hoc quòd intelligibile in seipso taliter se habeat, licet requiratur vt aliquo modo se habeat in alio secundum aliud esse, quàm sit esse quod in seipso habet.

Quomodo omne bonum aut est finis, aut ordinatum ad finem.

Ad secundum respondetur, quòd omne bonum, aut est finis, aut est ordinatum ad finem ex natura sua: sed quia contingit esse multos fines subordinatos, quorum vnus ordinatur ad alium, ideo contingit quòd aliquid est finis tantùm vt bonitas diuina: aliquid est ordinatum ad finem tantùm, vt medicina amara: aliquid verò est medio modo, scilicet & finis respectu aliquorum, & respectu alterius ordinatũ ad finẽ, vt sanitas. Vnde necesse est vt omne bonũ, aut sit finis, aut sit ordinatum ad finem: & vtroque modo aut simpliciter, aut secundum quid. Sed attendendum quòd fini duo conueniũt, scilicet quòd sit propter se appetibilis, & quòd alia propter ipsum sint appetibilia. Primum conuenit sibi inquantùm est bonũ, habens in se sufficientem appetibilitatem. Secundum sibi conuenit inquantùm est causa eorum quæ sunt ad finem. Sed quia cõtingit aliquid esse causam, & tamen non actualiter causare, ideo cõtingit quòd aliquid habet bonitatẽ propter quam alia possunt appeti, & tamen nihil propter ipsum appetatur, & sic quòd sit finis, & tamen causalitatem finis actu nõ exerceat. Dicitur ergo quod omne bonum aut est finis, aut ordinatum ad finem, inquantùm omne bonum aut est propter se appetibile, & propter quod alia appeti possunt: aut est propter aliud appetibile, non autem sic, quòd omne bonum aut sit, quod actualiter appetitur propter aliud, aut sit propter quod aliud appetitur in actu. In hoc autem secundo sensu procedit obiectio, ideo non est contra intentum.

SED contra conclusionem huius capituli ex doctrina sancti Thomæ argui potest. Nã Prima parte, q. 19. art. 2. inquit quod hoc pertinet ad rationem voluntatis, vt bonum quod quis habet, aliis communicet secundum quod possibile est: & ex hoc probat Deum velle alia à se. Tunc sic, Quod est de ratione voluntatis, conuenit voluntati necessariò, sed communicare bonum quod quis habet, pertinet ad rationem voluntatis: ergo voluntas diuina necessariò communicat bonum suum, ergo necessariò vult.

Quomodo ad rationẽ voluntatis pertinet communicare bonum quod quis habet.

Responderi primò potest, quòd nõ accipitur ibi ratio pro diffinitione, sed pro cõditione cuiusdã conuenientiæ & decentiæ: sensus est enim ꝙ pertinet ad quandã decentiam & cõuenientiam voluntatis, vt velit aliis cõmunicare bonum volentis. Quod autẽ hic sensus sit intentus à S. Tho. patet, quia in fine illius determinationis concludit Deum velle alia à se, inquantùm condecet diuinam bonitatem, alia etiam ipsam participare.

Secundò responderi potest, ꝙ vtique accipitur ibi ratio pro diffinitione, sed non est sensus ꝙ de diffinitione volũtatis sit bonũ quod quis habet, aliis cõmunicet. Sed ꝙ habenti rationẽ voluntatis, siue ei quod secundũ naturam suam est volens, cõuenit suo modo, vt cõmunicet suum bonũ, scilicet voluntariè & liberè, sicut res naturales suo modo cõmunicant, scilicet naturaliter.

Rationes

Rationes contra præmissa, & earum solutiones. Cap. 82.



Videntur tamen sequi incōuenientia, si Deus ea quæ vult, non ex necessitate velit. Si enim Dei voluntas respectu aliquorū volitorum non determinetur quantùm ad illa, videtur se ad vtrumlibet habere. Omnis autem virtus quæ est ad vtrumlibet, est quodammodò in potentia: nam ad vtrumlibet species est possibilis contingentis, erit enim Dei voluntas in potentia. Non igitur erit Dei substātia, in qua nulla est potētia, vt suprà† ostensum est. [†Cap.16.]

2 Adhuc, Si ens in potentia inquantùm huiusmodi natum est moueri, quia quod potest esse, potest non esse: sequitur vlteriùs diuinam voluntatem esse variabilem.

3 Præterea, Si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est: materiale autem nihil in eo esse potest, non enim in ipso potest esse aliquid per accidens, neque violentum, vt suprà† ostensum est. [†Cap.19.]

4 Item, Si quod est ad vtrumlibet indifferenter se habens, non magis in vnum quàm in aliud tendit, nisi ab alio determinetur, oportet quòd Deus vel nihil eorum velit ad quæ ad vtrumlibet se habet, cuius contrarium suprà† ostensum est: [†Cap.43.] vel quòd ab alio determinetur ad vnum, & sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad vnum. Horum autem nullum necesse est sequi. Ad vtrumlibet enim esse alicui virtuti potest conuenire dupliciter. Vno modo ex parte sui: alio modo ex parte eius ad quod dicitur. †Ex parte quidem sui, [†Solutio primæ rationis.] quando nondum cōsecuta est suam perfectionem per quam ad vnum determinetur. Vnde hoc in imperfectionem virtutis redundat, & ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem eius ad quod dicitur, inuenitur aliqua virtus ad vtrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis à neutro dependet, sed tamen vtrumque esse potest: sicut aliquis qui diuersis instrumentis vti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam, inquantùm vtrumlibet oppositorum excedit, & ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad vtrumlibet se habens. Sic autem est in diuina voluntate respectu aliorum à se: nam finis eius à nullo aliorum dependet, cùm tamen ipsa fini suo perfectissimè sit vnita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in diuina voluntate ponere, similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in diuina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum præaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad vtrumque, vt primò sit volens potentia vtrumque, & postmodum volens actu: sed semper est volens actu, quicquid vult non solùm circa se, sed etiam circa causata. Sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad diuinam bonitatem, quæ est proprium obiectum diuinæ voluntatis per modum quo non necessaria sed possibilia enūtiabilia dicimus, quum non est necessarius ordo prædicati ad subiectum. Vnde cùm dicitur, Deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium, sed possibile illo modo quo dicitur aliquid possibile non secundum aliquam potentiam: sed quod non necesse est esse, nec impossibile est esse, vt Philosophus† tradit in 5. Meta. [†Tex.com.17.] sicut triangulum habere duo latera æqualia, est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam: cùm in mathematicis non sit potentia neque motus. †Exclusio igitur necessitatis prædictæ immutabilitatē diuinæ voluntatis nō tollit: [†Solutio secundæ rationis.] quod etiam Scriptura sacra profitetur 1. Regum 15. Triumphator in Israël pœnitudine non flectetur. †Quāuis autem diuina voluntas ad sua causata non determinetur, [†Solutio tertiæ rationis.] non tamen oportet dicere quòd nihil eorum velit, aut ꝙ ad volendum ab aliquo exteriori determinetur: cùm enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet, intellectus autem diuinus non sit extraneus ab eius voluntate, cùm vtrumque sit sua essentia, si voluntas Dei ad aliquid volēdum per sui intellectus cognitionē determinetur, non erit determinatio voluntatis diuinæ per aliquid extraneū facta. Intellectus enim diuinus non solùm apprehēdit diuinum esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, vt suprà† ostensum est: [†Cap.49.] quæ quidem apprehendit vt similitudines quasdam diuinæ bonitatis & essentiæ, non vt eius principia. Et sic voluntas diuina in illa tendit, vt suæ bonitati cōuenientia, non vt ad suam bonitatē necessaria. Sic autem & in nostra voluntate accidit, ꝙ cùm ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter vt ad finem, quadam necessitate mouetur in illud: cùm autem tendit in aliquid solùm propter conuenientiam quandam, non necessariò in illud tendit. Vnde nec diuina volūtas tendit in sua causata necessariò. †Nec etiam oportet propter præmissa innaturale aliquid in Deo ponere: [†Solutio quartæ rationis.] voluntas nanque sua vno & eodem actu vult se & alia. Sed habitudo eius ad se, est necessaria & naturalis, habitudo autem eius ad alia, est secundum conuenientiam quandam, non quidem necessaria & naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria: quod autem est voluntarium, neque naturale, neque violentum, neque necesse est esse.

Super cap. 82.



Contra dictam conclusionem arguunt quidam, tum quia sequitur ex ea quòd voluntas Dei sit ad vtrumlibet, & contingens, & per consequens in potentia: tum quia sequitur quòd voluntas Dei variabilis sit: tum quia aliquid innaturale esset in Deo: tum quia sequitur quòd aut velit, aut ab aliquo determinetur ad vnum, & sic habeat aliquid prius se.

Sed ad primum horum respondet sanctus Thomas, quod ad vtrumlibet esse, potest alicui virtuti dupliciter conuenire. Vno modo ex parte sui: alio modo ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte sui est, quando nondum est consecuta suam perfectionem per quam ad vnum determinetur. Ex parte verò eius ad quod dicitur, est, quando perfecta operatio virtutis à neutro dependet, sed tamen vtrumque esse potest: sicut aliquis diuersis instrumentis vti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. Differunt autem isti modi, quia primus in imperfectionem virtutis redundat, & ostendit potentialitatem in ipsa, vt patet in intellectu dubitantis qui nondum assecutus est principia, quibus ad alterum oppositorū determinetur. Secundus autem modus ad imperfectionē virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam inquātùm vtrumlibet oppositorum excedit. Conceditur igitur quòd volūtas diuina ad vtrumlibet est, sed tamen quia ad vtrumlibet conuenit sibi non ex parte sui, sed ex parte aliorum à se, non sequitur esse in ipso aliquam potentialitatem.

CIRCA istam responsionem aduerte, quòd voluntatem diuinam esse ad vtrumlibet respectu aliorum à Deo, nihil aliud est quàm ipsam secūdum se non magis determinari ad esse eorum, quàm ad non esse: vt sicut vult illa esse, ita absolutè possit velle illa non esse, aut non velle vt sint. Ista autem indifferentia non sequitur ex potētialitate & imperfectione virtutis, vt in causis non habentibus complementum formæ per quam operentur, contingit, sed sequitur ex independentia finis à rebus quæ ordinantur ad finem: quia enim siue illæ res sint, siue non sint, diuina tamen bonitas quam perfectissimè vult diuina voluntas, est in seipsa perfecta, ideo voluntas diuina quantùm est ex se existens perfectissima, & perfectissimè volens diuinam bonitatem, potest velle esse rei creatæ, & velle non esse ipsius, ac non velle illius esse, & sic propter eminentiam suam indifferens est ad multa. [Quomodo voluntas diuina sit ad vtrūlibet.]

Ad secundum respondet, quòd non sic voluntas diuina absque necessitate alterum oppositorum præaccipit, quasi cōsideretur in potentia ad vtrumque, vt primò sit volens potentia vtrumque, & postmodum volens actu: imò semper est volens actu quicquid vult, cùm nulla sit in diuina voluntate potentialitas. Sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad diuinam bonitatem, quæ est obiectum proprium voluntatis diuinæ, sicut non necessaria sed possibilia enuntiabilia dicimus, cùm non est necessarius ordo prædicati ad subiectum. Vnde cum dicitur, Deus vult hoc causatum, est enuntiabile non necessarium, sed possibile, non prout possibile dicitur secundum aliquam potentiam, sed prout dicitur possibile quod non necesse est esse, nec est impossibile non esse, vt Philosophus tradit 5. Metaphysicæ: sicut triangulum habere duo latera æqualia, est enuntiabile possibile. Ex istis san. Tho. negare intendit sequelam, scilicet quòd sequetur voluntatem Dei esse variabilem. Nam variabilitas & mutatio sequitur realem potentiam, non autem logicam, qualis est in proposito.

Confirmatur etiam authoritate 1. Reg. 15. vbi dicitur, Triumphator in Israël pœnitudine non flectetur.

Ex ista responsione haberi potest, quòd aliter dicitur voluntas nostra ad vtrumlibet, & aliter voluntas diuina. [Aliter dicitur volūtas nostra ad vtrumlibet & aliter voluntas diuina.] Nam voluntas nostra respectu aliquorum ad vtrumlibet se habet, & quia ad illa necessariam habitudinem non habet, & quia est in potentia ad volendum vtrumque oppositorum, aliquando neutrum illorum actu volens: voluntas autem diuina ad vtrumlibet se habet ratione primi tantùm, quia videlicet ad volita necessariam habitudinem non habet, non autem ratione secundi, quia nunquam caret actu circa vnum oppositorum, vt ob hoc possit dici esse in potentia ad vtrumlibet oppositorum. Vnde voluntas nostra & est potentia ad vtrumlibet se habens, & est in potentia ad vtrumlibet, voluntas autem diuina est quidem potētia ad vtrumlibet se habens, quia ad rationem huiusmodi potētiæ sufficit non necessaria habitudo ad vtrumque oppositorum: sed non est in potentia ad vtrumlibet respectu causatorum, vt hic dicitur, quia ad huiusmodi esse in potētia requiritur, vt non sit actu respectu alicuius oppositorū: quod diuinæ voluntati non conuenit, quæ semper est in actu ad vnum oppositorum determinata. Et hæc sunt valde notanda, quia ad multa deseruiunt.

AD quartum respondet priùs, quàm ad tertium, propter dependentiam solutionis eius ad præcedentem solutionem. Negat autem consequentiam: neque enim sequitur, vt nihil Deus velit, neq; quòd ab aliquo exterioti determinetur. Nam dicitur primò, quòd cùm bonum cognitum voluntatem sicut eius proprium obiectum determinet, & intellectus diuinus non sit extraneus ab eius voluntate, cùm vtrumque sit sua essentia, si diuina voluntas per intellectus cognitionē determinetur, non erit determinatio per aliquod extraneum facta. Dicitur secundò, ꝙ cùm intellectus diuinus apprehendat alia bona vt similitudines diuinæ bonitatis & essentiæ, non autem vt eius principia, tanquam videlicet sint causæ diuinæ bonitatis, vt medicina sanitatis est causa: diuina voluntas in illa tendit vt suæ bonitati conuenientia, non vt ad eam necessaria: ideo non necessariò in illa tendit, sicut etiam apparet in nostra voluntate.

CIRCA istam responsionem multipliciter dubitatur. Primò, quia determinari est tantùm existentis in potentia, sed voluntas diuina non est in potentia, vt dictum est: ergo non determinatur ab aliquo. Secundò quia sanctus Thomas Prima parte respondens ad hoc argumentum inquit, quòd [Vtrum diuina voluntas ab aliquo terminetur.]

voluntas diuina seipsam determinat: ergo non ab intellectu determinatur, vt hic dicitur. Tertiò, Si voluntas determinatur, ista determinatio est ab obiecto cognito vt videtur concedere sanct. Thom. sed obiecta cognita ad quæ determinatur, sunt aliæ res à Deo, ergo ab aliquo extrinseco determinatur. Nec valet dicere, quod determinatur à primo volito, quod est eius bonitas: quia respectu suæ bonitatis necessaria, & nõ eget determinante, sed respectu aliorum est libera, & indiget determinante, tum etiam quia ea quæ ad finem ordinantur, trahunt ad se voluntatem, secundum quòd cognita sunt, & sic ipsam determinant.

A D primum horum dicitur primò, quòd determinari non solùm eius est quod est in potentia, sed cuiuscunque secundum se indeterminati, & ad vtrumlibet se habentis, sed tamen secundum diuersum modum indeterminationis, & se habendi ad vtrumlibet, est etiam diuersus modus determinationis. Nam si aliquid sit indeterminatum per modum materiæ & potentiæ passiuæ, & sit ad vtrumlibet ex parte virtutis, oportet vt tale sit in potentia, & ab aliquo extrinseco agente determinetur: si autem sit indeterminatum per modum agẽtis liberi, & ad vtrumlibet se habentis ex parte eius ad quod dicitur, non oportet tale esse in potentia, nec ab aliquo extrinseco determinari, sed ipsum se ratione suæ libertatis determinare potest, hoc autem modo diuina volũtas est indeterminata, & ad vtrumlibet se habens, ideo non oportet in ipso ponere aliquam realem potentialitatem, sed solam logicam potentialitatem, quæ solam habitudinem terminorum possibilem importat. Dicitur tamen secundò, quòd licet voluntas diuina à nullo effectiuè determinetur, determinatur tamen ab aliquo formaliter, scilicet ab intellectu proponente obiectum voluntati determinatæ, sed neque necesse est vt secundum istum modum sit aliquando in potentia, quia sicut voluntas diuina est æterna, ita & intellectus eam determinans: vnde nunquam fuit voluntas, quin ab ipso fuerit determinata. Ideo illa propositio, Determinari est tãtùm existentis in potentia, non est vniuersaliter vera.

S E D remanet adhuc dubium. Licet enim ab æterno actus diuinæ voluntatis sit determinatus, propter æternitatem determinantis, & sic diuina voluntas nunquam sit in potentia, forma tamen quælibet, siue intrinseca, siue extrinseca, comparatur ad id cuius est forma, sicut actus ad potentiam: sicut si forma esset ab æterno producta in materia, compararetur ad ipsam sicut actus ad potentiam. Ergo omne quod determinatur per aliquid formaliter, oportet aliquid potentialitatis habere. Cùm igitur nihil potentialitatis ponatur in voluntate diuina, sequitur, vt priùs, quòd à nullo determinetur.

Respondetur, quòd vbi determinans & determinatum realiter inter se distinctionem non habent, neque ratione naturæ neque ratione actualis existentiæ, id quod determinatur, non habet aliquid potentialitatis in se, & maximè quando talis indeterminatio non consequitur realem potentialitatem, sed tantùm logicam, quę dicit non repugnantiam. Sic autem est in Deo, quia intellectus determinans volũtatem diuinam, est omninò idem realiter cum voluntate, ab ipsa sola ratione distinctus: & voluntas diuina dicitur indeterminata secundum se, non quia realem habeat potentialitatem ad diuersa, sed quia nullum oppositorum sibi repugnat: ideo potest absque potentialitate determinari.

Quomodo in Deo sit potẽtia volũtatis respectu oppositorũ.

S E D tunc aliud resultat dubium. Si nanque dicitur Deus vtrũque oppositorum posse velle, potentia tantùm logica, non autem reali potentia, ergo non erit in Deo potẽtia voluntatis realiter vtrũque oppositorum respiciens. Dicitur quòd esse in Deo potentiam voluntatis respectu oppositorum, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd sit in Deo illa res quæ dicitur potentia voluntatis oppositorum volitiua. Alio modo, quòd sit in eo potentialitas voluntatis ad opposita. Si primo modo accipiatur, negatur consequentia: in Deo enim semper actu volente quicquid vult, est illa potentia quam in nobis dicimus voluntatem, secundum quam ad vtrumque oppositorum absolutè indifferentiam habet. Si autem secundo modo accipiatur, negatur falsitas consequentis: licet enim in Deo sit voluntas, non tamen in Deo potentialitatem vllam passiuã dicit, sed ipsi conuenit, vt nullum sibi oppositorum per modum secundariò voliti repugnet.

Ad secundum dupliciter potest responderi. Primò quòd mens san. Thom. est, quòd voluntas non determinatur ab aliquo extrinseco, & realiter distincto ab ipsa, sed seipsam determinat, hoc est, ab aliquo determinatur, quod ab ipsa realiter non distinguitur: huic autem non repugnat quòd ab intellectu determinetur, quum intellectus diuinus voluntati diuinæ sit realiter idem. Secundò, quòd loquitur ibi de determinante effectiuè, quia argumentũ de tali determinante erat: mens enim Commentatoris 2. Physicorum (cuius authoritas adducitur in illo loco) est quòd contingens ad vtrumlibet requirit aliquod agens per quod determinetur. Sic enim necesse est esse in agentibus naturalibus, de quibus ibi loquebatur, quæ ex se contingentia sunt. Hoc ergo modo verum est, quòd voluntas diuina non determinatur ab aliquo, cùm sit agens liberum, & sit ex se necessaria, sed ipsa seipsam determinat per modum efficientis siue producentis actum ad tale obiectum terminatum: hic autem sermo est de determinante per modum specificantis, & proponentis obiectum vt volendum. Nam hoc ad intellectum diuinum pertinet.

Ad tertium dubium dicitur, quòd quum voluntas eodem actu fertur in finem, & in id quod est ad finem, operatio sumit speciem ex ipso fine, qui est principaliter volitus, non autem ex ordinato ad finem, quod est secundariò volitum. Cùm enim aliquis vult amatam potionem propter sanitatem, dicitur absolutè velle sanitatem, potionem autem secundum quid: & quia nihil aliud est obiectum voluntatis determinare ipsam voluntatem, quàm eius actum specificare, eo modo quo illi species potest conuenire, ideo talis actus non determinatur per id quod est ad finem, sed per ipsum finem: & sic cùm Deus eodem actu velit se & alia, voluntas diuina non determinatur ex aliis, sed ex se, & bonitate sua quæ est finis. Quum autem instatur primò, quia respectu suæ bonitatis, voluntas diuina est necessaria, non libera, dicitur quod licet actus diuinę voluntatis sit necessarius in ordine ad diuinam bonitatem indiget tamen cognitione obiecti, cùm voluntas non nisi in bonum cognitum feratur, & sic indiget intellectu proponente obiectum. Vnde voluntas diuina non habet necessarium ordinem ad bonitatem, nisi eius cognitione præsupposita. Quum instatur secundò, quia etiã ordinata ad finem, trahunt ad se voluntatẽ vt cognita sunt, dicitur quòd ipsa secundum se non trahunt voluntatẽ, sed ratione finis propter quem appetuntur: non enim potio amara trahit ad se appetitum infirmi, nisi ratione sanitatis in ipsa desideratæ. Dicitur tamen quod si determinare actum voluntatis non sit aliud quàm terminare siue primò siue secundariò ipsum actum, quod est esse aliquo modo volitum, non est inconueniens dicere res creatas diuinam voluntatem determinare. sed si accipiatur determinare actũ, vt idem est quod dare speciem actui quod est propriè determinare, sic nullo modo dicendum est, quòd aliæ res diuinam voluntatem determinent.

Ad tertium argumentum respondet sanctus Thom. negando consequentiam. Nam cum vno & eodem actu Deus velit se & alia, habitudo eius ad se est necessaria: habitudo autem ad alia, est secundum conuenientiam quandam, & non necessaria, aut naturalis, neque violenta, aut innaturalis, sed voluntaria.

Sed tunc occurrit dubium. Aut enim habitudo ista præcedit actum voluntatis, aut consequitur & concomitatur. Si præcedit, ergo est naturalis & necessaria, quia omne quod est in Deo, vt actum voluntatis præcedens, intelligitur vt naturale. Si sequitur, etiam naturalis est, quia ad actum terminatum ad aliquod obiectum necessariò & naturaliter consequitur habitudo ad tale obiectum, sicut posito vno albo naturaliter consequitur habitudo similitudinis ad coalbum: ergo omninò habitudo voluntatis diuinæ ad volita est naturalis, cuius oppositum hic dicitur.

Quomodo habitudo naturalis dicatur.

Respondetur, quòd ista habitudo consequitur actum voluntatis, non autem præcedit. Sed dicitur quòd cùm habitudo consequatur aliquod fundamentum, dicitur habitudo absolutè naturalis respectu eius quod refertur, quando fundamentum eius vt est fundamentum, est rei naturale. non autem dicitur naturalis rei, ex eo quod ad fundamentũ naturaliter consequatur: sicut similitudo alicuius rei ad album est naturalis rei, quæ naturaliter est alba, non autem rei quæ per artem fit alba, licet similitudo ad albedinem naturaliter consequatur. Vnde potest habitudo dupliciter dici naturalis, aut scilicet secundum quod ad rem quæ refertur comparatur, aut secundum quòd comparatur ad fundamẽtum. Primo modo, ad hoc vt habitudo sit naturalis, necesse est vt eius fundamentum naturale sit rei quæ refertur, non autem secundo modo. Habitudo ergo voluntatis diuinæ ad volita, si comparetur ad ipsam voluntatem diuinam, non est naturalis, quia fundamentum eius, vt sic non est naturale, sed voluntarium, scilicet ipse actus volendi vt terminatus ad volita: licet enim velle diuinum sit in se necessarium, quòd tamen ad creaturas terminetur, est voluntarium & liberum. Si autem comparetur ad fundamentum suum, scilicet ad actum volendi terminatum ad creaturas, vt ad obiecta secundaria, sic est naturalis, & potest dici naturalis voluntati diuinæ ex suppositione: supposito enim quod velit creaturas, necessariò habet ad eas habitudinem. Loquitur autem hic sanctus Thom. de ista habitudine, vt ad voluntatẽ absolutè comparatur, non autem vt comparatur ad actum volendi creaturas, aut ad voluntatem vt existentem sub tali actu.

Quòd Deus vult aliquid aliud à se necessitate suppositionis.

Cap. 83.



X his autẽ haberi potest, quòd licet Deus circa causata nihil necessariò velit absolutè, vult tamen aliquid necessariò ex conditione vel suppositione. Ostẽsum est enim diuinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autẽ immutabili si semel est aliquid, non potest postmodùm non inesse: hoc enim moueri dicimus, quod aliter se habet nunc & priùs. Si igitur diuina volũtas est immutabilis, posito quòd aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

2 Item, Omne æternum est necessarium, Deum autem velle aliquid causatum esse, est æternũ: sicut enim esse suum, ita & velle æternitate mensuratur, est ergo necessarium, sed non absolutè consideratum, quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum, est ergo necessarium ex suppositione.

3 Prętereà, Quicquid Deus potuit, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia. Sed nõ potest nunc non velle quod proponitur voluisse: quia nõ potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit: igitur est necessariũ ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut & velle: neutrum autem necessarium est absolutè, sed possibile modo prædicto.

4 Ampliùs, Quicunque vult aliquid necessariò, vult ea quæ necessariò requiruntur ad illud, nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia à recta electione eius quod est ad finem, interdũ abducitur per aliquam passionem: quæ de Deo dici non possunt. Si igitur Deus volendo se, vult aliquid aliud à se, necessariũ est eum velle omne illud quod ad volitũ ab eo de necessitate requiritur: sicut necessariũ est Deũ velle animã rationalem esse, supposito ꝙ velit hominem esse.

Super cap. 83.



Ostquàm egit S. Tho. de necessitate absoluta diuinæ voluntatis, nunc agit de necessitate conditionata. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit quomodo respectu aliquorum est necessaria. Secundò, deducit duo corollaria.

Quantùm ad primum ponit hanc conclusionem, Licet Deus circa causata nihil necessariò velit absolutè, vult tamen aliquid necessariò ex conditione vel suppositione.

De necessario absolutè, & necessario ex suppositione.

Pro huius notitia considerandum est ex doctrina sanct. Thom. Prima parte, q. 19. ar. 3. & Veri. q. 23. ar. 4. ad primum, quòd necessarium absolutè dicitur propter necessariam habitudinem terminorum adinuicem, sicut hominem esse animal: necessariũ verò ex suppositione, quod non est ex se necessarium, sed solùm posito alio, Sicut Sortem cucurrisse supposito quòd cucurrit.

CIRCA quam distinctionem aduertendum, quòd sicut aliquid dicitur possibile, aut ratione alicuius potentiæ existentis in re, aut propter non repugnantiam terminorum: ita necessarium potest dici aut ratione necessitatis cuiusdam existentis in re (necessitas enim est rei conditio) aut ratione necessariæ habitudinis terminorum. Sed sicut possibile ratione alicuius potentiæ existentis in re, includit logicam possibilitatem (si enim aliquid est ad aliud in potentia, illud sibi secundum se non repugnat) ita necessarium ratione necessitatis existentis in re includit necessarium logicum. Si enim res habet ex natura sua vt sit talis necessariò, oportet vt illud ad ipsam habeat necessariam habitudinem, ita quòd eius remotio sit impossibilis: & si hoc habet non quidem ratione suæ naturæ absolutè, sed ex aliqua conditione addita, necesse est vt illud habeat ad ipsam necessariam habitudinem posita tali conditione. Vnde tunc dicitur simpliciter necessarium & absolutè, quando prædicatum habet necessariam habitudinem ad subiectum secundum suam naturam cõsideratum, quod est terminos habere necessariam habitudinem ex suis formalibus significatis. Necessarium autem ex suppositione dicitur, quando prædicatum ad subiectum secundum sui naturam consideratum necessariam habitudinem non habet, licet illam habeat vt sub aliqua conditione consideratur. Probatur itaque conclusio primò sic, Diuina voluntas est immutabilis: ergo posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eam sic velle. Probatur consequentia, quia in quolibet immutabili si semel est aliquid, non potest postmodùm non inesse, cùm moueri dicamus, quod se habet nunc & priùs.

ADVERTE, quòd immutabilitas nõ requiritur ad omne necessarium ex suppositione, quia dum Sortes sedet, necesse est ipsum sedere, & tamen potest Sortes mutari de sedente in non sedentem: sed bene ad omne immutabile sequitur necessarium ex suppositione, quia necessitas immutabilitatis tantùm, est etiam necessitas ex suppositione, sicut omne inferiùs includit in sua ratione superiùs, vt aliàs diximus.

Vtrum ex immutabilitate diuina argui possit ꝙ Deus necessariò ex suppositione velit quod modo vult.

CIRCA istam rationem dubium occurrit. Nam licet in re immutabili, si semel est aliquid reale, illud postmodùm non possit non inesse, non tamen si est aliquid rationis, non potest postmodùm non inesse. Nam cõstat quòd aliquando in Deo fuit respectus actualiter creantis Vniuersum, nunc autem non est respectus huiusmodi in Deo, præsertim secundum ponentes creationem à conseruatione distingui. Sed quum dico, Deus vult hanc creaturam, dico actum diuinæ voluntatis cum habitudine rationis ad creaturam, & si desineret velle illam creaturam, desineret esse talis respectus ad creaturam, non autem ipse actus voluntatis qui est ipsa diuina essentia: sicut postquàm Deus creauit Vniuersum, desit habitudo rationis ad Vniuersum, non autem ipsa substãtia actus creandi. Ergo cum immutabilitate Dei stat quòd desinat velle quod semel voluit, ergo malè arguitur ex diuina immutabilitate, quòd si Deus aliquid velit, illud necessariò ex suppositione velit.

Respondetur & dicitur primò, quòd vtique ex sola desitione respectus rationis in Deo, non dicitur Deus mutari, quia ens rationis nihil inquantùm huiusmodi ponit in Deo. Dicitur secundò, quòd propositio sancti Thomę adducta, intelligitur de ente reali, & ratio procedit, quòd si Deus posset non velle quod vult, non tantùm cessaret respectus rationis, sed etiam ipse actus volendi, & sic sequeretur Deum realiter mutari. Vnde negatur minor quo ad secũdam partem. Quum autem probatur à simili de creatione, dico quòd nõ est eadem ratio de creatione & volitione. Nam cùm creatio habeat modum actionis transeuntis, relatio quæ creationem concomitatur, aliquam realem dispositionem coëxigit in creationis termino: ideo per solam mutationem termini ab illa dispositione quam in termino coëxigit, desinit ipsa relatio, etiam nulla mutatione facta ex parte actus. Quum primùm enim desinit res accipere esse de nouo, secundum quòd formaliter terminabat relationem creationis, ipsa relatio desinit esse. Ad variationem enim relationis sufficit variatio alterius extremi. Volitio autem est actio immanens, & relatio quæ ipsam concomitatur inquantùm huiusmodi, non coëxigit in termino volitionis aliquam realem dispositionem quæ remoueri possit, ideo desinere non potest nisi propter desitionem actus in quo fundatur. Propterea si Deus volens desinat habere habitudinem volentis ad id quod volebat, necesse est, vt & ipse actus volendi desinat. Quod cùm impossibile sit propter Dei immutabilitatem, vt actus diuinę volitionis desinat, ideo etiam impossibile est, vt Deus desinat velle quod semel voluit. Et sic constat quòd optimè ex immutabilitate diuina arguit sanctus Thomas, Deum ex necessitate suppositionis velle quodcunque vult.

Secundò, Deum velle aliquid causatum, est æternum: ergo, &c. Probatur antecedens, quia sicut esse Dei, ita & velle eius æternitate mensuratur. Probatur consequentia, quia omne ęternum est necessarium, aut simpliciter, aut ex suppositione, cùm scilicet mutari non possit.

Tertiò, Deus non potest modò nõ velle, quod ponitur voluisse, quia non potest mutari sua voluntas, ergo nunquã potuit non velle quicquid voluit: quia quicquid Deus potuit, potest cùm virtus eius non minuatur, sicut nec eius essentia. Ergo necessarium est ex suppositione eum voluisse quicquid voluit: non autem est necessarium absolutè, sed possibile modo prædicto in præcedenti cap. scilicet possibilitate logica.

Deus non potest non velle quod voluit.

ADVERTE, quòd cùm dicimus Deum non potuisse non velle quod voluit, intelligendum est de possibili secundum aliquam potentiam ab actu separatam, nunquam enim in Deo fuit potentia vt nollet quod ab æterno voluit, ratione perfectæ actualitatis & immutabilitatis suæ. Si nanque intelligeretur de possibili secundum non repugnãtiam terminorum, falsum esset. Non enim repugnat Deo, non voluisse aliquid in sensu diuiso, imò semper est verum dicere, Deus potest non velle hoc, ostenso aliquo quod velit, quia semper est verum ꝙ prædicatum non habet repugnantiam ad subiectum, & actus diuinæ voluntatis nunquam transit in præteritum. Vnde non est contradictio cùm inquit, quòd Deus nunquam potuit non velle quicquid vult: & cùm inferiùs inquit, ꝙ est possibile Deum voluisse & non velle quicquid voluit & vult: primò enim loquitur de possibili dicto ab aliqua potentia separata ab actu: secundò autem de possibili logico. Vnde & illa propositio, Quicquid Deus potuit potest, intelligenda est de possibili dicto ab aliqua potentia actiua: ad quodcunque enim se potuit extendere virtus diuina, ad idem etiam numero se potest extendere, cùm virtus eius non minuatur. Posset etiam intelligi de potentia logica, quia videlicet quod non repugnauit Deo absolutè, neque etiam nunc repugnat, licet ex suppositione repugnet.

Quicquid Deus potuit potest.

SED tunc occurrit dubium. Deus enim potuit producere diem præteritam, cùm de facto produxerit, & tamen nunc non potest illam producere, quia continuum successiuum idem numero reparari non potest, vt dicitur Quolibet. 5. quæst. 5. ergo non quicquid potuit, potest.

Respondetur ex doctrina ipsius Prima parte, quæst. 25. art. 4. ad secundum, quòd quicquid Deus potuit, potest, quantùm est ex parte ipsius potẽtiæ, cùm variationem non suscipiat: non tamen quantùm est ex parte factibilis, quia aliqua habeant rationem possibilium, dum erant facienda, quæ dum facta sunt, deficiunt à ratione possibilis, ideo propositio sic est intelligenda, Quicquid de numero possibilium Deus potuit, potest, si illud possibile remaneat, non autem si transeat in impossibile produci.

Quartò, Volens aliquid, necessario vult ea quæ necessariò requirũtur ad illud, nisi sit defectus ex parte eius, vel propter ignorantiam, vel propter passionem abducentem à recta ratione eius quod est ad finem: sed neutrum de Deo dici potest, ergo si Deus volendo se vult alia, necesse est vt velit omne quod ad volitum de necessitate requiritur. Sicut supposito quòd velit hominem esse, necesse est vt velit animam rationalem esse.

Quòd voluntas Dei non est impossibilium secundum se. Cap. 84.



EX hoc igitur apparet, quòd voluntas Dei non potest esse eorum quę secundum se sunt impossibilia. Huiusmodi enim sunt quæ in seipsis repugnantiam habent, vt hominem esse asinum in quo includitur, rationale esse irrationale: quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quę ad ipsum requiruntur, sicut esse asinum, excludit hominis rationẽ. Si igitur necessariò vult ea quæ requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quæ eis repugnant: & sic impossibile est eum velle ea quæ sunt impossibilia simpliciter.

2 Item, sicut suprà† ostensum est, Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia inquantùm habent eius similitudinem, secũdum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, inquantùm huiusmodi, non potest in eo seruari similitudo primi esse, scilicet diuini, quod est fons essendi: nõ potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquãtũ huiusmodi. Sicut autẽ rationi hominis, inquantũ est homo, repugnat esse irrationale: ita rationi entis, inquãtùm huiusmodi, repugnat quòd aliquid sit simul ens & non ens. Nõ potest igitur Deus velle quòd affirmatio & negatio sint simul veræ: hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnãtiam habet, inquantùm contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest per se esse impossibilium. †Cap. 75.

3 Ampliùs, Voluntas non est nisi alicuius boni intellecti: illud igitur quod non cadit in intellectu non potest cadere in voluntate. Sed ea quæ sunt secundum se impossibilia, non cadunt in intellectu, cùm sibiipsis repugnent, nisi fortè per errorem non intelligentis rerum proprietatẽ, quod de Deo dici non potest. In diuinam ergo voluntatem non possunt cadere quæ secundum se sunt impossibilia.

4 Adhuc, Secũdum quòd vnumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem: sed impossibilia sunt, quę non possunt esse. Ergo non possunt esse bona, ergo nec volita à Deo, qui non vult nisi ea quæ sunt vel possunt esse bona.

Super cap. 84.



EX prædictis rationibus deducit sanctus Thom. duo corollaria, quorum primum est, Voluntas Dei non potest esse eorum quæ secundum se sunt impossibilia. Pro qua aduertendum, ꝙ sicut necessarium est duplex, scilicet ex se & absolutè, & ratione alterius, siue ex suppositione, ita duplex est impossibile. Impossibile ex se siue simpliciter & absolutè dicitur, quum prædicatũ repugnat subiecto secundum suam naturam considerato, sicut hominem esse irrationalem est impossibile, & asinum esse rationalem: impossibile ratione alterius est quod secundum se quidem possibile est, sed ratione alicuius adiuncti est impossibile, quia videlicet prædicatũ repugnat alicui conditioni adiunctæ subiecto, sicut Sortem non sedere, est quidem absolutè possibile, sed posito ꝙ sedeat, impossibile pro tunc est vt non sedeat. Loquitur ergo hîc sanctus Thomas de illis impossibilibus in quibus prædicatum absolutè repugnat subiecto: ideo dixit quòd voluntas diuina non est impossibilium secundum se, id est, non est eorum quæ ex sua ratione sunt impossibilia. Probatur ergo primo sic, Deus necessariò vult ea quæ requiruntur ad hoc quod supponitur velle, ergo non potest velle ea quæ eis repugnant, ergo non potest velle impossibilia simpliciter. Probatur prima consequentia, quia quod repugnat alicui, excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur, sicut esse asinum, excludit hominis rationem. Secunda patet, quia impossibilia simpliciter sunt quæ in seipsis repugnantiam habent.

Secundò, Deus non potest velle quod repugnat rationi entis inquantùm huiusmodi, ergo non potest velle quòd affirmatio & negatio sint simul vera, ergo, &c. Antecedens probatur, quia Deus volendo suum esse, vult omnia alia inquantùm habent similitudinem eius: secundum hoc autem repugnat aliquid rationi entis, inquãtùm talis in eo similitudo diuini esse seruari non potest, ergo, &c. Prima etiam consequentia probatur, quia rationi entis repugnat, quòd aliquid sit simul ens & non ens: sicut rationi hominis inquantùm est homo, repugnat quòd sit irrationale. Vltima quoque consequentia patet, quia in omni per se impossibili includitur affirmationem & negationem esse simul vera.

CIRCA

Repugnans enti non potest sub voluntate cadere.

CIRCA antecedens huius rationis considerandum, quòd aliquid potest repugnare rationi entis vno modo, alio verò modo non repugnare: sicut cæcitas inquantùm negatio visus repugnat enti, ratione verò substrati non repugnat enti, imò dicit ens, scilicet oculum aut animal. Repugnans ergo enti non potest cadere sub voluntate ex ea parte qua enti repugnat, quia tale non participat rationem obiecti voluntatis, quæ est ratio boni fundata in esse. Ratione verò esse alicuius adiuncti potest cadere sub voluntate, vt dictum est suprà de non esse, potest enim aliquis negationem velle, inquantùm vult aliquod ens quod negatio concomitatur. Addidit itaque sanct. Tho. in antecedente, Inquantùm huiusmodi, vt præseruaret se à non ente inquantum coniungitur enti, quia sic potest sub voluntate cadere.

Quæ sunt impossibilia non cadunt in intellectu.

Tertiò, Quæ sunt secũdum se impossibilia, non cadunt in intellectu, quum sibiipsis repugnent, nisi fortè per errorem non intelligentis rerum proprietatem, quod de Deo dici non potest, ergo, &c. Patet consequentia, quia bonum intellectum est voluntatis obiectum.

ADVERTENDVM hîc, quòd sicut bonum est obiectum per se voluntatis, & nõ potest malum sub voluntate cadere nisi sub ratione boni, inquantùm videlicet apparet bonum, ita verum est per se obiectum intellectus: falsum verò in intellectu cadere non potest nisi verum appareat. Quod enim intellectus concipit de re, ipsi rei attribuit inquantùm apprehendit illud tanquam aliquid rei, & illi conformem se esse iudicat, illud de re intelligendo: vnde accidit ipsi vt falsum apprehendat, inquantùm iudicat rei conuenire, & conforme esse, quod rei aut non repugnat, aut conuenit. Propter hoc bene inquit sanctus Thomas, Impossibilia secundum se intellectu capi non posse, nisi per errorem ignorantis rerum proprietates, quia videlicet ex tali ignorantia prouenire potest, vt iudicet verum esse, quod est falsum: quæ ignorantia si remoueatur, non potest intellectus rei attribuere quod sibi repugnat, & sic non potest apprehendere impossibile.

Quartò, Impossibilia non possunt esse bona, cùm non possint esse, vnumquodque autem sicut se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem: ergo nec volita. Patet cõsequentia, quia non vult nisi ea quæ sunt vel possunt esse bona.

Quòd diuina voluntas non tollit contingentiam à rebus.

Cap. 85.



EX prædictis autem haberi potest, quòd diuina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit. Vult enim Deus omnia quę requiruntur ad rem quã vult, vt dictum est: sed aliquibus rebus secundum modum suæ naturæ competit quòd sint contingentes, non necessariæ. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem diuinæ voluntatis exigit, vt non solùm sit quod Deus vult, sed etiam vt hoc modo sit, sicut Deus vult esse illud: nam & in agentibus naturalibus, quum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum, non solùm quantùm ad speciem, sed etiam quantùm ad accidentia, quæ sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia diuinæ voluntatis contingentiam non tollit.

2 Ampliùs, Principaliùs vult Deus bonum vniuersitatis suorum effectuum, quàm aliquod bonum particulare, quantò in illo completior inuenitur suæ bonitatis similitudo: completio autem Vniuersi exigit vt sint aliqua cõtingentia, aliàs non omnes gradus entium in Vniuerso cõtinerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

3 Adhuc, Vniuersi bonum in quodam ordine consideratur, vt patet in 11. Metaphysicæ†. Requirit autem ordo Vniuersi aliquas causas esse variabiles, cùm corpora sint de perfectione Vniuersi, quæ non mouent nisi mota: à causa autem variabili effectus contingentes sequuntur, non enim potest esse effectus firmioris esse quàm sua causa. Vnde videmus quamuis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse, sicut patet in his quæ circa inferiora corpora accidunt, quæ quidem contingentia sunt propter causarũ proximarum contingentiam: quamuis causæ remotæ quæ sunt motus cælestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter euenire.

†Tex. com. 52.

4 Prætereà, Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu, Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solùm necessitate quæ est ex suppositione, vt suprà† ostensum est: ex voluntate igitur diuina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta, hæc autem sola excludit contingentiam. Nam etiam contingentia ad vtrumlibet redduntur ex suppositione necessaria, sicut Sortem moueri, si currit, est necessariũ: diuina ergo voluntas non excludit à rebus volitis contingentiam, non igitur sequitur si Deus vult aliquid, quòd illud de necessitate eueniat, sed quòd hæc conditionalis sit vera & necessaria: Si Deus aliquid vult, illud erit: consequens tamen non oportet esse necessarium.

†Cap. 53.

Super cap. 85.



SEcundum corollarium est, Diuina volũtas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit. Probatur primò, Deus vult aliquas res esse contingentes, ergo eius voluntas non tollit cõtingentiam à rebus. Probatur antecedens, quia Deus vult omnia pertinentia ad rem: aliquibus autem rebus secundum modum suæ naturæ conuenit quòd sint contingẽtes, non autẽ necessariæ. Probatur quoque consequentia, quia efficacia diuinę voluntatis exigit vt res hoc modo sit, quo Deus vult eam esse, sicut & in naturalibus quum virtus agentis est fortis, assimilat sibi suum effectum & quantùm ad speciem, & quantùm ad accidentia

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomę sexto Metaphysicæ, lect. 3. quòd aliter se habet Deus ad contingentia & necessaria, & aliter aliæ causæ. Nam Deus quia est causa entis inquantùm est ens, ideo etiam causa est omnium accidentium entis inquantùm est ens, inter quæ est necessarium & contingens: vnde quæ voluit necessaria esse, eis dedit causas necessarias, quæ autem voluit esse contingentia, illis dedit causas contingentes. Aliæ autem causæ sunt causæ quidem quòd effectus earum sint, non autem quòd necessarius sit aut contingens: sed illos secundum legem necessitatis, aut contingentiæ à superiori causa institutam producunt. Vnde sequitur in aliquibus aliis causis, quòd posita causa ponitur necessariò eius effectus absolutè. In causa autem diuina, siue eius voluntate, sequitur quòd posita diuina voluntate necessariò est effectus de necessitate vel contingenter secundum eius dispositionem. Propter hoc dixit sanctus Thomas hic, quòd ex efficacia diuinæ voluntatis prouenit quòd effectus sit necessariò aut contingenter sicut vult, quia videlicet illi subditur ens inquantùm ens, & per consequens omnis disponentis.

Quomodo se habet Deus ad necessaria con tingentia.

Secundò, Completio Vniuersi exigit vt sint quædam contingentia, ergo, &c. Patet antecedens, quia aliàs non omnes gradus entium in Vniuerso continerentur. Consequentia verò probatur, quia principaliùs Deus vult bonum vniuersitatis suorum effectuum, quàm aliquod bonum particulare, cùm in eo completior inueniatur suæ bonitatis similitudo.

Sed videtur hæc ratio non concludere, secundum enim doctrinam sancti Thomæ, Deus potest plures species producere quàm sint productæ & perfectiores, sed quælibet species dicit vnum gradum entis: ergo Vniuerso deficiunt multi gradus entium, ergo non est inconueniens aliquem gradum entis in Vniuerso non contineri, cuius oppositum hic tenetur.

An ad perfectionem Vniuersi hoc requiratur vt in ipso omnes gradus entis contineantur.

Respondetur, quòd duplex est gradus entis, aliquis scilicet transcendẽs & communis, aliquis verò particularis. Necessarium & cõtingens sunt gradus cõmunes & transcendentes, tanquã consequentes ens inquantùm ens, vt inquit sanctus Thomas 6. Metaphysi. quia omne ens, aut est necessarium aut contingens: quælibet autem natura & species dicit gradum particularem. Ad perfectionem ergo Vniuersi exigitur, vt in ipso contineantur omnes gradus communes & transcendentes: & de istis loquitur sanct. Thom. non autem vt contineantur in ipso omnes gradus particulares possibiles esse.

Tertiò, & est confirmatio præcedentis rationis, Ordo Vniuersi exigit esse aliquas causas variabiles, ergo & aliquos effectus contingentes, ergo, &c. Probatur antecedens, quia corpora sunt de perfectione Vniuersi, quæ non mouent nisi mota. Prima quoque consequentia probatur, quia à causa variabili effectus contingentes sequuntur, cùm effectus non possit esse firmioris esse quàm sua causa: vltima etiam patet, quia Deus vult bonum Vniuersi, quod consistit in quodam ordine.

CIRCA illam propositionem, A causa variabili effectus contingentes sequuntur, & eius probationem, dubitatur tripliciter. Primò, quia variatio effectus contingentis attenditur secundum esse: variatio autem corporum hic assignata est variatio secundum situm. Modò non oportet vt à causa variabili secundum situm proueniat effectus variabilis secundum esse, quia non sequitur, si effectus sit inuariabilis secundum esse, quòd sit firmioris esse quàm sua causa, quia potest variari secundum situm, sicut & sua causa, & potest causa variabilis secundum situm, esse inuariabilis secundum esse, sicut corpora cælestia. Ergo non oportet vt effectus causæ variabilis illo modo, sit contingens. Secundò, quia à corporibus cælestibus motis causatur defectus Solis, qui tamen non est contingens, sed necessarius. Tertiò, quia Arist. 8. Physic. & 2. de Generatione, ponit vnum motum regularem ad saluandam perpetuitatem generationis: perpetuum autem non est cõtingens, sed necessarium, maximè apud Arist. ergo, &c.

AD euidentiam primi dubij considerandum, quòd vt habetur à san. Tho. 6. Metaphysic. loco præallegato, causa quæ per motum agit, requirit determinatam materiam & dispositam: & quia contingit aliquando materiam indispositam esse, ideo virtus talis agentis non consequitur suum effectum, & propterea à causa variabili sequitur effectus contingens, ille, inquam, qui ab ea vt variationi substat, procedit. In tali autem progressu æqua est conditio causæ & effectus, quia sicut causa potest per indispositionem materiæ impediri ne producat: ita effectus impediri potest ne producatur, quia esse causæ vt causat, est producere (ab hoc enim habet formaliter vt sit actu causans) & produci est esse effectus, vt actu producitur (nam producitur formaliter productione) ideo effectus in hoc ordine non est infirmioris esse quàm sua causa.

A causa variabili effectus cõtingẽtes sequũtur.

Ad dubium ergo dicitur, quòd variatio causæ assignata hic intelligitur non solùm secundum locum aut situm, sed etiam secundum esse ipsius vt actualiter causat modo præexposito: à causa enim hoc modo variabili, quæ scilicet potest producere, & potest impediri ne producat, prouenit effectus variabilis secundum esse, qui, scilicet produci potest & non produci: & per consequens contingens est. Potest secundò propositio hæc proponi, quòd à causa variabili secundum esse accidentale, quæ est variatio secundum situm tantum, oportet vt proueniat variatio secundum esse substantiale effectus, quando variatio causæ est necessaria conditio agentis, aut ratio agendi esse substantiale effectus. non debet enim effectus secundum quòd à causa procedit, esse firmioris esse, quàm causa secũdum suam rationem agendi: & ideo si effectus secundum esse substantiale producatur à causa agente secundum quòd subest variationi, oportet vt esse variabile à tali causa recipiat. Vnde minor assumpta est falsa, & cùm probatur, quia non sequitur, si sit effectus inuariabilis secundum esse, quòd sit firmioris esse quàm sua causa, negatur hoc, imò sequitur quia effectus à tali causa procedit, non tantùm secundum motum localem, sed etiam secundum esse substantiale, quod si esset inuariabile, effectus vt effectus, esset firmioris esse quã sua causa vt causa est.

AD secundum dubium respondetur, quòd motus cæli non est absolutè causa defectus Solis, secundum interiacentia Lunæ inter Solem & aspectum nostrum, quæ quidem prouenit planetis in certo situ existentibus: & quia per motum cæli planetæ ad eum situm proueniunt, ideo potest dici motus cæli esse aliquo modo causa talis defectus, supposito, inquam, quòd sint planetæ

in situbus non aptis ad illum effectum. Absolutè autem non est causa, quia etiam si corpora cælestia starent, posset esse talis defectus Solis, planetis in dispositione cõuenienti existentibus. & sic causa variabilis vt variabilis non est causa illius effectus. Posset secundò dici, quòd defectus Solis, est effectus in sui natura contingens, cum possit non esse, imò de facto quandoque sit quandoque non sit licet sit necessarius in ordine ad causam, quia videlicet posita sua causa non potest non esse. Sed quia non videtur loqui hoc loco sanctus Thomas de contingentia effectus in se vt res est, sed vt effectus est, & in ordine ad causam, ideo potest tertiò dici conformiter ad responsionem primi dubij, quòd causa defectus Solis est causa inuariabilis in ratione causæ, quia nunquam impediri potest ab eius productione: ideo effectus in ratione effectus, est etiam inuariabilis, quia non potest non produci posita causa. Et si dicatur quòd omne agens per motum, est variabile hoc modo in ratione causæ: dicitur quòd hoc est verum de agente per transmutationem materiæ, non autem de agente per delationem necessariam corporum ad determinatum situm, quo modo cælum dictum est suo motu posse dici causam defectus Solis.

Ad tertium dicitur, quòd in motu primi mobilis sunt duo, scilicet ipsa situs variatio secundum partes, & vniformitas motus ac perpetuitas: generationis ergo perpetuitas prouenit à motu cæli, non ratione variationis absolutè, sed ratione vniformitatis & perpetuitatis talis variationis. Sicut enim alternatio generationis & corruptionis reducitur tanquam in causam in alternationem situs partium primi mobilis, ita perpetuitas eius reducitur sicut in causam in perpetuitatem illius alternationis. Vnde ratio in oppositum non concludit: effectus enim qui à causa variabili, inquantùm variabilis est, prouenit, est contingens: non autem ille qui prouenit ab ipsa inquantùm vniformitatem habet & perpetuitatem in tali variatione: potest enim esse necessarius simili necessitate cum sua causa, scilicet in perpetuitate variationis, sicut patet in motu quo corpora cælestia inferiora à primo mobili mouentur. & hoc modo accepit Aristoteles necessitatem generationis & corruptionis perpetuæ esse à motu vniformi primi mobilis.

Quartò, Deus vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed suppositionis: ergo ex voluntate diuina non potest concludi in rebus necessitas absoluta, ergo ex ea non tollitur contingentia. Probatur prima consequentia, quia necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Secunda etiam patet, quia sola necessitas absoluta excludit contingentiam à rebus. Non sequitur itaque, si Deus aliquid vult, quòd illud de necessitate eueniat, sed ꝙ hæc conditionalis sit vera & necessaria, Si Deus aliquid vult, illud erit, consequens tamen non erit necessarium.

AD euidentiam huius rationis considerandum, quòd contingentia & necessitas absoluta inter se oppositionem habent ex suis formalibus rationibus, ideo eidem rei conuenire non possunt: est enim contingens quod secundum se & absolutè potest non esse, necessarium autem, quod non potest non esse. Vnde vbicunque ponitur necessitas absoluta, oportet omninò contingentiam remoueri. Necessitas autem ex suppositione non repugnat contingentiæ: dicitur enim ex suppositione necessarium, quod non potest non esse facta aliqua suppositione. Modò non opponuntur posse absolutè & secundum se non esse, & non posse non esse facta aliqua suppositione, sicut absolutè Sortes potest non moueri: posito autem quòd currat, non potest non moueri. Vnde ex hoc quòd ponitur aliquid necessarium ex suppositione, non oportet ab eo remoueri contingentiam: & ita cùm ex eo quòd Deus aliquid velit, necesse sit ex suppositione tãtùm quòd illud sit, quia non stant simul, quòd Deus velit illud euenire, & non eueniat, non autem absolutè: non oportet ex voluntate Dei à rebus contingentiam tollere.

Necessitas ex suppositione nõ repugnat cõtingentiæ.

Num si Deus vult aliquid euenire illud necessariò eueniet.

CIRCA illam propositionem, Non sequitur, si Deus aliquid velit, quòd illud de necessitate eueniat, aduerte quòd ly Ex necessitate, potest se tenere ex parte conditionalis & consequentiæ, & potest teneri ex parte consequentis. Primo modo sensus esset, quòd ista conditionalis non est necessaria, Si Deus aliquid vult euenire, illud eueniet, & tunc falsa est propositio: imò dicit san. Tho. ipsam conditionalem esse necessariam. Nam oppositum consequentis non stat cum antecedente, propter efficaciam diuinæ voluntatis. Secundo modo sensus est, quòd consequens illud, Hoc euenit, non est in se necessarium absolutè: & sic sensus est verus, & hic intentus à sancto Tho. Non enim ex eo quòd Deus vult Antichristum fore, sequitur quòd hoc absolutè sit necessarium, Antichristus erit.

ADVERTENDVM etiam, ꝙ hoc est intelligendum de actu voluntatis, vt terminari ponitur ad rem volitam absolutè: non autem si modus necessitatis ponatur volitus. Licet enim non sequatur, Deus vult eclipsim Solis euenire: ergo necessariò eueniet: quia ista consequentia fundatur super falsa hac propositione, Omne quod vult Deus euenire, necessariò eueniet: bene tamen sequitur, Deus vult eclipsim necessariò euenire: ergo necessariò eueniet.

SED dubium difficillimum occurrit. Admisso enim ꝙ ex voluntate Dei non sequatur necessitas absoluta in rebus: imò cum hoc quòd res est volita à Deo, ipsa res maneat in se cõtingens, sit tamen necessaria ex suppositione: videtur quòd saltem cõsequens sit ineuitabile & immutabile, & consequenter ꝙ voluntas diuina talem necessitatem rebus volitis imponat, quæ & liberum arbitrium, & omne cõsilium tollat. Quando enim aliquid necessariò dependet ex aliquo antecedente, si antecedens sit ineuitabile, & consequens immutabile & ineuitabile erit: & idcirco fatuum est conari vt non eueniat: sicut si Sortes non posset mutari à cursu, nec etiam mutari posset à motu: & fatuum esset velle conari vt Sortes non moueatur, si non potest à cursu cessare. Cùm ergo diuina voluntas sit immutabilis, sequitur quòd volitum à Deo immutabile sit, & ineuitabile sit: & per cõsequens fatuum est solicitum esse ad prosequendum quod Deus vult non esse: aut conari ad oppositum eius quod vult futurum esse, & sic tollitur omnis humana solicitudo.

AD euidentiam huius dubij, considerandum ex san. T. Prima parte. q. 19. art. 8. & q. 22. art. 4. ad primum, & 6. Metaphy. ꝙ cùm Deus suprema causa sit, cui omnes aliæ causæ & necessariæ & contingentes subiiciuntur, secundum quòd disponit vt aliquid eueniat, ita disponit quomodo debeat euenire, & quibus ex causis: illa enim quæ vult necessariò & infallibiliter euenire, vult per causas necessarias euenire & infallibiles: ea autem quæ vult fallibiliter & contingenter euenire, vult euenire mediantibus aliis causis contingentibus & fallibilibus, sicut segetum copiam mediante aratione terræ, & seminum iactu. Vnde quia effectus ab omnibus suis causis dependet, si causa secunda non ponatur, effectus non sequitur: propterea si debeat sequi effectus à Deo volitus mediantibus aliquibus causis, oportet vt illæ causæ ponantur, quia statutum est vt illis tantùm mediantibus eueniat. Fatuus enim esset qui vellet segetes, & agrum nollet arare, nolletq; terræ mandare semina: aut qui fructus vellet, arbores autem plantari nollet: aut qui vellet absque solicitudine locupletari ex mercatione. Dicitur ergo primò, quòd diuina voluntas nostram solicitudinem non tollit, quia sic aliqua vult nobis prouenire, vt nostro studio, nostráque solicitudine acquirantur, & contingenter eueniant: quod si non fiat, effectus non sequetur. Dicitur secũdò, ꝙ fatuum esset conari ad hoc vt aliquid simul sit volitum à Deo, & tamen eius oppositum fiat: sicut ꝙ Deus velit mortem alicuius, & quòd mors non eueniat, cùm nullus efficaciam diuinæ voluntatis possit impedire, non tamen est fatuum conari ad oppositum eius quod Deus vult, putà ad vitam eius cuius Deus vult mortem, quia Deus vult huius mortem prouenire à causa contingenti & impedibili: non est autem fatuum conari ad impedimentum illius causæ, quæ absolutè impediri potest, & per consequens ad oppositum effectum.

Si autem instetur, quia licet causa mortis sit causa secundum se impedibilis, si tamen vult Deus illum effectum euenire per illam causam, ipsa de facto non impedietur propter efficaciam diuinæ voluntatis. Dicitur quòd vtique non impedietur, sed tamen quia vult Deus vt fallibiliter & impedibiliter ab illa proueniat effectus secũdum se posset impediri: & ideo qui ad hoc conatur, non conatur ad impossibile, sed ad possibile, licet intentum non cõsequatur: illa enim propositio, Fatuum est conari ad oppositum eius quod Deus vult futurum esse, est quidem vera in sensu composito (sensus enim est quòd fatuum est conari ad hoc totum simul, quòd aliquid sit volitum à Deo, & illud non eueniat) est autem falsa in sensu diuiso. Est enim sensus, quòd accepto aliquo volito à Deo, putà morte Sortis, fatuum est conari ad eius oppositum. Hoc autem falsum est, quia ipsam mortem vult Deus defectibiliter euenire, & per consequens si conatur quis ad hoc vt non eueniat, non fatuè operatur, vtpotè ad impossibile laborans, imò conatur ad id quod potest non euenire secundum se. Vnde si per infallibile & ineuitabile intelligatur id quod secundum se considerandum non potest non euenire: negatur quòd si antecedens alicuius conditionalis necessariæ sit immutabile, & consequens sit ineuitabile: & similiter quòd voluntas diuina omnibus rebus ineuitabilitatem imponat. Si autem intelligatur id quod non potest non euenire ex suppositione alicuius, conceduntur omnia prædicta, sed negatur quòd talis ineuitabilitas tollat contingentiã & libertatem ac consilium. Stant enim simul (vt superiùs est ostensum) necessitas ex suppositione, & contingentia ac libertas. Propterea inquit san. Tho. Verit. quæst. 23. art. 5. ad tertium, quòd quamuis ista sint incompossibilia, Deus vult istum saluari, & iste damnatur: ista tamen sunt compossibilia, Deus vult istum saluari, & iste potest damnari: cum diuina enim voluntate stat potentia deficiendi effectus, licet non possit cum ipsa non esse effectus diuinæ voluntatis stare.

Quòd diuinæ voluntatis potest ratio assignari. Cap. 86.



Olligere autẽ ex prædictis possumus, quòd diuinæ voluntatis ratio assignari potest. Finis enim est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia vult tãquam ea quæ sunt ad finẽ. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diuersa ab ipso. †Idem. P. p. q. 19. art. 5.

2 Rursus, Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, vt imperfectum ad perfectum: sic autem cadunt aliqua sub diuina voluntate, secundum quòd se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quòd bonum Vniuersi sit ratio quare Deus vult vnumquodque bonum particulare in Vniuerso.

3 Item, Sicut suprà† ostensum est, supposito quòd Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quòd velit ea quę ad illud requiruntur: quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quæ requiruntur ad vnumquodque, est, vt sit illud ad quod requiritur. Sic igitur procedere possumus in assignando diuinæ voluntatis rationem, Deus vult hominẽ habere rationem ad hoc, vt homo sit: vult autem hominem esse ad hoc quòd completio Vniuersi sit, vult autem bonum Vniuersi esse ad hoc, ꝙ habeat bonitatem ipsius. Non tamen prędicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit. nam bonitas diuina neque dependet à perfectione Vniuersi, neq; ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio autẽ Vniuersi licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quæ sunt essentiales partes Vniuersi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit Vniuerso: sicut ex his quæ sunt solùm ad munimentũ vel decorem aliarum partium Vniuersi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quæ absolutè ad ipsum requiruntur, licet & hæc etiam habeant quædam quæ sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio diuinæ voluntatis continet solùm decentiam, aliquando vtilitatem, aliquando autem necessitatem, quæ est ex suppositione: necessitatem autem absolutam solùm quum vult seipsum. †Cap. 85.

Super cap. 86.



Ostquàm determinauit sanctus Thomas de necessitate diuinæ voluntatis, nunc de eius causa determinat. Et primò ex parte voliti, secundò, ex parte voluntatis. Quantùm ad primum duo facit. Primò conclusionem probat: secundò eam declarat. Conclusio est hæc, Diuinæ voluntatis ratio potest assignari.

AD

Quid sit ratio voluntatis.

AD cuius euidentiam sciendum, quòd ratio voluntatis hoc loco accipitur pro eo quod habet rationem causæ quare aliquid ad diuinam voluntatem respectũ voliti habeat, vt patet cap. sequen. vbi enim vnum est volitum per alterum, id propter quod alterum est volitum, est sibi ratio & causa propter quam est volitum: sicut color dicitur ratio formalis qua lapis habet vt sit visibilis, & sub qua actualiter videtur, quia videlicet non habet terminare actum visionis, nisi inquantùm est coloratus. Vnde dicere diuinæ voluntatis esse aliquam rationem, est dicere vnum volitum à Deo esse alteri volito rationem formalem quare sit volitum, & actum diuinæ volitionis terminat, quod est Deum velle vnum propter alterum esse. Probatur itaque primò sic, Deus vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia tanquam ea quæ sunt ad finem, ergo, &c. Probatur consequentia, quia finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

ADVERTE quòd eo modo aliquid est volitum, quo est bonum, cùm obiectum volũtatis sit bonum: id autem quod ordinatur ad finem vt sic, non habet rationẽ bonitatis nisi ex fine, non enim medicina est aliquod bonum, vt ordinatur ad sanitatẽ, nisi ex ipsa sanitate ad quã ordinatur. Si enim ab ipsa remoueatur ordo ad sanitatẽ, iam non habet rationem boni in genere sani. Propter hoc non habet rationem voliti & appetibilis, id quod ad finem ordinatur, inquantùm huiusmodi, nisi ex fine principaliter volito: & ideo dicitur quòd finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Sicut enim visus aliquod est obiectum materiale, aliquod verò formale: ita & voluntatis volentis aliqua propter finem, materialiter volita sunt ipsa ordinata ad finem: ratio autem formalis ex qua habent quòd sint volita, est finis.

Secundò, Bonum Vniuersi, est ratio quare Deus vult vnũquodque bonum particulare, ergo, &c. Probatur antecedens, quia sic aliqua cadunt sub diuina voluntate secundum quòd se habent in ordine boni: bonum autem particulare ordinatur ad bonum totius sicut imperfectum ad perfectum.

Tertiò, Ratio quare vult Deus ea quæ requiruntur ad vnumquodque, est vt sit illud ad quod requiritur, ergo, &c. Probatur antecedẽs, quia si Deus vult aliquid, necessariò vult ea quæ ad ipsum requiruntur: quod autem aliis necessitatẽ imponit, est ratio quòd illud sit, & per consequens quòd sit volitum. Ex his cõcludit san. Tho. quòd in assignanda diuinæ voluntatis ratione sic procedere possumus, Deus vult hominem habere rationem ad hoc vt homo sit, vult hominem esse ad hoc vt completio Vniuersi sit, vult bonum Vniuersi esse ad hoc quòd habeat bonitatem ipsius.

Secundo loco conclusionem declarat, declarando simul quomodo hæ rationes volendi in iis tribus rationibus assumptæ, diuersimodè ratio volendi sunt. Nam bonitas diuina, quæ in prima ratione posita est pro ratione volendi Vniuersum, neque à perfectione Vniuersi depẽdet, neque sibi ex ea aliquid accrescit. Perfectio autem Vniuersi quæ posita est in secunda ratione pro ratione volendi bonum particulare, licet ex particularibus quibusdam bonis, quæ sunt essentiales partes Vniuersi, de necessitate dependeat, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed ex eis sibi aliqua bonitas vel decor accrescit, particulare verò bonum quod tertio loco pro ratione volendi positum est, ex necessitate dependet ex iis quæ absolutè ad ipsum requiruntur, licet & quædam propter melius habeat. Ex quibus concludit sanctus Thom. quòd aliquando ratio diuinæ voluntatis continet solùm decentiam, aliquando vtilitatem, aliquãdo necessitatem ex suppositione, necessitatem verò absolutum solum cùm vult seipsum. Sensus istorum est, quòd aliquando ratio volendi est ratio volẽdi aliquid tanquam dicens ipsi rationi: sicut cùm Deus vult Vniuersum propter bonitatem diuinam. Aliquando autem est ratio volendi aliquid tanquam vtile ad talem rationem: sicut cùm Deus vult partes non essentiales Vniuersi propter ipsum Vniuersum. Aliquando verò est ratio volendi aliquid tanquã necessarium ad illam rationem, sicut quum Deus vult ea quæ absolutè requiruntur ad aliquod particulare bonum, propter ipsum bonum particulare. Si enim Deus aliquid vult, necesse est vt ea quæ ad eius essentiam exiguntur, velit.

Quòd diuinæ voluntatis nihil potest esse causa. Cap. 87.

†Idẽ. P. p. q. 19. ar. 5. & q. 13. ar. 5. & de Veri. q. 6. art. 2.



QVamuis autem aliqua ratio diuinæ voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quòd voluntatis eius sit aliqua causa. Voluntati enim causa volendi est finis, finis autem diuinæ voluntatis est sua bonitas: ipsa igitur est Deo causa volendi, quæ est etiam ipsum suum velle, aliorum autem à Deo volitorum nullum est Deo causa volendi, sed vnum eorum est alteri causa vt ordinem habeat ad diuinam voluntatem: & sic intelligitur Deus propter vnum eorum aliud velle. Patet autem quòd non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate: nam vbi est actus, non consideratur discursus, vt suprà † circa intellectum ostensum est. Deus autem vno actu vult suam bonitatem & omnia alia, cùm sua actio sit sua essentia.

†Cap. 57.

Exclusio erroris.

Per prædicta autem excluditur error quorundam dicentium omnia procedere à Deo secundum simplicem voluntatem, vt de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam diuinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse, secundum illud Psalm. 103. Omnia in sapientia fecisti. Et Ecclesiastici 1. dicitur, quòd Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua.

Auth. sac. Scripturæ.

Super cap. 87.

Aliud est aliqd esse rationẽ diuinę voluntatis & aliud esse eius causam.



OStenso quòd diuinæ voluntatis aliquam rationem assignare possumus, ostendit quoniam propter hoc nõ oportet eius aliquam causam ponere. Vbi aduertendum quòd aliud est dicere aliquid esse rationem diuinę voluntatis, & aliud ipsius esse aliquam causam. Cùm enim dicimus eius esse aliquam rationem, intelligitur ex parte voliti esse aliquam causam, quæ respondetur ad interrogationem qua quæritur, Quare hoc est volitum, & quæ est ipsius voliti causa? ex qua habet quòd ad diuinam voluntatem ordinem habeat. Ratio enim volendi ex parte voliti se tenet: cùm autem dicimus ipsius esse aliquam causam, ponitur ipsum actum voluntatis ab aliqua causa dependere, sicut quum dicimus cognitionis conclusionis in nobis causam esse cognitionem principiorum, intelligimus ipsum actum quo cognoscimus conclusiones, esse causatum ab actu quo cognoscimus principia, hoc autem impossibile est in Deo, ideo concedit quidem sanctus Thomas esse diuinæ voluntatis aliquam rationem, aliquam autem esse eius causam negat, probátque hac ratione, Voluntati causa volendi est finis, sed finis diuinæ voluntatis est sua bonitas, non autem aliquid aliorum: ergo ipsa est Deo causa volendi, non autem aliquid aliorum, sed ipsa bonitas est etiam ipsum suum velle, supple, Ergo neque ipsa bonitas est realiter causa ipsius actus volẽdi, cùm nihil sit sui ipsius causa. Subiungit autem duo. Primum est, quòd vnum aliorum à Deo est alteri causa, vt ordinem habeat ad diuinam voluntatem: & sic intelligitur Deus propter vnum eorum aliud velle. Secundum est, quòd ex his patet non oportere in diuina voluntate discursum aliquem ponere, id est, successionem aliquam cum causalitate vnius actus super alium, quia Deus vno actu vult suam bonitatem, & omnia alia, quum sua actio sit sua essentia. Vbi autem est vnus actus, non consideratur discursus.

Diuina bonitas quomodo est diuinæ voluntatis causa.

ADVERTENDVM, quòd diuina bonitas est quidem secundum nostrum modum intelligendi causa diuinæ voluntatis, eò quòd sit finis: finis autem apud nos mouet voluntatem ad ea quæ sunt ad finem, secundum tamen rem non est eius causa, cùm non sit realiter distincta ab actu volendi. Ideo quum dixisset quòd bonitas est causa volendi, subiunxit statim quæ est etiam ipsum suum velle, quasi diceret, Quum dico ipsam esse causam, non intelligo secundum realem causalitatem, cùm sit idem cum ipso velle, sed tantùm secundum nostrum modum intelligendi.

NOTANDVM etiam, quòd mens sancti Thomæ est probare nihil aliud à Deo esse causam diuinæ voluntatis, etiam secũdum modum nostrum intelligendi, cùm nihil aliud à Deo sit diuinæ voluntatis finis, licet vnũ creatum alterius rei creatæ finis sit, non autem absolutè non esse ipsius aliquam causam, saltem secundum modum considerandi: ideo admisso quòd bonitas diuina aliquo modo sit causa, sufficit sibi ostendere quòd alia volita non sint eius causa.

Considerandum vlteriùs, quòd etiam in nobis volitio finis tunc tantùm est causa volitionis eorum quę sunt ad finem, quando alio actu volumus finem absolutè, & alio actu ea quæ sunt ad finem: quando enim vtrumque eodem actu volumus, tunc volitio finis non est causa volitionis eorum quæ sunt ad finem, quia idem non est causa suiipsius. Finis tamen volitus est ratio volendi id quod est ad finem, propter hoc, quia Deus vnico actu & se & alia vult, volitio sui non potest esse causa volitionis aliorum.

Ex his excluditur error dicentium, quòd nullius eorum quæ Deus vult, oportet reddere rationem, nisi quia Deus vult, qui etiam error in Scriptura sacra remouetur, perhibente omnia Deum secundum ordinem suæ sapientiæ fecisse, vt in Psalm. & Ecclesiastici 1.

ADVERTENDVM, quòd primi effectus Dei ex sola diuina voluntate dependent, vt dicitur Prima par. q. 19. art. 5. alij autem ex aliis causis. Ideo illorum non potest primorum effectuum assignari aliqua ratio creata: sicut productionis Vniuersi nulla est ratio, nisi quia Deus voluit bonitatem suam manifestare & communicare, quod totum ad diuinam voluntatem pertinet. Aliorum autem potest ratio creata assignari: voluit enim Deus hominem habere manus, vt deseruirent intellectui operando diuersa opera. Ideo falsum est quòd omnia dependeant ex simplici voluntate Dei, nulliúsque sit ratio, nisi quia Deus voluit: imò potiùs dicendum est quòd diuina sapientia est regula diuinæ voluntatis, & quòd ideo Deus sic voluit, quia per sapientiam suam est hoc ordinatum ad illud, & ordinatum vt hoc sit, iuxta ea quæ dicuntur Veri. q. 23. art. 6.

Quòd in Deo est liberum arbitrium. Cap. 88.



EX prædictis autem ostendi potest, quòd in Deo liberum arbitriũ inuenitur. Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ non necessitate quis vult, sed propria sponte: vnde in nobis liberum arbitrium est respectu eius quòd volumus currere vel ambulare. Deus autem alia à se non ex necessitate vult, vt suprà † ostensum est, Deo igitur liberum arbitrium habere competit. Idem P. p. q. 19. ar. 10. & in princip. Sent. d. 25. & de Ver. q. 24. †Cap. 27.

2 Adhuc, Voluntas diuina in his ad quæ non secundum naturam suã determinatur, inclinatur quodammodò per suum intellectum, vt suprà † ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur præ cæteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturæ sicut bruta: ergo in Deo est liberum arbitrium. †Cap. 82. Posi. aut Script.

3 Item, Secundum Philosophum † in 3. Ethic. voluntas est finis, electio autẽ eorum, quę ad finem sunt. Cùm igitur Deus seipsum tanquã finem velit, & non sicut ea quę ad finem sunt, alia verò sicut ea quæ ad finem sunt, sequitur quòd respectu sui habeat voluntatem tantùm, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit: Deo igitur liberum arbitrium competit. †Cap. 7.

4 Prætereà, Homo per hoc quòd habet liberum arbitrium dicitur suorum actuum dominus: hoc autem maximè competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiã ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nã liberum est quod sui causa est, vt patet per Phil. in principio Metaph. hoc autẽ nulli magis cõpetit quã primæ causæ, quæ Deus est.

Super cap. 88.

POstquàm determinauit sanctus Thomas de voluntate diuina, vt voluntas est, nunc de ipsa determinat vt habet rationem liberi arbitrij, & ponitur conclusio hæc, In Deo liberum arbitrium inuenitur. Probatur primò sic, Deus alia à se non de necessitate vult, ergo, &c. Probatur consequentia quia liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ non de necessitate quis vult, sed propria sponte.

Quid sit de ratione liberi arbitrij.

CONSIDERANDVM ad huius rationis euidentiam ex doctrina sancti Thomæ, Quæstionibus de Malo quæst. 16. artic. 5. quòd aliquid se habet ad liberum arbitrium tanquam existens de ratione eius, aliquid verò conuenit sibi secundum quòd est in aliqua natura. De ratione enim eius est vt in diuersa possit obiecta ordinata ad finem: posse autem in bonum & malum, non est de ratione liberi arbitrij, sed sibi conuenit inquantùm inuenitur in natura potenti deficere. Similiter quòd vnum velit, & posteà eius oppositum per mutationem voluntatis, conuenit sibi secundum quòd est in natura aliquo modo mutabili. Volens ergo sanctus Thomas ostendere in Deo esse liberum arbitrium, assumit duntaxat quod est de ratione liberi arbitrij, scilicet non necessitari ad hoc vel illud, sed posse velle hoc aut illud in ordine ad finem: hoc enim Deo maximè conuenit, cùm nullum creatum ad eius bonitatem quæ est finis, necessariam habitudinem habeat.

Secundò, Voluntas diuina in iis ad quæ secundum naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per intellectum, vt dictum est suprà, cap. 81. ergo, &c. Probatur consequentia, quia ex hoc homo dicitur habere liberum arbitrium, quia ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturæ, vt bruta.

ADVERTENDVM quòd cùm ratio liberi arbitrij consistat in hoc, quòd in diuersa potest, sequatur autem appetitus animalis cognitionem, ad hoc vt appetitus in diuersa possit, oportet vt cognitio & iudicium de appetibili ad multa se habeat. Est autem hoc proprium intellectus & rationis: nam in brutis est determinatum iudicium à natura. Ideo bene dicitur hoc loco, quòd homo est liberi arbitrij, eò quòd iudicio rationis ad volendum inclinetur. Vnde (vt dictum est suprà de mente san. Th. Verit. quæst. 24.) radix libertatis est in ratione, licet formaliter sit in voluntate. Vbi ergo inclinatio voluntatis sequitur non naturam, sed iudicium intellectus, quod est per intellectum inclinari, vt in Deo respectu creaturarum inuenitur: illa inclinatio libera est, & ad liberum pertinet arbitrium.

Tertiò, Deus respectu sui habet voluntatem tantùm, respectu autem aliorum habet electionem, ergo, &c. Probatur antecedens, quia voluntas est finis, vt dicitur tertio Ethicorum cap. 7. electio autem est eorum quæ sunt ad finem. Consequentia etiam probatur, quia electio semper per liberum fit arbitrium.

Voluntas est finis.

CIRCA illam propositionem Aristot. Voluntas est finis, aduerte quòd non accipitur voluntas pro potentia, sed pro actu voluntatis, vt dicitur Prima secundæ, quæst. 8. actus enim ille voluntatis qui simpliciter & absolutè dicitur velle, est propriè respectu finis: quamuis & quandoque indifferenter omnem actum voluntatis dicamus velle, sed est impropria acceptio, quia actus denominatus à potentia, est eius actus simplex. Actus autem simplex est qui terminatur ad per se obiectum potentiæ: finis autem est primò & per se obiectum voluntatis, ideo ille propriè actus voluntatis dicitur velle siue voluntas, qui ad finem terminatur.

Vtrum electio semper per liberum arbitriũ fit.

CIRCA illam propositionem, Electio semper per liberum arbitrium fit, dubitatur, quia vt hic dicitur, electio est eorum quæ sunt ad finem, sed multa sunt ad finem quæ non libere volumus, sed eadem necessitate qua volumus finem, sicut ea sine quibus finis haberi non potest. ergo electio non semper pertinet ad liberum arbitrium, nisi dicamus liberum arbitrium in aliquid necessariò inclinari, quod eius rationi repugnat.

AD huius euidentiam considerandum quòd cùm electio segregationem quandam ab aliis importet, segregatio autem non fiat nisi eorum quæ commixta sunt, electio propriè est respectu eorum quæ sunt commixta & conuenientia, dum vnum eorum aliis præacceptatur, ideo vbi sit vnum tantùm medium ordinatum ad finem, respectu eius non est electio, sed eadem erit ratio volendi finem, & id quod est ad finem, & eadem necessitas. vbi autem ad finem multis mediis potest perueniri, respectu vniuscuiusque illorum potest esse electio. Similiter omnia necessaria ad finem, sine quibus, scilicet finis haberi non potest, habent rationem vnius medij, & eadem necessitate sub voluntate cadunt cum fine, si cognoscantur necessaria esse, & eorum non est electio, cùm necessarium aliis præacceptari non possit, eò quòd cùm aliis vtilibus tantùm, non conueniat, sed seipso ab aliis sit segregatum in ratione ordinati ad finem. Ipsum enim necessarium est, alia verò vtilia. Illa ergo propositio est vniuersaliter vera, Electio semper ad liberum arbitrium pertinet, quia electio est eorum qua ad finem non necessariò ordinantur, & ideo quòd vnum præ aliis acceptetur, est ex libertate volentis finem. Ex quo etiam patet illam propositionem, Electio est eorum quæ sunt ad finem, oportere intelligi de iis quæ contingentia sunt, non autem de iis quæ necessaria sunt ad finem. quia illa non cadunt sub electione, eorum necessitate cognita, sed sub volitione finis, vnde omnis quidem electio est eorum quæ sunt ad finem, non autem omnia ordinata ad finem sub electione cadunt. Et sic cùm creaturæ ad diuinam bonitatem habeant ordinem contingentem, non necessarium, sequitur quòd omnia creata sub diuina electione cadunt, & per consequens sub libero Dei arbitrio.

Quartò, Deus est maximè Dominus suorum actuum, cùm actus eius ab alio non dependeat, ergo, &c. Patet consequentia, quia homo per hoc quòd habet liberum arbitrium, dicitur dominus suorum actuum. Confirmatur ex nominis ratione, quia liberum dicitur quod sui causa est, vt dicitur 1. Metap. hoc autem nulli magis competit quàm primæ causæ.

ADVERTENDVM quum dicitur, Deum esse maximè Dominum suorum actuum, quòd hoc intelligitur non quo ad substantiam actus, cùm actus ita sit sibi naturalis sicut essentia, sed intelligitur quo ad terminationem ad obiecta: quòd enim hanc & illam creaturam producat, est in libertate Dei, ipsa tamen substantia productionis actiuæ, est sibi à natura, & non subest libertati, nisi diceretur negatiuè actuum substantiam sibi liberè, & ex se conuenire, quia nullo alio sibi conuenit, sicut naturalia creaturis ab alio illis sunt tributa.

Quòd in Deo non sunt passiones affectuum. Cap. 89.



EX præmissis autem sciri potest, quòd passiones affectuum in Deo non sunt. Secundum enim intellectiuam affectionem non est aliqua passio, sed solùm secundum sensitiuam, vt probatur in 7. Physicorum†: †Text.com.18. nulla autem talis affectio in Deo esse potest, cùm desit sibi sensitiua cognitio, vt per suprà dicta est manifestum. Relinquitur igitur quòd in Deo non sit affectiua passio.

2 Præterea, Omnis affectiua passio secundum aliquã transmutationem corporalem fit, putà secundum constrictionem vel dilatationẽ cordis, aut secundũ aliquid huiusmodi: quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quòd non sit corpus, neque virtus in corpore, vt suprà† ostensum est. †Cap. 3. Non est igitur in ipso affectiua passio.

3 Item, In omni affectiua passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem, vel connaturalem dispositionem: cuius signum est, quòd huiusmodi passiones si intendantur, animalibus inferũt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi, cùm sit omninò immutabilis, vt suprà ostensum est. Patet igitur quod huiusmodi passiones in Deo esse nõ possunt.

4 Ampliùs, Omnis affectio quæ est secundum passionem determinatè in vnum fertur secundum modum & mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid vnum, sicut & natura: & propter hoc ratione oportet eam reprimi & regulari. Diuina autem voluntas non determinatur secundum se ad vnum in his quæ creata sunt, nisi ex ordine suæ sapientiæ, vt suprà † ostensum est. †Cap. 82. non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

5 Adhuc, Omnis passio est alicuius in potentia existentis, Deus autem est omninò liber à potentia, cùm sit actus purus: est igitur agens tantùm, & nullo modo aliqua passio in ipso locum habet. Sic igitur omnis passio & nomine & re à Deo remouetur. Quædam autem passiones remouentur à Deo non solùm ratione sui generis, sed etiam ratione suæ speciei. omnis enim passio ex obiecto speciem recipit: cuius igitur obiectum omninò Deo est incõpetens, talis passio à Deo remouetur etiam secundum rationem propriæ speciei. Talis autem est tristitia & dolor: nam eius obiectum est malum iam inhærens, sicut gaudij obiectum est bonum præsens & habitum. Tristitia igitur & dolor ex ipsa sui ratione in Deo esse non possunt.

6 Adhuc, Ratio obiecti alicuius passionis non solùm sumitur ex bono & malo, sed etiam ex hoc quòd aliqualiter quis se habet ad alterum horum. Sic enim spes & gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad obiectum qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo cõuenire potest, etiam ex ratione propriæ speciei. Spes autem quamuis habeat obiectum bonum, non tamen bonum obtentum, sed obtinendum, quod quidem Deo non potest competere, ratione suæ perfectionis, quæ tanta est, quòd ei additio fieri non potest. Spes igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suæ speciei, & similiter neque desiderium alicuius non habiti.

7 Ampliùs, Sicut diuina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi à Deo, ita etiam multò ampliùs excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum: duplici ergo ratione suæ speciei timor à Deo excluditur, & quia non est nisi existentis in potentia, & quia habet obiectum malum quod potest inesse.

Item, Pœnitentia mutationem affectus importat: igitur & ratio pœnitentiæ Deo repugnat, non solùm quia species tristitiæ est, sed etiam quia mutationẽ voluntatis importat.

8 Præterea, Absq; errore cognitiuæ virtutis esse nõ potest vt illud quod est bonum, apprehendatur vt malum, nec est nisi in particularibus bonis, vt alterius malum possit bonũ existere alteri, in quibus corruptio vnius est generatio alterius. Vniuersali autẽ bono ex nullo bono particulari deperit aliquid, sed per vnumquodque repræsentatur: Deus autẽ est vniuersale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona. Nullius igitur malũ sibi potest esse bonũ, nec potest esse etiam vt id quod est simpliciter bonum, & non est sibi malum, apprehendat vt malum: quia sua scientia est absq; errore, vt suprà† ostensum est. †Cap. 71. Inuidiã igitur in Deo impossibile est esse, etiam secũdum suæ speciei rationem: non solùm quia inuidia species tristitiæ est, sed etiam quia tristatur de

bono alterius:& sic accipit bonũ alterius tanquã sibi malum.

9 Adhuc, Eiusdem rationis est tristari de bono, & appetere malum, nam primum est ex hoc quòd bonum æstimatur malum. Secundum verò est ex hoc ꝙ malum æstimatur bonum: ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam, ira igitur à Deo longè est secundum rationem suæ speciei, non solùm quia effectus tristitiæ est, sed etiam quia est appetitus vindictæ propter tristitiam ex iniuria illata conceptam.

Rursus, Quæcunque aliæ passiones harum specierum sunt, vel ab eis causantur, pari ratione à Deo excluduntur.

Super cap. 89.



Ostquàm determinauit sanctus Thomas de intellectu & voluntate diuina, nunc de passionibus & virtutibus determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de passionibus: secundò de virtutibus, cap. 92. Circa primum duo facit. Primò agit de iis quæ à Deo remouentur: secundò de iis quæ sibi conueniunt, cap. seq. Primò autem determinat de passionibus quàm de virtutibus, quia aliquarum virtutum obiecta sunt passiones: prius autem determinãdum erat de obiectis. Circa primum duo facit. Primò, ostendit nullam passionem conuenire Deo ratione generis, scilicet secundum rationem passionis. Secũdò, ostendit aliquas etiam ratione propriç speciei ab ipso remoueri.

Quid nomine Affectionis importetur.

Quantùm ad primum, aduertendum quòd Affectionis nomine, ipsas passiones (vt patet ex Prima secundæ quæst. 22. ar. 2. sanctus Thomas intelligit. Vnde quum inquit quòd in Deo non sunt passiones affectuũ, est constructio intransitiua: & est sensus, quòd in ipso non sunt passiones appetitus, quæ sunt affectiones quædã. Dicuntur autem passiones appetitus, affectiones quædam, ad differentiam passionis intellectus & sensus quæ sunt receptiones tantùm, non autem motus & inclinationes ad rem, quod nomine Affectionis importatur. Probatur ergo primò nullam passionem, vt passio est, Deo conuenire posse sic, Secundum intellectiuam affectionem non est aliqua passio: sed secundum sensitiuam tantùm, vt dicitur 7. Physic. tex. 18. ergo in Deo non est aliqua passio, in eo enim nõ est sensitiua affectio, sicut nec sensitiua cognitio.

Passio non est in appetitu intellectiuo.

ADVERTENDVM ex Prima secundæ loco superiùs allegato, & de Verita. q. 26. quòd passio propriè dicta inuenitur tantùm, vbi est trãsmutatio corporalis, quia passio propriè nominat receptionem alicuius cum alterius obiectione per motum, & quia moueri est corporum, ideo in actu appetitus intellectiui, quia nõ est actus organi corporalis, non est passio, sed tantùm in actu appetitus sensitiui, vnde & ipsius appetitus sensitiui motus cum aliqua transmutatione corporali definiuntur, dicitur enim ira accensio sanguinis circa cor.

Secundò, Deus non est corpus, neque virtus in corpore, ergo, &c. Probatur consequentia, quia omnis affectiua passio fit secundum aliquam transmutationem corporalem..

Tertiò, Non est possibile Deum extra suam naturalem dispositionem aliqualiter trahi, cùm sit omninò immutabilis, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in omni affectiua passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem, vel connaturalem dispositionem, vnde per earum intensionem animalia moriuntur.

Quomodo patiens extra suã conditioné essentialem vel connaturalem dispositionem trahitur.

SED occurrit hoc loco dubium nõ dissimulandum. Nam conditio essentialis dicitur, quæ consequitur rei essentiam: & dispositio dicitur connaturalis, quæ naturæ principia cõsequitur: remanente autem essentia, & principiis naturalibus, nõ potest remoueri quod essentiam consequitur, alioquin non consequeretur necessariò essentiam: ergo passio non potest trahere aliquem extra suam dispositionem essentialem, nisi illum corrumpendo. Ergo falsum est quod hîc dicitur, scilicet quòd patiens trahitur extra suam conditionem essentialem.

Respondetur, quòd conditio aliqua potest dici essentialis dupliciter, & similiter dispositio connaturalis. Vno modo, quia ad principia essentialia & naturalia de necessitate consequitur, sicut esse risibile est dispositio connaturalis hominis, & essentialis conditio. Alio modo, quia concomitatur essentiã semper si suæ naturç res relinquatur, & nisi interueniat impedimentum, sicut habere duas manus est homini connaturale. Prima conditio essentialis non potest remoueri à remanente subiecto: non enim per quodcunque agens potest remoueri risibilem esse ab homine. Que autem essentialis vel connaturalis secundo modo dicitur, potest ex aliquo impediente, aut extrinsecùs agente remoueri. potest enim aliquid esse homo, & tamen duas manus non habere: hoc ergo secundo modo intendit sanct. Thom. de conditione essentiali loqui. Vnde cùm dixisset, quòd patiens trahitur aliqualiter extra suam conditionem essentialem, ne aliquis existimaret ipsum loqui aut de principiis essentiç, aut de eo quod talia principia de necessitate consequitur, quasi exponendo quod dixerat addidit, Vel connaturalem dispositionem, ac si diceret, Voco conditionem essentialem omnem connaturalem dispositionem, id scilicet quod consequitur naturam rei sibi derelictam, omni deducto impediente. Hoc autem in omni passione aliqualiter fit, quia aut concalescit corpus ex motu appetitus, aut frigescit, aut contrahitur cor, aut dilatatur præter cursum consuetum naturæ suæ. Dicit autem patiens aliqualiter, non autem simpliciter trahi extra conditionem naturalem & essentialem, quia non omninò quidem sua naturali dispositione priuatur, sed aliqua tantùm ex parte, dum, verbi gratia, aut magis solito intenditur, aut remittitur.

Quartò, Diuina voluntas non determinatur secundum se ad vnum respectu creaturarũ, sed ex ordine diuinæ sapientiæ, ergo, &c. Probatur cõsequentia, quia omnis affectio quç est secundũ passioné determinatè in vnum fertur secundũ modum & mẽsuram passionis, cùm passio impetũ habeat ad aliquid vnũ, sicut & natura, & propter hoc ratione oporteat eam reprimi & regulari.

Quomodo passio ad aliquid vnũ impetum habeat: & regulari ratione possit.

CIRCA istam propositionem, Passio impetum habet ad aliquid vnum, sicut & natura, dubitatur. Nam reprimi & regulari ratione, conuenit ei tantùm, quod diuersimodè potest ferri & dirigi: propter hoc operatio virtutis nutritiuæ non regulatur ratione, quia est ad vnum determinata, sed vt hic dicitur, oportet regulari ratione & reprimi passionem: ergo non est ad vnum determinata, & sic videtur sanct. Thom. sibiipsi hoc loco contradicere.

AD huius euidentiam considerandum, ex quæst. de Veri. q. 25. artic. 1. & 4. quòd aliter appetitus naturalis determinatur ad vnum, & aliter appetitus animalis. Nam appetitus naturalis non cõsequitur aliquam apprehensionem appetentis, sed formam naturalem: & quia res naturalis in suo esse est determinata, ideo talis appetitus est ad vnũ appetibile determinatum. Propterea, posita forma, & deductis impedimentis sequitur actus: sicut posita grauitate in corpore graui, sequitur motus deorsum, si graue sit extra locum ipsum, & non sit impeditum, appetitus autem animalis sequitur apprehensionem sensus, & quia sensus potest apprehendere aliquid vt conueniens, & vt nociuum, & aliquando nihil apprehendere vt conueniens aut vt nociuum, ideo talis appetitus non determinatur ad vnum appetibile secundum se, neque semper exit in actum deductis impedimentis: sed si apprehendatur aliquid vt delectabile & cõueniens, de necessitate fertur in illud: & ecõtrariò, si apprehendatur vt nociuum secundum sensum, illud necessariò refugit, in quo differt ab appetitu rationali qui non determinatur ad vnum nisi respectu finis, quantumcunque sibi aliquid proponatur, vt bonum & vtile, ex quo patet quòd appetitus naturalis ex se determinatur ad vnum, appetitus autem animalis non determinatur ad vnum nisi supposita apprehensione qua proponitur sibi aliquid sub ratione proprij obiecti. Et quia (vt dicitur 1.2. q. 17.) apprehẽsio sensitiua in homine nata est regulari ratione, cùm ipsa sit particularis, & ratio sit vniuersalis, sicut & virtus actiua particularis à virtute vniuersali regulatur: ideo & ipse motus appetitus sensitiui natus est ratione regulari, vt scilicet ipsi modus & terminus quidam à ratione imponatur iudicante sic esse appetẽdum, putà vindictam, sic debere appeti, & non aliter. Passio igitur determinatur ad vnum ex apprehensione, qua iudicatur aliquid delectabile & conueniens, aut malum & nociuum, ad illud etiam secundum se toto impetu fertur, cùm naturaliter feratur in omne delectabile, naturalitérq; refugiat omne triste, sicut ira secundum se & absolutè toto impetu fertur ad vindictam. & ideo ad hoc vt vitiosa non sit, necesse est vt à ratione aliquis sibi limes imponatur: & simile est de aliis passionibus. Ad dubium ergo dicitur primò, quòd similitudo inter naturam & passionem accipienda est tantùm, quantùm ad determinationem ad vnum, non autem quantùm ad modum determinationis: quia & natura & passio ad vnum quidem determinantur, sed tamen diuersimodè. Nã natura à forma naturali determinatur ad vnum, passio autem ex apprehensione sensus, aut etiam rationis. Dicitur secundò, quòd tale determinatum ad vnum ex apprehensione potest reprimi & regulari ratione. & potest ad illud vnum diuersimodè se habere, & secundum, scilicet totum impetum, si apprehẽsio sensus non sit secundum rationem imperata, & secundum aliquam limitationem, si ipsa apprehensio ratione reguletur. Determinatum autem ad vnum ex forma, non est necesse ad hoc vt bonum sit, quòd ratione reguletur, quia ex se non subditur rationi.

Quantùm ad secundum ostenditur, quòd aliquæ passiones à Deo etiam ratione propriæ speciei remouentur, scilicet ex propria differentia qua vnaquæque ponitur in sua specie, & ab alia distinguitur passione. Et sex ponuntur conclusiones. Prima est, Tristitia & dolor non sunt in Deo. Probatur, Obiectum eius est malum iam inhærens, sicut gaudij bonum præsens & habitum, sed Deo hoc non conuenit, ergo, &c. Patet consequentia, quia cùm omnis passio ex obiecto speciem recipiat, talis passio cuius obiectum est Deo incompetens, ab eo secundum rationem propriæ speciei remouetur.

Secunda est, Spes aut desiderium non est in Deo. Probatur supponendo rationé obiecti alicuius passionis non solùm sumi ex bono & malo, sed etiam ex hoc quòd aliquis ad alterum horum aliqualiter se habet ex quo sequitur, quòd si modus se habendi ad obiectum passionis, Deo non competit, & ipsa quoque passio ab ipso remouetur: tunc sic, Spei & desiderij obiectum est bonum, non quidem obtentum aut habitum, sed obtinẽdum, aut non habitum: sed hoc Deo non potest competere, cùm eius perfectio tanta sit, vt ei aliquid addi non possit, ergo, &c.

Vtrum Deus aliquid speret creaturæ.

SED occurrit dubiũ. Nam non solùm sibi quis spectat bonum, sed etiam amicis: ergo quamuis bonitati & perfectioni diuinç aliquid addi non possit, quia tamen creaturæ aliquid addi potest, poterit in Deo esse spes, qua speret creaturam aliquid obtenturam.

Respondetur quòd spes, quæ est passio appetitus sensitiui, extenditur tantùm ab bonum spectantis, cùm bonum appetitus sensitiui sit delectabile & conueniens secundũ sensum, sed spes quæ nominat actum voluntatis, potest etiam secundariò ad bonũ alterius extendi, inquantùm per amorem aliquis vnitur alteri, vt dicitur 2.2. q. 17. ar. 3. Veruntamen spes etiam isto modo sumpta in Deo esse non potest, quia spes propriè respicit bonum, quod etiam respectu sperantis est futurum: Deo autem nihil est futurum. Si autem aliquis nomen Spei vellet largius accipere, pro actu scilicet voluntatis, quo quis vult alicui bonum illi futurum cum certitudine: sic non esset inconueniens dicere Deum sperare nobis beatitudinem, sed hoc esset vocabulis abuti.

ADVERTENDVM autem, quòd spes eo modo quo potest esse de iis quæ ad alios pertinent, scilicet de alicuius rei euentu, non est de ipso euentu boni alterius, nisi inquantùm existimatur vt bonum speranti, vt dicitur 3. Senten. dist. 26. in expositione literæ. ideo cùm nihil bonitatis Deo possit addi, nullo modo potest dici esse spem in Deo. propter hoc sanct. Thom. ad ostendendum in Deo spem non esse, hoc solùm pro ratione adduxit, quòd perfectioni diuinæ aliquid addi non potest.

Tertia est, Timor non est in Deo. Probatur, tum quia eius obiectũ est malũ quod potest inesse: in Deo autem non est potentia ad malum, tum quia non est nisi existentis in potentia.

Quarta est, Pœnitentia non est in Deo. Probatur, tum quia est species tristitiæ, tum quia mutationem affectus importat, quorum neutrum est in Deo.

Quinta est, Inuidia non est in Deo. Probatur, tum quia est species tristitiæ, tum quia tristatur de bono alterius, quorum neutrum est in Deo. Secundum probatur, quia aliquis tristatur de bono alterius, inquantùm accipit bonum alterius, vt sibi malum, hoc autem in Deo esse non potest, tum quia nullius bonum potest sibi esse malum, cùm sit vniuersale bonum, vniuersali autem bono nihil depereat ex particulari bono, tum quia non potest, id quod est simpliciter bonum, & non est sibi malum, apprehendere vt malum, cùm scientia sua sit absque errore.

Vniuersali bono nihil deperit ex bono particulari.

ADVERTENDVM, quòd bonum vniuersale dupliciter accipi potest. Vniuersalitate, scilicet prædicationis, & vniuersalitate perfectionis: & de vtroque verum est quòd nihil ab eo per quodcunque particulare bonum remouetur: vniuersalis enim prædicabilis ratio non tollitur aut imperficitur per rationes particulares. Non enim ex hoc quòd homo sit substantia animata sensibilis rationalis, remouetur ab animali quòd sit substãtia animata sensibilis: ista enim participatio communis à particulari non est per separatio-

nem

nem aut remotionem alicuius partis ab ipso vniuersali, sed per communicationem totius suæ rationis ipsis particularibus. Et quia vniuersale secundum perfectioné modo quodam perfectiori continet quicquid continet vniuersale secundũ prædicationem, ideo per particulare, quod vniuersalé naturam participat, nihil tollitur ab vniuersali, sed tantùm eius similitudo particularibus secundũ eorum modum communicatur: sicut si esset homo vniuersalis separatus, ad modũ ideæ Platonicæ, particulares homines illum hominem vniuersalé participarent, non aliquã partem ab eo detrahendo, sed eius similitudiné pro eorum conditione capiendo, sic etiam ignis aliis suam speciem communicat absque sui diminutione. Bono ergo vniuersali, quod est Deus, alia particularia bona participant, dum aliqualem eius similitudiné gerunt, nihil tamen ab eo vniuersali bono per particularia bona subtrahitur.

Sexta est, Ira non est in Deo. Probatur, tum quia est effectus tristitiæ, tum quia est appetitus mali alterius ad vindictam. Est enim ira appetitus vindictę propter tristitiam ex iniuria illata cõceptam: vtrumque auté horum à Deo remouetur. Primum quidem patet ex superioribus: secundum verò probatur, quia appetere malum contingit ex hoc quòd malum existimatur bonum, hoc autem Deo conuenire non potest. Concluditur ergo ex omnibus his, quòd eadem ratione quæcunque aliæ passiones ab istis sunt vel causantur, à Deo sunt excludendæ.

Quòd in Deo sit delectatio & gaudium. Cap. 90.

SVnt autem quædam passiones quæ licet Deo nõ conueniant secundum quòd passiones, nihil tamen ex ratione suæ speciei important repugnãs diuinæ perfectioni: de numero autem harum est gaudium & delectatio. Est enim gaudiũ præsentis boni, neque igitur ratione obiecti quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, quod est actu habitum, gaudium secundũ suæ speciei rationem diuinæ perfectioni repugnat. Ex hoc autem manifestum est, quòd gaudium vel delectatio propriè in Deo sit: sicut enim bonum & malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita & appetitus intellectiui, vtriusque enim est prosequi bonũ, & fugere malum, vel secundum veritatem, vel secundũ æstimationem, nisi quòd obiectũ intellectiui appetitus est communius quàm sensitiui, quia intellectiuus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitiuus bonum vel malum secundum sensum. Sicut etiam & intellectus obiectum est communius quàm sensus. Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inueniuntur igitur in appetitu intellectiuo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitiui, in hoc differentes, quòd in appetitu sensitiuo sunt passiones propter communicationem eius ad organum corporale: in intellectiuo autem sunt operationes simplices. Sicut enim & passione timoris quæ est in appetitu sensitiuo, refugit quis malum futurum: ita sine passione intellectiuus appetitus idem operatur. Cùm igitur gaudium & delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solùm inquantùm passiones sunt, in voluntate autem sint secundum suam speciem, non autem vt passiones, relinquitur quòd etiam diuinæ voluntati non desint.

2 Item, Gaudium & delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito, Deus autem in seipso, qui est principale suum volitum, maximè quietatur, vtpotè omnem sufficientiam in se habens: ipse igitur per suam voluntatem in se maximè gaudet & delectatur.

3 Præterea, Delectatio est quædã operationis perfectio, vt

†Cap. 4. patet † per Philosophum 10. Ethic. perficit enim operationem sicut pulchritudo iuuentutem: sed Deus perfectissimã operationem habet in intelligendo, vt patet ex prædictis. Si igitur nostrum intelligere propter suam operationem est delectabile, diuinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

4 Ampliùs, Vnumquodque naturaliter in suo simili gaudet quasi in conuenienti, nisi per accidens inquantùm est impeditiuum propriæ vtilitatis: sicut figuli ad inuicem corrixan-

†Cap. 67. tur pro eo quòd vnus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est diuinæ bonitatis similitudo, vt ex suprà dictis† patet, nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quòd Deus de omni bono gaudet: est igitur in eo propriè gaudium & delectatio. Differunt autem gaudium & delectatio ratione. Nam delectatio prouenit ex bono realiter coniũcto: gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudij rationem. Vnde delectatio est solùm de coniuncto bono, si propriè sumatur: gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quòd Deus propriè in seipso delectatur: gaudet autem in se & in aliis.

Super cap. 90.

OStenso quæ sint passiones quas à Deo remoueri necesse est, ostendit vlteriùs sanctus Tho. quæ sint illæ quæ sibi aliquo modo sunt attribuendæ. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit quòd Deo gaudium & delectatio cõueniant. Secundò, idem de amore manifestat, cap. sequenti. Quantùm ad primum duo facit. Primò; probat propositum: secundò, ostendit differẽtiam inter gaudium & delectationem.

Probatur igitur primò conclusio sic, Gaudium & delectatio Deo non repugnant secundum suam speciem, & in voluntate secundum suam speciem sunt. ergo etiam diuinæ voluntati non desunt. Patet consequentia, quia quæ sunt in voluntate nostra, etiam in voluntate diuina esse oportet, nisi diuinæ repugnent perfectioni. Antecedens quo ad primam partem probatur, quia neque ratione obiecti, neque ratione modi se habendi ad obiectum, secundum suam speciem diuinæ perfectioni repugnat. nam obiectum eius est bonum actu habitum, quorum neutrum repugnat Deo. Quo ad secundam verò partem probatur, quia idem est obiectum appetitus sensitiui & voluntatis, scilicet malum & bonum apprehensum, licet obiectum voluntatis sit communius obiecto appetitus sensitiui, quia illius obiectum est bonum simpliciter, huius verò bonum vel malum secundum sensum: sed operationes appetitus speciem sortiuntur ex obiectis. Ergo in voluntate sunt similes operationes secundum speciem operationibus appetitus sensitiui, differentes in hoc, quòd tales operationes in appetitu sensitiuo sunt passiones, in voluntate autem sunt simplices operationes, ergo, &c.

CIRCA primam partem antecedentis attendendum est, quòd (vt dictum est in præcedenti cap.) per propriam rationem speciei passionis, intelligimus non totum quod cadit in diffinitione passionis, sed quod in diffinitione eius ponitur tanquam propria differentia per quam ab aliis passionibus distinguitur: sic enim gaudium & delectatio, secundum quòd sunt in appetitu sensitiuo, licet in sua ratione includant passionem tanquam genus (sunt enim passiones appetitus sensitiui) & ratione huius repugnent diuinæ perfectioni: ratione tamen propriæ differentiæ, qua formaliter à genere distinguuntur, inquantùm scilicet important quietationem appetitus in bono coniuncto, diuinæ perfectioni non repugnãt, & in voluntate etiam reperiuntur: & propter hoc dicuntur ex ratione suæ speciei diuinæ perfectioni non repugnare.

Obiectum voluntatis est bonum simpliciter, appetitus autem sensitiui bonũ sensibile.

CIRCA differentiam obiecti voluntatis & appetitus sensitiui, aduertendum quòd non ideo dicitur obiectum voluntatis bonum simpliciter, appetitus autem sensitiui bonum sensibile, quasi ad bonum vniuersale tantùm terminetur voluntas: ad bonum autem sensibile terminetur appetitus sensitiuus (hoc enim falsum est, quia sicut intellectus nõ tãtùm intelligit vniuersalem rationem boni, sed etiam boni sensibilis & particularis rationé, ita & voluntas non solùm fertur in vniuersalem rationé boni, sed etiam ad particulare bonum sensibile) sed attenditur huiusmodi differentia quantùm ad rationem formalem sub qua aliquid terminat actum appetitus. Sic enim bonum simpliciter, id est, non limitatum ad aliquam particularem boni rationem, sed absolutè sumptum, est obiectũ voluntatis: quicquid enim rationem boni participat, sub voluntate cadere potest, bonum autem non simpliciter, sed contractum ad bonum sensibile, est obiectum appetitus sensitiui: quia quicquid habet rationé boni sensibilis, potest cadere sub appetitu sensitiuo, non autem quicquid absolutam boni rationem participat. Vnde licet eadem res voluntate & appetitu sensitiuo appetatur, tamen actum voluntatis terminat inquantùm bona est absolutè, actum autem appetitus sensitiui, inquantùm est bonum quoddam sensibile.

Bonũ vel malũ est obiectum appetitus.

CIRCA illam propositionem, Appetitus respicit bonum vel malum, aduertendum ex doctrina S. Tho. Prima p. q. 20. art. 1. q bonum & malum sunt propria obiecta appetitus, sed diuersimodè: bonum enim principalius & per se est obiectum appetitus, malum autem secundariò & per aliud, inquantùm scilicet opponitur bono. Ideo cùm aliquando dicitur absolutè, q bonum est obiectũ voluntatis, non opponitur ei quod hîc dicitur bonum vel malum esse obiecta: cùm enim est sermo de primo & per se obiecto voluntatis, dicendum est bonum esse ipsius obiectũ, cùm autem est sermo de obiecto tam per se quàm per aliud, dicendum est q bonum vel malum. Eadem enim est potentia oppositorũ, sicut visus visibilis & nõ visibilis, & auditus audibilis & non audibilis, vt dicitur, 2. de Anima, sed vnius per se, alterius verò per aliud.

Quõ visus sit visibilis & inuisibilis.

ADVERTENDVM tamen, q aliter voluntas se habet ad bonum & malum, & aliter visus ad visibile & inuisibile. Nam voluntas circa vtrumque actum positiuũ habere potest: prosequitur enim bonũ, & fugit ac detestatur malũ per actum elicitũ. Visus autem non habet actum positiuũ circa inuisibile, quia in visu est tantùm actus vnius rationis, scilicet apprehendere obiectum per se, qui actus ad inuisibile terminari non potest, cùm visus ab inuisibili non constituatur in actu, sed dicitur esse per accidens ipsius tenebræ, quia ex hoc quòd à visibilibus immutari non potest nullo existente defectu in potentia, & obiectis sufficienter præsentibus, iudicamus aliqua vi interiori aërem tenebrosum esse.

Quõ passiones appetitus sensitiui sint eiusdé speciei cũ operationibus voluntatis.

CIRCA secundam partem antecedentis attendendũ, quòd passiones appetitus sensitiui non sunt eiusdé speciei cum operationibus voluntatis: quia diuersarum potentiarũ non sunt actus eiusdem speciei. Cùm enim potentiæ distinguãtur proximè per actus formaliter sumptos, id est, ad obiecta formalia cõparatos, repugnat potentias esse diuersarum specierum, & earum actus esse eiusdem speciei, & ideo cùm dicitur passionem secundum eandé rationem speciei esse in voluntate, intelligendum est non de identitate simpliciter, sed proportionali. In voluntate enim est operatio eiusdem rationis secundum quandam proportioné cum operationibus appetitus sensitiui, non autem eiusdem omninò & simpliciter rationis specificæ: & similiter intelligendum est quum dicuntur esse in Deo secundum rationem suæ speciei. Sicut enim sapientia secundum eandem rationem est in Deo, & in creaturis proportionaliter, non simpliciter: ita & huiusmodi passiones.

Vtrũ gaudiũ & delectatio operationes sint.

CIRCA probationé ipsius secundæ partis antecedentis dubitatur. Videtur enim falsum supponere, scilicet quòd gaudium & delectatio operationes quædam sint: hoc enim negat sanctus Thomas Prima secundæ, quæst. 31. art. 1. ad primum: vbi ait quòd cùm dicitur, Delectatio est operatio, est prædicatio per causam, non per essentiam.

Respondetur, quòd operatio dupliciter accipi potest. Vno modo communiter pro omni actu elicito à potentia: alio modo pro illo actu quo potentia mouetur in obiectum, quæ dicitur motus appetitus ad bonum, vt motus à quiete distinguitur. Primo modo, delectatio est operatio, & ad hunc sensum vocat eam Philosophus 7. & 10. Ethic. operationem: est enim actus ab appetitu elicitus. Secundo modo, non est operatio, sed consequitur operationé: non enim est motus ad appetibile, sed quies in bono adepto. Ideo quod inquit S. Thom. Prima secundæ, esse prædicationem non per essentiam, sed per causam, cùm dicitur, Delectatio est operatio, intelligendũ est de operatione secundo modo, non auté primo modo sumpta. Vel dicendum, q delectatio

non est illa operatio quæ cõnaturalis est & delectab ilis appetenti, est tamen operatio appetitus, talem operationẽ connaturalem concomitans. Primum sensum habuit in Prima secundæ: secundum verò hoc loco.

Secundò, Deus in seipso maximè quietatur, vtpotè omnem sufficientiam in se habẽs: ergo in se maximè gaudet & delectatur. Probatur consequentia, quia gaudium & delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito.

ADVERTENDVM primò, quòd per boni adeptionẽ & præsentiam dicitur quietari appetitus, quia ad illud bonum ampliùs non mouetur per desiderium, sed sibi ex eius præsentia est satisfactum: quãtò autem maius est bonum quod habetur, tantò magis appetitui satisfacit, vt scilicet pauciora iam desideret: & ideo vbi bonum habitum omnem in se perfectionem & sufficiẽtiam habet, quale est bonum diuinum, tale totaliter appetitui satisfacit, vt scilicet nihil aliud desideret ampliùs & ex hoc habet Deus quòd bonum suum sit sibi maximè delectabile: quia cùm sit summum & perfectissimum bonum, non relinquitur in appetitu aliquis motus desiderij ad aliud bonum acquirendum, sed in seipso perfectissimè quiescit.

Quomodo delectatio rationem quietis habeat.

ADVERTENDVM secundò, quòd delectatio potest dici quies & motus diuersimodè. Si enim consideretur ordo appetitus ad bonum, sic habet rationem quietis: sicut enim quod mouetur, cùm ad terminum peruenerit, quiescit: ita appetitus habito bono quod desiderabat, quiescit, & huiusmodi quiescere delectari est. Si autem consideretur ordo appetibilis ad appetitum, sic motus quidam est, mouetur enim appetitus à bono præsenti & coniuncto. Propereà inquit san. Thom. Prima secundę, vbi suprà, ad secundum quòd est quies considerata præsentia obiecti delectantis: est verò motus inquantùm remanet immutatio appetitus ab appetibili. Ex quo patet quòd delectatio aliter dicitur quies appetitus, quàm in corporibus dicatur quies: in illis enim quies dicit solam negationem motus & nihil positiuum formaliter dicit. Quies autem appetitus in bono coniuncto dicit actum appetitus cum negatione vlterioris inquisitionis: postquàm enim appetens habet bonum quod quærebat, non ampliùs mouetur per appetitum ad illud quærendum, sed in bono adepto delectatur: & hoc actus quo delectatur, ideo dicitur quies, quia est cum cessatione motus executionis quo appetens tendebat ad finis acquisitionem. In Deo autẽ ponitur huiusmodi quies, non inquantùm est terminus appetitus tendentis in finem acquirendum, cùm talis motus appetitus non sit in Deo: sed ratione suæ perfectionis, inquantùm scilicet est quietatio quædam appetitus in bono coniuncto.

Tertiò, Deus perfectissimam operationem habet intelligendo: ergo sicut nostrum intelligere propter operationis perfectionem est delectabile, & diuinum intelligere erit Deo delectabilissimum. Probatur consequentia, quia delectatio est quædam operationis perfectio, vt dicitur 10. Ethic. cap. 4. Quomodo delectatio perficiat operationem per modum boni completiuè superuenientis, & per modũ agentis indirectè, ex eo scilicet quòd ille qui delectatur in opere diligentius & attentius operatur, vide san. Thom. 1. 2. q. 33. ar. 4.

Quartò, Omne bonum est diuinæ bonitatis similitudo, nec ex aliquo bono aliquid sibi deperit, ergo, &c. Probatur consequentia, quia naturaliter vnumquodque in suo simili gaudet quasi sibi conuenienti: nisi per accidens, inquantùm est impeditiuum propriæ vtilitatis, oppositum eueniat.

Quantùm ad secundum, quia visus est sanct. Thom. indifferenter vti nomine Gaudij & Delectationis, ne huius occasione deceptio accidat, ostendit quomodo distinguantur: & inquit quòd distinguũtur ratione, si vnumquodque propriè sumatur. Nam delectatio ex bono realiter coniuncto prouenit, & est de bono coniuncto tantùm: gaudium autem est de exteriori, & ad eius rationem sufficit sola quietatio voluntatis.

Quomodo se habeant inter se gaudium & delectatio.

Videtur autem S. Thom. hoc loco contradicere iis quæ Prima secundæ, quæst. 31. artic. 3 dicuntur: ibi enim vult delectationem esse genus gaudij, esséque omne gaudium delectationem, sed non econtrà, hic autem oppositum videtur tenere. Nam aut intelligitur quòd gaudium sit de exteriori solùm, aut quòd sit & de cõiuncto, & de exteriori. Si primo modo, sic non se habent sicut inferius & superius, sed sicut ex opposito condiuisa. Si autem secundo modo, gaudium erit superius ad delectationem: omnis enim delectatio erit gaudium, quia delectatio est tantùm de bono cõiuncto, gaudium autem de hoc, & de exteriori: non autem omne gaudium erit delectatio, quia gaudium de exteriori non est delectatio, secundum ea quæ hic dicuntur.

AD huius euidentiam considerandum est ꝙ hoc loco comparat S. Tho. delectationem & gaudium secundum ꝙ vtrumque inuenitur tantùm in voluntate, scilicet secundum ꝙ nominant simplicem operationem voluntatis absque passione, & cùm inquit quòd gaudium est de exteriori, non est intelligendũ, ꝙ sit solùm de exteriori, sed ꝙ & est de coniuncto bono, & de exteriori per quod distinguitur à delectatione, quæ est de bono coniuncto tantùm. Patet autem hunc esse intellectum verborum S. Tho. ex iis quę subiungit, scilicet, Deus in seipso propriè delectatur, gaudet autem in se & in aliis. Si enim gaudiũ esset de bono exteriori tantùm, non gauderet in se & in aliis: dupliciter ergo possumus loqui de delectatione, scilicet aut secundum quòd est cõmune quid delectationi, quæ est simpliciter oppositio voluntatis, & delectationi, quæ est passio appetitus sensitiui, aut secũdum quòd in voluntate tantùm repetitur, vt scilicet nominat quietationẽ voluntatis in bono. Si primo modo accipiatur, sic est quid superius ad gaudium, & gaudium est eius species secũdum Auic. in libro suo de Anima: quia gaudium inuenitur solùm in habentibus rationem, est enim delectatio consequens rationem. Delectatio autem inuenitur etiam in brutis, in quibus non est gaudium. & hoc modo locutus est S. Tho. in 1. 2. Si autem accipiatur secundo modo, sic gaudium est superius ad delectationem, quia est & de bono coniuncto, & de bono extraneo: delectatio autẽ est de coniuncto tantùm, & hoc modo intellexit hoc loco, vnde nulla est cõtradictio. Quod autẽ dicitur 1. 2. q. 32. ar. 5. actiones aliorũ esse nobis delectationis causam, intelligendũ est de delectatione communiter sumpta, secundum ꝙ continet sub se gaudiũ, non autem de delectatione quę sub gaudio continetur, de qua diximus hoc loco sermonẽ haberi.

Quòd in Deo sit amor. Cap. 91.

†Idem P. p. q. 20. ar. 1.

†Cap. 76.



Imiliter autem oportet & amorem in Deo esse secũdum actum voluntatis eius. Hoc enim est propriè de ratione amoris, quòd amãs bonum amati velit, Deus autem vult bonum suum & aliorum, vt ex dictis †patet. Secundum hoc igitur Deus & se & alia amat.

2 Adhuc, Ad veritatem amoris requiritur quòd bonum alicuius prout est eius velit. Cuius enim bonum aliquis vult solùm prout in alterius bonum cedit, per accidẽs amatur, sicut qui vult vinum conseruari, vt illud bibat, aut hominem vt sibi sit vtilis aut delectabilis: per accidens amat vinum aut hominẽ, per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum vniuscuiusque secundum quòd est eius, vult enim vnumquodque esse secundum quòd in se bonum est: licet etiam vnum ordinet in bonum alterius. Deus igitur amat verè, & se, & alia.

3 Ampliùs, Cùm vnumquodque naturaliter velit & appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio, quòd amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quòd amans & amatum se habeant sicut ad id quod est cum eo aliquo modo vnum, ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quòd affectus vnius tendat in alterum, sicut in vnum cum ipso aliquo modo: propter quod à Dionysio dicitur, quòd amor est vnitiua virtus. Quantò ergo id vnde amans est vnum cum amato, est maius, tantò est amor intensior: magis enim amamus quos nobis vnit generationis origo, aut conuersationis vsus, aut aliquid huiusmodi, quàm eos quos nobis solùm vnit humanæ naturæ societas.

Et rursus, Quantò id ex quo est vnio, est magis intimum vel vnitum amanti, tantò amor fit firmior: vnde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, vel ex aliquo habitu, sed faciliùs transit. Id autem vnde omnia Deo vniuntur, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum & intimum Deo, cùm ipse sit sua bonitas. Est igitur in Deo amor non solùm verus, sed etiam perfectissimus & firmissimus.

4 Item, Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo, cùm sit boni, nec ex modo se habendi ad obiectũ. Nam amor est alicuius rei non minùs quum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius, quum habetur. Vnde & motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur. Quandoque autem contrarium per accidens accidit, vtpotè quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori, tunc enim minùs amatur quando habetur: non ergo amor repugnat diuinæ perfectioni secundum rationem suæ speciei. Est igitur in Deo amor.

5 Præterea, Amoris est adinuicem mouere, vt Dionysius dicit: cùm enim propter similitudinem vel cõuenientiam amantis & amati affectus amantis sit quodammodo vnitus amato, tendit appetitus in perfectionem vnionis, scilicet vt vnio quæ iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: vnde & amicorum proprium est mutua præsentia & conuictu & alloquutionibus gaudere. Deus autem mouet omnia alia ad vnionem: inquantùm enim dat esse, & alias perfectiones vnit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur, & se, & alia amat.

6 Adhuc, Omnis affectionis principium est amor. Gaudium enim & desiderium non est nisi amati boni: timor etiam & tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato: ex his autem omnes aliæ affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium & delectatio, vt suprà †ostensum est: ergo in Deo est amor.

†Cap. 80. Obiectio contra prædicta.

Posset autẽ alicui videri, quòd Deus non magis hoc quàm illud amet. Si enim intensio & remissio naturę mutabilis est, propriè Deo competere non potest, à quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus, Nullum aliorum quæ de Deo dicuntur, per modum operationis, secundum magis & minùs de ipso dicitur: neque enim magis aliquid alio cognoscitur, neque magis de hoc quàm de illo gaudet.

Sciendum itaque, quòd cùm aliæ operationes animæ sint circa vnum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quòd intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet: amor verò aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur, cui aliquod bonum volumus secundum modum prædictum. Vnde & ea quæ concupiscimus, simpliciter quidem & propriè desiderare dicimur, non autem amare, sed potiùs nos ipsos, quibus ea concupiscimus: & ex hoc ipsa per accidens non propriè dicimur amare. Aliæ igitur operationes secundum solum actionis vigorem secundum magis & minùs dicuntur: quod in Deo accidere non potest. Nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur, mensuratur: omnis autem diuina actio vnius & eiusdem virtutis est.

Amor autem secundum magis & minùs dupliciter potest dici. Vno quidem modo, ex bono quod alicui volumus: secundum quod illud magis diligere dicimur, cui volumus maius bonum. Alio modo, ex vigore actionis, secundum

quòd

quod dicimur illũ magis diligere,cui etsi non maius bonum, æquale tamen bonũ feruentius & efficacius volumus. Primo quidem modo,nihil prohibet dici,ꝙ Deus aliquid alio magis diligat, secundũ quod ei maius vult bonum: secundo autem modo dici non potest,eadem ratione quæ de aliis dicta est.

Patet igitur ex prædictis,ꝙ de nostris affectionibus nulla est quę in Deo possit propriè esse nisi gaudiũ & amor: quãuis etiam hęc in eo non secundum passionem,sicut in nobis sint.

Auth. sac. Scripturæ, gaudiũ & delectatio in Deo sunt.

Quòd autem in Deo sit gaudium vel delectatio, authoritate sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim in Psal.15. Delectationes in dextera tua vsque ad finem. Prouerbior.10. Delectabar per singulos dies ludens coram eo. Dicit diuina sapientia,quæ Deus est,vt ostensum est.& Luc.15. Gaudium est in cælo super vno peccatore pœnitentiam agente. Philosophus etiam dicit in 7. Ethic. † quòd Deus semper gaudet vna & simplici delectatione. Amorem etiam Dei Scriptura commemorat Deuter.33. Dilexit populos. Hierem.31. In charitate perpetua dilexi te.& Ioannis 16. Ipse enim Pater amat vos. Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium Dei amorem: cui consonat Dionysij verbum,4.cap. De Diui. No.dicentis,ꝙ diuinus amor non permisit ipsum sine germine esse. Sciendũ tamen etiam alias perfectiones quæ secũdum speciem suam diuinæ perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de Deo dici: non quidem propriè,vt probatum est, sed metaphoricè propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis præcedentis. Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapietiæ ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiua inclinatur. Iudex enim ex iustitia punit, sicut & iratus ex ira: Deus enim aliquando dicitur iratus,inquantùm ex ordine suæ sapientiæ aliquem vult punire, secundum illud Psal.2. Quum exarserit in breui ira eius. Misericors verò dicitur, inquantùm ex sua beneuolentia miserias hominum tollit: sicut & nos propter misericordię passionem facimus idem. Vnde in Psalm.85. Miserator & misericors Dominus, patiens & multùm misericors. Pœnitens etiam interdum dicitur,inquantùm secũdum æternum & immutabilem prouidentiæ suæ ordinem, facit quæ prius destruxerat, vel destruit quæ prius fecit: sicut & pœnitentia moti facere inueniuntur. Vnde Genesos 6. Pœnitet me fecisse hominem. Quòd autem hoc propriè intelligi non possit, patet per hoc quod habetur 1.Reg.15. Triumphator in Israël nõ parcet, neque pœnitudine flectetur. Dico autem per similitudinem præcedentis affectionis: nam amor & gaudium, quæ in Deo propriè sunt, principia sunt omnium affectionum. Amor quidem per modum principij mouentis, gaudium verò per modum finis. Vnde etiam irati punientes gaudent,quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus tristari, inquantùm accidunt aliqua contraria his quæ ipse amat & approbat: sicut & in nobis tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. Et hoc patet Isaiæ 59. Vidit Deus,& malum apparuit in oculis eius,quia nõ est iudicium,& quia non est vir: & aporiatus est,quia non est qui occurrat. Ex prædictis autẽ excluditur error quorundam Iudæorum attribuẽtium Deo iram,tristitiam,pœnitẽtiam, & omnes huiusmodi passiones secundum proprietatem: non distinguentes quid in Scripturis sacris propriè,& quid metaphoricè dicatur.

†Cap.vlt. Amor est in Deo auth. sac. Scripturæ.

Quomodo in Deo dicatur ira.

Misericordia.

Pœnitentia.

Exclusio erroris.

Super cap. 91.

SEcundò ostendit quòd in Deo etiam amor sit secundum propriam rationem suæ speciei. Circa hoc autem quatuor facit. Primò ostendit propositum rationibus: secũdò, tam hanc conclusionem quàm præcedentem authoritatibus confirmat: tertiò, remouet quoddam dubium: quartò, ostẽdit quomodo aliæ passiones quæ secundum rationem suæ speciei repugnant diuinæ perfectioni, Deo in sacra Scriptura attribuantur.

Quantùm ad primum arguitur primò sic, Deus vult bonum suum & aliorum: ergo in ipso est amor secundum actum voluntatis eius. Probatur consequentia, quia de ratione amoris est quòd amans bonum amati velit.

ADVERTE, quòd inquit amorem esse in Deo secundum actum voluntatis, vt præseruet se ab amore, qui est passio appetitus sensitiui.

Secundò, Deus vult bonũ vniuscuiusq; vt est eius, cùm velit vnũquodque esse secundum ꝙ in se bonum est, licet vnum etiam ordinet in bonum alterius: ergo amat verè & se & alia. Probatur consequentia, quia ad veritatem amoris requiritur quòd amans velit bonum alicuius, prout est eius: nam si bonum eius vellet sólùm vt in bonum alterius cedit, per accidens illud amaretur, sicut qui vult vinum conseruari, vt illud bibat, aut hominem, vt sibi sit vtilis vel delectabilis.

ADVERTENDVM, quòd per veritatem amoris intelligit S. Thom. eius propriam rationem & perfectionẽ. Perfecto enim amore & per se quis alium amat, quando eius bonũ vult, vt eius est, & non tantùm propter alterũ: vt enim dicitur 1.2.q.26.art.4. sicut ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundũ quid, quod est in alio. ita bonũ simpliciter est quod ipsam habet bonitatẽ: bonum autem secundũ quid, est id quod est bonum alterius: & ideo amor quo amatur aliquid vt ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid vt sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Attendendum quoque, quòd non inconuenit vnum & idem in se bonum esse tanquam habens bonitatem, & tamen esse etiam ordinatum ad alterius bonum aliquo modo, sicut medicina dulcis & in se habet appetibilitatem, & ad sanitatem ordinatur. Ideo etiam non inconuenit, ꝙ aliquid simpliciter ametur, dum ei optatur bonum suum, vt est suum: & vlterius ordinetur ad alterius bonum. Illud autem secundum quod amatur, quod non amatur nisi vt bonum alterius. Propter hoc inquit S.Tho. ꝙ bonum vniuscuiusque Deus vult, vt est eius, ac per hoc vnumquodque verè amat, licet vnum in bonum alterius ordinet. Vult enim Deus, vt vnumquodque sit perfectum secundum conditionem suæ naturæ, vt vult cum hoc vt vnum per alterum iuuetur.

SED occurrit dubium circa prædicta. Nam Prima parte, quæst.20.art.2.3. dicitur, quòd Deus propriè loquẽdo non amat creaturas irrationales amore amicitiæ (& idem videtur dicere de amore beneuolentiæ) sed amore tantùm concupiscẽtię, inquãtùm ordinat eas ad creaturas rationales, & ad seipsum, quod autem propriè amatur amore concupiscentiæ, amatur secũdum quid, & vt bonum alterius, non autem simpliciter vt ipsum habeat bonitatem, vt habetur Prima secundæ, vbi suprà: ergo Deus non vult bonum creaturæ irrationalis, secundum quòd est eius, sed tantùm vt est alterius: & ipsam non verè amat, sed secundum quid: cuius oppositum hîc dicitur.

Vtrũ Deus verè amet creaturas irrationales amore amicitiæ, an tãtùm amore concupiscentiæ.

AD huius euidentiam considerandum est primò, ꝙ non est idem dicere, Amor diuiditur in amorẽ amicitiæ, & amorẽ concupiscentiæ: & amor diuiditur in amicitiam, & concupiscentiã. Nam prima diuisio est conueniens, & est diuisio non in diuersos actus appetitus, sed est diuisio eiusdẽ actus amoris in diuersas rationes. Cùm enim amare sit velle bonũ alicui idem actus secundum quòd fertur in id cui volumus bonum, dicitur amor amicitiæ, inquantùm assimilatur amicitiæ: amicus enim amico vult bonum, secundum verò fertur in bonum quod volumus alicui. Dicitur amor cõcupiscentiæ propter quandam similitudinem ad concupita. Nam & concupiscentia fertur in bonum quod alicui volumus, licet feratur in illud inquantùm est absens. Secunda autem diuisio esset incõgrua, tum quia cùm amicitia sit habitus, vt dicitur 8.Ethic. non potest diuidere amorẽ, qui est actus: tum quia amor est actus à concupiscentia distinctus, & sic non potest in concupiscentiã & amicitiam diuidi. Considerandũ secundò, ꝙ licet non sint idem amor amicitiæ & amicitia, & amor concupiscentiæ & cõcupiscentia: aliquãdo tamen amor amicitiæ accipitur pro ipso actu amicitiæ: siue pro ipsa amicitia: & amor concupiscentiæ pro ipsa cõcupiscentia, prout amor est de bono absente, sed illa non est propria acceptio illius diuisionis. Considerandum tertiò, quòd beneuolentia dupliciter accipi potest, scilicet cõmuniter & propriè. Communiter sumpta significat actum voluntatis quo alicui volumus bonum quomodocunque, vt est eius, propriè autem sumpta significat actum voluntatis quo volumus absolutè bonum alicui tantùm, vt est eius bonum.

Dicitur ergo primò, quòd ad irrationalia Deus non habet amicitiam, propriè accepta amicitia, quia neque possunt Deum reamare, neque illi in vita intelligibili & beata communicare possunt, quæ sunt de ratione amicitiæ diuinæ. Dicitur secundò, quòd Deus ea amat amore amicitiæ propriè sumpto. Nam illis vult bona naturalia, & esse. Dicitur tertiò, quòd ea amat amore beneuolentię communiter dicto: vult enim eis eorum bonũ, inquantùm est eorum bonum, cùm sit eorum causa. Et hoc voluit S. Thom. 3. Sent. dist.32.art.2.ad 2. Dicitur quartò, ꝙ ea non amat beneuolentia propriè dicta, quia non vult eis bonum suum, vt est tantùm eorum bonũ, sed etiam bonum eorum in bonum aliorum ordinat. Dicitur quintò, ꝙ Deus ea amat amore concupiscẽtiæ propriè sumpto, quia vult bonum ipsorum in ordine ad creaturam rationalem. Dicitur sextò, quòd non amat ea concupiscentia propriè dicta, quia talis actus in Deo non inuenitur, cum imperfectionem includat.

Ex his sequitur, ꝙ Deus ista & amore amicitiæ, & amore concupiscentiæ amat, inquãtùm & vult eis bonum vt est eorum bonũ, & ea ad rationalium creaturarum vtilitatẽ ordinat. Et hoc significauit S. Tho. hoc loco, dum inquit, ꝙ Deus vult bonum vniuscuiusque vt est eius, licet vnum etiam ordinet in bonum alterius. Ad dubium itaque dicitur, quòd S.Thom. in Prima parte, accipit amorem amicitiæ pro ipsa amicitia, vt patet ex his quæ ibi dicit: non autẽ pro amore amicitiæ propriè dicto. Similiter beneuolentiã accipit propriè, non autem cõmuniter dictam, quorum neutrũ est ad irrationalia, non autem negat eum amare irrationalia amore amicitiæ propriè sumpto, & beneuolentia cõmuniter sumpta, vt hoc loco voluit. ideo non sequitur, quòd ea amet tantùm secundũ quid, & ꝙ nullo modo velit bonum creaturæ irrationalis, vt est eius. Quod autẽ videtur ibi dicere, Quoniã ea amore tantum concupiscentiæ amat, intelligendum est de amore concupiscentiæ, vt à vera amicitia distinguitur, quod quidẽ ab amore amicitiæ nõ excludit. Nam quia irrationalibus non vult bonum, vt est tantùm ipsorum bonum, sed & vt est ipsorum, & etiam vt in vtilitatẽ aliorum cedit. Ideo dicitur illa amare concupiscẽtiæ amore, & nõ tantùm amore amicitiæ, licet ad illa amicitiam non habeat, quod est ea amare amore concupiscentiæ tantùm, vt contra amicitiam distinguitur, non autem vt contra amorem distinguitur amicitiæ: iuxta ea quæ prædicta sunt. Primo ergo modo loquitur hîc sanctus Thomas, secundo autem modo in Prima parte.

Tertiò, Id vnde omnia vniuntur Deo, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum & intimum Deo, cùm sit ipsa bonitas: ergo in Deo est amor non solùm verus, sed etiam perfectissimus & firmissimus. Probatur consequentia, quia amans se habet ad amatum sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso, tum quia cum vnumquodque naturaliter velit & appetat suo modo proprium bonum, si hoc habeat amoris ratio, quòd amãs velit bonum amati, sequitur quòd amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum eo. Tum quia, vt Dionysius inquit, amor est vis vnitiua: quantò autem id vnde amãs est vnum cum amato, est maius, tantò est amor intensior, quantóque est magis intimum & vnitum amanti, tantò amor est firmior.

CIRCA illam propositionem, Vnumquodque naturaliter vult suo modo proprium bonum, attendendum quod ideo dixit S.Thomas, Suo modo propter diuersitatẽ appetituum. Cum enim sit appetitus quidam merè naturalis, non consequens apprehensionem appetentis, sed formam naturalem (sicut appetitus grauis ad locum deorsum) sit etiam appetitus animalis consequens apprehensionem sensus, & sit appetitus rationalis consequens apprehensionem rationis: secundum diuersitatem naturarum vnaquæque res naturaliter appetit proprium bonum. Quæ enim cognitione carent, proprium bonum appetunt appetitu merè naturali: quæ autem habent cognitionem sensitiuam tantùm, vt bruta, suum bonum appetunt appetitu sensitiuo:

Vnumquodq; naturaliter vult suo modo proprium bonum.

quæ autem rationem habent, vt homines, appetitu rationali naturaliter proprium bonum appetunt.

Amãs ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso.

CIRCA illam propositionem, Amans ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso: aduerte quòd amans aliquãdo cum amato est vnum per essentiam, sicut cùm quis amat seipsum, aliquando est vnum vel secundum similitudinem, vel quacunque alia vnitate: sicut cùm vnus artifex amat alium artificem eiusdem artis. Ad amorem ergo non requiritur semper vnio secundum substantiam, sed sufficit vnio secundum similitudinem, vel alio quouis modo: & ideo dictum est, quòd amans se habet vt aliquo modo vnum cum amato, non autem semper vt vnum simpliciter.

Quantò id vnde amans est vnũ cum amato est maius, tantò est amor intensior.

CIRCA id quod dictũ est, Quantò id vnde amans est vnum cum amato, est maius, tantò esse intensiorem amorem, attendendum ex doctrina san. Tho. 1.2. q. 26. & 3. Sen. dist. 26 quòd hoc verum est in ordine ad illud bonum quod pertinet ad illam coniunctionem: sicut intensiori affectu quis vult con sanguineo bonum naturale quàm velit commilitoni: quia coniunctio naturalis originis est maior coniunctione militiæ. Et intelligendum est simpliciter loquendo, quia secundum quid ex aliquo accidenti potest accidere vt maior & intensior affectus habeatur ad minùs coniunctos. Vnde subiungit san. Tho. quòd interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, licet facilius transeat. Contingit enim vt aliquis ex superueniente siti intensiùs appetat dulce vinum sibi propositum & oblatum, quàm consanguineum aut amicum.

OCCVRRIT autem dubium, quantùm ad rationem qua probatur amãtem se habere ad amatum, sicut ad id quod est vnum aliquo modo cum ipso. Ex istis enim duabus propositionibus, Amare est velle bonum amati, &, Vnusquisq; naturaliter vult proprium bonũ: nihil aliud sequitur, quàm quòd vnusquisque naturaliter amat se, nõ aũt sequitur quòd amãs se habeat ad amatum sicut ad id quod est vnũ cum ipso. Item non videtur quòd propositio à Dionysio sumpta sit ad propositũ, intentio enim S. Th. est loqui de vnione amantis & amati, quæ præcedit amorem. Vnde ex magnitudine eius vnde amans vnitur amato, accipit intensionem amoris: propositio autem Dionysij, scilicet, Amor est vis vnitiua, non intelligitur de vnione præcedente amorem: quia effectus non est ante suam causam, ergo non est ad propositum.

Vnumquodq; naturaliter vult proprium bonum.

AD euidentiam primi dubij, attendendum primò, quòd dupliciter potest intelligi aliquid naturaliter velle proprium bonum, vno modo, quia proprium bonum vult & appetit actu naturali, non autem actu libero, eo modo quo dicimus hominem naturaliter velle beatitudinem. Alio modo, quia ad proprium bonum habet habitudinem naturalem, tanquam ad obiectum suum eo modo quo dicimus visum tẽdere naturaliter in visibile: habet enim ordinem ad visibile secundum naturam suam, quia est apprehensiuus visibilis, non autem audibilis.

Attendendum secundò, quòd proprium bonum dupliciter possumus accipere. Vno modo, vt opponitur bono accidentali: quomodo dicimus rationale & risibile esse proprium hominis bonum, albedinem verò non esse proprium hominis bonum. Alio modo, vt opponitur bono alieno & extraneo: eo modo quo dicimus id quod ab aliquo possidetur, esse proprium eius: & omne quod alicuius quomodocũque est, esse ipsius, vt isto modo idem sit dicere propriũ bonum alicuius quod bonũ suum. In ista ergo propositione, Vnumquodque naturaliter vult proprium bonum, accipitur naturaliter secundo modo: & similiter secundo modo proprium bonum: & est sensus, quòd vnumquodq; per suum appetitum habet naturalem ordinẽ ad bonum quod est aliquo modo suum tanquàm ad principale appetitum, non autem ad bonum alterius, inquantùm omninò alienum est. Cùm enim appetitus sit inclinatio consequens formam rei, aut naturalem, aut apprehensam, dicitur autem naturæ inclinatio ad bonum ipsius naturæ, sicut lapidi datur inclinatio ad locum deorsum, quia locus ille est graui conueniẽs, & brutis datur inclinatio sensitiua ad prosequendum quod sibi conueniens est secundum sensum, & similiter homini datur rationalis inclinatio ad hoc vt per rationem sibi de necessariis prouideat: sequitur quòd natura cuiuslibet appetitus ordinatur & inclinatur in bonum appetentis aliquo modo, tanquam in suum principale obiectum. Vnde & quando quis vult alicui bonum: hoc est quia illum cui vult bonum, existimat tanquam alterum se, & sic bonum quod illi vult est aliquo modo suscipiens propter vnionem ipsius cum illo secundum affectum. Bene ergo ad hunc sensum procedit ratio san. Tho. sic, Amans vult bonum amati, sed voluntas nõ fertur nisi in bonum quod est aliquo modo volentis, ergo amans vult bonum amati inquãtùm est aliquo modo amantis: sed hoc non est nisi quia aliquo modo amans & amatum sunt vnum, ergo amans ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso.

Quomodo amor est vis vnitiua.

Quantùm ad alterũ dubium considerandũ est ex doctrina S. Th. 1.2. q. 28. ar. 1. quòd ad amorem triplex concurrit vnio amantis cum amato. Vna scilicet, præcedens amorem tanquàm eius causa, quæ est vnio, aut secundũ substantiam, sicut cùm aliquis amat se: aut secundum similitudinem, sicut cùm aliquis amat alterum. Alia est secũdum affectum, quæ est amor: nominat enim amor cõplacentiam quandam, & coaptationem appetitus in appetibile. Tertia est consequens ad amorẽ, & est vnio realis, quæ sit enim amans rem amatam sibi vnire realiter quantùm potest. Vnde quod dicitur à Dionys. quòd amor est vis vnitiua intelligitur formaliter & causatiuè: est enim vnio quædam amantis & amati, & causat vnionem: quamuis etiam antecedẽtis possit dici vis vnitiua, tanquàm videlicet præsupponens vnionẽ quandam amantis & amati. Propter hoc ergo bene adduxit S. Th. quòd amans se habet ad amatum sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso, consequens est, quòd ratio amoris cõsistat in hoc quòd affectus vnius tendat in alterum, sicut in vnum cum ipso aliquo modo, id est, quòd sit quædã vnio secundum affectũ amantis & amati. & huic authoritas Diony. astipulatur, dicentis, quòd amor est vis vnitiua formaliter: falsum ergo assumitur in obiectione, scilicet quòd intentio san. Th. sit loqui de vnione quæ amorem præcedit, imò loquitur de vnione quæ est essentialiter amor. Ad probationem dicitur, quòd ex magnitudine eius vnde amans vnitur amato, arguit intentionem amoris, tanquàm ex magnitudine causæ arguens magnitudinẽ effectus: si enim amor vnio quædam secundum affectum est, sequitur quòd quantò id quod huiusmodi vnionem causat, fuerit maius, tantò erit maior vnio: & sic maior & intensior amor. Vnde non valet ex magnitudine eius, vnde sumitur vnio, arguit intensionem amoris: ergo loquitur de vnione præcedente amorem. dicitur tamen quòd si etiam loqueretur de vnione amorem præcedente, adhuc propositio Dionysij esset ad propositum, quia intelligeretur quòd amor est vis vnitiua antecedentis, id est, vnionem quandam amantis & amati præsupponens.

Quartò, Amor non repugnat Deo secundum rationem suæ speciei: ergo est in ipso. Probatur antecedens, Non repugnat ratione obiecti, quia obiectum eius est bonum, nec ratione modi se habẽdi ad illud, quia amor est rei non minùs quum habetur, sed magis: quia fit nobis affinius quum habetur, licet per accidens oppositum aliquando accidat: quando scilicet experimur aliquid in amato, quod repugnat amori, declaratur ex motu in rebus naturalibus qui ex propinquitate ad finem intenditur, ergo, &c.

Amatur res magis quando habetur, quia fit nobis affinior & intimior.

ADVERTENDVM, quòd vt statim dictum est, ad amorem aliqua præcedit vnio tanquam amoris causa, quæ est aut secundũ substantiam, aut secundum similitudinem: aut alio aliquo modo. Et quia quando aliquid iam est actu vnitum amanti, iam est magis vnum cum ipso, ideo magis amatur res quum est vnita, manente scilicet eadem apprehensione, qua iudicatur aliquid bonum & cõueniens. quia verò contingit vt id quod dum absens erat, reputabatur omni ex parte bonum & conueniẽs, & ob hoc valde amabatur, dum verò habetur, cognoscitur aliquid habere malitiæ, & non conuenientis amanti, atque idcirco habere aliquid repugnans amori: ideo minùs amatur præsens, quàm absens. Et hoc in singulos dies experimur: & ideo inquit sanctus Thomas, quòd quia bonum quum habetur, fit nobis affinius, id est, intimius & coniunctius, ideo magis amatur cæteris, scilicet aliis paribus: quandoque autem per accidens euenit oppositum, quia videlicet contingit aliquid in re amata cognosci, quod prius non cognoscebatur.

Quintò, Deus mouet omnia alia ad vnionem cum ipso, dando eis esse, & perfectiones, ergo, &c. Probatur consequentia, quia amoris est ad vnionem mouere, siue adinuicẽ vnire, vt inquit Dionysius. Declarat hoc S. Thom. tangendo triplicem vnionẽ superiùs adductã, quæ ad amorem concurrit, scilicet secundum similitudinem, secundum conuenientiam affectus, & secundum actum: quarum vltimam patet ex amore causari, quia amicorum proprium est mutua præsentia & conuictu & collocutionibus gaudere.

Sextò, In Deo est gaudium & delectatio, ergo, &c. Probatur consequentia, quia amor est principium omnis affectionis, gaudium verò & desiderium non est nisi boni amati: timor & tristitia de malo quod contrariatur bono amato. Ex iis autem aliæ omnes passiones oriuntur.

Amor est omnis affectionis principium.

ATTENDENDVM primò, ex Prima secundæ, q. 25. art. 1. & Veri. q. 26. art. 5. quòd cùm dicitur amorẽ esse omnis affectionis principium, intelligendum est secundũ ordinem executionis & cõsecutionis. Prius est enim complacẽtia in bono, & adeptio per affectũ, quã motus aut quies in ipso, aut etiã fuga mali oppositi. Secundũ autem ordinẽ intentionis & appetẽdi delectatio & gaudiũ amorem præcedit: delectatio enim intenta causat amorem & desiderium, & nihil amatur nisi quia apprehenditur sub ratione delectabilis.

Aduertendum secũdò, quum dicitur, quòd omnes aliæ passiones oriuntur ex gaudio, desiderio, timore, & tristitia, quòd per desiderium intelligitur spes, vt dicitur Verit. vbi suprà, ad primũ. & Prima secundæ, quæst. vbi suprà, art. 4. ad primum: habent enim similitudinẽ, quia vtraque passio est respectu boni nondum habiti. Item, quòd non eodem modo sunt istæ quatuor passiones aliis principales: ex gaudio enim & tristitia oriuntur aliæ passiones finaliter, & completiuè simpliciter. Omnes enim passiones vltimò terminantur ad gaudium aut tristitiam, & est gaudium & tristitia ratio omnis alterius passionis, spes autẽ & timor sunt principales in suo genere, quia nõ præsupponunt alias passiones in sua potentia, scilicet irascibili, & sunt completiuæ aliarum, quæ tendunt in aliud tanquã in futurum, quod intelligendum est de iis quæ per se tendunt in malũ aut bonum, quia si loqueremur de iis quæ tendũt in malum per accidẽs, scilicet sub ratione boni, sicut est ira, sic spes non est vltima, sed magis præcedit audaciã & iram, sed hæc sunt alterius negotij. hoc tantùm ad propositũ sufficiat, quòd amor in via cõsecutionis est principalis passio, quia præcedit has quatuor passiones, quarum quædã sunt simpliciter omnibus aliis priores, tanquã rationes omnis actus appetendi, scilicet gaudium & tristitia, aliæ scilicet spes & timor sunt principales in potentia irascibilis, & in ordine earum quæ tendunt in bonum, vt est futurum.

SED occurrit dubium, Ex hac enim ratione potest argui, quòd desiderium propriè acceptum est principium omnis affectionis: desiderium enim secundum viam consecutionis præcedit omnes illas quatuor passiones ex quibus aliæ oriuntur: prius enim mouetur appetitus per desiderium in bonum, quàm in illo quietetur per gaudium. ergo si propter hoc amor est principium omnis affectionis, eadem ratione & desiderium.

Respondetur & dicitur primò, quòd licet desiderium quãdoque gaudium præcedat, non tamen necessariò ipsum præcedit, quia de bono naturaliter coniuncto est gaudium, vt est in Deo, de quo tamẽ non est desiderium: amor autem de necessitate præcedit, quia non gaudet aliquis nisi ex præsentia rei amatæ.

Dicitur secundò, quòd ex se constat desiderium præsupponere amorem: non enim desideratur, nisi quòd amatur. Vnde non potest desiderium esse primum principium omnis affectionis. Est ergo sic intelligenda ratio sancti Thomæ, amor est prima origo & necessaria illarum passionum, ex quibus omnes aliæ oriuntur: ergo est principium omnis affectionis. Constat autem sic non posse argui de desiderio, quia antecedens esset falsum. non enim desiderium est prima & necessaria origo illarum passionum.

Quantùm ad secundum, quia in nobis contingit vt vnum magis altero amemus, quia intensio & remissio in actu amandi inuenitur, posset aliquis credere, quòd licet in Deo sit amor, non tamen magis vnum amet quàm alterum, cùm intensio & remissio inueniatur in natura mutabili tantùm, & aliæ operationes non dicantur de ipso secundum magis & minus: non enim vnum magis altero cognoscit, neque de vno magis gaudet, quàm de altero. Ideo remouens hoc dubium inquit primò, quòd differentia est inter amorem & alias operationes, quia aliæ operationes in vnum tantùm feruntur obiectum: amor autem propriè & per se sumptus in duo fertur obiecta, amare enim est velle bonum alicui, & sic fertur in eum cui volumus bonum, & in bonum, quod illi volumus. ipsum autem bonum quod nobis aut alteri volumus, non dicimur propriè & per se amare, sed per accidens, quia illud alij volumus: dicimur autem illud propriè desiderare.

Ex hac differentia sequitur alia, scilicet quòd aliæ actiones vno tantùm modo dicuntur secundum magis & minus, scilicet secũdum vigorem actionis, quod est dictu secundũ intensionem & remissionem, dum scilicet efficaciùs quis circa obiectũ operationis operatur. Amor autẽ duobus modis secũdum magis & minùs dici potest, aut scilicet ex bono quod alicui volumus, quia, inquam, aut magnũ aut paruum illi bonum volumus: aut ex vigore actionis secundum quòd æquale bonum alicui efficaciùs aut feruentiùs volumus.

Dicit secūdò, ꝙ primo modo Deus vnum magis altero amat, dum maius bonum vni vult, quàm alteri: sed secundo modo non, cùm vigor actionis secundũ virtutẽ qua agitur mensuretur. Omnis autẽ actio diuina vnius & eiusdem virtutis sit, & sic non est differentia inter amorem, & alias operationes diuinas: nullo enim modo inuenitur in amore diuino intensio & remissio, sicut nec in aliis suis operatiõibus, licet vni maius bonũ velit & alteri minus.

Solus amor in duo obiecta fertur.

CIRCA hoc quod inquit S.Thom. solum amorem ad duo obiecta ferri, aduertendum, quòd hoc intelligendum est de amore in cõparatione ad illas operationes animæ quæ formaliter & propriè ponuntur in Deo, vt sunt intellectio & gaudiũ vt patet ex verbis sancti Tho. non autem in cõparatione ad alias passiones appetitus sensitiui. nam vt dicitur 1.2. q.46. art.2. etiam ira in duo obiecta fertur, similiter per hoc ꝙ dicitur solũ amorẽ in duo obiecta ferri, non excluditur odiũ, imò includitur, quia cùm sint opposita, oportet vt si vnum in duo obiecta fertur, ꝙ etiam alterum feratur in duo. Item intelligendum etiam hoc de amore vt completè accipitur, secundum scilicet quòd idem actus est amor concupiscentiæ & amicitiæ: quia si acciperetur pro amore concupiscentiæ præcisè sumpto, sic non fertur necessariò in duo obiecta. Vnde & loco præallegato inquit sanctus Thomas, ꝙ amor & odium quandoque respiciunt vnum obiectum tantùm, sicut cùm quis dicitur amare vinum, vel habere odio.

Quantùm ad tertium probatur, quòd in Deo sit gaudium & delectatio, authoritate priùs Prouer.10. Lucæ 15. & Arist.7. Ethic.cap.vltimo. Quòd autẽ in ipso sit amor, probatur authoritate Deut.33. Hierem.3. Ioan.16. & aliquorũ Philosophorum ponentiũ rerum principium Dei amorem, & Dion. 4. capite De Diuinis Nominibus, dicentis quòd diuinus amor non permisit eum sine germine esse. In Deo igitur nulla de nostris affectionibus propriè est nisi gaudium & amor, quæ etiam in ipso passiones non sunt, sicut in nobis.

Quantùm ad quartum inquit quòd aliæ passiones quæ secundum rationem suæ speciei diuinæ perfectioni repugnant, de Deo in Scriptura metaphoricè dicuntur propter similitudinem effectuum, aut alicuius affectionis præcedentis.

Quomodo aliquæ passiones dicũtur de Deo metaphoricè propter similitudinẽ affectionis præcedẽtis.

CIRCA secundum modũ, qui scilicet est propter similitudinẽ affectionis præcedentis, aduertendum quòd passiones quæ de Deo metaphoricè tãtùm dicuntur, nullo modo dicuntur de ipso quantùm ad affectionem quam formaliter important, quãtùm scilicet ad ipsum actum appetitus, quem important, cùm ille actus ex propria differẽtia aliquid repugnãs diuinæ perfectioni dicat: tristitia tamen licet ratione propriæ affectionis non ponatur in Deo, ponitur tamẽ metaphoricè: quia est aliqua affectio in ipso similis affectioni quam præsupponit in nobis tristitia. Tristamur enim quia euenit aliquid contrariũ iis quæ volumus & approbamus: & sic tristitia præsupponit amorem & voluntatem oppositi eius quod euenit, quæ est affectio quædam, & actus appetitus, simili modo, quia Deus aliquid approbat & amat cuius oppositum euenit. & ex hoc habet affectum similem affectioni præcedenti tristitiam in nobis, ideo propter similitudinem huiusmodi affectionis dicitur Deus tristari.

Qũo euenit cõtrarium iis quæ Deus amat & approbat.

SED occurrit dubium, si aliquid euenit contrarium iis quæ Deus amat & approbat, sequitur quòd voluntas Dei non semper impleatur: hoc autem falsum est, cùm sit efficacissima, ergo, &c.

Respondetur, quòd voluntas consequens in Deo semper impleatur, non autem voluntas antecedens. Vnde quod hic dicitur euenire quandoque contraria iis quæ Deus amat & approbat, puta cùm aliquis agit contra præceptum diuinum, & eius prohibitionem, intelligendum est de amore & approbatione vt ad voluntatem antecedentem pertinent, non autẽ vt pertinent ad voluntatem consequentem. Huius autem distinctionis explicationem, vide Prima parte, quæst.19. 1.Sent.dist.46. art.1. & Veri. quæst.23. &c.

Quomodo in Deo ponantur esse virtutes.

Cap. 92.

Idẽ Quolibet. 4 q. art. 1.



Onsequens est autem ex dictis ostendere, quomodo virtutes in Deo ponere oportet. Oportet enim sicut esse eius est vniuersaliter perfectum omnium entium perfectiones in se quodammodò cõprehendens: ita & bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodò cõprehendere. Virtus autem est bonitas quædã: virtuosus nanque secundum eam dicitur bonus, & opus eius bonum. Oportet ergo bonitatẽ diuinam omnes virtutes suo modo continere: vnde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur sicut in nobis. † Deo enim non conuenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed per essentiam suam, cùm sit omninò simplex: nec etiam per aliquid suæ essentiæ additum agit, cùm sua actio sit suum esse, vt ostensum est†. Non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia.

†Conclusionis probatio.

†Cap. 45.

2 Item, Habitus imperfectus actus est quasi medius inter potentiam & actum: vnde & habentes habitum dormiẽtibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus & scientia, sed sicut considerare, quod est actus vltimus & perfectus.

3 Adhuc, Habitus, potẽtiæ alicuius perfectiuus est: in Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solùm secundum actum, in eo igitur habitus esse non potest.

4 Prætereà, Habitus de genere accidentis est, quod in Deo omninò nõ est, vt suprà† ostensum est: igitur nec virtus aliqua in Deo secundũ habitum dicitur, sed solùm secundum essentiam. Cùm autem virtutes humanæ sint, quibus humana vita dirigitur, humana autem vita sit duplex, contemplatiua, & actiua: quę quidẽ ad actiuam vitam pertinent virtutes, prout hanc vitam perficiunt, Deo cõpetere non possunt. Vita enim actiua hominis in vsu corporalium bonorum consistit: vnde & virtutes actiuam vitam dirigunt, quibus his bonis rectè vtimur. Huiusmodi autem Deo conuenire non possunt. igitur nec huiusmodi virtutes prout hanc vitam dirigunt.

†Cap. 23.

5 Adhuc, Huiusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conuersationem perficiunt, vnde illis qui politica conuersatione nõ vtuntur, conuenire non multùm videntur: multò igitur minùs Deo cõuenire possunt, cuius cõuersatio & vita longè est à modo humanæ vitæ. Harum etiã virtutum quę circa actiuã vitã sunt, quędã circa passiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus: virtutes enim quæ circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciẽ sortiũtur, sicut ex propriis obiectis. Vnde & temperantia à fortitudine differt, inquantũ hæc circa cõcupiscibilia est, illa verò circa timores & audacias. In Deo autem passiones non sunt, vt ostensum est, igitur nec huiusmodi virtutes in Deo esse possunt.

6 Item, Huiusmodi virtutes nõ in parte intellectiua animæ sunt, sed in parte sensitiua, in qua sola passiones esse possunt, vt probatur in 7. Physic. In Deo autem non est sensitiua pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur ꝙ in Deo huiusmodi virtutes esse nõ possunt, etiam secundũ proprias rationes. Passionũ autẽ circa quas virtutes sunt, quędã sunt secundum inclinationẽ appetitus in aliquod corporale bonũ, quod est delectabile secundũ sensum, sicut sunt cibi & potus, & venerea: circa quorũ concupiscentias est sobrietas, castitas, & vniuersaliter temperantia & continentia. Vnde quia corporales delectationes omninò à Deo remotæ sunt, virtutes prædictæ nec propriè Deo cõueniunt, cùm circa passiones sint: nec etiã metaphoricè de Deo dicuntur in Scripturis: quia nec est accipere similitudinẽ ipsarum in Deo secundũ similitudinem alicuius effectus. Quædam verò, scilicet passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominiũ, victoria, vindicta, & alia huiusmodi: circa quorum species & audacias, & omninò appetitus, sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, & aliæ huiusmodi virtutes, quæ quidem in Deo propriè esse non possunt, eo quòd circa passiones sunt: dicuntur tamen in Scriptura metaphoricè de Deo propter similitudinem effectus, vt est illud 1. Reg. 2. Non est fortis sicut Deus noster. & Mich. 6. Quærite Mansuetum, quærite Bonum.

†Tex. cap. 18. & infrà.

Super cap. 92.



Ostquàm ostendit sanctus Tho. quomodò passiones ad Deum se habeãt, nunc de virtutibus idem ostendit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quomodo virtutes sint in Deo: secundò quædam corollaria deducit. Circa primum duo facit. Primò ostendit vniuersaliter de virtutibus quomodo sint in Deo: secundò de speciebus virtutis in hoc eodem capite determinat.

Quantùm ad primum duas conclusiones ponit. Prima est, Bonitas diuina omnes virtutes suo modo continet. Secunda est, Nulla virtus est in Deo secundum habitum. Prima probatur, Sicut esse diuinum continet omnem perfectionem, ita bonitas diuina continet quodammodò omnem bonitatem: sed virtus est bonitas quædam virtuosi, cùm secundum eam dicatur bonus, & eius opus bonum, ergo, &c.

Qũo virtutes sint in Deo.

ADVERTENDVM, quòd sicut esse diuinum licet omnem perfectionem in se comprehendat, non tamen eodem modo omnes continet, sed quasdam quidem formaliter vt perfectiones simpliciter, quasdam verò eminenter, vt perfectiones corporales: ita licet bonitas diuina omnes virtutes contineat, non tamen omnes formaliter continet, vt patebit inferiùs: sed quasdam formaliter, quasdam verò eminenter. Ideo ad hoc insinuandũ dixit sanctus Tho. bonitatem diuinã omnes bonitates in se quodammodò comprehendere: & in cõclusione dixit bonitatem diuinam omnes virtutes continere suo modo. Secunda quoque conclusio probatur, tum quia non conuenit Deo bonum esse aut agere per aliquid superadditum, sed per essentiam suam: tum quia actus diuinus omnis, est perfectissimus: habitus autem nominat actum imperfectum, medium inter potẽtiam & actum. Tum quia in Deo nihil est potentiæ, habitus autem est perfectiuus potentiæ: tum quia in Deo nullum est accidens, habitus autem accidens est. Virtus ergo in Deo non dicit habitum aliquem superadditum diuinæ essentiæ, sed est ipsa diuina essentia, vt per ipsam Deus bonus est, & eius opus redditur bonum.

Quantùm ad secundum de speciebus virtutis agit: cùm autem duplex sit virtus humana, quædam scilicet ad actiuam vitam pertinens, & quædam pertinens ad contemplatiuam, primò agit de pertinentibus ad actiuam, secundò de pertinentibus ad contemplatiuam, cap. 93. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsis in communi: secundò de singulis speciebus.

Quantùm ad primum ponit hanc conclusionẽ, Virtutes ad vitã actiuam pertinentes prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt. Probatur primò, Virtutes huiusmodi sunt quibus corporalibus bonis rectè vtimur, sed hæc corporalia bona Deo conuenire non possunt, ergo, &c.

Secundò, Tales virtutes mores hominum secundum politicam conuersationem perficiunt, vnde illis qui politica conuersatione non vtuntur conuenire non multùm videntur: ergo Deo conuenire non possunt, cùm conuersatio eius & vita longè differat à modo humanæ vitæ.

Qũo temperantia hominem secundum politicam vitam perficiat.

SED circa antecedens dubitatur: nam temperantia nõ perficit hominem secundum politicam conuersationem, sed secundum seipsum, vt scilicet secundum rationem se habeat circa delectabilia tactus: ergo non est illud antecedens vniuersaliter verum.

Respondetur, ex doctrina sancti Thomæ, 3.Sent. dist.33. quòd virtutes morales faciunt rectitudinẽ actus in ordine ad bonum ciuile, & per consequens secundum ꝙ requirit ciuilis hæc cõuersatio. Vnde si remoueatur hæc ciuilis

conuersatio, aut non ordinetur & non proportionetur bono ciuili, nō erunt perfectæ virtutes omninò. Propterea inquit hoc loco S. Thom. quòd illis qui politica conuersatione non vtuntur, non multùm conuenire videntur, quasi dicat, Quamuis istis conueniant, non tamen conueniunt perfectè & completè, quia non ordinātur ad ciuilem conuersationē, & huic non adaptantur. Dicitur ergo ad argumentum quòd propositio sancti Tho. intelligenda est de huiusmodi virtutibus perfectè & completiuè sumptis. Vnde & in conclusione dictum est, quòd hæ virtutes vt humanam vitam perficiunt, Deo competere non possunt, temperantia igitur non solum perficit hominē in seipso, sed etiam in ordine ad bonum ciuile: & tantò laudabilis est, quantò ciuili bono proportionatur, loquendo de virtute acquisita.

Quantùm ad secundum agit de speciebus virtutis actiuæ, quia autē quædam nos circa passiones dirigunt, quædam verò circa actiones, ostēdit primò quomodò virtutes quæ sunt circa passiones se habeant ad Deum: secundò, quomodò illæ quæ sunt circa operationes, in cap. sequenti. Quantùm ad primum duo facit. Primò ostendit illas in Deo non esse propriè: secundò, ostendit aliquas ipsi attribui metaphoricē. Ponitur ergo hæc conclusio, Virtutes quæ nos circa passiones dirigunt non sunt in Deo. Probatur, tum quia non sunt in Deo passiones ex quibus virtutes huiusmodi speciem sortiuntur: tum quia pars sensitiua, in qua sunt virtutes huiusmodi, & in qua sola passiones esse possunt (vt dicitur 7. Physic. text. 18.) non est in Deo.

Vtrū virtutes aliquæ sint in appetitu sensitiuo.

ADVERTENDVM, quod Scotus 3. Sent. d. 33. tenet quòd ex impiis rectis voluntatis imperantis potest quidem generari aliquis habitus in appetitu sensitiuo, sed ille habitus licet possit concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad ea quæ sunt consona rationi rectæ, non est tamen propriè virtus, tum quia non est habitus electiuus, nec inclinans ad electiones: tum quia Arist. 1. Ethic. partem sensitiuam à virtute excludit, tamen quia passiones sunt etiam in voluntate secundum Aug. 14. de Ciuit. Dei. cap. 5. & 6. & sic oportebit eas etiam in voluntate ponere. Tum quia moderatio passionum magis attribuenda est voluntati quàm appetitui sensitiuo, & sic non sunt ponendæ in ipso virtutes propter moderationem talium passionum: sequitur ergo falsum esse, quod hîc dicitur, scilicet, virtutes huiusmodi esse in parte sensitiua.

Sed hæc argumenta non cogunt. Ad primū enim dicitur (vt haberi potest ex doctrina S. Tho. 1. 2. q. 56. art. 4. ad 4.) quòd aliquem habitum bonum esse electiuum, dupliciter potest intelligi. Vno modo quia est proximè rectæ electionis directiuus: alio modo quia præbet principium rectæ electionis ad virtutē: ergo sufficit ꝙ altero istorum modorū sit habitus electiuus: non autē requiritur ꝙ vtroque modo electiuus sit. Nam prudentia est habitus electiuus primo modo, virtutes autē aliæ morales quæ sunt in appetitu sensitiuo, sunt habitus electiui secundo modo: faciunt enim rectā intentionē de fine, quæ intentio est principiū recti consilij, rectique iudicij, & cōsequenter electionis rectæ. Vnde negatur ꝙ habitus qui est in parte sensitiua, non sit electiuus, neque ad rectā electionē inclinet remotè, licet proximè non inclinet ad ipsam.

Ad secundum dicitur, ꝙ Philosophus ibidem partem sensitiuā apprehensiuam excludit à virtute, non autem partem appetitiuam, imò ipse concedit in parte quæ nata est obedire rationi, virtutem esse: talis autem est appetitus intellectiuus & sensitiuus. Ad tertium dicitur, quòd nulla passio est in voluntate in quam passio est, sed bene sunt in ipsa aliqui actus simplices conuenientes cum passionibus quantùm ad vltimam differentiam. Ad quartum dicitur, ꝙ vtique potest in voluntate aliquis habitus generari, quo firmatur contra passiones, vt dicitur Secunda secundæ, quæstione 11. articulo 1. sed tamen nullus talis habitus habet rationem virtutis, quia non completè perficit appetitum circa motum passionum, virtus autem propriè est illa potentia in qua consummatur opus virtutis, vt dicitur Prima secundæ, quæstione 56. artic. 5. vnde quia opus appetitiuæ virtutis circa passiones in appetitu sensitiuo consummatur, vt ibidem dicitur, ideo in ipso sunt virtutes quæ circa passiones sunt.

Quantùm ad secundum notat S. Thomas quòd virtutes moderatiuæ passionum, quæ sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum delectabile secundum sensum, vt sobrietas, castitas, continentia, temperantia, nec propriè nec metaphoricè de Deo dicuntur, cùm & circa passiones sint, & non sit accipere in Deo similitudinem ipsarum secundum aliquem effectum: virtutes verò moderatiuæ passionū secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, vt est honor, dominium, victoria, vindicta, & alia huiusmodi: circa quorum appetitum est fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, & huiusmodi, quamuis in Deo propriè non sint, eò ꝙ sint circa passiones, dicuntur tamen metaphoricè in Scriptura de Deo, propter similitudinē effectus. Primi enim Reg. cap. 2. dicitur, Non est fortis, sicut Deus noster. & Mich. 6. Quærite Mansuetū, quærite Bonum. Ex iis patet cùm dicitur Prima parte, quæst. 21. art. 1. ad primum, quòd virtutes quæ sunt circa passiones, inter quas enumeratur temperantia, Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram: non sic est intelligendum quasi velit sanctus Thomas omnes huiusmodi virtutes de Deo metaphoricè posse dici, sed quòd aliquæ ipsarum, sicut fortitudo, & huiusmodi, metaphoricè dici possunt: ac si diceretur, Hoc genus virtutum potest metaphoricè dici de Deo, licet non quantùm ad omnes eius species.

Sed videtur sanctus Thom. sibiipsi contradicere ex duplici capite, primò quia hîc dicit esse aliquas virtutes moderatiuas passionum quæ sunt circa bonum spirituale, sequitur ergo quòd non omnes virtutes quæ vitā actiuam hominis dirigunt, sint quibus bonis corporalibus rectè vtimur, cuius oppositum dictum est superiùs in hoc capite. Secundò quia hîc locat honorem inter bona spiritualia: Secunda secundæ autem, quæstione 103. articulo 1. dicitur quòd honor aliquod corporale importat, cùm consistat in corporalibus signis.

Quomodo virtutes vitæ actiuæ sunt quibus bonis corporalibus rectè vtimur.

Respondetur, quòd corporale bonū dupliciter accipi potest. Vno modo, prout dicitur de corpore, & de omni eo quod corpori adiungitur quomodocunque. Alio modo, vt dicitur de eo tantùm quod sensu aliquo extrinseco secundum se percipi potest. Et per oppositum spirituale bonum dupliciter accipi potest, scilicet pro eo quod nec est corpus, nec corpori adiungitur, & pro eo quod sub extrinseco sensu cadere secundum se non potest. Cùm ergo dicitur, virtutes vitæ actiuæ esse quibus vtimur rectè bonis corporalibus, primo modo accipitur bonum corporale. Cùm autem dicitur, quòd aliquæ moderātur passiones circa spiritualia bona, accipitur spirituale bonum vt distinguitur contra corporale secundo modo sumptum, non autem primo modo. Distinguitur enim passio, quia quędam versatur circa bonum delectabile secundum sensum: quædam verò circa spirituale bonum, scilicet circa bonum quod extrinseco sensu secundum se non percipitur, vt habetur ex doctrina sancti Thomæ Prima secundæ quæstione 60. artic. 5. Vnde non est contradictio inter ea quæ in hoc capite dicuntur. & sic patet responsio ad primum.

Vtrum honor sit bonum spirituale, an corporale.

Ad secundum dicitur, quod honor dicitur hic bonum spirituale, quia secundum se non percipitur extrinseco sensu, accipiendo honorem pro ipsa reuerentia: est enim reuerentia actus timoris, & sensu non percipitur, nisi dum actu per extrinseca signa manifestatur. Est autem corporale bonum primo modo, quia corporis signis est adiunctus, ex quibus & reuerentia fit vnum quoddam. In Secunda secundæ autem accipitur honor pro ipsis actibus exterioribus quibus aliquis testificatur alicuius excellentiam.

SED occurrit aliud dubium: honor enim maximè conuenit Deo: si ergo honor sit corporale bonum primo modo, quia est aliquid annexum corpori, & ob hoc connumeratur inter bona corporalia in quorum vsu consistit vita actiua, sequitur quòd bonum corporale cuius vsus pertinet ad vitam actiuam, conuenit Deo, similiter conueniet sibi dominium & vindicta, quæ necesse est dicere corporalia bona esse primo modo, cùm circa ea sint virtutes morales. Sed huius oppositum dictum est suprà: ergo aut est cōtradictio, aut ista nullo modo sunt corporalia bona ad virtutes vitæ actiuę pertinētia.

Respondetur, quòd licet huiusmodi bona quæ corporalia bona aliquo modo dicuntur, Deo attribuantur: non tamen ipsi conueniunt tanquam bonum ipsum perficientia, sicut sunt hominis bona. & ad hunc sensum dictum est huiusmodi bona corporalia Deo non conuenire.

Quòd in Deo sunt virtutes quæ sunt circa actiones
Cap. 93.

Vnt autem virtutes aliquę vitam actiuam hominis dirigentes: quæ non circa passiones, sed circa actiones sunt, vt veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars. Cùm autem virtus ex obiecto vel materia speciem sortiatur: actiones autem quæ sunt harum virtutum materiæ vel obiecta, diuinæ perfectioni nō repugnent, nec huiusmodi virtutes secūdum propriam speciem habent aliquid propter quod à diuina perfectione excludantur.

†Idem Prima parte q. 21. ar. 1. ad primum. & Prima secundę q. 61. artic. 5.

2 Item, Huiusmodi virtutes perfectiones quædam voluntatis & intellectus sunt: quæ sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas & intellectus nulla carens perfectione: igitur hæc Deo deesse non possunt.

3 Ampliùs, Eorum omnium quæ à Deo in esse procedunt, ratio propria in diuino intellectu est, vt suprà† ostensum est: ratio autem rei fiendæ in mente facientis, ars est. Vnde Philosophus dicit in 6. Ethic. quòd ars est recta ratio factibilium. est igitur propriè ars in Deo. Et ideo dicitur Sapien. 7. Omnium artifex docuit me sapientiam.

†Cap. 5.

Quòd in Deo sit ars.

4 Item, Diuina volūtas in his quę sunt alia ab ipso determinatur ad vnum per cognitionem suam, vt suprà† ostēsum: est cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum, prudentia est: quia secundum Philosophum in 6. Ethicorum, † prudentia est recta ratio agibilium. Est igitur in Deo prudentia: & hoc est quod dicitur Iob 26. Apud ipsum est prudentia & fortitudo.

†Cap. 83. circa finem.

†Cap. 6.

5 Adhuc, Ostēsum est suprà†, quòd ex hoc quòd Deus vult aliquid, vult illa quæ requiruntur ad ipsum: quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum vnicuique. Est igitur in Deo iustitia, cuius est vnicuique quod suum est distribuere. Vnde Psam. 10. Iustus Dominus, & iustitiam dilexit.

†Cap. 75.

Iustitia

†Cap. 75.

6 Amplius, sicut suprà† ostensum est, Finis vltimus propter quem vult Deus omnia, nullo modo depēdet ab his quę sunt ad finem, nec quantùm ad esse, nec quantùm ad perfectionem aliquam: vnde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc, vt sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conueniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod cōmodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem, & conuenientiam dationis, est actus liberalitatis, vt patet per Philosophum in 4. Ethicor.† Deus igitur est maximè liberalis, & vt Auicen. dicit, ipse solus liberalis propriè dici potest. Nam omne aliud agens præter ipsum ex sua actione aliquod bonum appetit vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem eius liberalitatem Scriptura ostēdit dicens in Psalm. 103. Aperiente te manum tuam omnia implebuntur bonitate. & Iacobi 1. Qui dat omnibus affluenter, & non improperat.

Liberalitas.

†Cap. 2. in Metaphysica lib. 9. cap. 7.

7 Item, Omnia quæ à Deo esse accipiunt, necesse est vt eius similitudinem gerant inquantùm sunt, & bona sunt, & proprias rationes in diuino intellectu habent, vt suprà † ostensum est: hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, vt per Philosophum in 4. Ethic. patet: vt in suis factis & dictis aliquis se talem exhibeat, qualis est: est igitur in Deo veritatis virtus. Vnde Rom. 3. Est autem Dens verax, &c. Et in Psal. 118. Omnes viæ tuæ veritas.

†Cap. 14.

Veritas.

Si quæ autem virtutes sunt quæ ad aliquas actiones ordinentur, quæ sunt subiectorum ad superiora: talia Deo conuenire non possunt, sicut obediētia, latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur. Si etiam aliquarum ex prædictis virtutibus sint aliqui imperfecti actus, secundum illos Deo attribui prædictæ virtutes non possunt: sicut prudentia quantùm ad actum bene cōsiliandi Deo non competit. Cùm enim
†Cap. 10. consilium sit quædā inquisitio, vt dicitur in 6. Ethic. † diuina
†Cap. 57. autem cognitio non sit inquisitiua, vt suprà† ostēsum est. non potest sibi consiliari esse cōueniens. Vnde Iob 26. Cui dedisti consilium? forsitan ei qui nō habet intelligentiā. Et Isaiæ 40. Cum quo iniit consiliū, & construxit eum? Secundum autem actum illum qui est de cōsiliatis iudicare, & iudicata eligere, nihil prohibet prudentiā de Deo dici. Dicitur tamen interdum consilium de Deo, vel propter similitudinem occultationis. nam consilia occultè aguntur: vnde quod est in diuina sapientia occultū per similitudinem consiliū dicitur, vt patet Isaiæ 25. secundum aliam translationem, Consilium tuum antiquum verum fiat, vel inquantùm consulentibus satisfacit: est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes. Similiter etiam iustitia quantùm ad commutationis actum Deo competere non potest, cùm ipse à nullo aliquid accipiat: vnde ad Rom. 11. Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? & Iob 41. Quis antè dedit mihi, vt reddam ei? Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantùm Deus nostra data acceptat. Non igitur sibi competit commutatiua iustitia, sed solùm distributiua. Vnde Dionys. dicit 8. cap. De Diuin. No. quòd iustitia laudatur Deus, sicut omnibus secundum dignitatem distribuens, secundum illud Matth. 25. Dedit vnicuique secundum propriam virtutem. Scire autem oportet, quòd actiones circa quas prædictæ virtutes sunt, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis iudicare aut aliquid dare vel distribuere solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis: secundum tamen quòd ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodò speciem sumunt: sicut curuum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur prædictæ secundum quòd ordinant humanam vitam actiuam, ad has actiones ordinantur prout ad res humanas contrahuntur ab eis speciem sumentes, secundum quem modum Deo conuenire non possunt. Secundum verò quòd actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur: possunt etiam diuinis rebus aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, vt pecuniæ vel honoris, distributor est: ita & Deus omnium bonitatum Vniuersi. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo vniuersalioris extensionis quàm in homine. Nam sicut iustitia hominis se habet ad ciuitatem vel domum, ita iustitia Dei se habet ad totum Vniuersum. Vnde & diuinæ virtutes nostrarum exemplares dicuntur: nam quæ sunt contracta & particulata, similitudines quædam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelæ se habet ad lumen Solis. Aliæ verò virtutes quę propriè Deo non conueniunt, non habent exemplar in diuina natura, sed solùm in diuina sapientia, quæ omnium entium proprias complectitur rationes: sicut est de aliis corporalibus rebus.

Super cap. 93.



Lterius agit sanctus Thomas de virtutibus quæ circa actiones sunt. Circa quod duo facit. Primò enim ostendit quomodo Deo attribui possint: secundò remouet quoddam dubium. Quantùm ad primum tria facit. Primò in cōmuni probat aliquas earum Deo conuenire: secundò, de vnaquaque illarum particulariter probat: tertiò, ostendit quomodò & quædam aliæ ipsi non conueniant, & illæ quas probat Deo conuenire, secundum aliquos earum actus sibi conuenire non possunt.

Quantùm ad primum ponit hanc conclusionem, Veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars, sunt in Deo. Probatur primò, Actiones quæ sunt harum virtutum materia vel obiectum, diuinæ perfectioni non repugnant: ergo non habent aliquid secundum propriam speciem propter quod à diuina perfectione excludantur.

Secundò, Sunt perfectiones intellectus & voluntatis quæ sunt principia operationum absque passione intellectus & voluntatis, ergo, &c.

Vtrum liberalitas & magnificentia sint in appetitu sensitiuo, an in voluntate.

CIRCA assumptum dubitatur, cùm dicitur huiusmodi virtutes quæ sunt circa actiones, esse perfectiones intellectus & voluntatis: nam oppositum huius videtur dicere sanctus Thomas Prima secundæ quæst. 60. art. 5. & Secunda secundæ quæst. 134. artic. 4. ad primum. Ibi enim ponit liberalitatem & magnificentiam esse in appetitu sensitiuo, & per consequens non esse perfectiones intellectus neque voluntatis: respondetur quòd sicut pecunia dupliciter considerari potest, vno modo, vt est obiectum passionis, putà concupiscentiæ, delectationis, amoris, aut spei: alio modo vt materia sumptuum, & expensarum: ita duplex est virtus liberalitatis & magnificentiæ circa ipsas. Vna quæ est circa passiones ad pecunias terminatas, quæ scilicet est moderatrix concupiscentiæ & amoris pecuniarum, vt, inquam, homo cum mediocritate amet pecunias, ne nimio amore erga ipsas à dationibus & sumptibus conuenientibus prohibeatur, & hæc est quam ponit sanctus Thomas in locis adductis in appetitu sensitiuo esse, sed de hac nōn loquitur hoc loco. Alia est quæ est circa ipsos sumptus, & circa vsum pecuniarum consistit, & hæc ponitur in voluntate: vsus enim ad voluntatem pertinet, vt dicit sanctus Thomas Prima secundæ, quæst. 16. & de hac loquitur in hoc capite, & in Prima parte, quæst. 21. art. 1. ad primum. & Virt. quæst. 1. art. 5. vbi liberalitatem in voluntate ponit.

Quantùm ad secundum singulariter probat de vnaquaque earum, & primò de arte sic, Omnium eorum quæ à Deo in esse procedunt, ratio propria est in diuino intellectu: ergo in Deo est ars, est enim ars recta ratio factibilium. Confirmatur Sapientiæ 10. vbi dicitur, Omnium artifex, &c.

ADVERTE, quòd ars connumeratur hîc inter virtutes, non quia perfectè habeat rationem virtutis, de ratione enim perfectæ virtutis est, vt faciat facultatem bene operandi, & bonum vsum talis facultatis. Iustitia enim facit, vt homo sit promptæ facultatis ad iustè operandum, & iustè operetur: ars autem facit quidem facultatem rectè operandi, ex quo habet aliquo modo rationem virtutis, sicut & habitus intellectus speculatiui: non tamen facit bonum vsum talis facultatis. Potest enim habens artem malum artificium operari, sicut habens artem Grammaticæ potest incongruè loqui: ideo non habet perfectè rationem virtutis, sed secundum quid, inquantùm facit aliquo modo bonum habentem, & opus eius reddit bonum secundum facultatem.

Secundò probatur de prudentia, Voluntas diuina ad alia determinatur ad vnum per cognitionem, ergo in ipso est prudentia: est enim prudentia recta ratio agibilium, vt dicitur 6. Ethic. Confirmatur auth. Iob 26. vbi dicitur, Apud ipsum est prudentia.

Tertiò, de iustitia, Deus volendo aliquid, vult quod eius perfectioni debetur, ergo in eo est iustitia: est enim eius vnicuique quod suum est distribuere. Ideo in Psal. dicitur, Iustus Dominus, & iustitias dilexit. Quomodo sit debitum in operibus Dei, inferiùs ostendetur.

Quartò, arguitur de liberalitate, Deus non vult bonitatem suam alicui communicare, vt exinde sibi aliquid accrescat, sed quia est sibi conueniens, ergo est liberalis: dare enim non propter aliquid commodum dantis ex ipsa datione expectatum, sed propter bonitatem ipsam, & conuenientiam dationis, est actus liberalitatis. Confirmatur authoritate Auicennæ dicentis, quòd ipse solus est liberalis propriè, quia omne aliud agens intendit aliquod bonum ex sua actione consequi. Item authoritate Psalm. Aperiente te manum, &c. Iacobi quoque primo cap. qui dat omnibus affluenter, & non improperat.

Quintò, de veritate quæ est virtus, Omnia quæ à Deo esse accipiunt, eius similitudinem gerunt inquantùm bona sunt, & proprias rationes in intellectu diuino habent, ergo in ipso est veritas. Pertinet enim ad virtutem veritatis, vt dicitur 4. Ethic. vt in suis factis & dictis aliquis se talem exhibeat, qualis est. Cōfirmatur authoritate Apost. ad Ro. 3. Est autem Deus verax, &c. & Psal. Omnes viæ tuæ veritas.

Quantùm ad tertium, dicit primò, quòd virtutes quæ ordinantur ad actiones quæ sunt inferiorum ad superiores, vt obedientia, latria, & huiusmodi, Deo non conueniunt. Dicit secundò, quòd si virtutum quæ Deo attribuuntur, sunt aliqui actus imperfecti, secundum illos ipsæ virtutes Deo non conueniunt. Vnde prudentia quantùm ad actum bene consiliandi sibi non conuenit, cùm consilium inquisitio quædam sit, vt dicitur 6. Ethic. quæ in Deo locum non habet: vnde Iob 26. dicitur, Cui dedisti consilium, &c. & Isaiæ 40. Cum quo iniit consilium, &c. Secundum autem illum actum qui est de consiliatis bene iudicare, & iudicata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Addit autem sanctus Thomas quòd interdum tamen consilium de Deo metaphoricè dicitur, vel propter similitudinem occultationis, vt patet Isaiæ 25. secundum antiquam translationem, vbi dicitur, Consilium tuum antiquum verum fiat, vel inquantùm consulentibus satisfacit, est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

Similiter iustitia quantùm ad commutationis actum Deo non competit, cùm ipse à nullo accipiat, scilicet quod sit creaturæ, & non Dei, vt patet ad Roman. 11. & Iob 41. similitudinariè tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantùm Deus nostra data acceptat, sed bene quantum ad distributionis actum. Vnde Dionys. 8. cap. De Diuinis Nominibus, ait, quòd iustitia laudatur Deus, sicut omnibus secūdum dignitatem distribuens, iuxta illud Matth. 25. Dedit vnicuique secundum propriam virtutem, &c.

SED dubium occurrit, nam oppositum huius videtur haberi Secunda secundæ, quæst. 61. artic. 4. ad primum. Ibi enim habetur quòd forma diuini iudicij, prout recompensat præmia meritis, & supplicia peccatis attenditur secundum rationem commutatiuæ iustitiæ. Vtrum cōmutatiua iustitia sit in Deo.

Ad hoc dubium videtur respondere Cap. secundo Sententiarum. dist. 27. quòd si loquamur de actibus meritoriis secundum eorum substantiam, & vt à libero arbitrio procedunt, sic inter Deum & hominem dum Deus pro meritis retribuit, non est propriè iustitia commutatiua, & sic intelligitur quod in multis locis inquit sanctus Thomas inter Deum & hominem non esse iustitiam commutatiuam. Si autem loquamur de actibus meritoriis prout ex gratia & motione Spiritus sancti procedunt, sic inter Deum præmiantem & hominem bene meritum, est propriè commutatiua iustitia, quia redditur æquale pro æquali. Sed hoc non videtur mihi ad mentem sancti Thomæ esse: nam ratio quam hîc adducit, & in Prima parte, quia videlicet Deus à nullo accipit, militat tam in actibus meritoriis vt à libero arbitrio sunt, quàm in actibus meritoriis vt procedunt à gratia. Nam sicut à nullo accipit actum naturalem, tanquàm ille actus solius hominis sit & non Dei, cùm ipse omnem virtutem naturalem dederit creaturæ, & ipsam ad operationem applicet: ita, & multò magis, actum informatum gratia non accipit à nobis tanquàm aliquid omninò nostrum, cùm ipsa gratia quæ est principium merendi, ab ipso in animam infundatur. Si ergo quia à nullo accipit, non est iustitia in ipso, quantùm ad actum commutationis, oportet dicere vniuersaliter verū esse quòd in nullo diuino iudicio sit simpliciter & propriè commutatiua iustitia, propter quod aliter mihi dicendum videtur, saluo semper meliori iudicio.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd cùm iustitia commutatiua ponat æqualitatem inter datum & acceptum, siue inter dantem & accipientem, duo sunt de ratione ipsius, scilicet quòd sit æqualitas simpliciter dati & accepti, vt, inquam, si accipiantur quinque, dentur quinque: & quòd sit ibi verè datum, quod vtique est quando id quod dicitur dari, est dantis, & nullo modo eius cui datur, inquantùm huiusmodi. Si ergo in actu iustitiæ

vtraque harum conditionum reperiatur, dicitur ibi propriè commutatiua iustitia esse. Si autem non sit vtraque conditio, sed vna tantùm, aut aliqua alia eius conditio, non dicetur esse ibi commutatiua iustitia, sed aliquis eius modus. Dicitur ergo primò, quòd simpliciter & propriè, in Deo non est iustitia commutatiua. Nam cùm redditur aliquid à Deo pro nostro actu tantùm moraliter bono non est ibi æqualitas simpliciter, cùm Deus det plusquam homo mereatur, & vlteriùs omne opus bonum sit magis Dei quàm creaturæ. Cùm autem redditur aliquid, scilicet beatitudo pro actu meritorio de condigno, redditur quidem æquale pro æquali, sed ipsum meritum etiam magis Dei est quàm creaturæ quæ meretur: & ideo in nullo diuino iudicio tota ratio commutatiuæ iustitię saluatur. & ad hunc sensum loquitur sanct. Thom. in hoc loco, & in Prima parte.

Dicitur secundò, quòd in forma diuini iudicij, cùm pro meritis retribuit, est iustitia distributiua simpliciter & propriè, inquantùm datur vnicuique secundum mensuram ipsius, ita videlicet quòd qualis est proportio inter merita siue peccata, talis est proportio inter merita siue inter pœnas: est tamen ibi quidam modus, id est, quædam conditio iustitiæ commutatiuæ, inquantùm in ista distributione præmiorum aut pœnarum attenditur quædam æqualitas inter id quod vni datur, & eius meritum: aut simpliciter, inquantùm tantum redditur, quantum quis meretur, sicut in beatitudinis datione: aut secundum proportionem, inquantùm Deus dat secundum conuenientiam & decentiam suæ bonitatis, & creatura secundum suam paruitatem operatur, & ad sensum intelligitur quod adductum est de Secunda secundæ. Non enim vult sanctus Thomas, quod in forma diuini iudicij, quo reddit præmia meritis, & supplicia peccatis sit propriè & completè iustitiæ commutatiuæ actus, sed quòd ibi est quidam iustitiæ commutatiuæ modus, quædámque conditio, vt patet ex doctrina ipsius, 4. Senten. dist. 46. ideo nulla est contradictio.

Quantùm ad quartum, remouet sanct. Thom. dubium. Videbatur enim in eius verbis contradictio quædam esse, dum superiùs in pręcedēti capite absque limitatione dixit, virtutes quæ ad actiuam vitam pertinent, prout hanc vitam perficiunt, Deo non cōpetere: in hoc autem capite probauit quasdam earum ipsi conuenire.

Respondet igitur virtutes huiusmodi non esse eiusdem rationis in Deo & in hominibus, sed esse vniuersalioris extensionis in ipso, cuius ratio est, quia actiones ad quas huiusmodi virtutes ordinantur, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: iudicare enim de agendis, aut aliquid dare & distribuere non est solius hominis, sed cuiuslibet intellectum habentis. Neque igitur virtutes istæ ad huiusmodi actiones ordinant secūdum quòd contrahuntur ad res humanas, nisi secundum quòd vitam actiuam humanam ordinant. Vnde in Deo sunt vniuersalioris rationis quàm in hominibus: hominis enim iustitia ad ciuitatem vel domum se habet, iustitia autem Dei ad totum Vniuersum.

Ex his sequitur, quòd diuinæ virtutes nostrarum sunt exemplares, quia quę contracta & limitata sunt, similitudines sunt absolutorū, ab ipsis exemplata, sicut se habet lumen candelæ ad lumē Solis: aliæ verò quæ propriè Deo non conueniunt, non habent exemplar in diuina natura, sed solùm in diuina sapientia, sic & res corporales.

Quomodo iustitia dicatur de Deo aliter quàm de hominibus.

CIRCA responsionem hanc considerandum, quòd aliud est dicere iustitiam distributiuam absolutè, & aliud est dicere iustitiam distributiuam humanam aut diuinam, & sic de aliis virtutibus quæ Deo attribuuntur. Iustitia enim absolutè sumpta non determinat sibi modum circa humanas distributiones, sed dicit ordinem ad distributionem rerum quæcunque sint, secundum proportionem: iustitia autem humana dicit ordinē ad distributionem rerum quæ in vsum hominum veniunt, & ab iis specificatur. Et quia ad huiusmodi res non limitatur diuina distributio, sed omnium perfectionum Deus est distributor, ideo humana iustitia Deo non conuenit, sed bene iustitia secundum raionem suam illimitatam, quæ tamen in Deo habet modum diuinæ naturæ conuenientem. & similiter dicitur de aliis virtutibus. Propter hoc dixit superiùs sanct. Thom. quòd in Deo non sunt virtutes prout humanam vitam perficiunt, id est, non sunt secūdum limitationem illam qua sunt humanæ virtutes, licet quædam secundum communem earum rationem in ipso reperiantur, & secundum quendam modum altiorem. & est simile de omnibus aliis perfectionibus quæ Deo & creaturis formaliter conueniunt, sunt enim in Deo illiminatæ, in creaturis autem sunt limitatæ. Vnde concedimus quidem in Deo sapientiam esse, non autem sapientiam humanam: licet enim ratio communis analoga accipiat modum diuinum secundum ꝙ est in Deo, sicut & modum humanum habet secundum ꝙ est in homine, aliter tamen & aliter se habet ad hunc & ad illum modum, quia secundum ꝙ ad hominem trahitur, accipit limitationem quandam, & specificationem, fitque particularis: secundum verò quòd in Deo locatur, non accipit limitationem & specificationem, non fitque particularis, sed quod confusè & potentialiter absolutè considerata dicebat, id totum, vt est in Deo actualiter, secundum quandam eminentiam dicit, ideo remanet perfectio illimitata & infinita, ipsa tamen perfectio secundum quòd est in Deo & in homine, est eiusdem rationis non simpliciter, sed analogicè, vt superiùs est ostensum dum de diuinis nominibus agebatur.

Dupliciter res dicūtur esse in Deo exemplariter.

CIRCA corollarium attendendum secundum doctrinam sancti Thomæ, 1. Senten. dist. 19. q. 5. ar. 2. ad quartum, quòd res dupliciter in Deo esse possunt, exemplariter scilicet in natura ipsius, & in intellectu. In natura diuina dicuntur illa exemplariter esse, quæ formaliter sunt & in Deo & in creatura. Cùm enim sit vtriusque vna ratio proportionaliter, secundum quòd aliqua perfectio est in creatura, exemplatur à perfectione existente in natura diuina, sicut imperfectum à perfecto: sicut quia sapientia formaliter est in Deo & in homine, sapientia humana est quædam imitatio sapientiæ diuinæ. In intellectu autem dicūtur exemplariter esse ea quorum proprię rationes cognoscuntur, & quia omnium etiam quæ formaliter in Deo non sunt, proprias rationes Deus cognoscit, ideo omnia exemplariter sunt in intellectu diuino, siue in diuina sapientia, vt hic dicitur. Sic ergo virtutes nostræ quas in Deo formaliter ponimus, à virtutibus existentibus in natura diuina exemplantur, non autem virtutes quas in Deo propriè non ponimus, sed tantùm metaphoricé.

Dupliciter autem circa ipsum corollarium dubitatur. Primò, quia videtur nihil posse esse in diuina sapientia exemplariter, quod non sit exemplariter in diuina natura. Nam ideo diuina sapiētia omnium complectitur proprias rationes, quia essentiam suam apprehendit vt propriam rationem vniuscuiusque, eò quòd vnumquodque sit quædam participata similitudo diuini esse. Ergo oportet vt quod in diuina sapientia est exemplariter, sit etiam in diuina natura, alioquin diuina essentia non posset apprehendi, vt propria ratio vniuscuiusque. Secundò quia san. Tho. Prima secundæ q. 61. art. 5. tenet temperantiam & fortitudinem esse virtutes exemplares in Deo, quas tamen constat Deo non conuenire propriè, sed tantùm metaphoricé.

AD primum horum respondetur, quòd exemplar alicuius esse in alio, dupliciter potest intelligi. Vno modo, secundum conuenientiam in natura, quia videlicet in ipso est similitudo sui secundum esse naturale, sicut vnum album est simile alteri albo. Alio modo, secundum repræsentationem tantùm, quo modo conceptio lapidis in intellectu est lapidis exemplar. Aliqua ergo in Deo habent exemplar primo modo, vt sapientia: aliqua verò secundo modo tantùm, vt materia prima.

Considerandum secundo, quòd illa propriè dicuntur habere inter se similitudinem secundum conuenientiam in natura, quæ in aliquo formaliter conueniunt, quod scilicet secundum suam formalem rationem in vtroque inuenitur. Si autem quod in vno formaliter est, in altero formaliter non sit, sed tantùm virtualiter & eminenter, illa non dicuntur similia secundum conuenientiā in natura. Sed quamuis quod sic alterū virtualiter & eminenter continet, non habeat conuenientiam in natura cum ipso, potest tamen concipi vt alteri proportionatum, & vt eius propria ratio: sicut virtus Solis licet non habeat cum calore similitudinem in natura, potest tamen concipi vt ratio caloris, eò quòd calorem virtualiter & eminenter contineat, & sic virtus Solis concepta vt proportionata calori, erit exemplar eius proprium in intellectu: quæ tamen secūdum se non est exemplar formaliter secundum esse naturæ, nisi impropriè velimus accipere nomen Exemplaris pro omni similitudine quomodocunque accepta, siue, inquam, sit adæquata, siue excedens. Ad propositum ergo negatur nihil posse esse exemplariter in diuina sapientia quod non sit exemplariter in diuina natura, accipiendo esse exemplariter in natura, pro eo quod est habere in ipsa similitudinem secundum conuenientiam formalem in natura: stat enim simul, ꝙ aliquid in intellectu diuino siue in esse cognitiuo habeat proprium exemplar, eò quòd eius propria ratio concipitur ab intellectu diuino, & tamen in diuina natura formaliter esse non habeat, sed tantùm virtualiter, & sic in ipsa natura exemplar non habeat. Cùm autem probatur, quia ideo aliquid exemplariter est in sapientia diuina, quia diuina essentia accipitur vt propria ratio eius, conceditur hoc quidem, sed negatur cōsequentia. Supponitur enim quòd secundum modum intelligendi, priùs diuina essentia sit formalis similitudo omnium, tanquam scilicet in se habēs formaliter omnium perfectiones, & deinde apprehendatur vt propria ratio alicuius: hoc autem falsum est. Non enim ideo concipitur essentia diuina vt propria ratio alicuius, quia sit eius formalis similitudo habens cum ipso conuenientiam in natura, sed quia aut est eius formalis similitudo, aut eminens, & virtualis. Voco autem formalem similitudinem ea quæ est eiusdem rationis aut simpliciter, aut proportionaliter. Vnde cùm diuina essentia concipitur vt propria ratio alicuius in ipso non existentis formaliter, sed eminenter tantùm, ipsa res est in Deo exemplariter secundum repręsentationem intelligibilem tantùm. Dum autem concipitur vt ratio eius quod in ipsa formaliter est, res repræsentata habet in Deo similitudinem ac exemplar & secundum repræsentationem intelligibilem, & secundum conuenientiam formalem in natura: sapientia enim humana & repræsentatur secundum propriam rationem per formā intellectam siue conceptam ab intellectu diuino, & conuenientiam formalem habet cum natura diuina inquātùm sapientia est, eò quòd sapientia & in Deo & in homine sit secundum vnam rationem analogam, vt superiùs est ostensum: & similiter dicitur de virtutibus quæ propriè Deo conueniunt.

Ad secundum dicitur primò, quòd sanctus Thomas in Prima secundæ volens saluare sententiam Macrobij & Plotini, ponit fortitudinem & temperantiam in Deo non secundum eandem rationem analogam, sed fortitudinem vocat ipsam immutabilitatem Dei, temperātiam verò conuersionem diuinæ intentionis ad seipsum: cum quibus aliquam similitudinem habent fortitudo humana & temperātia. Vnde metaphoricè dicuntur de Deo. Dicitur secundò, quòd impropriè accipit ibi exemplar sanctus Thomas, scilicet pro omni similitudine perfectiori & eminentiori à qua alterum dependet: hic autem loquitur de exemplari propriè, pro similitudine scilicet formali à qua alterum exemplatur secundum eandem rationem analogam, quæ ratio est forma concepta.

Quòd in Deo sunt virtutes contemplatiuæ. Cap. 94.



DE contemplatiuis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maximè conueniant. Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum Philosophum in principio Metaphysicæ, ipse autem Deus præcipuè seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit †Cap.46. nisi cognoscendo seipsum, vt probatum est†, qui est omnium causa prima: manifestum est quòd sibi potissimè sapientia debet ascribi. Vnde Iob 9. Sapiens corde est. & Ecclesiastici 1. Omnis sapientia à Domino Deo est: & cum illo fuit semper. Philosophus etiam dicit in principio Metaphysicę, quòd est diuina possessio, non humana.

2 Item, Si scientia est rei cognitio per propriam causam, ipse autem omnium causarum & effectuum ordinem cognoscit, & per hoc singulorum proprias causas nouit, vt suprà† †Cap.50. ostensum est, manifestum est quòd in ipso propriè scientia est: non tamen quæ sit per ratiocinationē causata, sicut scientia nostra ex demōstratione causatur. Vnde 1. Regum 2. Deus scientiarum Dominus est.

3 Adhuc, Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absq; discursu intellectus est, Deus autem huiusmodi cognitio-

nem

†Cap.50. nem de omnibus habet, vt suprà †ostensum est: in ipso igitur est intellectus. Vnde Iob 12. Ipse habet consilium & intelligentiam. Hæ etiam virtutes in Deo exemplares sunt nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

Super cap. 94.



Ltimo loco de virtutibus contemplatiuis san. Tho. determinat, quæ inquam, dicuntur contemplatiuæ, quia ad veritatis contemplationem ordinantur, non autem ad opus extrinsecum, vt morales actiuæ: & probatur quòd maximè sint in Deo. Primò quidem de sapientia, quia maximè seipsum cognoscit, qui est omnium prima causa. Sapientia autem, vt dicitur in principio Metaphysicæ consistit in cognitione primarum causarum. Item authoritate Iob 9. & Eccle. 1. & Philosophi 1. Metaphysicæ, dicentis quòd est diuina non humana possessio.

Secundò verò de sciētia, quia cognoscit omnium causarum & effectuum ordinem, & per hoc singulorum proprias causas. Scientia autem est rei cognitio per propriam causam. Verum est tamen, quòd hæc non cognoscit per ratiocinationem. Item authoritate 1. Regum 2.

Tertiò autē de intellectu, quia de omnibus immaterialem cognitionem absque discursu habet. Item authoritate Iob 21.

Concludit postremò quòd hæ virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti, eiusdem, intellige, formalis rationis analogicæ.

De virtute quæ dicitur intellectus. Circa virtutem quæ dicitur intellectus, attendendum, quòd quantùm ad modum cognitionis omnis diuina cognitio qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simplici intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quòd per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

Quòd Deus non potest velle malum. Cap. 95.

†Idem P. p. qō. 19. ar. 9.



X his autem quæ dicta sunt, ostendi potest, quòd Deus non potest velle malum. Virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur: omnis autem operatio Dei est operatio virtutis, cùm sua virtus sit sua essentia, vt suprà †ostensum est. non potest igitur malum velle. †Cap. 38.

2 Item, Voluntas nunquàm ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minùs in particulari eligibili. Cùm enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum: non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi vt bonum, & hoc sine errore esse non potest. In diuina autē cognitione non potest esse error, vt suprà †osten sum est. non igitur voluntas eius potest ad malum tendere. †Cap. 61.

3 Ampliùs, Deus est summum bonum, vt suprà †probatum est: summum autem bonum non patitur aliquod cōsortium mali, sicut nec summè calidum permixtionem frigidi. Diuina igitur voluntas non potest flecti ad malum. †Cap. 41.

4 Preterea, Cùm bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per auersionem à fine: voluntas autem diuina à fine auerti non potest: cùm nihil possit velle nisi volendo seipsum, vt suprà † ostensum est: non potest igitur velle malum. & sic patet quòd liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono. Hoc autem est quod dicitur Deut. 32. † Deus fidelis, & absque vlla iniquitate. & Abacuch 1. Mundi sunt oculi tui Domine, & respicere ad iniquitatem non poteris. Per hoc autem confutatur error Iudæorum qui in Thalmut dicunt Deum quandoque peccare, & à peccato purgari. Et Luciferianorum, qui dicunt Deum in Luciferi deiectione peccasse. †Cap. 76. †Author. sacr. Scrip. †Exclusio erroris.

Super cap. 95.



X prædictis duo sanctus Thomas corollaria deducit. Quorum primum est, Deus non potest velle malum, & intelligitur de malo formaliter inquantùm malum est, & sub ratione mali, vt patet ex Prima parte, quæst. 19. artic. 9. Probatur primò, Omnis operatio diuina est operatio virtutis, cùm virtus Dei sit eius essentia: ergo non potest Deus malum velle.

ADVERTE, quòd licet essentia diuina & virtus eius, putà charitas, ratione distinguantur, sunt tamen vnum realiter, & ideo non potest operatio ab essentia procedere, quin à virtute procedat: & sic in actu diuinæ operationis non potest malum esse propter aliquem defectum actiui principij.

Secundò, In diuina cognitione error esse non potest. ergo nec voluntas eius potest ad malum tendere. Probatur consequentia, quia nunquàm fertur voluntas ad malum nisi errore existente in ratione, saltem in particulari eligibili dum iudicat malum aliquod pro tunc esse bonum, & illud voluntati proponit.

Tertiò, Deus est summum bonum, ergo, &c. Patet consequentia, quia summum bonum non patitur aliquod consortium mali, sicut nec summè calidum permixtionem frigidi.

Quartò, Voluntas diuina à fine auerti non potest, cùm nihil possit velle nisi volendo seipsum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia cùm bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate nisi per auer sionem à fine. Confirmatur Deut. 32. & Abacuch 1. Ex hoc & Iudæorum & Luciferianorum error eliditur.

Bonum habet rationem finis. CIRCA illam propositionem, Bonum habet rationem finis, aduertendum est, quòd veritatem habet de eo quod est primò & per se bonum, vt dicitur Veri. quæst. 21. artic. 1. Potest etiam intelligi de bono à quo primò habet operatio voluntatis vt sit bona, &c.

Quòd Deus nihil odit. Cap. 96.



X hoc autem apparet quòd odium alicuius rei Deo conuenire non potest. Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum. Nam iis quos amamus, bonum volumus: iis verò quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, vt ostensum est: impossibile est quòd ipse rem aliquam odio habeat.

2 Item, Voluntas Dei in alia à se fertur, vt suprà † ostensum est, inquantùm volendo & amando suum esse & suam bonitatem, vult eam diffundi secundum quòd possibile est per similitudinis communicationem. Hoc igitur est ꝙ Deus in rebus aliis à se vult, vt in eis sit suæ bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum vniuscuiusque rei, vt similitudinem diuinam participet. Nam quælibet bonitas alia non est nisi similitudo quædam propriæ bonitatis: igitur Deus vnicuique rei vult bonum, nihil igitur odit. †Cap. 75.

3 Adhuc, A primo ente omnia alia originem essendi assumunt. Si igitur aliquid eorum quæ sunt, odio habet, vult illud non esse, quia hoc est vnicuique bonum. vult igitur actionem suam non esse qua illud in esse producitur vel mediatè vel immediatè: ostensum est enim suprà †, quòd si Deus aliquid vult, oportet quòd illa velit quæ ad illud requiruntur: hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur, esse voluntariam. Similiter si naturaliter sit rerum causa: quia sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit: nullam igitur naturam Deus odit. †Cap. 83.

4 Prætereà, Illud quod inuenitur in omnibus creaturis actiuis naturaliter, præcipuè in primo agente necesse est inueniri: omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod huiusmodi, sicut parentes filios, poëtæ poëmata, artifices sua opera: multò igitur magis Deus nullam rem odit, cùm ipse sit omnium causa. Hoc autem est quod dicitur Sapien. 11. Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti. Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinariè, & hoc dupliciter. Vno quidem modo, ex hoc quòd Deus amando res, volens eorum bonum esse: vult contrarium bono scilicet malum non esse: vnde malorum odium habere dicitur: nam quæ non esse volumus, dicimur odio habere, secundum illud Zacha. 8. Vnusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris: & iuramentum mendax ne diligatis: omnia enim hæc sunt quæ odi, dicit Dominus. Hæc autem non sunt effectus vt res subsistentes, quorum proprium est odium vel amor. Alius autem modus est ex hoc quòd Deus vult aliquod maius bonum, quod esse non potest sine priuatione minoris boni: & sic dicitur odire, cùm magis hoc sit amare. Sic enim inquantùm vult bonum iustitiæ, vel ordinis Vniuersi (quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum) dicetur illa odire, quorum punitionem vult vel corruptionem, secundum illud Malach. 1. Esau odio habui. & illud Psalm. 5. Odisti omnes qui operantur iniquitatem: perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum & dolosum abominabitur Dominus.

Super cap. 96.



Ecundum corollarium est, Odium alicuius rei Deo conuenire non potest. Circa hoc autem corollarium duo facit sanctus Thomas. Primò probat propositum. Secundò remouet dubium.

Quantùm ad primum arguit, primò sic, Voluntas Dei inclinari non potest ad malum, vt est ostensum suprà, ergo, &c. Patet consequentia, quia iis quos odimus, malum volumus, scilicet sub ratione mali.

Secundò, Deus vnicuique vult bonum, ergo, &c. Probatur antecedens, quia vult in aliis rebus à se, vt sit suæ bonitatis similitudo. Sed videtur ista ratio non concludere propter duo. Primò, quia dici posset quòd dum Deus vult aliquid esse in creatura, vult vtique bonum creaturæ: sed cùm vult priuationem ipsius esse, vult malum: ideo falsum est quòd semper velit alia à se inquantùm volendo bonitatem suam, vult eam in aliis diffundi. Secundò, quia licet Deus omni enti velit aliquod bonum inquantùm illi vult esse: potest tamen alia ratione ipsi velle malum & priuationem, sicut damnatis vult esse, & sic eos amat: vult etiam damnationem, & sic eos odit. Vnde videtur illa consequentia falsa, Deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit, nisi antecedens intelligatur exclusiuè, scilicet vult tantùm bonum, sed tunc falsum erit, vt est ostensum.

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina sancti Thomæ cap.

immediatè sequenti, & in Prima parte, q. 19. artic. 9. quòd malum nunquàm appetitur à Deo nisi ratione alicuius boni coniuncti, quod magis appetitur quàm bonũ quod per tale malũ remouetur. Vnde Deus nunquàm vult malũ per se, sed aliquando vult ipsum secundariò, inquantùm vult suã bonitatem per aliquam perfectionem manifestari, cui malum aliquod cõiungitur, sicut quia vult iustitiã, vult pœnam: & quia vult ordinem naturę seruari, vult quędam corrumpi. Ideo ad primũ dicitur primò, quòd vtique Deus vult malum alicuius, dum vult illi mortem, aut priuationem alicuius boni.

Deus vult alia à se inquãtùm volendo se & bonitatẽ suam vult eam in alia diffundi,

Dicitur secundò, quòd illud malũ non vult vt malum alicuius, quod constituit odij rationem, sed vt coniunctum alicui bono, putà ordini Vniuersi. Ideo illa propositio, Deus vult alia à se, inquantùm volendo se & bonitatem suam, vult eam in alia diffundi, est vniuersaliter vera: nunquàm enim fertur voluntas diuina in alia à se, siue bonum sit, siue malum, quin velit aliquam participationem suæ bonitatis.

Ad secundum similiter dicitur, quòd etsi Deus velit alicui damnationem, non vult tamen illam vt eius malum per se, sed inquantùm vult bonum iustitiæ.

Tertiò, Sequeretur quòd Deus vellet actionem suam non esse, qua producitur mediatè vel immediatè id quod odit: hoc autẽ est impossibile, ergo, &c. Probatur consequentia, quia si aliquid odit, vult illud non esse, volendo autem hoc vult illud quod ad ipsum requiritur: requiritur autem vt non sit actio Dei qua producitur, cùm non possit aliquid desinere esse manente actione Dei formaliter qua producitur in esse.

Sed ista ratio non videtur concludere: nõ enim est impossibile quòd Deus velit actionem suam non esse, vt terminatur ad esse alicuius, cùm de facto aliquando ita sit, cùm scilicet res desinit esse.

Respondetur, quòd loquitur sanctus Thomas de re quandiu est in natura. quia non potest Deus velle creaturam non esse pro tempore pro quo est: & sic quandiu est creatura, Deus non potest eam habere odio.

Quartò, Deus est rerum omnium causa, ergo omnia amat, ergo nihil odit. Patet prima cõsequentia, quia omnia agẽtia suo modo suos effectus amant. Confirmatur authoritate Sapien. 11.

Quantùm ad secundum, quia posset aliquis obiicere, Dicitur Deus in Scriptura aliqua habere odio, vt Malach. 1. Esau odio habui. & in Psalm. Odisti omnes qui operãtur iniquitatem: ergo Deus aliqua odit. Respondetur quòd hoc similitudinariè dicitur, non autem propriè: & hoc dupliciter dicitur. Vno modo, inquantùm malũ contrariũ bono quod vult creaturę, vult non esse: quia quæ non esse volumus, dicimur habere odio, secũdum illud Zacha. 8. Vnusquisque malum contra amicum, &c. Alio modo, secundum quòd vult maius bonum, quod non potest esse sine priuatione minoris boni.

CIRCA primum modum aduertendum, quòd, vt hic dicitur, amor & odium propriè est subsistentium: vt enim dictum est suprà amare propriè est velle bonum alicui, & si est eius cui conuenit habere bonitatem in se, non autem eius cui conuenit esse bonitatem alterius: similiter habere odio propriè est velle malum alicui, & sic est eius cui conuenit habere priuationem bonitatis. Vtrunque autem est subsistens, quòd enim est alterius bonitas, non subsistit: neque quod est alterius malum formaliter, sed bene cui conuenit bonitas, & cui conuenit priuatio bonitatis tanquam subiecto. Ideo cùm dicitur Deus odisse malum, quod repugnat bono alicuius, sicut cùm odit mendacium aut adulterium, hoc non propriè dicitur, cùm non sint subsistentia, sed per quandam similitudinem, quia videlicet sicut habens odio rem subsistentem, vult ipsam non esse aut simpliciter, aut aliquo modo, ita Deus vult illa mala non esse.

Quõ Deus aliqua habere odio dicatur.

CIRCA secundum modum considerandum quòd odium fertur in malum alicuius, vt dicitur, De Malo q. 12. artic. 4. sub ratione mali, non autem in malum, vt habet rationem boni ex aliquo adiuncto. Ideo cùm Deus vult priuationem alicuius propter bonum iustitiæ, aut corruptionem alicuius propter bonum Vniuersi non dicitur propriè odisse, quia non vult malum eius, vt est malũ eius: dicitur tamen similitudinariè odisse, quia vult eius malum. Nam & propriè habens odio aliquid, vult eius malum. Cùm ergo dictum est Deum non posse habere odio aliquid, intelligendum est propriè, secundum quòd odium est subsistentis, & de malo eius, vt eius est quod habetur odio.

Sed dubitatur circa hoc, quia si ideo Deus dicitur nihil habere odio, quia nulli rei subsistenti vult non esse, & aliis non vult malum nisi ratione boni adiuncti: eadem ratione nihil homo poterit habere odio, quia voluntas hominis nihil vult nisi sub ratione boni, vt in plerisque locis dicit san. Thom. & est de mente Dionys. 4. De Diui. Nomi. & Augustini.

Vtrum odium feratur in malum sub ratione mali.

Ad huius euidentiam considerandum, quòd in obiecto operationis potentiæ: duplex potest inueniri ratio formalis. Vna communis sub qua omne obiectum refertur ad potentiam. Alia particularis secundum quam vna operatio potentiæ ab alia specificè distinguitur. Prima potest dici ratio formalis per modum mouentis, quia nihil potest mouere potentiam, nisi sub illa ratione. Alia verò potest dici ratio formalis per modum terminantis, quia ad ipsam primò terminatur operatio vt specificata, & vt talis operatio, sicut cùm videtur album, ratio communis per modum mouentis est color, quia album non mouet visum nisi inquantùm est coloratum, à quo ipsa potentia visiua specificatur: sicut omnis potentia passiua specificatur per suum actiuum formale & adæquatum: ratio autem particularis à qua specificatur visio albi, vt est visio albi distincta à visione nigri, est ratio albi. Specificatur enim operatio à formali ratione obiecti, ad quam primò terminatur, vt est talis operatio. Visio autem albi vt talis, primò & per se terminatur ad rationem albi: licet inquantùm visio, absolutè terminetur ad rationem colorati. Similiter in omni obiecto voluntatis, quantùm ad actum prosecutionis est quædam communis ratio formalis per modum mouentis, & ista est ratio boni. Nihil enim potest mouere voluntatem, & vniuersaliter appetitum, nisi sub ratione boni. Quædam verò est ratio particularis per modum terminantis, à qua ista operatio voluntatis, vt talis est ab alia operatione distincta specificatur: & ista est ratio formalis obiecti, ad quam talis operatio terminatur, vt talis est, sicut volitio sanitatis primò & per se terminatur ad rationem sanitatis, vt est volitio sanitatis, licet sanitas non moueat voluntatem nisi sub ratione boni. Dicitur ergo primò, quòd si loquamur de formali ratione per modum mouentis voluntas, nihil vult actu per modum prosecutionis, nisi sub ratione boni, inquantùm scilicet sub ratione boni apprehenditur: si autem loquamur de particulari ratione per modum terminantis à qua operatio specificatur, sic potest velle malum absolutè sub ratione mali: & sic dicimus quòd odium fertur in malum alicuius absolutè sub ratione mali, quia actus odij primò & per se, vt talis actus terminatur ad rationem mali eius quod quis odit, licet illud malum non moueat voluntatem nisi vt apprehenditur sub ratione boni, in quo differt ab ira, quæ licet feratur in nocumẽtum proximi, non tamen ratio nocumenti est illa ad quam primo terminatur, sed ratio iusti vindicatiui. appetit enim iratus vindictam tanquam iustam existimatam propter illatam iniuriam.

Dicitur secundò, quòd Deus aliquid odisse propriè non potest, sed bene homo, quia cùm bonitas diuina sit Deo ratio volendi omnia alia à se, nihil potest velle nisi inquantùm in ipso manifestatur bonitas sua: & sic malum & non esse quod vult alicui, vult sub ratione alicuius boni, sicut volens aliquid vt medium ad sanitatem, vult illud ratione sanitatis, & volitio illa ex sanitate tanquàm ex fine specificatur: homo autẽ potest velle malum alterius sub ratione mali & nocumenti eius absolutè in ratione terminantis, vt dictum est: & ideo potest aliquem habere odio.

Quòd Deus est viuens. Cap. 97.



X his autem quæ suprà ostensa sunt, de necessitate habetur, quòd Deus est viuens. Ostensum est † enim Deum esse intelligentem & volentem: intelligere autem & velle non nisi viuentis est, est ergo Deus viuens.

Idẽ Prima parte q. 18. artic. 3.
† Cap. 44.

2 Adhuc, Viuere secundum hoc aliquibus attributum est, quòd visa sunt per se non ab alio moueri: & propter hoc illa quæ videntur per se moueri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus viuere: sicut aquam viuam fontis fluentis, non autem cisternæ vel stagni stantis, & argentum viuum, quod motum quendam habere videtur. Propriè enim illa sola per se mouentur, quæ mouent seipsa, composita ex motore & moto, sicut animata. Vnde hæc sola propriè viuere dicimus: alia verò omnia ab aliquo exteriori mouentur vel generante vel remouente prohibens, vel impellente. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, vlteriùs, Omne illud quod agit se ad proprias operationes, quãuis non sit cum motu, dicitur viuere, vnde intelligere, appetere, & sentire, actiones vitæ sunt. Sed Deus maximè nõ alio, sed à seipso operatur, cùm sit prima causa agẽs: maximè ergo competit ei viuere.

3 Item, Diuinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, vt suprà † ostensum est: viuere autem est quoddam esse perfectum, vnde viuentia in ordine entium non viuentibus præferuntur. Diuinum ergo esse est viuere, ipse ergo est viuens.

† Cap. 20.

Hoc autem etiam authoritate diuinę Scripturæ confirmatur. Dicitur enim Deuteronom. 32. Ex ore Domini dicam, Viuo ego in æternum. Et in Psalm. 83. Cor meum & caro mea exultauerunt in Deum viuum.

Super cap. 97.



Ostquàm determinauit sanctus Thomas de perfectione intellectus & voluntatis ex quibus vita cognosci potest, consequenter determinat de vita diuina. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de vita ipsa, secundò de eius vitæ specie, cap. 100. Circa primum tria facit. Primò determinat de ipsa quantùm ad An est, secundò quantùm ad Quid est, tertiò quantùm ad eius durationem. Primò ergo ponitur conclusio hæc, Deus est viuens. Probatur primò, Deus est intelligens & volens, ergo est viuens, quia intelligere & velle non est nisi viuentis.

Secundò, Deus maximè non ab alio, sed à seipso operatur, ergo maximè ei competit viuere. Probatur antecedens, quia Deus est prima causa agens, Consequentia verò probatur, quia viuere secundum hoc aliquibus attributum est, quòd visa sunt per se non ab alio moueri; & quia operationes sensibiles cum motu sunt vlterius, Quod agit se ad proprias operationes, quamuis non sint cum motu, dicitur viuere. Assumptum hoc declaratur ex iis quæ per similitudinem dicimus viuere, vt aquam viuam dicimus, & argentum viuum, quia per se moueri videntur, eò quòd eorum motores vulgus non percipiat: & ex iis quæ sola propriè dicimus viuere, quæ scilicet sola per se mouentur propriè, vtpotè composita ex motore & moto, vt sunt animata.

CIRCA istam rationem duplex occurrit dubium. Videtur enim velle S. Thom. quòd omia quæ se propriè mouent, sint animata: & quòd omnia viuentia & animata moueant se. Contra primum enim arguitur: nam grauia & leuia mouent seipsa, & tamen non sunt animata, ergo, &c. Probatur antecedens, quia si ponantur ab alio moueri per se, hoc non erit nisi quia mouentur à generante, sed hoc non potest esse. contingit enim aliquando generans non esse, & tamen ipsa mouentur: effectus autem in actu requirit causam in actu. Si dicatur quòd hoc generans est cælum, & hoc semper est actu, contrà, Effectui particulari oportet assignare causam particularem, vt dicitur 2. Phy. cælum autem non est causa particularis, sed vniuersalis, ergo, &c.

Secundò, quia Commentator 4. Cæl. commento 25. ait, quod motus ad superius est causatus à leuitate: constat autem leuitatem esse intrinsecam corpori leui. Contra secundum arguitur, quia sanct. Thom. in Quæst. de Anima, artic. 9. 6. in eodem ordine ponit motum cordis, motum ignis, motum augmẽti & decrementi, & motum alimenti diffusi per totum corpus: subiungit autem quòd cor non mouet se, sed naturaliter mouetur sicut ignis: ergo & quæ augentur & decrescunt, vt plantæ, non mouent se, & sic falsum est quòd omnia viuentia moueant se.

A D euidentiam primi dubij considerandum est, quòd motus naturales corporum simplicium, vt habetur 2. Libr. huius capite 23. consequuntur ad formas naturales, sicut & omnes aliæ naturales proprietates: ideo de motu grauium & leuium loquendum est sicut de aliis proprietatibus rerum. Habet

A quo grauia & leuia moueantur.

autem

autem hoc rei proprietas quod primò quidem & principaliter causatur à dante formam, secundariò autem & proximè ab ipsa forma rei, sed differenter. Nam à dante formam producitur per actionem mediam, quæ primò quidem determinatur ad formam, secundariò verò ad proprietatem: à forma autem producitur per naturalem quandam resultantiam absque media actione, vt videtur velle sanctus Thomas Prima parte, quęst. 77. artic. 6. & 7. Ideo ipsum dans formam est simpliciter causa proprietatum, tanquam propria actione illas producens: forma autem est quodammodo & secundum quid causa, inquãtùm videlicet non producit propria actione media, sed ab ipsa vt à principali agente primò producta naturaliter resultant, sicut risibilitas Sortis primò quidem & principaliter producitur à generante Sortem, secundariò autem & per naturalem resultantiam à natura Sortis producitur.

Considerandum secundò, quòd illæ proprietates quæ impediri non possunt quin re posita conueniant, quia sunt perfectiones primæ statim habentes rationem formæ completæ, vt risibilitas, ponuntur in actu completo per actionem qua res ipsa producitur, cùm vna actio agentis ad vtrumque terminatur, ad vnum videlicet primò, ad aliud verò secundariò: proprietates autem quæ impediri possunt ne posita re, sint in actu formali & completo, eò quòd sunt actus secundi, & via ad aliquid extrinsecum acquirendum, vt motus ad locum, possunt in actu formali completo poni etiam postquàm cessauit actio producentis naturam, remoto enim impedimento naturaliter resultant, dicuntur tamen etiam quàm ad eorum complementum esse à generante & producente naturam, quia ab ipso est fundamentum, & causa à qua naturaliter & secundum suum complementum resultant, scilicet forma substantialis, non autem quia per nouam actionem illam producat. Ignorantia autem huius multos errare facit: arbitrãtur enim sanctum Thomam velle grauia & leuia sic moueri à generante. etiam ipso corrupto, quasi per nouam quandam actionem nouúmque impulsum ipsa moueat: quod nunquam somniauit. Sed mens eius est, quòd mouentur à generante, sicut ab eo qui dedit formam à qua naturaliter resultat motus, & per consequens tanquam ab eo qui motum fundamentaliter produxit: nec oportet aliud à quo per impulsum aut actionem moueantur, sed sufficit remouens prohibens, & forma rei in qua saluatur virtus agentis, ad quam motus deducto impedimento naturaliter resultat, sicut si impediri posset ne risibilitas ad hominis generationem sequeretur, deducto autem impedimento naturaliter resultaret, diceretur quòd homo generans esset causa illius risibilitatis primò & per se, non autem homo genitus.

AD argumentum ergo negatur antecedens, loquendo de mouente se propriè & simpliciter. Ad probationem dicitur, quòd per se mouentur à generante tanquam à dante formam, ad quam naturaliter motus resultat, sicut & aliæ perfectiones quæ naturaliter formam consequuntur, sunt à generante: à remouente verò impedimentum mouentur per accidens. Cùm hoc improbatur, dicitur ad primam improbationem, quòd effectus in actu requirit causam in actu aut in seipso, aut in aliquo in quo sua virtus saluatur: effectus enim qui non erat priùs modo aliquo in actu, requirit causam in actu secundum se, sed ad effectum qui præerat in radice fundamento naturali, sicut motus quamuis impeditus præexistit in forma grauis, sufficit vt causa principalis sit in virtute in forma ad quam naturaliter effectus talis resultat: & sic conceditur quòd non est in seipso, posse mouere per virtutem remanentem in forma ab ipso producta, & causare motum qui radicaliter & fundamentaliter in forma præexistebat, & ad ipsam deducto impedimento naturaliter & absque media actione resultat. Si dicatur, Ergo possumus dicere quòd ipsa forma grauis est id quod mouet graue, quia nullum apparet mouens in actu præter ipsam formam in qua est virtus agentis, & sic graue mouebit se, dicitur quòd si loquamur de mouente simpliciter & primò, negatur consequentia, sed benè sequitur quòd sit id quo mouens mouet. Et cùm dicitur, quòd nullum apparet mouens in actu existens, respondetur quòd non oportet illi motui assignare aliquod mouens simpliciter, quod sit in actu in seipso, quia talis motus non producitur totaliter de nouo, cùm præexistat in radice & fundamento ad quod deducto impedimento de necessitate consequitur per naturalem resultantiam, non autem per actionem mediam. Si autem loquamur de mouente secundum quid & secundariò, quia ipso mediante ab agente aliquid prouenit, sic conceditur ipsam formam grauis mouere graue, & consequenter quòd graue mouet se secundum quid, inquantùm est in ipso principium actiuum, aliquo modo sui motus: non tamen sequitur quòd moueat se simpliciter, quia illud dicitur se simpliciter mouere, quod diuiditur in duas partes, quarum vna est mouens per actionem mediam, alia verò mota, quod in corporibus simplicibus esse non potest.

Ad secundam improbationem dicitur, quòd mens Commentatoris est motum leuis causari à leuitate secundum quid, tanquam videlicet à principio formali à quo per naturalem resultãtiam prouenit, non autem tanquam à principali agente, & per actionem mediam producentem motum.

Quomodo motus nutritionis & augmenti dicantur naturales vt motus cordis. Ad secundum dicendum, quòd omnes illos motus posuit san. Tho. in eodem ordine, quia omnes in hac communi ratione cõueniunt, quòd sunt motus naturales. Nam cùm motus animalis distinguatur in animalem, & naturalem, in eum scilicet qui est per apprehensioné & appetitum vtpotè qui est ab anima sensitiua, inquantùm est anima sensitiua, & in eum qui est per formã naturalem, qui scilicet est ab anima animalis, inquantũ perfectiones aliarũ inferiorum formarũ continet, motus enumerati non sunt de numero motuum qui animales dicuntur, sed de numero eorum qui dicũtur naturales. Sed sub hac ratione communi distinguuntur, quia motus cordis est à principio extrinseco scilicet à generante dante sibi formam, sicut & motus ignis: ideo non dicitur cor mouere seipsum, sicut nec ignis. Motus autem nutritionis, & augmentationis, est à motore intrinseco, ab illa scilicet parte in qua est subiectiuè potentia nutritiua & augmentatiua: & ideo quod nutritur & augetur, dicitur mouere seipsum. Propterea dicitur Prima parte, quæst. 18. artic. 3. quòd plantæ secundum formam eis inditam à natura mouent seipsas. Et sic constat quòd plantæ naturaliter mouentur sicut cor, quia à forma naturali: & mouentur à seipsis, inquantùm distinguuntur in partem mouentem, & partem motam in quo distinctionem habent à corde.

Tertiò, Diuinum esse est viuere, ergo, &c. Probatur antecedens, quia esse diuinum omnem perfectionem essendi comprehendit: viuere autem est quoddam esse perfectum, Intelligi, nihil imperfectionis importans suam formalem rationem importans. Confirmatur Deut. 32. & priùs, &c.

Quòd Deus sit sua vita. Cap. 98.



EX hoc patet vlteriùs, quòd Deus sit sua vita. Vita enim viuentis est ipsum viuere in quadam abstractione signatum: sicut cursus secundum rem non est aliud quàm currere. Viuere autẽ viuentium est ipsum esse eorum, vt patet per Philosophum in 2. de Anima†: cùm enim ex hoc animal dicatur viuens, quòd habet animam secundum quam habet esse, vtpotè secundum propriam formam: oportet quòd viuere nihil sit aliud quàm tale esse ex tali forma proueniens. Deus autem est suum esse, vt suprà † probatum est: est ergo suum viuere & sua vita. *Idem Prima parte, q. 18. ar. 3.* *†Tex. com. 16.* *†Cap. 22.*

2 Item, Suum intelligere est quoddam viuere, vt patet per Philosophum in 2. de Anima†: nam viuere est actus viuentis. Deus autem est suum intelligere, vt suprà† ostensum est: ergo est suum viuere & sua vita. *†Text. c. 13.* *†Cap. 45.*

3 Ampliùs, Si Deus non esset sua vita, cùm sit viuens, vt ostensum est, sequeretur quòd esset viuens per participationem vitę: omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus ergo reduceretur in aliquod prius per quod viueret, quod est impossibile, vt ex dictis patet.

4 Adhuc, Si sit viuens Deus, vt ostensum est †, oportet in ipso vitam esse: si ergo non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse: & sic erit compositus, quod suprà† improbatum est. Est igitur Deus sua vita: & hoc est quod dicitur Ioan. 14. Ego sum vita. *†Cap. 95.* *†Cap. 18.*

Super cap. 98.

SEcundò determinat de vita diuina quantùm ad quid est, & ponitur hæc conclusio, Deus est sua vita, & sic vita diuina idem est quod eius essentia. Probatur primò, Deus est suum esse, ergo sua vita. Probatur consequentia, quia vita est ipsum viuere in abstractione significatum, sicut cursus ipsum currere: viuere autem viuentium, est eorum esse, vt dicitur 2. de Anima.

Quomodo se habeant vita & viuere. ADVERTE, quòd vita & viuere (vt habetur Prima parte, q. 54. art. 1. ad secundum) non se habet sicut essentia & esse, sed vita aliquando significat essentiam mouentiũ seipsa, aliquando verò significat ipsum esse rei habentis talem essentiam: & vtroque modo vita & viuere se habent sicut cursus & currere. Cursus enim & currere idem significant, scilicet actum currendi, sed cursus significat actum per modum abstracti, currere verò per modum concreti. Similiter vita vt significat essentiam, & viuere idem significant, sed vita in abstracto, viuere verò in concreto: vita enim significat absolutè essentiam mouentis seipsum, viuere autem significat habere talem essentiam, vt videtur velle san. Tho. Prima parte, q. 18 art. 2. Vita etiam in secundo significato significat idem cum ipso viuere: significat enim actum essendi eius cui conuenit mouere seipsum in ordine, scilicet ad principium vitale, sed vita illum significat per modum abstracti, significat enim ipsum esse viuẽtis absolutè. Viuere autem per modum concreti. Nam significat habere esse mouentis seipsum: accipit ergo san. Tho: nomen Vitę in secunda significatione, non in prima. Sed tamen aduertendum ex doctrina san. Tho. Quolibet. 9. ar. 3. ad primum, quòd viuere vt accipitur pro esse, non dicit absolutè & precisè esse, sed connotat essendi principium: dicit enim esse aliquo modo per aliquod principium essendi specificatum. Ideo licet in Christo ponatur vnum tantùm esse suppositi, ponitur tamen dupliciter viuere: nam ipsum esse diuini suppositi, vt in diuina natura subsistit, est viuere diuinum: vt autem est esse suppositi in humana natura subsistentis, est viuere humanum.

Secundò, Deus est suum intelligere, ergo & suum viuere, patet consequentia, quia intelligere est quoddam viuere, vt dicitur 2. de Anima, tex. 13.

ADVERTENDVM, quòd intelligere dupliciter potest dici esse viuere. Vno modo, vt viuere nominat operationem rei viuentis, quæ minus propriè dicitur vita. Alio modo, vt nominat essentiam vel esse rei viuentis. Si primo modo accipiatur, ista ratio probat quòd vita quæ est operatio viuentis, est in Deo idem quod Deus. Si secundo modo accipiatur, sic probatur quòd vita propriè accepta, quæ est ipsum esse, vel ipsa essentia, est idẽ quod Deus: nam si Deus est suum intelligere, & suum intelligere est suum esse, siue sua essentia, quæ est vita & viuere suum, sequitur quòd sit sua vita. Vtroque modo conclusio est vera, & potest vtroque modo intelligi. Ex primo sensu habetur, quòd non solùm Deus est sua vita, quæ est sua essentia & suum esse, vt prima ratio concludebat, sed etiam est sua operatio vitalis. Videtur tamen secundus modus esse magis intentus, quia vita minus propriè sumitur pro operationibus vitæ, vt dicitur Prima parte.

Tertiò, Sequeretur quòd Deus esset viuens per participationem vitę, & sic reduceretur ad aliquid prius ipso quod esset viuens per seipsum.

Quartò, Sequeretur quòd esset aliquid in ipso quod nõ est ipse, & sic esset compositus. Confirmatur Ioan. 14.

Quòd vita Dei est sempiterna. Cap. 99.



EX hoc autem apparet, quòd vita eius sit sempiterna. Nihil enim desinit viuere nisi per separationem vitæ: nihil autem à seipso separari potest. Omnis enim separatio fit per diuisionem alicuius ab alio: impossibile est ergo quòd Deus desinat viuere, cùm ipse sit sua vita, vt ostensum est†. *†Cap 98.*

2 Item, Omne illud quod quandoque est, & quandoque non est, est per aliquam causam. Nihil enim seipsum de non esse ad esse adducit: quia quod nondum est, non agit. Diuina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec diuinum esse.

Non

Non igitur quandoque est viuens, & quandoque non viuens, sed semper viuit: est ergo vita eius sempiterna.

3 Adhuc, In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: vnde & in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licet non secundum rationem. vbi igitur actio est ipsum agens, oportet quòd nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem & viuere Dei est ipse Deus, vt ostensum est†: ergo eius vita non habet successionem, sed est tota simul, est igitur sempiterna. †Cap.45.

†Cap.13. 4 Ampliùs, Deus omninò immobilis est, vt suprà† ostésum est. Quod autem incipit aut desinit viuere, vel in viuendo successionem patitur, immutabile est: nam vita alicuius incipit per generationem, desinit autem per corruptionem. Successio autem propter motum aliquem est, Deus ergo neque incœpit viuere, neque desinet viuere, neque in viuendo successionem patitur: est ergo Deus vita sempiterna. Hinc est quod dicitur Deut. 32. ex ore Domini, Viuo ego in æternum. & 1. Ioan. vltimo, Hic est verus Deus, & vita æterna.

Super cap. 99.

TErtiò agit sanct. Thom. de duratione ipsius vitæ diuinæ, & ponit hanc conclusionem, Vita Dei est sempiterna. Probatur primò, Deus est sua vita, ergo, &c. Probatur consequentia, quia nihil desinit viuere, nisi per separationem vitæ: nihil autem à seipso separari potest.

Secundò, Deus non quandoque est viuens, quandoque non viuens, sed semper viuit, ergo, &c. Probatur antecedens, quia diuina vita non habet causam, sicut nec diuinum esse: quod autem quandoque est, & quandoque non est, habet causam, cùm nihil seipsum de non esse ad esse producat.

Tertiò, Intelligere Dei, & viuere Dei, est ipse Deus: ergo eius vita non habet successionem, ergo est sempiterna. Prima consequentia probatur, quia vbi operatio est ipsum agẽs, nihil ibi per successionem transit, sed totum simul manet. Secunda quoque probatur, quia in qualibet operatione operans manet, licet operatio transeat aliquando secundum successionem.

ADVERTENDVM, quòd in omni operatione operans manet quandiu operatur, quia operatio non est nisi existentis in actu. Vbi ergo operans manens, est idem quod sua operatio, ipsa operatio non potest transire per successionem, sicut & ipsum operans successionem non habet, loquendo de principali operante: & sic de necessitate operatio est sempiterna, si ipsum operans est sempiternum, vt est Deus: ex quo sequitur quòd etiam ipsum viuere est sempiternum cùm operatio vitalis non possit esse nisi habentis vitam.

Quartò, Deus est omninò immobilis: ergo neque incœpit viuere, neque desinet viuere, neque in viuendo successionem patitur: ergo eius vita est sempiterna.

ADVERTE, quòd aliqua in viuendo successionem patiuntur, vt corruptibilia, sed non est hoc ratione ipsius esse substantialis secundum se, sed ratione motus adiuncti, per quem aut ipsum viuere & esse conseruatur, aut tendit ad desitionem. Propter hoc inquit sanct. Thom. quòd successio scilicet in esse est propter aliquem motum: est enim motus quantitatis successiua, & eius successio fundamentum omnis successionis, accipiendo motum communiter, vt etiam se ad operationem extendit. Confirmatur authoritate Deut. 32. & 1. Ioan. vltimo.

Quòd Deus est beatus. Cap. 100.

†Idem. P. p. q. 26. ar. 1.

REstat autem ex præmissis ostendere Deum esse beatum. Cuiuslibet enim intellectualis naturæ proprium bonum est beatitudo: cùm ergo Deus sit intelligens suum proprium bonum, erit beatitudo, non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tẽdit, hoc enim est naturæ mobilis, & in potentia existentis: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solùm desiderat sicut & nos, sed ea fruitur: est igitur beatus.

2 Ampliùs, Illud est maximè desideratum vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa: & hoc est eius beatitudo: perfectissimum autem in vnoquoque est sua perfectissima operatio, nam potentia & habitus per operationem perficiuntur. Vnde Philosophus dicit † fœlicitatem esse perfectam operationem. Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primò ex suo genere, vt scilicet sic sit manens in ipso operante, dico autem operationem in ipso manentem, per quam non fit aliud præter ipsam operationem, sicut videre & audire, huiusmodi enim perfectiones sunt eorum quorum sunt operationes, & possunt esse vltimę, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis. Operatio verò vel actio ex qua sequitur aliquid actum præter ipsam, est perfectio operati, non operantis, & comparatur ad ipsum sicut ad finem. & ideo talis operatio intellectualis naturæ non est beatitudo siue fœlicitas. Secundò, ex principio operationis, vt sit altissimæ potentiæ: vnde secundum operationem sensus non est in nobis fœlicitas, sed secundum operationem intellectus, & per habitum perfecti. Tertiò, ex operationis obiecto, & propter hoc in nobis vltima fœlicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. Quartò, ex forma operationis, vt scilicet perfectè, faciliter & delectabiliter operetur: talis autem est Dei operatio, cùm sit intelligens, & suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiẽte, quia in seipso perfectus est, vt suprà† ostensum est. Ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium perfectè absque omni difficultate & delectabiliter: est igitur Deus beatus. †Cap.46.

†10. Ethic. cap. 8. in principio.

3 Adhuc, Per beatitudinem desiderium omne quietatur, quia ea habita nõ restat aliud desiderandum, cùm sit vltimus finis: oportet igitur eum esse beatum, qui perfectus est, quantũ ad omnia quæ desiderare potest. Vnde Boëtius dicit quòd beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed talis est diuina perfectio, quæ omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, vt suprà† ostensum est: ipse igitur verè beatus est. †Lib. de Conso. prosa 2. †Cap.46.

4 Item, Quandiu alicui deest aliquid quo indigeat, nõdum beatus est: quia eius desiderium nondum est quietatum. Quicunque igitur sibi sufficiens est nullo indigens, ille verè beatus est: ostensum autem est suprà†, quòd Deus non indiget aliis, cùm à nullo exteriori sua perfectio dependeat, nec alia vult propter se sicut propter finem, quasi eis indigeat, sed solũ quia hoc conueniens est suæ bonitati: est igitur ipse beatus. †Cap.81.

5 Præterea, Ostensum est suprà, quòd non potest velle aliquod impossibile: impossibile est autem ei aliquid aduenire quod nondum habeat, cùm ipse nullo modo sit in potentia, vt ostensum est †. Igitur non potest velle se habere quod non habet: quicquid igitur vult habet, nec aliquid mali vult: vt suprà ostensum est†: est igitur beatus, secundum quod à quibusdam beatus esse perhibetur, qui habet quicquid vult, & nihil mali vult. Eius enim beatitudinem sacra Scriptura protestatur primæ Timoth. vlt. Quem ostendet Deus temporibus, beatus & potens. †Cap.84. †Cap.17. †Authorit. sac. Scrip.

Super cap. 100.



POstquàm determinauit san. Thom. de vita diuina absolutè, nunc de specie illius vitæ determinat, ostendens illam esse vitam beatam. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit. quòd vita beata Deo conuenit: secundò, quòd Deus, sua sit beatitudo, cap. sequẽti: tertiò, quòd eius beatitudo omnem beatitudinem excedat, cap. 102.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, Deus est beatus. Probatur primò, Deus est intelligens, ergo proprium eius bonum est beatitudo, ergo est beatus. Probatur prima cõsequentia, quia cuiuslibet naturæ intellectualis proprium bonum est beatitudo. Secunda etiam probatur, quia non comparatur Deus ad propriũ bonum, sicut quod in bonum nõdum habitum tendit, cum illud sit existentis in potẽtia, sed sicut quod iã obtinet propriũ bonum.

ADVERTE, quod proprium bonum hoc loco intelligit S. Tho. bonum ad quod ordinatur natura vt talis est: sic enim beatitudo est propriũ bonum intellectualis naturę, quia ad ipsam natura intellectualis, vt intellectualis est, ordinatur tanquam in suam perfectionem.

Secundò, Beatitudo intellectualis naturæ est perfectissima operatio, sed operatio Dei intelligentis est perfectissima: ergo est beatus. Maior probatur, quia beatitudo eius est quod in ipsa est perfectissimum: hoc enim est maximè volitum ab ipsa. Perfectissimum autem in vnoquoque est eius perfectissima operatio, tum quia potentia & habitus per operationem perficiuntur, tum quia Philosophus 10. Ethicorum cap. 8. ponit fœlicitatem esse perfectam operationem. Minor etiam probatur, quia operationis perfectio ex quatuor dependet, scilicet ex genere, quod inquam, sit immanens: ex principio operationis, vt videlicet sit altissimę potentiæ, scilicet intellectus per habitũ perfecti: ex operationis obiecto, & ex forma operationis, vt scilicet perfectè, faciliter, firmiter & delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, cùm Deus sit intelligens, & consequenter eius operatio sit immanens, suus intellectus sit altissima virtutum, non indigeat habitu perficiente, seipsum quoque, qui est summum intelligibilium, perfectè & delectabiliter absque omni difficultate intelligat. Principium ex quo operationis perfectio dependet.

CIRCA illam propositionem, Perfectissimum in vnoquoque est eius perfectissima operatio, considerandum est, quòd illa comparatio fit respectu eorum quæ naturæ iam cõpletæ in sua substantia superueniunt, non autem de iis quæ simpliciter sunt in re, quia perfectissimum simpliciter in re est substantia rei, non autem operatio, sed bene verum est quòd inter perfectiones substantiæ superuenientes, perfectissimum est operatio perfectissima. Potest etiam dici perfectissimum, non quidem essentialiter & in se, sed completiuè, quia est vltimũ quod intrinsecè naturæ intellectualis perfectionẽ complet. Perfectissimum in vnoquoque est eius perfectissima operatio.

CIRCA differentiam inter actionem immanentem & transeuntem, aduerte primò, quòd cùm dicitur per immanentem non fieri aliud pręter ipsam operationem, intelligitur quòd in ipso recipiatur materia circa quam operatio, non autem quòd nullo modo aliquid per ipsam producatur, cùm superius dixerit per intellectionem produci verbum & conceptum in intellectu, vt ibi declarauimus: differt enim actio immanens à transeunte, quia per transeuntem agitur aliquid in passo circa quod est operatio: per immanentem autẽ nõ fit aliquid in eo quod intelligitur, licet fiat aliquid in ipso intellectu. Differentia inter actionem immanentem & transeũtem.

ADVERTE secundo cùm inquit S. Thom. tales operationes posse esse vltimum, quia non ordinantur ad aliquod factũ quod sit finis, quòd per hoc datur intelligi posse quidem produci aliquid per actum immanentem, non tamẽ quod habeat rationem finis ad quem operatio sit ordinata, sicut actio transiens habet pro fine productum per ipsam operationem. Verbum enim productum per intellectiones non est finis intellectionis sed intellectio magis est eius finis, quia ad hoc producitur, vt intellectio perficiatur. Cùm enim intellectio compleatur secundum quòd ad ipsam rem intellectam pertingit,

pertingit,& verbum ad hoc producatur, vt per ipsum intellectus rem intueatur,sequitur quòd verbum ad intellectionem vt ad finem ordinetur sic. Ergo immanens actio à transeunte differt,quia per transeuntem producitur aliquid in passo,& illud est finis operationis : per immanentem autem nihil producitur in re intellecta, & si aliquid per ipsam producitur , illud non est finis operationis,sed magis econtrariò operatio est eius finis. Ex quibus sequitur,quòd actiones immanentes sunt perfectiones operantis , transeuntes autem sunt perfectiones operati. sequitur etiam quòd immanens ex suo genere est perfectior,quia ipsa est finis,non autem transiens.

Fœlicitas est secundum operationem intellectus per habitum perfectũ.

CIRCA illam propositionem,Fœlicitas est secundum operationem intellectus per habitum perfecti,notandum quòd habet veritatem de fœlicitate humana:de hac enim loquebatur Philosophus, à quo illa propositio sumpta est.Non potest enim operatio intellectus humani perfecta esse nisi habitu perficiatur, cùm noster intellectus sit imperfectus : non autem vera est de fœlicitate diuina, cùm dictum sit intellectum diuinum non indigere habitu perficiente,cùm in seipso perfectus sit.

Tertiò, Diuina perfectio omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit,ergo,&c.Probatur consequentia,quia eum oportet esse beatum,qui perfectus est quantùm ad omnia quæ desiderare potest:per beatitudinem enim desiderium omne quietatur , cùm sit vltimus finis. Confirmatur & Boëtij authoritate.

Quartò,Deus non indiget aliis,nec alia vult propter se,quia eis indigeat, quia cõueniens est suę bonitati,ergo,&c.Probatur cõsequentia,quia ille qui sibi sufficiẽs est,nullo indigens,verè beatus est,cũ eius desideriũ sit quietatũ.

Quintò,Deus habet quicquid vult,& nihil mali vult,ergo,&c.Patet consequentia ex diffinitione beati à quibusdam data. Antecedens etiam quo ad secundam partem superiùs est probatum , quo verò ad primam partem probatur,Impossibile est Deo aduenire quod nondum habeat,cùm nullo modo sit in potentia: sed Deus non potest velle aliquod impossibile,ergo non potest velle se habere quod non habet , ergo quicquid vult habet. Confirmatur authoritate Pauli 1.ad Timoth.vltimo.

Quòd Deus sit sua beatitudo. Cap. 101.

Idem P.p.q.26. art.3.ad primũ. †Cap.101.

EX his autem apparet,quòd Deus sit sua beatitudo.Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius,vt ostensum est† : suprà autem ostendimus, quòd ipsum Dei intelligere sit sua substantia,ipse igitur est sua beatitudo.

2 Item,Beatitudo cùm sit vltimus finis , est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult:ostensum est autem suprà† , quòd Deus principaliter vult suam essentiam,sua igitur essentia est sua beatitudo.

†Cap.74.

3 Adhuc , Vnusquisq; in beatitudinem suam ordinat quicquid vult:ipsa enim est quæ propter aliud nõ desideratur, & ad quam terminatur motus desiderij vnũ propter aliud desiderantis , ne sit infinitus. Cùm igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quæ est sua essentia , oportet quòd sicut ipse est sua essentia & sua bonitas,ita sit sua beatitudo.

4 Præterea, Duo summa bona esse est impossibile : si enim aliquid vni deesset, quod alterum haberet , neutrũ summum bonum esset. Beatitudo etiam summum bonum ostenditur esse ex hoc , quòd est vltimus finis : ergo beatitudo & Deus sunt idem. Est igitur Deus sua beatitudo.

Super cap. 101.

QVantùm ad secundum ponitur hæc conclusio, Deus est sua beatitudo.Probatur primò, Deus est suum intelligere : sed beatitudo eius est ipsius intelligibilis operatio,ergo,&c.

Secundò,Deus principaliter vult suam essentiam,vt ostensum est suprà:ergo eius essentia est eius beatitudo. Probatur consequentia , quia beatitudo cùm sit vltimus finis,est id quod quilibet natus est habere,vel habens principaliter vult.

Tertiò,Omnia vult propter suam bonitatem & essentiam,ergo,&c. Probatur cõsequentia, quia beatitudo est ad quã omnes motus desiderij vnum desiderantis propter aliud,terminantur,ne sit infinitus desiderij motus.

Appetitus non tendit ad infinitum.

ADVERTENDVM, ꝙ sicut motus naturalis in infinitum non procedit,sed cuilibet est determinatus terminus,sicut grauibus centrum Mundi, leuibus autem concauum ordis Lunę:ita appetitus sensitiuus & intellectiuus ad infinitũ non tendit priuatiuè,licet ad infinitũ perfectionaliter,vt est Deus, possit tendere:& ideo licet ex vno desiderato in aliud possit ferri , est tamen aliquis sibi statutus finis,vltra quem non ampliùs aliquid desiderare potest, & hic est vltimus finis,qui est beatitudo & summũ bonum, ad quem omnes motus desiderij vltimò terminantur.Sicut si aliquis colligat herbas pro conficienda medicina,medicinam autem sumat propter sanitatẽ, hanc vt possit vacare literis,appetat,studium quoque propter beatitudinem quęrat,omnia quidem præcedẽtia propter aliud appetit, sed ipsam beatitudinem non propter aliud,sed propter se tanquam vltimum ad quod naturaliter inclinatur, quærit.Propter hoc inquit san.Tho.quòd omnes motus desiderij terminantur ad beatitudinẽ,ne talis motus desiderij sit infinitus , dum vnum propter aliud desideratur : nisi enim non poneretur aliquid quod propter aliud non desideratur,sed omnia alia propter ipsum , motus desiderij in infinitum tenderet,& sic esset infinitus,quod natura appetitus non admittit.

Quartò , Si beatitudo Dei non esset Deus , duo essent summè bona , quia beatitudo est summum bonum,cùm sit vltimus finis,& etiam Deus:hoc autem est impossibile , quia si vni aliquid deest quod alterum habet , iam non est summum bonum,ergo Deus est sua beatitudo.

Beatitudo quomodo est summum bonum.

Sed videtur ista ratio non concludere:per hanc enim probaretur beatitudinem formalem creaturæ esse Deum, nam etiã beatitudo creaturæ est summum bonum,eò ꝙ sit vltimus finis:& sic vera esset opinio dicentium Deum esse beatitudinem formalem creaturarum,& non tantùm obiectiualem.

Respondetur ex doctrina san.Tho.Prima p.q.26.artic.5.ad primum, quòd beatitudo intellectus creati quantùm ad obiectum est summum bonum simpliciter:quantùm autem ad ipsum actum est summum bonum in genere bonorum participabilium à creatura.Non est autem inconueniens esse duplex summum bonum,vnum scilicet simpliciter,aliud verò in aliquo ordine:sed bene inconueniens est esse duplex summum bonum simpliciter : & sic non oportet beatitudinem formalem creaturæ esse ipsum Deum: beatitudo autem Dei est summum bonum simpliciter,quia nihil conuenit sibi participatiuè:ideo cùm non possit esse duplex bonum summum simpliciter , oportet vt beatitudo Dei,sit ipse Deus,& sic ratio san.Tho.concludit de beatitudine Dei,non autem de beatitudine creaturæ,imò secundum quòd posset concludere de beatitudine creaturæ,eam soluit san.Tho.loco prææallegato.

Quòd diuina beatitudo perfectissima est, omnêmque aliam beatitudinem excedit. Cap. 102.



Lteriùs autem ex præmissis considerari potest beatitudinis diuinę excellentia Quantò enim aliquid propinquius est beatitudini, tantò perfectius beatum est. Vnde , etsi aliquis propter aliquam spem beatitudinis obtinendæ beatus dicatur , nullomodò tamen sua beatitudo comparatur eius beatitudini qui eam iam actu consecutus est. Propinquissimũ est autem beatitudini quod est ipsa beatitudo,quod de Deo ostensum est†:ipse igitur est singulariter perfectè beatus. Idem P.p.q.26. artic.4. †Cap.101.

2 Item,Cùm delectatio ex amore causetur, vt ostẽsum est, vbi est maior amor, ibi est maior delectatio in consecutione amati:sed vnumquodque,cæteris paribus,plus se amat quàm aliquid aliud , cuius signum est , ꝙ quantò aliquid alicui est propinquius,magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine,quæ est ipsémet, quàm alij beati in beatitudine,quæ non est quod ipsi sunt:magis igitur desiderium Dei quiescit & perfectior est beatitudo.

3 Præterea,Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur : sicut natura ignis perfectius inuenitur in ipso igne,quàm in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est , quod nulli alij competere potest: nihil enim aliud præter ipsum potest esse summum bonum, vt ex predictis† patere potest,& sic oportet vbicunque alius ab ipso beatus est , participatiuè dicatur beatus. Diuina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit. †Cap.41.

4 Amplius,Beatitudo imperfecta in operatione intellectus consistit,vt ostẽsum est†:nulla autem alia intellectualis operatio operationi eius comparari potest : quod patet non solùm ex hoc ꝙ est sua operatio subsistens,sed quia vna operatione Deus seipsum ita perfectè intelligit sicut est , & omnia alia quæ sunt & quæ nõ sunt bona & mala.In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens , sed actus subsistentis:nec ipsum Deum,qui est summum intelligibile, aliquis ita perfectè potest intelligere,sicut ipse perfectus est, cùm nullius esse perfectum sit sicut esse diuinum, nec alicuius operatio possit esse perfectior quàm sua substantia , nec est aliquis alius intellectus qui omnia etiam quæ Deus facere potest,cognoscat,quia sic diuinam essentiam comprehenderet:illa etiam quæ intellectus alius cognoscit , non omnia vna & eadem operatione cognoscit.Incomparabiliter igitur Deus super omnia beatus est. †Cap.100.

5 Item,Quantò aliquid magis vnitũ est, tantò bonitas eius & virtus perfectior est, operatio autem successiua secũdum diuersas partes temporis diuiditur : nullo igitur modo eius perfectio potest comparari perfectioni operationis , quæ est absque successione tota simul:& præcipuè si non in momento transeat,sed in æternum maneat. Diuinum autem intelligere est absque successione totum simul æternaliter existẽs: nostrum autem intelligere successionem habet inquantùm adiungitur ei per accidens continuum & tempus.Diuina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam : sicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens.

6 Adhuc , Fatigatio & occupationes variæ quibus necesse est contemplationẽ nostrã in hac vita interpolari,in qua consistit præcipuè humana fœlicitas siqua est præsentis vitæ , & errores & dubitationes , & casus varij quibus subiacet præsens vita, ostendunt omninò incomparabilem esse humanam fœlicitatem(præcipuè huius vitæ)diuinæ beatitudini.

7 Ampliùs, Perfectio diuinæ beatitudinis considerari potest ex hoc,ꝙ omnes beatitudines cõplectitur secundum perfectissimum modum. De contemplatiua quidem fœlicitate habet perfectissimam sui & aliorum perpetuam considerationem:de actiua verò vita, nõ vnius hominis aut domus aut ciuitatis aut regni,sed totius Vniuersi gubernationem. Falsa enim fœlicitas & terrena non habet nisi quandam vmbram illius fœlicitatis perfectissimæ:consistit enim in quinque secundum Boëtium:scilicet in voluptate,diuitiis, potestate,dignitate,& fama. Habet etiã Deus excellẽtissimã delectationẽ de se, & vniuersale gaudiũ de omnibus bonis absq; †In lib.3.de Cõsolatione.

contra

contrarij admixtione. Pro diuitiis verò habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, vt suprà † ostensum est. Pro potestate habet infinitam virtutem. Pro dignitate habet omnium entium primatum & regimen. Pro fama admirationem omnis intellectus ipsum vtcunque cognoscentis. Ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit & gloria, in secula seculorum, Amen.

† Cap. 4.

Super cap. 102.



QVantùm ad tertium ponitur hæc conclusio, Deus est perfectissimè beatus, & eius beatitudo omnium aliorum beatitudinem excedit. Intelligitur autem hęc comparatio in ordine ad quãcunque beatitudinem aliorum intelligentium, vt patet ex rationibus, non autem in ordine ad beatitudinem supernaturalem, licet & hanc excedat. Probatur primò, Deus est sua beatitudo, ergo est perfectè & singulariter beatus. Probatur cõsequentia, quia quantò aliquis est propinquior beatitudini, tantò perfectius est beatus, sicut ille qui actu beatus est, eo qui beatitudinem in spe tantùm habet.

Secundò, Deus magis amat beatitudinem suam quàm alij Beati suam: ergo in ea magis delectatur, ergo magis quiescit desideriũ eius, & perfectior est eius beatitudo. Probatur antecedẽs, quia vnũquodque magis amat seipsum, cæteris paribus, quàm aliquid aliud, cuius signum est, quia magis amat plus sibi propinquum. Beatitudo autem Dei est ipse Deus, aliorum autem beatitudo non est quod ipsi sunt. Prima consequentia probatur, quia vbi maior est amor, ibi maior est delectatio in consecutione amati. Vltima verò quæ non probatur, patet, quia delectatio quædam quies est appetitus.

Vnũquodque cęteris paribus magis amat se ipsum quàm aliquid aliud.

CIRCA probationem antecedentis attendendum, quòd ideo dixit sanctus Thomas, cæteris paribus vnumquodque magis diligere se quàm aliud, quia non inconuenit vt homo aliquod bonum magis velit alteri quàm sibi, in quo videtur magis amari proximus: sicut cùm quis se morti exponit propter amicum: sed in hoc cætera non sunt paria: quia cùm in homine sit natura intelligibilis & corporalis, magis secundum rationem diligit naturam spiritualem quàm corporalem: & ideo exponit se morti propter amicum, propter bonum virtutis quod est bonum naturæ rationalis. Vnde quod magis diligat vitam corporalem alterius quàm propriam, est, quia non omnia sunt paria, cùm in alio cõsideretur bonum corporale, in ipso autem bonum spirituale & virtutis. Sed si remoueatur bonum virtutis, magis diliget vnusquisque propriam vitam, quàm alienam: & similiter si quis sit in æquali indigẽtia cum alio, magis prouidebit sibi quàm aliis: sed si magis alter indigeat, non est inconueniens quòd aliquis aliqua re seipsum priuet vt alteri subueniat. Vbi ergo omnia fuerunt paria, vnusquisque plus seipsum amat quàm alium: sed vbi non omnia fuerint paria, potest econtrariò esse.

ADVERTENDVM vlteriùs, quòd ex maiori delectatione arguit S. Thom. perfectiorem esse beatitudinem, non quia delectatio essentialiter sit beatitudo, sed quia cùm beatitudinem sequatur tanquàm eius complementum, vbi maior fuerit beatitudo, necesse est maiorem quoque delectationem esse. Circa vltimum consequens aduerte, quòd per desiderium Dei non accipitur propriè desiderium, vt est appetitus non habiti, sed communiter pro appetitu rei amatæ, etiam quæ præsens est.

Tertiò, Deus est per essentiam suam beatus, alij autem participatiuè: ergo diuina beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit. Antecedens quò ad primam partem patet: quò ad secundam autem probatur, quia nihil aliud à Deo potest esse summum bonum. Consequẽtia quoque probatur, quia quod est per essentiam, potius est eo quod dicitur per participationem.

Circa probationem secũdæ partis antecedentis dubitatur. Nam aut sumitur summum bonum simpliciter, aut in genere bonorum participabilium à creatura. Si primo modo accipiatur, sic cùm arguitur creaturã esse beatam participatiuè, quia non est ipsum summum bonum, ratio supponit falsum, scilicet quòd beatitudo qua formaliter creatura est beata, sit summũ bonum simpliciter: dictum est enim superiùs de mente san. Thom. quòd beatitudo formalis creaturæ non est summũ bonum simpliciter. Si autem secundo modo accipiatur, falsum est, quòd nihil aliud à Deo sit summum bonum: ipsa enim beatitudo formalis est aliud à Deo, cùm sit actus intellectus creati, & tamen ipsa est summũ bonum in genere bonorũ participabiliũ à creatura.

Ad huius euidentiam considerandum, quòd beatitudo nominat vltimum finem intelligibilis naturæ & summum bonum: & ideo secundum quòd aliquid habet rationem vltimi finis & summi boni, ita habet rationem beatitudinis. Aliquid autẽ est vltimus finis simpliciter, & per consequens summũ bonum simpliciter, sicut Deus, qui est omnium finis extrinsecus: aliquid verò est vltimus finis secundum quid, scilicet intrinsecus rei, per quem fini extrinseco perfectissimo modo coniungitur, & tale est summũ bonum secundum quid: quia est summa perfectio intrinseca, ad quam res potest peruenire. Ita & duplex est beatitudo, vna simpliciter & essentialis, altera secundũ quid, inquantùm est quædam participatio & similitudo beatitudinis essentialis. Prima est beatitudo increata, quæ est Deus: secunda est beatitudo creata, quæ est actus intellectus creati. Dicitur ergo quòd summũ bonũ in hac ratione sumitur pro summo bono simpliciter, quod scilicet simpliciter habet rationẽ vltimi finis. Cùm autem arguitur, quòd tũc ratio supponit beatitudinem creatam esse summum bonũ simpliciter, quod est falsum, dicitur quòd ratio hoc non supponit, sed vult deducere adhoc tanquã ad inconueniens. Si enim aliquid creatum est per essentiã suam beatum, sequitur quòd sua beatitudo sit summum bonum simpliciter, quia quod aliquid est per essentiam, est illud simpliciter & ex se non ex alterius participatione: & ex consequenti sua beatitudo est vltimus finis simpliciter, & summum bonum: & sic sequetur quòd aliquid aliud à Deo erit summum bonum simpliciter.

SED tunc occurrit dubiũ. Nam quòd aliquid sit tale per suam essentiam, nõ tollit quin etiam sit tale per participationem alterius, si illud sit creatum quòd omnis perfectio essentialis est quædam participata similitudo diuinæ naturę: ergo dato quòd aliquod creatum esset sua beatitudo, non sequitur quòd non sit beatum per participationem beatitudinis increatę, & sic non oportet vt eius beatitudo sit summum bonum simpliciter.

Dici per essentiam tale dupliciter contingit.

Respondetur, quòd dici per essentiam tale, dupliciter potest intelligi pro nunc iuxta ea quæ dicuntur Veri. q. 21. ar. 5. Vno modo, vt opponitur ei quod est esse tale per aliquid superadditum essentiæ, sicut dicimus Deum esse bonum per essentiam, quia est suum esse in quo fundatur bonitatis ratio: creaturam autem non esse bonam per essentiam, quia est bona per esse superadditum essentiæ. Alio modo, vt opponitur ei quod est esse tale præsupposito ordine ad aliquid alterum, sicut Deus dicitur per essentiam bonus, quia per seipsum est bonus nõ pręsupposito aliquo alio. Creatura autem posito etiam quòd esset suum esse, non diceretur bona per essentiam, sed per participationem, quia nihil rationem boni & finis habere potest, nisi supposito ordine ad vltimum finem. Hic ergo accipitur esse per essentiam tale secundo modo, non autem tantùm primo modo: nulla enim creatura est per essentiam beata, non solùm quia non sit ipse actus beatitudinis, sed etiam quia per seipsam beata non est, quasi nullo præsupposito ordine ad vlteriorẽ finem, sed est beata, & habet in se aliquid quod habet rationem summi boni & vltimi finis, inquantùm coniungit summo bono simpliciter, & fini simpliciter vltimo: sicut aliquid ignitum dicitur aliquo modo ignis ex ordine ad id quod per seipsum est ignis. Ratio autem in oppositum procedit de eo quod est per essentiam tale primo modo tantùm: aliquid enim potest esse tale non per aliquid superadditum essentiæ, & tamen erit tale per participationẽ, id est, ex ordine ad alterum. Non autem procedit de eo quod est tale per essentiam secundo modo: falsum est enim quod est per essentiam & per seipsum tale hoc modo, tale esse per participationem.

Quartò, Nulla alia intellectualis operatio operationi eius cõparari potest, ergo Deus incomparabiliter est super omnia beatus. Patet consequentia, quia beatitudo consistit in perfecta intellectus operatione. Antecedens verò probatur, quia illa operatio Dei est eius substantia, & vna operatione Deus seipsum perfectè, sicut est, intelligit, & omnia quæ sunt, & quæ non sunt, bona & mala. In aliis autem intelligentibus, ipsum intelligere non est subsistens: nec ipsum Deũ qui est summum intelligibile, aliquis ita perfectè potest intelligere, sicut ipse perfectus, cùm nullius esse ita perfectũ sit sicut esse diuinum, nec aliqua operatio possit esse perfectior quàm sua substantia, nec aliquis intellectus omnia quæ Deus facere potest, cognoscit, nec aliquis omnia quæ nouit, vna operatione cognoscit.

Nullius operatio est perfectior quàm substantia.

CIRCA rationem positam ad probandum, quòd nullus potest intelligere Deum ita perfectè, sicut in se perfectus est, quia videlicet nullius esse est ita perfectum sicut esse diuinum, nec vllius operatio potest esse perfectior quã sua substãtia, dubitatur: quia licet operatio non sit perfectior substantia rei, potest tamen extendi vltra ipsam rei substantiã quantùm ad obiectum, sicut operatio visus extenditur ad corpora cælestia. Ergo ex hoc quòd esse creaturę non adæquat perfectionem esse diuini, non sequitur quòd ad ipsum eius operatio pertingere non possit.

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina S. Thom. 4. Sen. d. 49. q. 2 ar. 3. & 4. quòd cùm actionis principiũ sit forma qua agitur, oportet ex parte eius sumi actionis mensuram, secundum ordinem tamen ad subiectum in formis subsistentibus, secundum, inquam, quòd subiectum subditur formæ magis & minùs: ideo secundum esse quod est à tali forma in re, accipitur operationis perfectio. Et quia esse rei correspondet substantię, quia quorum est perfectior essentia, est etiam perfectius esse: ideo oportet vt operationis perfectionem rei substantiæ correspondere, vt operatio non sit perfectior in suo ordine, quàm sit substantia in suo: & sic intelligitur cùm inquit sanct. Thom. operationem non esse perfectiorem substantia rei, vtrumque scilicet in suo ordine considerando. Sequitur ergo vniuersaliter, quòd cuius esse & substantia non adæquat esse rei intelligibilis, eius quoque intellectio illi non adæquatur, vt adeò perfecta sit in attingendo obiectum, quantùm ipsum obiectum intelligibile est, & quia nullius creaturæ esse, & substantia diuinum esse in perfectione adæquat, ideo nec cuiusque creaturæ intellectus potest ita perfectè Deum intelligere, sicut ipse in seipso est perfectus.

Ad argumentum autẽ dicitur, quòd quantùm ad quantitatem extensiuam, quæ sumitur secundum multitudinem & paucitatem obiectorum, non oportet operationẽ adæquari essentiæ, vt non possit ad plura se extendere, quàm essentia operantis: neque ad aliquid altius quàm sit ipsa substantia, sed quantùm ad quantitatem intensiuam quæ consistit in efficacia operandi, de qua hic loquitur S. Thom. ipsam oportet essentiæ adæquari. Vnde non inquit S. Thom. operationem aliorum intelligibilium posse pertingere ad diuinum esse: sed quoniam ipsum Deum non possunt alia ita perfectè intelligere, sicut in seipso perfectus est.

Quintò, Diuinum intelligere est totum simul æternaliter existẽs, nostrum autem intelligere successionem habet inquantùm per accidens adiungitur ei continuum & tempus: ergo diuina beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio ęternitatis excedit nunc temporis fluens. Probatur consequentia, quia quantò aliquid est magis vnitùm, tantò bonitas eius & virtus perfectior est, præsertim si non in momento transeat, sed in æternũ maneat.

CIRCA antecedens dubitatur, quia licet nostrum intelligere successionem habeat, inquantùm ęi per accidens adiungitur continuum & tempus: per se tamen est in instanti, & totum simul, vt dicitur Veri. q. 8. ar. 14. ad 12. & 4. Sen. d. 49. q. 3. art. 1. ad primum. & sic in seipso successionem non habet quasi vna pars intellectionis alteri parti succedat. ergo non differt nostrum intelligere ab intelligere diuino, quasi illud sit vnitum & totum simul, nostrum autem non sit totum simul. Circa conclusionem quoque illatam dubitatur, quia nõ videtur sequi ex præmissis: nam dicitur in præmissis, quòd nostrum intelligere est successiuũ, ergo non in instanti, sed in tempore: ergo diuinum intelligere non comparatur ad nostrum, sicut æternitas ad nunc temporis fluens, vt infertur.

Vtrũ nostrum intelligere sit successiuum.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd licet operatio intellectus per se instantanea sit, & tota simul existens, & per cõsequens mensura ei primo & per se conueniẽs sit indiuisibilis: tamen quia necessariò requirit phantasiæ operationem quę continuitatem quandam habet & successionem, dum per modum continui & existentis in tempore singulare apprehendit, & ipsa operatio intellectus dicitur per accidens successiua: non quidem quia vna eius pars vna parte tẽporis mensuretur, & alia pars alia parte, cùm, vt dictum est, tota simul sit: sed quia ipsa phantasiæ operatio quæ intellectioni necessariò coniungitur, successionem habet: & hoc est quod inquit sanctus Thom. quoniam intelligere nostrum successionem habet, inquantùm per accidens adiungitur ei continuum & tempus, id est, habet successionem, non quidem in seipso, sed in phantasiæ operatione sibi coniuncta, in qua est & continuitas & successio, sicut esse substantiale rei incorruptibilis per aliud dicitur in tempore esse, & successionem habere, quia licet ipsum totum simul sit, subest tamen transmutationi in qua est prius & posterius, ratione cuius potest dici non esse totum simul.

Dicitur

Dicitur ergo ad primum dubium, quòd dissimilitudo inter nostrum intelligere & diuinum, est, quia licet nostrum intelligere in seipso totum simul sit, ratione tamen necessariò adiuncti non est totum simul, præsertim in cognitione enuntiabilium: ideo non est omninò vnitum, intelligere autem diuinum omninò vnitum est: quia nec per se, nec per aliud successionem habet, ideo est perfectius intelligere diuinum, quàm sit nostrum intelligere. Posset etiam dici, quòd licet vna actio intelligēdi non habeat successionem, tota tamen intellectio humana in qua naturalis fœlicitas nostra consistit, successionem habet: quia non vno actu intelligendi cognoscimus ea quæ Dei sunt, sed pluribus sibi inuicem succedentibus, cum mediantibus phantasmatibus Deum in hac vita cognoscamus, non ducat autem vnum phantasma in cognitionem omnium quæ de Deo cognoscuntur, Deus autem vnica operatione omnia cognoscit, ideo eius cognitio magis vnita est, & per consequens perfectior beatitudo.

Ad secundum dubium respondetur, sequendo primam responsionem ad primum dubium, quòd licet vna operatio intelligendi per accidens sit in tempore, vt diximus: primò tamen & per se est in instanti, cùm sit tota simul. ideo cùm operatio diuini intellectus quæ est eius fœlicitas, sit æterna, comparatio eius ad operationem intellectus nostri naturalem, quæ est nostra fœlicitas, quam propriis viribus acquirimus, est cōparatio etiam æternitatis ad nunc temporis fluens: quia sicut se habent mensurata adinuicem in perfectione, ita & mensuræ eorum naturales & per se.

Sextò, Contemplatio nostra in qua præcipuè consistit humana fœlicitas siqua est præsentis vitæ (quod dicitur, quia vita humana magis continua miseria est quàm aliquid fœlicitatis habeat) interpolata est propter fatigationem & occupationes varias: est etiam subiecta erroribus, dubitationibus, & variis casibus, non autem fœlicitas diuina. Ergo fœlicitas diuina incompatabilis est humanæ, præsertim huius vitæ.

Septimò, Beatitudo diuina omnes beatitudines humanas complectitur, ergo, &c. Probatur antecedens discurrendo per singulas beatitudines. De contemplatiua enim habet perfectissimam sui & aliorum considerationem. De actiua, totius Vniuersi gubernationem. De falsa autem, quæ non habet nisi quandam vmbram illius perfectissimæ fœlicitatis: habet pro voluptate excellentissimam de se delectationem & vniuersale gaudium de omnibus bonis absque admixtione contrarij: pro diuitiis, omnimodam sufficientiam omnium bonorū: pro potestate, infinitam virtutem: pro dignitate omnium entium primatum & regimen: pro fama, admirationem omnis intellectus ipsum vtcunque cognoscentis.

Duplex est fœlicitas, scilicet contemplatiua & actiua.

ADVERTENDVM ex Aristot. 10. Ethic. quòd duplex est fœlicitas, scilicet speculatiua quæ in actu sapientiæ consistit, & actiua, quæ consistit in vsu moralium virtutum, & principaliter in actu prudentiæ, cuius est actus omnium virtutum dirigere. Ideo fœlicitatem contemplatiuam ponens san. Tho. in Deo, inquit, quòd habet perfectissimam sui & aliorum cognitionem perpetuam: hoc enim ad sapientiam pertinet, vt in se omnes habitus speculatiuos comprehendit. Actiuam autem fœlicitatem sibi attribuit ratione gubernationis Vniuersi: omnes enim virtutes morales aut circa extrinseca bona sunt, aut circa bona corporis, aut circa animi passiones, ad quæ omnia secundum rationem prudentiæ aliæ virtutes morales se extendunt: & sic tota fœlicitas actiua in quadā gubernatione aut sui, aut alterius cōsistit secundum rectam rationem: maius autem est Vniuersum gubernare, quàm vnum hominem solum, & quàm domum, aut regnum: quod per virtutes morales & maximè prudentiam fit. Ideo fœlicitas actiua excellentiori modo conuenit Deo quàm hominibus, sicut etiam & fœlicitas speculatiua: & longè altioris rationis est fœlicitate humana. Vnde non sunt duæ fœlicitates in Deo, sicut in nobis, sed vnica eminenter & vnitè continens quicquid in omni nostra fœlicitate multipliciter & diuisim continetur.

Vtrum sit aliqua fœlicitas contemplatiua ponenda.

CIRCA fœlicitatem speculatiuam dubitatur. Nam ad rationem fœlicitatis concomitanter pertinet vt appetitus quietetur, & per consequens vt delectetur, cùm delectatio non sit aliud quàm quies appetitus, sed intellectus speculatiuus non mouet appetitum, sed tantùm practicus, vt inquit sanctus Thom. Prima secundæ, quæst. 9. art. 1. ad secundum. & est de mente Philosophi 3. de Anima. ergo malè ponitur fœlicitas aliqua speculatiua.

Respondetur, quòd dupliciter potest moueri voluntas apprehēsione. Vno modo ad quærendum id quod apprehenditur. Alio modo ad quiescendum in re apprehensa. Ad primum motum requiritur apprehensio practica qua iudicatur aliquid esse volendum & quærendum tanquam bonum & conueniens: & de hac motione loquuntur san. Th. & Arist. Ad secundam autem motionem non requiritur apprehensio practica, quia ad delectationem sufficit adeptio boni conuenientis & cognitio talis adeptionis, vt dicitur Prima secundæ, quæst. 32. art. 1. vnde cùm cognitio speculatiua sit bonum intelligentis, & præsertim circa perfectionem intelligibile, ipsa cognitio speculatiua habita & cognita in esse, delectationem ex naturali concomitatum causat. Ipsi Deo igitur qui perfectissimè beatus est, honor sit & gloria pro hac primi Libri Interpretatione.

Interpretationis in primum Librum contra Gentiles, sancti Thomæ Aquinatis, &c.

FINIS.

FR. FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, ARTIVM ET SACRAE THEOLOGIAE

professoris celeberrimi, Ordinis Prædicatorum, quondam Generalis Magistri, in secundum Librum Diui Thomæ Aquinatis, contra Gentiles, Commentaria præclarissima.

***

LIBER SECVNDVS DE VEritate Catholicæ fidei, contra errores Gentiliũ, editus à diuo Thoma Aquinate, Ordinis Prædicatorum, doctore excellentissimo.

Continuatio sequentium ad præcedentia.

Cap. I.



EDITATVS sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuũ tuarum meditabar. Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi eius operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis & specie, mensura & qualitas virtutis pẽsatur, virtus verò naturam rei monstrat: secundum hoc enim vnumquodque natum est operari, quòd actu talem naturam sortitur.

†Tex. cap. 16. Est autem duplex rei operatio, vt Philosophus †tradit in 9. Metaphysic. Vna quidem quæ in ipso operante manet, & est ipsius operantis perfectio, vt sentire, intelligere, & velle. Alia verò quæ in exteriorem rem transit, quæ est perfectio facti quod per ipsam constituitur: vt calefacere, secare, & ædificare. Vtraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem, in eo quòd intelligit, vult, gaudet, & amat, alia verò, in eo quòd res in esse producit, & eas conseruat, & regit. Quia verò prima operatio perfectio operantis est, secũda verò perfectio facti, agens autem naturaliter prius facto est, & causa ipsius, oportet quòd prima dictarum operationum sit ratio secundæ, & eam pręcedat naturaliter, sicut causa effectum. Quod quidem in rebus humanis manifestè apparet. Consideratio enim & voluntas artificis principium est & ratio ædificationis. Prima igitur dictarum operationum tanquam simplex operantis perfectio, Operationis vendicat sibi nomen, vel etiam Actionis. Secunda verò eò quòd sit perfectio facti, Factionis nomen assumit: vnde manufacta dicuntur, quæ per actionem huiusmodi ab artifice in esse procedũt. De prima autem Dei operatione in præcedenti Libro iam diximus, vbi est actum de cognitione & voluntate diuina: vnde ad completam diuinæ veritatis considerationem restat nunc de secunda operatione tractare, per quam, scilicet, res producuntur & gubernãtur à Deo. Quem quidem ordinem ex præmissis verbis sumere possumus. Præmittit nanque primæ operationis meditationem, cùm dicit, Meditatus sum in omnibus operibus tuis: vt operatio ad diuinum intelligere vel velle referatur. Subiungit verò factionis meditationem, cùm dicit, Et in factis manuum tuarum meditabar: vt per facta manus ipsius, intelligamus cælum & terram, & omnia quæ procedunt in esse à Deo, sicut ab artifice manufacta procedunt.

Super cap. I.



XPEDITO Libro, in quo sanctus Thomas de iis quæ Deo secundum seipsum conueniunt, determinauit, accedendum est ad expositionem secundi Libri, in quo de processu creaturarum à Deo pertractat. Diuiditur autem in duas partes principales, scilicet in Procœmium & Tractatum. Quantùm ad primum duo facit. Primò enim manifestat intentionem suam in generali: secundò in speciali diuidẽdo Librum. Quantùm ad primum duo facit. Primò ostendit necessitatem huius considerationis: secundò eius vtilitatem. Primò ergo in hoc cap. continuans hunc Librum ad præcedentem, ponit hanc conclusionem, Ad completam diuinæ veritatis manifestationem oportet secundo loco de operatione diuina qua res producuntur in esse & conseruantur, tractare. Et quia hæc conclusio duas partes includit, scilicet quòd oportet de hac operatione tractare, & quòd secundo loco, ideo primò probat primã partem, secundò secundam. Probatur ergo prima pars tali ratione, Perfecta rei cognitio haberi nõ potest, nisi eius operatio cognoscatur, sed est duplex operatio diuina, scilicet immanens & transiens, qua res producuntur in esse & gubernantur: ergo ad habendam perfectam Dei cognitionem, quantùm scilicet in hac vita haberi potest, oportet vtramque eius operationem cognoscere, ergo qui vult diuinæ veritatis manifestationem facere cõpletam, debet non solùm de prima operatione, sed etiam de secunda tractare. Minor probatur, distinguendo duplex genus operationis, authoritate Philosophi, 9. Metaphysic. tex. 16. Deus enim intelligit, vult, gaudet, & amat quæ ad primum genus operationis pertinent, res quoque in esse producit & gubernat, quod ad secundum operationis genus spectat. Maior verò probatur, Ex modo & specie operationis, mensura & qualitas virtutis pensatur & cognoscitur, sed virtus rei naturam demonstrat, cùm vnumquodque natum sit operari, eò quòd talem naturam sortiatur: ergo & operatio rei naturam monstrat, ergo necessaria est eius cognitio ad rem perfectè cognoscendam.

CIRCA conclusionem aduertendum, quòd non inquit sanct. Thom. ad manifestationem diuinæ naturæ, sed ad manifestationem diuinæ veritatis, oportet de operatione diuina transeunte tractare, quia licet diuina natura & diuina veritas idem realiter sint, nõ tamen determinatur in hoc Lib. de diuina natura, nisi quantùm ad veritatem, quam fides catholica de ipsa profitetur, vt ipsémet dixit superiùs in 1. Libro, cap. 2.

CIRCA maiorem propositionem considerandum, quòd cùm duplex sit modus cognitionis, scilicet à priori, & à posteriori, in vtroque modo cognoscendi vera est propositio sancti Thom. operatio enim virtuti proportionatur, habétque cum ipsa affinitatem: & virtus proportionatur naturæ vt eius proprietas, ideo si habetur à priori notitia de re dum perfectè cognoscitur rei natura & substantia: cognoscatur etiam virtus quæ talem naturam inseparabiliter naturalitérque consequitur, ex cognitione quoque virtutis cognoscitur ad quam operationẽ ipsa ordinatur, cùm virtus sit secũdum quam res nata est operari. Si autem à posteriori habenda sit rei perfecta notitia, cùm à notioribus nobis incipiat nostra cognitio, & operatio sit nobis notior virtute, virtúsque substantia rei notior sit, necesse est vt rei propria operatio cognoscatur, si debeat ipsa res cõpleta notitia cognosci. Accipit autẽ san. Tho. propositionẽ hanc maiorem indistinctè, non determinando se ad hunc aut illum modum cognitionis, cùm in vtroque vera sit, licet diuina natura non possit à nobis nisi per effectus & operationes cognosci. Perfecta rei cognitio haberi non potest nisi eius operatio cognoscatur.

CIRCA illam propositionem assumptam ad probationem maioris, Ex modo & specie operationis, mensura & qualitas virtutis pensatur: attendendum quòd duo attribuit san. Thom. operationi, scilicet modum & speciem, quibus correspondere facit mensurã & qualitatem virtutis, vt videlicet modo operationis correspondeat mensura virtutis: speciei verò qualitas, id est, species virtutis. Nam qualitas rei aliquando accipitur pro specie rei. Vnde & differentia substantialis dicitur significare quale quid. Hanc autem coordinationem facit, quia species operationis, secundũ quam scilicet habet quòd sit talis naturæ operatio, ab alia operatione secundum substantiæ rationem distinctam sumitur à forma per quam agens agit, vt in plerisque locis inquit sanctus Thomas, præsertim Prima secundæ, q. 1. art. 3. modus autem operationis qui est intensio & remissio, siue perfectio & imperfectio, refertur in perfectionem aut in imperfectionem ipsius formæ agentis: & quia virtus rei est ipsa forma, per quam agens agit immediatè & proximè (virtus enim semper nominat principium actionis, præcipuè virtus causæ, vt dicitur 4. Sentent. distinct. 1. quęst. 1. artic. 4. q. 2.) ideo species operationis refertur in qualitatem & speciem virtutis, & modus ipsius in mensuram, id est, in quantitatem perfectionalem virtutis: secundum enim quòd est virtus perfecta vel imperfecta in agente, ita operatio perfecta vel imperfecta est. Ex modo & specie operationis mensura & qualitas operationis pensatur.

Etsi aliquando inquit sanctus Thomas, operationem speciem sumere ex obiecto, illud non contradicit ei quod diximus, ipsam sumere speciem à forma agentis; vtrumque enim verum est, quia forma rei genitæ: quæ est obiectum generationis, conformis est formæ generantis, & vniuersaliter terminus, & obiectum actionis conforme est principio & virtuti per quam operans operatur. Videmus enim quòd calor productus in ligno ab igne, assimilatur calori ignis: & sensibile ac intelligibile habent in sensu & intellectu suas species, à quibus sensatio & intellectio procedit, veluti à forma agentis, & complemento virtutis. Quia ergo species operationis in qualitatem siue speciem virtutis refertur, & modus in mensuram, ideo rectè dicitur ꝙ ex modo & specie operationis pensatur mẽsura & qualitas virtutis. Operationem sumere speciẽ ab obiecto & à forma agentis nõ opponũtur.

Secundam verò partem conclusionis probat, præmittendo priùs differentiam inter actionem immanentem & transeuntem, & duplicem differentiam tangit. Prima est, quia immanẽs est ipsius operantis perfectio: transiens autẽ est perfectio facti, ex quo habet vna vt dicatur operatio & actio, altera Actio transiens est aliquo modo perfectio facti, & aliquo modo perfectio facientis.

verò vt dicatur factio, vnde & per eā producta manufacta dicuntur. Secunda est, quia prima operatio est naturaliter prior secunda. Nam secundum ordinem perfectibilium est ordo perfectionum, agens autem est naturaliter prius facto, & causa eius: ideo actio immanens quæ est perfectio agentis, est naturaliter prior transeunte, quæ est perfectio facti, & est eius ratio. Confirmatur exemplariter in ædificatione.

CIRCA Primam differentiam considerandum est primò, quòd cùm actio trāsiens duo importet in sua ratione, vt habet sanctus Thomas Prima p. quæst. 41. art. 1. ad secundum, & q. 45. art. 2. ac 3. & 3. Physic. scilicet motum, & originem motus ab agente. Si consideretur actio quantum ad motum quem importat, sic est perfectio facti: motus enim est in mobili, vt dicitur 3. Physic. si autem consideretur quantùm ad habitudinem originis, sic est perfectio agentis considerata relatione, vt accidens est. Primo modo loquitur hoc loco san. Thom. de actione, non autem secundo modo, imò Poten. q. 7. art. 10. dicitur quòd actio est quædam perfectio propria agentis.

Actio est perfectio patiētis, & perfectio facti, sed diuersimodè.

CONSIDERANDVM secundò, quòd actio aliquando dicitur perfectio facti, aliquando autem patientis perfectio: & vtrumque verum est, sed diuersimodè. Est enim perfectio patientis, sicut subiecti actionem recipientis & per ipsam informati: est autem perfectio facti, si consideretur vt formaliter distincta à termino actionis, sicut formalis productio formę aliquo modo, & sicut via per quam ad perfectionem operis peruenitur: sicut calefacere est formalis productio caloris per quam calefactum est: & domificatio productio formę per quam est domus. Si autem accipiatur actio vt est idem cum formali termino actionis materialiter, sic est perfectio facti, sicut forma est perfectio compositi, à qua compositum suam speciem habet, hoc modo dicimus lucem esse actum & perfectionem lucidi sicut constituti in specie per ipsam lucem: quæ etiam dicitur perfectio & actus diaphani tāquam subiecti recipientis lucem. Nullo autem modo actio, vt actio est, dicit perfectionem agentis per modum inhærentis, quia significatur non vt aliquid in agente existens, sed vt ab ipso in aliud transiens.

Quomodo sequitur actionē immanentem esse priorē naturaliter transeunte: quia ipsa est perfectio agentis, illa verò perfectio facti.

CIRCA secundam differentiam, quantùm ad rationem qua probatur actionem immanentem esse naturaliter priorem transeunte, dubitatur. Non enim videtur ratio concludere formaliter. Nam relatio agentis ad passum, non est naturaliter prior relatione patientis & facti ad agens, cùm relatiua sint simul natura, & tamen relatio agentis est perfectio agentis & relatio patientis est perfectio patientis: ergo similiter non sequitur, Actio immanens est perfectio agentis, transiens autem perfectio facientis: ergo immanens est naturaliter prior transeunte, quia agens est naturaliter prius facto.

Respondetur, quòd agens dupliciter est in actu completo, scilicet primo ac absoluto, & secundo ac relatiuo. In actu quidem primo est, quando habet omnem formam quæ ex parte sua exigitur ad agendum: in actu autem secundo, quando actualiter coniungitur actioni. Et quia agens per intellectum aliquid ad extrà, non agit nisi ex conceptione & intentione rei producendæ, ideo constituitur in actu primo agentis, quando in se format huiusmodi conceptionem, intendens secundum ipsam operari: est autem in actu secundo quando operatur secundum quòd concepit. Ratio ergo sancti Thomæ procedit de perfectione absoluta agentis, per quam in actu primo agentis constituitur: non autem de actu relatiuo actum secundum concomitante aut sequente, de quo obiectio procedi. Est enim vniuersaliter verum, quòd si perfectum aliqua perfectione inquantùm huiusmodi est naturaliter prius alio perfectibili, oportet & perfectionem ipsum constituentem in tali etiam perfecto priorem esse naturaliter perfectione alterius: & si ipsum perfectum est causa alterius perfecti, oportet eius perfectionem per quam in esse huiusmodi constituitur, esse causam perfectionis alterius, cùm ex ipsa perfectione habeat quòd sit agens & perfectum.

His itaque differentiis suppositis actionum, probat secundam partem conclusionis, sic, Actio immanens est prior transeunte: ergo de ipsa priùs fuit determinandum, non probat autem consequentia: quia supponit ipsam manifestam ex eo quòd de prioribus prior sit determinatio.

VBI ADVERTENDVM, quòd licet secundum viam scientiæ per inuentionem ex ipsis rebus acquirendæ, posteriora quandoque à nobis prius cognoscantur, vt dicatur notitia à posterioribus accipi, via tamen doctrinæ secundum quòd aliquis rerum notitiam scripto tradit, debet à prioribus procedere circa idem subiectum, præsertim quando possunt priora manifestari absque posterioribus ad ipsum scientiæ subiectum pertinentibus. Sic autem est in proposito, quia potest manifestari actus immanens diuinus absque manifestatione eius actus transeuntis: ideo de actu immanēte prius determinandum fuit. Probatur postremò tota conclusio authoritate Psalmistæ assumpta in principio capituli, Meditatus sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum, &c.

Vtrum actio transiens sit in agente an in patiente.

CIRCA dicta in hoc capitulo dubium occurrit, quia videtur sanctus Thomas hîc velle actionem transeuntem esse subiectiuè in patiente, cùm inquit ipsam quidem esse perfectionem facti, immanentem autem esse perfectionem agentis.

Contra hoc autem arguitur ex verbis eius multipliciter. Primò, quia 1. Sent. dist. 32. artic. 1. inquit quòd actio significatur vt ab agente, & quòd sit in agente, hoc autem accidit sibi secundum quod est accidens. Simile inquit Potent. quæst. 7. art. 9. ad septimum.

Secundò, quia Potent. quæst. eadem, arti. 10. ad primum, inquit quòd actio est quædam perfectio propria agentis, idem tenet Veritat. quæst. 4. artic. 2. ad septimum.

Tertiò, quia 1. Sentent. dist. 40. artic. 1. ad primum. & de Potentia quæst. 8. art. 2. Item secundo Sentent. distinct. 40. quæst. 1. art. 4. ad primum, absolutè tenet actionem esse in agente.

Quartò, quia Prima parte, quæst. 25. art. 1. ad secundum respondens, in quo arguebatur, si in Deo esset potentia, quòd aliquid esset nobilius aliquo existente in Deo, scilicet actio, inquit quòd vbi actus distinguitur à potentia, oportet vt sit nobilior potentia: actio autem diuina non est aliud ab eius potentia, sed vtrumque est essentia diuina. Simile in plerisque aliis locis inquit. Quæritur ergo an actio dicat aliquid ex sua ratione existens in agente præter motum & relationem, aut dicat tantùm motum & relationem. Si primum, habetur propositum, quòd scilicet actio est in agente. Si secundum, contrà arguitur primò, Ratione motus actio non identificatur essentiæ diuinæ, tum quia actio diuina non est cum motu, vt inquit sanctus Thomas 1. Sentent. distinct. 8. quæst. 4. artic. 3. ad tertium. & 2. Sentent. dist. 17. quæst. 1. ar. 2. ad quartum, & in plerisque aliis locis: tum quia si esset etiā cùm motu, non posset identificari diuinæ substantiæ, eò quòd motus dicat aliquid imperfectum: nec etiam ratione relationis, quia relatio Dei ad creaturas nihil ponit in Deo nisi secundum rationem, vt in infinitis propè locis inquit sanctus Thomas, ergo non erit verum quod inquit, scilicet actionem diuinam transeuntem, (de hac enim ibidem est sermo) suæ potentiæ identificari. Secundò, quia non erit verum, quòd actus sit nobilior potentia. Nam nullum illorum est nobilius potentia actiua motoris Saturni.

CIRCA hanc difficultatem, variæ sunt opiniones in doctrina S. Tho. quidam enim tenent propter ea quæ adduximus, actionem esse in agente si essentialiter sumatur, alij verò ipsam esse in patiente. Primam opinionem ego Scoticam potiùs quàm Thomisticam puto, ideo secundam sectando probabo quantùm ad absolutum per actionem importatum actionem esse in patiente: & hoc de mente san. Thom. Commentatoris, & ipsius etiam Aristotelis. Quòd sit de mente sancti Thomæ, probatur primò, supponendo quòd actio transiens nihil importat præter motum & relationem agentis ad patiens, siue ad factum. Hoc est de mente sancti Thom. Prima p. quæstio. 41. ar. 1. ad secundum & quæst. 45. art. 2. ad secundum. Tunc sic, Actio nullum absolutum importat præter motum, sed motus est in mobili, non autem in mouente, vt dicitur 3. Physi. & 3. de Anima, ergo actio est in patiente, non in agente.

Actio trāsiens secundū mentem S. Tho. est in patiente.

Ad suppositum huius rationis dupliciter, respondetur. Primò quòd est intelligendum de actione inquantùm actio est, non autem inquantùm est accidens vel substantia. Secundò quòd intelligitur de actione concomitanter sumpta, quæ scilicet est forma facta per actionem in patiente, non autem de actione sumpta essentialiter, quæ est emanatio ipsa, qua introducitur forma in patiente, quo modo hic loquimur de actione.

Contra primam responsionem arguitur. Primò, Aut illa entitas quam ponis pręter motum & relationem, est de essentia actionis vt actio est, aut nō: si non, ergo actio formaliter & essentialiter sumpta nihil ponit in agente, sed de actione essentialiter & formaliter sumpta loquimur: ergo nihil actio in agente ponit, & sic habetur propositum, quamuis poneretur aliquid quod est præter rationē & essentiā actionis esse in agēte, si est de essentia actionis, ergo conuenit sibi inquātùm actio, ergo actio inquantū actio dicit aliquid præter motū & relationē, cuius oppositum inquit S. Tho. ergo tua responsio nō saluat dictum sanct. Tho. Si dicatur quòd est de essentia actionis non in cōmuni acceptę, sed prædicamentalis, quæ in sua ratione includit accidens, & ideo cōuenit sibi vt est actio prædicamentalis, nō autē vt absolutè actio, contrà, quia san. Thom. etiam ibidem loquitur de essentia actionis prædicamentalis, quæ motum includit, & illam inquit nihil præter motum & relationem importare, ergo responsio non est ad mentem eius.

Secūdò, cùm dicis, Actio inquātùm actio, aut specificas rationem actionis transcendentis, aut actionis prædicamentalis: si transcendentis, falsum erit quòd de ratione actionis sit mutatio, quia actio diuina est sine motu & mutatione etiam secundum Auic. Si prædicamentalis, ergo actio prædicamentalis nihil dicit existens in agente quod sit de ratione ipsius, cùm actio inquantùm actio prædicamentalis nihil dicat pręter motum & relationem secundum sanct. Thom. vt tu exponis, licet dicat aliquid aliud inquantùm accidens.

Tertiò, quia in 45. quæst. vbi suprà, ex eo quòd actio non dicit nisi motum & relationem, cùm creatio non sit mutatio, concludit sanct. Thom. quòd non remanēt nisi diuersæ habitudines in creante & creato: hoc autē verum non esset, si actio inquantùm accidens diceret aliquid præter motum & relationem, diceretur enim quòd licet creatio non sit mutatio, dicit tamen aliquam entitatem absolutam existentem in creante, & sic creatio non erit sola relatio.

Contra secundam responsionem arguitur. Primò quia sanct. Thom. in Prima p. quæst. 41. inquit quòd actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus, ideo remoto motu nihil aliud importat quàm ordinem originis, cōstat autem quòd nomen Actionis non est primò impositum formæ productæ per actionem, sed ipsi essentiæ actionis: imò si dici possit, Forma facta actio, hoc est secundariò, & per quandam deriuationem, ergo, &c.

Secundò, quia ibidem quærit sanct. Thom. Vtrum actus notionales sint Personis attribuendi, & ostendit quòd sic, non obstante quòd secundum August. omne quod de Deo dicitur, dicatur secundum substantiam, aut secūdum relationem, quia ipsi actus sunt idem cum relationibus. Manifestum est autem quòd non quęritur de ipso actu quantùm ad formam productam, sed quantùm ad essentiam, secundum quam de persona formaliter & intrinsecè prædicatur, & ad idem tendit responsio, ergo, &c.

Tertiò, quia quæst. 45. quod inquit sanct. Thom. dicitur, vt ostendatur posse aliquid ex nihilo fieri, quia videlicet, creatio non est mutatio, sed relatio per modum mutationis significata: hoc autem non ostenderetur, si loqueretur de actione pro forma facta, cùm inquit quòd actio & passio conueniunt in substantia motus, & differunt secundum habitudines. Per hoc enim non habetur quòd subtracto motu remaneat in creante sola habitudo per modū mutationis significata, quæ sit creatio, quia san. Thom. loquitur de ipsa creatione formaliter sumpta, non autem de creatione sumpta concomitanter: quicquid enim ista importet, non habetur quòd creatio secundum quam Deus dicitur formaliter & intrinsecè creare, sit sola relatio per modum mutationis significata. Mirum etiam est quòd sanct. Thom. in istis locis vbi ex consideratione actionis declarat quid actus notionales, & quid creatio formaliter important, fecerit mentionem solùm de motu & relatione concomitāter se habente ad actionem essentialiter sumptam, nullam faciens mentionem de illa entitate absoluta, quam dicis essentialem actionē esse, & esse in agente, cum magis proposito cōueniret ostendere, quid in creaturis formaliter & essentialiter actio importaret, quàm quid importet actio concomitanter sumpta.

Secundò principaliter ostenditur hoc esse de mente sancti Thomæ. Nam Prima parte, quæst. 37. art. 2. & Poten. q. 7. ar. 10. ad octauum, inquit quòd contingit denominari aliquid ab eo quod non est forma, sicut agens denominatur ab actione quæ ab ipso procedit: ergo actio non est forma agentis. Nec valet dicere quòd quantùm ad modum significandi actio significatur vt ab agente, quantùm autem ad rem significatam est in agente: quia in De Poten. vbi suprà, oppositum huius inquit sanctus Thomas: vult enim ibidem quòd actio realiter non est forma agentis quod denominat, licet significetur

tur per modum formæ Grammaticè loquendo.

Tertiò, Prima parte.q.18.art.3.ad primum, ponitur differentia inter actionem immanentem & transeuntem, sicut & in hoc loco, quia transiens est perfectio moti, immanens autem est perfectio agentis, ergo, &c. Nec sufficit dicere quod intelligitur de illo quod per actionē producitur: tũ quia quum ponitur formalis differentia actionum: vt videtur velle sanct. Thom. ponere ex sententia Aristot. non consideratur in quo sint termini ipsarũ actionum sed cuius ipsæ actiones sint perfectiuæ: tum quia sentire quod numeratur inter actiones immanentes, nullum habet terminum productum, maximè sentire sensus exterioris. ergo non debet immanens à transeunte denominari, eò quòd terminus productus per immanentē fit in agente, terminus autem transeuntis fit in patiente, aut ipsum factum perficiat.

Quartò, quia Prima p.quæst.54.ar.1.ad vltimum, dicitur quòd actio quæ transit in aliquod extrinsecum, est realiter media inter agens & subiectum, non autem immanens inter agens & obiectum. ergo idem non est agens & subiectum actionis. Non valet autem dicere quòd loquitur de forma facta, quia responsio illa datur ad argumentum quo probatur intelligere Angeli esse eius substantiam: constat autem quòd ibi intelligitur de ipsa actione intellectus essentialiter sumpta, nõ autem de termino per actionē producto, sicut & in quæstione de ipso actu intelligendi quæritur. Ergo oportet vt differentia ad actionem transeuntem de actione transeunte essentialiter sumpta accipiatur, alioquin differentia illa ad propositum non esset. Multa alia loca ad propositum hoc, ex sanct. Thoma adduci possent: sed hæc satis nunc sint.

Quòd secundum mentem Arist. & Com. actio transiens est in patiente.

QVOD etiam hoc sit de mente Aristotelis & Commentatoris probatur. Primo modo, quia 3.Physic. text.18. inquit quòd actio motoris & moti est eadem, quemadmodum est idem spatium in respectu duorum, &c. text. autem 20.inquit, quòd non est inconueniens, actum alterius in altero esse, sicut doctio est actus docentis, in quodam tamen, scilicet in addiscente, ergo, &c. idem & clariùs ponitur 2.de Anima, text.140.&c.

Si dicatur quòd accipit actionem non essentialiter, sed concomitanter pro forma facta, contrà arguitur per Commentatorem, commen.18. vbi inquit exponendo verba Aristotelis. Actio enim motoris, quæ est mouere, est eius, non in eo, & hoc intendebat Aristoteles. Motor enim, &c. id est, actio enim motoris est facere motum in alio. ergo non accipitur actio pro forma facta, vt distinguitur ab actione, sed pro ipsa productione motus & formæ.

Secundò, 9.Metaphysicæ, tex.16.inquit Aristoteles, quòd vbi præter operationem est aliquod operatum, operatio est actus facti, vt ædificatio in ædificato, & contextio in contexto, & vniuersaliter motus in moto. Nec valet dicere quòd accipit actionem concomitanter, videlicet pro effectu actionis. Nam exponens san. Tho. Arist. mentem ibidem, inquit quòd ratio huius dicti est, quia quando per operationem potentiæ constituitur aliquod operatum, illa operatio perficit operatum, & non operantem. Constat autem quòd operatum non perficit seipsum operatum. ergo actio non accipitur pro operato per actionem, cùm dicitur quòd perficit operatum, sed pro ipsa essentia actionis. Manifestè etiam ibidem patet quòd ibi distinguitur actio ab opere operato, si diligenter verba sancti Thomæ examinentur.

Prætereà, inquit Philosophus, quòd differentia potentiarum, quoniam in aliquibus fit aliquod opus præter actionem, in aliquibus autem non, non facit quòd in aliquibus harum potentiarum minùs sit actus potentiæ, & in aliquibus magis, quia ipsa actio est in facto, quasi dicat, Licet vbi præter actionem est aliquod operatum, ipsum operatum sit finis, per hoc tamen non tollitur quin etiam ipsa operatio sit finis, quia ipsa non separatur ab operato, sed est in ipso. Ideo si operatum est finis potentiæ, oportet etiam & actionem in ipso existentem, tanquam scilicet operati perfectionem esse finem. Constat autem quòd ratio hæc nulla esset, & vana esset ista declaratio, si actio acciperetur concomitanter pro forma facta, non autem essentialiter pro ipsa productione formæ. Quid enim dictu esset, quòd per illam potentiarum differentiam non fit, vt in his actio sit minùs finis, in his autem magis, si actio pro forma facta acciperetur? iam enim dixerat ipsum operatum esse finem. ergo accipit actionem essentialiter, vt ab operato distinguitur. Puto igitur de mente sancti Thomæ & Philosophi esse, quòd actio essentialiter sumpta sit in patiente subiectiuè, licet relatio quam connotat, sit in agente. Agens enim per virtutem suam appropinquatum passo disposito producit formam de esse imperfecto ad perfectum procedendo, loquendo de agente cum motu: & ipsa forma existens sub esse imperfecto cum tendentia ad perfectum, dicitur actio connotando respectum agentis ad id quod fit, quod significatur cùm dicitur motus, vt ab hoc, eadem forma cùm habet esse completum, dicitur forma facta Deo, sicut forma facta est in patiente, ita & actionem in patiente esse necesse est, nec oportet actionem dicere aliquam formam absolutam existentē in agente alioquin oporteret agens inquantùm agens pati, quod inconueniens est. Idem enim proximum principium totale actionis, putà calor ignis, agendo calorem in ligno, in seipso actionem produceret, & sic agendo pateretur à seipso.

AD rationes autem in oppositum respondetur. Ad primum quidem dicitur quòd illud dicit sanctus Thomas propter actionem immanentem: actio enim absolutè accepta habet quòd sit actio, & quòd sit accidens ratione alicuius suæ speciei: inhærere autem subiecto non conuenit sibi vniuersaliter, neque per communem rationem actionis, quia ratio actionis vt actio est, consistit in esse ab alio non in inhærere subiecto. sed si aliqua actio inhæreat agenti, vt actio immanens, hoc conuenit sibi inquantum accidens est, sicut etiam de relatione inquit sanctus Thomas: ideo si actio immanens inuenitur in agente, hoc non est propter communem rationem actionis, sed propter rationem accidentis.

Esse in agente cõuenit actioni immanenti inquantùm est accidens.

ADVERTENDVM tamen, quum dicitur quòd esse in agente conuenit actioni immanenti inquantùm est accidens, ly Inquantùm, non specificat rationem accidentis in communi, quia per communem rationem accidentis nullum accidens determinat sibi magis hoc subiectum quàm illud, sed specificat speciem accidentis, & est sensus, Actioni quæ est in agēte, conuenit esse in agente non quia contineatur sub ratione communi actionis, vt species eius, sed vt est species accidentis. Inquantùm enim est accidēs procedens ab agente vt finis agentis, non autem vt per quod aliquod operatum producatur habet quòd in ipso agente remaneat.

ATTENDENDVM autem, quòd non est contradictio in verbis S. Tho. quũ inquit 1. Sent. vbi allegatur quòd actio significatur vt ab agente, sed est in agente vt accidens est, in De Poten. autē vbi superius est adductũ, ait quòd actio non est realiter forma agentis, licet significetur per modum formæ. In 1. enim Senten. loquitur de actione immanente, in De Potent. autem de actione transeunte.

Ad secundum dicitur primò, quòd actio dicitur propria perfectio agentis in q. De Potent. non inhærens, sed ab agente procedens: quæ ideo dicitur agentis perfectio, quia per ipsam aliquod bonum prouenit agenti, dum scilicet conseruatur esse speciei, aut aliquid huiusmodi, vt ibidem patet.

Dicitur secundò, quòd in De Veri. loquitur sanctus Thomas de actione immanente.

Ad tertium dicitur, quòd in illis locis loquitur sanctus Thomas de actione quantùm ad relationem connotatam: relatio enim importata nomine Actionis est in agente, & relatio importata nomine Passionis est in patiēte. Et vniuersaliter vbi dicitur à S. Thoma actionem esse in agente, intelligendum est aut de relatione per actionē importata, aut de actione immanēte.

Ad quartum dicitur primò, quòd actio transiens nihil dicit essentialiter præter motũ & relationē agentis: sed hæc in Deo non inuenitur, nisi tantum secundum modũ significandi, & secundũ efficaciam, vt inferiùs ostendetur, agere enim diuinum ad extrà, est suum velle, & suum intelligere. Dicitur secundò ad primam improbationem, quòd ideo ponit san. Thomas operationem & actionem diuinam qua res in esse producit, suæ substantiæ identificari, non quia aliquid per actionem transeuntem importatum sibi identificetur, vt argumentum supponit, sed quia non agit in rebus nisi per suam operationem immanentē, quæ suæ substantiæ & suæ potentiæ identificatur.

Quòd si instetur, quoniam Prima parte, vbi suprà, ad quartum, duobus modis inquit posse intelligi in Deo esse potentiam actiuam, scilicet vt sit aliquid differens secundum rationem à scientia & voluntate per modum principij exequentis, ita quòd sint tria formaliter distincta, scientia, voluntas, & potentia, realiter tamen identificata, & vt sit ipsa scientia & voluntas diuina vt est principium effectiuum: & sic secundum primum modum oportet ponere actionem transeuntem in Deo, & per consequens non oportet recurrere ad actionem immanentem.

Respondetur primò, quòd in veris exēplaribus nõ ponitur nisi prima responsio: secunda autē non est de tex. vt ego in multis vetustis exēplaribus vidi.

Respondetur secundò, admissis etiam illis duabus responsionibus, quòd illi duo modi dicendi distinguuntur, quia in primo modo considerantur illa tria tanquam habentia disparatas rationes nobis cõceptas, quarum scilicet vna alteram nõ includit, sicut distinguuntur in Deo misericordia & iustitia. In secundo verò modo considerantur, non tanquam habentia omninò distinctas rationes, sed sicut includens rationem vnius, & aliquid addens ad illam, sic enim potentia includit rationem intellectus & voluntatis, & addit rationem principij productiui, non tamen propter hoc oportet ponere in Deo operationem propriè transeuntem. Sed eadem actio omnibus istis correspondet secundum diuersas rationes, quæ est quidem realiter immanens, sed secundum quòd refertur ad intellectum & voluntatem, vt videlicet dicitur velle & intelligere non solùm secundum rem est immanens, sed etiam secundum modum concipiendi. Secundum autem quòd ad potentiam refertur, vt videlicet dicitur producere aut creare, licet sit secundum rem immanens, secundum tamen modũ concipiendi est transiens: cõcipitur enim vt alterius factio quæ est ratio actioni transeunti conueniens: hoc autem est ex imperfectione intellectus nostri, non valentis diuinam actionem secundum quòd in se est apprehendere, sed distinctè concipientis ipsam, vt habet perfectionem operationis immanētis, & vt habet perfectionem operationis transeuntis, licet in seipsa has perfectiones indistinctè contineat.

Ad secundam improbationem dicitur, quòd licet motus non sit nobilior potentia actiua motoris Saturni, inquantùm est absolutè intellectus aut voluntas, est tamen nobilior illa, vt rationem potentiæ motiuæ habet, quia vt sic ad motum tanquam ad finem ordinatur.

Quòd consideratio creaturarum vtilis est ad fidei instructionem. Cap. 2.



HViusmodi quidem diuinorum factorum meditatio, ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primò quidem, quia ex factorum meditatione diuinam sapientiam vtcunque possumus, & admirari & considerare. Ea enim quæ arte fiunt, ipsius artis sunt repræsentatiua, vt potè ad similitudinē artis facta, Deus autē sua sapiētia res in esse produxit. Propter quod in Psal.13. dicitur, Omnia in sapientia fecisti. Vnde ex factorum consideratione diuinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quandam communicationē suæ similitudinis impressam. Dicitur enim Ecclesiast.1. Effudit illam (scilicet sapientiam) super omnia opera sua. Vnde Psalm.138. quum diceret, Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, & non potero ad eam. & adiungeret diuinæ illuminationis auxilium, quum dicit, Nox illuminatio mea, &c. ex consideratione diuinorum operum se adiutum ad diuinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens Psal. eodem, Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis.

Secundò, hæc cõsideratio in admirationem altissimæ Dei virtutis ducit, & per consequens in cordibus hominum reuerentiam Dei parit. oportet enim quòd virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur. & ideo dicitur Sapien.13. Si virtutem & opera eorum (scilicet cæli & stellarũ, & elementorum Mundi) mirati sunt, scilicet Philosophi, intelligāt quoniam qui fecit hæc, fortior est illis. & ad Ro.1. dicitur, Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta cõspiciuntur: sempiterna quoq; eius virtus & diuinitas. Ex hac autē admiratione

Dei timor procedit & reuerentia: vnde dicitur Hierem. 10. Magnum est nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, ô Rex Gentium?

Tertiò, hæc consideratio animos hominum in amorem diuinæ bonitatis accendit. Quicquid enim bonitatis & perfectionis in diuersis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso vniuersaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis, vt in 1. Libro † ostensum est. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo, & suauitas, sic animos hominum allicit ipsius Dei fons bonitatis, riuulis bonitatum in singulis creaturis repertis, diligenter comparata animas hominum inflammatas totaliter ad se trahet. Vnde in Psalm. 91. dicitur, Delectasti me, Domine, in factura tua, & in omnibus operibus manuum tuarum exultabo. & alibi de filiis hominum dicitur Psalm. 35. Inebriabuntur ab vbertate domus tuæ (quasi totius creaturæ) & sic Torrente voluptatis tuæ potabis eos: quoniam apud te est fons vitæ. & Sap. 13. dicitur contra quosdam, Ex his quę videntur bona, scilicet creaturis, quæ sunt bona per quandam participationem, non potuerunt intelligere eum qui est, scilicet verè bonus, imò ipsa bonitas, vt in 1. Libro ostensum est.

† Cap. 29.

† Cap. 37. & 38.

† Quartò, hæc consideratio homines in quandam similitudinem diuinæ perfectionis constituit: ostensum est enim in 1. Libro †, quòd Deus cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Cùm igitur Christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, & per lumen diuinæ reuelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam diuinæ sapientiæ similitudo. Hinc est quod dicitur 2. ad Corinth. 3. Nos verò omnes reuelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur. Sic igitur patet, quòd consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei Christianæ: & ideo dicitur Ecclesiastici 42. Memor ero operum Domini: & quæ vidi, annuntiabo in sermonibus Domini opera eius.

† Cap. 49.

Super cap. 2.

Ostenso necessarium esse, vt de actione diuina transeunte determinetur, ostendit secundo loco sanctus Thomas, & ipsam considerationem creaturarum vtilem esse. Ad perfectam enim factionis cognitionem oportet & ipsa facta cognoscere. Circa hoc autem duo facit. Primò enim eius considerationis vtilitatem ponit. Secundò ostendit differentiam Theologi à Philosopho in creaturarum consideratione, capit. 4.

Quantùm ad primum duplicem ponit vtilitatem. Et sic duas probat conclusiones, primam in hoc capitulo: alteram in sequenti. Conclusio huius capituli est, Diuinorum factorum meditatio necessaria est, id est, vtilis ad fidem humanam instruendam, probatur, Ad humanam fidem pertinet diuinam sapientiam considerare, & admirari altissimam Dei virtutem, & per consequens Deum timere & reuereri, diuinam bonitatem amare, ad diuinam similitudinem peruenire: sed ista omnia hæc consideratio tribuit. ergo vtilis est ad instruendam fidem. Minorem probat quo ad primam partem sic, Artificiata sunt artis repræsentatiua, Deus autem sua sapientia res produxit priùs, Omnia in sapientia fecisti. & Ecclesia. 1. Effudit illam super omnia opera sua. ergo ex factorum consideratione possumus diuinam sapientiam colligere, tanquam in rebus factis impressam per quandam communicationem suæ similitudinis. Confirmatur authoritate Psalm. Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis.

Quò ad secundam partem arguitur primò, quòd ducant in admirationem altissimæ Dei virtutis, quia virtus facientis est eminentior rebus factis: vt innuitur Sap. 13. & Rom. 1. Quòd autem ex hoc causetur timor & reuerentia, probatur authoritate Hiere. 10. Magnum est nomen tuum, &c.

Quò ad tertiam partem probatur, Bonitas creaturarum, pulchritudo & suauitas, animos hominum allicit ad amorem: ergo & ipsa bonitas diuina quæ est fons bonitatis, comparata diligenter riuulis bonitatum in singulis rebus repertis, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet. Patet consequentia, quia quicquid bonitatis & perfectionis in diuersis creaturis particulariter est distributum, totum in ipso vniuersaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis. Confirmatur authoritate Psal. Delectasti me, Domine, &c. & alibi, Inebriabuntur, &c. & Sapien. 13. Ex iis quę videntur, &c.

Quò ad quartam partem probatur, quia cùm Christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, & per lumen diuinæ reuelationis creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam diuinæ sapientiæ similitudo. Deus enim seipsum cognoscendo in se omnia intuetur. Confirmatur per Apostolum 2. ad Cor. 3. Nos verò omnes reuelata, &c. Confirmatur conclusio principalis authoritate Eccles. 42. Memor ero, &c.

CIRCA huius capitis conclusionem, notandum quòd non est eius sensus considerationem creaturarum causare Christianam fidem: non enim fides ex creaturis causatur in nobis, sed ex lumine diuinæ reuelationis, licet etiam ipsæ creaturæ nos manuducant in Dei cognitionem, sed sensus est quòd creaturarum consideratio vtilis est ad illam instructionem, quam facit fides Christiana, dum ex hac consideratione iuuamur ad ea ad quæ nos fides dirigit. Instruimur enim per fidem de credendis primò: secundariò de agendis. Secundum enim doctrin. sanct. Thom. 2. 2. quæstion. 4. articul. 2. ad tertium, fides est in intellectu speculatiuo sicut in subiecto, extensiuè autem est etiam in intellectu practico, & per dilectionem operatur, ad Galat. 5. inquantùm est inchoatio & fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitæ, vt dicitur Veri. quæstion. 14. articul. ad primum. Vnde hîc non accipitur fides Christiana prout est theologalis virtus distincta contra spem & charitatem, sed vt omnia ad Christianam vitam pertinentia includit.

CIRCA primam partem minoris dubitatur, quia admiratio, vt patet ex Philosopho 1. Metaphysicę, est ignorantis. ergo quod ducit in cognitionem & considerationem diuinæ sapientiæ, non ducit in eius admirationem, repugnat ergo dicere, quòd consideratio creaturarum facit nos diuinam sapientiam & admirari & considerare.

Quomodo admiratio sapientiæ diuinæ ex creaturarũ consideratione prouenit.

Respondetur, quòd admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem, vt patet 1. 2. quæst. 41. articul. 4. & 2. 2. quæst. 180. articul. 3. ad tertium. & Verit. quæst. 26. articul. 4. ad septimum. Vnde cùm apprehenditur aliquod cognoscibile vt nostram superans omninò cognitionem, causatur admiratio. Dupliciter ergo effectus potest ducere in cognitionem causæ, scilicet aut perfectam, aut imperfectam. Si ducit in perfectam cognitionem, vt accidit in effectibus vniuocis, non causat admirationem: si autem in imperfectam cognitionem ducit, vt in æquiuocis, potest admirationem causare ex magnitudine perfectionis causæ nostram cognitionem superantis. Cùm igitur creaturæ ducant in cognitionem sapientiæ diuinæ imperfectam, quod dat intelligere sanctus Thomas, quum inquit nos ex factorum consideratione vtcunque posse diuinam sapientiam considerare: non inconuenit ex ipsis in nobis & admirationem & cognitionem causari.

SED restat adhuc dubium, si admiratio est species timoris, cùm timor sit respectu mali futuri, admiratio erit etiam respectu mali futuri: cuius exitum aliquis considerare non potest: sapientia autem diuina non est malum, imò summum bonum: ergo circa ipsam non cadit admiratio.

Respondetur, quòd licet sapientia diuina sit summum bonum, tamen eius consideratio potest apprehendi vt superuacua & vt nociua, vt dicitur Verit. vbi suprà, dum consideratur vt omninò superans nostram cognitionem. Vnde admirans refugit in præsenti dare iudicium de eo quod miratur, timens in ipso iudicio deficere.

CIRCA secundam partem eiusdem minoris, quum dicitur, Virtus facientis est rebus factis eminentior, aduertendum quod intelligitur de iis quę per artem producuntur: constat enim artificis virtutem rebus artificiatis præstantiorem esse, & quantò artificiata fuerint nobiliora, tantò magis virtutem & ingenium artificis admiramur, vtpotè excedentem eam cognitionem quam possumus de ipsa per artificiatum habere. Deprehendimus enim ex opere esse in artifice virtutem inconsuetam & potentem maiora operari. Sic etiam cùm Deus ad omnia creata comparetur, vt artifex ad artificiata, virtus sua rebus creatis eminentior est, & ex creaturis; eius virtutem tanquam nostram cognitionem superantem admiramur.

CIRCA id quod inquit sanctus Thomas, quoniam ex admiratione diuinæ virtutis procedit timor & reuerentia, aduertendum, quòd cùm duplex sit timor, scilicet seruilis, & castus siue filialis, vterque respicit duplex obiectum, scilicet malum quod quis refugit, & illum à quo vel per comparationem ad quem malum potest prouenire. Secundo modo, Deus timeri potest, non autem primo modo, vt habetur Secunda secundæ, quæstion. 19. artic. 1. Vterque autem timor prouenit ex consideratione excellentis virtutis, dum scilicet existimatur aliquis propter dignitatem & excellentiam virtutis posse nocumentum inferre, aut propter eius dignitatem & excellentiam nollet quis eum offendere, aut ab eo separari: & sic ex consideratione diuinæ virtutis excellentis causatur timor Dei seruilis, inquantùm Deus nocumentum inferre ob suam virtutem potest: & timor filialis inquantùm aliquis considerata magnitudine & excellentia diuinæ virtutis accenditur in Dei amorem, & eius offensam refugit.

Ex admiratione diuinæ virtutis causatur timor & reuerentia ad Deũ.

Considerandum secundò, quòd reuerentia quæ est actus timoris aliquo modo, & aliquo modo actus latriæ, semper respicit personam excellentem ratione excellentię. Ideo ex consideratione excellentiæ diuinæ virtutis causatur ad ipsum Deum reuerentia. Cùm ergo dicitur, quòd ex admiratione altissimæ Dei virtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia, possumus etiam intelligere timorem filialem quo ad actum, qui est timere separationem à Deo, & quo ad alium eius actum, qui est reuerentia & subiectio ad Deum. Nam isti duo actus attribuuntur timori filiali, Prima secundæ, q. 67. artic. 4. ad secundum.

Quantùm ad tertiam partem, quum dicitur omnes bonitates creaturarum esse in Deo vniuersaliter adunatas, intellige non per modum coacervationis, sed per modum simplicissimæ vnitatis, & vniuersalitatem actualis perfectionis, vt declaratum est in primo Libro.

CIRCA vltimam partem cùm dicitur, fidem Christianam facere hominem cognitorem creaturarum, attendendum quòd intelligitur non quantùm ad eorum naturas & proprietates, sed vt ad Deum dependentiam habent, vt in 4. c. 10. dicit sanctus Thomas.

Quòd cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum, qui sunt circa Deum.

Cap. 3.

Est etiam necessaria creaturarum consideratio non solùm ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores nanque qui circa creaturam sunt, interdum à fidei veritate abducunt: secundum quòd veræ Dei cognitioni repugnant.

Hoc autem multipliciter contingit. Primò quidem ex hoc, quòd creaturarum naturam ignorantes, in hoc peruertuntur quandoque, quòd id quod non potest nisi ab alio esse primam causam & Deum constituunt, nihil vltra creaturas quæ videntur, æstimantes, sicut fuerunt illi qui corpus quodcunque Deum æstimauerunt: de quibus dicitur Sapien. 13. Qui autem ignem spiritum aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut Solem & Lunam, deos putauerunt.

Secundò, ex hoc, quòd illud quod Dei solius est, creaturis aliquibus ascribunt: quod etiam ex errore circa creaturas

contingit. Quod enim natura rei alicuius non patitur, ei non attribuitur, nisi quia eius natura ignoratur: sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est, natura creaturæ non patitur: sicut quod solius hominis est, non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quòd natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et cõtra hunc errorem dicitur Sap. 14. Incommunicabile nomen lignis & lapidibus imposuerunt. In hunc errorem labuntur qui rerũ creationem vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem aliis causis quàm Deo ascribunt.

Tertiò verò, ex hoc, quòd diuinæ virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quòd creaturæ natura ignoratur: sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt, & qui res non ex diuina voluntate, sed ex necessitate naturæ à Deo procedere asserunt: & illi etiam qui res vel omnes vel quasdam diuinæ prouidentiæ subtrahunt: aut eum non posse præter solitum cursum operari negant. hæc enim omnia diuinę derogant potestati: contra quos dicitur Iob 22. Quasi nihil posset facere Omnipotens, æstimabant eum. & Sapien. 12. Virtutem ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus.

Quartò, Homo qui per fidem in Deum ducitur sicut in vltimum finem, ex hoc quòd ignorat naturas rerum, & per cõsequens gradum sui ordinis in Vniuerso, aliquibus creaturis se putat esse subiectum, quibus superior est, vt patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt: contra quos dicitur Hierem. 10. A signis cæli nolite metuere, quæ Gentes timent. Et in illis qui Angelos creatores animarum existimãt, & animas hominum esse mortales, & siqua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam, qui dicebãt nihil interesse ad fidei veritatem, quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum rectè sentiatur, vt Augustinus narrat in libro de Origine Animæ: nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam: & hominum mentes à Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant, pœnas sicut infidelibus Scriptura comminatur, dicens in Psal. 27. Quoniam non intellexerunt opera Domini, & in opera manuum eius, destrues illos, & non ædificabis eos. Et Sapient. 2. Hæc cogitauerunt, & errauerunt. & subiungitur, Non iudicauerunt honorem animarum sanctarum.

Super cap. 3.

SEcunda conclusio est, Cognoscere naturas creaturarum, modo scilicet exposito in præcedenti cap. valet ad destruendum errores qui circa Deum sunt, probatur, Errores qui circa creaturam sunt, interdum à fidei veritate abducunt, secundũ quòd veræ Dei cognitioni repugnãt: ergo ipsius creaturæ cognitio vtilis est ad errores circa Deum destruendos. Consequentia ex se patet: antecedens autem probatur per enumerationem errorum prouenientium ex ignorantia naturæ creaturarum.

Primus est eorum, qui nihil supra corporalem creaturam existimantes dixerunt creaturam aliquam primam causam esse & Deum, sicut ponentes quodcunque corpus esse Deum, de quibus fit mentio Sapient. 13. Qui autem ignem, &c.

Secundus est eorum, qui ea quæ solius Dei sunt, vt creare, futura cognoscere, miracula operari, & similia, attribuunt creaturis, quod ex creaturæ ignorantia manifestum est prouenire: quia quod natura alicuius non patitur, ei non attribuitur nisi quia eius natura ignoratur. Quod autem solius Dei est, natura creaturæ non patitur. Contra hunc errorem est Sapient. 14. Incommunicabile nomen, &c.

Tertius est eorum, qui diuinæ virtuti in creaturas operanti aliquid detrahunt, sicut qui duo rerum principia faciunt, & res à Deo ex necessitate naturæ prouenire asserunt. similiter qui diuinam prouidentiam & Deum præter solitum cursum naturæ agere posse negant: contra quos est Iob 22. Quasi nihil, &c. & Sapien. 12. Virtutem, &c.

Quartus est eorum qui ex ignorantia gradus sui ordinis in Vniuerso putant hominem subiici iis quibus superior est, vt sunt qui voluntates hominum astris supponunt. Contra quos est Hierem. 10. A signis cæli, &c. & qui Angelos animarum creatores faciunt, aut ipsas animas mortales ponunt, & siqua alia derogant hominis dignitati. Hic autem error à Deo abducit. Cùm enim fides hominem ducat in Deum sicut in vltimum finem, & primam causam, hic error amouet hominem ab ipso vltimo fine, quasi non ipse se mouere ad Deum vt ad finem possit, sed aliis causis sit de necessitate suppositus.

Ex hoc eliditur error dicentium nihil interesse ad fidei veritatem, quid de creaturis sentiatur, dummodò circa Deum rectus sit sensus, vt Augustinus narrat in libro de Origine Animæ. Error enim circa creaturas redundat in falsam de Deo cognitionem. Vnde & errantibus circa creaturas, pœnas Scriptura sicut infidelibus comminatur in Psal. & Sapient. 2. Circa istos errores erit inferius particularis consideratio: ideo circa eos nunc immorari non oportet.

Quòd aliter considerat de creaturis Philosophus, & aliter Theologus.

Cap. 4.



MAnifestum est autem ex prædictis, quòd considerationem circa creaturas habet doctrina fidei Christianæ inquantùm in eis resultat quædam Dei similitudo, & inquantùm error in ipsis inducit in diuinorum errorem. Et sic alia ratione subiiciuntur prædictæ doctrinæ, & Philosophiæ humanæ. Nam Philosophia humana eas considerat secundum quòd huiusmodi sunt (vnde & secũdum diuersa rerum genera diuersæ partes Philosophiæ inueniuntur) fides autem Christiana eas considerat non inquantùm huiusmodi, vtpotè ignem, inquantùm ignis est, sed inquantùm diuinam altitudinem repræsentant, & in ipsum Deum quoquo modo ordinantur: vt enim Eccle. 42. dicitur, Gloria Domini plenum est opus eius: nónne Dominus fecit enarrare Sanctos omnia mirabilia sua? Et propter hoc etiam alia circa creaturas & Philosophus & Fidelis considerant. Philosophus nanque considerat illa quæ eis secundum naturam propriam conueniunt, sicut igni ferri sursum: Fidelis autẽ ea solùm considerat circa creaturas quæ eis conueniunt, secundum quòd sunt ad Deum relata, vtpotè quòd sunt à Deo creata, quòd sunt Deo subiecta, & huiusmodi. Vnde non est imperfectioni doctrinę fidei imputandum, si multas rerum proprietates prætermittat, vt cæli figurã, motus qualitatem. Sic enim nec Naturalis circa lineam illas passiones considerat, quas Geometra: sed solùm ea quæ accidunt sibi, inquantùm est terminus corporis naturalis. Si qua verò circa creaturas communiter à Philosopho & Fideli considerantur, per alia & alia principia traduntur. Nam Philosophus argumẽtum assumit ex propriis rerum causis, Fidelis autem ex causa prima, vtputà quia sic diuinitùs est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit: vel quia Dei potestas est infinita. Vnde & ipsa maxima sapientia dici debet, vtpotè semper altissimam causam considerans, secundum illud Deuteron. 4. Hęc est sapientia vestra, & intellectus coram populis. Et propter hoc sibi quasi principali Philosophia humana deseruit: & ideo interdum ex principiis Philosophiæ humanæ sapientia diuina procedit. Nam & apud Philosophos prima Philosophia vtitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiam est, quòd non eodem ordine vtraque doctrina procedit: nam in doctrina Philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat, & ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis, & vltima de Deo. In doctrina verò fidei, quæ creaturas nõ nisi in ordine ad Deum considerat, primò est consideratio Dei, & postmodùm creaturarum, & sic est perfectior, vtpotè Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens, alia intuetur. Vnde secundum hunc ordinem postea quæ in se de Deo in 1. Libro sunt dicta, de his quæ ab ipso sunt, restat prosequendum.

Super cap. 4.



POst considerationem vtilitatis, quam ex creaturarum consideratione Christiana fides nãciscitur, cùm etiam Philosophus de ipsis creaturis pertractet, restat ostendendum quæ sit differentia inter Theologum & Philosophum in creaturarum consideratione. Circa hoc autem duo facit San. Tho. Primò enim horum differentiam ostendit quantùm ad ea quæ ab vtroque considerantur: secundò quantùm ad ipsas considerationes & scientias.

Quantùm ad primum ponuntur duæ conclusiones, quarum prima est, Alia ratione subiiciuntur creaturæ doctrinæ fidei Christianæ, siue Theologiæ, quod idem est, & alia Philosophiæ humanæ. Probatur, quia Theologię subiiciuntur inquantùm in eis diuina similitudo resultat, & in ipsum Deum quoquo modo ordinantur, vt habetur ex Eccl. 42. capi. Philosophiæ autem humanæ subiiciuntur secundum quòd huiusmodi res sunt, putà ignis, aqua, cælum & huiusmodi. Vnde & secundum diuersa rerum genera diuersæ partes Philosophicæ inueniuntur, ergo, &c.

Sciendum, quòd cùm duplex sit ratio formalis subiecti scientiæ, vnaquæ conuenit rei vt res est, ad quam scilicet primò & per se scientia terminatur, & quæ assumitur pro medio ad demonstrandum passiones de subiecto, alia verò quæ conuenit sibi vt continetur sub hoc genere quod dico scibile, secundum quam scilicet denominatur subiectum à medio cognoscendi: hîc loquitur S. Th. de ratione formali subiecti, quæ conuenit sibi, vt est res non de illa quæ sibi conuenit, vt est scibile: sed considerãdum vlteriùs, quòd duplex est ratio subiecti vt est res, vna adæquata sub qua vel in ordine ad quã omnia à scientia considerantur: alia inadæquata, & sunt particulares rationes contentæ sub ratione adæquata, sicut adæquata ratio subiecti Philosophiæ naturalis est ratio entis mobilis, inadæquata autem ratio huius vel illius entis mobilis. Ratio ergo creaturarum, quę est similitudo ad Deum, aut quęuis alia ad ipsum habitudo secundũ quã considerantur à Theologo non est ratio prima & adæquata subiecti Theologiæ. (non enim omnia à Theologo considerata considerantur, vt Deo similia: cùm etiam de ipso Deo consideret Theologus) sed est ratio secundaria, & inadæquata: nam ratio Deitatis est ratio adæquata, quia omnia in ea, considerãtur aut vt participãtia rationem Deitatis, aut vt habentia ordinem & attributionem ad Deum, vt habetur Prima part. q. 1. similitudo autem, aut quæuis alia attributio ad Deum est ratio secundaria & particularis, sicut ratio huius aut illius entis mobilis

est se

est secundaria & particularis ratio in Philosophia naturali considerata sub ente mobili contenta. Cùm ergo dicitur quòd Theologus considerat creaturam vt diuinam altitudinem repræsentat. Philosophus autem inquantùm est res huiusmodi. Ly Inquantùm, non specificat rationem formalem obiecti scientiæ adæquatam, sed particularem & inadæquatam, quæ ad adæquatam comparatur vt materialis ad formalem.

Scientiæ distinguuntur secundũ diuersa genera rerum.

CIRCA illam propositionem, Vnde & secundum diuersa rerum genera diuersæ partes Philosophiæ inueniuntur, aduertendum quòd ipsa rerum genera secundum suas rationes dupliciter considerari possunt. Vno modo absolutè, putà ens inquantùm ens præcisè, & quantùm vt quantum, & sic de aliis. Alio modo vt rationi se tenenti ex parte rei correspondet aliqua ratio scibilis vt est scibile. Intelligitur ergo propositio S. Th. secundo modo, non primo: non enim habent scientiæ distingui secundum diuersa genera rerum absolutè, quia quot essent genera rerum, tot essent scientiarum genera, sed distinguuntur secundum rerum genera sub diuersis rationibus scibilis contenta: omnia enim sub vna ratione scibilis contenta ad vnam scientiam pertinent, sicut omnia naturalia ad Philosophiã naturalem, eò quòd in hac ratione conueniunt, quòd sint cognoscibilia per medium concernens materiam secundum esse & rationem, quæ autem sub diuersis rationibus scibilis, vt scibile est continentur, ad diuersas scientias pertinent. Eodem modo intelligẽdum est, quod dicitur 3. de Anima, scientias secari quemadmodum & res, propter quod inquit alibi sanct. Thom. quod scientiæ distinguuntur secundum formalem distinctionem obiectorum: non autem secundum eorum materialem distinctionem & secundum obiectorum distinctionem, vt obiecta sunt: materialem distinctionem vocans distinctionem secundum proprias & specificas rerum rationes, formalem autem quæ est secundum diuersas rationes scibilis vt scibile est.

Secunda conclusio sequens ex præmissa est, Alia circa creaturas Philosophus, & alia Fidelis considerat: & si aliqua ab vtroque communiter considerantur, per alia, & alia principia traduntur. Primam partem probat sanct. Tho. quia Philosophus cõsiderat ea quæ eis secundum propriam naturam conueniunt, sicut quòd ignis fertur sursum, Fidelis autem ea quæ illis conueniunt, secũdum quòd sunt ad Deum relata, vtpotè quòd sunt à Deo creata, Deo subiecta, & huiusmodi. Ex quo etiam sequitur non esse doctrinam Christianam imperfectam, si multas rerum proprietates prætermittat, quia non habet de omnibus tractare, sicut nec Naturalis omnes lineæ passiones considerat, sed eas duntaxat quæ sibi inquantùm est terminus corporis naturalis conueniunt.

Secundam verò partem ostendit, quia Philosophus probat ea ex propriis rerũ causis, Fidelis autẽ ex causa prima. Ex quo corollariè sequitur Christianam doctrinã esse maximè sapientiã, quia scilicet semper altissimã causam considerat, vt colligitur ex Deut. 4. vbi dicitur, Hæc est sapientia vestra, &c.

CIRCA primam partem huius conclusionis considerandum est, quòd cùm ratio cõsiderata se tenens ex parte rei sit principium & medium à quo originaliter dependent passiones & proprietates rei, & alias rationes aliæ passiones sequantur, sicut aliæ sunt passiones hominis, vt animal est, & aliæ vt est rationalis, necesse est vbi idem subiectum sub diuersis rationibus à diuersis scientiis consideratur, quòd etiam ab illis scientiis diuersæ eius passiones considerentur, sicut quia alia & alia ratione considerant Mathematicus & Naturalis de linea, ideo alias passiones de ipsa considerat Mathematicus, & alias Naturalis. Ex hoc ergo fundamento prima pars conclusionis tenet: quia enim alia & alia ratione se tenente ex parte rei considerant Philosophus & Fidelis de creaturis, necesse est vt alia & alia de ipsis considerent prædicata, sicut aliæ sunt proprietates quæ rei conueniunt secundum suam propriam rationem, & aliæ quæ sibi conueniunt, vt ad Deum habent comparationem.

Quomodo eiusdem rei proprietates ad diuersas scientias pertineant.

CIRCA secundam partem, aduertendum quòd licet diuersas rei rationes diuersæ proprietates consequantur, vt rationes illæ secundum se considerantur, non inconuenit tamen eandem rei proprietatem à diuersis rationibus rei in esse cognoscibili dependere, secundum quòd illæ rationes diuersis rationibus scibilis rei tamen inadæquatis substant. Potest enim idem diuersis modis cognosci, sicut terræ rotunditas cognosci potest per Astrologum, & per Naturalem, eò quòd esse cognoscibile per medium concernens materiam, & esse cognoscibile per medium à materia secũdum rationem abstractum possit terræ conuenire respectu rotunditatis, quarum rationum nulla est terræ adæquata. Vnde sicut terra considerata à Mathematico & Naturali respectu rotunditatis habet rationem duorum scibiliũ formalium, inquantùm sub diuersis rationibus obiecti vt obiectum est potest contineri, & sic ad diuersas scientias pertinere, ita ipsa rotunditas habet rationem duplicis proprietatis in ratione scibilis, inquantùm per diuersa media formalia sumpta secũdum diuersam rationem scibilis cognosci potest. Ex quo patet posse Philosophum & Fidelem eadem de creaturis cognoscere, sed per diuersa media, vt dicebat San. Tho. vt tamen in diuersas rationes scibilis referuntur, putà terram esse incorruptibilem, & in æternum stare, per aliquod medium sumptum à materia & motu Philosophus probat, Fidelis autem per medium à diuina reuelatione sumptum, putà quia cedit in gloriam Dei, quod ex Scripturis manifestatur.

CIRCA corollarium huius partis notandum quòd Theologia à Metaphysica differt, quia Metaphysica considerat quidem de Deo & substantiis separatis, non tamen omnia considerata à Metaphysico probãtur per ipsam primam causam. Theologia autem ita de prima causa considerat, quòd & considerationem quam de creaturis habet, in ipsam primã causam resoluit; de qua etiã ea quæ soli Deo de seipso cognita sunt, determinat vt per reuelationẽ sunt cognita, vt dicitur 1. par. q. 1. art. 6. Vnde est in Theologia vniuersalior de prima causa cõsideratio, quàm in Metaphys. propter hoc est magis digna nomine Sapientię, ad quam pertinet altissimam causam considerare.

Quantùm ad secundam ponitur duplex conclusio sequens ex præmissis. Prima est, Huic scientiæ quasi principali Philosophia humana deseruit. Probatur ex similitudine, quia & prima Philosophia vtitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum.

Aduertendum autem ex doct. S. Tho. Prima par. q. 1. arti. 5. ad 2, quòd licet Theologia aliquid accipiat ab aliis scientiis, hoc tamen non est propter defectum & insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri non valentis ea quæ supra rationem sunt, per se intelligere, & quia faciliùs in ea ex iis quæ naturali ratione cognoscuntur, manuducitur.

Secunda conclusio est, Non eodem ordine Philosophus & Theologus de Deo & creaturis tractat. Probatur, quia Philosophus priùs de creaturis, vtpotè à quibus cognitionem de Deo capit, determinat, & posteriùs de Deo: in Doctrina autem fidei non est econtrariò, quia non determinat de creaturis nisi in ordine ad Deum. Ex quo sequitur quòd est cognitioni diuinæ similior, quia & Deus dum seipsum cognoscit vt primum obiectum, alia tanquam secundaria obiecta cognoscit. Ex his vltimò concluditur, post ea quæ Deo in se conueniunt, de quibus in primo Libro est determinatum, esse determinandum de iis quæ ab ipso procedunt.

SED contra conclusionem instari potest. Nam prima consideratio in sacra Scriptura non videtur esse de Deo, sed de creaturis. Incipit enim à rerum creatione, vt patet Genes. 1.

Respondetur, quòd Moyses non tradidit doctrinam suam modo scientifico, sed vt cõgruebat iis quibus loquebatur: quia enim populus Iudæorum rudis erat, & non poterat intelligibilia secundum se capere & diuina, ideo à sensibilibus incœpit, sub quibus etiam intelligibilia velabantur, quæ poterant ab eruditioribus inuestigari. San. Tho. autem loquitur de doctrina fidei modo scientifico tradita, vt ipse facere in hoc Opere intendit.

Ordo dicendorum. Cap. 5.


ERit autem hic prosecutionis ordo, vt primò agamus de productione rerum in esse, secundò, de earum distinctione, tertiò verò, de ipsarum rerum productarum & distinctarum natura, quantùm ad fidei pertinet veritatem. †2. cap. 39. †3. cap. 46.

Super cap. 5.


CVm ergo sit de creaturis in hoc 2. Libro determinandum, triplex erit de ipsis determinatio. Prima erit de productione rerum in esse, secunda de earum distinctione, capit. 39. tertia de ipsarum natura quantùm pertinet ad fidei veritatem, cap. 46. Nota quòd addidit san. Tho. Quantùm pertinet ad fidei veritatem, quia (vt superiùs dictum est) non intendit hoc loco tractare de creaturis secundum earum proprias naturas, sed vt ordinem ad Deum habent.

Quòd Deo competit esse aliis principium essendi. Cap. 6.


SVpponentes igitur quæ in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quòd competit Deo vt sit aliis essendi principium & causa. Ostensum est † Cap. 13. 1. Lib.
enim suprà † per demonstrationem Aristotelis esse aliquam primam causam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus conducit ad esse. Deus igitur aliis causa essendi existit.

2 Item, Ostensum est in 1. Libro † per rationem eiusdem, †Cap. 13.
esse aliquod primum mouens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem mouens in quolibet ordine motuum est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Cùm igitur multa ex motibus cæli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum mouens, ostensum est †, oportet †Ca. 13. in 1. lib.
quòd Deus sit multis rebus causa essendi.

3 Ampliùs, Quod per se alicui conuenit, naturaliter ei inesse necesse est: sicut homini rationale, & igni sursum moueri: agere autem per se aliquem effectum, conuenit enti in actu, nam vnumquodque agens secundum hoc agit, quòd in actu est. Omne igitur ens actu, natum est agere aliquid actu exi- †Cap. 16.
stens: sed Deus est ens actu, vt in 1. Libro † ostensum est. Igitur sibi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi.

4 Adhuc, Signum perfectionis in rebus inferioribus est, quòd possunt sibi similia facere, vt patet per Philosophum in 4. Meteororum †. Deus autem est maximè perfectus, vt in 1. †Tex. com. 18. †Cap. 28.
Libr. ostensum est †, ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, vt sic sit causa essendi.

Item, Ostensum est in 1. Libro †, quòd Deus vult suum es- †Cap. 82.
se aliis communicare per modum similitudinis: de perfectione autem voluntatis est, quòd sit actionis & motus principium, vt patet in 3. de Anima †. Cùm igitur diuina voluntas †Tex. com. 50.
sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis: & sic erit ei causa essendi.

5 Adhuc, Quantò alicuius actionis principium est perfectius, tantò actionem suam potest in plura extendere, & magis remota: ignis enim si sit debilis, solùm propinqua calefacit, si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quàm actus potentiæ permixtus: sicut in nobis est. Actus autem, actionis principium est. Cùm igitur per actum qui in nobis est, possumus non solùm in actiones in nobis manentes (sicut sunt intelligere & velle) sed etiam in actiones quæ in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus, multò magis Deus põt per hoc quod actu est, nõ solùm intelligere & velle, sed etiam producere effectum: & sic potest aliis esse causa essendi. Hinc est quod dicitur Iob 5. Qui facit magna, & mirabilia, & inscrutabilia absq; numero.

Super cap. 6.


EXpedito Procœmio, positáq; Libri diuisione, incipit S. Th. secundum diuisionis ordinẽ de rerum productione tractare. Circa hoc autem duo facit. Primò enim agit de ipsa productione rerum quantùm ad speciem & substantiam productionis. Secundò quantùm ad

eius qualitatem cap.22. Quantùm ad primum, quia productio omnis ab aliquo principio procedit, & ad aliquid terminatur: primò agit de principio productionis: secundò de termino, cap.15. tertiò de ipsa productione, ca.16. Circa primum, quia principium dicit habitudinem ad id quod est à principio, duo etiam facit. Primò determinat de ipso principio: secundò de relationibus Dei ad creaturas, cap.11. Quia verò potentia conuenit tantùm iis quæ sunt principia essendi, ideo antequàm de ipsa potentia, quę est formale principium productionis, determinet, ostendit in hoc cap. Deum esse aliis principium essendi, in sequenti verò incipit de ipsa potentia determinare. Quantùm ergo ad præsens cap. ponitur hæc conclusio, Deo conuenit vt sit aliis principium essendi & causa.

ADVERTE, autem quòd additur, Et causa, vt exponit san.Tho. quod dixerat principium essendi: forma enim est principium essendi, non tamen est causa productiua eius cuius est forma, sed est principium formale, Deus autem est principium essendi per modum causæ agentis, & de tali principio hîc est sermo. Probatur auté cõclusio ex iis quæ ostensa sunt in 1. Libro. Primò ostẽsum est suprà de mente Aristo. esse aliquam primam causam agentem, quæ est Deus, efficiens autem suos effectus conducit ad esse, ergo, &c.

Forma dat esse, sed non cõducit ad esse.

ADVERTENDVM, quòd licet formæ dicamus conuenire vt det esse, non vtimur tamen hoc modo dicendi in forma, quòd effectum conducit ad esse, hoc enim propriè exprimit causalitatem efficientis, cuius est reducere effectum de potentia ad actum producendo formam à qua res formaliter habet esse: forma auté non conducit ad esse effectum, tanquàm esse formæ sit aliquid omninò extrinsecum à forma, sicut est extrinsecum ab agente vt agens est, imò esse est ipsi formæ coniunctum tanquàm eius effectus formalis ab ipsa per quandam naturalem resultantiam emanans. Efficiens ergo dicitur effectum conducere ad esse, quia effectui prius distanti ab esse dat formam per quam est in rerum natura.

Secundò, Primum mouens in quolibet ordine, scilicet essentiali motuum, est causa omnium motuum illius ordinis, sed multa ex motibus cæli producuntur in esse, cuius ordinis motuum ostensum est in 1. Libro Deum esse primum mouens. ergo multis saltem rebus Deus erit causa essendi.

Tertiò, Deus est ens actu, ergo, &c. probatur consequentia, existenti in actu conuenit per se aliquem effectum agere. ergo omne ens actu natum est agere aliquid actu existens, ergo, &c. Patet prima consequentia, quia quod per se alicui conuenit, naturaliter ei inest. Antecedens etiam manifestum est, quia vnumquodque agens secundum hoc agit quòd est in actu.

Omne actiuũ est in actu, & omne quod est in actu est actiuum.

CIRCA propositionem immediatè assumptam dubitatur, quia non videtur concludere propositum: licet enim ad hoc vt aliquid agat, necesse sit ipsum esse in actu, non tamen ex hoc videtur sequi, vt omne quod est in actu, per se & naturaliter agat: sicut licet ad hoc vt aliquid sit risibile, oporteat ipsum esse animal, non tamen oportet vt omne quod est animal sit risibile. Ergo licet vnumquodque agat inquantùm est in actu, non tamen oportet vt omne existens in actu sit actiuum.

Respondetur, quòd cùm dicitur, Vnumquodque agit secundum quòd est in actu, ly Secundum quòd, specificat rationem agendi. sicut enim calor est forma per quam ignis calefacit, & est sibi ratio calefaciendi, ita vniuersaliter forma & actus est agenti ratio agendi, cùm omne agens agendo faciat aliquid esse in actu. Est autem vniuersaliter verum, quòd vbi est ratio formalis alicuius, oportet illud esse, & vbi illud est, oportet rationem formalem esse: sicut in quocunque est calor, oportet illud esse calefactiuum, & in omni calefactiuo esse calorem necesse est, aut formaliter, aut virtualiter: si ergo esse in actu est agenti vnicuiq; ratio agendi, oportet vt omne agẽs sit in actu, & omne quod est in actu, sit actiuum naturaliter. Vnde dixit S.Th. quòd esse actiuum effectus conuenit per se existenti in actu, id est, conuenit sibi per propriam formam per quam est in actu, & per consequens conuenit sibi naturaliter. Nam quæ formam rei consequuntur, naturalia sunt. Ad instãtiam respondetur, quòd licet esse risibile non conueniat nisi ei quod est animal, esse tamen animal non est ratio quare aliquid sit risibile, non enim dicimus aliquid esse risibile inquantùm est animal, sed inquantùm rationale.

Quartò, Deus est maximè perfectus, ergo, &c. Probatur consequẽtia, quia signum perfectionis est in rebus inferioribus, vt dicitur 4. Meteororum, quòd possunt sibi similia facere, Deus autem est ipsum esse actu, ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd licet creaturæ non possint assimilari Deo in ratione vna specifica, possunt tamen illi assimilari in communissima omnium perfectione, quæ est esse: ideo S.Th. ex eo quòd Deus potest sibi simile facere, cõcludit ipsum posse facere aliquid ens actu, sicut ipse est actus.

Quintò, Deus vult suum esse communicare aliis per modum similitudinis: ergo est aliis causa essendi. Antecedens ostensum est superiùs in 1. Libro. Consequentia verò probatur, supponendo quòd de perfectione voluntatis est vt sit actionis & motus principium, vt dicitur 3. de Anima, Voluntas diuina est perfecta: ergo non deest sibi virtus communicandi esse per modum similitudinis, si illud vult communicare.

ADVERTE, quòd non dicit S.Tho. absolutè Deum velle communicare suum esse aliis, sed addidit, Per modum similitudinis, vt ostendat modum communicationis in creaturis differre à modo quo vna persona diuina suum esse alteri personæ communicat. Ibi enim communicatur idem esse numero, hîc autem communicatur non ipsum esse diuinum in se, sed quædam similitudo diuini esse, inquantùm esse creaturæ est quædam eius participata similitudo.

Vltimò, Per actum qui in nobis est, possumus non solùm in actiones immanentes, sed etiam in actiones transeuntes per quas aliqua facta producimus: ergo multò magis hoc potest Deus, ergo potest aliis esse causa essendi. Probatur consequentia, quia quantò alicuius actionis principium est perfectius, tantò actionem suam potest in plura & ad remotiora extendere: ergo si actus in nobis existens, qui est potentiæ permixtus, potest non solùm in actionem immanentem, sed etiam in actionem quæ in exteriora trãsit, multò magis hoc poterit actus cui nulla admisceretur potentia, sicut est Deus.

ADVERTENDVM primò, quòd nullus actus existens in creatura est qui non comparetur ad esse, sicut potentia ad actum, cùm esse sit actualitas omnium. Propter hoc inquit sanctus Thomas, quod actus in nobis est potentiæ permixtus.

Aduertendum secundò, quòd duplex actus intellectui & voluntati attribuitur. Vnus immanens, scilicet intelligere & velle absolutè: alius transiens, qui est mouere, siue per modum potentiæ imperantis, siue per modum potentiæ immediatè elicientis motum: non enim refert quantùm ad propositum quid horum dixerimus. Quum ergo dicit san. Thomas, quòd per actum in nobis existentem possumus in actionem immanenté & transeuntem, nomine Actus in nobis existentis, possumus intelligere voluntatem & intellectum, vt sic sit correspondentia & similitudo inter nos & Deum, licet imperfecta. In nobis enim & in Deo vterque horum actuum attribuitur voluntati & intellectui. Possumus etiam intelligere ipsam animam, quæ diuersis potentiis in diuersas has operationes potest. Secundum videtur melius, quia non loquitur hîc sanctus Thomas de actu qui est mouere localiter corpus cõiunctum, sed de actu alicuius extrinseci productiuo, quem certum est membro aliquo corporeo exerceri: sed tunc licet sit aliqua similitudo inter nos & Deum quo ad istos actus, est tamen dissimilitudo in hoc, quòd has actiones nos per diuersa principia proxima elicimus, Deus autem vnico principio quod est eius voluntas: quod propter ipsius perfectionem accidit, ex qua habet, vt quod est in creaturis distinctum, ipse vnitè & indiuisibiliter habeat. Confirmatur postremò conclusio hæc authoritate Iob 5. cap. Qui facit magna, &c.

Per actum in nobis existentem possumus in actioné immanentem & transeuntem.

Quòd potentia actiua sit in Deo. Cap. 7.

Idem Pri. parte q.25.art.1. & de Po.q.1.artic.1.

EX hoc autem apparet, quòd Deus est potens, & quòd ei conuenienter potentia actiua attribuitur. Potentia enim actiua est principium agendi in aliud secũdum quòd est aliud: Deo autem conuenit esse aliis principium essendi, ergo conuenit sibi esse potentem.

2 Ampliùs, Sicut potentia passiua sequitur ens in potentia, ita potentia actiua sequitur ens in actu. Vnumquodque enim ex hoc agit, quòd est actu, patitur verò ex eo, quòd est potentia: sed Deo conuenit esse actu, igitur conuenit sibi potentia actiua.

3 Adhuc, Diuina perfectio omnium perfectiones in se includit, vt in 1. Libro † ostensum est. Virtus autem actiua de perfectione rei est: vnumquodque enim tantò maioris virtutis inuenitur, quantò perfectius est. Virtus igitur actiua Deo non potest deesse. † Cap.28.

4 Præterea, Omne quod agit, potens est agere: nam quod non potest agere, impossibile est agere, & quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens & mouens, vt suprà ostensum est, igitur potens est agere, & potentia ei conuenienter ascribitur actiua, sed non passiua. Hinc est quod in Psal. 88. dicitur, Potens es, Domine. Et alibi Psal. 70. Potentiam tuam, Deus, & iustitiam tuam vsque in altissima quæ fecisti magnalia.

Super cap. 7.

VIso quoniam Deo conuenit vt sit aliis principium & causa essendi, necesse est de ipsa potentia per quam aliquid in esse producitur determinare. Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas. Primò enim ostendit potentiam actiuam in Deo esse: secundò ostendit quid sit, cap. sequenti: tertiò, qualiter sit, cap.10. Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, In Deo, est potentia actiua. Probatur primò, Deus est aliis principium essendi. ergo in ipso est potentia actiua. Consequentia patet, sicut enim potentia passiua sequitur ens in potentia, ita potentia actiua ens in actu: Deo autem esse in actu maximè competit, ergo, &c.

Tertiò, Diuina perfectio omnium perfectiones in se includit, ergo, &c. Patet consequentia, quia virtus actiua est de perfectione rei.

Quartò, Deus est agens & mouens: ergo potens est agere. ergo in ipso est potentia actiua, non autem passiua. Probatur prima consequentia, quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. Sequitur enim, Non potest agere, ergo impossibile est vt agat, ergo nõ est agens & mouẽs.

ADVERTE, quòd in hac vltima ratione addidit, Sed nõ passiua, ne fortè aliquis existimaret ex eo quòd in Deo ponitur potentia actiua, oportere etiam sibi attribuere potentiam passiuam. Non probat autem hîc potẽtiam passiuam in Deo non esse, quia inferiùs hoc ostendet distinctè & per se. Confirmatur vltimò authoritate Psalmistæ.

Quòd Dei potentia sit eius substantia. Cap. 8.

Idem Pri. parte q.25. art.1. ad 3. & de Po.q.1.ar. 4.ad 5.

EX hoc autem vlteriùs concludi potest, quòd diuina potentia sit ipsa Dei substantia. Potentia enim actiua competit alicui secũdum quòd est actu. Deus autem est actus ipse, non autem est ens actu per aliquem actum, qui nõ sit quod est ipse: cùm in eo nulla sit potentialitas, vt in 1. Libro † ostensum est. Est igitur ipse sua potentia. † Cap.16. & 17.

2 Adhuc, Omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatione potentiæ alicuius: de Deo autem nihil potest dici participatiuè, cùm sit ipsum suum esse, vt in 1. Lib. † ostensum est. Est igitur ipse sua potentia. † Cap.22.

3 Ampliùs, Potentia actiua ad perfectionem rei pertinet, vt ex prædictis patet: omnis autem diuina perfectio in ipso suo esse continetur, vt in 1. Libro † ostensum est. Diuina igitur potentia non est aliud ab ipso esse eius: Deus autem est suum esse, vt in 1. Lib. ostensum est †, est igitur sua potentia. † Cap.54. † Cap.22.

4 Item, In rebus quarum potentiæ non sunt earum substantiæ, ipsæ potentiæ sunt accidentia: vnde potentia natura-

lis in

lis in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, vt in 1. Libro ostensum est †. Deus igitur est sua potentia. (†Cap. 23.)

5 Præterea, Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad primum, alia verò agentia reducuntur in Deum sicut in primum agens: est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit: id autem quo quis agit, est eius actiua potentia. Ipsa igitur Dei essentia, est eius actiua potentia.

Super cap. 8.

SEcundò ostenditur quid sit potentia actiua Dei. Et hoc duabus conclusionibus. Prima est, Diuina potentia est Dei substantia. Probatur primò, Potentia actiua competit alicui secundum quòd est actu, sed Deus non est actu per actum à se distinctum, cùm in eo nulla sit potentialitas, sed est ipse actus: ergo est sua potentia, ergo, &c.

ADVERTE, quòd aliud est potentia, & aliud potentialitas. Potentia enim actiua nominat actum alterius productiuum saltem motus & actionis: potentialitas autem nominat carentiam alicuius actus, quem aliquid natum est suscipere, & ideo semper ad aliquem modum potentiæ passiuæ pertinet. Id enim in quo est potentialitas, vt sic, quantùm est ex sua ratione, non habet ipsum actum, sed potest ipsum habere. Cùm ergo in Deo sit actus, nihil autem sit in ipso quod in se actu careat, natúmque sit actum suscipere, ideo sibi potentia actiua attribui potest, non autem potentialitas.

Secundò, De Deo nihil potest dici participatiuè: ergo est sua potentia. Patet consequentia, quia omnis potens, qui non est sua potentia, est potens participatione potentiæ alicuius, sicut ostensum est in 1. Lib. de aliis rerum perfectionibus.

Tertiò, Deus est suum esse, ergo & sua potentia. Probatur consequentia, quia omnis perfectio diuina in ipso suo esse continetur, & est illi idem, vt in 1. Libro est ostensum.

Quartò, In Deo non potest esse aliquod accidens, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in rebus quarum potentiæ non sunt earum substantiæ, ipsæ potentiæ sunt accidentia. Vnde & potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur.

Quintò, Potentia est id quo agens agit: sed Deus agit per suam essentiam, quia est per se agens, vtpotè primum agens, ad quod omne quod per aliud agit, reducitur, sicut imperfectum, scilicet omne ad aliquid perfectum reducitur, ergo, &c.

Quòd Dei potentia sit eius actio.

Cap. 9.

EX hoc autem ostendi potest, quòd potentia Dei non sit aliud quàm sua actio.

Quæ enim vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem: diuina autem potentia est eius substantia, vt ostensum est, eius etiam actio est eius substantia, vt in 1. Libro † ostensum est de intellectuali operatione: eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, & aliud actio. (†Cap. 49.)

2 Item, Actio alicuius rei est quoddam complementum potentiæ eius: comparatur enim ad potentiam, sicut secundus ad primum. Diuina autem potentia nõ completur alia quàm seipsa, cùm sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, & aliud actio.

3 Ampliùs, Sicut potentia actiua est aliquid agens, ita essentia eius est aliquid ens. Sed diuina potentia est eius essentia, vt ostensum est †. ergo suum agere est suum esse. Sed eius esse est sua substantia. ergo diuina actio est sua substantia, & sic idem quod priùs. (†Cap. 8.)

4 Adhuc, Actio quæ non est substantia agentis, inest ei, sicut accidens subiecto: vnde & actio inter nouem Prædicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis, in Deo igitur sua actio non est aliud à sua substantia, & à sua potentia.

Super cap. 9.

SEcunda conclusio est, Potentia Dei nõ est aliud quàm sua actio. Probatur primò, Diuina potentia est Dei substantia, & similiter diuina actio, vt in 1. Libro ostensum est de intellectione: eadem enim ratio est in aliis actionibus quæ scilicet ab intellectione secundum rationem distinguuntur, vt velle & creare, & similia. ergo diuina actio est diuina potentia. Patet consequẽtia, quia quæ vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem. Sed videtur ex hac propositione propositum non concludi. Illa enim propositio habet veritatem tantùm in his quæ sunt idem re & ratione, vt dicitur Prima parte, q. 28. arti. 3. ad primum, de mente Aristotelis 3. Physicorum, modò licet potentia sit realiter idem cum essentia diuina, ab ipsa tamen ratione distinguitur, similiter & actio: ergo ex hoc quòd sunt idem realiter cum essentia. nõ sequitur q; sint idem realiter inter se, sicut licet paternitas & filiatio diuina sint idẽ realiter cum essentia, sunt tamen inter se realiter distinctæ propter distinctionẽ formalem ab essentia.

Respondetur, quòd propositio ista Philosophi intelligitur sic, Quæcunq; sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se, quantùm ad illud in quo identificatur medio, non autem quantùm ad illud in quo à medio distinguuntur, & quod non est illis ratio identificationis medio: sic enim quia actio & passio quantùm ad id quod est materiale in ipsis, identificantur motui. non autem quantùm ad cõnotata, materialiter sunt eadem inter se, non autem formaliter. Ex quo sequitur glossa sancti Thomæ adducta in obiiciendo, quòd si aliqua ex vnione in medio debeant simpliciter dici eadem inter se, necesse est vt omninò sint eadem tertio, scilicet non tantùm secundum rem, sed etiam secundum rationem. (Quæcunque sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se.)

ATTENDENDVM tamen, quòd aliqua distingui ratione dupliciter contingit. Vno modo ex solo opere intellectus de vna & eadem re diuersas conceptiones formantis, sicut distinguitur sapientia diuina ab essentia. Si enim conciperetur essentia sicut est in se, in suo cõceptu includeretur ratio sapientiæ: sed quia intellectus noster non potest ipsam secundum quòd in se est concipere, ideo alium conceptum format de Deitate, & alium de sapientia diuina. Similiter si conciperetur sapientia diuina secundum quòd in se est, includeret in se rationem & essentiam & omnem perfectionem. Alio modo, ex parte ipsarum rerum, quæ habent vt si concipiãtur secundum quòd in seipsis sunt, diuersis conceptibus concipiantur, sicut est de actione & motu: requirunt enim ex seipsis vt alium conceptum formet de ipsis intellectus secundum quòd actio connotat respectum in agẽte quem non dicit motus. Quantumcunque enim perfectè comprehendatur motus, non tamen apprehenditur totum quod est de ratione actionis. Cùm ergo, inquit S. Tho. illam propositionem nõ tenere in iis quæ à tertio ratione distinguuntur, loquitur de distinctione rationis proueniente ex parte ipsarum rerum, quia si proueniret tantùm ex parte intellectus, tunc vnio realis in tertio faceret identitatem realem extremorum, non obstante distinctione rationis ipsorum à tertio, sicut est de principio & fine, vt dicũtur de puncto in linea. Sic autem est in proposito: potentia enim & actio non distinguuntur ratione ab essentia diuina ex conditione ipsarum rerum, sed tantùm ex imperfectione intellectus nostri. Si enim conciperetur Deitas secundum se, in intellectu eius esset potentia actiua & actio sicut & omnis alia perfectio, cùm sit perfectio infinita, & fons omnis perfectionis. Ideo ex hoc quòd sunt realiter idem essentiæ, sequitur vt inter se sint realiter idem, sicut & de sapientia & iustitia diuina. Non sic autem est de paternitate & filiatione, quia paternitas vt relatio est, nõ esset de ratione Deitatis, etiam si secundum quòd est, conciperetur, quia in ratione Deitatis includitur tantùm ratio cuiuslibet perfectionis. Relatio autem, vt inferiùs ostendetur, secundum quòd relatio est, non dicit aliquid, nec perfectionem, sed tantùm ad aliquid: ideo quòd distinguatur ratione ab essentia, est non tantùm ex parte intellectus, sed etiã ex natura ipsius rei, propter hoc non oportet paternitatem & filiationem esse inter se realiter eadem, quamuis realiter sint idem essentiæ: oporteret enim si deberet ex identitate in essentia concludi identitas realis eorum inter se, quòd vtrumque illorum esset etiam secundum rationem idem essentiæ quantùm est ex parte ipsarum rerum.

Secundò, Diuina potentia non completur alio quàm seipsa, cùm sit ipsa essentia diuina, ergo, &c. Probatur consequentia, Actus est complementum potentiæ. ergo si distinguitur à potentia, potentia perficitur per aliquod aliud à se, quod est oppositum antecedentis.

ADVERTENDVM quòd aliter est complemẽtum potentiæ actio immanens, & aliter actio transiẽs. Immanens enim est complementum per modum finis, & per modum formæ: dum enim potentia coniungitur suæ operationi immanenti, consequitur finem ad quem ordinatur, est enim talis potentia propter operationem: & quia remanet in ipsa potentia, per ipsam perficitur tanquam per formam, & sic completur eius potentialitas qua erat receptiua propriæ actionis. Transiens autem cùm non remaneat in agente, sed in patiente recipiatur, non complet aut perficit agens per modum formæ, sed tantùm per modum finis: licet enim in huiusmodi actionibus ipsum operatum sit finis vltimus, ipsa tamen operatio non est extra rationem finis proximi, vt dicitur 9. Met. Deus autem à nullo alio per modũ formæ, aut per modum finis perfici potest; ideo nulla eius actio siue per modum immanentis concipiatur, siue per modum transeuntis significetur, ab eius potentia distingui potest, & hoc est fundamentum huius rationis. (Actio transiens aliter est complementum potentiæ quã immanens.)

Tertiò, Agere diuinum, est eius esse, sed diuinum esse est Dei substantia, ergo, &c. probatur antecedens, Potentia actiua Dei est eius essentia. ergo, & agere suum est suum esse.

ANTEQVAM probetur consequentia, aduerte quòd aliqui textus sic habent & malè, Sicut potentia actiua est aliquid agentis, ita essentia eius est aliquid eius: debet enim sic habere, vt correcti codices habent, Sicut potentia actiua est aliquid agens, ita essentia est aliquid ens, Id est, Sicut actus potentiæ est agere, cùm potentia sit agens quo, agens autẽ sit agens per ipsum agere, ita essentiæ actus est esse, cùm omne quod est ens, sit ens per ipsum esse. Ex quo arguitur sic, Sicut se habet potentia ad agere, ita essentia ad esse, ergo sicut potentia ad essentiam, ita agere ad esse, ergo si potentia est idem quod essentia, agere erit idem quod esse. Et si diceretur quòd commutata proportio tenet tantùm in numeris & magnitudinibus, vt dicitur 3. dist. 34. quæst. 2. artic. 3. & Veri. q. 29. ad octauum.

Respondetur, quòd vtique verum est commutatam proportionem regulariter tenere tantùm in quantitatibus, quia in aliis formaliter non tenet, in aliquibus tamen aliis tenet gratia materię, & sic tenet in proposito. Oportet enim si agere est actus potentiæ, sicut esse est actus essentiæ, quòd si potentia idem est quod essentia, quòd ipsum agere sit etiam actus essentiæ. Actus autem essentiæ est esse: ipsum igitur agere erit ipsum esse.

Vbi aduertendum, quòd eandem comparationem dicitur habere agere ad potentiam quam habet esse ad essentiam: quia sicut esse est actus formalis ex quo ens habet, vt sit ens, ita agere est actus formalis, ex quo agens habet quòd sit agens. Est tamen differentia in hoc, quòd esse est intrinsecum enti, agere autem quod est transiens, non est intrinsecum agenti, sed est actus ab agente actualiter dependens; quia verò agere diuinum ad extrà non distinguitur ab eius actione immanente, ideo sicut esse diuinum est intrinsecum, ita & eius agere. Quando autem aliqua sunt idem realiter, necesse est vt actus formales constituentes illa in sua ratione & specie idem sint realiter. non enim vnius & eiusdem rei sunt plures actus formales rem specificantes realiter distincti; licet sicut ipsa res pluribus rationibus distinguitur, ita possit habere plures actus ratione distinctos.

Quartò, In Deo non potest esse aliquid per modum accidentis, ergo, &c. Probatur consequentia, quia actio quę non est substãtia rei, inest ei sicut accidens subiecto: computatur enim actio inter nouem genera accidentium.

CIRCA illam propositionem, In Deo non potest esse aliquid per modum accidentis, notandum quòd modus accidẽtis potest accipi aut ex parte rei, aut ex parte intellectus. Modus se tenens ex parte rei est realiter alteri inhærere: modus autem qui se tenet ex parte intellectus, est cõcipi tanquàm inhærens, & tanquàm extra essentiam rei existens, dum scilicet intellectus format diuersos cõceptus de vna substantia, quorum vnus alteri attribuitur, licet in re vnum alteri non inhęreat, sed sit idem illi. Propositio ergo S. Tho. (In Deo non potest esse aliquid per modum accidentis.)

intelligitur de modo se tenente ex parte rei, non autem de modo se tenente ex parte intelligentis: imò ex parte intellectus apprehendimus attributa diuina tanquàm essentiæ superaddita, licet sint idem quòd substantia rei.

SED circa istam rationem dubium occurrit. Aut enim procedit de actione immanente, aut de actione transeunte. Si de immanente, probatio illa, quia videlicet actio computatur inter nouem genera accidentium, non est ad propositum: actio enim immanens non est de genere actionis, sed de genere qualitatis, vt dicitur. Si autem de transeunte, ratio non procedit, tum quia in Deo non ponitur actio transiens, vt inferiùs ostendetur: tum quia falsum est quòd sit in agente, vt accidens eius, vt superiùs cap. 1. est ostensum.

Respondetur, quòd procedit de actione transeunte communiter, non descendendo determinatè neque ad eam quæ verè transiens est, neque ad eam quę similitudinariè & secundum efficaciã tantùm est transiens. Quum autem instatur primò, quia Deo non conuenit actio transiens, dicitur quòd licet sibi non conueniat actio verè & propriè transiens, conuenit tamen actio transiens similitudinariè, & secundum efficaciam, vt inferiùs capi. 16. ostendetur. Quum instatur secundò, quia actio transiens non est in agente, dicitur quòd vtique actio quæ verè est transiens, non est in agente quantùm ad ipsam entitatem actionis quæ est motus: est tamen in agente quantum ad relationem connotatam. Actio verò quæ est transiens quantùm ad modum tantùm, constat quòd est in agente, licet ad prædicamentum actionis per quandam similitudinem reducatur: & sic sequitur si talis actio distingueretur à potentia diuina, quòd in Deo aliquod accidens esset. Ideo optimè procedit ratio sancti Thomæ.

Qualiter potentia in Deo dicatur. Cap. 10.



QVia verò nihil est suiipsius principium: cùm diuina actio non sit aliud quam eius potentia, manifestum est ex prædictis quòd potentia non dicitur in Deo sicut principiũ actionis, sed sicut principium facti. Et quia potẽtia respectũ ad alterum importat in ratione principij (est enim potentia actiua principium agendi in aliud, vt patet per Philosophum in 5. Metaphysicæ) manifestum est quòd potentia dicitur de Deo per respectum ad facta secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem: nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diuersis conceptionibus vtrumque considerat, scilicet diuinam potentiam, & eius actionem. Vnde si aliquæ actiones Deo conueniant, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente: respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi: non secundum rei veritatem. Huiusmodi autem actiones sunt intelligere & velle: potentia igitur Dei propriè loquendo, non respicit huiusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur & voluntas in Deo non sunt, vt potentiæ, sed solùm vt actiones. Patet etiam ex prædictis quòd multitudo actionum quæ Deo attribuuntur, vt intelligere, vellet, producere res, & similia: non sunt diuersæ res, cùm quælibet harum actionum in Deo sit ipsum eius esse, quod est vnum & idem.

†Te.com.16.

Quomodò autem multiplicitas significationis vnius rei vnitati non præiudicet, ex his quæ in 1. Libro † ostensa sunt, manifestum esse potest.

†Cap.32.

Super cap. 10.

TErtio loco ostendendum est, qualiter potentia actiua sit in Deo. Et ponit sanctus Thomas duas conclusiones, & duo corollaria. Prima conclusio est, In Deo non est potentia sicut principium actionis, nisi secundum nostrum modum intelligendi. Prima pars probatur, Nihil est suiipsius principium secundum veritatem, sed actio diuina nihil est aliud quàm eius potentia: ergo potentia Dei non est principium actionis diuinæ. Secundam partem declarat sanctus Thomas, dicens esse ibi potentiam respectu actionis quãtùm ad modum intelligendi, prout intellectus noster diuersis conceptionibus & potentiam diuinam & actionem considerat.

PRO declaratione primæ partis aduertendum, quòd veritas ibi accipitur non prout dicit aliquid existens in intellectu, sed vt dicit rei veritatem, quæ est ipsum esse: & est sensus quòd non est ibi potentia respectu actionis secundum esse, quasi scilicet potentia realiter sit principium productiuum actionis.

Quomodò potentia sit principium actionis in Deo.

AD EVIDENTIAM secundæ partis considerandum, quòd cùm omnis perfectio creaturæ sit in Deo absque imperfectione tamen, & potentia atque actio aliquam perfectionem dicant, necesse est vtrumque in Deo inueniri. Ideo intellectus noster in diuina natura apprehendit & rationem potentiæ, & rationem actionis, & quia de ratione actionis in creaturis est vt à principio sit, vt dicitur Poten. artic. 1. ad primum. Ideo quum intellectus in Deo concipit aliquid per modum actionis concipit vt id quod est à principio: quæ tamen habitudo non est in re, sed tantùm in ratione, vnde non est in ipsa re habitudo actionis ad potentiam tanquam ad principium, sed est tantùm in nostro modo concipiendi. Nec tamen intellectus sic intelligendo est falsus, quia non apprehendit ita esse in re, quòd actio diuina à potentia producitur, sed hoc tantùm se tenet ex parte modi intelligendi: sicut quum apprehendit vnum in ordine ad alterum, inter quę tamen non est ordo ex parte rei vt cùm idem comparat sibiipsi, quod accidit quum intellectus de vna & eadem re diuersos conceptus format.

Vtrum in Deo dicatur potentia respectu actionis.

SED occurrit dubium contra primam partem conclusionis. Oppositum enim eius videtur dicere S.Tho. 1. Sent. distin. 42. q. 1. art. 1. ad secundum. Ibi enim dicit quòd essentia diuina secundum quod est principium operationis, potentia vocatur, ergo in Deo est potentia respectu operationis, cuius oppositum dicit conclusio.

Respondetur, quòd loquitur S.Tho. de principio non secundum esse, sed secundum rationem & modum intelligẽdi. Vt enim dicitur Potent. q. 1. art. 1. ad primum, licet essentia diuina non habeat principium, neq; re, neq; ratione: tamen operatio diuina habet aliquod principium secundum rationem.

Secunda conclusio est, In Deo secundum rei veritatem est potentia per respectum ad facta. Probatur, In Deo est potentia secundum rei veritatem, sed potentia respectum ad alterum importat in ratione principij, vt patet ex diffinitione potentiæ actiuæ, 9. Metaphysicæ, ergo in Deo potentia dicit rationem principij in ordine ad facta, cùm non dicat in ordine ad operationem, est enim principium rerum creaturarum productiuum.

Corollarium primum est, Respectu actionum immanentium non ponitur in Deo potentia secundum rei veritatem, sed tantùm secũdum modum intelligendi. Patet ex præmissis, quia potentia nominat principium realiter productiuum. Dictum est autem quòd potentia non habet secundum rei veritatem, sed tantùm secundum modum intelligendi rationem principij respectu operationis, ideo, &c. Ex quo sequitur vlteriùs quòd voluntas & intellectus in Deo non sunt vt potentiæ, sed solùm vt actiones.

Voluntas & intellect⁹ in Deo sunt non vt potentię sed vt actiones.

Sed videtur esse implicatio contradictionis in verbis S.Th. Aut enim intelligit voluntatem & intellectum esse in Deo vt verè & realiter, actiones autẽ tantùm secundùm rationem. Si secundum rem, ergo oportet respectu ipsarum esse realiter potentiam, quia de ratione operationis est habere principium, vt adductum est ex Quæst. de Potentia Dei. Si secundum rationem tantùm, ergo oportet ibi ponere intellectum & voluntatem vt potentias secundum rationem.

Respondetur, quòd intelligit illas esse verè & realiter actiones, & nõ tantùm secundum rationem: sed aduertendum, quòd cùm perfectiones creaturarum inueniantur in Deo quantùm ad id quod perfectionis est, nõ autem quantùm ad imperfectionem quam includunt, oportet actiones immanentes quæ sunt intelligere & velle, in Deo esse ratione perfectionis, non autem ratione imperfectionis, in ipsis autem perfectionis est quòd sint vltimum complementum, nullam aliam perfectionem expectantes. Operatio enim immanens est vltimum complementum potentiæ, & quantùm ad hoc ponuntur in Deo tales actiones, intelligitur enim ipsum intelligere & velle tanquàm vltimus actus nullum vlteriùs actum expectans. procedere autem à principio realiter ab ipsis secundum esse distincto, imperfectionis est. Ideo quantùm ad hoc non ponuntur in Deo. Cùm ergo arguitur quòd de ratione actionis est habere principium productiuum secundum rem, dicitur quòd hoc falsum est quantùm ad id quod perfectionis est in actione, & de actione subsistente, qualis est diuina operatio, sed bene verum est de actione quæ accidens est ab ipsa potentia distinctum: & vniuersaliter de ratione actionis est habere principium productiuum aut secundum rem, aut secundum modum intelligendi se tenentem ex parte intellectus.

Secundum corollarium est ex præmissis sequens, Multitudo actionum, quæ Deo attribuuntur, nõ sunt diuersę res. Probatur, quia omnes sunt ipsum esse diuinum, quod vnum est.

ADVERTE, quòd connumerat S.Thom. producere res inter actiones diuinas tanquàm ab intelligere & velle distinctum, non quia omninò formaliter ab intelligere & velle distinguatur, sed quia addit ad illa respectum principij ad creaturas per modum executionis. Vt enim dictum est in 1. ca. huius 2. Libri, potentia non distinguitur ab intellectu & voluntate in Deo, nisi quia super illa addit respectum principij executiui. Vnde quod inquit S. Thom. Quoniam intellectus & voluntas in Deo non sunt vt potentię, intelligitur inquantùm intellectus & voluntas sunt, vt scilicet respiciunt actiones immanentes absolutè acceptas: sed bene vt ipsis cointelligitur respectus principij productiui ad creaturas, sunt in ipso & potentiæ.

Postremò quia posset aliquis dicere, quòd ista multiplicitas operationum diuinarum secundum rationem repugnat vnitati & simplicitati diuine, respondetur ex iis quæ in 1. Libro sunt ostensa patere, quòd multiplicitas significationis vnius rei, id est, quòd vna res multis nominibus significatur, & per consequens diuersis rationibus concipiatur, vnitati non præiudicat.

Quòd de Deo aliquid dicatur relatiuè ad creaturas. Cap. 11.

Idem Pri. parte q. 13. artic. 7. de Po. q. 7. artic. 8.

SI autem potentia Deo conueniat respectu suorum effectuum, potentia autem rationem principij habeat, vt dictum est: principium autem relatiuè ad principiatum dicitur: manifestum est quòd aliquid relatiuè potest dici de Deo in respectu suorum effectuum.

2 Item, Non potest intelligi aliquid relatiuè dici ad alterum, nisi econuersò illud relatiuè diceretur ad ipsum: sed res aliæ relatiuè dicuntur ad Deum, vtpotè secundum suum esse quod à Deo habent, vt ostensum est, ab ipso dependentes. Deus igitur econuersò relatiuè ad creaturas dicetur.

3 Adhuc, Similitudo est relatio quædam: Deus autem, sicut & cætera agentia, sibi simile agit, dicitur igitur aliquid relatiue de ipso.

4 Ampliùs, Scientia ad scitum relatiuè dicitur: Deus autem non solùm suiipsius, sed etiam aliorum scientiam habet, igitur aliquid relatiuè dicitur de Deo ad alia.

5 Adhuc, Mouens dicitur relatiuè ad motum, & agens ad factum: Deus autem est agens & mouens, non motum, vt ostensum est, dicuntur igitur de ipso relationes.

6 Item, Primum relationem quandam importat: similiter & summum. Ostensum est autem in 1. Libro †, ipsum esse primum ens, & summum bonum: patet igitur quòd multa de Deo relatiuè dicuntur.

† Cap. 13. & 39.

Super cap. 11.

POstquàm determinauit sanctus Thomas de potentia Dei, consequenter de relationibus diuinis ad creaturas determinat. Circa hoc autem tria facit. Primò enim agit de ipsis quantùm ad prædicationem: secundò quantum ad esse ipsarum, cap. 12. tertiò quantùm ad multitudinem, cap. 14.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, De Deo aliquid relatiuè dicitur respectu suorum effectuum, id est, aliquod nomen relationem ad creaturas importans conuenienter Deo attribuitur. Probatur, tum quia potẽtia Deo conuenit, vt ostensum est, potentia autem dicit habitudinem principij ad principiatũ, tũ quia creaturæ dicuntur ad Deũ relatiuè: non potest autẽ intelligi aliquid relatiuè dici ad alterum, nisi econuerso illud relatiuè dicatur ad ipsum. Tum quia Deus agit sibi simile: similitudo autem relatio est, tum quia habet de aliis scientiam, scientia autem refertur ad scibile. Tum quia est mouens & agens, quæ dicuntur relatiuè ad motum & factum. Tum quia est primum & summum bonum, hæc autem habitudinem dicunt.

ADVERTENDVM, quòd licet quandoque primum negatiuè dicatur, vt in Scriptura dicitur primogenitus, ante quem nullus est genitus: aliquando tamen dicitur etiam relatiuè, vt dicatur primum, quod alia omnia præcedit secundum aliquem ordinem. In secundo sensu accipit hoc loco Primum S. Tho. non autem in primo.

Vtrum in termino relatiui oporteat relationem poni ad hoc vt terminet.

OCCVRRIT autem dubium circa propositionem hanc assumptam in secunda ratione, Non potest intelligi aliquid relatiuè dici ad alterum, nisi econuersò illud relatiuè dicatur ad ipsum, videtur enim velle S. Th. in omni termino relatiui oportere poni relationem, & sic etiam in Deo esse relationem ad creaturam, quia relationem terminat creaturæ. Arguitur enim contra hoc multipliciter. Primò, quia secundum Arist. 5. Met. cap. de Ad aliquid, tertio modo dicuntur relatiua quæ dicuntur ad aliquid, quia alterum refertur ad reliquum, sed non econuersò, relationes autem inter Deum & creaturam pertinent ad tertium modum. ergo quãuis creatura referatur ad Deum, non oportet Deum ad creaturã referri, quia eius terminet relationẽ.

Secundò, Actus est prior potentia, quia diffinitur potentia per actum vt dicitur 9. Meta. sed non diffinit actus potentiam, nisi vt est eius terminus. ergo vt est eius terminus, est prior potentia, sed non est prior vt correlatiuũ, sed tantùm vt absolutum. ergo non est terminus vt correlatiuũ, sed vt absolutũ, ergo ex eo quòd aliquid est terminus, non oportet ipsum relatiuè dici.

Tertiò, Relatiuum vt relatiuum primò diffinitur per terminum: ergo terminus vt terminus prior est diffinitione ipso relatiuo. Consequentia patet ex 7. Metap. vbi substantia ponitur accidẽte prior diffinitione, quia accidẽs per substãtiã diffinitur: ergo nõ requiritur relatio in termino, vt termin⁹ est.

Quartò, Nullo intellectu considerante scientia refertur ad scibile, & similiter creatura ad Deum, sed relatio rationis non est remoto opere intellectus, cùm non habeat esse nisi in intellectu. ergo relatio rationis in scibili & in Deo non fuit ratio terminandi relationem scientiæ & creaturæ. Esset etiam dubium, quomodo Deus in tertia ratione dicitur similis creaturæ, sed de hoc satis dictum est in 1. Lib. cap. 29.

AD euidentiam dubij huius considerandum est, quòd Scotus in 1. Sent. d. 30. q. 1. propter adductas rationes tenet quòd propter terminationem relationum creaturarum ex tempore ad Deum, non oportet ponere aliquam relationem in Deo, nec nouam, nec antiquam: cuius oppositum & hîc & alibi videtur tenere S. Th. Thomistæ autẽ quidã tenentes oportere Deum relatiuè dici, si debeat relationem creaturæ terminare, in duas sententias diuidũtur. Quidam enim tenent ꝙ terminus relatiui nunquã relationem terminaret, nisi ei conueniret aliqua relatio rei aut rationis, sed dicunt ꝙ relatio nõ est sibi formalis relatio terminandi, sed ipsum absolutũ ratione absoluti terminat. Alij verò dicunt duo. Primũ est, ꝙ terminus non terminat ratione absoluti, sed ratione relationis, eò ꝙ terminat vt correlatiuum. Secundum est, ꝙ in duobus primis modis relatiuorũ terminat rõne relationis in ipso existẽtis: in relatiuis autẽ tertij modi terminat ratione relationis existẽtis in altero extremo, à qua extrinsecè in esse relatiuo realiter denominatur. Probant autẽ suã positionẽ, tum quia si terminus relatiui esset absolutum duplũ non diceretur ad dimidium, nec seruus ad dominum, cuius oppositũ dicũt expositores: tum quia oporteret in diffinitione creaturæ Deũ cadere sub propria ratione absoluta: tum quia relatiuum de necessitate etiam exigit in sua diffinitione correlatiuũ, vt id ad quod dicitur, & sic nulla esset ratio quare exigeret absolutũ: tum quia in diuinis nõ possent saluari relationes ad intrà, nisi ponendo personas distingui realiter secundũ absoluta. Mihi autem videtur dicendũ ꝙ dupliciter terminus relatiui considerari potest. Vno modo absolutè, pro eo ad quod dicitur relatiuũ, alio modo pro eo vt à nobis concipitur per modum termini diffinientis relatiuum. Si primo modo consideretur sic in relatiuis quidem primi & secundi modi oportet esse relationẽ ex parte termini, quia in termino est eadẽ ratio & causa relationis, quæ est in relatiuo ad ipsum terminato. In relatiuis verò tertij modi non oportet ex parte termini relationis realis esse relationem, cùm nõ sit in ipso causa aliqua relationis ad relatiuũ quod ad ipsum terminatur. Propter quod dicitur 5. Met. quòd in hoc genere vnũ extremorũ dicitur relatiuè, nõ quia ipsum ad aliud dicatur, sed quia aliud dicitur ad ipsum. Vnde in vno ponitur tantũ relatio rationis, quãuis in altero sit relatio realis. Cõstat autẽ ꝙ relatio rationis non est actualiter in re nullo intellectu cõsiderante, & tamen nullo intellectu cõsiderante illud extremum est id ad quod dicitur aliud relatiuum reale. Ideo oportet dicere, ꝙ in huiusmodi terminus in quo non est realis relatio, terminat ratione absoluti tantũ, non autem ratione alicuius relationis existentis in ipso, aut secundũ rem, aut secundũ rationẽ. Patet autem hoc esse de mente S. Th. Potent. q. 7. ar. 10. ad 4. vbi tenet ꝙ cùm hoc nomen Dominus, tria importet, scilicet potentiã coërcendi subditos, ordinẽ ad subditos & terminationẽ ordinis subditorũ ad dominũ, huius nominis significatio inuenitur in Deo, nõ quantũ ad ordinẽ ad subditos, sed quãtũ ad potentiã coërcẽdi & quãtũ ad terminationẽ ordinis subditorũ ad dominũ: ex quibus apparet ipsum velle ꝙ Deus relationẽ creaturæ ad ipsum terminat absq; aliquo ordine ipsius ad creaturã. Nec valet dicere, ꝙ terminat tantũ fundamentaliter, non autẽ formaliter, quia secundũ hãc cõsiderationẽ terminare formaliter est esse id ad quod dicitur relatiuũ. Constat autẽ secundũ hæc verba S. Th. ꝙ creatura dicitur ad Deũ etiã nullo posito ordine Dei ad creaturã, cũ hoc sibi conueniat etiã nullo intellectu considerante. Si autem terminus secundo modo consideretur, sic oportet in termino relationem poni in omni modo relatiuorum. In primo quidem & secundo modo realem, in tertio verò modo secundum rationem. Nam non possumus intelligere siue concipere aliquid sub ratione termini relatiuum diffinientis, nisi ipsum cum quodam ordine ad ipsum relatiuum apprehendamus. Et hoc est quod intellexit sanct. Tho. hoc loco, dum dixit, quòd non potest intelligi aliquid relatiuè dici ad alterum, nisi econuersò illud relatiuè dicatur ad ipsum. Et 1. Sent. d. 3. artic. 3. dum dixit quòd intellectus noster non potest accipere aliquid relatiuè ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat. Rationes etiam secundæ opinionis Thomistarum, excepta quarta, hoc secundum dictum probant, non autem aliquid probant contra primum dictum, vt satis patet. Prima enim procedit de relatiuis primi & secundi modi, in quibus concedimus relationem in termino contineri.

Ad secundam verò negatur cõsequentia, licet enim Deus sit absolutè terminus quantùm ad suum absolutum, non tamen diffinit relatiuum, nisi vt cum habitudine opposita concipitur. Ad tertiam similiter dicitur, quòd probat terminũ vt conceptum per modum termini diffinientis includere relationem, quod vtique concedimus. Ad quartam, negatur consequentia, quia cùm dicimus relatiuum terminari ad absolutum, intelligimus, nisi ipsa relatio sit suppositũ subsistens, sicut est in diuinis relationibus personalibus, tũc enim idem est relatio, & habens relationem, ideo terminus relatiui est relatiuum formaliter.

A relatione extrinseca nihil relatiuè denominatur.

Considerandum vlteriùs, quòd secundum dictum prædictæ opinionis nullo modo videtur de mente sancti Tho. esse. Vult enim hæc opinio quòd Deus nullo intellectu considerante relatiuè dicatur ratione relationis existentis in creatura, & quòd proprium est relatiuorum tertij modi, vt aliquid dicatur relatiuum realiter propter relationem in altero extremo realiter existentem, & cùm terminus relatiui sit correlatiuum, vult Deum esse terminum ratione relationis existentis in creatura. Contra hoc enim est expresse sanct. Tho. inferiùs, cap. 13. vbi inquit quòd à relatione exteriùs existente non inuenitur aliquid denominari, sed ab inhærẽte, & loquitur de relationibus quibus Deus refertur ad creaturas. Nec valet dicere hanc esse mentẽ san. Tho quòd à relatione extrinseca non potest aliquid formaliter denominari: vt scilicet per illam dicatur formaliter relatiuum, sed bene potest ab ea aliquid realiter denominari, vt sit scilicet relatiuum secundũ rem. Oportet enim secundum determinationem ipsius opinantis, terminum relatiui esse relatiuum, non tantùm materialiter, sed etiam formaliter, alioquin non responderet ad propositum, nullo autem intellectu considerante Deus secundum ipsum terminat relationem creaturæ vt relatiuum est. ergo si nõ est relatiuum nisi per relationem creaturæ, oportet ipsum dicere quòd formaliter non tantùm realiter dicitur relatiuè ex relatione exteriùs existente, cuius oppositum dicit sanctus Thomas etiam secundũ ipsius expositionem.

Quomodo De⁹ ad creaturam refertur.

Videtur autem huius opinionis author deceptus esse ex malo intellectu verborum sancti Thomæ, Prima parte, loco præallegato, ad quartum, vbi dicitur quòd Deus dicitur relatiuè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut inquit Philo. 5. Metaph. de scibili respectu scientiæ. Ipse enim hæc verba intelligit quasi velit dicere san. Thomas, quòd ipsa relatio creaturæ ad Deum præcisè sumpta, est tota ratio quare Deus dicatur Dominus creaturæ, aut Creator relatiuè realiter, ita ꝙ nihil aliud requiratur ad hoc, vt dicatur Dominus ex parte relationis licet requiratur ex parte Dei potestas coërcendi. Cùm tamen dicat in eodẽ loco, quòd à relationibus realiter existentibus in re, non est inconueniens Deum denominari, secundum tamen quòd cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo. Ex quibus datur intelligi ipsas quidem relationes creaturarum esse causam determinationis, sed formam denominatam esse relationem rationis relationi creaturæ cointellectam & remota operatione intellectus, per quam relatio rationis Deo attribuitur, non posse Deum ab ipsa relatione creaturæ relatiuè formaliter denominari. Adducta autem verba sancti Thomæ sic ego intelligo, quòd Deus dicitur relatiuè ad creaturam, quia creatura ad ipsum refertur, idest, habet ex eo quòd terminat relationẽ creaturę ad ipsum vt concipiatur cum opposita relatione rationis ad ipsam, & sic relatiuè dicatur, nõ autem quòd à creaturæ relatione formaliter denominetur. Est enim relatio creaturæ causa denominandi, non tamen forma proximè denominans. Vnde nullo intellectu considerante non refertur Deus actualiter ad creaturam, est tamen realiter Dominus terminatiuè, licet non relatiuè formaliter, quia terminat relationẽ realem seruitutis creaturæ ad ipsum. Quòd autem non possit ex relatione existente in altero correlatiuo, aliquid formaliter dici relatiuum, patet manifestè ex hoc, quòd effectus formalis relationis est ad aliud referre: constat autem quòd vnum relatiuum non refertur ad alterum per relationem existentem in suo opposito, alioquin idem esset subiectum, & terminus relationis eiusdem.

Quòd sit de mente sancti Tho. quod diximus, ostenditur ex iis quæ superiùs adducta sunt ex Quæst. De Potentia, vbi inquit hoc nomen Dominus de Deo dici quantùm ad potentiam coërcendi subditos, & quantùm ad terminationem ordinis subditorum ad Dominum, non autem quantùm ad ordinem ad subditos. Ecce, quia ponit Deũ dici realiter Dominum, nullo intellectu considerante ratione potentiæ, & ratione terminationis ordinis creaturæ ad ipsum, non autem ratione alicuius relationis realis ipsum formaliter denominantis. Vnde cùm nullo intellectu considerante nulla sit in Deo relatio ad creaturas, neque, inquam, secundum rem, neque secundum rationem: sequitur quòd tunc nullo modo dicitur formaliter Dominus relatiuè, neque realiter, neque secundum rationem, sed dicitur relatiuè tantùm fundamentaliter & terminatiuè, quia scilicet terminat relationem creaturæ ad ipsum, & ex hoc habet vt possit intelligi cùm opposita relatione ad creaturam. Quum ergo dicitur à san. Tho. Deum dici relatiuè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sensus est, quia terminat relationem creaturæ, & ex hoc cum quadam relatione rationis concipitur, & relatiuè dicitur formaliter, non autem quia per ipsam relationem creaturæ formaliter referatur. Cùm enim in Deo non sit realis ordo ad creaturam, causa quare habeat concipi cum relatione rationis ad ipsam & à tali relatione rationis formaliter denominari, est, quia creatura habet ordinem ad ipsum secundum naturam.

SI autem instetur, quia sanctus Thomas Tertia parte quæst. 35. ar. 5. inquit quòd Deus dicitur realiter Dominus ex reali subiectione creaturę ad ipsum & Christus dicitur realiter filius Virginis ex relatione reali maternitatis ad Christum: respondetur, Mens sancti Thomæ est, quòd ex relatione reali creaturæ quò ad Deum & ad Christum, dicuntur realiter tales tanquam ex causa, quare Deus dicatur realiter Dominus terminatiuè & fundamentaliter, & similiter Christus filius Virginis, vt exposuimus, non autem quòd remota relatione rationis à relatione reali alterius dicatur relatiuè formaliter realiter. Vnde paulò superius ante hæc verba inquit de Christo, quòd dicitur relatiuè Filius relatione quæ cointelligitur relationi maternitatis ad Christum, sicut & Deus dicitur Dominus relatione quæ cointelligitur reali relationi qua creatura subiicitur Deo.

Dicendum igitur est secundum mentem sanct. Thom. quòd ab ipsa relatione creaturæ ad Deum præcisè sumpta, dicitur Deus realiter Dominus terminatiuè tanquam ex causa, non autem relatiuè formaliter. sicut & à potentia coërcitiua dicitur fundamentaliter Dominus: ab ipsa autem relatione cointellecta quæ est rationis, dicitur Dominus formaliter relatiuè, & sic de aliis similibus. Sic etiam intelligendum est quod habetur à S. Tho. 1. Sen. d. 40. q. 1. art. 1. ad 2. vbi dicitur, ꝙ in relatiuis denominatur quandoque aliquid eò quòd solùm in altero est, sicut in illis in quorum vno est relatio secundum rem, & in alio secundum rationem tantùm: & datur exemplum de scibili. Intelligitur enim quod denominatur tale, causaliter ex relatione existente in altero, inquantùm, vt dictum est, ex eo quòd aliquid terminat relationem alterius ad ipsum, habet vt cum opposita relatione cõcipiatur, non autem quòd à relatione existente in altero denominetur aliquid formaliter relatiué.

Quomodo in relatiuis tertij modi vterque terminus dicitur relatiué.

A D rationes Scoti, inquantũ aliquo modo contra determinata esse possunt, respondendo dicitur ad primũ primò, ꝙ mens Arist. 5. Meta. est quòd aliquid dicitur relatiuè & ad aliud, nõ propter aliquam relationem realem existentem in ipso. sed propter realem relationem existentem in altero, tanquam ex causa quare in ipso sit relatio rationis, à qua formaliter dicitur relatiuè: & quare dicatur terminatiuè realiter rela[t]iuum & fundamentaliter.

Dicitur secundò, quòd terminus relatiui, vt per modum diffinientis concepti, dicitur etiam formaliter relatiuum, non quia dicat relationẽ realem, sed quia habet relationem rationis & nomen significans ipsum relatiuè includit ordinem in suo conceptu ad correlatiuum, siue sit ordo realis, siue ordo rationis. Et sic in relatiuis etiam tertij modi in vtroque extremorum includitur relatio, vt superiùs est expositum: scientia enim refertur ad scibile, & creatura ad creatorem. Constat autem conceptus importatos his nominibus scibile & creator, esse cõceptus relatiuos: est enim scibile aliqua scientia scibile, & creatura alicuius creatoris creatura secundum quòd ista nomina relatiuè dicuntur.

Dicitur tertiò, ꝙ licet nullo intellectu considerante, in re quæ scibilis dicitur, non sit relatio realis, est tamen in ipsa relatio rationis secundum proximũ fundamentum, inquantũ actualiter terminat relationem scientiæ ad ipsum, & sic de aliis. Vnde quod dicit prima opinio, nihil posse esse terminũ relatiui, nisi habeat in se relationẽ ad ipsum, intelligitur, aut formaliter, aut proximè fundamentaliter: quod enim actualiter terminat ordinem alicuius relatiui ad ipsum habet in se vnde concipi possit in ordine ad ipsum relatiuum, & sic potest dici illius correlatiuum sicut licet priuatio nõ sit formaliter in subiecto realis forma, sed sit tantùm in intellectu, dicitur tamen subiectum realiter priuatum, quia caret reali forma quam [n]atum est habere. Vnde ad argumentum dicitur, quòd procedit ex falso intellectu verborum Arist. ac si diceret in relatiuis tertij modi in altero relatiuorum nullam esse relationem, neque rei, neque rationis, neque actualem, neque proximè fundamentalem, cùm tamen intelligat in altero non esse relationem realem. Vnde accepta Arist. mente negatur consequentia.

Ad secundum negatur minor: actus enim vt prior potentia, non diffinit potentiam, vt terminus quantùm pertinet ad mentem Arist. in illo loco, sed diffinit secundum quòd vtrumque illorum secundum suam essentialem rationem absolutam consideratur, secundum quam ratio actus est prior ratione potentiæ, & ponitur in eius diffinitione sicut substantia in diffinitione accidentis, non enim inconuenit res quæ relatiuè denominatur habere inter se ordinem prioris & posterioris, & vnum poni in diffinitione alterius sed non econuersò: quamuis vt relatiua sunt, simul sint natura & intellectu, vt dicitur Prima parte vbi suprá.

Ad tertium negatur prima consequentia, quia licet in absolutis diffiniẽs sit prius diffinito, sicut substantia accidente, in relatiuis tamen non est sic, cùm relatiua sint simul natura & cognitione si sint rectè assignata, & ideo mutuò se diffiniant.

Ad quartum dicitur, ꝙ nullo intellectu considerante, in scibili & in Deo est relatio rationis fundamentaliter proximè, non autem actualiter & completè: hoc autem sufficit ad hoc vt aliquid dicatur ad alterum relatiuè per modum termini absoluté. Ex hoc enim quòd Deus habet potentiã coërcitiuã subditorũ, & actualiter terminat relationẽ subditorum ad ipsum, natus est intelligi si concipiatur vt taliter terminans, cùm habitudine dominij ad subditos. Vnde argumentum est pro prima parte determinationis factæ.

Dicitur secundò, quòd etiam nullo intellectu considerante actualiter, in ratione per hunc terminum scibile importata includitur relatio ad scientiam, non enim oportet ad hoc vt conceptus aliquis per nomen importetur quòd semper actu cogitetur: sufficit enim quòd nomen sit impositum ad significandum rem mediante tali conceptu. Ad hoc autem vt terminus formaliter dicat relationem, sufficit vt conceptus per nomẽ Termini diffinientis importatus, quo mediante nomen est rei impositum, relationẽ importet.

Quòd relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in Deo.

Cap. 12.

Idem 1. Sent. d. 30. art. 3. & de Po. q. 7. art. 10.



Hviusmodi autẽ relationes quę sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse nõ possunt. Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto, cùm in ipso nullũ sit accidens, vt in 1. Lib. †ostẽsum est. nec etiam possent esse ipsa Dei substantia. Cùm enim relatiua sint quæ secundum esse ad aliud quodammodò se habent, vt Philosophus dicit in Prædicamentis, oporteret quòd Dei substantia hoc ipsum quod est, ad aliud diceretur: quod auté hoc ipsum quod est, ad illud dicitur, quodãmodò ab ipso dependet, cùm nec esse nec intelligi sine eo possit: oporteret igitur ꝙ Dei substantia ab alio extrinseco esset depẽdens, & sic nõ esset per seipsum necesse esse, vt in 1. Lib. †ostensum est. Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo.

†Cap. 13.

†Cap. 15.

†Cap. 25.

2 Item, Ostensum est in 1. Lib. †quòd Deus omnium entium est mensura: comparatur igitur Deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quòd eius mensura est. nam ex eo quod res est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est, secundum Philosophum in Prædicamentis. Scibile autem licet ad scientiam relatiuè dicatur, tamen relatio secũdum rem in scibili non est, sed in scientia tantùm. Vnde secundum Philosophum 5. Metaphy. †scibile dicitur relatiuè: non quia ipsum referatur, sed quia aliquid aliud ad ipsum refertur. Dictæ igitur relationes in Deo non sunt realiter. †Tex. cõ. 20.

3 Adhuc, Relationes prædictæ dicuntur de Deo non solùm respectu eorum quæ sunt in actu, sed etiam respectu eorum quæ sunt in potentia, quia & eorum [s]cientiam habet, & respectu eorum dicitur & primum ens, & summum bonum. Sed eius quod est actu, ad id quod non est actu, sed potentia. non sunt relationes reales, aliàs sequeretur quòd essent infinitæ relationes actu in eodem, cùm numeri infiniti in potẽtia sint maiores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quæ sunt actu, quàm ad ea quæ sunt potentia: quia non mutatur ex hoc quòd aliqua producit. Nõ igitur refertur ad alia per relationẽ realiter in ipso existẽtẽ.

4 Ampliùs, Cuicunque aliquid de nouo aduenit, necesse est illud mutari vel per se vel per accidens. Relationes autẽ quædam de nouo dicuntur de Deo, sicut quòd Deus est Dominus vel Gubernator huius rei quæ de nouo incipit esse. Si igitur prædicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur quòd aliquid Deo de nouo adueniret, & sic quòd mutaretur vel per se, vel per accidens: cuius contrarium in primo Libro† ostensum est. †Cap. 13.

Super cap. 12.



Cvm ostensum sit, aliquid relatiuè ad creaturas de Deo dici, restat inquirendum quod esse dicant huiusmodi relationes dictæ de Deo. Circa quod duas ponit conclusiones san. Tho. Primam in præsenti cap. secundam, in sequenti. Prima conclusio est, Relationes Dei ad suos effectus realiter in Deo esse non possunt. Probatur primò, Non possunt in eo esse vt accidentia, cùm in ipso nullum sit accidens, nec vt substantia Dei, quia substantia Dei hoc ipsum quod est, ad aliud diceretur, vt patet ex Prædicamentis Aristotelis: & sic penderet ab aliquo extrinseco. Quod enim hoc ipsum quod est, ad aliud dicitur, ab ipso dependet, cùm nec esse nec intelligi possit sine eo, & per consequens ens non esset necesse esse.

S E D videtur ista ratio non concludere: per ipsam enim similiter probaretur nullam relationem personalem in Deo esse idem realiter cum essentia diuina, quia cum esse relationis sit ad aliud se habere, si relatio erit idem cum essentia, oportebit Deum secundum id quod est, ad aliud se habere, & sic non erit ens per seipsum necesse esse.

Respondetur, quòd nõ eodẽ modo procederet ratio de relationibus personalibus, sicut procedit de relationibus ad creaturas. In istis enim relatio terminatur ad aliud omninò extraneũ à diuina natura: ideo si essentia diuina esset talis relatio, dependeret ab aliquo extraneo, & si[c] non esset Deus necesse esse per seipsum. Quod enim est per se necesse esse, non depẽdet in sua existentia ab aliquo extraneo. Relationes autẽ personales nõ terminãtur ad aliud extrinsecum à diuina essentia, sed ad personam quæ est idem cum essentia diuina, quæ est etiam essentia alterius personæ. non repugnat autem ei quod est per se necesse esse referri ad aliquid, quod est idem sibi secundum substantiam, & sic ad ipsum dependere, quòd absque illo esse non possit. Neque enim potest esse Deus absque Personis, nec vna Persona absque alia.

Secundò, Sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita Deus ad res creatas, quia sicut scibile est mensura scientiæ, ita Deus est omnium entium mensura, vt ostensum est in 1. Libro, sed scibile non refertur ad scientiam relatione reali in ipso existente, vt patet 5. Metaphysicæ, ergo nec Deus ad creaturam. De scibili quomodo referatur, & de aliis in quibus relatio realis est in vno extremo tantùm, determinatum est in præcedenti capitulo: & est ostensum quomodo verba Aristotelis sint intelligenda.

Tertiò, Huiusmodi relationes dicuntur non solùm respectu eorum quæ sunt in actu, sed etiam respectu eorum quæ sunt in potentia, cùm & eorum quæ sunt in potentia, scientiam habeat, & respectu eorum sit primum ens, & summum bonum. Sed eius quod est actu, ad id quod est in potentia, non est relatio realis: alioquin infinitæ relationes essent actu in eodem. Binarius enim est prior infinitis numeris ipso maioribus qui sunt in potentia: ergo non refertur Deus ad creaturas quæ sunt actu aliqua relatione reali. Probatur consequentia, quia Deus non aliter refertur ad ea quæ sunt actu, quàm ad ea quæ sunt in potentia.

Eius quod est in actu ad id quod est in potentia non est relatio realis.

C I R C A istam propositionẽ, Eius quod est actu, ad id quod est in potentia, non est relatio realis: aduertendum ex doctrina sancti Thomæ, Potentia, quæst. 7. artic. 11. quòd relatio realis est ordo rei ad rem extra intellectum, ita quòd nullo intellectu considerante illæ res inter se talem ordinem habent. Ad hoc autem quòd talem ordinem aliqua inter se habeant, oportet quòd vtrumque sit ens actu: sicut enim aliæ formæ accidentales actu non conueniunt nisi existentibus, ita ordo medius inter aliqua illis realiter non conuenit nisi existant. Illud enim quod realiter refertur, ideo realiter refertur, quia habet aliquam realem formam in se, ad quam talis ordo consequitur. Id etiam quod terminat huiusmodi ordinem, habet vt terminet ex aliqua reali forma inexistente, vt patet discurrendo per omnes modos relatiuorum. Quia ergo ens in potentia non habet actu existentiam, ideo entis in actu ad ens in potentia non est relatio realis.

Si autem obiiciatur, quia aliquid est realiter imago non existentis, & memoria, & productiuum, & huiusmodi quæ relatiuè dicuntur ad nõ ens, vt arguit Gregorius in 1. Sen. apud Capreol. dist. 30. respondetur, & dicitur primò, quòd dicitur aliquid realiter productiuum alicuius, aut imago, aut memoria,

memoria,non propter realem ratiõe in ipſis exiſtentẽ, ſed propter eorum realem entitatem relatiuè conceptam. Nomina enim relationẽ importantia ſecundum rationem,ſæpenumerò dicuntur de rebus extra animam exiſtentibus,eò quòd ſignificent rem abſolutam mediante conceptu relatiuo: non enim inconuenit aliquod ſecundum ſe abſolutum cõcipi ab intellectu in ordine ad aliud, & intelligi correlatiuè ſicque mediante tali conceptu relatiuo aliquo nomine ſignificari. Dicitur ſecundo ſi arguatur ſic, Imago conuenit alicui realiter,& eſt relatiuum,ergo eſt relatiuũ realiter quòd committitur fallacia compoſitionis & diuiſionis:non enim eſſe relatiuum determinat hoc quod eſt conuenire realiter,nec econuerſò,vt liceat ex diuiſis inferre coniunctum.Conuenire enim realiter alicui non attribuitur imagini inquantùm relatiuum eſt, ſed inquantùm abſolutum reale importat, licet ſub conceptu relatiuo illud ſignificet.

Deus nõ aliter refertur ad ea quæ ſunt actu quã ad ea quæ ſunt in potẽtia.

CIRCA illam propoſitionem,Deus non aliter refertur ad ea quæ ſunt actu,quàm ad ea quæ ſunt in potentia,conſiderandum,quòd ratio quare aliquid priùs referebatur actu ſecundum rationem tantùm poſteà verò etiam realiter refertur,eſt quia fit aliqua mutatio in re per quam alius ſibi modus relationis conuenit,ſicut Sortes inquantùm generatiuus Platonis referebatur ſecundum rationem ad Platonem nondũ exiſtentem, poſtquàm autem generauit,refertur realiter,quia mutatus eſt de agente in potentia ad agens in actu, ſi autem nulla eſſet facta mutatio in Sorte ſaltem de ocio ad opus, non eſſet mutatus relationis modus.Poteſt enim noua relatio aduenire alicui aliquo modo abſque eius mutatione,vt dicitur 5.Phyſicorum. Idem tamen non poteſt prius ad idem referri relatione rationis, & poſteà reali relatione,niſi ex aliquo ſibi adueniente quod prius non inerat.Deus autem nullo modo mutatur etiam de ocio ad operationem,quia ſua operatio eſt ſua ſubſtantia,ideo non aliter refertur ad res dum ſunt actu quàm referebatur dum erant in potentia. Vnde ſan.Tho. pro ratione dictæ propoſitionis adducit,quia non mutatur ex hoc quòd aliqua producit.

CIRCA illam conſequentiam,Si quod eſt actu, referetur realiter ad id quod eſt in potentia,eſſent infinitæ relationes actu in eodem,vt in binario reſpectu numerorum,dubitatur,quia ſecundum ſan. Tho. Tertia parte q.35. ar.5.& 3.Sen.d.8.ar.5.vnitas & pluralitas relationis non attenditur ſecundũ terminos,ſed ſecundum cauſam & ſubiectum,ergo quantumcunque numeri ſint infiniti,quibus binarius eſt prior:non oportet infinitas in ipſo relationes eſſe,ſed vnica relatione reali poſſet ad omnes referri, ſicut docens Philoſophiam vnica relatione ad omnes quos Philoſophiam docet,refertur.

Quomodo vna relatio vnũ terminum requirat.

Reſpondetur, quòd vnitas & pluralitas relationis non attenditur quidẽ ſecundum vnitatem vel pluralitatem materialem terminorum,ſed bene attenditur ſecundum vnitatem & pluralitatem formalem:cui vnitas aut pluralitas fundamenti correſpondet.Vnde in locis præallegatis tenet ſan. Th. quòd ſi idem magiſter aliquos doceat Grammaticam, alios verò Philoſophiam,vna relatione refertur ad omnes ſuos diſcipulos Grammaticæ, alia verò ad diſcipulos Philoſophiæ.Eſt enim ibi duplex terminus formalis, inquantùm illi ſunt Grammaticæ diſcipuli iſti verò Philoſophiæ.In propoſito ergo quia binarius refertur ad omnes alios numeros tanquàm ad terminos formales,non autem tanquàm ad materiales,cùm vnus numerus ſit ad binarium duplus,alius verò triplus,alius quadruplus,& ſic de aliis in infinitum,& per conſequens binarius ſit prior illo numero vt ſubduplus,illo verò vt ſubtriplus,& ſic alia & alia ratione proportionis ad diuerſos numeros referatur,ſintque in ipſo diuerſa fundamẽta formaliter:ſi omnes eſſent reales relationes,oporteret infinitas reales relationes actu eſſe in binario. Si autẽ iterum inſtaretur,quòd hoc non eſt inconueniens apud ponentes relationẽ à fundamento realiter non diſtingui, dicerent enim quòd ſicut non eſt inconueniens vnam & eandem albedinem eſſe ſimilitudinem reſpectu alterius albi,& diſſimilitudinẽ reſpectu alicuius nigri,ita non eſt inconueniens in vno binario eſſe infinitas relationes reales diſtinctas tantùm ſecundum rationem, ſic enim non ponitur infinitum in actu ſecundum numerum cùm non ſint ibi multa realiter diſtincta,ſed vna dũtaxat entitas ex ſe in infinitos terminos ordinata, & ſecundum rationem diſtincta, reſponderent fortaſſis illam opinionem tenentes quòd apud ſan. Tho. inconueniens eſt in vno eſſe infinitas relationes ſpecificas ſola ratione diſtinctas, habentes tamen extra intellectum quicquid ad rationem & eſſentiam vniuſcuiuſque relationis pertinet. eſt enim proprium diuinæ eſſentiæ infinita hoc modo continere in vna ſimplici eſſentia.

Ex iſtis patet ſolutio cuiuſdam dubij in doctrina ſan.Tho. quomodo ſcilicet filius vnica relatione referatur ad patrẽ & matrem, qui ad ipſum duabus relationibus realibus ſpecificè diſtinctis,paternitate ſcilicet & maternitate referuntur,cùm apud ſanct.Tho. Prima parte q.39.art.2.duabus relationibus ſpecificè diſtinctis non poſſit vnica relatio reſpondere: dicitur enim iuxta prædicta quòd in filio eſt vnica relatio materialiter, ſicut fundamentum filiationis in ipſo eſt materialiter vnum.Sunt autem duæ relationes formaliter,ſicut & fundamenta formaliter ſunt plura:quemadmodũ enim pater & mater alia & alia ratione ſunt principium generationis filij, ita alia ratione filius accipit à patre nauturã, & alia ratione à matre: & ideo licet vno nomine, ſcilicet filiationis, ſignificetur relatio filij ad patrẽ, & relatio eius ad matrem,,ſunt tamen plures filiationes in ratione relationis, quãuis in ratione rei ſint vnum.Vnde quod inquit S. Th. quoniam duabus relationibus ſpecificè diſtinctis non poteſt vnica relatio ex oppoſito reſpondere, intelligitur de vnitate formali relationis,ſiue de vnitate eius in ratione relationis non autem de vnitate materiali ſiue de vnitate in ratione rei.Patet autem hoc eſſe de mente ſancti Thomæ, ex iis quæ dicit in loco allegato de Tertia parte, in reſponſione ad vltimum argumentum.

Quartò,Si eſſent realiter in Deo, oporteret Deum mutari, aut per ſe, aut per accidens,ſed huius oppoſitum oſtenſum eſt in primo,ergo, &c. Probatur ſequela,quia aliquæ relationes de nouo illi adueniunt:cuicũque autem aliquid de nouo aduenit,neceſſe eſt illud mutari, vel per ſe vel per accidẽs.

SED non videtur probatio huius conſequentiæ efficax eſſe:ſi enim vniuerſaliter accipiatur maior,vt ly Aliquid ſe extendit ad abſolutũ & relatiuũ, falſa eſt.Nam vt dicitur 5.Phyſi.relatio alicui aduenit de nouo non per ſubiecti,ſed per alterius mutationem: ſicut me non mutato incipio alicui ſimilis eſſe propter eius mutationem: qua accepit eandẽ quam ego habeo qualitatem.Si verò accipiatur in abſolutis,eſt quidem vera,ſed tunc committitur fallacia figuræ dictionis, arguendo ſic, Cuicunque aliquid de nouo accidit,illud mutatur:ſed Deo aliqua relatio de nouo aduenit, ergo mutatur: ſub abſoluto enim ſubſumitur relatiuum.

Reſpondetur,quòd maior propoſitio eſt vniuerſaliter vera,& intelligitur quòd cuicunque aliquid realiter ſiue ſecundum entitatem aduenit,mutatur: cùm enim mutari nihil aliud ſit quàm aliter ſe habere nunc quàm priùs, & id cui aliquid reale aduenit de nouo,aliter ſe habeat quàm priùs,neceſſe eſt cui vt aliquid reale aduenit de nouo mutetur.

Cùm inſtatur quia per Philoſophum relatio aduenit alicui abſque ſui mutatione,& loquitur de relatione reali: dicitur quòd loquitur de relatione reali quantum ad ſuæ rationis complementum, non autem quantùm ad ſuam entitatem.Contingit enim aliquando quòd relatio eſt in aliquo ſecũdum entitatem ſuã, non tamen habet completè rationem relationis, quia terminus non coëxiſtit, facto autem termino incipit habere completè rationem relationis,& hoc eſt abſque mutatione eius cui ſic aduenit.Relatio autem quæ de nouo aduenit Deo,ſi eſſet realis,adueniret ei ſecundum ſuam entitatem, quia in re æterna non eſt aliquid reale ab æterno, per quod ad rem temporalem ordinetur,& ab ipſa dependeat ex ſe. Ita, puto, reſponderent tenentes relationem à fundamento non diſtingui.

Secundum autem ponentes eam diſtingui à fundamẽto, diceretur quòd relatio non aduenit totaliter,& ratione fundamenti de nouo abſque ſubiecti mutatione:ſed præexiſtente fundamento bene poteſt completiuè aduenire abſque ſubiecti mutatione,per quãdam ſcilicet naturalem reſultantiã. Si autẽ relationes quæ de nouo adueniunt Deo,eſſent reales,oporteret illas aduenire de nouo,non ſolùm completiuè,ſed etiam totaliter, & quantũ ad fundamentum: quia vbi fundamentum realis relationis eſt abſque relatione, quandam videtur habere imperfectionem, eò quòd natum ſit aliquid reale ab ipſo emanare intrinſecè,quod propter defectum termini formalis non emanat.In re autem æterna non poteſt eſſe aliquid,huiuſmodi imperfectionem includens,ideo per aduẽtum nouæ relationis oporteret aliquam in Deo fieri mutationem.

Quòd relationes quibus Deus ad res alias refertur, non ſunt res extra Deum exiſtentes.

Cap. 13.

On autem poteſt dici, ꝙ relationes prædictæ ſint exiſtẽtes exteriùs, quaſi res aliquæ extra Deũ. Cùm enim Deus ſit primum entium, & ſummũ bonorum, oporteret ad alias etiam relationes quæ ſunt aliquæ res, Dei relationes referri: & ſi illæ ſint iterum res aliquæ, oportebit iterum tertias relationes aduenire,& ſic in infinitũ: non igitur relationes, quibus Deus ad res alias refertur, ſunt res aliquæ extra Deum exiſtentes.

2 Item, Duplex eſt modus quo aliquid denominatiuè prædicatur. Denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipſum eſt: ſicut à loco dicitur aliquid eſſe alicubi, & à tempore aliquando. Aliquid verò denominatur ab eo quod ineſt, ſicut ab albedine albus. A relatione verò non inuenitur aliquid denominari quaſi exterius exiſtẽte,ſed inhærente:non enim denominatur aliquis pater niſi à paternitate quæ ei ineſt. Nõ igitur poteſt eſſe ꝙ relationes,quibus Deus ad creaturas refertur,ſint res aliquæ extra ipſum. Cũ igitur oſtenſum ſit, ꝙ non ſint in ipſo realiter,& tamen dicuntur de Deo, relinquitur ꝙ ei attribuantur ſecundum ſolum intelligentiæ modum, ex eo quòd alia referantur ad ipſum. Intellectus enim noſter intelligẽdo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipſum,quãuis ſecundum rẽ quandoque non referatur.

Et ſic etiam patet, quòd alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes,& alia quæ de Deo prædicantur. Nam omnia alia,vt ſapientia,volũtas,eius eſſentiam prædicant, relationes verò prædictæ minimè, ſed ſecundum modum intelligendi tantùm: nec tamen intellectus eſt falſus. Ex hoc enim ipſo quòd intellectus noſter intelligit relationes diuinorum effectuum terminari in ipſum Deum,aliqua prædicat relatiuè de ipſo: ſicut & ſcibile relatiuè intelligimus, & ſignificamus ex hoc quòd ſcientia refertur ad ipſum.

Super Cap. 13.

SEcunda concluſio eſt, Prædictæ relationes non ſunt exiſtentes exteriùs quaſi res aliqua extra Deum. Circa hanc autem tria facit ſanctus Thomas. Primò enim probat concluſionem:ſecũdò infert duo corollaria,tam ex ipſa quàm ex præcedenti concluſione:tertiò quoddam dubium remouet.Probatur ergo primò,quia aliter oporteret in infinitum aduenire Deo relationes reales ad aliquid extrinſecum. Probatur conſequentia, quia Deus eſt primum ens & ſummum bonum reſpectu omnis entitatis extrinſecè: ſi ergo relationes quibus ad res alias vt primum ens & ſummum bonum refertur,ſunt res extra Deum exiſtentes,oportet vt per alias relationes ad illas extrinſecas relationes referatur, & ſic in infinitum.

AD hanc rationem poſſet aliquis dicere,quòd licet Deus aliqua relatione referatur ad res,ad ipſam tamen relationem non refertur alia relatione ſed hoc nihil eſt dictu,quia ſi ponantur relationes reales extra Deum habentes eſſe tanquam ſint entia à Deo diſtincta,reſpectu illarũ, ita eſt primũ ens & ſummum bonum,ſicut reſpectu aliorũ,ideo oportet vt ad illas aliis relationibus realibus extrinſecis referatur,ſi ad alia vt primum ens & ſummum bonum eſt,talibus relationibus refertur. quando enim relatio qua aliquid ad aliud refertur,eſt illi intrinſeca, non refertur illud ad relationẽ alia relatione:ſed bene refertur,ſi ponatur extrinſeca modo dicto,eò ꝙ ad Deum ſimilem relatio extrinſeca habeat cõparationẽ cum aliis entibus. Cõparatio enim primi entis & ſummi boni eſt eadem ad omnia extrinſeca à Deo.

Secundò,

Secundò, A relatione non inuenitur aliquid denominatione extrinſeca denominari, ſed intrinſeca tantùm denominatione: non enim eſt aliquis pater paternitate in alio exiſtente, & aliis, ergo, &c.

A relatione extrinſeca non inuenitur aliquid denominari.

ADVERTENDVM, quòd antecedens huius rationis dupliciter poteſt intelligi. Primò de relatione importata per nomen à quo aliquid relatiuè donominatur: ſic enim manifeſtum eſt quòd quum dicimus aliquem eſſe patrẽ, paternitas importata nomine Patris, eſt in ipſo, qui dicitur pater, & quũ aliquis dicitur dominus, eſt in ipſo relatio importata hoc nomine Dominus, non autẽ eſt in alio. Et vniuerſaliter verum eſt, quòd nihil denominatur relatiuè per relationẽ importatã nomine quo denominatur in altero exiſtente: hunc ſenſum videtur intendere ſanctus Tho. ſi diligenter verba eius conſiderẽtur. Secundò poteſt intelligi vniuerſaliter & abſolutè, quòd à nulla relatione quocunque nomine importata, denominatur aliquid extrinſecè, & tunc intelligitur quòd à ſola relatione extrinſeca nõ fit denominatio formaliter relatiuè, ſed bene abipſa poteſt aliquid cauſaliter denominari cointellecta relatione oppoſita in eo quod denominatur, à qua formaliter fit denominatio, vt dictũ eſt in præcedentibus de mente S. Th. ſi enim ſola conſideretur relatio extrinſeca, ab ipſa non dicitur aliquid relatiuè formaliter, licet poſſit dici aliquid ab ipſa realiter tale terminatiuè, ſicut à reali potentia coërcitiua exiſtente in aliquo, dicitur aliquis realiter dominus fundamentaliter, non autem formaliter relatiué.

Quantùm ad ſecundum ponuntur duo corollaria. Primum eſt, Huiuſmodi relationes attribuuntur Deo ſecundum rationem, probatur, non ſunt realiter in Deo, nec realiter extra Deum, ergo illi attribuuntur ſecundum rationem. Hoc autem eſt cùm intellectus intelligendo aliquid referri ad alterum, cointelligit relationem illius ad ipſum: quamuis ſecundum rem quãdoque non referatur. De his ſatis dictum eſt in præcedentibus.

Secundum eſt, Alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes, & alia quæ de Deo prædicantur. patet, quia alia, vt ſapientia, voluntas, & huiuſmodi dicunt eius eſſentiam: hæc autem non cùm attribuantur ſibi dũtaxat per intellectum, intellige, quantùm ad relationes importatas, vt exponit Sanct. Thom. Prima p. q. 13. art. 7. ad primum.

Quantùm ad tertium remouetur dubium. Poſſet enim aliquis inſtare, Iſtæ relationes non ſunt aliquid in Deo, & tamen intellectus eas ſibi attribuit, ergo eſt falſus: reſpõdetur, quòd propter hoc intellectus non eſt falſus, quia intellectus ex hoc quòd intelligit relationes diuinorum effectuum terminari in ipſum Deum, aliqua prædicat de ipſo relatiuè: ſicut & facit de ſcibili. Senſus huius reſponſionis eſt, quòd intellectus non attribuit iſtos reſpectus Deo, quaſi iudicet aut dicat ipſos extra intellectũ eſſe. ſic enim abſque dubio falſus eſſet, eò quòd intelligeret rem eſſe aliter quàm ſit, ſed quia ex eo quòd apprehendit Deum terminare relationem rerum ad ipſum format de ipſo cõceptum aliquẽ in ordine ad creaturas: & illũ attribuit Deo. Hoc autem abſque falſitate accidere poteſt. Nam ea quæ abſoluta ſunt, poteſt intellectus ad alia comparare, & ſic relatiuè concipere, ſicut dum comparat naturam animalis ad animalium ſpecies, attribuit illi intentionem generis: & ſimiliter de aliis. Sic enim apprehendit naturam abſolutam ſed cum quodam ordine ad aliud, quod eſt rem abſolutam concipere relatiué.

Quòd multas relationes dici de Deo, non derogat eius ſimplicitati. Cap. 14.

Idem P. p. q. 32. ar. 2. de Po. q. 7. art. 8. 1 Sẽt. diſ. 8. q. 4. ar. 2. ad 3.

PAtet etiam ex his, quòd diuinæ ſimplicitati non derogat ſi multæ relationes de ipſo dicuntur, quamuis eius eſſentiam non ſignificent: quia ſequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum noſtrum intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod eſt in ſe ſimplex, vt ſic ipſum ſimplex ſub multiplici relatione conſideret: & quantò aliquid eſt magis ſimplex tantò eſt maioris virtutis, & principium plurium, ac per hoc multiplicius relatũ intelligitur. Sicut punctum plurium eſt principium quàm linea, & linea quàm ſuperficies. Hoc igitur quòd multa relatiuè de Deo dicuntur, eius ſummæ ſimplicitati atteſtatur.

Super Cap. 14.

TErtio loco agitur de multitudine relationũ, & ponitur hæc concluſio, Diuinæ ſimplicitati non derogat ſi multæ relationes de ipſo dicuntur, quamuis eſſentiam eius non ſignificent: quia ſequuntur intelligendi modum.

Aduerte, additum eſſe, Quamuis eſſentiam eius non ſignificent, propter attributa diuina: quorum multiplicitatem dictum eſt in 1. Lib. diuinæ ſimplicitati non derogare, eò quòd nullam compoſitionem in Deo ponant, cùm omnia diuinam eſſentiam ſignificent. ex hoc enim quia iſtæ relationes non ſunt ipſa eſſentia diuina, poſſet aliquis exiſtimare quòd eorũ multitudo diuinæ ſimplicitati derogaret, ideo hoc remouẽs S. Tho. addidit, quòd licet eſſentiam diuinam nomina relatiua nõ ſignificẽt, adhuc eorum multitudo dicta de Deo, diuinæ ſimplicitati non derogat, quia iſtæ relationes nihil ponunt in Deo vt habeant in ipſo compoſitionẽ facere ſed modum intelligendi conſequuntur. Ex quo arguit ad concluſionem, Nihil prohibet intellectum noſtrum intelligere multa multipliciter referri ad id quod eſt in ſe ſimplex: ergo pluralitas relationum conſequentium modum intelligendi, cuiuſmodi ſunt dictæ relationes ſimplicitati non derogat. Probatur conſequentia, quia ſic intelligendo intellectus noſter etiam ſub multiplici relatione ipſum ſimplex conſiderat. Dum enim apprehendit aliquod ſimplex multorum relationem terminare, ipſum ſimplex cum relationibus oppoſitis apprehẽdit: dictum eſt enim ſupra, quòd terminũ relationis oportet oppoſitam in ſe relationẽ habere aut realiter aut ſecũdũ rationem.

Quãtò aliquid eſt ſimplicius tantò eſt maioris virtutis & plurium principium.

AD manifeſtationem autem antecedentis notatur, quòd quãtò aliquid eſt magis ſimplex, tantò eſt maioris virtutis, & principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur. Hoc autem verum eſt, aut ſimpliciter, aut in ſuo genere: punctus enim eſt maioris virtutis inter ea tantùm quæ ad quantitatem pertinent, & principium plurium, eo modo quo in quantitate poteſt eſſe virtus largo modo accipiendo virtutem ſecundum quòd mathematici imaginantur punctum ſuo fluxu cauſare lineam, & ſic ſucceſſiuè de aliis quantitatibus: non autem eſt maioris virtutis quàm ſit homo, licet ſit homine ſimplicior. Ideo ſic intelligenda eſt propoſitio ſancti Tho. quòd quantò aliquid eſt ſimplicius in aliquo genere, tantò eſt virtuoſius inter omnia illius ordinis, eò quòd omnia virtualiter in principiis contineantur: ſicque cùm Deus ſit inter entia ſimpliciſſimus, eſt inter omnia maximæ virtutis & infinitorum principium. Ex his concludit quòd non modo non derogat diuinæ ſimplicitati, quòd multa de ipſo relatione dicantur: imò ſummæ eius ſimplicitati atteſtatur.

Quòd omnia quæ ſunt, à Deo ſunt.

Cap. 15.



QVia verò oſtenſum eſt, † quòd Deus eſt aliquibus eſſendi principium: oportet vlteriùs oſtendere quòd nihil præter ipſum eſt niſi ab ipſo. Omne enim quod alicui conuenit non ſecundum quòd ipſum eſt, per aliquam cauſam conuenit ei, ſicut album homini: nam quòd cauſam non habet primum & immediatum eſt, vnde neceſſe eſt quòd ſit per ſe, & ſecundum quòd ipſum: impoſſibile eſt autẽ aliquod vnum duobus cõuenire, & vtrique ſecundum quòd ipſum. Quod enim de aliquo ſecundum quòd ipſum dicitur, ipſum non excedit: ſicut habere tres angulos duobus rectis æquales, non excedit triangulum de quo prædicatur, ſed eſt eidem conuertibiliter. Si igitur aliquid duobus conueniat, non conuenit vtrique ſecũdum quòd ipſum eſt. Impoſſibile eſt igitur aliquod vnũ de duobus prædicari, ita quòd de neutro per cauſam dicatur, ſed oportet vel vnum eſſe alterius cauſam: ſicut ignis eſt cauſa caloris corpori mixto, cùm tamen vtrumque calidũ dicatur. Vel oportet quòd aliquod tertiũ ſit cauſa vtrique: ſicut duabus candelis ignis eſt cauſa lucendi. Eſſe autem dicitur de omni eo quod eſt impoſſibile eſt: igitur eſſe aliqua duo quorum neutrum habeat cauſam eſſendi, ſed oportet vtrumque acceptorum eſſe per cauſam, vel alterum alteri eſſe cauſam eſſendi. Oportet igitur quòd ab illo cui nihil eſt cauſa eſſendi, ſit omne illud quod quocunque modo eſt. Deum autem† ſuprà oſtendimus huiuſmodi ens eſſe, cui nihil ſit cauſa eſſendi: ab eo igitur eſt omne quod quocunque modo eſt. Si autem dicatur quòd ens nõ eſt prædicatum vniuocum, nihilominùs prædicta concluſio ſequitur: non enim de multis æquiuocè dicitur, ſed per analogiam, & ſic oportet fieri reductionem in vnum.

†Cap. 6. huius lib.
†Idem P. p. qõ. 44. art. 1. & de Po. q. 3. ar. 5.
†Primo Lib. cap. 1.
†Reſponſio tacitæ obiectionis.

2 Ampliùs, Quod alicui conuenit ex ſua natura, & non ex aliqua cauſa: minoratum in eo & deficiens eſſe non poteſt. Si enim naturæ aliquid eſſentiale ſubtrahitur vel additur, iam altera natura erit, ſicut & in numeris accidit, in quibus vnitas addita vel ſubtracta ſpeciem variat. Si autem natura vel quidditate rei integra manente aliquid minoratum inueniatur, iam patet quòd illud non ſimpliciter dependet ex illa natura, ſed ex aliqua alia cauſa, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minùs conuenit quàm aliis, non conuenit ei ex ſua natura tãtùm, ſed ex alia cauſa: illud igitur erit cauſa omnium in aliquo genere, cui maximè conuenit illius generis prædicatio. Vnde etiam quod maximè calidum eſt, videmus eſſe cauſam caloris in omnibus calidis: & quod maximè lucidum eſt, cauſam omnium lucidorum. Deus autem eſt maximè ens, vt in 1. Libro† oſtẽſum eſt: ipſe igitur eſt cauſa omnium de quibus ens prædicatur. †Cap. 13.

3 Adhuc, Secundum ordinem effectuum oportet eſſe ordinem cauſarũ, eò quòd effectus cauſis ſuis proportionati ſunt: vnde oportet quòd ſicut effectus proprij reducuntur in cauſas proprias, ita id quod commune eſt in effectibus propriis, reducatur in aliquam cauſam communem, ſicut ſupra particulares cauſas generationis huius vel illius eſt Sol vniuerſalis cauſa generationis. Et rex eſt Vniuerſalis cauſa regiminis in regno ſupra præpoſitos regni, & etiam vrbium ſingularum. Omnibus autem commune eſt eſſe: oportet igitur quòd ſupra omnes cauſas ſit aliqua cauſa, cuius ſit dare eſſe. Prima autem cauſa Deus eſt, vt ſuprà† oſtenſum eſt: oportet igitur omnia quæ ſunt à Deo eſſe. †Cap. 13. ini. Li.

4 Item, Quod per eſſentiam dicitur, eſt cauſa omnium quæ per participationem dicuntur: ſicut ignis eſt cauſa omnium ignitorum inquantùm huiuſmodi. Deus autem eſt ens per eſſentiam ſuam, quia eſt ipſum eſſe: omne autem aliud ens eſt ens per participationem, quia ens quod ſit ſuum eſſe, nõ poteſt eſſe niſi vnum, vt in 1. Lib.† oſtenſum eſt. Deus igitur eſt cauſa eſſendi omnibus aliis. Cap. 13.

5 Præterea, Omne quod eſt poſſibile eſſe & non eſſe, habet aliquã cauſam: quia in ſe conſideratũ ad vtrũlibet ſe habet: & ſic oportet eſſe aliquod aliud quod ipſum ad vnũ determinet. Vnde cùm in infinitũ procedi non poſſit, oportet quòd ſit aliquod neceſſarium quod ſit cauſa omnium poſſibiliũ eſſe & non eſſe: neceſſarium autem quoddam eſt habẽs cauſam ſuæ

neceſſi

necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest, & sic est deuenire ad aliquid quod est per se necesse esse. hoc autem esse non potest nisi vnum, vt in 1. Lib. †ostensum est, & hoc est Deus: oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.

†Cap. 13. & 42.

6 Amplius, Deus secundum hoc factiuus est rerum, quòd actu est, vt suprà † ostensum est: ipse autem sua actualitate & perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, vt in 1. Lib. probatum est, & sic est virtualiter omnia: est igitur ipse omnium factiuus. Hoc autem non esset si aliquid aliud esset natum esse nisi ab ipso: nihil enim natum est esse ab alio, & non ab alio: quia si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse, quod non potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi à Deo.

†Cap. 7. huius Libri.
†Cap. 28.

7 Item, Imperfecta à perfectis sumunt originem, vt semen ab animali. Deus autem est perfectissimum & summum ens, & summum bonum, vt in 1. Lib. ostensum est †: ipse igitur est omnibus causa essendi: præcipuè cùm ostensum sit, quòd tale non possit esse nisi vnum. Hoc autem diuina cõfirmat authoritas: dicitur enim in Psalm. 145. Qui fecit cælum & terram, mare, & omnia quæ in eis sunt. Et Ioan. 1. Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil. Et ad Roman. 11. Ex quo omnia, per quem omnia, & in quo omnia, ipsi gloria in secula. Per hoc autem excluditur Antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quædam non habere causam essendi: & etiam quorundam qui dicunt Deum non esse causam substantiæ cæli, sed solùm motus.

†Cap. 28.
Auth. sac. Scripturæ.
Exclusio erroris.

Super cap. 15.

Postquàm determinatum est de principio productionis creaturarum, secundo loco determinat sanctus Tho. de termino productionis, vt ex principio & termino cognitis, facilius ipsa productio cognoscatur, & ponit hanc conclusionem, Nihil præter Deum est nisi ab ipso, id est, nihil est in rerum natura, quod à Deo productum non sit. Probatur primò, Impossibile est esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi: sed oportet vel vtrumque eorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Ergo ab illo cui nihil est causa essendi, est omne quod quocũque modo est, ergo omnia habent esse à Deo. Probatur primò antecedẽs, Impossibile est aliquod vnum de duobus prædicari, ita quòd de neutro per causam dicatur, sed oportet vel vnum esse causam alterius, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, vel aliquod tertium esse causam vtrique: sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Sed esse de omni eo quod est, prædicatur, ergo, &c. Maior probatur, Impossibile est aliquid duobus conuenire secundũ ꝙ ipsum, quia quod conuenit alicui secundũ ꝙ ipsum, ipsum nõ excedit, cũ sibi conuertibiliter conueniat: sicut habere tres non excedit triangulum. ergo quod conuenit pluribus, impossibile est vt neutri per causam conueniat. Patet cõsequentia, quia quod alicui conuenit non secundum ꝙ ipsum, per aliquam causam ei conuenit. Nam oppositum prædicati infert oppositum subiecti: quod enim causam non habet, primum & immediatum est, & sic est per se, & secundum ꝙ ipsum. Prima autem consequentia patet, ex opposito enim consequentis infertur oppositũ antecedẽtis: sequitur enim, Non omne quod est, ab eo est cui nihil est causa essendi. ergo possunt esse aliqua duo, quorũ neutrũ habeat essendi causam: cùm enim ipsum & illud aliud causam essendi communem non habeant, nec vnum sit alterius causa, vtrumque erit absque causa. Secunda etiam consequentia est manifesta, cùm suprà ostẽsum sit Deum esse ens cui nihil sit causa essendi. Ista ratio videtur esse Platonis, vt dicitur Poten. q. 3. 5. qui voluit quòd ante omnem multitudinẽ esset aliqua vnitas. Huic autẽ rationi fortè obstare posset quòd ens vniuocè nõ dicitur, ex hoc enim videretur malè subsumi in ratione. Cùm enim dicebatur, Impossibile est aliquod vnum de duobus prædicari, ita quòd de neutro dicatur per causam, habet veritatem de prædicato tantùm vniuoco. Vnde si subsumatur, Esse prædicatur de omnibus, dicitur quòd non prædicatur vniuocè. Sed respondet S. Tho. ꝙ licet non sit prædicatum vniuocum, non tamen est æquiuocũ, sed analogũ: & propter hoc, scilicet oportet fieri reductionem in vnũ. Sicut enim in vniuocis prædicatis secundi modi per se, oportet vt omnia de quibus illud prædicatur, reducantur in vnum cui illud primò & secundũ quòd ipsum conuenit, ita & in analogis: primum enim analogatorum est cui primò & secundum quòd ipsum cõuenit analogum. Vnde maior vera est non tantùm de prædicato vniuoco, sed etiam de analogo.

ADVERTENDVM circa efficaciam rationis, quòd cùm sanctus Thomas intendat probare omnia à Deo esse effectiuè, ex ista ratione non videtur haberi quòd sit causa omniũ effectiuè. Ex eo enim quòd aliquid sit secundum ipsum tale (quod est huius rationis fundamentum) non habetur quòd sit causa effectiua vt alia sint talia: sufficit enim quòd sit causa formalis, sicut triangulus est causa formalis quare isosceles habeat tres angulos. Sed licet explicitè non habeatur ꝙ sit causa effectiua, habetur tamẽ implicitè: quod enim conuenit alicui, & non secundum quòd ipsum, oportet quòd aut ab eo quod est secundum seipsum, illud habeat effectiuè, aut ab aliquo quod vtrumque eminenter contineat: quod enim secundũ esse actuale conuenit alicui distinctum ab eius essentia & nõ secũdũ quòd ipsum, necesse est vt ab aliqua causa illud accipiat. esse autem distinguitur ab essentia creaturæ, non potestque Deo aliqua alia causa superior esse, cùm sit prima causa, & ens per se necesse esse: ideo oportet quòd alia habeant ab ipso Deo esse solùm etiam effectiuè.

Quod alicui cõuenit nõ secundum ꝙ ipsum per aliquã causam conuenit ei.

AD euidentiam illius propositionis, Quod alicui conuenit non secundum quòd ipsum, per aliquã causam conuenit ei: considerandum est, quod cùm quædam sint prædicata essentialia, ea scilicet quæ sunt primi modi per se, quædam verò quæ non sunt essentialia, sed ad secundum modum per se pertinẽt, secundum quòd ipsum, & non secundum quòd ipsum, in vtrisque prædicatis consideratur: & vniuersaliter verum est quòd omne conueniens alicui non secundum propriam differentiam, conuenit sibi formaliter per aliam causam à subiecto distinctam, siue distinguatur ab ipso realiter, siue secundum rationem. Si enim conuenit per aliquod aliud subiectum, cui primò conueniat, ad ipsum sicut superius aut inferius essentiale se habens: tunc illa causa à subiecto ratione tantùm distinguitur: sicut cùm dicimus habere tres angulos conuenire isosceli & figuræ ratione trianguli. Si autem illud cui primò conuenit, non se habet sicut superius & inferius ad subiectũ, tunc talis causa à subiecto realiter distinguitur, sicut dicimus caliditatem conuenire omnibus calidis per ignem. Ignis enim ab illis secundum suam substantiã realiter distinguitur, licet aliqua eius participatio in illis sit ex qua ignis proprietatem participant. Illa ergo propositio sic intelligitur, Quod conuenit alicui non secundum quòd ipsum, conuenit sibi per aliquam causam à se aut realiter aut secundum rationem distinctam, secundum quòd diuersimodè primum subiectum ad secundum comparatur.

CIRCA illam propositionem, Quod causam non habet, primum & immediatum est, aduertendum, quòd prædicatum non habens causam, dicitur primum: quia nullum aliud prædicatum prius eo conuenit subiecto, quod sit sibi causa vt prædicetur. Dicitur etiam eadem ratione immediatũ, quia inter ipsum & subiectum nihil mediat per quod inhæreat subiecto.

CIRCA aliam propositionem, Quod de aliquo secundum quòd ipsum dicitur, ipsum non excedit, & conuertitur cum ipso, dubitatur. In proposito enim esse conuenit Deo secundum quòd ipsum est, & tamen ipsum excedit cùm aliis quæ non sunt Deus conueniat. ergo est falsa propositio, & videtur sanctus Thomas in ratione implicare contradictionem.

Quod de aliquo secundum quòd ipsum dicitur ipsum nõ excedit.

Respondetur, quòd dupliciter potest intelligi prædicatum non excedere subiectum. Primo modo, formaliter sumendo subiectum, & secundum propriam rationẽ: sicut habere tres angulos, cõuertitur cum triangulo, & ipsum non excedit, quia nulli conuenit per se cui non conueniat ratio trianguli. Secundo modo, sumendo subiectum aut formaliter secundum propriam rationem, aut secundum aliquam eius participationem, & sic esse non excedit Deum: quia omne cui conuenit esse, aut est Deus, aut similitudine eius participat. Sed nulli creaturæ conuenit esse nisi inquantũ aliqua diuina similitudine participat. Hoc ergo secundo modo intellexit sanctus Thomas, quod alicui conuenit secundum quòd ipsum, non excedere subiectum: quia scilicet nulli conuenit nisi illi subiectum, aut secundum propriam eius rationem, aut secundum aliquam participatam eius similitudinem conueniat. Propter hoc subiunxit quòd etiam in analogis oportet fieri reductionem ad vnum, cui scilicet primò & per se illud conueniat, & secundum cuius participationem alia dicantur talia.

ADVERTENDVM quoque quòd quidã ex hoc loco accipiunt non esse idem apud sanctum Thomam de mente Arist. in 1. Posteriorum per se, & secũdum quòd ipsum: sed se habere inter se sicut inferius & superius: dum videtur velle aliquid posse conuenire pluribus per se, non autem secundum quòd ipsum. Sed vt diximus in Annotationibus 1. Posteriorum, admisso hanc esse mentem sancti Thomæ in hoc loco (quod tamen non constat) aliter accipitur hîc per se & secundum quòd ipsum, & aliter in 1. Posteriorum. Hic enim dicitur prædicatum secundũ quòd ipsum, quod cõuenit subiecto secundum eius propriam & adæquatam rationẽ qua ab omnibus aliis differt, quæ est ratio differentialis, & est idem quod primò cõueniens. Nam sic secundum quòd ipsum est inferius ad per se: omne enim secundum quod ipsum, conuenit per se, sed non econtrà: sicut risibile conuenit per se Sorti, sed non primò, siue non secundum quòd ipsum: Ibi autem secundum mentem Arist. (vt exponit sanct. Tho. sequendo textum suum) accipitur prædicatum secundum quòd ipsum, pro eo quod cõuenit alicui ex aliqua causa existente in essentia subiecti: sic nanque secundum quòd ipsum non est idem quod primò, sed conuertitur cum per se. nam & prædicatum per se ibidem dicitur quod habet causam in subiecto, licet illa causa non sit totalis & adæquata ratio subiecti.

Secundũ quòd ipsum, quõ se habet ad per se.

Secundò, Deus est maximè ens: ergo est causa omnium de quibus prædicatur. Antecedens in 1. Lib. est ostensum. Consequentia verò probatur, quia illud est causa omnium in aliquo genere, cui maximè cõuenit illius generis prædicatio: sicut quod est maximè calidum, est causa caloris in omnibus calidis, & maximè lucidum, est causa omnium lucidorum. Hanc propositionẽ probat sic, Quod alicui conuenit ex sua natura, minoratũ & deficiens in eo esse non potest: igitur quod alicui minus cõuenit quã aliis, non conuenit ei ex sua natura tantùm, sed ex alia causa, ergo cui illud maximè cõuenit, erit causa omniũ illius generis. Probatur antecedẽs, quia si naturæ aliquid essentiale subtrahatur, vel addatur, iam altera natura erit, vt patet in numeris. Prima consequentia patet, quia ex opposito prædicati ad oppositũ subiecti arguitur. Secunda verò consequentia est manifesta, quia quod conuenit aliquibus deficienter, cùm non conueniat illis ex natura tantũ, sed ex alia causa, non poterit ex alia sibi causa cõuenire quã ex ea in qua illud maximè & perfectissimè reperitur, cùm omne imperfectum ad perfectum reducatur.

AD euidentiam illius propositionis, Quod conuenit alicui ex sua natura, & non ex aliqua causa, minoratũ in eo & deficiens esse nõ potest, attendendum quòd dupliciter aliquid dicitur cõuenire alicui ex natura, aut quia est essentia vel pars essentiæ, aut quia essentialia principia consequitur. Prima facie videtur sanctus Thomas primo modo accipere, cùm illam propositionẽ probet per hoc, quòd si naturæ aliquid subtrahatur vel addatur, iam altera natura erit. Sed si consideretur intentum ad quod assumitur dicta propositio, apparebit quòd & secundo modo accipienda sit. Non solùm enim quod essentiale est, sed & quod naturã rei consequitur, præcisè, & nõ ab aliqua alia causa, deficiens & diminutũ esse non potest. Et vtrumque ex ea probatione consequitur: si enim essentiale prædicatum est, certũ est & quòd nec augeri nec minui potest: & ideo si aliquid inueniatur deficiens aut excedẽs rei alicuius essentiã, iam non erit illius essentia. Si etiam sit accidens deficiẽs ab eo quod rei alicuius essentiã consequitur, illa nõ erit essentia à qua fluit completè, sed alia, quia posita causa totali & completa necesse est poni effectum, maximè quando per simplicem quandam emanationem resultat: & ita defectus huiusmodi resultat non ex aliquo defectu essentiæ rei, cùm illa deficiens esse non possit, sed ex alia causa extrinseca per cuius remotionem minoratur. Et ideo cùm essentiæ nihil addi vel subtrahi possit, si deficienter aliquid alteri conueniat, non ab essentia rei præcisè, sed ab alia etiã causa dependet: oporteret enim si dependeret ab essentia solùm, quòd eius defectus in defectum essentiæ resultaret, quod, vt dictum est, esse non potest,

Quod cõuenit alicui ex sua natura minoratũ in eo, & deficiẽs esse non potest.

potest. Sicut si esse calidum alicui deficienter conueniat, esse calidum non attribuitur essentiæ rei tantùm, sed igni etiam, per cuius participationem est calidũ: & quia parùm de natura ignis participat, ideo parũ caliditatis habet.

ADVERTENDVM autem, quòd conuenienter addit dictionem exclusiuam sanctus Thomas cùm concludit, Quod igitur alicui minùs conuenit quàm aliis, non conuenit ei ex sua natura tantùm: quia non vult negare aliquid deficiens & diminutum posse alicuius naturam sequi. Potest enĩ aliquod mixtũ ex natura sua parùm caliditatis habere: sed vult in huiusmodĩ oportere aliam causam præter ipsam naturam inuenire, per cuius remotionem illud sit minoratum: sicut præter naturam mixti parùm habentis de caliditate dicimus ignem illius caliditatis causam esse, quo quia mixtum illud parùm participat, necesse est parùm caliditatis habeat.

Tertiò, Esse est commune omnibus, ergo supra omnes causas est aliqua prima causa, cuius est dare esse. Sed Deus est prima causa, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia oportet effectibus causas proportionari, vt particularium sint causæ particulares, communium autem sint causæ communes & vniuersales. Declaratur per exemplum de Sole & rege. De materia huius rationis dictum est satis in 1. Libro.

Effectus oportet causis esse proportionatos.

Vnum tantùm occurrit dubium dissoluendum. Nam multi sunt effectus particulares qui in causam duntaxat vniuersalem reducuntur: sicut multa à Sole tantùm producuntur, & multa particularia à Deo tantùm, sicut anima intellectiua, sicut gratia, & similia. ergo non oportet effectus esse ad modum dictum causis proportionatos.

Respondetur, quòd non est mens sancti Thomæ, neque Arist. (à quo dicta propositio sumpta est) quòd effectus aliquis particularis non possit ab vniuersali causa immediatè produci: sunt enim multi particulares effectus (vt arguebatur) qui à sola vniuersali causa producuntur. Sed quòd vbi in effectibus particularibus à particulari & vniuersali causa productis aliquid inuenitur illi effectui proprium, & aliquid sibi & aliis commune. Quantùm ad proprium refertur in causam propriã & particularẽ, quantùm verò ad cõmune refertur in causam communem: & sic effectus causis proportionantur.

Dicitur secundò, quòd etiam vbi à causa vniuersali particularis effectus producitur, est ibi proportio inter causam & effectum, inquãtùm causa vniuersalis producit talem effectum per virtutem in ipso contentam quæ illi effectui adæquatur: licet illa virtus identificetur in illo virtuti alterius rei productiuæ. possumus enim in tali vniuersali causa diuersas virtutes secundum rationem distinguere diuersorum effectuum productiuas.

Quartò, Deus per essentiam suam est ens, alia verò per participationem: quia Deus est ipsum esse. Tale autem non est nisi vnum, vt ostensum est in 1. Lib ergo, &c. Patet consequentia: quia quod est per essentiam tale, est causa omnium quæ per participationem dicuntur. De fundamento huius rationis visum est in 1. Lib. hoc tantummodò hic attendendum est, quòd esse per essentiam tale, hoc loco accipitur pro eo quod est esse totaliter ipsam essentiam & entitatem prædicati: esse autem per participationẽ, est habere in se prædicatum aliquo modo: sed non esse eius essentiã totaliter, imò, habere aliquid aliud per quod limitetur, non autẽ accipitur prout esse ens per essentiam, est idem quod esse perfectissimum & infinitũ, vt accipit Scotus d. 8. 1. Sent. quæst. 1. secunda parte, ad secundum, vbi dicit aliquid dici per participationem, quia est pars respectu eius quod natum est esse infinitũ, prout omne minus dicitur pars.

Quintò, Omne possibile, reduci tandem oportet tanquam in causam in aliquid quod sit necessarium: & omne necessarium quod habet causam, necesse est reduci in aliquod necessarium quod suæ necessitatis causam non habeat. Hoc autem est solus Deus, ergo, &c. Hanc rationem tetigit san. Th. etiam in 1. Lib. cap. 15. vide ibi.

Sextò, Deus est virtualiter omnia: igitur est omnium factiuus, ergo est omnium causa. Probatur antecedens, quia est rerum factiuus, secundum quòd est actu, in sua autem actualitate omnium rerum perfectiones continet, igitur, &c. Prima consequentia patet: secunda verò probatur, quia si aliquid esset natum esse, & non ab ipso Deo, non esset omnium factiuus: non enim potest dici quòd aliquid sit natum esse ab alio, cùm dicatur Deus eius esse productiuus, & natum etiam sit esse non ab alio. Si enim aliquid natum sit esse non ab alio, est per seipsum necesse esse: tale autem non potest ab alio esse. Ergo non potest idem esse, natum esse ab alio, & natum esse non ab alio, & sic sequitur quòd non stant simul quòd aliquid possit esse non à Deo, & quòd Deus sit omnium factiuus.

Si aliquid natum est non ab alio esse est per seipsum necesse esse.

AD euidentiam istius propositionis, Si aliquid natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse, aduertendum, quòd per se necesse esse dicitur, quod nullo alio indiget ad hoc vt sit: hoc autem conuenit ei quod natum est esse non ab alio: si enim potest esse, & non ab alio, ad hoc vt sit, alio non indiget, ideo omne tale est per se necesse esse.

Septimò, Deus est perfectissimum ens, & summum bonum, ergo est omnibus causa essendi, præsertim cùm non possit tale esse nisi vnum. Probatur consequentia, quia imperfecta originẽ sumunt à perfectis, vt semen ab aĩ ali.

Aduerte, quòd idcirco addidit san. Thom. Præsertim cùm non possit tale esse nisi vnum: quia si essent plura perfectissima entia, & summè bona, posset aliquis dicere quòd non oporteret vnum illorum esse omnium causam, sed sufficeret vt illa summè bona essent aliis causa essendi. Sed si ponamus vnũ esse duntaxat summè bonum, non habebit hæc cauillatio locum.

CIRCA illam propositionem, Imperfecta à perfectis sumunt originem, aduertendum, quòd illud habet veritatem secundum ordinem causæ efficientis: & in hoc sensu intelligit eam san. Tho. secundum autem ordinẽ causæ materialis & viæ, est econuersò. Omne enim quod procedit de potentia ad actum priùs peruenit ad esse imperfectum quàm ad esse perfectum.

Confirmatur vltimò conclusio autoritate Psalm. Qui fecit cælum & terram, &c. & Ioan. 1. Omnia per ipsum, &c. & ad Roman. 11. Ex quo omnia, &c. Excluduntur verò per hoc errores dicentium quædam corpora non habere causam essendi: & dicentium Deum non esse causam substantiæ cæli, sed tantùm motus.

Quomodo omne genitũ sit corruptibile apud Arist.

Circa vltimum errorem prætermissis multiplicibus rationibus quibus probatur à rectè sentientibus de mente Arist. esse, & Commentatoris, quòd cælum secundum suam substantiam sit à prima causa productum: occurrit pro illius erroris confirmatione dubium ex 1. Cæli. Ex processu enim Arist. ibidem habetur quòd omne genitum est corruptibile, & potest non esse: sed nullum perpetuum & incorruptibile potest non esse, ergo nullum perpetuum & incorruptibile est genitum: cælum est huiusmodi, ergo, &c. Si dicatur quòd perpetuum non potest non esse per potentiam intrinsecam, sed bene per potentiam extrinsecam, contrà, quia propositio Arist. sumpta pro minori est apud ipsum vniuersaliter vera: quod constat ex hoc, quia ponit semper ens, & non semper ens, contradictoriè opponi, & non posse eidem conuenire possibile semper esse, & possibile non semper esse, siue possibile quandoque non esse, quod idem est: sed perpetuum est possibile semper esse: ergo sibi nullo modo potest conuenire, vt possit aliquando non esse. Nullo ergo modo secundùm Aristot. cælum est genitum aut factum. Confirmatur, quia Commen. ibidem com. 124. ait esse per se notum, quòd illud quod est possibile ab extrinseco, est possibile ex se, si ergo perpetuum potest non esse per potentiam extrinsecam, poterit non esse & per potentiam intrinsecam, cuius oppositum dicis Arist. intendere.

Respondetur primò, quòd processus Arist. est ad probandum perpetuum non esse genitum in tempore: san. Tho. autem hîc non dicit cælum esse factum in tempore, sed absolutè esse factum, siue in tempore factum sit, siue ab æterno. Dicitur secundò quòd responsio data (vt bene probatur) non est ad mentem Aristot. secundum eos qui de mente eius ponunt esse quòd Deus de necessitate naturæ agat. Nam cùm ponat Deum agere de necessitate naturæ, perpetua quæ sunt à Deo ab æterno producta, non possunt desinere esse per subtractionem influxus diuini: quia sicut Deus non potuit producere, ita non potest suum subtrahere influxum. Ad maiorem ergo argumenti respondetur, quòd mens Arist. est, omne genitum & factum in tempore esse corruptibile tam ex extrinseco quàm ex se. Hoc enim dicebat cõtra Platonem ponentem corpora cælestia esse secundum se corruptibilia, sed ab extrinseco esse incorruptibilia: & loquebatur de facto & genito per transmutationem. Vnde ad hunc sensum admissa minore, scilicet quòd nullum perpetuum potest non esse per transmutationem: conceditur quòd nullũ perpetuum est factum per transmutationem, neque est factum in tempore, neque etiam cælum. Sed hæc intentio Aristotelis conclusioni sancti Thomæ non aduersatur: non enim ponimus cælum per transmutationem alicuius materiæ esse factum, sed per simplicem emanationem: neque hoc loco intendit sanctus Thomas probare, quòd omnia sint à Deo in tempore, sed absolutè quòd omnia ab ipso habeant esse. Ad confirmationem ex verbis Commentatoris dicitur eodem modo.

Sed videtur quòd hæc responsio non satisfaciat. Accipit enim Aristoteles genitum & corruptibile secundum quod opponuntur ingenito & incorruptibili, quæ dicit inter se conuerti. Constat autem quòd apud ipsum ingenitum dicitur, quod nullo modo incœpit esse, & de quo non potest dici quòd nunc est, & prius non fuit. Incorruptibile autem dicitur quod nullo modo potest desinere esse, & de quo non potest dici, nunc est, & posteriùs non erit: ergo & genitum apud ipsum dicitur quod incipit esse, quõocunq; incœperit, corruptibile autẽ, quod aliquãdo desinet, quomodocũq; hoc sit.

Respondetur, quòd vtique isti termini sic accipiendi sunt ad mentem Arist. sed tamen quia antiqui Poëtę theologizantes, contra quos arguebat, & Plato, vt eius verba prætendere videbantur in Timæo, dum vult Vniuersi ordinem ex elementis inordinatis factum esse: non ponebant nisi productionem & desitionem quæ est per transmutationem: ideo apud ipsos idem erat nullo modo incipere esse, & non incipere esse per trãsmutationẽ, & similiter incipere esse absolutè, & incipere esse per transmutationem, & eodem modo de desitione. Ideo Philosophus contra ipsos arguit non posse esse aliquid genitum & incorruptibile, quia omne genitũ oportet esse corruptibile per transmutationem secundum eorum positionem, sicut per trãsmutationem incipit esse: & si non incipit esse per generationẽ, nullo modo esse incipit. Secundum veritatem autem & secundum opinionẽ ipsius Arist. potest aliquid esse factum per simplicem emanationem, & esse incorruptibile ab intrinseco tanquàm nullum habens in se principium corruptionis, vt patet de anima intellectiua, & intelligentiis, si ponantur ad mentem Arist. esse producta à Deo effectiuè. Istud est quantùm ad mentem Aristo. de quo etiam inferiùs cap 81. sermo fiet.

Quantùm autem ad ipsas propositiones in se, dicitur ad maiorem, quòd si termini proportionabiliter sumantur, vera est, si enim accipiatur genitum siue factum vt idem est quod per transmutationem productum: & similiter corruptibile & posse non esse per transmutationem, omne factum potest non esse. Si etiam accipiatur factum per simplicem emanationem, & similiter posse non esse per simplicem actionem, aut per subtractionem actionis conseruatiuæ, omne factum potest non esse. Sed si accipiatur factum per simplicem emanationem, & posse non esse per transmutationem, siue per potentiam intrinsecam: falsa est propositio. Similiter ad minorem dicitur, quòd nullum perpetuum potest non esse per potentiam intrinsecam, aut per transmutationem: sed benè aliquód potest non esse per potentiam extrinsecam, & simplicem actionem ipsum annihilantem, aut per subtractionem actionis conseruantis. Cùm autem arguitur, quia idem non est possibile semper esse, & possibile aliquando non esse: dicitur quòd verum est eodem modo, sed quòd aliquid sit possibile semper esse per potentiam intrinsecam, & sit possibile aliquando non esse per potentiam extrinsecam, hoc non est incõueniens. Cætera vide in c. 2. Sen. dist. 1. q. 2. & ab aliis 12. Metaph.

Quòd Deus ex nihilo produxit res in esse.

Cap. 16.

EX hoc autem apparet, quòd Deus in esse res produxit ex nullo præexistente sicut ex materia. Si enim est aliquid effectus Dei, aut præexistit aliquid illi, aut non: si non, habetur propositum, scilicet quòd Deus aliquem effectum producat ex nullo præexistente. Si autẽ aliquid illi præexistit, aut est procedere in infinitum, quod nõ est possibile in causis materialibus, vt Philosophus probat in 2. Metaph. † aut erit deuenire ad aliquod primum quod aliud nõ præsupponit: quod quidẽ non potest esse ipse Deus. Ostensum † est enim in 1. Lib. quòd ipse non est materia alicuius rei. Nec potest esse aliud à Deo, cui Deus non sit causa essendi, vt ostensum est †. Relinquitur igitur quòd Deus in productione sui effectus non requirit materiam præiacentem, ex qua operetur.

† Idem P. p. q. 44. art. 1. & de Potentia. q. 3. artic. 1.

† Tex. cõ. 7.

† Cap. 17.

† Cap. 19. huius Lib. 2.

2 Adhuc, Vnaquęque materia per formam superinductam cõtrahitur ad aliquam speciem: operari ergo ex materia prę iacente superinducendo formam quocunque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare: causæ enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam præiacentẽ ex qua operatur, est agens particulare: Deus autem est agens sicut causa vniuersalis essendi, vt suprà † ostensum est, igitur ipse in sua actione materiam præiacẽtem nõ requirit.

† Cap.14. huius Lib.2.

3 Item, Quantò aliquis effectus est vniuersalior, tantò habet propriam causam altiorem: quia quantò causa est altior, tantò ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est vniuersalius quàm moueri, sunt enim quędam entium immobilia, vt etiam Philosophi tradunt, vt lapides & huiusmodi: oportet ergo, quod supra causam quæ non agit nisi mouendo & transmutando, sit illa causa, quæ est primum essendi principium: hoc autem ostẽdimus esse Deum. Deus igitur non agit tantùmmodò mouendo & transmutãdo. Omne autẽ quod non potest producere res in esse, nisi ex materia præiacente, agit solùm mouendo & trãsmutando, facere enim aliquid ex materia est per motum vel mutationem quandam: non ergo impossibile est, producere res in esse sine materia præiacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia præiacente.

4 Pręterea, Quod agit tantùm per motum & mutationem, non cõpetit vniuersali causæ eius, quod est esse: non enim per motum & mutationem fit ens ex nõ ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est vniuersale essendi principium, vt † ostensum est: non igitur sibi competit agere tantùm per motum aut per mutationem, neque igitur sibi competit indigere præiacenti materia ad aliquid faciendum.

† Cap.15. huius Lib.2.

5 Amplius, Vnumquodque agens sibi simile agit: agit enim secundum quòd actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum, causando aliquo modo formam materiæ inhærentem: quod est actu per formam sibi inhærentẽ, & non per totam substantiam suam. Vnde Philosophus in 7. † Metaph. probat quòd res materiales habentes formas in materiis generantur à materialibus agentibus habentibus formas in materia, non à formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhærens, sed per totã suam substãtiam, vt suprà † probatum est: igitur proprius modus suæ actionis, est, vt producat rem subsistẽtem totam, non solùm rem inhærentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiã in agendo non requirit. Deus igitur materiam præiacentem non requirit in sua actione.

† Tex.com.28.

† Cap.18. Lib. præcedentis.

6 Item, Materia comparatur ad agens sicut recipiẽs actionem quæ ab ipso est. Actus enim qui est agentis vt à quo, est patientis vt in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente vt recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta, est actus agẽtis & formæ, aut aliqua inchoatio formæ in ipso. Deus autem non agit actione aliqua quam necesse sit in aliquo patiente recipi: quia sua actio est sua substantia, vt suprà † probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam præiacentem.

† Cap.6. huius 2. Lib.

7 Prætereà, Omne agens quod in agendo requirit materiã præiacentem, habet materiam proportionatam suæ actioni, vt quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiæ, alias non posset in actum producere quicquid est in sua virtute actiua, & sic frustrà haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum: nõ enim in materia est potentia ad quantitatem quãcunque, vt patet per Philosophum in 3. † Physic. Cùm ergo diuina potentia sit simplex & infinita, vt in 1. † Lib. ostensum est: Deus igitur non requirit materiam præiacentem, ex qua de necessitate agat.

† Tex.c.60.
† Cap.43.

8 Adhuc, Diuersarum rerum diuersæ sunt materiæ: non enim est eadem materia spiritualium & corporalium, nec corporum cælestium & corruptibilium. Quod quidem ex hoc patet, quòd recipere quod est proprietas materiæ, non eiusdem rationis est in prædictis. Nam receptio quæ est in spiritualibus, est intelligibilis: sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiæ. Corpora verò supercælestia recipiunt innouationem situs, non autem innouationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur vna materia, quę sit in potentia ad esse vniuersale. Ipse autem Deus est totius esse causa vniuersaliter: ipsi igitur nulla materia porportionaliter respondet, nõ igitur materiam ex necessitate requirit.

9 Amplius, Quorũcunque in rerum natura est aliqua proportio & aliquis ordo, oportet vnum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo tertio: oportet enim ordinem in vno constitui respondendo ad aliud: alius ordo vel proportio esset à casu, quem in primis rerũ principiis ponere est impossibile: quia sequeretur magis omnia alia esse à casu. Si igitur sit aliqua materia diuinæ actioni proportionata, oportet vel quòd alterum sit ab altero, vel vtrumque à tertio. Sed cùm Deus sit primum ens, & prima causa: non potest esse effectus materiæ, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si inuenitur aliqua materia proportionata diuinæ actioni, quòd illius ipse sit causa.

10 Adhuc, Quod est in entibus primũ, oportet esse causam eorum quæ sunt: si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, vt iam ostensum est. Inter actũ aũt & potentiã talis est ordo, quòd licet in vno & eodem quod quandoque est potentia, quandoque actu, potentia sit prior tempore quàm actus: licet actus sit prior natura, tamen simpliciter loquẽdo oportet actum potentia priorẽ esse: quod patet ex hoc, quòd potentia nõ reducitur in actum, nisi per ens actu. sed materia est ens in potentia: ergo oportet ꝙ Deus qui est actus primus & purus, sit simpliciter ea prior, & per cõsequẽs causa ipsius. Non ergo suæ actioni præsupponitur materia ex necessitate.

11 Item, Materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quæ sunt, vt suprà ostensum est. Deus igitur est causa materiæ primæ, cui nulla præexistit: diuina igitur actio naturam præexistentem nõ requirit. Hanc autem veritatem diuina Scriptura confirmat dicens, Genes. 1. In principio creauit Deus cælum & terram. Nihil enim est aliud creare quàm absque materia præiacente aliquid in esse producere. Ex hoc autem confutatur error antiquorum Philosophorum qui ponebant materiæ omninò nullam causam esse, eò quòd in actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni præiacere: ex quo opinionem sumpserũt omnibus communem, quòd ex nihilo nihil fit: quod quidem in particularibus agẽtibus verum est. Ad vniuersalis autem agentis (quod est totius esse actiuum) cognitionem nondum peruenerant: quem nihil in sua actione præsupponere necesse est. Exclusio err.

Super cap. 16.

POstquàm determinauit sanct. Tho. de principio & termino actionis diuinæ, nunc de ipsa actione determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò enim agit de ipsa absolutè: secundò per comparationem ad suppositum agens, cap. 20. Circa primum duo facit. Primò agit de specie actionis: secundò quædam à ratione illius actionis excludit. cap. 17.

Quantùm ad primum ponit hanc conclusionem, Deus in esse produxit res ex nullo præexistente sicut ex materia, & est idem dicere quòd Deus res per creationem produxit: nam creare est ex nullo subiecto aliquid producere. Probatur primò, Effectui Dei aut aliquid præexistit, aut non. Si non, habetur propositum: si sic cùm non sit procedere in infinitum in causis materialibus ex 2. Metaphysic. erit deuenire ad aliquod primum subiectum, quod aliud non præsupponit, & est à Deo productum, vt patet ex præcedenti cap. ergo Deus in productione sui effectus non requirit materiam præiacentem ex qua operetur.

ADVERTE, quòd non est idem producere aliquid in materia, & producere aliquid ex materia, Deus enim aliqua in materia præexistenti produxit, sicut animam Intellectiuam in materia disposita, non tamen ex ipsa materia eam producit, quasi ad eius productionem, materiam præexistentem requirat: nam ipsa non educitur de potentia materiæ, licet in materia producatur.

Secundò, Agens quod requirit ex necessitate materiam præiacentem ex qua operetur, est agens particulare: Deus autem est causa vniuersalis essendi, ergo, &c. Probatur antecedens, quia operari ex præiacenti materia, est agere ad determinatam speciem, cùm omnis materia per formam superinductam ad aliquam speciem contrahatur: agere autem hoc modo, est agentis particularis cùm causæ sint causatis proportionales, ergo, &c.

SED circa illam propositionem, Agens ad determinatam speciem, est agens particulare, dubitatur: nam Deus producendo hominem agit ad determinatam speciem, & vniuersaliter verum est, quòd quicquid agit, ad aliquam determinatam speciem agit, cùm nihil sit in rerum natura quod ad aliquam speciem determinatam non sit. Deus autem est agens vniuersale, vt assumitur in ratione: ergo est falsa illa propositio.

Respondetur, quòd agere ad determinatam speciem potest dupliciter contingere, scilicet materialiter, & formaliter. Agere formaliter, est rationẽ illius speciei esse rationem formalem secũdum quam aliquid ab agente producitur: sicut agere ad speciem hominis formaliter, est rationẽ hominis esse formalem rationẽ secundum quam aliquid ab agente producitur, vt scilicet hoc producatur ab illo agente inquantùm homo est non inquantũ aliquid aliud. Agere autem materialiter est producere aliquid ad speciem determinatam, non tamen inquantùm talis species est, sed inquantùm aliquam aliam rationẽ habet: sicut dicimus Solem esse hominis productiuum materialiter, non autem formaliter: quia licet hominem producat, non tamen inquãtùm homo est producit, ita quòd ratio hominis sit ratio formalis secundũ quam à Sole producitur, sed inquantũ corpus, aut animatum. Nam ratio hominis nõ est ratio adæquata producibilis à Sole. In proposito ergo accipitur agere ad determinatam speciem formaliter, non autem materialiter, sic enim est agentis particularis. Oportet enim si ratio formalis obiecti potentiæ agentis est particularis & determinata, vt & ipsum agens vt sic sit particulare & limitatum. Dicitur enim agens particulare & limitatum, quia non potest in omne ens, sed in aliquid determinatum. sic etiam verum est quòd omne agens ex præiacenti materia agit ad determinatam speciẽ entis, quia materia semper per receptionem formæ ad aliquam speciem determinatur. Non accipitur autem hoc in loco species, pro specie specialissima, Agere ad determinatã speciem dupliciter contingit.

sed pro

sed pro omni eo quod determinatum gradum entis importat: sic enim cælum quamuis sit agens vniuersale per comparationem ad alia agentia inferiora, absolutè tamen est agens particulare, quia non agit nisi quod ad rationem corporis determinatur. Deus autem agit ad determinatam speciem materialiter, non autem formaliter, quia ratio secundum quam aliquid producitur à Deo, non est ratio corporeitatis, aut aliqua particularis alia ratio entis, sed ipsa ratio entis absoluta. Producitur enim aliquid à Deo inquantùm est ens, non inquantùm hoc ens est aut illud: licet & hoc & illud, & vniuersaliter omne ens particulare producat. Vnde si loquendi modum obseruare velimus, dicetur quidem Deus agere id quod ad speciem aliquã determinatum est, non autem agere ad determinatam speciem. Primum enim videtur importare rem productam materialiter, secundum autem formaliter. Illa enim propositio videtur ex modo loquendi importare ordinem agentis ad suum formale obiectum.

Tertiò, Quod non producit res in esse nisi ex materia præiacente, agit solummodò mouendo & transmutando: sed Deus non agit tantummodò mouendo & transmutãdo, ergo non de necessitate producit ex præiacente materia. Probatur maior, quia facere aliquid ex materia per motum vel mutationem est. Minor etiã probatur, Esse est vniuersalius quàm moueri: sunt enim quædam entia immobilia etiam secundùm Philosophos, vt lapides, & huiusmodi, putà metalla. Ergo supra causam quæ non agit nisi per motum, est causa quæ est primum essendi principium, quæ potest scilicet agere absque motu & mutatione. Patet consequentia, quia quantò effectus est vniuersalior, tantò habet propriam causam altiorem, cùm quantò causa est altior, tantò ad plura eius virtus se extendat.

Quomodò oportet esse aliquam causam altioré ea quæ per motũ agit.

ADVERTE, quòd quum dicitur lapides non moueri, intelligi debet à seipsis, sicut viuentia: quod enim ab alio moueri possint & naturali motu & violento, satis est manifestum.

Sed tunc non videtur exemplum ad propositum esse, quia intentio literæ est, quòd esse vniuersalius est quàm moueri, siue à se siue ab alio, & quòd sunt aliqua entia quæ neque à se, neque ab alio mouentur, vt sit ei aliqua causa altior ea quæ per motum agit.

Respondetur, quòd non considerat hoc loco sanctus Thomas res secundum ipsa rerum genera, sed secundum gradus essendi, prout esse, viuere, sentire, intelligere & moueri secundum locum, sunt diuersi gradus essendi: sic enim cùm esse sit gradus essendi communior quàm sit gradus viuendi (quem gradum hîc sanctus Thomas vocat moueri, eò quòd viuentia seipsa moueant) oportet & ipsum esse reducere in superiorem causam quàm sit ea quæ mouendo & transmutando agit, vt gradus agentium correspondeant gradibus entium in agendo. Sic enim sicut sunt duo communes gradus entium, scilicet esse & viuere, quod tamen viuere comprehendit plures gradus, ita erunt duo gradus agentium, vt agentia sunt, scilicet agere cum motu, & agere absque motu: vt agens cum motu correspondeat gradui viuentium seipsa, agens autem sine motu correspondeat gradui entium tantùm: sed tamen per hoc non excluditur quòd agens cum motu non se extendat ad gradum eorum quæ sunt entia tantùm (Sol enim est causa esse non viuentium) sed verum est quòd non potest in illa quæ pertinent ad gradum entis, nisi inquantum communicant cum gradu viuentium quantùm ad moueri, licet ab extrinseco moueantur. Sufficit ergo ad propositum, quòd lapides sint entia immobilia, scilicet non mouentia seipsa, quia sic pertinét ad gradum entis simpliciter, qui gradus vt sic requirit causam altiorem quàm sit ea quæ agit mouendo, vt patet in ratione.

ADVERTE, quòd addit sanctus Thomas dictionem exclusiuam, inquiens, quòd Deus non tantũmodò mouendo & transmutando agit, quia non negat quin possit aliquid mouere & transmutare (ex natura enim corpus Adæ & Euæ formauit) sed quòd de necessitate nón agit per transmutationem materiæ. potuit enim corpus Adæ & Euæ absque transmutatione materiæ præexistentis producere, simul ipsam etiam materiam producẽdo.

Quarto, Deus est vniuersale essendi principium: ergo non agit tantùm per motum aut mutationem, ergo non eget præiacenti materia. Secunda consequentia patet: prima verò probatur: quia quod agit per motum, nõ est vniuersalis causa essendi, cùm per motum & mutationem non fiat ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc.

Sed circa hanc propositionem vltimam instari potest, quia 5 Physi. tex. 7. dicitur, quòd in generatione simpliciter, quæ est mutatio in substantiam, fit ens simpliciter ex non ente simpliciter.

Quomodò ens fiat ex nõ ente simpliciter.

AD euidentiam huius considerandum est, quòd ens simpliciter, tribus modis accipi potest. Vno modo, vt distinguitur contra ens secundum quid, & tunc substantia dicitur ens simpliciter, quia sibi conuenit esse tanquam ei quod propriè habet esse. Alio modo, vt distinguitur contra ens contractum & limitatum, & tunc ens sub absoluta ratione entis dicitur ens simpliciter. Tertio modo, vt distinguitur contra ens partiale, & tunc ens ex omnibus suis partibus constans dicitur ens simpliciter. Omnibus istis modis creatio est ad ens simpliciter, & est ex non ente simpliciter. Nam quod propriè creatur, est in quod in suo esse subsistit, vt dicitur Prima pa. quæst. 45. & sic fit ens simpliciter primo modo. Ens quoque sub communi ratione entis est formalis terminus per se creationis: creatur enim vnumquodque ex eo quod est ens, sicut vnumquodque videtur inquantùm est coloratum: & sic fit ens simpliciter ex non ente simpliciter secundo modo, quia videlicet priùs non erat ratio entis in aliquo ex quo fiat quod creatur.

Item, Ens totaliter, id est quãtùm ad omnia quæ sunt de eius ratione, per creationem producitur, & sic fit ens simpliciter tertio modo ex non ente simpliciter, quia fit nulla eius parte præexistente. Per generationem autem non fit ens simpliciter tertio modo ex non ente simpliciter, quia non fit materia, non etiam ens simpliciter secundo modo, quia ens absolutè non est formalis terminus generationis, sed aliqua determinata species entis, sed fit ens simpliciter primo modo, quia fit substantia ex non substantia. san. Thom. ergo accipit ens simpliciter hoc loco duobus modis vltimis: Philosophus autem primo tantùm modo accipit, vbi allegatur, ideo nulla est contradictio.

Quintò, Omne agens quod materiam in agendo requirit, producit solùm formam in materia: Deus autem non producit solùm formam in materia, sed totam rem subsistentem, ergo, &c. Consequentia nota est cum maiori. Minor verò probatur, Deus est ens actu non per formã inhærentem, sed per totam substantiam suam, ergo, &c. Probatur consequẽtia, quia vnumquodque agit sibi simile, cùm agat secundum quòd est actu. vnde 7. Metaphysicæ probatur, quòd res materiales habentes formas in materiis generantur à materialibus agentibus, non autem à formis separatis.

Quomodò, quia Deus est totus actu, oportet vt totã substãtiam rei producat.

SED videtur ista ratio non concludere: si enim quia Deus agit sibi simile, cùm ipse sit totus actu, oportet vt producat totam substantiam rei, eadem ratione oportebit, vt omnis res producta ab eo sit omninò simplex, sicut ipse est simplicissimus, & sic de aliis perfectionibus diuinis. Sequetur etiam quòd non producet materiam, quia materia non est ens actu, sicut est Deus.

PRO intelligentia huius considerandum est, quòd agens dupliciter considerari potest, scilicet materialiter & formaliter. Materialiter quidem, inquantùm in ipso consideratur hæc vel illa natura, putà homo, equus, & huiusmodi. Formaliter autem, quando consideratur cum ordine ad actionem à qua denominatur agens. Similiter effectus materialiter cõsideratur, vt est hæc res, formaliter autem vt est effectus & res producta. Vtroque modo oportet agens producere sibi simile, sed diuersimodè: si enim consideretur agens materialiter, tunc agens producit sibi simile inquantùm effectus productus secundum formam suam continetur per aliquam similitudinem in agente. Non oportet autem vt effectus in omnibus assimiletur agenti, sed sufficit vt aliquam sui similitudinem in ipso habeat: sicut licet Deus sit intellectualis, non tamen lapis ab eo productus est intellectualis, sed similis est Deo, inquantùm est ens & substantia, & vt forma lapidis continetur quantùm ad omnem sui perfectionem virtualiter in Deo. Si autem consideratur agens formaliter vt agens est, oportet inter agens & effectum esse similitudinem, quantum ad modum actionis qua agens agit, & productionis passiuæ qua effectus producitur. Ideo si modus agentis in agendo est vt agat per partem sui tantùm, modus effectus producti est vt secundum partem tantùm producatur. Si autem modus agentis est, vt secundum totam suam substantiam agat, modus effectus erit vt secundum totam suam substantiam producatur. Inter agens ergo & effectum formaliter sumpta, oportet suo modo similitudinem esse sicut & inter ea si materialiter sumantur.

Ad primum itaque patet quòd consequentia nulla est, quia fit transitus ab agente & effectu formaliter sumptis ad ea vt materialiter considerantur. Dicitur tamen quòd etiam si materialiter sumantur, non valet, Agens agit sibi simile, ergo quod producitur à Deo, est omnino simplex: sicut non sequitur, Deus est intellectualis, ergo lapis ab eo productus est intellectualis, quia agens producendo aliquem effectum, non oportet vt producat eum similem quantùm ad omnia quæ sunt in ipso, sed quantùm ad formam secundum quam est productiuum illius effectus vt sic. Deus autem vnius effectus est productiuus, vt continet in se eius perfectionem, est autem & alterius productiuus, vt illius continet perfectionem, valet autem, Est ens actu secundum totam substantiam: ergo producit totam substantiam, quia esse actu est agenti ratio agendi, non autem esse summè simplex vt sic.

Ad secundum etiam negatur consequentia: licet enim materia non sit similis Deo in hoc quòd est esse in se ens actu, assimilatur tamen sibi in hoc quòd aliquo modo rationem entis participat.

Sextò, Deus non agit actione quam sit necesse recipi in aliquo patiente, cùm sua actio sit sua substantia, ergo, &c. Probatur consequentia, quia materia requiritur ab aliquo agente, vt recipiat actionem eius, cùm actio sit actus agentis in patiente receptus: est enim actus agentis & formæ, id est, actus ab agente & forma agentis productus, aut aliqua inchoatio formæ in ipso, id est, inchoatio formæ agentis in patiente, dum ipsa forma quæ in patiente producitur, adhuc est in fieri, nondum habens esse completum. Per vtrumque enim modum dicendi significatur quòd actio in patiente recipitur.

ADVERTE hîc, quòd ponit sanctus Thomas actionem transeuntem non esse in agente, sed in patiente: & quòd non loquatur de actione consecutiuè, scilicet pro effectu per actionem producto, manifestum est ex eo quòd negat actionem diuinam requirere materiam, quia est Dei substantia. Constat enim si acciperet actionem pro effectu actionis, & non essentialiter pro ipsa actione, quòd actio Dei non esset eius essentia.

Vtrum actio transiens ponatur in Deo.

SED occurrit dubium circa antecedens huius rationis. Primò, Actio transiens materialiter sumpta nihil aliud est quàm ipsa forma producta, vt est in fieri, siue vt est motus, sed non est inconueniens productam formam à Deo, indigere materia in qua recipiatur. Ista enim non est essentia diuina, ergo, &c.

Secundò, Superiùs cap. 1. vbi distinxit san. Thom. duo genera actionum, dixit vtramque actionem, immanentem scilicet & transeuntem, Deo conuenire: sed de ratione actionis transeuntis est vt in patiente recipiatur. Ibi enim dicitur quòd est perfectio passi: ergo aliqua actio Dei transiens recipitur in patiente, & sic indiget materia.

Ad huius euidentiam intelligendum est, quòd de actione transeunte dupliciter possumus loqui: aut, inquam, secundum rem & secundum eius propriam rationem, aut secundum modum significandi, & secundum quandam similitudinem. Si secundum propriam eius rationem consideretur, sic actio essentialiter est motus, & connotat respectum in agente: motus enim vt ab hoc, est actio, vt dicitur 3. Phy. Si autem consideretur secundum quandam similitudinem & modum significandi tantùm, sic non est essentialiter motus, sed dicit aliquid in agente remanens quod significatur vt in aliud transiens, inquantùm per ipsum aliquid ab agente distinctum producitur in esse: sic enim si velle nostrum esset secundum se rerum productiuum, vt ipsum velle esset ipsum producere, producere res esset secundum rei veritatem actio immanens, quia esset idem omninò quod velle, tamen significaretur per modum in alterum transeuntis. Actio ergo diuina qua res in esse producuntur, cùm non sit aliud quàm ipsum velle diuinum & ipsa Dei substantia, quæ à genere motus est omninò separata, non est actio transiens secundum rei veritatem, sed actio immanens, quæ est velle & intelligere. Secundum enim quòd Deus intelligit & vult, ita res in esse procedunt absque alia media actione, & motu. Sed verum est quòd habet aliquam similitudinem cum actione transeunte, in quam per ipsam aliquis effectus in creaturis relinquitur: & ideò à nobis significatur per modum actionis transeuntis in aliud, cum dicimus, Deus producit aut creat res. Vnde potest dici actio trãsiens productiuè, quia habet terminum extrinsecum productum, non autem subiectiuè quod est propriè esse actionem transeuntem, quia non recipitur in aliquo extrinseco subiecto, sed remanet in agente. Est itaque mens san. Thomæ hoc loco, quòd Deus non agit actione, quæ verè & secundum propriam

priam rationem sit transiens, ideo non agit actione, quam necesse sit recipi in patiente.

AD primum in oppositum dicitur, quòd antecedens verum est de actione quæ verè est transiens. Actio autem diuina (vt diximus) non est verè transiens, sed tantùm secundum similitudinem & modum significandi. Si autem instetur iterum, quòd licet actio diuina, qua Deus res simplici operatione in esse producit, non sit verè transiens, tamen actio qua aliquod corpus localiter mouet aut alterat, est verè transiens, quia in aliis mouentibus & alterantibus nihil aliud est actio eorum transiens quàm ipse motus vt est à mouente: & sic verè attribuetur Deo actio transiens. Item, cũ actio transiẽs ex sua ratione dicat aliquid egrediens ab agente, & receptum in passum, quare non conceditur Deum habere actionem à se transeuntem, sicut & habere aliud à se productum.

Ad primum respondetur, quòd in agentibus & mouentibus creatis, quia non sunt purus actus, necesse est quòd sua actio à virtute distinguatur, tanquam actualitas ab eo cuius est actualitas, ideo nimirum, si motus est talium agentium actio: in Deo autem non est possibile ponere quòd actio sua à sua virtute distinguatur, alioquin per aliquid à se distinctum constitueretur in actu, & sic in ipso aliquid potentialitatis esset. Et ideo motus corporis ab eo moti non potest esse eius actio, sed est effectus & terminus suæ actionis, quæ est suum velle.

Ad aliud dicitur, quòd actio nominat complementum potentiæ, & est agentis perfectio saltem per modum finis quo, vt superiùs dictum est: effectus autem non est potentiæ complementum, neque agentis perfectio, sed magis per agens suum esse & suam perfectionem acquirit, licet possit dici finis agentis ex parte actionis transeuntis se tenens: nihil autem extrinsecum à Deo potest esse complementum potentiæ diuinæ, aut Dei perfectio, sed benę à Deo potest habere complementum sui esse, & suæ perfectionis.

Ad secundum principale dicitur quòd san. Tho. superiùs accepit actionem transeuntem similitudinariè, & secundum modum significandi, non autem propriè. Velle enim diuinum, vt ad ipsum sequitur extrinsecus effectus, habet similitudinem cum actione transeunte, & distinguitur ab immanente, vt sic secundum rationem, inquantùm per immanentem vt immanens est, nullus producitur effectus extrinsecus.

Septimò, Nulla materia est proportionata diuinæ actioni, ergo, &c. Probatur consequentia, quia omne agens quod in agendo requirit materiam præiacentem habet materiam suæ actioni proportionatam, vt quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiæ, aliàs frustrà esset illa virtus, eò quòd agens non posset producere quicquid esset in sua virtute. Antecedens verò probatur, quia virtus diuina est simplex & infinita, materia autem non potest recipere quamcunque quantitatem, vt dicitur 3. Physic. non est enim susceptiua maioris quantitatis quàm sit quantitas cæli, cùm tamen Deus possit in infinitum maiorem semper quantitatem producere, vt fortassis inferiùs ostendetur.

Vtrum si agentia creata non haberent materiam sibi proportionatam essent frustrà.

SED non videtur hæc ratio concludere: diceret enim aliquis non oportere agens quod requirit materiam, habere materiam sibi proportionatam, nec tamen propter hoc esset virtus agentis frustrà. vt enim inquit sanctus Thomas 1. Sent. distin. 43. ar. 1. ad tertium. & Potent. q. 1. ar. 2. ad primum, licet virtuti diuinæ nulla correspondeat potentia passiua adæquans eam, non tamen dicitur virtus diuina frustrà esse.

AD huius intelligentiam considerandum, quòd aliter est de potentia agentium requirentium materiam præexistentem, & aliter de potentia quę materiam non præsupponit. Agentia enim quæ materiam præsupponunt, & non possunt nisi ex materia præiacente operari, habent virtutem suam in ordine ad materiam perficiendam. Ideo perfectio materiæ est finis saltem proximus talis agentis: & quia frustrà est quod ordinatur ad finem, & ipsum non consequitur, ideo si non sit materia totius virtutis agentis susceptiua illa virtus frustrà erit & vana, eò quòd nõ possit agens totum quod est in sua virtute actiua, in actum producere. Sed agens quod potest absque præsupposita materia operari, non ordinatur ex se ad materiam perficiendam vt ad finem: ideo quamuis nõ inueniatur materia totius virtutis eius susceptiua, non tamen propter hoc virtus illa frustrà erit. Si ergo agenti ex materia supposita non corresponderet materia proportionata, virtus illius agentis frustrà esset: non autem frustrà est virtus Dei, quamuis sibi potentia passiua adęquata non respondeat, quia virtus diuina, non agit ex præiacenti materia de necessitate, sed potest ex nulla subiecta materia præexistente vnamquanque rem producere.

ADVERTENDVM etiam, quòd sanctus Thomas ex eo quòd materia non est in potentia ad quantitatem quamcunque, arguit quòd materia non habet proportionem adæquationis ad Deum, quia ex hoc quòd materia nõ est naturaliter susceptiua cuiuscunque quantitatis, cùm tamen quantitas sit accidens consequens materiam, multò magis haberi potest quòd non est in potentia ad alias formas per potentiam diuinam producibiles, quæ in materia recipi non possunt, vt sunt intelligentiæ.

Octauò, & est confirmatio præcedentis rationis, Diuersarum rerum diuersæ sunt materiæ, ergo nulla materia est quæ proportionaliter diuinæ virtuti respondeat. Patet consequentia, quia Deus est vniuersalis causa totius esse. ergo si non est vna materia susceptiua omnis esse, nulla materia est diuinæ virtuti adæquata. Antecedens verò probatur, quia constat non esse eandem materiam corporalium & spiritualium, corporum cælestium & corruptibilium, cùm recipere quod est proprium materiæ, non sit eiusdem rationis in omnibus.

ADVERTENDVM, quòd nomine Materiæ non accipitur hîc materia prima, quæ est pars essentialis rerũmaterialiũ, sed accipitur omne receptiuum: quia enim proprium materiæ primæ est esse receptiuum formæ substantialis, ideo omne alterius formæ receptiuum, vt sic, habet rationem materiæ largo modo accipiendo materiam. & quia susceptiua sunt diuersarum rationũ, sicut & recipere diuersificatur secũdum rationem, eò quòd aliud sit recipere formæ immaterialis & aliud formæ substantialis, & corpora cælestia recipiunt innouationem situs, non autem innouationem essendi: ideo dicuntur diuersarum rerum diuersæ esse materiæ.

NOTANDVM etiam, cùm inquit materiam cæli non recipere innouationem essendi, sed tantùm innouationem situs, quòd loquitur de materia iam existente: sic enim licet secundum fidem materia cæli susceperit esse de nouo, quia simul producta est cum forma cæli postquàm tamen producta est in esse, non est alterius esse receptiua, vt possit dici, quòd accipit innouationem essendi substantialiter, sed bene accipit innouationem situs secundum ipsas cæli partes.

Nonò arguitur, admisso etiam quòd esset aliqua materia diuinæ actioni proportionata, Si inuenitur aliqua materia diuinæ actioni proportionata, illius Deus est causa, ergo, &c. Patet consequentia, quia producendo illam non indiget materia. Antecedens verò probatur, quia quorumcunque est aliqua proportio & aliquis ordo, vel vnum eorum est ab alio, vel ambo ab aliquo tertio: oportet enim ordinem cõstitui in vno per correspondentiam ad aliud, alias ordo & proportio illa esset à casu, quod primis principiis conuenire nõ potest. Deus autem neque est à materia, neque ab alia, causa, cùm sit primum ens, ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd cùm illa dicantur à casu euenire, quæ præter intentionem alicuius agentis eueniunt, si proportio inter aliqua debet à casu non esse, oportet vt ab aliqua causa intendatur: hoc autem non potest esse nisi aut vnum causet alterum intendens producere sibi proportionatum, aut vtrunque ab aliqua causa intendente duo sibi proportionata causare producatur. & hoc insinuauit sanctus Thomas cùm dixit, quòd oportet ordinem in vno constitui per correspondentiam ad aliud, id est, oportet vt ordo per se statuatur ab aliquo intendente proportionem & ordinem vnius ad alterum.

Decimò, Materia est ens in potentia, & Deus est actus primus & purus, ergo est simpliciter prior materia, ergo Deus est causa materiæ, ergo suæ actioni non de necessitate pręsupponitur materia. Probatur prima consequentia, quia actus non solùm est prior potentia natura, sed etiam tempore simpliciter loquendo, cùm materia non reducatur in actum nisi per ens actu. Secunda etiam probatur, quia quod est in entibus primum, est causa eorum quæ sunt, alioquin inter se non essent ab ipso ordinata, vt ostensum est in 1. Libro.

Vndecimò, Deus est causa omnium quæ sunt: sed materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia, ergo est causa materiæ primæ, ergo diuina actio materiam præexistentem non de necessitate requirit.

Notãdum, quòd sanctus Thomas volens probare quòd Deus res ex nulla præexistente materia produxit, concludit in omnibus ferè rationibus, quòd sua actio de necessitate materiam præiacentem non requirit, quia tota ratio difficultatis apud antiquos Philosophos erat, quia existimabant nihil fieri nisi ex præiacenti materia posse. Ideo si ostenditur non esse opus materia præiacente actioni diuinæ, satis constat cùm omnia à Deo producta esse sit probatum, illa ex nulla materia producta esse.

Confirmatur denique conclusio authoritate Gen. 1. In principio creauit Deus, &c.

Postremò, ex hoc excludi ostenditur antiquorum Philosophorum opinio, qui sola particularia agentia considerantes, quorum actionibus videbant semper aliquid præiacere, existimauerunt materiæ nullam omninò causam esse, & per consequens ex nihilo nihil fieri: quod in vniuersali causa essendi non est necesse.

Quòd creatio non est motus neque mutatio. Cap. 17.

HOc autem ostenso manifestum est, quòd Dei actio quæ est absque materia præiacente, & creatio vocatur, non fit motus neque mutatio propriè loquendo. Motus enim omnis vel mutatio est actus existentis in potentia secundum quòd huiusmodi. In hac autem actione non præexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, vt iam ostensum est †: igitur non est motus neque mutatio.

Idem Prima par. q. 4 . art. 2. ad secundum & tertium & 2. Sen. d. 1. q. 1. art. 2. & de Pot. q. 3. artic. 2.

† Capit. 16. huius 2.

2 Item, Extrema motus vel mutationis cadunt in eundem ordinem, vel quia sunt sub vno genere, sicut contraria, vt patet in motu augmenti & alterationis, & secundum locum lationis: vel quia communicant in vna potentia materię, vt priuatio & forma in generatione & corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione, potentia enim ibi non est, nec aliquid eiusdem generis quod præsupponatur creationi, vt probatum est. Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

3 Præterea, In omni mutatione vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc, quàm prius: hoc enim ipsum nomen Mutationis ostendit. Vbi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter & aliter se habens, quia illud non esset productum, sed productioni præsuppositum: non est ergo creatio mutatio.

4 Adhuc, Oportet quòd motus vel mutatio duratione præcedat id quod fit per mutationem vel motum: quia factum esse est principium quietis, & terminus motus: vnde oportet omnem mutationem esse motum vel terminum motus, qui est successiuus: & propter hoc quod fit, non est: quia quandiu durat motus, aliquid fit, & non est: in ipso autem termino motus in quo incipit quies, iam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse, quia si ipsa creatio præcederet vt motus vel mutatio, oporteret sibi præstitui aliquod subiectum, quod est contra creationis rationem: creatio igitur non est motus neque mutatio.

Super cap. 17.

OStenso quòd actio diuina est absque materia præiacente, & ex consequenti quòd est creatio, restat ostendere quomodò ipsa creatio ab actione transeunte creaturæ distinguatur, & ponuntur duæ conclusiones. Circa primam autem conclusionem duo

facit sanct. Thom. Primò ponit conclusionem cum suis probationibus: secundò deducit quædam corollaria in sequen. cap. Prima ergo conclusio est, Creatio non est motus neque mutatio propriè loquendo. Additur autem, Propriè loquendo, vt ostendatur, quòd impropriè & secundum modum significandi non inconuenit creationem mutationem dici. Probatur conclusio, tum quia motus & mutatio est actus existentis in potentia: in creatione autem nihil præexistit in potentia in quo suscipiatur creatio, tum quia extrema motus & mutationis cadunt in eundem ordinem, quia aut sunt eiusdem generis, vt contraria: aut communicant in vna potentia, vt priuatio & forma. In creatione autem non est potentia præexistens, neque aliquid eiusdem generis quod præsupponatur creationi: tum quia in creatione vbi tota rei substantia producitur, non est aliquid idem aliter se habens nunc & prius, quia illud esset præsuppositum, & non productum. In motu autem oportet esse aliquid quod aliter se habeat nunc quàm prius, vt ipsum nomen Mutationis ostendit: tum quia motus vel mutatio duratione præcedit id quod fit, quia factum esse terminus motus est, & principium quietis. Vnde etiam mutationem omnem oportet esse motum aut terminum motus qui est successiuus: & quod fit, non est, quod conuenit rei quandiu est motus. In creatione autem hoc non est, quia si præcederet, oporteret sibi præstitui aliquod subiectum.

Extrema motus in eundem ordinē cadunt.

CIRCA id quod dicitur in secunda ratione, scilicet quòd extrema motus cadunt in eundem ordinem, aduertendum, quòd sic intelligitur ea in eundem ordinem cadere, quia in vno quodam ad quod ordinem habent vniuntur, scilicet aut in vno genere, sicut in motu contraria, aut in vna potentia, vt in mutatione, priuatio & forma.

In creatione nō est aliquod quod se habeat nūc aliter quā prius.

CIRCA tertiam rationem, cùm dicebatur, quòd in creatione non est aliquid quod se habeat nunc aliter quàm prius, dubitatur, quia cùm aliquid de nouo creatur, id quod creatur, nunc est in rerum natura, & priùs non erat in rerum natura: ergo est aliquid in creatione quod se habet nunc aliter quàm priùs.

Respondetur, quòd in creatione esse aliquid quod aliter se habeat nunc & priùs, dupliciter potest intelligi. Vno modo, propriè, tanquàm subiectum realiter præexistens in natura quod ab vno termino ad alium transmutetur: sicut cùm generatur homo, præexistit materia quæ priùs est sub vna forma cum priuatione formæ hominis, postmodùm accipit hominis formam & esse. Alio modo, impropriè, tanquam terminus per ipsam creationem realiter productus, qui priùs non erat actu, & postmodùm est in actu. Hoc modo licet terminus non sit subiectum quod transmutetur de non esse in esse, quia priùs non erat in natura ipse terminns, putà homo, vt posset dici esse realiter sub non esse, tamen intellectus considerans non esse eius in vna parte temporis veri aut imaginarij, & esse in altera temporis parte, accipit illum per modum subiecti, modò sub non esse modò sub esse existentis: & sic secundum intellectum ipse terminus est aliquo modo subiectum aliter se habens, dum habens esse in intellectu prius cōsideratur sub non esse reali, postmodùm sub esse: sanctus Thomas ergo intelligit primo modo, non secundo: in creatione enim nullum præsupponitur subiectum quod aliter se habeat nunc quàm priùs, cum creatio sit ex nulla præsupposita materia, sed bene terminus producitur in actu qui priùs non erat in actu, & sic per intellectum consideratus tanquàm subiectum transiens ab vno termino in alterum, quamuis magis pro subiecto imaginemur ipsum tempus aut verum aut imaginarium, in cuius vna parte est non esse rei, in alia verò esse, vt dicitur Poten. q.3. artic.2.

Ad argumentum itaque dicitur, quòd procedit de eo quod aliter se habet nunc quàm priùs per modum termini secundum rem, & subiecti secundum modum intelligendi, quòd non negat sanctus Thomas in creatione inueniri: non autem de eo quod aliter se habet tanquam subiectum præexistens in natura.

Quomodò mutatio duratione præcedit id quod fit.

CIRCA vltimam rationem attendendum, quòd mutatio quæ est terminus motus, vt generatio & corruptio, dupliciter potest accipi. Vno modo, per se præcisè, vt distinguitur à motu, vt terminus eius. Alio modo, vt simul dicit ipsum motum ad quem sequitur, & ipsam mutationem quæ est terminus. Cùm igitur inquit sanctus Thomas oportere, vt motus & mutatio præcedat tempore id quod fit per mutationem, non accipitur mutatio primo modo, quia cùm sit terminus motus, & fit in instanti, simul est cum re producta, vnde simul res generatur, & generata est, accipiendo generationem illo modo, sicut etiam inquit sanctus Thomas Prima par. quæst.45. articu.2. ad tertium, quòd aliquid simul illuminatur & illuminatum est: sed accipitur secundo modo mutatio. Sic enim mutatio ratione motus præcedit id quod producitur: quandiu enim motus est tendens ad instantaneam introductionem formæ in materia, & disponens materiam ad formæ susceptionem, res nondum est, neque est genita, sed fit & generatur. In termino autem motus est genita. Et ideo motus & mutatio tempore præcedit id quod producitur per talem mutationem, sicut motus præcedit terminum motus & quietem.

Sed contra prædictam conclusionem esse videtur, quia Aristot. 5. Physic. probat generationem esse mutationem, quia per ipsam fit quod non est: sed multò magis per creationem fit quod non est, quàm per generationem: ergo creatio est mutatio. Videtur etiam esse contra ipsam, quia Commentator 7. Physicorum, comm. 20. tenet realem relationem non aduenire alicui nisi per mutationem: constat autem quòd relatio creaturæ ad Deum aduenit ei per creationem, ergo, &c. Ad primum horum dicitur de mente Aristot. esse, quòd per generationem fit quod non est, ex aliqua materia præsupposita: hoc autem (vt ostensum est) creationi non conuenit. Ad secundum verò dicitur, quòd dictum Commentatoris intelligitur de relatione quæ aduenit rei præexistenti aut in actu aut in Potentia materiæ: talis autem non est relatio creaturæ ad Deum.

Quòd creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus & mutationis.

Cap. 18.

EX hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis: vtpotè quòd oportet creationem, vt cęteros motus, vel mutationes, esse in aliquo subiecto; & quòd oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aërem. Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependētia esse creati ad principium à quo instituitur: & sic est de genere relationis. Vnde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subiecto: dicitur tamen creatio esse mutatio quædam secundum modum intelligendi tantùm: inquantùm scilicet intellectus noster accipit vnam & eandem rem vt non existentem prius, & posteà existentem.

2 Apparet etiam, Si creatio relatio quædam est, quòd res quædam est & neq; increata est, neque alia creatione creata. Cùm enim effectus creatus realiter dependeat à creatore: oportet huiusmodi relationem esse rem quandam: omnis autem res à Deo in esse producitur. Est igitur in esse à Deo producta: non tamē alia creatione creata, quā ipsa creatura prima quæ per eam creata dicitur, quia accidentia & formæ sicut per se non sunt, ita nec per se creātur: cùm creatio sit productio entis, sed sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur.

3 Præterea, Relatio non refertur ad aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum: sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est qua ipsa creatio creetur: & sic in infinitum procedatur.

Super cap. 18.

EX præcedenti conclusione deducitur corollariè vanas esse rationes impugnantium creationem ex natura motus & mutationis. Ostenditur autem veritas corollarij ex solutione rationum. Primum enim fundamentum eorum erat, quòd oportet creationi assignari aliquod subiectum vt cæteris motibus & mutationibus, & quòd oportet non esse mutari in esse, id est aliquid de non esse mutari in esse, ex quo sequebatur creationem non posse esse ex nullo subiecto.

Ad hoc autem fundamentum respondetur primò, quòd creatio non est mutatio, sed est dependentia esse creati ad principium à quo instituitur, & sic est relatio, & ideo est tanquàm in subiecto in ipso termino, quæ est res creata, non autem in aliquo subiecto præexistente, sicut motus & mutatio.

Dicitur secundò, quòd creatio est mutatio secundum modum intelligendi tantùm, inquantùm intellectus accipit vnam & eandem rem vt non existentem priùs, & posteà existentem, & sic est ibi aliquod subiectum secundum modum intelligendi tantùm, non autem in rerum natura existens.

Creatio passiua est relatio dependētiæ creaturæ ad Deum.

ADVERTENDVM, quòd creatio passiua dicitur relatio dependentiæ creaturæ ad Deum, quia vt habetur ex doctrina sanct. Thom. Prima parte, q.45. artic.3. cùm actio & passio in creaturis dicant motum cum relatione, oportet quòd subtracto motu nihil remaneat de ratione actionis & passionis, nisi relatio quædam in agente, & quædam in patiente. Ideo creatio quia (vt est ostensum) est mutatio, si actiuè sumatur tanquam aliquid à Deo distinctum, dicit tantum habitudinem agentis in Deo ad creaturam, si autem sumatur passiuè, dicit relationem in creatura ad Deum tanquam ad principium totius sui esse.

Secundum eorum fundamentum erat, quia si creatio est, oportet vt sit aliqua res, aut ergo increata, aut creata. Si increata, ergo Deus: si creata, ergo alia creatione, & sic erit processus in infinitum in creationibus.

Respondet sanct. Thom. quòd est res cùm effectus creatus realiter dependeat à creatore, & res creata, sed non alia creatione: quod ostenditur ex duobus. Primò, quia accidentia & formæ sicut per se non sunt, ita nec per se creantur: sed sicut cum aliis sunt, ita cum aliis creantur. Ideo non oportet creationem alia creatione creari, sed eadem creatione creatur qua ipsa creatura prima quæ dicitur per ipsam esse creata. Secundò, quia creatio relatio est, relatio autem non refertur alia relatione, sed per seipsam, cùm sit essentialiter relatio, & sic non oportet procedere in infinitum.

CIRCA illam rationem quòd ideo creatio est res aliqua, quia effectus creatus realiter dependet à cratore, dubitatur, quia eadem ratione sequetur quòd creatio actiua quæ est relatio Dei ad creaturam, sit res quædam: nam sicut effectus creatus realiter dependet à creatore, ita creator realiter creat & producit creaturam.

CIRCA aliam propositionem, videlicet quòd creatio non creatur alia creatione, sed eadem qua prima creatura, dubitatur: cùm enim per ipsam creetur prima creatura, sequitur ꝙ ipsa sit sibi causa essendi. Per creationem enim aliquid esse capit. si ergo creatio seipsa creatur, ipsa à se accipiet esse.

CIRCA rationem quare non creatur alia creatione, quia scilicet accidentia & formæ non creantur per se (ex quo videtur sanct. Thom. velle quòd creatio sit accidens, vt expressius etiam dicitur Prima parte, vbi suprà ad tertium, & de Potentia, vbi suprà artic.3. ad tertium & Quolibet.7. artic.10. ad quartum) dubitatur ex Scot. in 2. Sentent. distinct.1. quæstio.3. & 4. probat enim ibidem quòd creatio est relatio quę realiter est eadem suo fundamento, & sic non erit accidens, cùm suum fundamentum sit substantia. Probat autem hoc, tum quia creatura non potest esse sine tali relatione, quod autem non potest esse sine alio, absque contradictione est idem illi quādo illud non est prius illo, nec simul natura cum illo. nec est inter illa essentialis ordo, sicut accidit in relatione ista in ordine ad substantiam creatam: tum quia vniformiter conuenit omni creaturæ in ordine ad Deum, tale autem nulli accidit, tum quia lapis esset prior duratione dependentia ad Deum, & sic esset absque hoc quòd dependeret à Deo. Substantia enim ex 7. Metaphysicæ est prior accidente tempore.

CIRCA aliam propositionem, quòd scilicet relatio non refertur alia relatione, quia est essentialiter relatio, dubitatur, quia sanct. Thom. superiùs arguebat, quòd si Deus referretur ad creaturas per relationem extra ipsum existentem, oporteret vt ad ipsam relationem referretur alia relatione, & sic procederetur in infinitum in relationibus, ergo apud ipsum non est inconueniens ad relationem, esse aliam relationē & sic per cōsequens quòd vna relatio ecōuersò alia relatione referatur ad aliud. Si enim relatio qua Deus refertur ad creaturā sit, C, relatio autē qua ad illam relationem refertur, sit, B, sequitur quòd sicut Deus refertur ad, C, per, B, ita econuersò, C, referatur ad Deum per oppositam relationem ad ipsum, B, non enim est maior ratio quòd

quòd Deus referatur ad vnam relationem mediante alia relatione, quàm quòd illa relatio ad Deum referatur alia relatione.

Quomodò ideo creatio est res aliqua, quia creatura realiter dependet à creatore.

AD primum dubium respondetur, quòd aliud est formaliter loquendo creaturam realiter dependere ad creatorem, & aliud ipsam realiter à Deo produci. Produci enim realiter à Deo, dicit habere esse reale à Deo, dependere autem ad Deum dicit rem productam, ex reali esse recepto habere in se ordinem fundamentaliter ad Deum, & causam relationis realis: & ideo oportet relationem dependentiæ creaturæ ad Deum esse rem aliquam, relatio enim habens fundamentum & causam realem est realis, & intelligo fundamentum reale, aliquid reale existens in re, ex quo res habet, vt omni remoto actu intellectus ad aliud ordinetur: non autem accipio fundamentum reale materialiter, pro re videlicet reali ex qua intellectus concipit aliquid relatiuè.

Cùm ergo instatur, quòd eadem ratione & relatio Dei ad creaturam erit relatio realis, negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quòd non est similis ratio, quia licet Deus realiter creet, sicut creatura realiter creatur, non tamen ex reali creatione quæ quantùm ad entitatem quam dicit, est ipsa diuina essentia, Deus dependet ad creaturam, quasi nullo intellectu considerãte ex ipsa diuina actione & diuina essentia innascatur necessariò ordo ad creaturam. In creatura autem ex reali productione qua est à Deo producta, est entitas ex qua secundum se necessario innascitur ordo ad Deum, vt ad suum principium. Ratio diuersitatis est, quia creatura ex Deo perfectionem & esse accipit, Deus autē ex creatura nullam accipit perfectionem.

AD secundum dubium respondetur, & dicitur quòd creatio secundum quòd significatur per modum mutationis & viæ, non est propriè loquendo id quod creatur, sed quo aliquid creatur: non est autem inconueniens vt aliquid non per aliud sed seipso sit, tanquàm id quo aliquid est, per simplicem emanationem habens à sua causa esse. Vnde hoc modo creatio non se habet sicut id quod creatur, sed sicut id quo aliud creatur, sicut alteratio non est vt sit id quod alteratur, sed id quo aliud alteratur: vnde sicut non oportet, quærere per quid alteratio alteretur suo modo, id est, per quid sit quo aliud alteretur, sed seipsa est talis, ita non oportet quærere per quid creatio creetur isto modo, sed seipsa est talis: argumentum autem supponit quòd ipsa significata per modum mutationis se habeat sicut quod creatur, quod est falsum.

Dicitur secundò, quòd creatio secundum quòd verè est relatio & creatura, non creatur alia creatione, quia creari hoc modo nihil aliud est quàm habere vniuersaliter esse ab alio, & ad illud referri tanquàm ad principium sui esse. Relatio autem non refertur alia relatione sed seipsa. Deceptio autem apud aliquos accidit, quia imaginantur creationem esse veram actionem transeuntem, realiter mediam inter Deum & creaturam, & ipsam esse creaturæ causam essendi. Sed decipiuntur, quia sicut creatio actiua non dicit aliquid egrediens à Deo quod recipiatur in creatura, sed tantùm diuinum velle cum habitudine actualiter producentis ad rem productam vniuersaliter, ita creatio passiua non dicit aliquam veram passionem receptam à Deo in creatura, sed in ipsa creatura accipiente esse à Deo dicit habitudinem tantùm ad Deum dantem sibi vniuersaliter esse. Vnde creaturam creari non est per aliquam passionem transmutari ad esse: sed est ipsam esse vniuersaliter à Deo per simplicem effluxum, & per consequens referri ad ipsum tanquàm ad vniuersale principium essendi, quapropter relationem creari nihil aliud est, quàm ipsam accipere esse à Deo cum nouitate essendi, quod est referri ad ipsam tanquàm ad principium sui esse: & propterea sicut non est inconueniens relationem referri seipsa ita non est inconueniens quòd seipsa creetur, nec sequitur quòd ipsa sit sibi causa essendi, quia ipsa non est esse rei principaliter creatæ causa essendi, sed ipsum diuinum velle est causa essendi creaturæ. Relatio autem in ipsa existens est quo formaliter creatura refertur ad Deum.

Relatio creaturæ ad Deum est accidens.

AD euidentiam tertij dubij considerandum, quòd creationem esse accidens negari nō potest in doctrina sancti Thomæ, cum hoc ab ipso expressè in locis præallegatis habeatur: veruntamen tenentes relationem à fundamento realiter non distingui dicerent talem relationem dici accidens, non quia sit accidens verè à substantia distinctum, sed quia sua ratio est extra rationem substantiæ, & intelligitur rationi substantiæ aduenire. Tenentes autem relationem à fundamento realiter distingui, dicunt ipsam esse verè accidens à substantia realiter distinctum Sed quicquid sit de aliis relationibus, teneo de mente sancti Thomæ esse, quòd relatio creaturæ ad Deum quæ quum nouitate essendi cointellecta dicitur creatio, est accidens realiter distinctũ à creatura quæ refertur, nec potest glossari quòd intelligat ipsam esse accidens, quia extra rationem substantiæ sit secundum suam formalem rationem considerata: nam De Poten. vbi suprà, ad tertium, inquit quòd illa relatio accidens est, & secundum esse suum considerata prout inhæret subiecto, posterius est quàm res creata, sicut accidens subiecto intellectu & natura posterius est, licet secundum suam rationem prout ex actione agentis innascitur, sit quodammodò prior subiecto.

Vnde ad primum Scoti, primò negatur illa maxima qua sæpenumerò vtitur, scilicet, Illud quod propriè inest alicui, & sine quo illud absque contradictione esse non potest, est idem sibi realiter: hæc enim falsa est, vt patet de subiecto & propria passione, si ponatur passio etiam per diuinam potentiam à subiecto separari non posse. Vbi enim est necessaria connexio vnius rei ad alteram & necessaria sequela, ibi vnum non potest esse sine altero. Sic est in proposito: quia enim (vt dicitur Prima parte, quæst. 44. art. 1. ad primũ) omne ens aliud à Deo est ens per participationem, sequitur vt sit ab alio causatum, ideo non potest esse absque dependentia ad causam, sicut nec potest homo esse quin risibile sit.

Dicitur secundò, quòd contradictio dicta de aliquibus secundum esse & non esse, non infert realem distinctionem illorum: de vno enim eorum quæ sunt realiter idem, potest dici quòd est, de reliquo verò quòd non est, secundum quòd illa res completè habet rationem vnius, alterius verò rationem habet completè, sicut dicimus velle diuinum & creationem actiuam esse realiter idem, & tamen antequàm res crearentur, erat verum dicere, Velle diuinum est, non autem est creatio, quia illa entitas habebat completè rationem velle, non autem rationem creationis, propter defectum termini, scilicet creaturæ. Neque etiam impossibilitas recipiendi talia contradictoria infert realem identitatem, vt dicebatur de subiecto & propria passione.

Dicitur tertiò, quòd creatura dupliciter potest accipi. Vno modo absolutè, secundum suam entitatem. Alio modo, vt esse habet per diuinã actionem & per ipsam conseruatur. Primo modo, relatio est posterior creatura tanquam accidens eius. Secundo modo, est ea prior, tanquam videlicet de ratione eius, inquantùm à Deo dependet: sicut enim de ratione albi, inquãtùm huiusmodi, est albedo, ita de ratione creaturæ, inquantùm dependet ab actione diuina, est relatio dependentiæ ad Deum. Et quia non potest à creatura existente in natura, inquantùm huiusmodi remoueri, quin ab actione diuina dependeat, ideo ab ipsa talis relatio dependentiæ separari nō potest.

Ad secundum negatur quòd dependentia vniformiter conueniat relationi & aliis. Alia enim quæ absoluta sunt, non referuntur seipsis, quia non sunt essentialiter relatio: ipsa autem relatio seipsa refertur, quia est secundum suam essentiam ordo & relatio.

Ad tertium dicitur, quòd non est mens Aristotelis omnem substantiam esse tempore priorem quolibet accidente: est enim aliqua substantia quæ ab accidente separari non potest, & per consequens non est omni accidente prior tempore, sed dupliciter vera est. Primò secundum Commentatorem 7. Metaphysicæ, com. 4. de substantia corruptibili ratione materiæ, ex qua fit. Cùm enim materia ex qua corpus corruptibile fit, præcedat tempore id quod fit ex ea, præcedet etiam omne accidens quod ad illud consequitur. Secundò, quòd substantia aliqua præcedit omne accidens tempore non repugnanter: nullum enim accidens potest esse sine substantia, sed bene aliqua substantia potest esse sine accidente, eius ratione considerata, putà Deus, aut intellectiuè etiam secũdum Commentatorem 12. Metaphysicæ, com. 25. Quamuis enim poneretur Deum de necessitate produxisse cælum ab æterno, & per consequens accidentia cæli esse æterna, & sic Deum actu non præcedere tempore omne accidens, tamen substantiæ diuinæ secundum se consideratæ non repugnat quòd sit non existentibus accidentibus, eò quòd ad ipsam intrinsecè nullum accidens non consequatur.

Substantia est prior accidente tempore.

Ad vltimum dubium respondetur, quòd superiùs dicta non contradicunt iis quæ hîc dicuntur: vtrumque enim verum est. Nam si Deus ad alias res refertur relatione à se distincta & separata, ipsa relatio erit in eodem ordine cum aliis rebus: omnibus enim non solùm absolutis, sed etiam relatiuis Deus est prior, & in comparatione ad omnia est summum bonum. Ideo si relatione à se distincta refertur ad alia vt summum bonum & primum ens, etiam ad ipsam relationem alia relatione à se distincta referetur. Non enim inconueniens est aliquid, ad relationem sicut ad terminum relationis referri: huic autem non repugnat quòd relatio alia relatione non referatur, nec sequitur ex hoc quòd Deus alia relatione refertur ad relationem, quòd ipsa relatio alia relatione referatur ad Deum: ipsa enim realtio est essentialiter relatio, ideo seipsa refertur: non autem Deus est essentialiter relatio, vt seipso referatur ad creaturas.

Quòd creatio est absque successione.

Cap. 19.

APparet autem ex prædictis, quòd omnis creatio absque successione est. Nam successio propria est motui, creatio autem neque est motus, neque terminus motus, sicut generatio: igitur nulla est in ipso successio.

2 Item, In omni motu successiuo est aliquod medium inter eius extrema: quia medium est ad quod continuè motum priùs venit quàm ad vltimum: inter esse autem & non esse, quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium, igitur non est in creatione successio.

3 Adhuc, In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, vt probatur in 6. Physicorum †. Hoc autem in creatione non potest accidere: quia fieri quod præcederet factum esse creaturæ, indigeret aliquo subiecto, quod non posset esse ipsa creatura, de cuius creatione loquimur: quia illa non est ante factum esse: nec etiam in factore, non enim moueri, est actus mouentis, sed moti. Relinquitur igitur quòd fieri haberet & pro subiecto aliquam materiam facti præexistentem, quod est contra rationem creationis. Impossibile est igitur in creatione successionem esse. †Tex. com. 5[illegible]

4 Amplius, Omnem factionem successiuam in tempore oportet esse: prius enim & posterius in motu numerantur tempore. Simul autem diuiditur motus & tempus, & id super quod transit motus, quod quidem in motu locali manifestum est: nam in medietate tēporis regulariter motũ pertransit medium magnitudinis: diuisio autē in formis respondens diuisioni temporis attenditur secundum intensionem & remissionem, vt si aliquis in tanto tempore tantùm calefit, & in minori minùs. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu vel quacunque factione, quòd id secundum quod est motus, est diuisibile: vel secundum quantitatem, vt in motu locali, & in augmento: vel secundum intensionem & remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter. Vno modo, quia ipsa forma quæ est terminus motus, est diuisibilis secundum intensionem & remissionem: sicut patet cum aliquid mouetur ad albedinem. Alio modo, quia talis diuisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successiuum est propter alterationem præcedentem circa dispositiones ad formam: ipsum autem esse substantiale creaturæ non est diuisibile modo prædicto: quia substantia non suscipit magis & minus. Nec in creatione præcedunt dispositiones materia non præexistente: nam dispositio ex parte materiæ est. Relinquitur igitur quòd in creatione non potest esse aliqua successio.

5 Præterea, Succesſio in rerum factionibus ex defectu materiæ prouenit quæ non ſufficienter eſt à principio ad receptionem formæ diſpoſita. Vnde quando materia iam perfectè diſpoſita eſt ad formam, eam recipit in inſtanti: & inde eſt, quòd quia diaphanum ſemper eſt in vltima diſpoſitione ad lucem, ſtatim ad præſentiam lucidi in actu illuminatur, nec aliquis motus præcedit ex parte illuminabilis, ſed ſolùm motus localis ex parte illuminantis per quem fit præſens. In creatione autem nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deeſt agenti ad agendum, quod poſteà per motum ei adueniat, cùm ſit immobilis: vt in 1. Lib. huius Operis oſtenſum eſt †. Relinquitur igitur quòd creatio fit in inſtanti: vnde ſimul aliquid dum creatur, creatum eſt: ſicut ſimul illuminatur, & illuminatum eſt. Et idem eſt quòd Scriptura diuina creationem rerum in indiuiſibili factam pronunciat, dicens, In principio creauit Deus cælum & terram, quod quidem principium Baſilius principium tẽporis exponit: quod oportet eſſe indiuiſibile, vt in 6. Phyſicorum probatur.

† Cap. 13.

Super cap. 19.

SEcunda diſtinctio creationis ab actione creaturarum, eſt, quod actio creaturarum eſt cum ſucceſſione, creatio autem abſque ſucceſſione. Probatur autem primò, Succeſsio eſt propria motui: dictum eſt autem quòd creatio non eſt motus neque mutatio, quæ eſt terminus motus, ergo, &c.

Quomodo in creatione non ſit ſucceſſio.

AD euidentiam huius rationis conſiderandum eſt, quòd in aliqua actione eſſe ſucceſſionem dupliciter intelligi poteſt: vno modo intrinſecè & eſſentialiter, ſicut eſt in calefactione quæ ſucceſſiuè fit, & habet partes ſibi inuicem ſuccedentes: alio modo extrinſecè & antecedenter, quia videlicet ad ipſam antecedit mutuò ſucceſſiua, ſicut eſt in illuminatione ad quam antecedit motus localis, & in generatione ſubſtantiali ad quam antecedit alteratio. Concluſio ergo ſancti Thomæ de ſucceſſione vtroque modo intelligenda eſt, ſcilicet, Creatio eſt abſque ſucceſſione tam intrinſecè quàm extrinſecè & antecedenter. Ideo in hac ratione ſubſumit, quòd creatio neq; eſt motus neq; eſt terminus motus: vt per hoc quòd non eſt motus, habeat quòd eſt abſque ſucceſſione intrinſeca & eſſentiali. Per hoc verò quòd nõ eſt terminus motus, habeat ꝙ eſt eſſe abſq; extrinſeca & antecedenti ſucceſſione.

Secundò, Inter eſſe & non eſſe quæ ſunt quaſi extrema creationis, non poteſt eſſe aliquod mediatum, ergo, &c. Probatur conſequentia, quia in omni motu ſucceſſiuo eſt aliquod mediatum inter eius extrema, vt patet ex diffinitione medij, 5. Phyſicorum.

Quomodò in creatiõe ſit terminus à quo, & terminus ad quem.

ADVERTENDVM, quòd inquit ſanct. Thomas eſſe & non eſſe quaſi extrema eſſe creationis, non autem abſolutè eſſe extrema, quia propriè loquendo, creatio non habet duos terminos inter quos ſit: ſunt enim propriè termini in actione quæ eſt cum motu, quia ibi eſt ſubiectum aliquod tranſiens à termino à quo ad terminum ad quem, in creatione autem quia non eſt motus, non eſt aliquid ſubiectum tranſiẽs ab vno termino ad alium, ſed eſt ibi tantùm, vt dicitur Potent. quæſt. 3. art. 1. ad vndecimum, effluxus ab agente in factum, ſed tamen quia ſecundum modum intelligendi apprehendimus creaturam tanquàm priùs non exiſtẽtem, poſteà habere eſſe, ideo eſſe & non eſſe aliquo modo poſſunt dici termini, prout non exiſtentia rei productæ, & exiſtentia eius nullo exiſtente ſubiecto quod à non eſſe tranſeat ad eſſe, termini productionis dicuntur modo dicto.

Quomodò ideo in creatione non eſt ſucceſſio, quia inter eſſe & nõ eſſe mediũ non cadit.

Sed occurrit dubium circa rationem, ſi ideo in creatione non eſt ſucceſſio, quia inter eſſe & non eſſe medium non cadit, eadem ratione in generatione rei accipiendo generationem, vt etiam includit motum ad introductionem formæ ſubſtantialis in materia, non erit ſucceſſio, quia etiam illa eſt inter non eſſe, & eſſe.

Reſpondetur & dicitur primò, quòd non eſt eadem ratio de creatione & generatione. In creatione enim nullum eſt ſubiectum quod diſponi oporteat ad ſuſceptionem formæ ſubſtantialis, ſicut eſt in generatione, ſed ſtatim poſt non eſſe res creata totũ ſuum eſſe ſimul accipit, ſicut etiam diſpoſita iam per motum materia ad formam, ſtatim per generationem quæ eſt terminus motus, res accipit eſſe. Item, creatio eſt inter non eſſe ſimpliciter, quod eſt nullo modo eſſe, & eſſe ſimpliciter, quod eſt ſecundum omnes partes ſuas eſſentiales ſimul eſſe: generatio autem eſt inter non eſſe hoc & eſſe hoc, putà inter non eſſe hominem, & eſſe hominem, cui non eſſe coniungitur eſſe alterius formæ & accidentium eius quæ oportet per motum abiici vt introducãtur accidentia conuenientia formæ introducendæ. Quia ergo inter accidentia formæ abiiciendæ ſub tali gradu, & accidentia formæ inducendæ cadit medium, ad quod priùs peruenitur quàm ad extremum, ideo inter non eſſe & eſſe quæ ſunt extrema generationis, aliquo modo poteſt dici quòd cadat medium, licet non ſit propriè dictum. Cùm enim ex aëre generatur ignis, & ſic ex non eſſe ignis fit tranſitus ad eſſe ignis, oportet priùs accidentia aëris ad eſſe remiſſum peruenire, & accidentia ignis in eſſe remiſſo introduci quàm materia accidentia aëris omninò amittat, & formam ignis cum accidentibus intenſis ſuſcipiat. Ideo inter non eſſe ignis coniunctum formæ & accidentibus aëris, & eſſe ipſius ignis cadit medium: inter non eſſe autem & eſſe quæ ſunt aliquomodo extrema creationis, non cadit medium, quia in ea conſideratur non eſſe ſimpliciter, quòd ſcilicet nulli eſſe aut formæ coniungitur. Inter tale autem non eſſe & eſſe, nullum cadit medium.

Dicitur ſecundò, quòd accipiendo generationem vt includit motum, non eſt inter eſſe & non eſſe præciſè, ſed etiam inter eſſe & eſſe, putà inter eſſe aëris, & eſſe ignis.

Tertiò, In creatione nõ poteſt fieri præcedere factum eſſe, ergo in ea non eſt ſucceſſio. Patet conſequentia, quia in omni factione in qua eſt ſucceſſio, fieri eſt ante factum eſſe, vt habetur 6. Phyſicorum. Conſequentia verò probatur, quia tale fieri creaturæ non eſſet in ipſa creatura quæ diceretur fieri, cùm non ſit ante factum eſſe, nec in ipſo factore, quia moueri non eſt actus mouentis, ſcilicet vt ſubiecti, ſed moti, nec in aliqua materia facti præexiſtente, quia hoc eſt contra rationem creationis, ergo, &c.

Quartò, Eſſe ſubſtantiale creaturæ non eſt diuiſibile ſecundum intenſionem & remiſsionem, cùm ſubſtantia non ſuſcipiat magis & minùs: nec in creatione præcedunt diſpoſitiones ad eſſe creaturæ, cùm materia non præexiſtat creationi. Ergo ibi non eſt ſucceſsio. Probatur conſequentia, quia cùm omnis factio ſucceſſiua ſit in tempore ſimul diuiditur tempus motus, & id ſuper quod tranſit motus: nam in medietate temporis regulariter motum pertranſit medietatem magnitudinis. Diuiſio autem in formis diuiſioni temporis correſpondens attenditur ſecundum intenſionem & remiſsionem, aut ipſius formæ quæ eſt terminus motus, aut diſpoſitionum ad talem formam. Ergo vbi eſſe non capit intenſionem & remiſſionem, nec ſunt diſpoſitiones ad ipſum, talem diuiſionem capientes, ibi non eſt ſucceſsio in acquiſitione talis eſſe.

ADVERTE, quòd ideo dixit ſanct. Tho. regulariter motum in medietate temporis medium magnitudinis pertranſire, quia ſi aliquid irregulariter moueretur, vt ſcilicet vna pars motus eſſet intenſior altera, hoc non eueniret. De veritate autem huius propoſitionis viſum eſt in primo Libro.

Quintò, In creatione nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deeſt agenti ad agendum quod poſteà per motum ei adueniat, ergo creatio eſt in inſtanti. Probatur conſequentia, quia ſucceſſio in rerum factione ex defectu materiæ prouenit, quæ à principio non eſt ſufficienter ad receptionem formæ diſpoſita, vt cùm eſt diſpoſita forma recipit in inſtanti: ſicut diaphanum, quia ſemper eſt in vltima diſpoſitione ad lucem, ſtatim ad præſentiam lucidi illuminatur. Quòd ſi requiritur motus, hoc non eſt ex parte illuminabilis, ſed ex parte illuminantis, vt fiat præſens. Vbi ergo nihil requiritur ex parte materiæ: nec ex parte agentis aliquid per motum acquiſibile requiritur, ibi oportet factionem inſtantaneam eſſe. Ex hiis deducitur, quòd ſimul dum aliquid creatur, creatum eſt: ſicut ſimul aliquid illuminatur, & eſt illuminatum.

Sciendum autem, quòd licet ſimul ſit creari & creatum eſſe, & illuminari ac illuminatum eſſe, tamen ratione diſtinguuntur, quia creari dicit ipſum eſſe creaturæ cum actuali nouitate eſſendi, & habitudine actualis dependentiæ ad Deum: creatum autem eſſe, dicit ipſum totale eſſe rei poſitum in actu à Deo, non autem dicit habitudinem actualis dependentiæ cum tali nouitate eſſendi.

Vltimò, confirmatur authoritate Gen. 1. vbi enim dicitur, In principio (ſcilicet temporis ſecundum Baſilium) creauit Deus cælum & terram, datur intelligi creationem inſtantaneam eſſe, cùm principiũ temporis ſit inſtans.

Quòd nullum corpus poteſt creare. Cap. 20.



EX hoc autem apparet euidenter, quòd nullum corpus poteſt aliquid per modum creationis producere. Nullũ enim corpus agit niſi moueatur, eò quòd oporteat agens & patiens eſſe ſimul: vel faciens & factum. Simul autem ſunt, quæ in eodem loco ſunt, vt † habetur in 5. Phyſicorũ. Locum autem non acquirit corpus niſi per motum, nullum autem corpus mouetur niſi in tempore: quicquid igitur fit per actionem corporis, fit ſucceſsiuè. Creatio autem, vt oſtenſum eſt †, non habet ſucceſsionem: nihil igitur poteſt à corpore quocunque per modum creationis produci.

† Idem P. p. quæſt. 45. art. 5. Idem de Ver. q. 5. art. 9.

† Tex. c. 22.

† Cap. 19. huius 2.

2 Præterea, Omne agens quod agit, inquantùm mouetur, de neceſsitate mouet illud in quod agit, factum enim & paſſum conſequitur diſpoſitionem facientis & agentis, eò quòd omne agens agit ſibi ſimile: vnde ſi agens non in eadem diſpoſitione ſe habens, agit inquantùm per motum variatur, oportet quòd etiam in patiente & facto quædam renouatio diſpoſitionum fiat, quod ſine motu eſſe non poteſt. Omne autem corpus non mouet niſi motum, vt probatum eſt. Nihil igitur fit à corporis actione, niſi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non eſt mutatio nec motus, vt oſtenſum eſt: igitur nullum corpus poteſt aliquid producere creando.

3 Item, Cùm agens & factum oporteat ſibi eſſe ſimilia, non poteſt eſſe productiuum totius ſubſtantiæ facti, quod non tota ſua ſubſtantia agit: ſicut econuerſò probat Philoſophus in 7. Metaphyſicæ, quòd forma ſine materia quæ tota ſe agit non poteſt eſſe cauſa proxima generationis ſecundum quam ſola forma in actu educitur: nullum autem corpus tota ſua ſubſtantia agit, etſi totum agat, quia cùm omne agẽs agat per formam qua actu eſt, illud ſolùm per totam ſuã ſubſtantiam agere poterit, cuius eſt tota ſubſtantia forma, quod de nullo corpore poteſt dici, cùm omne corpus habeat materiam, eò quòd omne corpus eſt mutabile. Ergo nullum corpus poteſt aliquid producere ſecundum totam eius ſubſtantiam: quod eſt de ratione creationis.

† Tex. com. 28.

4 Ampliùs, Creare non eſt niſi potentiæ infinitæ: tantò enim eſt maioris potentiæ agens aliquod, quantò potentiam magis ab actu diſtantem in actum reducere poteſt, vt quod poteſt ex aqua ignem producere, quàm quòd ex aëre. Vnde vbi omninò potentia præexiſtens ſubtrahitur, exceditur omnis determinatæ diſtantiæ proportio, & ſic neceſſe eſt potentiam agentis quæ aliquid inſtituit nulla potentia præexiſtente, excedere omnem proportionem quæ poſſet conſiderari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis: nulla autem potentia corporis eſt infinita, vt probatur à Philoſopho in 8. Phyſicorum. Nullum igitur corpus poteſt aliquid creare, quod eſt ex nihilo aliquid facere.

† Tex. com. 80.

Tex.com.10. § Adhuc, Mouens & motum, faciens & factum oportet simul esse, vt probatur in 7. Physicorum, corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum quo tangentia vltima fiunt simul. Vnde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo. Tactus autem alicuius ad alterum est, & sic vbi non est aliquid præexistens præter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest: nullum igitur corpus potest agere creando. Patet igitur falsitas positionis quorundam dicentium substantiam cælestium corporũ causam materiæ elementorum esse: cùm materia causam habere non possit, nisi id quod creando agit: eò quòd ipsa est primum motus & mutationis subiectum.

Exclusio erroris.

Super cap. 20.

POstquàm determinauit sanct. Thomas de creatione secundum se, nunc determinat de ipsa quantùm ad suppositum creans: & ponit duas conclusiones, quarum prima est, Nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere. Probatur primò, Quicquid fit per corpus, fit successiuè: sed creatio non habet successionem, ergo, &c. Probatur maior, Nullum corpus agit nisi moueatur, ergo non agit nisi in tempore, ergo successiuè agit. Patet prima consequentia, quia omne quod mouetur, in tempore mouetur. Antecedens verò probatur, quia oportet agens & patiens, vel faciens & factum esse simul: simul autem sunt quæ sunt in eodem loco, ex 5. Physicorum, locum autem non acquirit corpus nisi per motum.

Nullum corpus agit nisi moueatur.

CIRCA hanc propositionem, Nullum corpus agit nisi moueatur, dubium occurrit. Nam apud sanctum Thomam Prima parte quæst. 66. art. 3. ad secundum, & Quolibet. 6. artic. 19. cælum empyreum influit in corpora inferiora, & tamen secundum ipsum illud est immobile, ergo non est vniuersaliter verum quòd corpus non agat nisi moueatur.

Præthereà, Carbonibus ignitis manentibus immotis, si aliquod apponatur calefactibile, illud calefiet: ergo ad hanc actionem quæ est calefactio, non requiritur vt corpus calefaciens moueatur.

AD huius euidentiam attendendum est, quòd non sufficit in hoc loco glossare propositionem sancti Thomę de motu purè locali, id est, quòd nullum corpus mouet purè localiter nisi & ipsum moueatur, vt eam in 1. Libro exposuimus, sic loco illo exigente. Manifestè enim patet, quòd hîc loquitur de actione productiua rei, non autem de locali motione. Non sufficit etiam glossare quòd corpus non agit nisi moueatur actu aut potentia, quia ex probatione hîc adducta, & ex sequenti ratione constat intentionem sancti Thomæ esse, quòd corpus non agit nisi actu moueatur. Non sufficit etiam dicere, quòd intelligitur nullum corpus agere nisi moueatur, id est, nisi ab alio dependeat in agendo, sicut causa secunda dependet à prima: quoniam satis manifestum est hoc loco intelligi oportere ipsum localiter moueri, vt ex eius probatione patet. Non sufficit denique glossare iuxta distinctionem positam de duplici actione corporis in Quæst. Potentia, quæst. 5. art. 8. quod habet veritatem de actione conueniente corpori, inquantùm corpus est, quę scilicet est materiæ transmutatiua, non autem de actione conueniente corpori inquantùm attingit ad ordinem substantiarum separatarum, quæ scilicet est ad quandam diffusionem similitudinis suæ formæ, modo quodam spirituali, cuiusmodi est actio coloris causantis suam speciem in medio. Nam ratio quæ hîc adducitur ita concludit de vna actione sicut de alia. Probatur enim hac ratione, quia mouens & motum, agens & patiens, faciens & factum oportet esse simul & in eodem loco. Constat autem in omni genere actionis, verum esse oportere agens & patiens, faciens & factum esse simul, loquendo de agente & faciente proximo & immediato. Vnde & Aristoteles eam declarat esse veram in motu alterationis, ex actione sensibilis in sensum 7. Physicor. ergo, &c. Propterea mihi videtur dicendum, saluo semper meliori iudicio, quòd hæc propositio habet veritatem ad mentem san. Thomę in omni genere actionum, quibus aliquid de nouo producitur, siue de noua actione corporis, duabus tamen conditionibus obseruatis. Prima est quòd corpus agens aliquid de nouo non sit intrinsecè transmutatum, id est, non aliter se habeat quantùm ad virtutem qua agit, quàm se haberet priùs. Secunda, quòd etiam nulla sit facta omninò trãsmutatio ex parte passi, sed eodem modo se habeat sicut priùs: sic enim intellecta hac propositione, manifesta est eius veritas ex probatione sancti Thomę. Nam si agens, putà calefactiuũ, debet aliquod calefactibile de nouo calefacere, quod priùs nõ calefaciebat, hoc non potest esse nisi quia aut aucta est virtus calefactiui, aut calefactibile est magis dispositum quàm priùs, quia aut calefactiuum est factum propinquum calefactibili per suum motum ad calefactibile, vel per motum calefactibilis ad ipsum. Si ergo tollatur augmentum virtutis à calefactiuo & ponamus suam virtutem eodem modo se habere sicut priùs, si etiam remoueamus à patiente omnem mutationem, & ponamus ipsum non esse magis dispositum quàm priùs, nõ esséque magis appropinquatum calefactiuo quàm priùs per suum motum, relinquitur nouam calefactionem huius calefactibilis ab hoc calefactiuo non prouenire, nisi ex hoc quòd calefactiuum est magis appropinquatum calefactibili quàm priùs per motum suum localem, per quem factum est simul cum ipso. Quòd autem hæc expositio sit de mẽte sancti Thomæ patet ex duobus. Primò ex eo quòd intendit probare per hãc propositionem nullum corpus posse creare, producendo videlicet aliquid de nouo secundum totam eius substantiam. Ad hoc enim probandum sufficit nullum corpus posse agere aliquid de nouo illis duabus conditionibus obseruatis, nisi moueatur. Nam constat quòd corpus habens virtutem creatiuam, si aliquod tale poneretur, non potest secundum ipsam virtutem creatiuam augeri, vt possit nunc creare, vt non priùs: cùm si ponatur talis virtus in aliquo, ipsa sit stabilis atque immutabilis virtus, omnia etiam creabilia eandem requirũt, eò quòd virtus creatiua sit productiua totius entitatis rei: & idcirco non est maior indispositio in vno creabili quàm in alio. Constat etiã quòd creabile non potest, antequàm creetur, transmutari aut secundum maiorem sui dispositionem, aut secundum maiorem appropinquationem ad creans per motũ suum, cum creabile nihil sit in rerum natura antequàm creetur. Relinquitur ergo quòd nulla est ratio, quare corpus debeat aliquid de nouo creare, nisi quia per motum localem suum peruenit ad locum in quo aliquid est creandum, vt faciens & factum sit simul. Secundò, idem patet, quia aliter ratio sancti Thomæ nulla esset. Nisi enim cũ illis conditionibus illa propositio intelligatur, non sequitur: quia agens & patiens oportet esse simul, quod oporteat agẽs localiter moueri ad hoc vt sit simul cum passo: diceretur enim quòd sufficit vt patiens moueatur ad ipsum agens, ad hoc vt cum ipso sit simul, & eius suscipiat actionem.

Ad primum igitur in oppositum dicitur, quòd illa actio qua cælum empyreum influit in corpora inferiora, non est actio noua, sed coæua ipsi cælo empyreo. Vnde sanctus Thomas in loco adducto ex Prima parte inquit, quòd imprimit in primum cælum quod mouetur, non aliquid transiens & adueniens per motum, sed aliquid fixum & stabile, putà virtutem continendi & causandi: constat autem istam virtutem continendi & caussandi esse coæuam cælo.

Ad secundum dicitur, quòd non est contra sensum propositionis Nam tunc deficit secunda conditio: mutatio enim ponitur ex parte cõbustibilis, dum ponitur quòd de nouo carbonibus apponatur.

Sed contra istam interpretationem dubitatur dupliciter. Primò, quia ex ipsa videtur haberi, quòd motus localis non requiratur ad actionem corporis, nisi ad hoc vt agens sit præsens patienti, & sit simul cum eo: hoc autem videtur esse contra doctrinam sancti Thomæ, Potent. quæst. 5. artic. 8. Prima parte, quæst. 115. artic. 3. & 2. Sentent. distinct. 2. quæst. 2. artic. 3. & distinct. 15. quæst. 1. artic. 2. tenentis, quòd motus localis cæli requiratur ad agendum etiam vt ratio agẽdi, & vt causa aliorum motuum. Propter quod tenet quòd ipso cessante cessabit omnis transmutatio naturalis. Secundò, quia ex ista interpretatione non sequitur, quòd quicquid fit per actionem corporis, fiat successiuè: sed tantùm quòd ipsam actionem præcedat motus successiuus: hoc autem non est ad mentem sancti Thomæ, qui infert ex eo quod nullum corpus agit nisi per motum omne quod fit per actionem corporis, fieri successiuè, ergo, &c.

Ad primum horum dicitur primò, quòd non est mens sancti Thomæ vnicuique corpori agenti, motum localem illi inexistentem esse sibi rationem agendi, quoniam, vt ostensum est, potest aliquod corpus agere etiam si non moueatur localiter, si inquam passum ad ipsum moueatur, sed tantùm ad hoc vt agens sit simul cum passo, & faciens cum facto, illis conditionibus dictis existentibus, vt superiùs est ostensum.

Dicitur secundò, quod cum hoc stat motũ localem corporis cælestis ista inferiora alterantis esse sibi rationem agendi aliquo modo, & motum localem cæli esse causam omnium motuum inferiorũ, vt habetur 8. Physicorum, & ideo hæc interpretatio in nullo contradicit doctrinæ sancti Thomæ.

Ad secundum dicitur, iuxta distinctionem factam in præcedenti cap. ratione prima, quòd ex ista interpretatione, sequitur omne quod fit, fieri successiuè extrinsecè & antecedenter: licet non sequatur omne tale intrinsecè fieri successiuè: hoc autem sufficit proposito sancti Tho. quia creatio neutro modo est successiua, cùm neque sit motus, neque terminus motus, vt superiùs est ostensum.

Secundò, Nihil fit à corporis actione nisi per motum aut mutationem facti: sed creatio non est motus neque mutatio, ergo, &c. Probatur maior, Nullum corpus mouet nisi motum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia omne agens quod agit inquantùm mouetur, de necessitate mouet illud in quod agit: cùm enim factum & passum consequantur dispositionem agentis & facientis, oportet si agens non in eadem dispositione manens, sed vt continuè per motum variatur agit, quod etiam in patiente & facto quædam renouatio dispositionum fuit, quod sine motu esse non potest.

Tertiò, Nullum corpus tota sua substantia agit, & si totum agat, ergo totam substantiam rei non potest producere, ergo non potest creare. Vltima consequentia patet ex ratione creationis: antecedens verò probatur, quia si tota sua substantia ageret, totum esset forma, eò quòd omne agens agat per formam, quod est falsum, cùm etiam habeat materiam. Prima etiam consequentia probatur, quia non potest esse productiuum totius substantiæ facti, quod non tota sua substantia agit. Hoc autem probatur, tum quia agens & factum oportet esse similia, quantùm scilicet ad id quod agens agit: & ideo si agit tantùm per partem suæ substantiæ, non assimilabitur sibi factum materiale, nisi inquantùm ad partem substantiæ: & sic non producetur nisi pars substantiæ facti. Nam si dicamus aliquid materiale agere per formam per quam est actu, non autem per materiam, producet in effectu similitudinem formæ suæ duntaxat, non autem materiæ suæ: & sic materia facti non erit ab ipso producta. Tum etiam ex processu Aristot. 7. Metaphysi. econtrariò arguentis, quòd forma siue materia quæ se tota agit, non potest esse causa proxima generationis secundum quam sola forma in actum educitur.

ADVERTENDVM, quòd in litera addit sanctus Thomas antecedenti, Et si totum agat: quia aliud est aliquod totum agere, & aliud sua tota substantia agere. In prima enim denotatur ipsum agens completum agere, in secunda autem quamlibet partem substantiæ (si partes habet) esse sibi rationem agendi. Primum autem corpori conuenit, ipsum enim totum, id est completum & perfectum est suppositum quod agit, sed secundum sibi non conuenit, quia non quælibet pars suæ substantiæ est sibi ratio agendi. De fundamento huius rationis satis dictum est in præcedentibus.

Quartò, Creare non est nisi potentiæ infinitæ, sed nullum corpus est potentiæ infinitæ, ergo, &c. Minor est Philosophi, 8. Physicor. maior autem probatur. Tantò agens maioris potentiæ est, quantò potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest, vt quòd ex aqua potest ignem producere, quàm quod ex aëre. Sed vbi omninò potentia præexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio: ergo potentia agentis quæ aliquid nulla præexistente potentia instituit, excedit omnem proportionem, quæ considerari potest ad potentiam aliquid ex materia facientis, ergo, &c.

Creare non est nisi potentiæ infinitæ.

CIRCA probationem eius quod assumit sanctus Thom. quod scilicet creare non est nisi potentiæ infinitæ, dubitatur apud Scotum in 4. Sententiarum, dicit enim quòd licet distantia nullius potentiæ ad actum nullam habeat proportionem ad illam quæ est alicuius potẽtiæ ad actum, non tamen oportet nullam esse proportionem virtutis agentis ex nulla potentia ad virtutem agentis ex aliqua potentia: quia illæ distantiæ sunt improportionabiles, eò quòd vna sit negatiua, altera positiua. Positiui enim ad negatiuum nulla est proportio: positiuum autem non est improportionabile alteri positiuo nisi propter infinitatem in altero. Vnde vna distantiarum illarum non est proportionabilis alteri: quia altera non habet quantitatem secundum quam possit proportionari, sicut punctus est improportionabilis lineæ, quia

non eſt quantus. Sed ſi conſideretur diligenter verba ſancti Thomæ in hac ratione, iſta reſponſio nulla eſt. Dupliciter enim poſſunt comparari aliqua potentia & nulla potentia paſſiua. Vno modo abſolutè, & ſecundum ſe, & ſic nec inter illa eſt proportio, nec ſunt de genere eorum inter quæ nata eſt eſſe proportio: ſicut nec inter punctum & lineam. Alio modo, ſecundum diſtantiam & elongationem ab actu, & ſic inter aliquam potentiam & nullam potentiam, nulla quidem eſt proportio: ſed tamen ſunt de genere eorum inter quæ nata eſt eſſe proportio. Inter elongationem enim vnam ab actu: & aliam elongationem poteſt eſſe proportio. Nam magis elongatur à forma ignis potentia quæ eſt ſub forma terrę quàm potentia quę eſt ſub forma aëris: ſicut licet linea infinita nullam habeat proportionem ad lineam finitam, ſunt tamen de genere eorum inter quæ nata eſt eſſe proportio: quia inueniuntur aliæ lineæ habentes inter ſe proportionem. Hoc ergo ſecundo modo comparat ſanct. Thom. aliquā potentiam & nullam potentiam: quia nulla potentia nullam proportionem habet ad aliquam potentiam, ſi in ratione elongati ab actu vtrunque illorum conſideretur, eò quòd diſtantia nullius potentiæ in infinitum excedat diſtantiam alicuius potentiæ ab actu: ſicut linea infinita excedit lineam finitam improportionaliter. Quod autem hunc ſenſum intēdat ſanct. Thom. patet ex verbis eius cùm inquit, Vbi omninò potentia præexiſtens ſubtrahitur, exceditur omnis determinatæ diſtantiæ proportio. Ecce, quòd accipit improportionem vnius ad alterum ſecundum quòd vnum alterum improportionabiliter ſiue in infinitum excedit, non autem vt dicuntur improportionabilia quæ ſunt de genere eorum inter quæ nō eſt nata eſſe proportio. Ad talē autem improportionem ſecundum exceſſum ſequitur improportio virtutum agentium ſecundum exceſſum, quia vt aſſumptū eſt in ratione, tantò agens maioris potentię eſt, quantò potentiam magis ab actu diſtantem in actum reducere poteſt. De hac ratione in 1. Lib. cap. 43. amplior ſermo habitus eſt, ideo hæc ſatis nunc ſint.

Quintò, Mouens & motum, faciens & factum, oportet eſſe ſimul, 7. Phyſi. Sed corpus agens non poteſt adeſſe ſuo effectui, id eſt, ſimul eſſe cum illo niſi per contactum, ergo ad hoc vt agat, neceſſe eſt vt tangat, ergo neceſſe eſt eſſe aliquid aliud præexiſtens, ergo non poteſt creare. Probatur ſecunda conſequentia, quia tactus alicuius eſt ad alterum, id eſt, omne quod tangit, aliquid aliud à ſe tangit. Ex hoc patet error dicentium cælum cauſam materiæ elementorum eſſe. Nam materia non poteſt niſi per creationē produci, cùm ſit primum ſubiectum.

Quòd ſolius Dei eſt creare. Cap. 21.

† Idem P. p. q. 45. ar. 5. & q. 65. ar. 3. & 1. Sen. d. 37. q. 1. artic. 1. & de Po. q. 3. art. 5.



EX premiſsis etiam vlteriùs oſtendi poteſt, quòd creatio eſt propria Dei actio, & quòd eius ſolius eſt creare. Cùm enim ſecundum ordinem agentium ſit ordo actionum, eò quod nobilioris agentis nobilior eſt actio, oportet quòd prima actio ſit primi agentis propria: creatio autem eſt prima actio, eò quòd nullam aliam prǽſupponit, & omnes aliæ prǽſupponunt eam. eſt igitur creatio propria Dei ſolius actio, qui eſt agens primum.

2 Item, Ex hoc oſtenſum eſt, quòd Deus creat res, quia nihil poteſt eſſe præter ipſum ab eo non creatum: hoc autem nulli alij conuenire poteſt, cùm nihil aliud ſit vniuerſalis cauſa eſſendi niſi Deus, ſoli ergo Deo competit creatio, ſicut propria eius actio.

3 Adhuc, Effectus ſuis cauſis proportionaliter reſpondent, vt ſcilicet effectus in actu cauſis actualibus attribuamus, & effectus in potentia cauſis quę ſunt in potentia, & ſimiliter effe-
† Tex. com. 38. ctus particulares cauſis particularibus: vniuerſalibus verò cauſis vniuerſales effectus, vt docet Philoſophus † in 2. Phyſicorum: eſſe autem eſt cauſatum primum, quod ex ratione ſuæ communitatis apparet. Cauſa igitur propria eſſendi prima ſimpliciter eſt agens primum & vniuerſale, quod Deus eſt: alia verò agentia non ſunt cauſa eſſendi ſimpliciter, ſed cauſa eſſendi hoc, vt hominem vel album. Eſſe autem ſimpliciter per creationem cauſatur, quæ nihil præſupponit, quia non poteſt aliquid præexiſtere quod ſit extra ens ſimpliciter, per alias autem factiones fit hoc ens, vel tale: nam ex ente præexiſtente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio eſt propria Dei actio.

4 Ampliùs, Quicquid eſt cauſatum ſecundum aliquam naturam, non poteſt eſſe prima cauſa illius naturæ, ſed ſecunda & inſtrumentalis. Sortes enim quia habet ſuæ humanitatis cauſā, nō poteſt eſſe prima humanitatis cauſa: quia humanitas ſua ſi ſit ab aliquo cauſata, ſequeretur ꝙ eſſet ſuiipſius cauſa, cùm ſit id quod eſt per humanitatē, & ideo oportet quòd generans vniuocum, ſit quaſi agens inſtrumentale reſpectu eius quod eſt cauſa primaria totius ſpeciei. Et inde eſt quòd oportet omnes cauſas inferiores agentes reduci in cauſas ſuperiores, ſicut inſtrumentales in primarias: omnis autem alia
† Cap. 15. ſubſtantia præter Deum habet eſſe cauſatum ab alio, vt ſuprà † probatum eſt. Impoſsibile eſt igitur quòd ſit cauſa eſſendi niſi ſicut inſtrumentalis & agens in virtute alterius: inſtrumentum autem nunquàm adhibetur ad cauſandum aliquid niſi per viam motus, eſt enim ratio inſtrumenti quòd ſit mouens motum: creatio autem non eſt motus, vt oſtenſum
† Cap. 17. eſt †. Nulla igitur ſubſtantia præter Deū poteſt aliquid creare.

5 Item, Inſtrumentum adhibetur propter conuenientiam eius cum cauſato, vt ſit medium inter cauſam primam & cauſatum, & attingat vtrumque: & ſic influentia primi perueniat ad cauſatum per inſtrumentum. Vnde oportet quòd ſit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per inſtrumentum cauſatur, quod eſt contra rationem creationis: nam nihil præſupponit. Relinquitur igitur, quòd nihil aliud præter Deum poteſt creare, neque ſicut principale agens, neque ſicut inſtrumentum.

6 Præterea, Omne agens inſtrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam & connaturalem ſibi: ſicut calor naturalis generat carnem diſſoluendo & dirigendo, & ſerra operatur ad perfectionem ſcamni ſecando. Si igitur aliqua creatura ſit quæ operatur ad creationem ſicut inſtrumētum primi creantis, oportet quòd hoc operetur per aliquam actionem debitam & propriam ſuæ naturæ. Effectus autem reſpondens actioni propriæ inſtrumenti, eſt prior in via generationis, quàm effectus reſpondens principali agenti: ex quo prouenit quòd primo agenti finis vltimus reſpondet. Prius enim eſt ſectio ligni quàm forma ſcamni, & digeſtio cibi quàm generatio carnis: oportebit igitur aliquid eſſe effectum per propriam operationem inſtrumētalis creantis, quod ſit prius in via generationis quàm eſſe, quod eſt effectus reſpondēs actioni primi creantis. Hoc autem eſt impoſsibile: nam quantò aliquid eſt communius, tātò eſt prius in via generationis, ſicut prius eſt animal quàm homo in generatione hominis, ſicut Philoſophus dicit in libro de Generatione Animalium. Impoſsibile eſt ergo quòd aliqua creatura creet ſicut principale agēs aut inſtrumētale.

7 Item, Quod eſt ſecundum aliquam naturam tantùm, non poteſt eſſe ſimpliciter illius naturæ cauſa (eſſet enim ſuiipſius cauſa) poteſt autem eſſe cauſa illius naturæ in hoc: ſicut Plato eſt cauſa humanæ naturæ in Sorte, non autem ſimpliciter, eò quòd ipſe eſt creatus in humana natura. Quod autem eſt cauſa alicuius in hoc, eſt attribuens naturam communem alicui per quod ſpecificatur vel indiuiduatur: quod non poteſt eſſe per creationem, quæ nihil præſupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impoſsibile eſt igitur aliquod ens creatum eſſe cauſam alterius per creationem.

8 Ampliùs, Cùm omne agens agat ſecundum quòd actu eſt, oportet modum actionis eſſe ſecundum modum actus illius rei: vnde calidum quod eſt magis in actu caloris, magis calefacit. Cuiuſcunque igitur actus determinatur ad genus & ad ſpeciem & accidens: eius virtutem oportet eſſe determinatam ad effectus ſimiles agenti, inquantùm huiuſmodi, ex eo quòd omne agens agit ſibi ſimile. Nihil autem quod habet eſſe determinatum, poteſt eſſe ſimile effectui generis vel ſpeciei eiuſdem, niſi ſecūdum rationem generis vel ſpeciei. Nam ſecundum quòd eſt hoc aliquid, vnumquodque eſt ab alio diſtinctum. Nihil igitur cuius eſſe finitum eſt, poteſt per ſuam actionem eſſe cauſa finalis alterius, niſi quantùm ad hoc quòd habet genus aut ſpeciem: non autem quantùm ad hoc quòd ſubſiſtit ab aliis diſtinctum. Omne igitur agens finitum præſupponit ad ſuam actionem hoc, vnde cauſatum ſuum indiuidualiter ſubſiſtit, non ergo creat, ſed ſolùm hoc eſt agentis cuius eſſe eſt infinitum, quod eſt omnis entis comprehēdens ſimilitudinem, vt ſuprà oſtenſum eſt.

9 Adhuc, Cùm omne quod fit, ad hoc fiat, vt ſit, oportet ſi aliquid fieri dicatur, quod priùs fuerit, quòd hoc non fiat per ſe, ſed per accidens, per ſe verò illud quod priùs non fuerit, vt ſi ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum & coloratum, ſed nigrum per ſe, quia fit ex non nigro, coloratum autem per accidens: nam priùs coloratum erat. Sic igitur cùm fit aliquod ens, vt homo vel lapis, homo quidem per ſe fit, quia ex non homine, ens autem per accidens, quia non ex non ente † Tex. c. 76.
ſimpliciter, ſed ex non ente hoc, vt Philoſophus dicit in 1. Phyſicorum. Cùm ergo aliquid fit omninò ex non ente, ens per ſe fiet: oportet igitur quòd ab eo qui eſt per ſe cauſa eſſendi, procedat. Nam effectus proportionaliter reducuntur in cauſas: hoc autem eſt primum ens ſolùm, quod eſt cauſa entis inquantùm huiuſmodi eſt: alia verò ſunt cauſa eſſendi per accidēs, & nō per ſe. Cùm igitur producere ens ex nō ente pręexiſtente, ſit creare, oportet quòd ſolius Dei ſit creare.

10 Huic autem veritati ſacræ Scripturæ authoritas atteſtatur, quæ Deum omnia creaſſe affirmat, Geneſ. 1. In principio creauit Deus cælum & terram. Damaſcenus etiam in 2. Sen- † Cap. 3.
tentiarum † dicit, Quicunque verò aiunt Angelos creatores eſſe cuiuſcunque ſubſtantiæ, hi omnes ſunt patris ſui Diaboli filij: creaturæ enim exiſtentes non ſunt creatores. Per hoc autem deſtruitur quorundam Philoſophorum error, qui dixerunt Deum creaſſe primam ſubſtantiam ſeparatam, & ab ea fuiſſe creatam ſecundam, & ſic quodam ordine vſque ad vltimam. Excluſio erroris Auicen. 9. Metaph.

Super cap. 21.

SEcunda conclusio est, Creatio est propria Dei actio, & solius Dei est creare. Probatur primò, Prima actio est primi agentis propria: sed creatio est prima actio: ergo est propria Dei, qui est primum agens. Patet maior, quia secundum ordinem agentium oportet esse ordinem actionum, eò quòd nobilioris agentis nobilior sit actio. Minor verò probatur, quia creatio nullam aliam actionem præsupponit, scilicet transeuntem: omnes autem aliæ præsupponunt eam.

Prima actio est primi agentis.

Sed occurrit dubium circa illam propositionem, Prima actio est primi agentis propria: aut enim accipitur prima actio secundum ordinem naturæ & perfectionis, aut secundum ordinem generationis. Si secundo modo, tunc probatio nulla est, quæ de primitate secundum dignitatem procedit. Si primo modo, tunc minor est falsa: quia creatio non est aliis prior dignitate, cùm non dicatur prior aliis, vt patet ex probatione, nisi quia aliis præsupponitur, quod non arguit nisi prioritatem generationis, prius autem generatione est imperfectius.

Respondetur, quòd intelligitur de prioritate naturæ & perfectionis, & dicitur quòd bene subsumitur: quia creatio non solùm est prior secundum ordinem generationis, sed etiam secundum perfectionem: cùm, vt ostensum est, requirat virtutem infinitam in agente, quòd aliæ actiones particularium agentium non requirunt. Cùm autem instatur quia prius secundum generationem est imperfectius, dicitur quòd verum est in vno & eodem procedente de potentia ad actum. Prius enim tale peruenit ad esse imperfectû quam ad esse perfectum, ad id quod est potentiale, quàm ad id quod est actuale: sed in diuersis non est verum, maximè in actionibus diuersorum agentium subordinatorum. Quia oportet vt primi agentis actio quæ est perfectissima, actionem secundarij agentis præcedat: sicut & ipsa secundaria agentia à prima causa virtutem agendi habent.

Secundò, Si aliquid aliud à Deo posset creare, hoc esset quia illud esset vniuersalis causa essendi, quia scilicet nihil posset esse quod ab ipso causatum non esset: sed hoc est falsum, quia solus Deus est vniuersalis causa essendi ergo, &c. Patet sequela, quia per hoc ostensum est quòd Deus creat, quia nihil potest præter ipsum esse non ab ipso causatum.

ATTENDENDVM per hoc quòd nihil potest esse non causatum à Deo, vult habere sanctus Thomas quòd solus Deus causat quicquid est in re, non autem aliquod aliud agens, cùm materiam non causet: & ideo solius Dei est creare, cùm creare sit producere quicquid pertinet ad esse rei.

Tertiò, Esse est primum causatum: ergo propria causa essendi simpliciter est agens primum & vniuersale, quod est Deus: sed esse simpliciter per creationem causatur, quia non potest aliquid præexistere quod sit extra ens simpliciter, ergo, &c. Probatur antecedens, quia esse est communissimus effectus. Consequentia etiam probatur, quia oportet effectus causis esse proportionatos, vt particulares effectus causis particularibus, vniuersales autem vniuersalibus correspondeant.

Quia autem aliquis posset instare contra hanc rationem dicendo, quòd esse non solùm producitur per creationem, sed etiam per actionem aliarum causarum: ideo hanc obiectionem remouet inquiens, quòd alia agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed sunt causa essendi hoc, scilicet hominem vel album.

Esse est primū causatum.

CIRCA antecedens huius rationis aduertendum, quòd cùm Primum multipliciter accipi possit, sicut & multiplex est ordo, hoc loco intelligitur, Primum primitate communitatis & præsuppositionis. Est enim esse communissimus effectus, eò quòd nihil producatur nisi accipiat esse: & omnis alia perfectio adueniens alicui in actu præsupponat rem esse: nihil enim potest esse homo, aut album, aut musicum in rerum natura, nisi sit ens: sicut nihil est homo nisi sit substantia, Quo modo enim dicimus substantiam esse primum in genere substantiæ, quia de omnibus prædicatur quæ in prædicamento substantiæ continentur, & quia nullum inferiorum prædicatorum alicui conuenit, nisi supposito quòd sit substantia, ita in genere existentium esse est primum, quia de omnibus quæ in genere existentium sunt, prædicatur in concreto, & nullum esse particulare rei conuenit nisi præsupposito quòd sit.

Agens primum est causa essendi simpliciter.

CIRCA hanc propositionem, Causa essendi simpliciter est agens primum, alia verò agentia non sunt causæ essendi simpliciter, sed essendi hoc: considerandum quòd ly Simpliciter potest determinare ly Est, & potest determinare ly Essendi. Primo modo sensus est, quòd ista propositio, Deus est causa essendi, est vera simpliciter & absolutè, non tantùm secundum quid, sicut ista, Ignis est calidus. Ista autem, Sortes est causa essendi, non est simpliciter vera, sed tantùm cum ista adiunctione, instrumentaliter: sicut ista, Sol est calidus, quæ non est vera nisi cum ista additione, virtualiter. Et iste sensus fortassis quidem est verus etiam pro secunda parte, cum causare esse non conueniret creaturæ nisi vt est instrumentum diuinæ virtutis, vt inferius tertio Libro multis rationibus ostendetur, sed non est hic intentus. Secundo modo sensus est, quòd Deus est per se causa essendi absolutè & absque vlla limitatione: in quo ostenditur, quòd est causa cuiuscunque pertinentis ad esse rei, & cuiuscunque participantis ratione essendi inquãtùm huiusmodi. Sicut cùm dicimus, quòd obiectum visus est coloratum simpliciter, intelligimus quòd coloratum absque vlla limitatione & contractione est visus obiectum, & idcirco potest visus in omne coloratum: alia verò agẽtia non sunt causa essendi simpliciter, id est, absque limitatione, sed essendi hoc, putà hominem vel album: & ideo non sunt causa cuiuscunque pertinentis ad esse rei, neque cuiuscunque pertinentis ad esse rei. Huic autem si addatur, quòd Deus est propria causa essendi, ita quòd eius proprius effectus est ens simpliciter, sequitur quòd esse inquantùm huiusmodi, est ratio quare aliquid à Deo producatur, & quòd esse primò & per se producitur à Deo. Ratio autem quare aliquid producitur ab aliis non est esse, sed esse hoc putà hominem aut album, vt hîc dicitur. Producit enim Deus vnumquodque primò & per se, inquantùm est ens: quia produxit ipsum postquàm omninò nihil erat, alia autem si quid producunt, produ unt inquantùm est hoc vel tale ens. Vnde cùm ens absolutè & absque limitatione primò & per se per creationem producatur, qui est ex nullo præsupposito, optimè sequitur quòd creatio solius Dei sit actio, non autem alicuius alterius particularis agentis. Cùm ergo inquit San. Tho. quòd Deus est propria causa essendi simpliciter, sensus est, quòd est causa essendi secundum totum ambitum entis per participationem siue causati, non autem alicuius tantùm particularis modi essendi: & quòd esse, est formale & adæquatum obiectum diuinæ potentiæ. Alia autem, licet causent esse, non tamen causant quicquid esse participat, sed causant tantùm id quod participat aliquem particularem modum essendi, vt sic, putà esse hominem, aut equum, aut aliquid huiusmodi: neque etiam esse est formale & adæquatum obiectum alicuius particularis agentis.

Esse simpliciter est proprius effectus Dei.

Ex his patet Scotum malè intellexisse mentem S. Tho. dum arguit, 4. Sen. q. 1. esse simpliciter, non esse proprium effectum Dei, quia etiam agentia particularia causant esse. Existimauit enim quòd nulla alia causa apud S. Tho. excepto Deo, daret esse, quod nunquàm somniauit S. Tho. Non enim considerauit Scotus quid illi termini, Propriè & Simpliciter, important: concedit quidem S. Tho. alias causas dare esse, negat autem illas esse causas proprias essendi simpliciter, sed hoc solius Dei esse voluit. Sed contra hoc ex verbis ipsius Scoti argui potest, Esse simpliciter, & esse hoc, in eodem sunt realiter idem, sola ratione distincta, sicut commune & limitatum, ergo quod causat esse hoc in isto, causat etiam esse simpliciter, licet secundum propriam rationem referatur esse huius in causam particularem, secundum autem communem rationem ipsius esse referatur in Deum, & per consequens sequetur quòd alia causa creet, quia creare est producere esse simpliciter.

Respondetur, quòd instantia hæc procedit ac si diceremus quòd hac sola ratione Deus est causa propria essendi simpliciter, quia ipsius solius sit in quacunque re producere ens commune, vt de ipsa re dicitur: alia autem producant hoc ens. sed hoc non est sensus verborum S. Th. Intendit enim quòd Deus habet pro obiecto adæquato formali suæ potentiæ, rationem ipsius esse illimitatæ, & quod est causa essendi omnibus quibus quomodocunque conuenit esse, vnde est causa essendi simpliciter Sortem, quia est causa omnium quæ ad esse Sortis pertinent & producit ipsum primò & per se inquantùm est ens, & quia omnia quæ sunt in Sorte, & ipsa etiam materia pertinent ad esse, ideo Deus causat omnia quæ in Sorte sunt, non sic autem causat esse, particularis causa Sortis, quia non causat omne quod participat esse in Sorte, sed tantùm ipsam formam: materiam autem non causat quantùm ad suum esse potentiale, licet det sibi hoc esse actuale, inquantùm idem est esse actuale totius & partium. Neque causat Sortem primò & per se, inquantùm est ens cùm priùs præcesserit ens ex quo factus est Sortes, sed inquantùm est hoc ens.

Ad argumentum ergo dicitur, quòd creare non est producere quomodocunque id quod est ens commune materialiter, sed est producere ens primò & per se, & formaliter inquantùm est ens. hoc autem modo non producit ens, agens particulare, sed tantùm primo modo. Non enim producit ens primò & per se, cùm producat ex aliquo ente, neque producit ipsum inquantùm est ens, sed producit ens per accidens, inquantùm videlicet est materialiter idem quod hoc ens. Vnde negatur consequentia.

Effectus vniuersalis causam vniuersalem requirit.

CIRCA autem probationem illius propositionis, Solus Deus est causa essendi simpliciter, quia videlicet effectus vniuersalis requirit causam vniuersalem, dubitat Scotus. Quærit enim, vtrum vniuersale tam in subiecto quàm in prædicato accipiatur pro vniuersali secundum perfectionem, an pro vniuersali secundum prædicationem, an in subiecto accipiatur vniuersale secundum prædicationem: in prædicato autem vniuersale secundum perfectionem. Si primum, tunc minor est falsa, quia esse non est perfectius aliis: quod enim includitur in multis, non est perfectius quocunque illorum in quibus includitur. Si secundum, non concluditur quòd Deus secundum quòd ens qui est prædicatum vniuersalissimum, sit propria causa essendi. Deus enim non est communis per prædicationem. Si tertium, sic maior est falsa. Non enim effectus vniuersalissimus secundum prædicationẽ est à causa vniuersalissima secundum perfectionem: potest enim esse à causa imperfecta, quia saluatur in pluribus imperfectis.

Respondetur quòd accipitur vniuersalitas in effectu quidem secundum prædicationem, in causa verò secundum perfectionem. Sed causalitatem vniuersalis accipio non tantùm quantũ ad communem rationem vniuersalis, quod de pluribus prædicatur: sed etiam quantùm ad totum ambitum illius rationis communis: sic enim effectus vniuersalissimus secundum prædicationem secundum totum eius ambitum, id est, quantùm ad omnia quæ participant illa ratione, est à causa vniuersalissima secundum perfectionem, quia quantò virtus causæ est altior & perfectior, tantò ad plura se extendit, & sic oportet obiectum formale virtutis vniuersalioris secundum perfectionem, esse vniuersalius secundum prædicationem, alioquin non ad plura perfectior virtus se extenderet. Cùm autem instatur, quia effectus communis potest esse à causa imperfecta, dicitur, quòd potest quidem esse à causa imperfecta materialiter & secundariò & per accidens, vt saluatur in aliquo particulari determinato, non autem formaliter & primò & per se, & secundum totum eius ambitum: quomodò dicimus vniuersalissimum effectum secundum prædicationem requirere causam vniuersalissimam secundum causalitatem & perfectionem. Et sic patet omnes Scoti obiectiones procedere ex non intelligentia rationis & fundamenti sancti Thomæ.

Quartò, Quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturæ, sed secunda & instrumentalis. Sed omnis alia causa præter Deum habet esse causatum: ergo nulla alia causa est causa essendi, nisi vt instrumentalis & agens in virtute alterius. Sed instrumentum non adhibetur alicui nisi per viam motus, cùm ratio instrumenti sit, vt sit mouens motum. Creatio autem non est motus, ergo, &c. Probatur maior, primò quo ad primam partem, quia aliàs aliquid esset suiipsius causa, sicut Sortes cùm sit id quod est, per humanitatem, si esset prima causa humanitatis, esset suiipsius causa. Quo ad secundam verò partem, probatur à signo: tum quia necesse est vt generans vniuocum sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est primaria causa totius speciei, tum etiam quia omnes causas agentes inferiores oportet reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias, quia videlicet, & agens vniuocum & causa inferior est aliquid causatum secundum naturam suam.

Si causatum secundum aliquã naturam esset causa prima illius naturæ esset suiipsius causa.

ADVERTENDVM primò, quòd prima causa alicuius naturæ sic ad illam naturam comparatur, quòd illa à nullo causari potest quin ab ipsa prima causa causetur. Nulla enim causa secunda agit nisi mota à prima: quia prima prius & immediatiùs agit in effectum quàm secunda, vt dicitur in lib. de Causis. Ideo si aliquid habet naturam ab aliquo causatam, oportet vt eam à prima causa principaliùs habeat: & sic tale habens naturam ab aliquo causatam, si sit prima causa illius naturæ, oportet vt sit causa suæ naturæ: & quia à natura sua est id quod est, ideo sequitur vt sit causa suiipsius, sicut dabat

dabat exemplum S. Thom. de Sorte, cuius humanitas est ab aliquo causata, putà à Platone. Si enim Sortes sit prima causa humanitatis, Plato non poterit causare humanitatem Sortis nisi simul concurrat causalitas Sortis, quia secunda causa non agit sine prima: & sic etiam Sortes erit causa propriè humanitatis & suiipsius, quia à sua humanitate habet, vt sit hic homo. Hoc est fundamentum huius rationis.

Causatum secundum aliquã naturam si sit causa illius naturæ est causa secunda & instrumentalis.

ADVERTENDVM vlteriùs, cùm dicitur causatum secundum aliquam naturam, si sit causa illius naturæ, esse causam secũdam & instrumentalem, quòd causam instrumentalem vocat hoc loco sanct. Thom. causam quæ agit, vt ab alia priori causa mouetur, licet eundem effectum causæ primæ producat. Sic enim omnis causa secunda est causa instrumẽtalis, & omne agens vniuocum est causa instrumentalis, id est, secunda, agens vt mouetur à primaria causa totius speciei: agens enim vniuocum cum habeat esse causatum secundum naturam speciei, non potest esse causa prima illius speciei, quia, vt arguebatur, esset causa suiipsius. Sed cùm causat sibi simile in specie, est causa illius naturæ, secundaria tantùm, in comparatione ad causam totius speciei: licet in comparatione ad alia quibus vtitur vt instrumentis, dicatur causa prima.

Instrumentum non adhibetur ad aliquid causandũ nisi per viam motus.

CIRCA hanc propositionem, Instrumentum non adhibetur ad aliquid causandum nisi per viam motus, quia est mouens motum, dubitatur, quia ly Per viam motus, ex parte instrumenti aut passiuè aut actiuè sumitur. Primo modo est sensus, quòd instrumentum nõ applicatur ad aliquid causandum nisi ex hoc quòd ipsum instrumentum mouetur à principali causa: & hunc sensum innuit probatio cùm dicitur, Quia est mouens motum. Sed tunc neque videtur propositio vera, neque propositum videtur concludere. Non est quidem vera: quia cùm intelligentia agit, in virtute primæ causæ non mouetur, propriè accipiẽdo motũ, cùm motus propriè solùm corporalibus conueniat, sed tantùm impropriè, prout omnis receptio aut applicatio ab alio ad agendum dicitur motus. Loquimur autẽ hîc de motu propriè dicto quem dicimus à ratione creationis remoueri. Non concludit autem propositum, admisso etiam quòd vera sit: quia non sequitur, Instrumentum non agit nisi ipsum moueat: creatio non est motus, ergo instrumentum non potest creare. Minor enim non subsumitur rectè sub maiore, deberet enim subsumi: sed creans non est motum: ergo creans non est instrumẽtum, quod sanè non est ad propositum. Secundo modo est sensus, quòd instrumentum non agit nisi per motum, id est, non producit effectum nisi aliquid mouendo: & si sic sumatur, non videtur probatio eius ad propositũ esse. Non enim ex hoc quòd Ipsum instrumentum est mouens motum, probatur quòd agat mouendo: sicut licet superior Angelus illuminando inferiorem sit instrumentum Dei ipsum illuminantis, & sic sit mouens aliquo modo motum, non tamen illuminat inferiorem mouendo.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd licet diuersa genera instrumentorum sint, in hoc tamen omnia agentia instrumentalia vt instrumenta sunt, conueniunt, quòd non mouent nisi mota ab iis quorum sunt instrumenta: non enim essent instrumenta, si per seipsa tantùm operarentur, cùm ipso instrumento vtatur agens principale ad suum effectum inducendum, vt patet in omnibus artificialibus instrumentis. Sed verum est, quòd non omnia instrumenta eodem modo mouentur ad agendum. quædam enim per motum localem applicantur ad operationem, vt patet cùm artifex vtitur serra ad faciendum scamnum. Quædam per alterationem, sicut cùm ignis aërem calefacit, vt per illum forma ignis introducatur in materia. Quædam per motum spiritualem à prima causa, sicut cùm intelligentia à Deo mota operatur: tunc enim mouetur instrumentum impropriè, prout omnis receptio ab altero dicitur motus. In proposito ergo accipitur motus largo modo, vt scilicet extenditur ad motum & propriè dictum, & impropriè, & intelligitur de motu instrumenti tam passiuè quàm actiuè: & est sensus, quòd instrumentum non adhibetur ad agendum nisi moueatur à principali agẽte, prout omnis receptio dicitur motus, & nisi moueat aliquo modo. Sic autem intellecta propositione optimè probatur propositum. Si enim de ratione instrumenti est, vt sit mouens aliquo modo ab alio motum, & non agit nisi motum, oportet vt & ipsum non agat nisi mouendo aliquid, aut vero motu, aut improprio: & sic quomodocunque ipsum moueatur, oportet vt sua actione aliquod præexistens subiectum moueat. Actio enim sequitur motum agentis. Si enim ageret nihil mouendo, sed totam rei substantiam producendo, tunc actio instrumenti vt instrumentum non esset ipsi instrumento proportionata, cùm ipsum instrumentum ageret motum ab alio, & effectus produceretur non per motum alicuius ab instrumento: creatio autem nullo modo est motus, neque propriè accipiendo motum, neque impropriè, prout omnis actio circa subiectum præexistens dicitur motus, quia creatio nullum præsupponit subiectum ipsius actionis receptiuum, ideo sequitur quòd causa instrumentalis non ageret creando.

Quintò, & est confirmatio prioris rationis: probatur enim quòd nihil potest creare sicut instrumentum, Instrumentum non adhibetur nisi vt influentia primi agentis perueniat ad causatum per instrumentum: ergo oportet vt in eo quod per instrumentum causatur, sit aliquid recipiens influentiã primi. Sed hoc est cõtra rationem creationis: nihil enim præsupponit, ergo, &c.

Ex hac igitur & præcedentibus rationibus simul sumptis habetur, quòd nihil aliud præter Deum potest creare neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum.

Sextò, Si aliquid instrumentaliter agit ad creationem, sequitur quòd aliquid sit effectum per operationem instrumentalis creantis, quòd sit prius via generationis, quàm esse, quod est effectus principalis creantis: sed hoc est impossibile, cùm quantò aliquid est communius, tantò sit prius via generationis, vt patet ex Aristotel. in lib. De Generatione Animalium, ergo, &c. Antecedens probatur, Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem sibi propriã & connaturalem, vt patet in calore naturali animalis, & in serra: ergo si aliquid est instrumẽtum creationis, oportet quòd hoc operetur per aliquam actionem debitam & propriam suæ naturæ. Sed effectus correspondens actioni propriæ instrumenti est prior via generationis quàm effectus respondens principali agenti, cuius signum est quòd finis intentus qui est vltimum in executione, respondet primo agenti, vt patet in rebus artificialibus, ergo, &c.

Esse est prius generatione effectibus aliarũ causarum.

CIRCA hanc propositionem in hac ratione intellectam, quòd esse tanquam quid vniuersalissimũ, est prius via generationis quàm effectus cuiuscunque alterius causæ, aduertendum, quòd de esse actualis existentiæ dupliciter loqui possumus. Vno modo absolutè, non determinando ad hic aut illud esse. Alio modo, de esse, vniuscuiusque effectus particulariter sumpto, vt ad ipsum effectum comparatur veluti eius actualitas, & complementum suæ perfectionis. Primo modo, esse est prius generatione omni alio effectu, quia omni effectui secũdæ causæ oportet vt aliquod ens præsupponatur, cùm esse absolutè sit proprius Dei effectus: sicut enim est ordo in causis, ita & in effectibus, & sic dicitur præcedere alia via generationis, quia omnis alius effectus, & omne esse à particulari causa productum, præsupponit aliquod esse productũ à prima causa. Quod enim præsupponit in ordine producibilium aliis, tanquam id sine quo alia esse non possunt, & ipsum potest esse sine quolibet illorum diuisim sumpto, dicitur prius via generationis, licet etiã simul tempore cum illis producatur, sicut prius generatione est animal quàm hoc animal, licet simul tẽpore animal & hoc animal generetur. Secundo autem modo, esse est posterius aliis tanquã actualitas omniũ & vltimum complementum, quo habito quiescit agẽtis actio, & passio patientis, vt dicitur 3. Lib. cap. 66. actus enim præsupponit potentiam ordine generationis. Accipit ergo hoc loco sanctus Thomas esse primo modo, non autem secundo modo.

Agens instrumẽtale exequitur actionem principalis agentis, & habet proprium effectum.

SED contra fundamentum huius rationis, scilicet quòd agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam & connaturalem sibi, & quod habet proprium effectum correspondentem propriæ actioni, dubium occurrit ex Scoto, vbi suprà. Negat enim primò propositionem, & probat ipsam esse falsam, tum quia omnis actio instrumenti conuenit sibi in virtute principalis agentis. Nam in quacunque actione quam haberet id quod ponit instrumentum, non in virtute principalis agentis in illa non esset instrumentum, sed principale agens. ergo instrumentum vt sic non habet propriam actionem: tum quia tunc instrumentum omne dispositiuè ageret ad effectum principalis agentis. hoc autem est falsum, quia etiam secũdum sanctum Thomam possibile est instrumentum attingere effectum principalis agentis, sicut monetarius inducit formam in monetam, & sigillator in ceram. Ergo non oportet omne instrumentum dispositiuè operari. Vnde concluditur, quòd propositio illa non habet veritatem, nisi quando instrumentum non potest virtute principalis agentis attingere ad effectum principalem: sed tunc oporteret probare quòd creatura non potest attingere effectum creantis.

Dicit secundò ad exemplum de securi & similibus, quòd per illa non probatur vniuersaliter sic esse de omni instrumento: licet enim ita sit in securi, quia est instrumentum in incisione lignorum quæ præcedit inductionem formæ, non tamen sic est in omnibus aliis instrumentis. Potest & augeri dubium, quia quando agens principale mouet instrumentum ad id tantùm in quod potest instrumentum virtute suæ naturæ, tunc non est aliqua actio propria instrumenti habens effectum distinctum ab agentis principalis effectu, sicut cùm aliquis vtitur serra tantùm ad incidendum. Ergo non omne instrumentum habet propriam actionem, & effectum proprium.

AD euidentiam huius dubij considerandum est, ex doctrina sancti Thomæ, quarto Sentent. distinctione prima, quæst. prima, articul. 4. quòd omne instrumentum, propriè loquendo, inquantùm instrumentum, siue attingat ad effectum causę principalis siue non attingat, semper pertingit ad aliquid vltra id quod sibi competit secundum propriam naturam, & vt dicitur Prima parte, q. 45. semper agit secundum illud quod est sibi proprium, alioquin frustrà adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta diuersarum actionum, & sic oportet vt instrumento, inquantum est instrumentum, competat duplex actio. Vna conueniens sibi secundum propriam virtutem, propter quam assumitur magis quàm aliud instrumentum: alia conueniens sibi prout mouetur à principali agente. Et quia duplici actioni eiusdem causæ duplex effectus correspondet, necesse est vt instrumentum & proprium effectum producat, & eum quem virtute principalis agentis attingit, ita tamen quòd proprius effectus ad alium se habeat aliquo modo vt dispositio præcedens. Vtrum autem istæ actiones sint realiter distinctæ, puto dicendum quòd sic, secundum doctrin. san. Tho. Nam illę actiones realiter distinguuntur, quarum sunt distincta principia & distincti termini: actiones enim ex terminis & principiis formalibus distinguuntur. Actio autem propria instrumenti & actio quę cõuenit sibi vt est instrumentum principalis agentis, est huiusmodi. Nam, vt adductum est ex 4. Sent. & Prima parte, instrumentum propriè sumptum vt sic, semper pertingit ad aliquid vltra id quod sibi competit secundum virtutem propriæ naturæ, & sic oportet ibi esse effectum vltra virtutem propriam instrumenti, & effectum proprium instrumenti ad effectum principalis agentis disponentem. Similiter alia est virtus propria instrumenti, & alia virtus per quam agit vt instrumentum, cùm sit forma permanens, secunda autem sit virtus habens esse diminutum per modum intentionis, vt dicitur 4. Sen. vbi suprà. Dico tamen quòd licet istæ actiones realiter distinguantur, non oportet tamen vt omnis effectus instrumenti proprius præcedat tempore effectum principalem, sed sufficit vt præcedat ordine naturæ, sicut dispositio præcedit formam. Simul enim est dispositio vltima ad formam, & introductio formæ.

Ad primum ergo Scoti dicitur, quòd cùm de ratione instrumẽti propriè dicti sint duo, scilicet moueri à principali agẽte ad propriam actionem propter effectum principalis agentis inducendum, & operari aliquid ex virtute principalis agentis sibi communicata, possunt ista duo separari secundum intellectum: & sic potest instrumentum tripliciter accipi. Vno modo, propriè & cõpletè, inquantùm vtrumque illorum habet. Alio modo, inquantùm habet primam duntaxat conditionem. Tertio, inquantùm secundam tantùm conditionem habet. Si instrumentum accipiatur tertio modo, conceditur quod infertur, scilicet quòd omnis actio instrumenti, vt instrumentum est, conuenit sibi in virtute primæ & principalis causæ, sed hoc non est contra intentionem sancti Thomæ. Mens enim eius est, quòd instrumentum propriè sumptum, secundum quòd ipso vtitur principale agens, duplicem habet actionem, vnam quæ sibi conuenit secundum propriam virtutẽ, quam agens principale ordinat ad propriam actionem, vt per ipsam fiat dispositio ad effectum quem principaliter intendit, aliam quæ conuenit sibi vt agit per virtutem sibi superadditam. Hæc autem non repugnant, quòd instrumentum necessariò habeat duplicem actionem, vnam propriam, aliam à principali agente, & quòd vnam tantùm habeat inquantùm agit per virtutem principalis agentis. Si verò secundo aut primo modo accipiatur, negatur assumptum. Aliquid enim habet etiam secundum propriam actionem rationem instrumenti, quando ab alio applicatur ad ipsam actionem propter altiorem effectum inducendum. Dicitur autem tunc tantùm principale agens, quando ex se proprium effectum operatur.

Ad secundum negatur falsitas consequentis: siue enim instrumentum attingat principalem effectum, siue nõ, semper aliquid agit quod est dispositio

ad

ad principalem effectum. Monetarius enim & sigillator inducunt imaginem ex aliqua dispositione quam moneta & sigillum propria virtute inducunt, putà ex diuisione materiæ, & huiusmodi.

Cùm vlteriùs inquit, quòd ex illis exemplis nõ concluditur ita vniuersaliter esse: dicitur quòd vtique exemplum non demonstrat vniuersaliter, sed tamen inducuntur exempla ad manifestationem eius quod vniuersaliter verum esse ratio demõstrat. Sicut enim per securim producitur aliqua dispositio ad formam scamni, ita per omne aliud instrumentum inducitur aliqua dispositio ad effectum principalis agentis, alioquin non oporteret, vt dicebatur, ad terminatos effectus determinata instrumenta inducere.

Ad vltimum dicitur primò, quòd duplex est instrumentum, quoddã quod nullo modo in propriam actionem potest, nisi ab alio per motum ad illam applicetur, sicut serra, quæ non potest per se scindere, sed tantùm secundum quòd ab alio mouetur: quoddã quod per se potest in propriã operationem, & non indiget alio particulari motore ad agendum, sicut ignis quo quis potest vt instrumento vti ad aliquem particularem effectum. Primum genus instrumentorum propriè & secundum propriam naturam est instrumẽtum, quia ad hoc est institutum, vt deseruiat arti tanquàm principali agenti. Secundum autem genus non est secundum propriam naturam instrumentum, sed tunc tantùm induit rationem instrumenti, quando ipso aliquod agens vtitur, ad aliquid vltra eius effectum proprium inducendum, sicut cùm quis vtitur igne ad causandum argentum per artem alchimiæ.

Dicitur secundò, quòd si aliquid mouetur ab alio ad propriam duntaxat actionem, non est tunc propriè instrumentum, nisi nomine Instrumenti intelligamus omne quod agit motum ab alio, quẽadmodùm dicimus omnia agentia creata esse instrumenta primi agentis. Sed verum est, quòd magis solemus vocare instrumenta ea quæ sunt primi generis, etiam si ad propriam solùm operationem moueãtur, quia nullo modo possunt agere nisi ab alio moueantur, & sua actio est instituta ad aliquid altius inducendum, & sua actio aliquem determinatum motum à mouente accipit. Ea autem quæ non indigent absolutè mouente particulari ad propriam actionem eliciendam, non ita solemus vocare instrumenta, dum ad propriam operationẽ applicantur: quia tale applicans magis se habet, vt remouens prohibens, putà, quia remouet distantiam agentis à passo, quàm vt principale agens, cùm propria virtute operentur, & absolutè nullo particulari mouente indigeant ad actionem, sicut lapis non indiget absolutè aliquo mouente ad hoc vt descendat, licet aliquando concurrat aliquod remouens impedimentum.

Septimò, Nihil habens esse causatum secũdum aliquam naturam potest esse causa habentis illam naturam per creationem: sed omne ens creatum habet esse causatum in ipsa natura essendi: ergo nullum ens creatum potest esse causa essendi alterius entis per creationẽ. Probatur maior, quia nullum tale potest esse causa illius naturæ simpliciter, sed tantũ in hoc. Quod autem est causa alicuius in hoc, est attribuens naturam cõmunem alicui per quod specificatur vel indiuiduatur, & sic non potest esse causa habentis talem naturam per creationem, quum creatio nihil præsupponat cui tribuatur aliquid per actionem. Probatur assumptum, tum exemplo, tum quia idem esset causa suiipsius.

ADVERTENDVM, quòd hæc ratio differt formaliter à quarta, licet in vtraque inferatur quòd idem esset causa suiipsius. In illa enim arguebatur ex natura primæ causæ: in hac autem arguitur ex causatione passiua naturæ agentis.

Habẽs esse causatum secundũ aliquam naturam nõ potest esse simpliciter illius naturæ causa.

CIRCA illam propositionem, Habens esse causatum secũdum aliquam naturam, non potest esse simpliciter illius naturæ causa, sed tantùm in hoc, considerandum est primò, quòd dupliciter potest intelligi aliquid esse causam simpliciter alicuius naturæ. Vno modo, quia causalitas eius fertur ad ipsam naturã absolutè & absque limitatione consideratam, non autẽ tantũmodò, vt est ad hoc aut illud determinata: licet enim omne quod causatur, sit singulare secundum esse quod habet extra intellectum, tamen potest ipsa natura formaliter alicuius causæ causalitatem terminare, non vt est hæc & singularis, sed secundũ q; est talis natura absolutè secũdum suam rationẽ & illimitatè: sicut Sol est causa naturæ formicæ absolutè & secundum suam rationem illimitatam consideratæ, si consideretur formalis ratio causalitatis in tali natura, licet à Sole non producatur formica quæ non sit singularis & hæc. Per oppositum autem hæc singularis formica non est causa formaliter formicæ absolutè, sed formicæ huius, aut illius. Similiter Sol est causa humanitatis simpliciter, formaliter loquendo, quia est causa eius absolutè & illimitatè, vt humanitas est, Sortes autem est causa non humanitatis vt humanitas est, sed huius humanitatis, vt est hæc humanitas in hac scilicet materia recepta. Alio modo, quia est causa quòd illa natura absolutè sit, cùm prius omninò non esset, nõ autem cum alia additione, scilicet quòd sit talis, aut talis, vel quòd sit in hoc aut illo. Vtroq; modo simul propositio san. Thomæ est intelligenda: quod enim habet esse causatum in aliqua natura, neque illam naturam formaliter producit, vt talem naturam absolutè, sed vt hanc particularem, neque facit ipsam absolutè esse, cùm præexistat in potẽtia in materia, & actu in ipso agente causato. Quod enim prius est causatũ, non incipit de nouo simpliciter esse, sed bene facit ipsam esse in hoc, & sic præsupponitur illi actioni aliquid in quo talis natura accipiat esse.

Considerandum secundò, quòd omne quod est causa formaliter alicuius naturæ absolutè & illimitatè secundum eius propriam rationem sumptæ, & facit ipsam esse absolutè, est causa eius in quocunque reperiatur, sicut etiam in potentiis passiuis videmus, quòd potentia habens pro formali obiecto siue primo siue secundario aliquã naturã, potest in omne in quo talis natura reperitur, sicut visus potest in omne coloratũ & in omne album, eò q; coloratum absolutè, non autẽ contractè respiciat formaliter vt obiectum, & similiter album vt album respiciat, non autẽ vt hoc album. Cõmune enim est omni potentiæ, q; potest in omne quod formali suo obiecto participat, siue illud sit primarium, siue secundarium obiectum. Similiter quod facit naturam absolutè esse, causat esse illius in quocunque reperiatur; si enim in aliquo inueniretur cuius hoc non esset causa, iam non faceret naturam esse absolutè, sed tantùm esse in hoc. Et ideo bene dictam propositionẽ probat san. Tho. per hoc, quòd alioquin idem esset causa suiipsius: manifestum est enim ex dictis, quòd si aliquid est causa alicuius naturæ simpliciter, quòd est causa illius naturæ in quocunque reperiatur secundum esse causatum. Ideo si aliquid habet esse causatum illius naturæ, cuius est causa simpliciter, necesse est vt suiipsius causa sit.

SED occurrit dubium contra primum sensum. Cùm enim dicitur, quòd habens esse causatum secundum aliquam naturam, est causa illius naturæ non simpliciter, sed tantùm in hoc, aut intelligitur quòd est causa naturæ vt in hoc materialiter tantùm, aut etiam formaliter. Si materialiter tantùm, tunc non differt ab eo quod est causa naturæ simpliciter, quia etiam illud non producit naturam nisi limitatam & singularem, cùm vniuersale, vt sic, non habeat esse in rerum natura. Si formaliter, ergo non poterit producere nisi vnum singulare illius naturæ, & sic Sortes poterit producere & generare nisi vnum hominem, quod constat esse falsum, cùm multos possit filios generare. Probatur consequentia, quia determinans sibi aliquam rationem formalem obiecti contractam sub aliquo communi, non potest vltra illam rationem contractam in aliquid aliud sub illo communi contentum: sicut si visus determinaret sibi pro obiecto formali hoc album, putà Sortem, non posset videre aliud album quàm Sortem.

Respondetur, quòd formaliter intelligenda est propositio sancti Tho. Ad improbationem dicitur primò, quòd vtique vnum singulare illius naturæ, productione qua hoc singulare producit, non potest producere nisi hoc signatum. Sortes enim generando Socratem, non producit per se nisi humanitatem Socratis, nõ autem humanitatem simpliciter, cùm non possit in omne quod humanitate participat.

Dicitur secundò, quòd est commune omni generationi à Sorte procedenti, q; per ipsam producitur formaliter, & per se quædam humanitas, id est humanitas singularis vagè & indistinctè loquendo, non autem simpliciter humanitas. Vnde consequentia adducta falsa est, si accipiatur consequens absolutè, scilicet q; vnum singulare, absolutè loquendo, non poterit producere nisi vnum singulare: sed bene sequitur quòd hac generatione particulari vt terminatur ad productum, non producit per se nisi hoc singulare signatum. Ad probationem dicitur quòd singulare non determinat absolutè sibi rationem huius singularis signati, sed rationẽ singularis vagè & indistinctè, quia videlicet non producit formaliter & per se naturam nisi in aliquo, sed bene vt hac signata generatione generans, inquantùm ad generatum terminatur, determinat sibi rationem huius singularis signati: & vt sic non potest producere nisi hoc signatum.

POTEST autem argui ex dictis Scoti, vbi suprà, contra dictam propositionem, Si vnus Angelus habens esse causatum à Deo in sua natura, produceret alium Angelum sibi similem, non produceret naturam illius Angeli in aliquo præsupposito, cùm nec in ipso Angelo producẽte, esse & natura sit in aliquo recepta. Ergo non oportet vt habens esse causatum secundũ aliquam naturam, si causat ipsam naturã, quòd causet ipsam in hoc, sed potest ipsam causare singularem non in aliquo. Et sic patet quòd quamuis non causaret ipsam naturam Angeli simpliciter & absolutè, ipsa præexisteret in Angelo producente non producta ab Angelo, sed à Deo, ipsam tamen naturã singularem huius Angeli per creationem produceret, producendo nõ ex aliquo subiecto.

Respondetur, quòd vtique illa conditionalis est vera, sed & hæc etiam est vera, Si Angelus produceret alium Angelum sibi similem, produceret naturam in aliquo præsupposito. Vtrumque enim consequens sequitur ex illo antecedente: inquantùm enim Angeli natura non est in aliquo recepta, sequitur quòd non produceretur in aliquo præsupposito. Inquantùm verò esse Angeli est esse causatum, sequitur quòd produceretur in aliquo præsupposito: & ideo antecedens est impossibile, quia propositio ad quam sequuntur propositiones contradictoriæ, est impossibilis.

ADVERTENDVM autem, quòd non inquit sanctus Thomas Absolutè habens aliquam naturam, sed habens esse causatum secundum naturam, non esse causam illius naturæ simpliciter, quia si aliquid haberet naturam non secundum esse causatum, sicut Deus habet sapientiam & essendi naturam, posset nihilominùs esse causa illius naturæ simpliciter secundum quòd est causata, & non esset suiipsius causa, eò quòd natura non habeat in ipso esse causatum: habens autem esse causatum in natura, non potest esse simpliciter illius naturæ causa vt est causata, quia sic causans causaret seipsum: eo quòd habeat & ipsum naturam causatam.

Octauò, Omne agens finitum præsupponit ad suam actionem hoc, vnde causatum suum indiuidualiter subsistit: ergo nullum tale creat, sed tantùm agens infinitum cuius esse comprehendit omnis entis similitudinem. Consequẽtia clara est: antecedẽs verò probatur, Cuiuscunq; actus determinatur ad genus & ad speciem & accidens, eius virtutem oportet esse determinatã ad effectus similes agenti, inquantũ huiusmodi, id est, quantùm ad formam secundum quam agit. Sed nihil habens esse determinatum potest esse simile effectui eiusdem generis vel speciei secundum quòd est hoc aliquid, sed tantùm secundũ rationem generis vel speciei: ergo non potest esse per suam actionem causa alterius quantùm ad hoc q; subsistit ab aliis distinctum, sed tantùm quantùm ad hoc q; habet genus aut speciem. Ergo præsupponit ad suam actionem hoc, vnde causatum indiuidualiter subsistit. Maior probatur, tum quia modus actionis est secundum modum formæ secũdum quam agens est in actu: tum quia omne agens agit sibi simile. Minor etiam probatur, quia vnumquodque secundum q; est hoc aliquid, est ab alio distinctum.

SED ad hanc rationem posset aliquis dicere, quòd antecedens est falsum, & ad probationem, negare vltimam consequentiam: quamuis enim agens non assimiletur effectui, quantùm ad id per quod est hoc aliquid, quia per illud indiuiduũ non cõuenit cum aliis, imò ab omnibus aliis distinguitur, non tamen agens præsupponit aliquid suæ actioni per quod suus effectus indiuiduetur, tum quia secundum Scotum indiuiduatur vnumquodque per suam hæcceitatem quæ non præsupponitur rei, sed est modus intrinsecus concomitans rem, tum quia res immaterialis seipsa est indiuidua secundum doctrinam sancti Thomæ, & sic suæ productioni non oportet aliquid præsupponere per quod indiuiduetur.

AD huius euidentiam considerandum est, q; sicut in indiuiduis eiusdem generis & speciei inter quæ est causalitas secundum naturam, quia in ratione generis & speciei non distinguuntur, sed sunt similia, vnum potest esse causa alterius secundum naturam generis & speciei, eò quòd oportet agens & effectum similia esse: ita cùm inquantùm sunt indiuidua subsistẽtia, non sint vnum & similia, sed sint distincta, id per quod vnum ab alio distinguitur indiuidualiter, & in se subsistit, ab altero causatum esse non potest: alioquin per idem cõueniret formaliter cum altero, & ab ipso formaliter distingueretur, oportet enim effectum cum causa cõuenire quantũ ad id secundũ q; causatur. Ideo si etiam secundum illud distingueretur ab ipso, per idem conueniret cum ipso, & ab ipso distingueretur. Propterea prima responsio secundum mentem Scoti non tollit rationis efficaciam. Si enim hæcceitas consequitur rem, causat omnem eius modum intrinsecum: sed per rem

ab aliquo causatã vt sic non potest effectus ab illo distingui. ergo per ipsam hæcceitatẽ non potest effectus distingui à causa, sed magis cum causa conuenit propter similitudinem quam oportet esse inter causam & effectum. ergo si debet effectus conueniens cum causa in ratione generis vel speciei à causa indiuidualiter distingui, oportet esse aliquid non causatum à tali causa, præsuppositum actioni, in quo natura generis & speciei indiuiduetur, & effectus indiuidualiter subsistat quo ab omnibus distinguatur.

Secunda quoque instantia ex doctrina sancti Thomæ non impedit. Verum est enim, quòd nihil determinatum ad genus & speciem potest producere effectũ, nisi aliquo præsupposito per quod natura generis & speciei indiuiduetur: alioquin non esset vnde effectus à causa distingui posset sub eodem genere, aut sub eadem specie, vt deductum est contra Scotum. Sed vbi natura ex se est indiuidua & hæc non possunt esse plura indiuidua quorum vnum alterum producat: natura enim indiuidua pluribus non communicatur, ideo illa instantia non est contra propositum. Quòd si poneretur vnum indiuiduum immateriale producere aliud indiuiduum speciei, oporteret dicere quòd ipsa natura non esset ex se indiuidua, sed esset aliquid per quod indiuiduaretur, quod sanè necesse esset præsupponi actioni alterius indiuidui productiué. Ex quibus sequitur quòd dicta positio sancti Thomæ magis cõfirmat propositum quàm destruat. Si enim talis natura est ex se indiuidua, & propter hoc non possunt esse in ipsa plura indiuidua, signũ est quòd vbi vnum indiuiduum aliud indiuiduum eiusdem speciei producit, oportet ibi naturam non esse ex se indiuiduam, sed esse aliquid aliud in quo indiuiduetur præsuppositum actioni producentis sibi simile secundum speciem.

Nonò, Quum aliquid fit ex omninò non ente, fit per se, ergo oportet vt producatur ab eo quod est causa essendi per se. Ergo solus Deus facit ens ex non ente omninò, ergo ipsius solius est creare.

AD euidentiam antecedentis notat sanctus Thomas, quòd cùm omne quod fit, ad hoc fiat vt sit: si aliquid fiat quod priùs fuerit, illud dicitur non per se sed per accidens fieri. Si verò priùs non fuit dicitur fieri per se, vt si ex albo fiat nigrum, fit nigrum quidem per se, coloratũ verò per accidens, quia priùs erat, similiter si fiat aliquod ens, putà homo, fit quidem homo per se, quia ex non homine: ens autẽ fit per accidens, quia non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, scilicet ex non homine. Et sic patet quòd tunc tantum fit ens per se, quando fit ex omninò non ente. Prima verò consequẽtia probatur, quia oportet effectus in causas proportionaliter reduci: secunda etiam probatur, quia solus Deus est causa entis inquantùm ens, alia verò sunt causa entis per accidens.

SED videtur ista ratio, si aliquid concludat, probare hoc solùm, quòd solus Deus vniuersitatẽ entium creat, eò quòd ipse solus faciat ens, cùm priùs nullum omninò ens creatum fuerit: non autem probat quòd hanc rem particularem, puta muscam solus Deus possit creare. Diceretur enim quòd aliqua creatura producendo Sortem producit ipsum quantùm ad omnia quæ sunt ipsius, & sic producit hoc ens ex non ente omninò, licet aliquod aliud ens præexistat: nõ enim ad hoc vt aliquid particulare creetur oportet vt fiat ens, ita quòd nullum ens omninò præfuerit: sed sufficit quòd non præfuerit aliquid eius quod fit, vnde negari poterit omnia alia à Deo esse causas essendi per accidens tantùm, imò aliqua causa est causa essendi per se, quia facit ens quod omninò non præexistit, licet aliquod aliud ens præexistat sicut cùm ex hoc nigro fit album, dicitur fieri hoc album per se, quia hoc album quod fit non erat, licet aliquod aliud album esset: & similiter Deum dicimus hanc animam intellectiuam creare, quia omninò antè non erat, licet aliqua alia anima intellectiua præexistat. Vel ergo ratio non concludit propositum, vel assumit quod est probandum, scilicet quòd nihil aliud à Deo producat aliquod ens ex omninò non ente, quod est falsum.

Nullum agens particulare facit ens per se.

Pro euidentia huius rationis considerandum est, quòd sicut in generatione, quia est mutatio, ponitur aliquod subiectum cui cõiungitur negatio rei producendæ, vt possit dici res fieri, & ex tali subiecto tãquàm ex materia, & ex negatione tanquàm ex termino à quo (dicimus enim Sortem ex sanguine menstruo tanquam ex materia generari, & ex non Sorte tanquàm ex termino à quo) ita opposito modo in creatione, quia non est mutatio, oportet omne remoueri subiectum ex quo dicatur tanquam ex materia fieri quod creatur. Vnde de ratione creationis siue vniuersalis siue particularis est, vt id quod creatur, omninò priùs non sit, & per consequens quòd fiat ex omninò non ente: & sic necesse est vt in omni creatione fiat ens per se, quia fit ens, & priùs omninò non erat, quia scilicet nihil ipsius omninò erat, ex quo ipsum ens sit factum, licet fortassis aliquod aliud ens præcesserit. Nullum autem agens particulare facit ens per se, quia nullum tale facit ens tanquàm omninò priùs non existens: non enim facit ens nisi præsupposito aliquo ente ex quo aliud ens faciat. Sicut enim cùm ex albo fit nigrum, quia coloratũ præexistit in albo, non fit coloratum per se, sed tantùm per accidẽs, inquantùm coniungitur nigro quod fit per se & prima intẽtione: ita quum aliquod ens fit ex alio ente præsupposito, quia ratio entis præexistit in illo ex quo res dicitur fieri, non fit ens per se, sed tantùm per accidens, inquantùm ratio entis cõiungitur particulari enti quod per se fit. Oportet enim (vt dicebatur) quod per se fit, non esse priùs omninò, neque tanquàm subiectum neque tanquàm coniunctum subiecto, ex quo ipsum dicatur fieri. Dicitur ergo, quòd ratio sancti Thomæ concludit non solùm de creatione vniuersali, sed etiam de particulari. Et quũ instatur, quia ratio assumit quod est probãdum negatur. Non enim vult probare sanct. Tho. quòd nihil aliud à Deo producit ens ex omninò non ente, sed ex hoc in superioribus probato, vult ostendere quòd nullius creaturæ actio est creatio. Quum enim creatio sit productio per se entis, & nulla creatura producat ens per se, cùm producat quicquid producit, ex aliquo ente, vt superius est ostensum, sequitur ꝙ nulla actio creaturæ est creatio. Et sic solius Dei est creare, cuius est producere per se ens, vtpotè, cuius est agere ex nullo omninò præsupposito ente tanquàm ex materia.

Confirmatur conclusio authoritate Gen. 1. vbi dicitur omnia à Deo creata esse. Confirmatur etiam authoritate Damasceni in 2. Sententiarum. Postremò per hoc ostenditur excludi error Auic. 9. Metaph, ponentis à prima substantia separata esse creatam secundam.

Quòd Deus sit omnipotens. Cap. 22.

Idem P. p. 25. ar. 3. & 1. Sen. d. 20. artic. 1. & 2.

EX hoc autem apparet, quòd diuina virtus non determinatur ad aliquem vnum effectum. Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediatè producta esse oportet quæcunq; à sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Huiusmodi autem sunt omnes substantiæ separatæ, quæ non sunt compositæ ex materia & forma, quas nunc esse supponatur: & similiter omnis materia corporalis. Hæc igitur diuersa existentia prædictæ virtutis immediatè effectus sunt: nulla autem virtus producens immediatè plures effectus non ex materia, est determinata ad vnum effectum. Dico autẽ immediatè, quia si per media produceret, posset prouenire diuersitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam non ex materia, quia idem agens & eadem actione causat diuersos effectus, secundum materiæ diuersitatem, sicut calor ignis qui indurat lutum, & liquefacit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad vnum effectum.

2 Item, Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quæ suus per se & proprius effectus se extendere potest: sicut ædificatiua ad omnia se extendit si perfecta sit, quæ possunt rationem habere domus. Virtus autem diuina est per se causa essendi, & esse est eius proprius effectus, vt ex supradictis † patet: ergo ad omnia illa se extendit quæ rationi entis non repugnant. Si enim in quendam tantùm effectum virtus eius posset, non esset per se causa entis, inquantùm huiusmodi, sed huius entis: rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quæ in se rationem non entis non includunt: hæc autem sunt quæ contradictionem non implicant. Relinquitur igitur quòd quicquid contradictionem non implicat, Deus potest.

† Cap. præcedenti.

3 Adhuc, Omne agens agit inquantùm actu est: secundum igitur modum actus vniuscuiusque agentis est modus suæ virtutis in agẽdo. homo enim generat hominem, & ignis ignem: Deus autem est actus perfectus in se omnium perfectiones habens, vt suprà † ostensum est. Est igitur sua virtus actiua perfecta ad omnia se habens quæcunque non repugnant rationi eius quod est esse in actu: hoc autem est solùm quod contradictionem implicat. Omnia igitur præter hoc, Deus potest.

† Cap. 13. 1. Lib.

4 Ampliùs, Omni potentiæ passiuæ respondet potẽtia actiua: potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quòd sit actu nisi per virtutem alicuius existentis in actu: ociosa esset igitur potentia, nisi esset virtus actiua agentis quæ eam in actum reducere possit: cum tamen nihil sit ociosum in rebus naturæ. Et per hunc modum videmus, quòd omnia quæ sunt in potentia materiæ generabilium & corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem actiuam, quæ est in corpore cælesti, quod est primũ principium actiuum in natura. Sicut autem corpus cæleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati: quicquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem actiuam facere potest. In potentia autẽ entis creati est omne quod enti creato non repugnat, sicut in potentia naturæ humanæ sunt omnia quæ naturam humanam non tollunt: omnia igitur Deus potest.

5 Prætereà, Quòd effectus aliquis non subsit potentiæ alicuius agẽtis, potest ex tribus contingere. Vno modo, per hoc quòd non habet cum agente affinitatem vel similitudinem: agens enim omne agit sibi simile aliquo modo. Vnde virtus quæ est in semine hominis non potest producere brutum vel plantam: hominem autem potest, qui tamẽ prædicta excedit. Alio modo, propter excellentiam effectus qui transcendit proportionem virtutis actiuæ: sicut virtus actiua corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum in quam agẽs agere non potest: sicut carpentarius non potest facere serrã, quia sua arte non potest agere in ferrum ex quo fit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi diuinæ virtuti. Neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest: cùm omne ens inquantùm habet esse, sit ei simile, vt suprà † ostensum est. Nec etiam propter effectus excellentiam, cùm ostensum sit, quòd Deus est super omnia entia in bonitate & perfectione. Nec iterum propter defectum materiæ, cùm ipse sit causa materiæ, quæ non est possibilis causari nisi per creationem. Ipse etiam in agendo non requirit materiam, cùm nullo præexistente rem in esse producat: & sic propter materiæ defectum eius actio impediri non potest ab effectus productione. Restat igitur quòd diuina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest: quod est eum esse omnipotentẽ. Hinc est etiam quòd diuina Scriptura fide tenẽdum hoc tradit. Dicitur enim Ge. 17. ex ore Dei, Ego Deus omnipotẽs, ambula

† Cap. 25. huius Libr.

Auth. sac. Scripturæ.

bula

bula coram me, & esto perfectus, & Iob 42. Scio quia omnia potest, & Lucæ 1. ex ore Angeli, Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Per hoc autem euacuatur quorundam Philosophorum error, qui posuerunt à Deo immediate produci vnum effectum tantùm, quasi virtus eius ad illius productionem determinata esset, & quòd Deus non potest aliquid facere, nisi secundum quòd cursus rerum naturalium se habet: de quibus dicitur Iob 22. Quasi nihil possit Omnipotens, æstimabant eum.

Exclusio erroris.

Super cap. 22.



POstquàm determinauit sanct. Thom. de rerum productione quantùm ad eius substantiam, nunc de ipsa quantùm ad eius qualitatem determinat. Circa hoc autem duo principaliter facit. Primò enim agit de amplitudine & extensione diuinæ potentiæ diuinæque actionis. Secundò, de modo actionis, cap. sequenti. Quãtùm ad primũ ponitur ista conclusio. Diuina virtus non determinatur ad aliquem vnum effectum.

Potentiæ diuinæ respondet vnum formale obiectum.

AD cuius euidentiam considerandum est, quòd cùm potentia actiua in sua ratione dicat ordinem ad effectum, habeátque speciem ex obiecto, vt illum ordinem importat, ab eodem autem res habeat speciem & vnitatem formalem, necesse est vt vni potentiæ vnum formale obiectum respondeat: calefactiuæ enim potentiæ correspondet calefactibile, & domificatiuæ domificabile, & sic de aliis. Sed differt potentia actiua illimitata, qualis est potentia diuina à potentia limitata, qualis est omnis potentia creaturæ, quia quælibet potentia actiua creaturæ determinatur ad aliquod vnum genus producibilium, contentum sub hoc communi, quod dico producibile: potentia autem diuina non determinatur ad aliquod vnum genus producibilium, sed habet pro formali obiecto hoc quod dico producibile simpliciter, & absolutè sumptum. Cùm ergo dicitur, quòd diuina potentia non determinatur ad aliquem vnum effectum, non est sensus quòd non habeat vnum obiectum formale (cùm enim sit vna potentia, necesse est vt sibi vnum obiectum formale correspondeat) sed est sensus quòd non limitatur ad vnum genus producibilium, ita quòd aliud producere non possit, imò omne producibile in natura producere potest. Ad hunc ergo sensum probatur conclusio primò, Nulla virtus producens immediatè diuersos effectus non ex materia est determinata ad vnum effectum: sed virtus diuina immediatè producit plures effectus non ex materia, ergo, &c. Ad manifestationem maioris notat sanctus Thomas cõuenienter additum esse, Immediatè, &, Non ex materia, quia si per diuersa media ageret, posset diuersitas ex diuersitate mediarum causarum prouenire. Similiter si ageret ex materia, possent prouenire diuersi effectus propter diuersitatem materiæ, sicut calor ignis eadem actione indurat lutum, & liquefacit ceram. Minorem autem probat, quia omnia quæ non possunt nisi per creationem produci, vt sunt omnes substantiæ separatę, & omnis materia corporalis, scilicet prima, diuersa existentia producibilia, à Deo producuntur immediatè, cùm Dei solius sit creare.

AD euidentiam huius rationis considerandum, quòd licet vna virtus creata daretur, quę possit immediatè plures effectus materialiter producere, non tamen posset in plures effectus formaliter, sed omnes in vnum genus producibilium reducerentur, sicut & ipsa virtus naturam haberet limitatam. Substantiæ autem separatæ & materia corporalis non conueniunt in vno genere determinato producibilium cùm non conueniãt nisi in genere substantię, quod non dicit vnum genus producibilium per se, sed omnia per se producibilia comprehendit: ideo potẽtia quæ est horum productiua, non determinatur ad vnum genus per se producibilium, sed ad plura genera, imò ad omnia genera producibilium se extendit. Cùm enim omnia separata à materia, & omnia materialia producat, eò quòd & omnis materia corporalis ab eo producatur, sequitur quòd omnia per se producibilia producat, & quia accidentia substantiam consequuntur, ideo & ipsa accidentia quæ secundariò producuntur producit, & sic ad omnia producibilia se extendit absolutè.

Si virtus per media produceret, posset diuersitas prouenire ex parte mediarum causarum.

SED occurrit dubium circa id quod dicitur, quoniam si virtus per media produceret, posset prouenire diuersitas ex parte mediarum causarum. Si enim virtus sit ad vnum genus producibilium determinata, quantumcunque per diuersa media operetur, nunquàm poterit nisi in illud genus: sicut domificator, licet diuersis vtatur instrumentis, non tamen producit nisi domum. Ergo non potest virtus esse ex se ad vnum effectum determinata, & tamen diuersos effectus non sub illo contentos producere.

Respondetur, quòd non vult dicere sanctus Thomas, virtutem quæ est ex se ad vnum effectum determinata posse propter diuersitatem causarum mediarum in plures effectus formaliter distinctos in ratione producibilis vt ad ipsam virtutem referuntur, sed quòd potest in plures effectus formaliter distinctos, vt in ipsas causas medias referuntur: qui tamen vt in ipsam superiorem virtutem referũtur materialiter tantùm distinguuntur: obiecta enim inferiorum potentiarum si ad ipsas inferiores potentias referantur, formaliter distinguuntur, materialiter autem si ad superiorem potentiam referantur, sicut color & sonus ad visum & auditum comparata formaliter distinguũtur in ratione obiecti. Vt autem ad sensum communem referuntur, conueniunt in vna ratione formali obiecti, & materialiter tantùm distinguuntur. Mens ergo sancti Thomæ est, quòd si aliqua virtus immediatè producat plura producibilia formaliter distincta secundum rationes producibilis quæ in nulla particulari ratione producibilis conueniant, illa non determinatur ad aliquod vnum particulare genus producibilium, quia tunc non comparãtur obiecta nisi ad ipsam virtutem: ideo sicut in nulla particulari ratione producibilis conueniunt, ita ipsa virtus non determinat sibi vnum particulare obiectum producibilis. Si autem ageret virtus mediantibus aliis causis plura genera producibilium formaliter distincta in nulla particulari ratione producibilis conuenientia, vt ad causas medias referuntur: posset nihilominùs illa virtus determinata esse ad vnum genus producibilium, ad quod illa plura materialiter comparentur: & sic licet esset ad vnũ effectum determinata formaliter, posset tamen dici aliquo modo producere plura formaliter distincta, inquantùm sub suo formali obiecto plura producibilia continerẽtur, quæ in cõparatione ad causas medias formaliter distinguũtur.

CIRCA illam propositionem, Idem agens eadem actione causat diuersos effectus secundum materiæ diuersitatem, sciendum est, quòd actio ignis qua indurat lutum, & liquefacit ceram, si ad agens cõparetur, est vna, quia ab vna eius virtute, scilicet à calore procedit: si autem ad subiecta comparetur, est plures. Secundum enim pluralitatem materiæ ipsam plurificari oportet, cùm idẽ accidens numero in diuersis subiectis esse non possit. Cùm ergo dicit san. Thom. quòd eadem actione indurat lutum, & liquefacit ceram, accipitur identitas actionis ex parte agentis, non autem ex parte recipientium.

Secundò, Esse est per se & proprius effectus Dei: ergo in omnia potest virtus Dei quæ rationi entis non repugnant. Hoc autẽ est solum non ens, ergo in omnia potest quæ rationem non entis non includunt: rationem autem non entis non includunt, quæ contradictionem non implicant, ergo in omnia potest quæ contradictionem non implicant. Antecedens ex præcedentibus est manifestum. Prima autem consequentia probatur, tum quia omnis virtus perfecta ad omnia illa se extendit ad quæ suus proprius, & per se effectus se extendere potest, tum quia si aliquem tantùm effectum producere posset non esset causa entis inquantùm ens, sed tantùm huius entis.

ADVERTENDVM, quòd cùm deberet inferre sanct. Thom. quòd virtus Dei potest in omnia ad quæ ratio entis se extendit, intulit quòd potest in omnia quæ rationi entis non repugnant, quia simul ostendere voluit ad quæ se virtus diuina extendat, & quæ ab eius excludantur causalitate. In hoc enim quod dicitur virtutem Dei posse in omnia quæ rationi entis non repugnant, datur intelligi, quòd ad omne ens extenditur, & quòd solum entis rationi repugnans à Dei excluditur causalitate: hoc autem est solùm non ens, quod contradictionem implicat.

Includere rationem nõ entis dupliciter contingit.

AD euidentiam eorum quæ hîc dicuntur, considerandum est, quòd includere rationem non entis, dupliciter potest intelligi. Vno modo materialiter & denominatiuè, quia videlicet de ipso verè dicitur quòd non est ens in actu, sicut de Sorte non existente in natura verè dicitur quòd est non ens in actu. Alio modo formaliter & secundum propriam rationem, quia videlicet non ens in actu in eius ratione includitur, aut eius rationẽ necessariò & inseparabiliter concomitatur: & sic dicitur non ens quod omninò est extra totum ambitum entis, secundum quòd ens diuiditur per actum & potentiam, quod scilicet nihil est, neque inquam existens in actu, neque in potentia. Includere rationem non entis primo modo, inuenitur etiam in iis quæ contradictionem non implicant. Nam Sorte non existente in rerum natura, verum est dicere, quòd Sortis esse, est non ens: & Sorte non existente albo est verum dicere, quòd Sortis esse album est non ens: quia videlicet Sortes existens non est, & Sortes albus non est in natura. Includere autem rationem non entis secundo modo conuenit tantùm iis quæ contradictionem implicant: sicut hoc quòd dico hominem esse asinum. Nam neque hoc actu est in natura: quia non inuenitur homo qui sit asinus, neque potest esse in natura. Cùm ergo inquit sanct. Thom. quòd Deus potest facere quicquid rationem non entis non includit, intelligitur de non inclusione secundo modo inclusionis opposita: talia autem sunt quę contradictionem non includunt. Nam quamuis aliquando huiusmodi non sint in actu, propter quod dicuntur materialiter & denominatiuè includere rationem non entis: non tamen includunt illam non entis rationem formaliter in sua ratione, cùm sint entia in potentia, quibus videlicet conuenire potest esse in actu.

Implicãs contradictionẽ est non ens.

Tertiò, Deus est actus perfectus in se omnium perfectiones habens: igitur sua virtus se extẽdit ad omnia quæcunque non repugnant rationi eius quod est esse in actu: hoc autem est solùm quod contradictionem implicat, ergo, &c. Probatur consequentia, quia modus virtutis in agendo est secundum modum actus agentis.

ADVERTENDVM, quòd cùm esse sit actualitas omnis formæ & perfectionis ac etiam cuiuscunque participantis rationem entis, nihil repugnat esse actualis existentiæ, nisi quod in sua ratione includit negationem omnis perfectionis, & omnis entis: tale autem est solùm id quod contradictionem implicat. Huiusmodi enim nihil omninò est: & sic nullo modo continetur sub ente, quare necesse est vt sub non ente formaliter contineatur, quod cùm esse sit actualitas entis, non autem non entis, necesse est vt quod contradictionem implicat, impossibile sit esse, & sic ad esse repugnantiam habeat. Ideo bene dicit sanctus Thomas quòd solùm implicans contradictionem habet repugnantiam ad id quod est esse in actu.

Quartò, Quicquid est in potentia entis creati, totum Deus per suam potentiam actiuam facere potest: sed in potentia entis creati est omne quod non repugnat enti creato, sicut in potentia naturæ humanæ sunt omnia quę humanam naturam non tollunt. Ergo omne ens creatum Deus agere potest. Probatur maior, Omni potẽtiæ passiuę respondet potentia actiua, ergo potentię vniuersali correspondet potentia actiua agentis vniuersalis & primi. Probatur antecedens, tum quia aliàs ociosa esset talis potentia, cùm ordinetur ad actum, ens autem in potentia non possit consequi actum, nisi per virtutem existentis in actu, tum quia videmus omnia quæ sunt in potentia materiæ generabilium & corruptibilium, reduci posse in actum, scilicet immediatè, aut mediatè per virtutem corporis cælestis, quod est primum principium actiuum materiale, id est, primum agens inter agentia corporalia.

CIRCA illam propositionem, In potentia entis creati est omne quod non repugnat enti creato: aduertendum quòd potentia entis creati non est accipienda ad modum potentiæ formarum naturalium, quasi sit aliqua entitas in qua potentialiter sit omne ens creatum, & de qua dicatur in actum educi. Constat enim quòd intellectualia, & materia prima, non educuntur de potentia materiæ, cùm producta sint ex nihilo, sed potentia entis creati dicitur hoc loco potentia logica, quæ dicit possibilitatem prædicati cum subiecto. Sic enim dicitur materia in potentia ens creatum, quia ista propositio est possibilis, Materia est ens creatum, sicut quum dicitur, Sortes potest esse homo, sensus est, Ista propositio est possibilis, Sortes est homo. Et vniuersaliter potest esse homo, siue est in potẽtia humanæ naturę, omne de quo potest formari propositio possibilis dicendo, Hoc est homo. & similiter potest esse ens creatum, siue est in potentia entis creati, omne de quo potest formari propositio possibilis dicendo, Hoc est ens creatum: hoc autem est omne quod enti creato non repugnat, scilicet quod in sua ratione nihil includit rationi entis creati repugnans.

Duo autem sunt quæ rationi entis creati repugnant, scilicet quod omninò est extra rationem entis, sicut quod est formaliter non ens, vt quod contradictionem implicat, & quod est extra rationem creati, licet non sit extra rationẽ entis, sicut Deus: ideo solùm ista sub diuina potentia nõ cadunt. Ex quibus patet, quòd quũ superiùs dictum est virtutem diuinam se extendere

ad om

ad omnia illa quæ rationi entis non repugnant, illud intelligendum est de illis quæ non repugnant rationi entis creati. De hoc enim est sermo cum quæritur ad quod ens se extendat diuina potentia.

SED tunc occurrit dubium, quia processus san. Tho. de potentia passiua non erit ad propositum, si potentia entis creati non dicit potentiam passiuam, sed potentiam logicam.

Dicitur, quòd licet potentia entis creati non sit potentia passiua existens in natura, habet tamen quandam similitudinem cum potentia passiua, inquantùm sicut existens in potentia passiua, potest ab aliquo in actũ produci, & sic esse in tali potentia est posse de tali potentia produci: ita quod est in potentia entis creati, potest creari: ideo vult S. Tho. proportionaliter arguere, quòd sicut omni potẽtiæ passiuæ in natura oportet correspondere potentiam actiuam, & primũ agens corporale potest educere in actum quicquid est in tali potentia passiua: ita omni potentiæ logicæ ad esse creatũ oportet correspondere aliquod principium creatiuum. Si enim hoc potest habere esse creatum, necesse est vt sit aliquid potens ipsum creare: potentiæ enim ad esse productum correspondet potentia productiua, sicut & potentiæ passiuæ potentia actiua correspondet, & sic necesse est vt in primo & vniuersali agente sit virtus productiua omnis entis creati, siue omnis entis producibilis, sicut in primo agente corporeo est potentia omnis alterius rei corporeæ productiua.

Quintò, Nullus effectus potest subtrahi diuinæ virtuti propter dissimilitudinem effectus cum ipso Deo, eò quòd vnumquodque inquantùm habet esse, sit ei simile, nec propter excellentiam effectus, cùm sit Deus supra omnia in bonitate & perfectione, nec propter defectum materiæ, quia scilicet effectus determinet sibi materiam in quam Deus agere non possit, cùm ipse sit causa materiæ, ac etiam non requirat materiam tanquam subiectum ex quo rem producat, cùm nullo præsupposito rem producat in esse. Ergo nullus effectus diuinæ virtuti subtrahitur, sed simpliciter omnia potest, quod est eum esse omnipotentem. Probatur consequentia, quia quòd effectus aliquis non subsit potentiæ alicuius agentis, est ex aliqua dictarum causarum.

Confirmatur conclusio Gen. 17. Ego Deus omnipotens, &c. Iob 42. Scio quia omnia potest, &c. & Lucæ 1. Non erit impossibile, &c. Excluditur quoque error Philosophorum dicentium vnum tantùm effectum à Deo immediatè produci, & dicentium eum non posse aliquid facere nisi vt rerum naturalium cursus se habet: de quibus Iob 22. Quasi nihil, &c.

CIRCA prædicta dubitatur, quia S. Thomas 1. Sententiarum, dist. 42. q. 2. art. 2. videtur velle quod etiam id quod in se repugnat rationi non entis, Deus non possit facere. Ibi enim tenet quòd quicquid in se non repugnat rationi entis, vel rationi non entis, Deus facere potest. Si enim potest facere quicquid rationi entis aut rationi non entis non repugnat, relinquitur vt quod rationi entis repugnat, facere nõ possit: & similiter quod repugnat rationi non entis, ergo non solùm quod repugnat rationi entis, in se formaliter subtrahitur à diuina potentia, cuius oppositum dictum est superiùs.

ITEM, videtur alia contradictio, quia vbi suprà, & de Potent. quæst. 1. art. 3. dicitur, quòd implicans contradictionem, neque rationem entis habet, neque rationem non entis. Hoc autem dicitur quòd implicans contradictionem, rationem non entis includit.

Quomodò implicans cõtradictionem sit non ens.

AD huius euidentiam duo sunt aduertenda. Primum est, quòd implicãs contradictionem, licet includat simul esse & non esse, quum implicet affirmationem & negationem, tamen neque est simpliciter ens, quia non ens in ipso inclusum tollit ens: neque simpliciter nõ ens, quia ens in ipso inclusum tollit non ens. Vnde non potest simpliciter & absolutè dici hominem esse asinum, est ens, cùm hominem esse asinum, includat hominem non esse rationalem, quod dicit non ens: neque simpliciter & absolutè potest dici, hominẽ esse asinũ: est non ens, cùm includat hominẽ esse animal, quod est ens.

Secundum est ex doctrina S. Thomæ, vbi suprà, quòd omnis actio causæ actiuæ qua aliquid producitur, terminatur ad esse, ad non esse autem terminatur cùm per ipsam aliquid destruitur. Sed verum est quòd ad esse terminatur primò, ad non esse autem secundariò, eò quòd ad non esse terminatur nisi inquantùm esse productum vnius, non compatitur esse alterius, nec obstat de annihilatione in qua nullum esse producitur, & tamẽ res desinit esse, quia res non annihilatur per aliquam actionem, sed quia Deus desistit ab actione qua rei tribuit esse, vt dicitur Potent. quæst. 5. artic. 3. ad secundum. Oportet ergo omnem terminum actionis esse, aut simpliciter ens si in esse producitur, aut esse simpliciter non ens si ipsius esse destruitur: quum enim productus est Sortes, absolutè verum est dicere, Sortes est. Cùm autem est corruptus, est absolutè verum dicere, Sortes non est. Ideo cùm id quod implicat contradictionem non possit dici absolutè esse, neque absolutè non esse, cùm & esse & non esse simul includat: non potest huiusmodi esse terminus primarius actionis, neque etiam secundarius. Hominem enim esse asinum, quia includit hominem esse rationalem, & hominem non esse rationalem, nõ potest esse terminus productionis, qua producitur aliquid in esse. Cum enim oporteat terminum productionis absolutè esse ens, siue habere esse, necesse esset vt absolutè posset dici, Homo rationalis est, quum factum est, hominem esse asinum. Hoc autem falsum est, cùm hominẽ esse asinum, non solùm includat ipsum esse rationalem, sed etiam ipsum non esse rationalem: non potest etiam esse terminus corruptionis, quia tunc posset absolutè dici, quum fit, hominem esse asinum, quòd homo nõ est rationalis, quod etiam falsum est, cùm hominem esse asinum includat hominem esse rationalem. Similis ratio est, quæcunque affirmatio & negatio inueniatur in eo quod implicat contradictionem, idcirco huiusmodi dicuntur impossibilia simpliciter, quia nullo modo possunt esse terminus productionis aut corruptionis, & per consequens habent repugnantiam ad esse actu, & ad non esse actu, eo scilicet modo quo entia quæ priùs existunt, dicũtur post corruptionem non esse. Oportet enim quod non est isto modo, esse aliquid cui non conuenit esse, sed tamen prius habebat esse: implicans autem contradictionem non est aliquid, sed nihil, & ideo non potest esse non ens modo exposito. Quòd si instetur, Implicans contradictionem per te est nihil, ergo est absolutè non ens, cuius oppositum est dictum superiùs, dicitur quòd vtique est simpliciter non ens, si non ens dicatur quod nullo modo potest esse in rerum natura: non est autẽ non ens si dicatur non ens quod nõ est in rerum natura, sed tamen priùs erat, sicut terminus corruptionis dicitur non ens. Hoc autem secundo modo intellexit san. Thomas, quod implicat contradictionem, non esse non ens simpliciter, imò habere repugnantiã ad non ens.

Ex istis facilis est responsio ad obiecta. Ad primum enim dicitur, quòd sanctus Thomas tetigit principalem actum & principale obiectum potentiæ actiuæ per illum dans intelligere etiam secundarium: principalis autẽ actus potentiæ actiuæ est dare esse, & principale obiectum est quod accipit esse. Ideo dixit, à diuina potentia cuius proprius effectus est esse, subtrahi solùm id quod repugnat rationi entis, cui scilicet repugnat habere esse actu. Per hoc autem dat intelligere quòd etiam quantùm ad secundarium actum qui est rem destruere, & quantùm ad secundarium obiectum quod est non ens, id solùm subtrahitur potentiæ suæ, quod repugnat rationi non entis, id est, quod non potest esse non ens, quod tamẽ prius fuerit ens. Sicut enim diuina potentia quantùm ad productionem rerum extenditur ad omne quod potest habere esse: ita extenditur quantùm ad destructionem ad omne quod cùm sit aliqua natura, potest habere non esse. Non est ergo cõtradictio, quia hîc explicitè loquitur sanctus Thomas de potẽtia Dei quantùm ad primum actum & principalem, implicitè dans intelligere quod ad secundariũ actum pertinet. Nam quod non potest esse actu, non potest priùs existens desinere esse. In 1. autem Sententiarum de vtroque actu explicitè est loquutus.

ADVERTE tamen, quòd non dico in Deo secundarium & primarium actum esse, quasi ex parte Dei sint plures actus, sed quia ex parte obiecti est distinctio: esse enim est principalis terminus, non esse verò secundarius.

Ad secundum respondetur primò, quòd nulla est contradictio, quia in illis locis loquitur sanctus Thomas de ente & non ente absolutè & simpliciter dictis: hominem enim esse asinum neque absolutè loquendo est ens neq; non ens. Hîc autem loquitur quantûm ad inclusionem. Nam licet quòd contradictionem implicat non possit dici absolutè non ens, in sua tamen ratione includit non ens.

Respondetur secundò, & meliùs, quòd non ens potest accipi dupliciter. Vno modo, pro eo cui omninò repugnat habere esse actu, quod scilicet nihil est omninò, vt nihil opponitur enti non solùm participialiter, sed etiam nominaliter sumpto: & sic quod implicat contradictionem, est non ens. Omnino enim sibi repugnat esse actu. Alio modo, pro eo quod cùm priùs esset, postmodùm non est, & sic non est non ens, quasi scilicet aliquid potens actionem destructiuam terminare. Primo ergo modo hoc loco accepit sanctus Thomas non ens, vnde in tertia ratione dixit solùm implicans contradictionem repugnare rationi eius quod est esse in actu: in locis autem allegatis accepit non ens secundo modo, vt ex verbis eius apparet.

Quòd Deus non agit per necessitatem naturæ. Cap. 23.

EX hoc autem ostenditur, quòd Deus agit in creaturis non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Omnis enim agentis per necessitatem, naturæ virtus determinatur ad vnum effectum: & inde est quòd omnia naturalia semper eueniunt eodem modo, nisi sit impedimentum: non autem voluntaria. Diuina virtus autem non ordinatur ad vnum effectum tantùm, vt suprà† ostensum est: Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem. †Cap. 22. huius Lib.

2 Adhuc, Quicquid non implicat contradictionem, subest diuinæ potentiæ, vt ostensum est: multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamen si essent, contradictionem non implicarent: sicut patet præcipuè circa numerum, & quantitates, & distantias stellarum, & aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt diuinæ potentiæ quæ in rerum natura non inueniuntur. Quæcunque autem eorum quæ potest facere, quædam facit, & quædam non facit: agit per electionem voluntatis, & non per necessitatem naturæ. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

3 Item, Vnumquodque agens hoc modo agit secundum quòd similitudo facti est in ipso. Omne enim agens agit sibi simile: omne autem quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Cùm igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, vt suprà † probatum est, oportet quòd similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem: igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum quod mouet agentem vt finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturæ. †Cap. 45. 1. Lib.

4 Ampliùs, Secundum † Philosophum 9. Metaph. duplex est actio: vna quæ manet in agente, & est perfectio ipsius, vt videre: alia quæ transit in exteriora, & est perfectio facti, sicut comburere in igne. Diuina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quæ non sunt in agente: cùm sua actio sit sua substantia, vt in 1. Lib. † ostensum est. oportet igitur quòd sit de genere illarum actionum quæ sunt in agente, & sunt quasi perfectio ipsius. Huiusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis & appetentis: Deus igitur cognoscendo & volendo agit & operatur, non igitur per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. † Tex. com. 16. † Cap. 56.

5 Adhuc, Deum agere propter finem, ex hoc manifestum esse potest, quod Vniuersum non est à casu, sed ad aliquod bonum ordinatum, vt patet per Philosophum in 11. † Metaph. Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum & voluntatẽ: ea enim quæ intellectu carent, agũt propter finem, sicut in finem ab alio directa, quod quidem †Vel 12. tex. com. 52.

in arti

in artificialibus patet. Nam sagittæ motus est ad determinatum signum, ex directione sagittãtis: simile autẽ esse oportet in naturalibus. Ad hoc enim quòd aliquid directè in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis, & eius quod est ad finem, & debitæ proportionis inter vtrumque: quod solùm intelligentis est. Cùm igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum & voluntatem.

6 Præterea, Quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit: omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se: ne in infinitum procedatur. Qui autem suæ actionis non est dominus, non per se agit: agit enim quasi ab alio actũ, non quasi per seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere, quòd sui actus dominus sit. Non est autem aliquis dominus sui actus, nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum qui est primum agens, per voluntatem agere, non per naturæ necessitatem.

7 Adhuc, Primo agenti debetur prima actio, sicut & primo mobili primus motus: sed naturaliter actio voluntatis est prior quàm actio naturæ. Illud enim naturaliter prius est, quod est perfectius, licet in vnoquoque sit tẽpore posterius. Actio autem agentis per voluntatem, est perfectior, quod ex hoc patet, quòd perfectiora sunt ea apud nos quæ per voluntatem agunt, quàm quæ per naturæ necessitatem: ergo Deo qui est primum agens, debetur actio, quæ est per voluntatem.

8 Ampliùs, Ex hoc item apparet, quòd vbi coniungitur vtraque actio, superior est virtus quæ agit per voluntatem, ea quæ agit per naturam, & vtitur ea quasi instrumento. Nam in homine superior est intellectus qui agit per voluntatem, quàm anima vegetabilis, quæ agit per naturæ necessitatem. Diuina autem virtus est suprema in omnibus entibus: igitur ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturæ necessitatem.

9 Item, Voluntas habet pro obiecto bonum secundum rationem boni: natura autem non attingit ad communem rationem boni, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Cùm igitur omne agens agat secundum quòd ad bonum intendit, quia finis mouet agentem, oportet quòd agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturæ comparetur sicut agẽs vniuersale ad agens particulare: agens autem particulare se habet ad agens vniuersale sicut ea quę posteriùs sunt, & sicut eius instrumentum. Ergo oportet quòd primum agens sit voluntarium, & non per necessitatem naturæ agens.

Author. sac. Scripturæ.

Hanc etiam veritatem diuina Scriptura nos docet. Dicitur enim in Psal. 134. Omnia quæcunque voluit Dominus fecit. & ad Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, & Hilarius in libro de Synodis, Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit. & infrà, Talia enim cuncta creata sunt, qualia ea Deus facere voluit. Per hoc etiã remouetur error quorundam Philosophorum, qui dicebant Deum agere per naturæ necessitatem.

Exclusio erroris.

Super Cap. 23.

OStenso diuinam actionem diuinámque potentiam ad omnia possibilia habere extẽsionem, restat nunc de modo ipsius actionis diuinæ determinare. Circa hoc autem duo facit S. Thom. Primò enim agit de modo actionis se tenente ex parte agentis: secundò de modo se tenente ex parte rei productæ, cap. 29. Quantùm ad primum quatuor facit. Primò, ostendit Deum non producere res ex necessitate naturæ. Secundò, non ex necessitate intellectus, cap. 26. Tertiò, non ex necessitate voluntatis, cap. 27. Quartò, non ex necessitate iustitiæ, cap. 28. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum: secundò duo corollaria in duobus capit. sequentibus deducit.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, Deus agit in creaturis non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis.

Agere de necessitate naturę dupliciter contingit.

AD cuius euidentiam sciendum, quòd aliquid agere de necessitate est ita esse determinatum ad agendum illud, vt in facultate agentis non sit non agere, sed agere de necessitate naturæ potest dupliciter esse. Vno modo vt necessitas naturæ dicat necessariam inclinationẽ formæ naturalis ad agendum, secundum quòd forma naturalis contra formã cognoscibilem distinguitur: & sic agere per necessitatem naturæ est esse determinatum ad agendum secundum inclinationẽ formæ, per quam agens est naturaliter in actu secundum esse naturæ, & distinguitur contra agere per cognitionem & appetitum eam consequentem. Alio modo, vt necessitas naturæ dicat modum naturæ, in agendo, & sic agere per necessitatem naturæ, est necessariò inclinari ad agendũ, sicut natura in suas operationes necessariò inclinatur: & tũc agere per necessitatẽ naturæ distinguitur contra agere per libertatẽ arbitrij.

Quomodò sit intelligendum, agere per necessitatem naturæ, in hac conclusione dubium est: ex eo enim quòd subiungit, Sed per arbitriũ voluntatis: videtur accipi secundo modo, & etiam ex aliquibus rationibus in hoc cap. positis. Ex eo verò quòd inferiùs probat, neque intellectum neque voluntatem diuinam ad terminatos effectus coarctari, videtur primo modo intelligendum. Mihi videtur considerato processu S. Tho. quòd sit primo modo accipiendum. Volens enim ostendere creaturas à Deo non de necessitate productas esse, per omnem modum necessitatis discurrit, scilicet quòd neq; propter necessariam inclinationem substantiæ & diuinę naturæ neque propter necessitatem scientiæ, neque propter necessitatem voluntatis. Expressiùs autem hoc apparet cap. 26. inferiùs, vbi dicit ostensum esse, scilicet in hoc cap. quòd diuina potentia ad terminatos effectus non coarctatur, ac per hoc quòd de necessitate natura non agit. Quod autẽ additur, Sed per arbitrium voluntatis, non obstat, quia per illud non vult aliud habere S. Thom. quàm quòd agit per voluntatem: quomodò autem per voluntatem, necessariò scilicet an liberè, inferiùs erit declarandum. Similiter licet in aliquibus rationibus videatur inferri, quòd Deus liberè agit, hoc tamen infertur vt vlteriùs concludatur quòd per voluntatem agit, non per naturam, non autem, vt ostẽdatur absolutè quòd per libertatem agit. Ad hunc ergo sensum probatur conclusio primò, Diuina virtus non ordinatur ad vnum effectum tantùm: ergo non agit per necessitatem naturæ. Antecedens ex superioribus patet: consequentia verò probatur: quia omnis agentis per necessitatem naturæ virtus determinatur ad vnum: cuius signum est, quia naturalia semper eueniunt eodem modo, nisi sit impedimentum.

Naturale agẽs determinatur ad vnum.

Pro intelligentia huius rationis considerandũ est, quòd cum omne agens producat sibi simile quantùm ad formam quæ est principium actionis, id cuius principium agendi est sola natura, non producit sibi simile nisi secundum naturam, per quod distinguitur ab agente per cognitionem, quod producit sibi simile secundum formam præconceptam, non autem secundum naturam inquantùm huiusmodi: ideo nisi sit aliquis defectus ex parte virtutis, aut potentiæ passiuæ, producit sibi similem, vt deducit S. Thom. Potentia quæst. 3. art. 15. Est ergo natura determinata ad vnum, quia determinatur ad producendum similem secundum naturam: & sic si Deus ageret per necessitatem naturæ creaturam, determinaretur ad creaturam sibi in natura similem, quod est impossibile. Sic enim solus Filius Dei & Spiritus sanctus per naturam producitur: ideo conuenienter ex eo quòd natura determinatur ad vnum, arguit san. Tho. Deum non agere per necessitatem naturæ.

Secundò, Multa subsunt diuinæ potentiæ quæ in rerum natura non inueniuntur, ergo, &c. Patet consequentia, quia quæcunque eorum quæ potest facere, quædam facit, & quædam non facit, deductis scilicet defectibus & impedimentis agit per electionem voluntatis, non autem per necessitatem naturæ. Antecedens verò probatur, quia subsunt diuinæ potentiæ quæcunque non implicant contradictionem, multa autem nõ sunt in rebus creatis, quæ tamen si essent, non implicarent contradictionem.

Tertiò, Deus est per suam essentiam intelligens, ergo similitudo effectus sui est in ipso secundum modum intelligibilem, ergo per intellectum agit, igitur per voluntatem, non per necessitatem naturæ. Probatur prima consequentia, quia omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Secunda etiam probatur, quia vnumquodque agens hoc modo agit secundum quòd similitudo facti est in ipso. Vltima quoque probatur, quia intellectus non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate.

Vnumquodq; agens hoc modo agit secundum quòd similitudo facti, est in agente.

CIRCA illam propositionem, Vnumquodque agens hoc modo agit secundum quòd similitudo facti est in ipso, aduertendũ quòd motus agendi potest accipi & ex parte agẽtis, & ex parte facti. Si acciperetur ex parte facti, sensus esset, quòd agens, illum modum essendi in factum causaret, quem similitudo facti habet in agente: & tunc propositio non esset vniuersaliter vera. Similitudo enim rei artificiatæ habet esse immateriale in mente artificis, & tamen res artificiata habet esse materiale. Vnde in hoc sensu eam non accipit S. Tho. Si autem accipiatur ex parte agentis sensus est, quòd actio, secundum quòd ab agente oritur, habet eundem modum quem habet forma quæ est principium agendi, & similitudo facti: & tunc est propositio vniuersaliter vera, & intenta hoc loco, & probatur à S. Tho. quia omne agens agit sibi simile, ex qua propositione sic vult arguere, In omni agente oportet esse similitudinem & formã rei factæ tãquàm principiũ actionis. Sed actio debet ex parte agentis cõmensurari & proportionati suo principio formali: ergo modus actionis ex parte agentis est secundũ modũ similitudinis facti in agẽte.

SED tunc occurrit dubium, iuxta secundum sensum, quia non videtur esse vniuersaliter vera. Nam similitudo rerũ corruptibilium in corporibus cælestibus habet esse incorruptibili modo, & tamen actio qua à corpore cælesti res corruptibilis procedit, non habet modum incorruptibilem, sed corruptibiliter procedit, cùm sit actio transiens, & re facta ampliùs non sit, aut saltem ad effectus corruptionem corrumpatur.

Respondetur, quòd propositio san. Tho. intelligenda est de modo qui natus est facere diuersitatem modi agendi, non autem de omni modo similitudinis facti: hic autem est duplex, scilicet modus naturalis, & modus intelligibilis, ad quos reducuntur etiam modi qui istos necessariò concomitantur vt sic. Ideo si talis similitudo habet modũ essendi naturalem, modus actionis erit vt naturaliter procedat: si autem habet esse intelligibile, modus actionis est vt intelligibiliter fiat. Esse autem corruptibile aut incorruptibile formæ non habet vt sic, variare modum agendi, quia isti sunt modi formæ vt forma est, vt scilicet subiectum in seipso perficit: non autem vt perficit in ordine ad alterum tanquam principium actionis. Ex quibus patet quòd adducta instantia non est contra mentem sancti Thomæ.

Quartò, Cùm sit duplex genus actionis secundum Philosophum 9. Metaphysicæ, diuina actio non est de genere actionum quæ non sunt in agente, cùm sua actio sit sua substantia, sed de genere immanentium in agente, ergo, &c. Patet consequentia, quia actiones immanentes non sunt nisi actiones cognoscentis & appetentis, & per consequens non sunt actiones agentis per necessitatem naturæ.

ADVERTE, quòd ex hoc loco apparet, quod superiùs determinauimus, verum esse, scilicet actionem transeuntem, propriè loquendo, in Deo non esse, licet ibi sit secundum modum significandi.

Quintò, Deus agit propter finem, ergo per intellectum & voluntatem, ergo, &c. Patet antecedens, quia per Philosophum 12. Metaph. tex. 52. Vniuersum, quod scilicet est effectus Dei, non est à casu, sed ad aliquod bonum ordinatum. Consequentia verò probatur, quia primum agens propter finem oportet esse agens per intellectum & voluntatem. Nam ea quæ intellectu carent, agunt propter finem directa ab aliquo cognoscente & finẽ, & id quod est ad finem, & proportionem inter vtrumque, quod est solùm intelligentis. Patet hoc exemplo sagittæ à sagittante directæ. De modis & diuersitate appetituum diffusè à sancto Thoma in Prima secũdæ determinatur, idcirco hîc protrahere sermonem non oportet.

Sextò, Deus est primum agens, ergo est Dominus suorum actuum, ergo agit per voluntatem. Probatur prima consequentia, quia si non esset suorum actuum Dominus, non esset primum agens: qui enim suæ actionis non est dominus,

dominus, non per se agit, sed est quasi ab alio actus: quod autem per se agit, prius est eo quod per aliud agit. omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se.

SCIENDVM hoc loco, ex doctrina sancti Thomæ, De Potent. vbi suprà, quòd agens per naturã, qui scilicet suę actionis non est dominus, mouetur ab alio, quando id quod producitur, ordinatur ad finem, non autem quando non ordinatur ad finem, sed est finis. Vnde licet Filius in diuinis naturaliter producatur, non oportet tamen vt Deus ad eius productionem moueatur ab agente per voluntatem, quia non procedit vt ad finem extrinsecum ordinatus, sed vt omnium finis.

ADVERTE etiam, quòd ly Quasi accipitur vt est expressiuum veritatis, non autem vt similitudinem importat: necesse est enim, vt qui suæ actionis non est dominus, ab alio moueatur ad agendum, eò quòd non sit in eius potestate agere & non agere & sic oporteat ipsum agere secundum inclinationem sibi ab alio datam.

Septimò, Primo agenti debetur prima actio, sicut & primo mobili primus motus: sed actio voluntatis est naturaliter prior actione naturæ, vtpotè perfectior. Nam & apud nos agentia per voluntatem perfectiora sunt agentibus per necessitatem naturæ, ergo, &c.

Actio voluntatis an sit perfectior actione naturæ.

SED occurrit hoc loco dubium. Filius enim in diuinis procedit per modum naturæ, Spiritus sanctus autem per modum voluntatis, sed productio Spiritus sancti non est nobilior productione Filij: ergo non est vniuersaliter verum, quòd actio voluntatis sit perfectior actione naturæ.

Respondetur, quòd licet Filius procedat per modum naturæ, & Spiritus sanctus per modũ voluntatis, non tamen hoc est intelligendum quasi Filius naturaliter ac necessariò producatur, Spiritus sanctus autem voluntariè & liberè: ita enim producitur naturaliter Spiritus sanctus sicut Filius, sed quia Filius procedit processione non præexigente aliam processionem, qui est modus naturæ, Spiritus sanctus autem procedit processione quæ aliam processionem præsupponit qui est modus voluntatis.

SED non videtur hæc responsio tollere difficultatem, imò magis augere. Si enim tam Filius quàm Spiritus sanctus naturaliter producuntur, creaturæ autem libere & per voluntatem, sequitur quòd productio creaturæ est nobilior productione diuinarum Personarum, si actio voluntatis est nobilior actione naturæ.

Respondetur negando consequẽtiam. Quum enim inquit sanctus Thomas quòd actio voluntatis siue agentis per voluntatem, est nobilior actione naturæ, intelligitur quando vtraque terminatur ad aliquod extrinsecum, vt videtur exponere sanctus Thomas, Potent. quæst. 3. artic. 15. Quando autem actio naturæ terminatur ad id quod est intrinsecum essentiæ, actio autem voluntatis ad id quod est extrinsecum, tunc actio naturæ est nobilior actione voluntatis: sic autem est in proposito. Productio enim diuinarum Personarum terminatur ad id quod est intra diuinam essentiam, productio autem creaturarum terminatur ad aliquod extrinsecum. Vnde obiectio non est contra mentem sancti Thomæ.

Octauò, Virtus diuina est suprema in omnibus entibus: ergo agit in omnes res per voluntatem. Probatur consequentia, quia videmus vbi actio naturæ & voluntatis coniunguntur, quòd superior est virtus quæ agit per voluntatem, ea quæ agit per naturam, & vtitur ipsa sicut instrumento. Nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem anima vegetabili quæ agit per necessitatem naturæ.

Virtus quę agit per voluntatẽ est superior ea que agit per naturam, & vtitur ea sicut instrumento.

SED occurrit dubium, quia san. Thom. De Poten. quæst. 2. artic. 3. ad sextum, inquit quòd in diuersis quidem actio voluntatis actionem naturæ præcedit intelligere, vbi per actionem naturæ producitur aliquid ordinatum ad finem: quod dico propter id quod superiùs est dictum de productione Filij in diuinis, sed in vno & eodem actio naturæ præcedit actionem voluntatis, eò quòd natura intelligatur vt principium quo res subsistit, voluntas verò vt vltimum quo ad finem ordinatur. Ergo non est verum, quòd virtus agens per intellectum, in eodem vtatur ea quæ agit per naturam sicut instrumento, vt dictum est in ratione: non enim actio instrumenti præcedit actionem principalis agentis, cùm non agat instrumentum nisi motum à principali agente, & sic oporteat priùs intelligere agens principale mouere instrumentum, quàm ipsum instrumentum agat.

Respondetur, quòd propositio sancti Thomæ intelligenda est quantùm ad ea quæ sunt extra rem. Vt enim dicitur De Poten. vbi suprà ad quartum, natura non subiacet voluntati in his quæ sunt intima rei, & per consequens quantùm ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantùm ad ea quæ sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiici voluntati, & per consequens quantùm ad ea esse ipsius instrumentum vt patet in motu animalis, vbi natura musculorum & neruorum subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur Poten. quæst. 2. intelligendum est, quantùm ad ea quæ sunt intima rei, quod verò hîc dicitur, intelligitur quantùm ad extrinseca, & sic nulla est contradictio.

Nonò, Agens per voluntatem comparatur ad agens per naturam, sicut agens vniuersale ad agens perticulare: ergo primum agens est agens per voluntatem. Probatur antecedens, quia obiectum voluntatis est bonum secundum absolutam rationem boni, obiectum autem naturæ est hoc bonum particulare quod est eius perfectio, agens autem omne agit secundum quod ad bonum tendit, cùm finis moueat agentem. Consequẽtia verò probatur, quia agens particulare comparatur ad agens vniuersale, sicut id quod posterius est & sicut instrumentum.

ADVERTENDVM, quòd voluntas & natura dupliciter comparari possunt. Vno modo, secundum rationes suas absolutas, alio modo secundum particulares rationes huius voluntatis & huius naturæ. Vtroque modo verum est quod hîc dicitur, scilicet obiectum voluntatis esse bonum absolutè, naturæ verò hoc bonum. Sicut enim & visus & huius visus obiectum formale est color, ita voluntatis & huius voluntatis obiectum est bonum absolutè: & similiter naturæ & huius naturæ obiectum est bonũ quod est ipsius naturæ perfectio.

Confirmatur conclusio authoritate Psal. Omnia quæcunque voluit, &c. & ad Ephes. 1. Quia operatur omnia, &c. & Hilarij in libro de Synodis, Omnibus creaturis substantiam, &c. & infrà, Talia enim cuncta, &c. Remouetur quoque ex prædictis error dicentium Deum agere de necessitate naturæ.

ATTENDENDVM, quòd ista opinio videtur esse Arist. & Com. præsertim 8. Physicorum, text. & commento 6. vsque ad 10. vbi æternitatem motus probant, ex eo quòd priùs motor non potest incipere mouere, cùm priùs omninò non moueret: & commento 36. vbi ostendunt primum motorem non moueri per accidens, quia tunc posset non moueri, & consequenter non mouere: & sic contingeret aliquando nihil moueri, quod ipsi reputant impossibile. Videtur etiam esse opinio Auic. 9. Metaphysicæ, cap. 4.

Quòd Deus per suam sapientiam agit. Cap. 24.

EX hoc autem apparet, quòd Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam. Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione mouetur: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis: Deus autem est agens per voluntatem, vt † ostensum est. Cùm igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihílque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse: relinquitur quòd omnia Deus secundum suam sapientiam operatur. † Cap. 23.

2 Item, Omne agens agit sibi simile: vnde oportet quòd secundum hoc agat vnumquodque agens, secundum quòd habet similitudinem sui effectus, sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, inquantùm huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem: si enim solùm secundum naturæ dispositionem inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi vnum, quia ratio naturalis vnius est vna tantùm. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus: Deus autẽ agit per voluntatem, vt ostensum est. Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

3 Ampliùs, secundum Philosophum in 1. Metaphysicæ, Ordinare, sapientis est: ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis, & proportionis ordinatorum adinuicẽ, & ad aliquid altius quod est finis eorum: ordo enim aliquorum adinuicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines & proportiones aliquorum adinuicem, est solius habentis intellectum, iudicare autem de aliquibus per causam altissimam, sapientiæ est: & sic oportet quòd omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat. Vnde & in mechanicis ordinatores ædificiorum sapientes illius artificij dicũtur. Res autem quæ sunt à Deo productæ, ordinem adinuicem habent non casualem, cùm sint semper vel vt in pluribus: & sic patet quòd Deus res in esse produxit eas ordinãdo, Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

4 Adhuc, Ea quæ sunt à voluntate, vel sunt agibilia sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis, vel transeũt in exteriorem materiam, quæ factibiles dicuntur: & sic patet quòd res creatæ sunt à Deo sicut factæ. Factibilium autem ratio, est ars, sicut dicit Philosophus †: comparantur ergo omnes res creatæ ad Deum, sicut artificiata ad artificem, sed artifex per ordinem suæ sapientiæ, & intellectus, artificiata in esse producit: ergo & Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit. Hoc autem diuina authoritate confirmatur: nam dicitur in Psalm. 103. Omnia in sapientia fecisti. & Prouerbiorum 3. Dominus sapientia fundauit terram. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui dicebant omnia ex simplici diuina voluntate dependere absque aliqua ratione. † 6. Ethi. cap. 5.

Auth. sac. Scripturæ.

Exclusio erroris.

Super cap. 24.

PRimum corollarium ex præcedenti conclusione dependens, est, Deus effectus suos per suam sapientiam producit. Probatur primò, Deus agit per voluntatem: ergo per apprehensionem intellectiuam, ergo per suam sapientiam. Patet prima consequentia, quia voluntas ex aliqua apprehensione mouetur ad agendum: in Deo autem non est alia apprehensio quàm intellectualis. Secunda etiam patet, quia nihil intelligit nisi intelligendo se, quem intelligere, vtpotè altissimam existentem causam, est sapientem esse.

Secundò, Deus agit per voluntatem: ergo secũdum rationem sui intellectus agit, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia cùm omne agens agat sibi simile, necesse est vt vnumquodque agat secundum quòd habet similitudinem sui effectus in quolibet autem agente voluntario inquantùm huiusmodi est similitudo sui effectus secundum apprehensionem intellectus, quod probatur, quia si esset in ipso solùm secundum naturæ dispositionem, non ageret nisi vnum, quia ratio naturalis vnius est tantùm vna.

ADVERTENDVM, quòd similitudo effectus potest in vno & eodem esse secundum dispositionem naturæ, & secũdum apprehensionem intellectus, sicut cum pictor aut statuarius suiipsius imaginem format, sed si agat ex similitudine secundum naturæ dipositionem, aget tantùm vno modo, si non adsit impedimentum, sicut cùm generat filium, producit ipsum similem sibi quantùm potest, & semper eiusdem conditionis, nisi aliunde proueniat diuersitas, quia, vt inquit sanctus Thomas, ratio naturalis in agente est tantùm vna, & non plures: vnius enim rei est vna ratio & vna natura. Si autem agat ex similitudine existente in apprehensione, non determinatur ad vnum, quia potest de seipso plures formare conceptus, putà conceptum & idolum capitis sui duntaxat, & conceptum manuum, & conceptum pedum, & sic potest producere

aliquid

aliquid simile sibi secundum caput, & aliquid simile secundum manus, & aliquid secundum pedes. Sic ergo cùm natura diuina sit vna, & vnum esse simplicissimum habeat, & omnia in ipso absque aliqua distinctione vnum sint, & vnum esse vnámque dispositioné habeant: si ageret secundum dispositioné suæ naturę, ageret tantùm rem vnius rationis, & sibi similé secundum rationem diuinæ naturæ, id est, ageret tantùm diuinam naturam, sicut omnia in ipso sunt diuina natura. Sed quia agit secundum apprehensionem intellectus secundum quam de seipso plures ideas format, secundum quas res possunt diuinam naturam imitari, ideo plura diuersarum rationum producit, & non determinatur ad vnum. Res ergo in Deo habent similitudinem & secundum esse naturæ diuinæ, & secundum esse apprehensum & ideale, sed producuntur in esse, prout per apprehensionem intellectus diuini talis similitudo ab aliis existentibus in natura diuina separatur & distinguitur. Propter hoc assumit sanctus Thomas quòd non est in Deo similitudo effectus solùm secundum naturæ, scilicet diuinæ dispositionem. Hoc est fundamentum rationis huius.

Tertiò, Res à Deo productæ ordinem adinuicem habent, & non casualem: & sic Deus eas produxit ordinando, ergo Deus eas secundum suam sapientiam produxit. Probatur consequentia, quia sapientis est ordinare, secundum Philosophum: cuius ratio est, quia ordinari aliqua non possunt nisi per cognitionem proportionis & habitudinis ordinatorum & adinuicem, & ad aliquid altius, quod est finis eorũ, cognoscere autem huiusmodi proportiones & habitudines aliquorum adinuicem, est intelligentis: & iudicare de aliquibus per causam altissimam est sapientiæ.

ADVERTENDVM, quòd cùm aliqua inter se habent ordinem, & ordo ipsorum adinuicem est propter ordinem eorum ad aliquid aliud tanquam ad finem, tunc iudicium proportionis ipsorum inter se fit per comparationem ad finem ad quem ordinantur: tunc enim iudicabuntur inter se conuenientem habere proportionem, quando iudicabuntur sic ordinata esse, vt sint fini conuenientia. Et quia finis est prima causarum, ideo qui considerat finem, & in rebus ordinem ponit qui sit fini conueniens, dicitur sapiens, eò quòd sapientiæ sit considerare altissimam causam, simpliciter quidem altissimam si sit simpliciter sapiens, altissimam autem in genere si sit sapiens in genere. Propter hoc bene deducit sanctus Thomas, quòd sapientis est ordinare, quia ordinans cognoscit proportionem ordinatorum & adinuicem & ad finem, & per consequens de ipsis iudicium sumit ex consideratione finis, qui est prima causarum, quod sapientis est.

Quartò, Comparantur omnes res ad Deum sicut artificiata ad artificem, sed artifex secundum ordinem suæ sapientiæ artificiata in esse producit, ergo, &c. Probatur maior, quia res à Deo productæ per voluntatem non sunt de genere agibilium, sicut actus virtutum qui remanent in operante, sed de genere factibilium quæ transeunt in exteriorem materiam: ratio autem factibilium est ars secundum Philosophum.

Confirmatur conclusio in Psalm. Omnia in sapientia fecisti. & Prouerbiorum 2. Dominus sapientia, &c. Excluditur quoque error dicentium omnia ex simplici diuina voluntate dependere absque aliqua ratione.

Qualiter Deus omnipotens dicatur quædam non posse.

Cap. 25.

Idem Prima p. q.25. artic.3.


X præmissis autem accipi potest, quòd quamuis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse. Ostensum est enim suprà † in Deo esse potentiam actiuam: potentiam verò passiuam in Deo nõ esse, vt suprà in 1. Libro ostensum est. Secundum autem vtramque potentiam dicimur posse: illa igitur Deus non potest, quæ posse potentiæ passiuæ sunt. Quæ autem huiusmodi sunt, inuestigandum est. Primo quidem igitur potentia actiua est ad agere: potentia autem passiua ad esse. Vnde in illis solis est potentia ad esse, quæ materiam habent contrarietati subiectam. Cùm igitur in Deo potentia passiua non sit, quicquid ad suum esse non pertinet, Deus non potest: non potest igitur Deus esse corpus, aut aliquid huiusmodi.

†Cap.7. huius Lib.

2 Adhuc, Huiusmodi potentiæ passiuæ motus actus est: Deus igitur, cui potentia passiua non competit, mutari non potest. Potest autem vlteriùs ostendi & concludi, quòd non potest mutari secundum singulas mutationum species: vt quòd non potest augeri, vel minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi.

3 Ampliùs, Cùm deficere quoddam corrumpi sit, sequitur quòd in nullo deficere potest.

4 Præterea, Defectus omnis secundum priuationem aliquam est, priuationis autem subiectum potentia materię est: nullo igitur modo potest deficere.

5 Adhuc, Cùm fatigatio sit per defectum virtutis, obliuio autem per defectum scientiæ, patet quòd neque fatigari neque obliuisci potest.

6 Ampliùs, Neque vinci neque volentiam pati: hæc enim non sunt nisi eius quod natum est moueri. Similiter autem neque pœnitere potest, neque irasci aut tristari: cùm hæc omnia imperfectionem & passionem & defectum sonent.

7 Rursus, Quia potentiæ actiuæ obiectum & effectus est ens factum, nulla autem potentia operationem habet vbi deficit ratio sui obiecti, sicut visus non videt deficiente visibili in actu: oportet quòd Deus dicatur non posse quicquid est contra rationem entis inquantùm est ens, vel facti entis inquantum est factum. Quæ autem sint huiusmodi, inquirendum est. Primò quidem igitur contra rationem entis est, quod entis rationem tollit: tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum eius, vel partium ipsius, oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest vt faciat simul vnum & idem esse & non esse: quod est contradictoria esse simul.

8 Adhuc, Contradictio in contrariis & priuatiuè oppositis includitur: sequitur enim quòd si est album & nigrum, quòd sit album & non album: & si est videns & cæcum, quòd sit videns & non videns. Vnde eiusdem rationis est quòd Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

9 Ampliùs, Ad remotionem cuiuslibet principij essentialis sequitur remotio ipsius rei: si igitur Deus non potest facere rem simul esse & non esse, nec etiam potest facere quòd rei desit aliquid suorum principiorum essentialium ipsa remanente, sicut quòd homo non habeat animam.

10 Præterea, Cùm principia quarundam scientiarum, vt Logicæ, Geometriæ, & Arithmeticæ, sumantur ex solis principiis formalibus rerum ex quibus essentia rei dependet, sequitur quòd cõtraria horum principiorum Deus facere non possit. Sicut quòd genus non sit prædicabile de specie, vel quòd lineæ ductæ à centro ad circunferentiã non sint æquales, aut quòd triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis.

11 Hinc etiam patet, quòd Deus non potest facere quòd præteritum non fuerit, nam hoc etiam contradictionem includit: eiusdem nanque necessitatis est aliquid esse dum est, & aliquid fuisse dum fuit.

12 Sunt etiam quædam quæ repugnãt rationi entis facti inquantùm huiusmodi, quę etiam Deus facere non potest: nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet, quòd Deus non potest facere Deum. Nam de ratione entis facti est quòd esse suum ex alia causa dependeat, quod est contra rationem eius quod dicitur Deus, vt ex superioribus patet.

13 Eadem etiam ratione non potest Deus facere aliquid æquale sibi: nam id cuius esse ab alio non dependet, prius est in essendo, & in cæteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet, quod ad rationem entis facti pertinet.

14 Similiter etiam Deus facere non potest, quòd aliquid conseruetur in esse sine ipso: nam conseruatio esse vniuscuiusque depẽdet à causa sua. Vnde oportet quòd remota causa remoueatur & effectus. Si igitur res aliqua possit esse quæ à Deo non conseruaretur in esse, non esset effectus eius.

15 Rursus, Quia ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere, quæ non potest velle. Quæ autem velle non possit, considerari potest si accipiamus qualiter in diuina voluntate necessitas esse possit: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse, & quod impossibile est esse, necesse est non esse. Patet autem ex hoc, quòd non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum, quia de necessitate vult se esse, bonum esse & beatum, vt in primo Libro ostensum est.

16 Item, Ostensum est suprà †, quòd Deus non potest velle aliquod malum: vnde patet quòd Deus peccare non potest. †Cap.81.

17 Similiter, Ostensum est suprà †, quòd Dei voluntas non potest esse mutabilis: sic igitur non potest facere id quod est à se volitum non impleri. Sciendum tamen quòd hoc alio modo dicitur non posse à præmissis: nam pręmissa Deus simpliciter nec velle nec facere potest. Huiusmodi autem Deus quidem facere vel velle potest, si eius voluntas vel potentia absolutè consideretur: non autem si consideretur præsupposita voluntate de opposito. Nam voluntas diuina respectu creaturarum necessitatem non habet nisi ex suppositione, vt in † 1. Lib. ostensum est. Et ideo omnes istæ loquutiones, Deus non potest facere contraria his quæ disposuit facere, & quæcunque similiter dicuntur, intelliguntur compositè. Sic enim implicant suppositionem diuinæ voluntatis de opposito. Si autem intelligantur diuisè, sunt falsæ, quia respiciunt potentiam & voluntatem Dei absolutè. †Cap.86. †Cap.84.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita & per intellectum & scientiam, vt ostensum est. Pari igitur ratione non potest facere quæ se facturum non præsciuit, aut dimittere quæ se facturum præsciuit: quia non potest facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Eodem modo conceditur & negatur vtrumque, scilicet vt prædicta non posse dicatur: non quidem absolutè, sed sub conditione vel suppositione.

Super cap. 25.

Ex præmissis deducitur, Deũ, quamuis omnipotens sit, quædam non posse. Ex eo enim quòd ostensum est in ipso non esse passiuam potentiam, sequitur ipsum non posse ea quæ sunt potentiæ passiuæ, vt est posse quod ad esse pertinet: non enim potest esse corpus aut aliquid huiusmodi, non etiam potest mutari, non deficere, aut corrumpi, nõ defatigari, aut obliuisci, non vinci, aut violentiam pati, non pœnitere, aut irasci, aut tristari. Ex eo verò quòd ostensum est, in ipso esse potentiam actiuam, obiectum autem potentiæ actiuæ est ens factum, sequitur quòd non potest quod est contra rationem entis, inquantùm est ens, aut contra rationem facti, inquantùm est factum. Nulla enim potentia potest vbi deficit ratio sui obiecti. Propter defectum entis non potest facere vt idem simul sit & non sit, quòd opposita simul sint in eodem secundum idem, quòd rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, vt quòd homo non habeat animam, quòd genus non sit prædicabile de specie, quòd lineæ ductæ à centro ad circunferentiam non sint æquales, quòd triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis, quòd pręteritum non sit præteritum, & similia quę rationi entis repugnant. Propter defectum verò entis facti non potest facere Deum, aut aliquid sibi æquale, aut quòd aliquid sine ipso conseruetur, omnia enim hæc sunt contra rationem facti. Ex eo etiam quòd ostensum est, quod per voluntatem agit, sequitur quòd non potest facere quæ non potest velle, & sic non potest facere se non esse, aut non esse bonum vel beatum, similiter peccare non potest. Ex eo verò quòd ostensum est, Dei voluntatem non esse mutabilem, sequitur quòd non potest fecere id quod est à se volitum, non impleri.

Notat tamen S.Tho. quòd hoc non posse alio modo accipitur à præmissis: Illa enim nec velle nec facere simpliciter potest, huiusmodi autẽ & velle & facere potest absolutè, non autem supposita voluntate de opposito. Vnde cùm dicitur, Deus non potest facere contraria iis quæ disposuit facere, intelligendum est compositè, implicando scilicet dispositionem diuinę voluntatis de opposito, non autem diuisim, vt scilicet respiciũt potentiam & voluntatem diuinam absolutè. Similiter quia ostensum est quòd agit per scientiam, ideo non potest facere quæ se facturum non præsciuit, aut dimittere quæ præsciuit se facturum, intelligendo tamen non absolutè, sed sub conditione vel suppositione.

Deus non potest facere præteritum non fuisse.

CIRCA præterita dubium non dissimulandum occurrit. Nam constat quod præteritio est accidens per accidens rei, sed omnem rem potest Deus facere absq; eo quod sibi per accidens conuenit: ergo rem quæ præteriit potest Deus facere absque præteritione, ergo licet non possit facere pręteritum non esse præteritum, formaliter accipiendo præteritũ, potest tamen rem quæ præteriit facere absque præteritione, & sic potest facere Adam non fuisse.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd licet aliquid per comparationem ad naturam rei absolutè consideratam habeat rationem accidentis per accidẽs, nihil tamen prohibet ipsum ad naturam sub aliqua conditione positam comparari vt illi per se conueniens: sicut licet congregare visum per accidens se habeat ad Sortem absolutè consideratum, comparatur tamen ad ipsum existentem sub nigredine vt sic per se, eò quòd rationem nigredinis ingrediatur. Sic licet rei temporali absolutè consideratæ per accidens cõueniat habitudo ad hoc vel illud tempus, eò quòd ratio eius abstrahat ab omni temporis differentia (præter enim rationem hominis est quòd hoc vel illo tempore mensuretur, cùm natura absolutè considerata abstrahat ab omni differentia temporis) tamen si consideretur natura vt existens in actu temporaliter necessariò, mensuratur aliqua temporis differentia. Non enim esset res temporalis nisi tempore esset eius existentia mensurata, ideo res vt habens esse actu temporaliter, nõ potest ab habitudine ad tempus separari, cùm talis habitudo esse actuale rei temporalis inquantùm temporalis est, formaliter ingrediatur. Sicut autem rem actu nunc existentem vt sic, cõcomitatur necessariò habitudo ad tempus præsens, vt non possit non existere pro tempore præsenti in quo est, alioquin simul esset & non esset, quamuis rem nunc existentem Deus facere possit in tempore sequenti non esse, & potuerit facere vt nõ esset, ita rem quæ fuit, putà Adam quamuis absolutè Deus facere potuerit vt nunquàm esset: si tamen ponatur ipsam in aliquo tempore habuisse esse actualis existentiæ, non potest à præteritione separare, quæ nominat habitudinem ad tempus nobis præteritum: sicut & cùm erat in tẽpore nobis præsenti, inquantùm huiusmodi, non poterat eam à præsentialitate quæ est habitudo ad tempus præsens, separare. Ideo bene inquit sanctus Thomas in litera, quòd eiusdem necessitatis est aliquid esse dum est, & aliquid fuisse dum fuit. Dicitur ergo ad obiectionem, quòd præteritio, licet sit accidens per accidens respectu Adam absolutè sumpti, & sic potuerit Deus facere Adam non fuisse, quia potuit Adam non producere, tamen respectu Adam vt in tempore præterito fuit, se habet non per accidens, sed per se: ideo non potest esse absque contradictione Adam, qui fuit, non fuisse, supposito quòd aliquando fuerit, quod dicitur impossibile per accidens, quia est impossibile ex superuenienti accidente, scilicet ex præteritione, qua posita tunc ponitur impossibile per se scilicet præteritum non esse præteritum. Sicut non potest fieri, vt hoc nigrum supposito quòd sit nigrum, non sit visus congregatiuum, nec potest fieri vt in hoc tempore quo est nigrum, non sit nigrum, quia simul esset nigrum, & non esset nigrum.

SI autem iterum instetur, quia licet præteritio per se conueniat Adam, vt pręteritum est, tamen ipsi Adam secundum se considerato per accidens conuenit: ergo ab ipso separari potest, dicitur quòd licet omne per accidens absolutè ab eo cui per accidens conuenit, possit separari, non potest tamen separari pro illa mensura pro qua inest: sic enim simul esset & non esset in re. Quia ergo præteritio in omni tempore post illud tempus in quo verum erat dicere, Adam est, inest ipsi Adam, quia præteritio est de ratione eius de quo aliquando verum fuit dicere, Hoc est, inquantùm huiusmodi (aliquando enim verum fuisse, Sortes currit, est Sortem cucurrisse) nullum tempus est in quo præteritio ab Adam possit separari: licet ista, Adam non fuit, rationibus terminorum præcisè consideratis, sit possibilis. De iis quæ ad cognitionem & voluntatem diuinam pertinent, satis dictum est in 1.Lib. De aliis verò hîc tactis, in diuersis locis huius Operis particulariter tractatur: proptereà de ipsis hoc loco tractandum non est, sed de vnoquoque suo loco.

Quòd diuinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur. Cap. 26.

QVoniam autem † ostensum est, quòd diuina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc quòd de necessitate naturæ non agit, sed per intellectum & voluntatem: ne cui fortè videatur quòd eius intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodò posset extendi, & sic agat ex necessitate scientiæ, quamuis non ex necessitate naturæ: restat ostendere quòd eius scientia vel intellectus, nullis effectuum limitibus coarctatur. Ostensum est enim suprà †, quòd Deus omnia alia quæ à Deo procedere possunt, cõprehendit suam essentiam intelligẽdo, in quo omnia huiusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem: sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia diuina ad determinatos effectus nõ coarctatur, vt suprà ostensum est: necessarium est & de eius intellectu similem sententiam proferre.

† Cap.22.
Conclusio.
† Cap.55. 1.Lib.

2 Adhuc, Diuinæ essentiæ infinitatem suprà † ostendimus, infinitum autem quantalibet additione finitorum facta adæquari non potest, quin infinitum excedat quantalibet finita, etiam si numero infinita existant: nihil autem aliud præter Deum constat esse secundũ essentiam infinitum, cùm omnia alia secundum essentię rationem sub determinatis generibus & speciebus concludantur. Quomodocunque igitur diuini effectus, & quantumcunque comprehendantur, semper in diuina essentia est vt eos excedat, & ita pluriũ ratio esse possit. Diuinus igitur intellectus qui perfectè diuinam essentiam cognoscit, vt suprà † ostensum est, omnem infinitatem effectuum transcendit: non igitur ex necessitate ad hos vel ad illos effectus coarctatur.

† Cap.41.
† Cap.47.

3 Item, Suprà † ostensum est, quòd diuinus intellectus infinitorum est cognitor: Deus autem per sui intellectus scientiam res producit in esse, causalitas igitur diuini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

† Cap.70. 1.Lib.

4 Ampliùs, Si diuini intellectus causalitas ad effectus aliquos quasi de necessitate agens coarctaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse: hoc autẽ esse non potest, cùm suprà † ostensum sit, quòd Deus intelligit etiam quę nec sunt nec erunt nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiæ.

† Cap.6.

5 Prætereà, Diuina scientia comparatur ad res ab ipso productas, sicut scientia artificis ad res artificiatas: quælibet autem ars se extendit ad omnia quæ possunt contineri sub genere subiecto illius artis, sicut ars ædificatoria ad omnes domos. Genus autem subiectum diuinæ artis est ens, cùm ipse per suum intellectũ sit vniuersale principium entis, vt suprà ostensum est. Igitur intellectus diuinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit: huiusmodi verò omnia quãtùm est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur diuinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur. Hinc est quod in Psalm. 146. dicitur, Magnus Dominus, & magna virtus eius: & sapientiæ eius non est numerus. Per hoc autem excluditur quorundam Philosophorum positio, dicentiũ, quòd ex hoc quòd Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula, & vniuersa disponat, sicut fides catholica profitetur. Sciendum tamen, quòd quamuis diuinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinatè producat: sicut Sapien. 11. dicitur, Omnia in numero, pondere & mensura disposuisti, Domine.

Exclusio erroris, & fuit Auicennæ primo.

Super. cap. 26.

POstquàm ostendit sanctus Thomas, quòd Deus non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem & sapientiam suam, vlteriùs ostendit quòd neque per necessitatem intellectus operetur: & ponit hanc conclusionem, Scientia Dei vel eius intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur.

PRO cuius declaratione notandum est, quòd non loquitur sanctus Thomas hoc loco de scientia Dei & intellectu, vt speculatiuè simpliciter sumuntur, sed vt sumuntur practicè, aut simpliciter, aut secundum quid. Dicitur autem hoc modo scientia alicuius coarctari ad determinatos effectus, quando cognoscit aliquos effectus producibiles, non autem omnes, & illos ad quos se extendit de necessitate causat suo modo: ad hunc sensum intelligit san. Thomas, quòd diuina scientia, & diuinus intellectus non coarctatur aut limitatur ad determinatos effectus, quia scilicet non solùm aliqua producibilia & aliquos modos producibilium Deus suo intellectu suáque scientia cognoscit, sed etiam omnia producibilia & omnes modos rerum producibilium Ideo non necessitatur ad suos effectus producendos, & non alios, quia intellectus suus sit ad istos cognoscendos determinatus, & non ad alios se extendat. Probatur primò, Diuina potentia ad aliquos effectus non limitatur, ergo nec diuinus intellectus. Patet consequentia, quia Deus

suam

suam essentiam cognoscendo comprehendit omnia alia, quæ à Deo procedere possunt, in quo omnia huiusmodi esse per aliqualem similitudinem necesse est, sicut effectus virtute continentur in causa.

ATTENDENDVM autem, quòd antecedens huius rationis intelligendum est, de potentia Dei absolutè & secundum se considerata. Sic enim potest in omne quod participare potest rationẽ entis facti, & ideo non limitatur ad aliquem numerum factibilium. Si autem consideretur secundum quòd exequitur imperium voluntatis & directionem scientiæ, quo modo dicitur potentia Dei ordinaria, sic est ad determinatos effectus limitata. Ordinauit enim Deus sua sapientia quos effectus producere velit.

Secundò, Diuina essentia est infinita: ergo excedit omnia alia in infinitum, ergo & intellectus. Probatur prima consequentia, quia infinitum quantalibet additione finitorum facta adæquari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant: omnia autem alia præter Deum sunt finita secundum essentiam, cùm sint ad genus & speciem limitata. Secunda etiam probatur, quia diuinus intellectus diuinam essentiam perfectè cognoscit.

ADVERTENDVM, quòd cùm infinitas diuinę essentiæ sit infinitas secundum perfectionem, omnia autem alia etiam si numero essent infinita, finitæ perfectionis sint, eò quòd essentiam ad genus & species habeant limitatam: ideo essentia diuina in infinitum excedit omnia creata, & plurium aliorum ratio productiua esse posset. Ex quo sequitur quòd intellectus diuinus qui cognoscit perfectè diuinam essentiam, & per consequens cognoscit ipsam infinitis modis participari posse à creaturis, omnem finitatem effectuum sua cognitione transcendit, & sic non limitatur ad determinatos effectus producibiles, ita quòd alios ab illis non cognoscat. Et hoc est huius rationis fundamentum.

ADVERTE, quòd textus ferè omnes habent, Etiam si numero finita existant: ꝙ si ita habet, sensus est quòd infinitum excedit quantalibet finita, scilicet secundum essentiã, posito quòd illa sint etiam secundum numerum finita, quia videlicet si essent numero infinita habentia se per additionem perfectionis vnius ad alterum, bene posset infinitum aliquod æquari à finitis secundum essentiam. Sed puto veriorem textum habere, Infinita. Nam infinitum secundum essentiam & perfectionem (quo modo diuina essentia est infinita) excedit quantalibet finita secundum essentiã, etiam dato quòd sint numero infinita, vt exposuimus. Similiter quod nos in conclusione exposuimus, intellectum cognitione sua transcendere oportere finitatem effectuum, textus ferè omnes habent, Infinitatem: quòd si ita habet, intelligendum est de infinitate materiali. Veruntamen puto dicendum esse finitatem, eò quòd magis ad propositum sit, cùm concludendum sit intellectum diuinum non limitari ad finitos effectus.

Tertiò, Diuinus intellectus infinitorum est cognitor: ergo eius causalitas ad finitos effectus non coarctatur. Patet consequentia, quia Deus per sui intellectus scientiam res producit in esse.

ATTENDENDVM, quòd hoc loco loquitur sanctus Thomas de scientia, vt habet rationem causæ directiuæ operationis: est autem directiua vt se extendit ad producibilia secundum modum quo producibilia sunt. Ideo idem est dicere, Intellectus diuinus cognoscit tantùm finita producibilia, &c, Diuinus intellectus causare potest suo modo tãtùm finitos effectus: vnum enim concomitatur alterum. Similiter sese consequuntur, intellectum diuinum cognoscere infinitos effectus producibiles, & posse causare infinitos effectus. Propter hoc volens ostendere sanctus Thomas, quòd non limitatur ad determinatos effectus, concludit quòd eius causalitas ad finitos effectus non coarctatur.

Quartò, Si esset limitata causalitas diuini intellectus ad determinatos effectus quasi de necessitate agens, hoc esset respectu eorum quæ producuntur in esse: hoc autem esse non potest, cùm Deus intelligat etiam quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, &, supple, causalitas intellectus tantùm se extendat quantùm se extendit cognitio eius de producibilibus vt producibilia sunt, ergo, &c.

Quintò, Genus subiectum diuinæ artis & scientiæ, est ens scilicet factum: igitur diuinus intellectus se extendit ad omnia secundum suam causalitatem, quibus ratio entis non repugnat. ergo ad omnia factibilia se extendit, ergo, &c. Probatur antecedens, quia Deus per suum intellectum est vniuersale principium entis: vniuersale autem, obiectum supple, debet vniuersali principio correspondere. Prima etiam consequentia probatur, quia quælibet ars se extendit ad omnia quæ contineri possunt sub suo genere subiecto. Secunda etiam patet, quia omnia factibilia quantùm est de se, nata sunt sub ente contineri.

Confirmatur conclusio per Psalmistam dicentem, Magnus Dominus, & magna virtus eius, & sapientiæ eius non est numerus. Excluditur quoque ex iis error dicentium, quantùm ex hoc quòd Deus intelligit seipsum, fluit ab ipso talis rerum dispositio de necessitate. Notat postremò, quòd licet diuinus intellectus ad determinatos effectus non limitetur, quantùm scilicet est ex ipso intellectu, ipse tamen Deus statuit sibi determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinatè producat, iuxta illud Sapient. 11. Omnia in numero, &c.

Deus statuit sibi determinatos effectus quos per suam sapiẽtiam producat.

OCCVRRIT autem hoc loco dubium, quomodò si diuinus intellectus non est secundum se limitatus ad determinatos effectus, potest Deus sibi certum numerum producibilium statuere. Actus enim intellectus quo iudicat aliquid esse producendum, præcedit actum voluntatis, quo Deus vult hoc producere, quia voluntas non fertur nisi in cognitum. Ergo non potest voluntas diuina aliquos determinatos effectus velle, nisi illos priùs ordine rationis intellectus apprehendat, vt producendos: ergo falsum est, ꝙ Deus statuat sibi determinatos effectus, si intellectus secundum se est illimitatus, aut oportet quærere aliquid aliud quod intellectũ ad determinatos effectus limitet: non apparet autem quid illud sit.

Respondetur, quòd non obstante indeterminatione & illimitatione intellectus, adhuc Deus statuit sibi determinatos effectus quos produeat, & hoc per libertatem suæ voluntatis, licet enim actus intellectus de re & modo producibili præcedat actum voluntatis, vt sic secũdum nostrum modum intelligendi, ipsa tamen ordinatio ad producendum est per actum voluntatis: hoc autem facile est videre in rerum artificialium productione. Primò enim domificator excogitat domum & modum ipsius, vt est producibilis, iudicátque bonum esse vt producatur: deinde per voluntatem eligit domum producere: tertiò, cognoscit intellectus ipsam debere produci, & dirigit per artem, ipsam productionem. Simili modo imaginari possumus in Deo, quòd primò diuinus intellectus omnia producibilia & omnes modos producibilium cognoscit, & iudicat bonum esse aliquos producere: deinde voluntas eligit quosdam illorum producibilium producere & non alios: tertio loco, intellectus cognoscit ita hos effectus debere produci, quòd non alios. Et sic patet, quòd non oportet ponere aliquid aliud præter diuinam voluntatem, quod scientiam diuinã practicam ad determinatos effectus limitet: & quod falsum est, actum intellectus quo iudicat aliquid debere produci, siue quòd producatur, præcedere actum voluntatis, imo sequitur voluntatis actionem & determinationem.

Quòd diuina voluntas ad determinatos effectus non coarctatur.
Cap. 27.

X his etiam ostendi potest, quòd nec eius voluntas per quam agit ad determinatos effectus necessitatem habet. Voluntatem enim suo obiecto proportionatam esse oportet: obiectum autem voluntatis est bonum intellectum, vt patet ex supradictis. Voluntas igitur ad quælibet, se extendere nata est, quæ ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur diuinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, vt † ostensum est, relinquitur quòd nec diuina voluntas determinatos effectus de necessitate producit. †Cap. 26.

2 Præterea, Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo: ostensum est autem suprà†, quòd Deus erga alia à se nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate diuinæ voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex eius libera dispositione. †Cap. 25.

Super cap. 27.

Ertio loco ostenditur, neque inueniri necessitatem in rerum productione ex parte ipsius voluntatis. Probatur dupliciter. Primò, Obiectum voluntatis est bonum intellectum, ergo voluntas ad omnia se potest extendere quæ ei intellectus sub ratione boni proponere potest, ergo diuina voluntas determinatos effectus non de necessitate producit. Patet prima consequentia, quia voluntatem suo obiecto proportionatam esse oportet. Secunda similiter patet, quia diuinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur.

Secundò, Deus nulla alia à se vult necessitate absoluta, vt in 1. Libro est ostensum: ergo neque ex necessitate aliqui effectus à diuina voluntate procedunt. Patet consequentia, quia nihil agens per voluntatem, vt sic producit aliquid nisi volendo. Ea quæ circa hanc conclusionem difficultatem afferre possunt, in 1. Libro sunt explicata: ideo non est hîc vlteriùs immorandum.

Qualiter in rerum productione debitum iustitiæ inuenitur.
Cap. 28.

Stendere autem ex prædictis oportet, ꝙ Deus non necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito iustitiæ res in esse produxerit. Iustitia enim secundum Philosophum in 5. Ethicorũ†, ad alterum est cui debitum reddit: nihil autem vniuersali rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. Ipsa igitur vniuersalis rerũ productio ex debito iustitiæ prouenire non potuit. †Cap. 3.

2 Item, Cùm iustitiæ actus sit reddere vnicuique quod suum est, actum iustitiæ præcedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur: sicut in rebus humanis patet. Aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiæ sibi reddit. Ille igitur actus quo primò aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiæ: sed per creationem res creata primò incipit aliquid suum habere: non igitur creatio ex debito iustitiæ procedit.

3 Præterea, Nullus debet aliquid alteri nisi per hoc quòd aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo, vel ab altero, ratione cuius alteri debet: sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo: dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget: omnis homo proximo propter Deum, à quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus à nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, vt ex supradictis manifestè apparet: Deus igitur non produxit res in esse ex aliquo iustitiæ debito.

4 Ampliùs, In quolibet genere, quod propter se est, est prius eo quod est propter aliud: illud igitur quod est primũ simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantùm. Quod autem agit ex debito iustitiæ, nõ agit propter seipsum tantùm: agit enim propter illud cui debet. Deus igitur cùm sit prima causa & primum agens: res in esse produxit non ex debito iustitiæ.

Hinc est quod ad Romanos 11. dicitur, Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? quoniam ex ipso & per ipsum & in ipso Auth. sac. Scripturæ.

sunt omnia. & Iob 41. Quis antè dedit mihi, vt reddam ei? Omnia quæ sub cælo sunt, mea sunt.

Exclusio erroris.

Per hoc autem excluditur quorundam error probare nitentium, quòd Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet: non enim ex debito iustitiæ res operatur, vt ostensum est.

5 Licet autem vniuersalem rerum productioné nihil creatum præcedat, cui aliquid debitum esse possit: præcedit tamen aliquod increatum quod est creationis principium.

Quod quidem dupliciter considerari potest. Ipsa enim diuina bonitas præcedit vt finis & primum motiuum ad creandum, secundum Augustinum, qui dicit, Quia Deus bonus est, sumus. Scientia autem eius & voluntas præcedunt, sicut ea quibus res in esse producunt. Si igitur ipsam diuinam bonitatem absolutè consideremus, nullum debitum in creatione rerum inueniemus.

Dicitur enim vno modo aliquid alicui debitum ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso accipit: sicut debitum est benefactori quòd ei de beneficiis gratiæ agantur, inquantùm ille qui accepit beneficiũ, hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet: cùm non sit aliquid præexistens cui posset competere aliquid Deo debere, nec aliquod eius beneficium præexistat. Alio modo, dicitur aliquid alicui debitum secũdum se: hoc enim est ex necessitate alicui debitum, quod ad eius perfectioné requiritur. Sicut homini debitum est habere manus vel virtutem: quia sine his perfectus esse non potest. Diuina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem: non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

†Cap.23. †Cap.81.

6 Adhuc, Deus voluntate sua res in esse produxit, vt suprà† ostensum est. Non est autem necessarium si Deus suam bonitatem vult esse, quòd velit alia à se produci: huius enim conditionalis antecedens est necessarium, non autem consequens. Ostensum est enim in 1. Libro †, quòd Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse: non autem ex necessitate vult alia: igitur non ex necessitate debetur diuinæ bonitati creaturarum productio.

7 Ampliùs, Ostensum est, quòd Deus produxit res in esse non ex necessitate naturæ, neque ex necessitate scientiæ, neque ex necessitate voluntatis, neque iustitiæ: nullo igitur modo necessitatis diuinæ bonitati est debitum, quòd res in esse producantur. Potest tamé dici, esse sibi debitum per modum cuiusdam condecentiæ. Iustitia autem propriè dicta, debitum necessitatis requirit: quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur. Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito iustitiæ qua Deus creaturæ sit debitor, ita nec ex tali debito iustitiæ quo suæ bonitati sit debitor, si iustitia propriè accipiatur: largè tamé iustitia accepta potest dici in creatione rerum iustitia, inquantùm diuinam condecet bonitatem.

Si verò diuinam dispositionem consideremus: quomodo Deus disposuit suo intellectu & voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate diuinæ dispositionis procedit: non enim potest esse quòd Deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum ipse non faciat: aliàs eius dispositio vel esset mutabilis, vel infirma. Eius igitur dispositioni ex necessitate debetur quòd impleatur: sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem iustitiæ propriè dictæ in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis. Eiusdem autem ad seipsum non est iustitia propriè dicta, vt patet per Philosophum in 5 Ethicorum †: non igitur propriè dici potest, quòd Deus ex debito iustitiæ res in esse produxit ea ratione, quia per scientiam & voluntatem se disposuit producturum qualiter in productione alicuius creaturæ potest debitum iustitiæ inueniri in comparatione posterioris ad priorem.

†Cap.5.

Super cap. 28.



Vm ostensum sit, non inueniri necessitatem ex parte voluntatis absolutè in rerum productione, restat ostendendum in ista rerum productione etiam iustitiæ necessitatem non esse. Ponuntur autem tres conclusiones, quarum prima est, Deus non produxit rerum vniuersitatem ex debito iustitiæ quo aliquid creaturæ debeatur. Pro cuius declaratione sciendum, quòd debitum obligationem quandam importat in ordine ad alterum: dicitur enim quis debitor alicuius, quia est illi quantùm ad aliquid obligatus, dicitur autem aliquis ex debito iustitiæ aliquid facere, quando tenetur illud facere si iustus esse debet, & illud non faciendo iniustus esset. Vnde si Deus produxisset res ex debito iustitiæ, ita eas iustè produxisset, quòd non producendo fuisset iniustus. Quia autem tenemus quòd si etiam res non produxisset non propter hoc fuisset iniustus, imò potuit absque iniustitia non producere, ideo ponitur conclusio, quòd non ex debito & obligatione iustitiæ eas produxit.

Probatur autem primò sic, Nihil vniuersali rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur, ergo, &c. Patet consequentia, quia iustitia ad alterum est cui debitum reddit, 5. Ethicorum.

Secundò, Actus quo primò aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiæ: sed per creationem res creata primò incipit habere aliquid suum, ergo, &c. Probatur maior, quia cùm iustitiæ sit reddere vnicuiq; quod suum est, actum iustitiæ oportet vt præcedat actus quo aliquid suum alicuius efficitur, vt in rebus humanis apparet.

ADVERTE, quòd actui iustitiæ non oportet semper præsupponi actũ illius cui aliquid debetur, per quem aliquid suum efficiatur, sed oportet talem actum aut suum aut alterius esse, aliquando enim aliquid incipit esse alicuius ex actu proprio, sicut cùm quis laborãdo aliquid meretur. Aliquando verò per actum alterius, sicut cùm per testamentum alterius aliquis institutus est hæres, & hoc modo creatura incipit per operationem Dei creantis habere aliquid suum.

Tertiò, Deus à nullo dependet, nec indiget aliquo, quod ab altero suscipiat, ergo, &c. Patet consequentia, quia nullus debet alteri nisi propter alterum illorum.

SED dubium occurrit, quia quamuis aliquis non indigeat eo quod ab alio suscipit, non tamen propter hoc tollitur quin alteri ex debito iustitiæ teneatur: sicut qui accipit aliquid ab alio per viam depositi, tenetur illud ex debito iustitiæ reddere, quamuis illo deposito non indigeat. Ergo quamuis Deus non indigeat cùm multa accipiat à creaturis, vt sunt sacrificia, & oblationes, &c. videtur ex debito iustitiæ teneri creaturæ.

Respondetur primò, quòd Deus nihil accipit à creatura quod nõ sit ipsius Dei, & non ipsi debeatur, cùm omnium sit causa: debitum autem iustitiæ in redditione aut compensatione eius quod acceptum est, cõsistit in accipiendo ab alio id quod illius est, & non recipientis. Ideo quamuis Deus aliquid reciperet à creaturis, non propter hoc ex debito iustitiæ illis obligaretur: priùs enim dedit quàm recipiat.

Dupliciter aliquis tenetur ad alicuius rei redditionem.

Dicitur secundò, quod dupliciter potest aliquis teneri ad alicuius rei redditionem. Vno modo, ratione ipsius rei absolutè tantùm, quia videlicet habet rem alienam. Alio modo, ratione rei acceptæ per modum cuiusdam beneficij cui debetur recompensatio. Primo modo non attenditur aliqua indigentia in recipiente: secundo autem modo attenditur quædam indigentia, ex beneficio enim aliqua vtilitas reportatur. Sanctus Thomas ergo loquitur hîc de debito secundo modo, non autem primo modo, vt patet ex processu rationis, vbi ponit exemplum de filio respectu patris, de domino respectu famuli, de homine respectu Dei. In omnibus enim istis apparet, quòd vnus ab altero aliquod beneficium recipit, cui debetur recompẽsatio. Depositi autem redditio pertinet ad debitum primo modo, ideo non est conueniens instantia contra intentum rationis. Nam de primo modo debiti satis constat quòd Deus rem alienam non retinet.

Quartò, Deus est primum agens, ergo, &c. Probatur consequentia, quia agens ex debito iustitiæ agit, non propter seipsum tantùm, sed propter illud cui debet, & sic non potest esse primum agens, cùm quod est propter se, sit prius eo quod est propter aliud.

Confirmatur conclusio, ad Romanos 11. Quis prior, &c. & Iob 41. Quis antè dedit, &c. Excluditur autem per eam error dicentium, quòd Deus non potest facere nisi quod facit.

Secunda conclusio est, Non produxit Deus creaturas ex debito bonitatis diuinæ absolutè sumptæ, quæ est causa per modum finis, quasi scilicet obligetur suæ bonitati creaturas producere, ita quòd si non produxisset, fecisset iniustitiam bonitati suæ. Probatur primò, Aut hoc esset, quia aliquid ordinaretur ad ipsam, tanquam scilicet debens in ipsam referre quod ab ipsa accepit, sicut debitum est benefactori quòd ei de beneficiis agantur gratiæ: & ideo oporteret res creari, vt diuinæ bonitati debitum redderetur pro beneficio, aut quia esset ei debitum secundum se & ex necessitate, tanquam ad eius perfectionem requisitum. Non primum, quia nihil præexistit creationi quod ob beneficium acceptum aliquid Deo debeat: non etiam secundum, quia diuina bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem, ergo, &c.

Secundò, Si sic, tunc oporteret quòd si Deus vult bonitatem suam esse, vellet de necessitate alia à se produci, cùm voluntate res in esse produxerit: hoc autem est falsum, quia vt ostensum est in 1. Lib. Deus ex necessitate vult suam bonitatem, non autem alia à se, ergo, &c.

Tertiò, Ostensum est in præcedentibus, quòd Deus produxit res non ex necessitate naturæ, neque ex necessitate scientiæ, neque ex necessitate voluntatis, neque ex necessitate iustitiæ: ergo nullo modo debitum est diuinæ bonitati, vt res in esse producantur. Notat verò sanctus Thomas quòd licet creaturarum productio non possit dici fuisse ex debito iustitiæ quo creaturæ aut bonitati suæ sit debitor, si iustitia propriè accipiatur, quia sic iustitia debitum necessitatis requirit (quod enim ex iustitia redditur alicui, ex necessitate iuris sibi debetur) tamen largè accepta iustitia, potest dici in rerum creatione esse iustitiam, inquantùm diuinam condecet bonitatem.

De iustitia quę est condecẽtia diuinæ bonitatis.

ADVERTE, quòd iustitia propriè dicta respicit redditionem debiti ex necessitate, id est, eius quod alicui ex necessitate iuris debetur. Iustitia autem communiter dicta se extendit ad redditionem debiti quomodocunque aliquid alicui debeatur, siue, inquam, ex necessitate, siue ex quadam decentia: & hoc secundo modo inuenitur iustitia in rerum creatione, quia redditur diuinæ bonitati quod est sibi debitum secundum quandam conuenientiam & decentiam. Decens enim est vt summa bonitas in creaturarum productione communicetur & manifestetur, cùm bonum sit suiipsius diffusiuum. Hunc modum iustitiæ vocat sanctus Thomas condecentiam diuinæ bonitatis.

Tertia conclusio est, Rerum productio ex necessitate diuinæ dispositionis procedit. Probatur, quia non potest esse quòd Deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodùm non faciat, alioquin eius dispositio aut mutabilis esset, aut infirma & debilis. Notat autem sanctus Thomas quòd licet hîc sit debitum vt impleatur diuina dispositio, hoc tamen debitum non sufficit ad rationem iustitiæ propriè dictæ in rerum creatione, quia (vt dicitur 5. Ethic.) eiusdem ad seipsum non est iustitia propriè dicta: in rerum autem creatione, secundum scilicet quòd consideratur diuina dispositio cui aliquid debetur, considerari non potest nisi actio ipsius Dei creãtis. Nam talis dispositio est actio diuini intellectus & diuinæ voluntatis: & sic si Deus reddit debitum suæ dispositioni, reddit debitum sibiipsi, ergo, &c.

Qualiter

Qualiter in productione alicuius creaturæ, potest debitum iustitiæ inueniri in comparatione posterioris ad priorem. Cap. 29.



SI autem alicuius creaturæ productio consideretur, poterit ibi debitū iustitiæ inueniri ex comparatione posterioris creaturæ ad priorē. Dico autem priorem non solùm tempore, sed natura. Sic igitur in primis diuinis effectibus producendis debitum non inuenitur, in posteriorum verò productione inuenitur debitum, ordine tamen diuerso: nam si illa quæ sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse, posteriora ex prioribus debitum trahunt. Debitum enim est vt positis causis habeant actiones per quas producunt effectus. Si verò quæ sunt priora naturaliter, sint posteriora in esse, tūc econuersò priora debitum trahunt à posterioribus: sicut medicinam debitū est præcedere ad hoc quòd sanitas consequatur. Vtrobique autem hoc commune existit, quòd debitum siue necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius: necessitas autem quæ est à posteriori in esse, licet sit priùs natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis, vt si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse.

Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum inuenitur tripliciter. Primo modo, vt sumatur conditionatum debitum à tota rerum vniuersitate ad quamlibet eius partem, quæ ad perfectionem requiritur Vniuersi: si enim tale Vniuersum fieri Deus voluit, debitum fuit vt Solem & aquam faceret, & huiusmodi, sine quibus Vniuersum esse non potest.

Secundò, vt sumatur conditionis debitum ex vna creatura ad aliam, vt si animalia & plantas Deus esse voluit, debitum fuit, vt cælestia corpora faceret hīc, ex quibus conseruentur: & si hominem esse voluit, oportuit facere plantas & animalia & alia huiusmodi, quibus homo indiget ad esse perfectum, quamuis hæc & illa Deus ex mera fecerit voluntate.

Tertiò, vt in vnaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus & proprietatibus & accidentibus ex quibus dependet creatura quantùm ad esse vel quantùm ad aliquam sui perfectionem: sicut supposito quòd Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit vt animam & corpus in eo coniungeret, & sensus & alia huiusmodi adiumenta tam intrinseca quàm extrinseca ei præberet: in quibus omnibus si rectè attenditur, Deus creaturæ debitor non dicitur, sed suæ dispositioni implendæ.

Inuenitur autem & alius necessitatis modus in rerum natura, secundum quod aliquid dicitur necessarium absolutè: quæ quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principiis essentialibus, & ex causis efficientibus siue mouentibus: sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locū habere non potest quantùm ad causas efficientes. Ibi enim solus Deus causa efficiēs fuit, cuius est solius creare, vt suprà† ostensum est. Ipse autem non ex necessitate naturæ, sed voluntate operatur creando, vt suprà ostensum est: ea verò quæ voluntate fiunt, necessitatē habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini vt ea sint, per quæ peruenitur ad finem. Sed quantum ad causas formales vel materiales nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutā inueniri. Ex hoc enim quòd aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse: & ex hoc quòd aliqua superficies producta est triangularis figuræ, necessarium fuit quòd tres angulos æquales duobus rectis haberet. Hæc autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem. Vnde secundū hanc Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitū necessitatis cadit. In rerum autem propagatione vbi iam creatura efficiens inuenitur, potest esse necessitas absoluta à causa efficiente creata: sicut ex motu Solis inferiora corpora necessariò immutantur. Sic igitur ex prædictis debiti rationibus iustitia naturalis in rebus inuenitur, & quantùm ad rerum creationem, & quantùm ad eorum propagationem: & ideo Deus dicitur iustè & rationabiliter omnia condidisse & gubernare.

†Cap. 25.

Sic igitur per prædicta excluditur duplex error, eorum scilicet qui diuinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quæ facit, quia sic facere debet: & eorum qui dicunt quòd omnia sequuntur simplicem voluntatem absque aliqua alia ratione vel quærenda in rebus, vel assignanda.

Exclusio erroris.

Super cap. 29.



POstquàm determinauit sanctus Tho. de modo diuinæ actionis se tenente ex parte agentis, nunc determinat de modo se tenente ex parte rei productæ. Circa hoc autē duo facit, quia primò agit de necessitate productionis absolutè: secundò, quantùm ad mensuram & durationem productionis. Circa primum duo facit: primò, ostendit quomodò inuenitur in rerum productione aliquo modo debitum iustitiæ: secundò, quomodò inuenitur etiam in aliquibus rebus creatis necessitas absoluta.

Quantùm igitur ad primum ponitur hæc conclusio, In primis diuinis effectibus producendis non inuenitur debitum, sed bene in posteriorum productione, & intelligitur de posterioribus secundum naturam. Primam partem relinquit probatam ex præcedentibus, secundam verò probat declarando & inducendo. Notat ergo, quòd debitum necessitatis semper sumitur ab eo quod est prius secundum naturam, sed tamen id quod est prius secundum naturam, aliquando est etiam prius secundum esse, & tunc posteriora ex prioribus in esse debitum trahunt. debitum est enim vt positis causis sint actiones quibus effectus producunt, aliquando verò est posterius secundum esse, & tunc priora secundum esse trahunt debitum ex posterioribus in esse, prioribus tamen secundum naturam, sicut debitum est medicinam præcedere ad hoc vt sanitas sequatur.

Ex his autem patet, quia duplex in rerum productione inuenitur debitum, vnum, scilicet ex posteriori in esse, aliud verò ex priori in esse. Quantùm ad primum debitum notat S.Thom. primò, quòd necessitas quæ est à posteriori in esse, licet priori secundum naturam, non est necessitas absoluta, sed conditionata: vt cum dicimus, Si debet hoc fieri, necesse est hoc prius esse.

Notat secundò, ex prædictis quòd secundum hanc necessitatem conditionatam, debitum in creaturarum productione triplex inuenitur in partibus quæ ad Vniuersi perfectionem pertinent, scilicet ex tota rerum vniuersitate ad quamlibet eius partem, ex vna creatura ad aliam, & in vnaquaque creatura ex suis partibus & proprietatibus & accidentibus, ex quibus dependet creatura quantùm ad esse vel quantùm ad aliquam sui perfectionem. Si enim tale Vniuersum fieri debuit, debitum fuit vt elementa fierent: & si animalia & plantas Deus esse voluit, debitum fuit vt cælestia corpora faceret. Similiter si voluit hominem facere, debitum fuit vt in eo animam & corpus coniungeret.

Notat tertiò, quòd si diligenter considerantur isti modi debiti & necessitatis, Deus non dicitur debitor creaturæ, sed suæ dispositioni implendæ.

Quantùm autem ad secundum debitum, dicuntur quinque. Primum est, quòd necessitas productionis quæ sumitur ex causis prioribus in esse, dicitur necessitas absoluta. Secundum est, quòd quantùm ad causam efficientem non inuenitur ista necessitas in prima rerum creatione, quia solus Deus est ibi causa efficiens, ipse autem non necessitate naturæ, sed voluntate operatur, quæ autem voluntate fiunt, necessitatem habere nō possunt nisi ex finis suppositione. Tertiū est, quòd in prima rerum creatione nihil prohibet ex causis materialibus & formalibus inueniri debitum & necessitatem. Quartum est, quòd ista necessitas est secundum ordinem effectus ad causam materialem vel formalem: & ideo secundum ipsum Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit, quia videlicet ista necessitas non est ex eo quòd Deus debeat aliquid creaturæ, sed quia ex ipsa causa materiali aut formali necesse est aliquid sequi. Quintū est, quòd in rerum propagatione vbi creatura est efficiēs, inueniri potest necessitas ex causa efficiente: patet enim, quòd ex motu Solis necessariò corpora immutantur. Ex his concluditur propositum, quod scilicet inuenitur debitū iustitiæ naturalis, id est, secundum quòd naturæ aliquid debetur, & quantùm ad rerum creationem, & quantùm ad propagationem, secundum quòd posteriora ad priora secundum naturam comparantur. Ex quo etiam corollariè sequitur, Deum iustè & rationabiliter omnia condidisse & gubernare. Per hoc autem excluditur error dicentium Deum non posse facere nisi quæ facit, & dicentium omnia sequi diuinam voluntatem simplicem absque aliqua alia ratione.

ADVERTENDVM, quòd Deus licet non producat res ex aliqua causa extrinseca diuinam voluntatem mouēte, ipsas tamen producit secundum exigentiam naturæ vniuscuiusque, & secundum quòd vnicuique naturæ debetur, & hoc est Deum iustè & rationabiliter res produxisse, non autem secundum suam simplicem voluntatem absque ratione.

Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta. Cap. 30.



LIcet autē omnia ex Dei voluntate dependeant, sicut ex prima causa quæ in operando necessitatem non habet, nisi ex sui propositi suppositione: non tamen propter hoc absoluta necessitas à rebus excluditur, vt sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse: quod posset alicui videri ex hoc, quòd à causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt, cùm soleant in rebus esse contingentes effectus, qui ex causa sua non de necessitate procedunt. Sunt enim quædam in rebus creatis, quæ simpliciter & absolutè necesse est esse: illas enim res simpliciter & absolutè necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse. Quædam autem res sic sunt à Deo in esse productæ, vt in earum natura sit potentia ad non esse, quod quidem contingit ex hoc, quòd materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illæ igitur res in quibus non est materia, vel si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse: eas igitur simpliciter & absolutè necesse est esse.

Si autem dicatur, quòd ea quæ sunt ex nihilo, quantùm est de se, in nihilum tendunt, & sic in omnibus creaturis inest potentia ad non esse, manifestum est hoc non sequi: dicuntur enim res creatæ à Deo eo modo in nihilum tendere, quo sunt Instantiæ solutio.

ex nihilo, quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur & rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed creatori inest potentia, vt eis det esse, vel eis desinat esse influere: cùm non ex necessitate naturæ agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, vt† ostensum est.

†Cap. 29.

2 Item, Ex quo res creatæ ex diuina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse, quales Deus eas esse voluit: per hoc autem quòd dicitur, Deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quæ de necessitate sint, & aliquas quæ sint contingenter, ad hoc quòd sit in rebus diuersitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam diuina voluntate productas necessarias esse.

3 Adhuc, Ad diuinam perfectionem pertinet, quòd rebus creatis suam similitudinē indiderit, nisi quantùm ad illa quæ repugnant ei quod est esse creatum: agentis enim perfecti est producere sibi simile quantùm possibile est. Esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati, nihil enim prohibet aliquid esse necesse, quod tamen suæ necessitatis causam habet: sicut conclusiones demonstrationū. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas à Deo, vt tamen eas esse sit necesse simpliciter: imò, hoc diuinæ perfectioni attestatur.

4 Amplius, Quantò aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est existens, scilicet Deo, tantò magis propinquum est ad non esse. Quantò autem aliquid est propinquius Deo, tantò magis recedit à non esse: quæ autem iam sunt, propinqua sunt ad non esse, per hoc quòd habent potentiam ad non esse: illa igitur quæ sunt Deo propinquissima, & per hoc à non esse remotissima, talia esse oportet ad hoc quòd sit ordo rerum completus, vt in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necessaria absolutè: sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Pulchra declaratio.

Sciendum est itaque, quòd si rerum creatarum vniuersitas consideretur, prout sunt à primo principio, inueniuntur dependere ex voluntate, nō ex necessitate principij: nisi necessitate suppositionis, vt dictū est. Si verò cōparentur ad principia proxima, inueniuntur necessitatem habere absolutam: nihil enim prohibet aliqua principia nō ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius necessitatē absolutam habet propter hoc quòd iam ex contrariis est cōpositum, quamuis ipsum ex contrariis cōponi, non fuisset necessarium absolutè.

Similiter autem, quòd tales rerum naturæ à Deo producerentur, voluntarium fuit: quòd autem eis sic statutis aliquid proueniat vel existat, absolutam necessitatem habet. Diuersimodè autem ex diuersis causis necessitas in rebus creatis est. Nam quia sine suis essentialibus principiis, quæ sunt materia & forma, res esse non potest (quod ex ratione principiorum essentialium rei competit) absolutam necessitatem in omnibus necesse est habere.

Primus modus quo sumitur necessitas absoluta in rebus.

Ex his autem principiis secundum quòd sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Vno quidē modo per ordinem ad esse eius cuius sunt: & quia materia secundum id quod est, est ens in potentia, quod autem potest esse, potest etiā & non esse: ex ordine materiæ necessariò res aliquæ corruptibiles existunt. Sicut animal quod ex contrariis cōpositum est: quia eius materia contrariorum est susceptiua. Forma autem secundum id quod est, actus est: & per eam res actu existunt: vnde ex ipsa prouenit necessitas ad esse in quibusdā. Quod cōtingit vel quia res illæ sunt formæ non in materia: & sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantiis separatis. Vel quia formæ rerum sua perfectione adæquant totam potentiā materiæ: vt sic non remaneat potentia ad aliam formā: nec per consequens ad non esse, sicut est in corporibus cælestibus. In quibus verò forma nō complet totam materiæ potentiā, remanet adhuc materia in potentia ad aliam formā, & ideo nō est in eis necessitas essendi: sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ super materiam, vt patet in elementis & elementatis. Forma enim elementi non attingit materiā secundum totum eius posse: non enim fit susceptiua formæ elementi vnius nisi per hoc ꝙ subiicitur alteri parti cōtrarietatis. Forma verò mixti attingit materiā secundum ꝙ disponitur per determinatum modum mixtionis: idem autem subiectū oportet esse contrariorum & mediorum omnium quæ sunt ex commixtione extremorum. Vnde manifestum est, ꝙ omnia quæ vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt. Quæ autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur: sicut formæ quæ non subsistunt, sed esse earū est per hoc ꝙ insunt materiæ. Alio modo, ex principiis essentialibus est in rebus absoluta necessitas per ordinem ad partes materiæ vel formę, si contingit huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse: quia enim materia propria hominis est corpus commixtū & complexionatū & organizatum, necessarium est absolutè hominē quodlibet elementorum & humorum, & organorū principalium in se habere. Similiter si homo est animal rationale & mortale, & hæc est natura vel forma hominis: necessariū est ipsum & animal rationale esse.

Secundus modus.

Tertio verò, est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam & formam: sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse, & hominem disciplinæ perceptibilem esse. Necessitas verò agentis consideratur & quantum ad ipsum agere, & quantùm ad effectum consequentē. Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis quam habet ex principiis formalibus: sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialiū procedunt, ita & actio ex necessitate formæ per quā agēs est actu: sic enim agit vt actu est. Differenter tamen hoc accidit in actione quæ in ipso agente manet, sicut intelligere & velle: & in actione quæ in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis sequitur ex forma per quā agens fit in actu, necessitas actionis ipsius: quia ad eius esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Cùm enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire & similiter cùm intellectus est in actu per speciem intelligibilem.

Tertius modus

In secundo autem genere actionis, sequitur ex forma necessitas actionis, quantùm ad virtutem agendi: si enim ignis est calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi, tamen non necesse est ipsum calefacere, eò quòd ab extrinseco impediri potest. Nec ad propositum refert, vtrum agens sit vnus tantùm ad actionem sufficiens per suam formam: vel oportet multos agentes ad vnam actionem agendam congregari, sicut multi homines ad trahendā nauim: nam omnes sunt vt vnus agēs qui fit actu per adunationē eorum ad actionem vnam. Necessitas autem quæ est à causa agente vel mouente in effectu vel moto, non tantùm dependet à causa agente, sed etiam à conditione ipsius moti, & recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanæ vt ex ea fiat prora: vel est potentia impedita per contraria agentia vel per contrarias dispositiones inhærentes mobili, aut formas motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit à debili calido. Oportet igitur ad hoc quòd sequatur effectus, ꝙ in passo sit potentia ad recipiendum: & in agente sit victoria supra passum, vt possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus non sequens in passum ex victoria agentis supra ipsum, fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiæ, sicut cùm lapis proiicitur sursum. Si verò non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius obiecti, non erit necessitas violētiæ, sed ordinis naturalis, sicut est in motu cæli qui est à primo agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis & ideo non est motus violētus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporū inferiorū à corporibus cælestibus: nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorū: nam forma inducēda per generationem, non est contraria primæ materiæ, quæ est generationis subiectū, licet sit cōtraria formæ abiiciendæ, nō enim materia sub forma contraria existens, est generationis subiectū.

Ex prædictis igitur patet quòd necessitas, quæ est ex causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantùm: in quibusdam verò ex dispositione agentis & patientis. Si igitur talis dispositio secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria & absoluta in agente & patiente erit necessitas absoluta in causa agente, sicut in his quę agunt ex necessitate, & semper. Si autem non fuerit absolutè necessaria, sed possibilis remoueri, nō erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione dispositionis vtriusque debitæ ad agendum: sicut in his quæ impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectū virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarij. Vnde non agunt semper ex necessitate, sed vt in pluribus.

Ex causa autem finali sequitur in rebus necessitas dupliciter. Vno quidem modo, prout est primum in intentione agentis, & quantùm ad hoc eodem modo est necessitas ex fine, & ab agente: agens enim intantùm agit, inquantùm finem intendit tam in naturalibus quàm in voluntariis: in rebus autem naturalibus intentio finis competit agenti secundum suam formam,

Primus modus quo ex causa finali sequitur necessitas.

formam, per quam finis est sibi conueniens. Vnde oportet quòd secundum virtutem formæ tendat res naturalis in finem, sicut graue secundum mensuram grauitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantùm voluntas inclinat ad agendum propter finem quem intendit: licet non semper tantùm inclinetur ad agendum hæc vel illa, quæ sunt propter finem quem appetit, quando finis non solùm per hæc vel illa haberi potest, sed pluribus modis.

Secundus modus.

Alio verò modo, est ex fine necessitas secundum quòd est posterius in esse. Et hæc necessitas non est absoluta, sed conditionata: sicut dicimus necesse fore, vt serra sit ferrea, si debet habere serræ opus.

Super cap. 30.

SEcundo loco ostendit sanctus Thomas, quomodò licet omnia ex diuina voluntate dependeant, quæ necessitatem non habet, nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc tollitur necessitas absoluta à rebus, quasi oporteat nos fateri omnia contingentia esse. Circa hoc autem duo facit. Primò enim probat quædam in rebus creatis esse quæ simpliciter & absolutè necesse est esse: secundò declarat quomodò ista necessitas in rebus inueniatur.

Quantùm ad primum aduertendum, ꝙ aliquam rem simpliciter & absolutè necesse esse, dupliciter potest intelligi. Vno modo, per comparationem ad causam productiuam, & tunc dicitur res necesse esse quando à sua causa necessariò producitur, & sic per cõparationem ad Deum nullam rem necesse est esse: licet aliquã necesse sit esse per cõparationem ad suam causam creatã. Hoc modo non accipit sanctus Thomas rem non esse. Alio modo, vt in sui natura consideratur, & tunc dicitur res necesse esse quæ posita in actu non habet in se vnde possit non esse, & hoc modo intelligenda est conclusio. Probatur autem primò sic, Sunt quædam res in quibus nõ est possibilitas ad non esse, ergo, &c. Patet consequentia, quia illa res simpliciter & absolutè necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad esse. Antecedens verò probatur, quia sunt quædam in quibus aut non est materia, vel si est, non est possibilis ad aliam formam: talia autem non habent potentiam ad non esse, sicut econtrariò ea in quibus est materia quæ est in potentia ad aliam formam, possunt non esse.

ADVERTE, quòd nullum agens sua actione intendit primò non esse, sed si faciat aliquid non esse, hoc est, quia intendit aliquod esse cum quo præcedens esse stare non potest: ideo quòd aliquid in seipso habeat, vt possit ab aliquo agente non esse, non potest prouenire nisi quia in ipso est aliqua potentia receptiua alterius esse, & quia omne esse est ab aliqua forma. Ideo necesse est, vt in ipso sit potentia receptiua alterius formæ: vbi ergo hoc non fuerit, illud non habet in se vnde possit non esse. Et hoc est fundamentum huius rationis.

Si quis autem diceret falsum esse huius rationis antecedens, quia ea quæ sunt ex nihilo, quantùm est de se, in nihilum tendunt, omnia autem creata sunt ex nihilo, respondet S. Thomas, quòd hoc non tollit veritatem antecedentis, quia sicut res non sunt ex nihilo nisi secundum potentiam agentis, ita rebus creatis non inest potentia ad non esse, scilicet omninò, quod est nihil, sed creatori inest potentia vt eis det esse, aut desinat esse influere.

Secundò, Res procedunt in esse ex diuina volũtate: ergo tales sunt quales Deus eas esse voluit, ergo ex eo ꝙ res à Deo producuntur per voluntatẽ, non per necessitatem naturæ, non tollitur, quin voluerit aliquas de necessitate esse, & aliquas contingenter, vt sit in rebus diuersitas ordinata, ergo, &c.

Tertiò, Necesse esse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati, cùm non repugnet aliquod necessariũ esse quod suæ necessitatis causam habeat, vt conclusiones demonstrationum, ergo, &c. Probatur cõsequentia, quia ad diuinam perfectionem pertinet, quòd rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantùm ad illa quæ repugnat ei quod est esse creatum, quod probatur, quia agentis perfecti est producere sibi simile, quãtùm possibile est.

Sed videtur quòd ista ratio non concludat: per ipsam enim probari posset Deum produxisse alium mundum perfectiorem isto, ex eo, inquam, quod agentis perfecti est producere sibi simile quantùm potest.

Respondetur, quòd per hanc rationem non probatur de necessitate esse producta entia necessaria, sed de congruentia, & non repugnantia ad creationem, quia decens est vt Deus, qui est agens perfectum, producat sibi simile quantùm ad modos entis vniuersales, qui sunt contingens & necessarium. Vterque enim modus habet aliquam similitudinẽ cum Deo, vt sicut ipse est esse vniuersalissimum secundum perfectionem, ita in rebus creatis producat omnes modos entis vniuersalissimos secũdum prædicationem. Non sic autem decens est, de productione alterius mundi. Vnde propositio assumpta, quòd agentis perfecti est producere sibi simile, quantùm potest, intelligitur non de necessitate, si vniuersaliter sumatur, sed de congruentia. Vnde non inducitur quasi necesse sit Deum qui est agens perfectũ producere sibi simile quocunque modo, quantùm potest, sed vt ostendatur quòd sicut agentia naturalia quantò sunt perfectiora, tantò magis producunt sibi simile, & quærunt sibi assimilare passum, quantùm possunt: ita conueniens est vt Deus qui est agens perfectissimum, producat sibi simile quãtùm ad omnes modos generales entis qui in rebus creatis esse possunt, & nõ repugnat quòd entia necessaria ab ipso producantur, cùm non repugnet ei quod est esse creatum.

Quartò, Quantò aliquid magis distat à Deo, tantò magis propinquum est ad non esse: & econtrà, quantò aliquid est magis propinquum Deo, tantò magis recedit à non esse. Sed aliqua existentia, ideo sunt propinqua ad non esse, quia in eis est potentia ad non esse: ergo quæ sunt Deo propinquissima, & per hoc remotissima à non esse, talia esse oportet vt non sit in eis potentia ad non esse, ergo oportet vt sint necessaria. Patet consequentia, quia si affirmatio est causa affirmationis, & negatio est causa negationis: & posito effectu necesse est causam poni: si ergo propinquitas ad non esse est effectus potentiæ ad non esse, & remotio à non esse erit effectus non potentiæ ad non esse: & posita maxima remotione à non esse, oportet remoueri potentiam ad non esse.

Quantùm ad secundum, ostendit S. Tho. quomodò inueniatur necessitas in rebus creatis: circa quod quatuor facit. Primò enim ostendit in communi posse inueniri necessitatẽ absolutã in rebus creatis, si ad principia proxima comparentur, non autem vt sunt à primo principio, quia videlicet nihil prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis de necessitate sequitur talis effectus. Secundò, ostendit quomodò ex principiis essentialibus inuenitur necessitas in rebus, & duo dicit. Primum est, quòd id quod rei competit ex ratione principiorum essentialium, absolutam necessitatem habet, quia sine suis essentialibus principiis quæ sunt materia & forma, res esse non possunt. Secundum est, quòd ex iis principiis tripliciter inuenitur necssitas absoluta in rebus.

Primò, inuenitur necessitas per ordinem ad esse illius cuius sunt principia, sicut aliquæ res sunt necessariò corruptibiles ex materiæ conditione, quia materia secundum id quod est, ens in potentia est: quod autem potest esse, potest etiam & non esse, aliquæ verò incorruptibiles necessariò sunt ex forma, quia aut sunt formæ non in materia, & sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, vt est in substantiis separatis. Aut forma adæquat totam capacitatem materiæ, vt sic non remaneat potentia ad aliam formam: vt est in corporibus cælestibus: in quibus verò forma non complet totam materiæ potentiam, remanet adhuc potentia ad aliam formã, & ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ supra materiam, vt patet in elementis & elementatis. Nam forma elementi non attingit materiã secundum totum eius posse, cùm non sit susceptiua formæ elementi vnius nisi per hoc quòd subiicitur alteri parti contrarietatis, forma verò mixti attingit materiam secundum quòd disponitur per determinatũ modum mixtionis, idem autem subiectum oportet esse contrariorum & mediorũ omnium quæ sunt ex commixtione extremorum, ideo omnia quæ vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt: quæ autẽ huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, vt est in corporibus cælestibus.

Secundò, necessitas inuenitur per ordinem ad partes materiæ vel formæ, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse, sicut ex materia necesse est hominem quodlibet elementorum & humorum in se habere, & ex forma necesse est ipsum esse & animal, & rationale, si est animal, & rationale & mortale: & hæc est forma eius.

Tertiò, inuenitur necessitas per ordinem ad proprietatem consequentem materiam & formam, sicut necesse est ex materia serram duram esse, & ex forma hominem esse disciplinæ susceptiuum.

Quod potest, esse, potest etiã non esse.

CIRCA illam propositionem positam in primo modo necessitatis, scilicet, Quod potest esse, potest etiam non esse, intelligẽdum, quòd cùm vnius rei non possit esse nisi vnicum esse substantiale: necesse est vt id quod suscipit aliquod esse substantiale, amittat esse quod habet, & per consequens sit sub non esse illius. materia enim ignis cùm suscipit formam & esse aëris, amittit formam & esse ignis, & remanet sub non esse ignis, quia eadem materia non potest simul habere esse ignis, & esse aëris: & ideo verum est quòd omne quod habet in se aliquid quod sit susceptiuũ alterius formæ & alterius esse, potest non esse. Illo enim suscipiente aliud esse, hoc cuius erat pars, ampliùs non erit. Vnde hic est sensus illius propositionis, Omne quod potest esse, id est, quod habet in se potentiam susceptiuam esse quod non habet, potest esse quod non habet, potest etiam nõ esse. Quod autem dixi, de esse substantiali, intelligendum etiam est de esse accidentali. Est enim vniuersaliter verum, quòd omne quod habet potentiam susceptiuam esse cuiuscunque, potest etiam non esse quantùm ad non esse coniunctum illi esse quod suscipit: quod enim potest esse nigrum, potest non esse album, & sic de aliis.

Substantiæ separatæ semper sunt in virtute essendi.

ADVERTENDVM etiam, cùm dicitur de substantiis separatis quòd semper sunt in virtute essendi, in rebus autem corruptibilibus quòd virtus essendi consequitur victoriam formæ supra materiã, & virtus semper essendi intelligitur in substantiis separatis esse, postquàm productæ sunt in actu, vt vt dicetur inferiùs. Virtus enim essendi cõsequitur rem iam actu existentem, sicut & virtus operandi: quod enim non est nõ potest operari, nec etiam conseruare esse aut durationem. Cùm ergo sunt in actu, habent virtutem vt semper sint, eò quòd non sit in eis potentia ad non esse, res autem corruptibiles non habent virtutem vt semper sint, quia habent potentiam ad non esse, sed habent virtutem vt sint quandiu est victoria formæ supra materiam.

Materia elementorum nõ fit susceptiua formæ vnius elemẽti, nisi per hoc ꝙ subiicitur alteri parti contrarietatis.

CIRCA illam etiam propositionem, Materia elemẽtorum non fit susceptiua formæ vnius elementi nisi per hoc quòd subiicitur alteri parti contrarietatis, aduertendum, quòd duplicem habere sensum potest. Vnus est, quòd vnum contrariorum sit ratio materiæ suscipiendi aliud, & hic sensus non est verus, nec hic intentus: nõ enim caliditas est materiæ ratio recipiẽdi frigiditatem, cùm ipsam expellat. Alius sensus est, quòd materia non est susceptiua formæ vnius elementi, nisi sit sub forma contraria, quia cùm forma elementi habeat aliquo modo contrarium, & eadem sit materia contrariorum, illa materia quæ non habet in se contrarium formæ elementi, non est susceptiua illius formæ: sed si habet formam contrariam, erit illius alterius susceptiua, & hic sensus est verus, & hic intentus. Importatur enim per illum modum loquendi hoc loco non ratio formalis suscipiendi, sed conditio materiæ susceptiuæ formæ elementi.

CIRCA exemplum positum in secũdo modo necessitatis, aduerte cùm dicitur, quòd forma hominis est animal rationale mortale, & quòd hæc forma habet partes: quòd non loquitur de ipsa anima intellectiua, quæ est forma physica & naturalis, sed de diffinitione quæ est forma secundum rationem & considerationem logicam. Hęc enim habet partes, & ideo necesse est, vt quælibet eius pars homini conueniat.

Tertiò, ostendit quomodo talis necessitas inuenitur in rebus ex causis agentibus, & dicit tria. Primum est ꝙ quantùm ad ipsum agere est necessitas similis necessitati accidentis quam habet ex principiis formalibus, & quòd in genere actionum immanentiũ est necessitas quò ad ipsas actiones. Ex forma enim per quam sensus est in actu, necesse est sensum sentire: & cùm intellectus est in actu per speciem intelligibilem, necesse est ipsum intelligere. In genere autem actionum transeuntium ex forma agentis sequitur necessitas actionis quò ad virtutem agendi: necesse est enim si ignis est calidus, vt habeat virtutem calefaciendi, non autem sequitur necessitas ipsiùs actionis secundum se, quia agens impediri potest ne agat. Nec refert quantùm ad propositum, vtrum agens sit vnus tantùm sufficiens ad actionem per suam formam, vel oporteat multos agentes ad vnam actionem agendam congregari. Secundum est, quòd in effectibus est necessitas ex causa agente concurrente simul patientis dispositione, vt scilicet sit in passo potentia ad recipiendum, & in agente victoria supra passum, vt possit ipsum transmutare: & tunc

ſequitur neceſſitas aut violentia, ſi talis effectus fuerit contra naturalem inclinationem paſſi, ſicut cùm lapis proiicitur ſurſum, aut naturalis ordinis, ſi non fuerit contra naturalem inclinationem, vt eſt in motu cæli, ſimiliter in alteratione corporum inferiorum à corporibus cæleſtibus, ſimiliter in generatione elementorum. Forma enim inducenda per generationem non eſt contraria materiæ primæ, quæ eſt generationis ſubiectum, licet ſit contraria formæ abiiciendæ: non enim materia ſub forma contraria exiſtens eſt generationis ſubiectum. Tertium eſt, quòd ſi talis diſpoſitio agentis & patiẽtis, ſecundum quam de neceſſitate ſequitur effectus, fuerit neceſſaria abſolutè in agente & patiente, erit neceſſitas abſoluta in cauſa agente ad productionem talis effectus, ſicut in iis quæ agunt ex neceſſitate & ſemper. Si autem non fuerit abſolutè neceſſaria, ſed poſſibilis remoueri, non erit neceſſitas ex cauſa agente niſi ex ſuppoſitione diſpoſitionis vtriuſque debitæ ad agendum, ſicut in iis quæ non agunt ſemper, ſed in maiori parte.

CIRCA exemplum poſitum in primo modo huius neceſſitatis, ſcilicet quòd neceſſe eſt intellectum exiſtentem in actu per ſpeciem intelligibilem intelligere, dubitatur, quia hoc dato ſequitur, quòd intellectus omnia ſimul intelligat quorũ ſpeciebus informatur: cuius oppoſitum oſtẽſum eſt in 1. Lib.

Materia ſub forma contraria exiſtẽs non eſt generationis ſubiectum.

CIRCA etiam id quod poſitum eſt in ſecundo dicto, ſcilicet quòd materia ſub forma contraria exiſtens, non eſt generationis ſubiectum, dubitatur. Huius enim oppoſitum videtur dici ſuperiùs, vbi dicebatur materiã non eſſe ſuſceptiuam formæ vnius elementi, niſi per hoc quòd ſubiicitur alteri patri contrarietatis.

Ad primum horum reſpondetur, quòd intelligitur de intellectu exiſtente in actu completo ſecundum ſpeciem intelligibilem: eſt autem completè in actu per intentionem voluntatis applicantis intellectum ad intelligendum ſecundum illam ſpeciem. Remota autem dicta intentione, non eſt completè in actu: ideo dum intellectus ſic eſt completè in actu, neceſſe eſt vt intelligat, niſi vtique ſit defectus in viribus ſenſitiuis interioribus quibus indiget intellectus ad intelligendum, non enim requiritur aliqua diſpoſitio ex parte intelligibilis ſecundum quòd in ſe eſt, dum autem eſt in actu incompleto, non eſt neceſſe ipſum intelligere. Vnde negatur conſequentia, quia intellectus non omnibus ſpeciebus ſimul completè informatur.

Ad ſecundum dicitur, quòd nulla eſt contradictio: hîc enim loquitur ſanctus Thomas de aggregato ex materia & forma contraria. Certum eſt enim quòd forma quæ per generationẽ inducitur non habet pro ſubiecto & ſuſceptiuo materiam & formam contrariam: ſuperiùs autem loquitur de ipſa materia ſola, quam neceſſe eſt habere formam contrariã antequàm aliam formam ſuſcipiat, ſi debet eſſe ſuſceptiua formæ vnius elementi, quamuis in receptione formæ illius elementi abiiciatur ab ea forma contraria.

Quartò, oſtendit quomodò ſit neceſſitas in rebus ex cauſa finali, & duo dicit. Primum eſt, quòd prout finis eſt primum in intentione agentis, eodem modo eſt neceſſitas ex fine & ex agente, eò quòd agens intantùm agat, inquantùm finem intendit tam in agentibus naturalibus quàm voluntariis. Secundum eſt, quòd ex fine prout eſt poſterius in eſſe, ſumitur neceſſitas non abſoluta, ſed conditionata.

AD euidentiam primi dicti, conſiderandum eſt, quòd finis ſecundũ quòd eſt in intentione agentis, ſe habet ſicut diſpoſitio agentis, eò quòd moueat ad agendum: & ideo agens cõmenſurat actiones ſuas fini, ſicut & formæ per quam agit. in agẽtibus autem naturalibus intentio finis nihil aliud eſt, quàm inclinatio formæ naturalis ad ipſum finem, quæ inclinatio nihil realiter eſt aliud, quàm ipſa forma, cum quodam reſpectu & ordine ad aliud: & ideo eadem neceſſitas in rebus naturalibus eſt ex forma agentis, & ex fine prout eſt in intentione agentis. Si enim eſt abſolutè neceſſitas ad actionem aut ad effectum ex forma agentis, eſt etiam ex fine ſic accepto. Si autem facta aliqua ſuppoſitione eſt neceſſitas ex parte agentis, eſt etiam neceſſitas eodem modo ex fine. Sed in agentibus voluntariis intentio finis dupliciter dicitur, ſcilicet ipſa apprehenſio qua iudicatur aliquid eſſe bonum & conueniens, & ideo eſſe propter ipſum aliquid agendum, eſt inclinatio quæ eſt actus voluntatis conſequens talem apprehenſionem. Et quia hæc habent rationem vnius formæ totalis agentis voluntarij, per quam effectum producit, ſicut agens naturale ſecundum conditionem formæ naturalis agit, idem etiam in agentibus voluntariis eodem modo ſumitur neceſſitas ex fine, & ex ipſo agente: ſi enim ex ipſa apprehenſione & inclinatione voluntatis ſequitur effectus de neceſſitate, ſimiliter & ex ipſo fine eſt neceſſitas. Si autem non ſequitur ex neceſſitate effectus à tali apprehenſione, neque etiam à fine. Similiter ſi ipſa apprehenſio & inclinatio eſt neceſſaria, effectus conſequens erit abſolutè ex ipſo fine neceſſarius: nihil enim aliud eſt finis in intentione agentis voluntarij quàm ipſa apprehenſio finis & inclinatio volũtatis ad ipſum. Propter hoc bene dixit S. Thomas abſque limitatione, quòd accepto fine prout eſt primũ in intentione, eodem modo eſt neceſſitas ex fine, & ex agente: quia videlicet vniuerſaliter verum eſt tam in agentibus voluntariis quàm neceſſariis.

Quòd non eſt neceſſarium creaturas fuiſſe ab æterno. Cap. 31.

EX præmiſſis autem reſtat oſtendere, quòd non eſt neceſſarium res creatas ab æterno fuiſſe. Si enim vniuerſitatem creaturarum vel quamcunque vnam creaturam neceſſe eſt eſſe, oportet quòd neceſsitatem iſtam habeat ex ſe vel ex alio. Ex ſe quidem eam habere non poteſt. Oſtenſum eſt enim ſuprà †, quòd omne ens oportet eſſe à primo ente. Quod autem non habet eſſe à ſe, impoſsibile eſt quòd neceſsitatem eſſendi à ſe habeat, quia quod neceſſe ſit eſſe, impoſſibile eſt nõ eſſe: & ſic quod de ſe habet quod ſit neceſſe eſſe: de ſe habet quòd non poſsit eſſe non ens: & per conſequens quòd non ſit non ens, & ita ꝙ ſit ens. Si autem hæc neceſsitas creaturæ eſt ab alio, oportet quòd ſit ab aliqua cauſa quæ ſit extrinſeca: quia quicquid accipiatur intrinſecum creaturæ, habet eſſe ab alio. Cauſa autem extrinſeca eſt vel efficiens vel

† Cap. 15.

finis. Ex efficiente verò ſequitur, quòd effectum neceſſe ſit eſſe per hoc ꝙ agentem neceſſe eſt agere, per actionem enim agentis effectus à cauſa efficiente depẽdet. Si igitur agentem non neceſſe ſit agere ad productionẽ effectus, nec effectum neceſſe eſt eſſe abſolutè. Deus autẽ nõ agit ex aliqua neceſsitate ad creaturarum productionem, vt ſuprà † oſtẽſum eſt: non eſt † Cap. 23. huius Lib.
igitur abſolutè neceſſe creaturam eſſe, neceſsitate dependente à cauſa efficiente. Similiter nec neceſsitate dependente à cauſa finali. Ea enim quæ ſunt ad finem, neceſsitatem à fine non recipiunt niſi ſecundum quòd finis ſine eis vel non poteſt eſſe, ſicut conſeruatio vitę ſine cibo: vel non ita bene eſſe, ſicut iter ſine equo. Finis autem diuinæ voluntatis ex qua res in eſſe proceſſerunt, non poteſt aliud eſſe quàm ſua bonitas, vt in 1. Lib. oſtenſum eſt †, quæ quidem à creaturis non † Cap. 75.
dependet, nec quantùm ad eſſe, cùm ſit per ſe neceſſe eſſe: nec quantùm ad bene eſſe, cùm ſit ſecundum ſe perfecta ſimpliciter, quæ omnia ſuprà oſtenſa ſunt †. Non eſt igitur creaturam eſſe abſolutè neceſſarium: nec igitur neceſſarium eſt ponere creaturam ſemper fuiſſe. † Cap. 13. & 29.

2 Adhuc, Quod eſt ex voluntate, non eſt abſolutè neceſſarium, niſi fortè quando voluntatẽ hoc velle eſt neceſſarium. Deus autem non per neceſsitatem naturæ, ſed per voluntatem producit creaturas in eſſe, vt probatum eſt: nec ex neceſ ſitate vult creaturas eſſe, vt in 1. Lib. oſtenſum eſt †. Non igitur eſt abſolutè neceſſarium creaturam eſſe, neque ergo neceſſarium eſt eas ſemper fuiſſe.

3 Amplius, Oſtenſum eſt ſuprà, quòd Deus non agit aliqua actione quæ ſit extra ipſum, quaſi ab ipſo exiens, & in creaturam terminata, ſicut calefactio exit ab igne, & terminatur in ligna: ſed eius velle eſt eius agere: & hoc modo ſunt res ſecundum quòd Deus vult eas eſſe: ſed neceſſarium non eſt quòd Deus velit creaturam ſemper fuiſſe: cùm etiam non ſit neceſſarium Deum velle quod creatura ſit omninò, vt in 1. Lib. oſtenſum eſt. Non igitur eſt neceſſarium quòd creatura ſemper fuerit.

4 Item, Ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex neceſsitate niſi per rationem alicuius debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, ſi abſolutè vniuerſalis creaturæ productio conſideretur, vt ſuprà † oſtenſum eſt: † Cap. 28. huius Lib.
non igitur ex neceſsitate Deus creaturam producit, nec igitur neceſſarium eſt ſi Deus ſempiternus ſit, quòd creaturam ab æterno produxerit.

5 Præterea, Oſtenſum eſt ſuprà †, quòd abſoluta neceſsitas in rebus creatis non eſt per ordinem ad primum principium quod per ſe neceſſe eſt eſſe, ſcilicet Deum: ſed per ordinem ad alias cauſas quæ non ſunt per ſe neceſſariæ cauſæ. Neceſsitas autem ordinis ad id quod non eſt per ſe neceſſe eſſe, non cogit aliquid ſemper fuiſſe: ſequitur enim ꝙ ſi aliquid currit, quòd moueatur, non tamen neceſſe eſt quòd ſemper motum fuerit, quia ipſum currere non eſt per ſe neceſſarium. Nihil ergo cogit creaturas ſemper fuiſſe. † Vbi ſuprà.

Super cap. 31.



Oſtquàm determinauit ſanctus Thom. de neceſſitate productionis creaturæ ſecundum ſe, nunc de neceſſitate ipſius quantùm ad durationem æternam determinat. Circa quod tria facit. Primò enim oſtendit non eſſe neceſſarium creaturas ab æterno fuiſſe. Secundò, ſoluit rationes huiuſmodi neceſſitatem probantes. Tertiò, oſtendit quòd nec etiam rationes quibus oſtenditur Mundum non eſſe æternum, neceſſariò concludunt. Quãtùm ad primum probatur quòd non eſt neceſſarium creaturas ab æterno fuiſſe.

SED aduertendum, quòd non refert hoc loco vtrum aliquid poſſit ab æterno produci, nécne. Suppoſito enim quòd creaturæ ſint productæ, probatur hic quòd non de neceſſitate ſunt ab æterno productæ, quicquid ſit de poſſibilitate productionis æternæ. Probatur ergo primò ſic, Non eſt neceſſe creaturam eſſe abſolutè, ergo nec neceſſe eſt ipſam ab æterno eſſe. Probatur antecedẽs, Creatura non habet neceſſitatẽ eſſendi ex ſe, nec ab alio, ergo, &c. Probatur prima pars antecedentis, quia ſi haberet ex ſe neceſſitatem eſſendi, haberet eſſe ex ſe. Quod enim neceſſe eſt eſſe, impoſſibile eſt non eſſe, & per conſequẽs, quod ex ſe neceſſe eſt eſſe, ex ſe impoſſibile eſt, vt ſit non ens. Hoc autẽ oſtẽſum eſt ſuprà falſum eſſe. Secunda etiam probatur, quia non habet hanc neceſſitatem à cauſa agente, quæ eſt Deus, cùm oſtenſum ſit, ꝙ Deus non neceſſariò agit nec à cauſa finali, quę eſt bonitas diuina, cùm illa neque quantùm ad eſſe, neq; quãtùm ad bene eſſe, à creaturis dependeat, ergo, &c.

Secundò, Deus voluntariè producit creaturas, & eas non vult neceſſariò: ergo non neceſſariò eas producit, ergo, &c.

Tertiò, Hoc modo ſunt res quo Deus vult eas eſſe: non eſt autem neceſſarium, quòd Deus velit creaturas ſemper fuiſſe, ſicut nec eas eſſe, ergo, &c. Probatur maior, quia velle Dei eſt eius agere.

Quomódò ab agente voluntario non procedit aliquid neceſſariò niſi ratione alicuius debiti.

Quartò, Deus ex nullo debito creaturam producit, ergo nec ex neceſſitate. ergo, &c. Probatur prima conſequentia, quia ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex neceſſitate, niſi per rationem alicuius debiti.

ADVERTENDVM, quòd in eo quod prouenit ab aliquo per voluntatem agente, effectus quãtùm quidẽ ad eſſe & non eſſe prouenit liberè à voluntate, abſolutè loquẽdo, nullámq; habet neceſſitatẽ abſolutã: poteſt enim

agens

agens per voluntatem, vt sic, agere effectum & non agere, sed vt voluntas est sub aliqua conditione debiti, potest necessitatem habere. Verbi gratia, Ille qui tenetur alicui dare centum, potest quidē dare & non dare, sed si vult iustè agere, necessariò dabit, & sic ibi erit necessitas iustitiæ, licet non sit absoluta necessitas: & ideo bene dixit sanctus Thomas, quòd ab agente per voluntatem non procedit aliquid per necessitatem nisi ratione alicuius debiti, in quo scilicet saluatur iustitiæ necessitas.

Quintò, Non est necessitas absoluta in rebus creatis per ordinem ad primum principium, sed in ordine ad alias causas quæ non sunt per se necessariæ causæ, ergo, &c. Patet consequentia, quia necessitas ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse.

ADVERTENDVM, quòd causæ per se necessariæ dupliciter dici possunt, scilicet aut in causando, aut in essendo. In causando dicuntur per se causæ necessariæ quæ necessitatem causandi non habent ab alio. In essendo

Nullum creatū est causa per se necessaria. autem dicuntur quæ ex seipsis necessitatem essendi habent, & non ab alio. Neutro modo, aliquid creatum est causa per se necessaria, quia sicut omne creatum habet esse ab alio, ita & necessitatem essendi & necessitatem causandi ab alio habet si necessarium sit: & ideo per comparationem ad ipsum, non est necesse aliquid semper fuisse, quia nec ipsam causam quancunque posuerimus creatam, necesse est semper fuisse, cum à causa voluntaria processerit.

ADVERTENDVM etiam, quòd vbi dicitur de aliis causis, quoniam non sunt necessariæ causæ, fortassis est mēdosus textus & debet habere, quòd non sunt necesse esse, & sic planus est textus, & superiùs dictis conformis.

Rationes probare volentium æternitatem Mundi ex parte Dei acceptæ. Cap. 32.


Sed quia multorum positio fuit, quòd Mundus semper & ex necessitate fuerit, & hoc demonstrare conati sunt: restat rationes eorum ponere, vt ostendatur quòd non de necessitate concludunt Mundi sempiternitatem.

†Ordo infrà dicendorum. Primò autem ponentur rationes quæ sumuntur ex parte Dei. †Secundò quæ sumuntur ex parte creaturæ. †Tertiò quæ sumuntur à modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de nouo incipere esse. (†Cap. 33. †Cap. 34.)

Rationes 7. contra fidē. Ex parte autem Dei ad æternitatem Mundi ostendendam sumuntur rationes huiusmodi. Omne agens quod nō semper agit, mouetur per se vel per accidens. Per se quidem, sicut ignis qui non semper comburebat, incipit comburere, vel quia de nouo accenditur, vel quia de nouo transfertur, vt fit propinquum combustibili. Per accidens autem, sicut motor animalis incipit de nouo mouere animal aliquo nouo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, sicut cùm animal expergiscitur digestione completa, & incipit moueri: vel ab exteriori, sicut cùm de nouo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de nouo inchoandam. Deus autem non mouetur neque per se, neque per accidens, vt in 1. Lib. probatum est†. Deus igitur semper eodē modo agit: ex sua autē actione res creatæ in esse cōsistunt, semper igitur creaturæ fuerunt. †Cap. 31.

2 Adhuc, Effectus procedit à causa agente per actionem eius: sed actio Dei est æterna, aliàs fieret de potentia agente actu agens, & oporteret quòd reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile. Ergo res à Deo creatæ ab æterno fuerunt.

3 Ampliùs, Posita causa sufficienti necesse est effectū poni: si enim adhuc posita causa non necesse est effectum poni, possibile igitur erit causa posita effectum esse & non esse, consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantùm. Quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum: oportebit igitur ponere aliquam causam, qua fiat vt effectus reducatur in actum, & sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarū, aliàs non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet: aliquo enim addito fieret causa: quod patet esse impossibile. Videtur igitur necessarium, quòd cùm Deus ab æterno fuerit, quòd creatura etiam fuerit ab æterno.

4 Item, Agens per voluntatem non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest: & hoc quandoque est in ipso agente, sicut cùm expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut sublatio alicuius impedientis virtutem. Quandoque verò est extra agentem, sicut cùm expectatur præsentia alicuius coram quo actio fiat: vel saltem cùm expectatur præsentia alicuius temporis opportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exequitur, nisi sit defectus in ipso: sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus mēbri, nisi sit defectus potētiæ motiuæ exequentis motū: & per hoc patet ꝙ cùm aliquis vult aliquid facere, & non statim fiat, oportet ꝙ vel hoc sit propter defectum potentiæ qui expectatur remouendus, vel quia voluntas nō est completa ad hoc faciendū. Dico autem cōplementum voluntatis esse, quando vult hoc absolutè facere omnibus modis. Voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolutè, sed existente aliqua conditione quæ nondum adest, vel nisi subtracto impedimēto quod adest. Cōstat autem, quòd quicquid Deus nunc vult, quòd sit, ab æterno voluit ꝙ sit: non enim nouus motus voluntatis ei aduenire potest, nec aliquis defectus vel impedimentū potentiæ eius adesse potuit, vel aliquid aliud expectari potuit ad vniuersalis creaturæ productionem, cùm nihil aliud sit increatū nisi ipse solus, vt suprà ostensum est†. Necessarium igitur videtur, quòd ab æterno creaturam in esse produxerit. †Cap. 6. & 15.

5 Præterea, Agens per intellectum non prælegit vnū alteri nisi propter præeminentiam vnius ad alterum: sed vbi nulla est differentia, non potest esse præeminētia. Vbi igitur nulla est differentia, non fit prælectio vnius ad alterū: & propter hoc ab agente ad vtrumlibet se habente æqualiter nulla erit actio, sicut nec à materia. Talis enim potentia assimilatur potentiæ materiæ, non entis autem ad non ens nulla potest esse differentia. Vnum igitur non ens non est alteri præeligibile: sed præter totam creaturarum vniuersitatem nihil est nisi æternitas Dei. In nihilo autem non possunt assignari differentiæ aliquæ momentorū, vt in vno magis oporteat aliquid fieri quàm in alio. Similiter nec in æternitate, quæ tota est vniformis, & simpliciter, vt in 1. Lib. ostensum est†. Relinquitur igitur quòd voluntas Dei se æqualiter habeat ad producendum creaturā per totam æternitatem. Aut igitur voluntas sua est de hoc, quòd nunquàm creatura sub æternitate eius constituatur, aut quòd semper constat. Non est autem voluntas eius de hoc, quòd nunquàm creatura sub eius esse æterno constituatur: cùm pateat creaturas voluntate eius esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate (vt videtur) quòd creatura semper fuit. †Cap. 77.

6 Adhuc, Ea quæ sunt ad finem, necessitatē habent ex fine, & maximè in his quæ voluntate aguntur: oportet igitur quòd fine eodem modo se habente, ea quæ sunt ad finem, eodem modo se habeant vel producantur, nisi adueniat noua habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarū ex diuina voluntate procedentium, est diuina bonitas, quæ sola potest esse diuinæ voluntatis finis: cùm igitur diuina bonitas in tota æternitate eodem modo se habeat in se, & in comparatione ad diuinam voluntatē, videtur quòd eodē modo creaturæ in esse producuntur à diuina voluntate in tota æternitate. Non enim potest dici, quòd aliqua noua relatio eis aduenerit ad finem, si penitùs ponatur non fuisse ante aliquod determinatum tempus, à quo incœpisse ponuntur.

7 Adhuc, Cùm bonitas diuina perfectissima sit, non hoc modo dicitur, quòd omnia à Deo processerunt propter bonitatem eius, vt ei aliquid ex creaturis accresceret: sed quia bonitatis est vt seipsam cōmunicet prout possibile est, in quo bonitas manifestatur. Cùm autem omnia bonitatē Dei participent inquantùm habent esse, secundum quòd diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant. Vnde & esse perpetuum speciei dicitur diuinum esse: bonitas autem diuina infinita est. Eius igitur est, vt se in infinitū communicet, non aliquo determinato tempore tantùm: hoc igitur videtur ad diuinam bonitatem pertinere, vt creaturæ aliquæ ab æterno fuerint. Hæc igitur sunt ex parte Dei accepta, per quæ videtur, quòd creaturæ semper fuerint.

Super cap. 32.


Quantùm ad secundum, soluendæ sunt rationes, quæ contra conlusionem præcedētis capituli fiunt. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò enim ipsas rationes per ordinem ponit. Secundò ad eas respondet, cap. 35. Circa primum tria facit. Primò, rationes quæ sumuntur ex parte Dei, ponit. Secundò, rationes ex parte creaturarum sumptas, cap. 33. Tertiò, rationes ex parte factionis, cap 34.

Quantùm ad primum arguitur primò, quia Deus non mouetur, neque per se, neque per accidens: omne autem quod non semper agit, mouetur per se vel per accidens.

Secundò, Quia effectus procedit à causa agente per actionem eius: actio autem Dei est æterna.

Tertiò, Quia posita causa sufficienti, necesse est effectum poni: Deus autem est causa sufficiens productionis rerum, & est ab æterno.

Quartò, Quia agens per voluntatem, non retardat suum propositū exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum expectatū quod nondum adest: quicquid autē Deus nunc vult quòd sit, ab æterno voluit quòd sit, nec aliquid aliud expectari potuit ad vniuersalis creaturæ productionem.

Quintò, Quia voluntas Dei æqualiter se habet ad producendam creaturam per totam æternitatem, aut igitur est de hoc, quòd creatura nunquàm sub æternitate eius constituatur, aut ꝙ semper. Constat autem quòd non est voluntas eius de hoc quòd nunquàm sub eius æternitate constituatur: ergo necesse est quòd creatura semper fuerit.

Sextò, Quia finis creaturarum est diuina bonitas, quæ in tota æternitate eodem modo se habet in se & in comparatione ad diuinam voluntatem.

Septimò, Quia bonitas diuina est infinita, & per consequens eius est vt in infinitum se communicet, non aliquo determinato tempore tantúm.

Rationes ex parte creaturarum ſumptæ. Cap. 33.

Hic ponuntur ſeptem rationes cōtra fidé.

SVnt autem & alia ex parte creaturarũ accepta quæ idem oſtendere videntur. Quæ enim non habent potentiam ad non eſſe, impoſsibile eſt ea non eſſe. Quædã autem ſunt in creaturis, in quibus non eſt potentia ad non eſſe: non enim poteſt eſſe potẽtia ad non eſſe niſi in illis quæ habent materiam contrarietati ſubiectam. Potentia enim ad eſſe & non eſſe, eſt potentia ad priuationem & formam, quorum ſubiectum eſt materia: priuatio verò ſemper adiungitur formæ contrariæ, cùm impoſsibile ſit materiam eſſe abſque omni forma. Sed quædam creaturæ ſunt, in quibus non eſt materia contrarietati ſubiecta: vel quia omninò nõ habet materiam, ſicut ſub-
†Cap. 50. ſtantiæ intellectuales, vt infrà oſtendetur †: vel non habent contrarium, ſicut corpora cæleſtia, quod eorum motus oſtendit, qui cõtrarium non habet. Quaſdam igitur creaturas impoſsibile eſt non eſſe: ergo eas neceſſe eſt ſemper eſſe.

2 Item, Vnaquæque res tantùm durat in eſſe, quanta eſt ſua virtus eſſendi, niſi per accidens, ſicut in his quæ violenter corrumpuntur: ſed quædam creaturæ ſunt quibus ineſt virtus eſſendi non ad aliquod determinatũ tempus, ſed ad ſemper eſſendum, ſicut corpora cæleſtia, & intellectuales ſubſtantiæ, incorruptibilia enim ſunt, cùm contrarium non habeant. Relinquitur igitur quòd, eis competit ſemper eſſe: quod autem incipit eſſe, non ſemper eſt, eis ergo non competit vt eſſe incipiant.

3 Adhuc, Quandocunque aliquid de nouo incipit moueri, oportet ꝙ mouens, vel motum, vel vtrumque aliter ſe habeat nunc quãdo eſt motus, quàm priùs quãdo non erat motus: eſt enim habitudo vel relatio quædam mouentis ad motum ſecundum ꝙ eſt mouẽs actu. Relatio autem noua non incipit ſine mutatione vtriuſque vel alterius ſaltem extremorum. Quod autem ſe aliter habet nũc quàm priùs, mouetur: ergo oportet ante motũ qui de nouo incipit, alium motum præcedere in mobili vel in mouente. Oportet igitur ꝙ quilibet motus vel ſit æternus, vel habeat alium motum ante ſe. Motus igitur ſemper fuit, ergo & mobilia: & ſic creaturæ ſemper
†Cap. 13. fuerunt. Deus enĩ omninò immobilis eſt, vt in 1.† oſtẽſum eſt.

4 Prætereà, Omne agens quod generat ſibi ſimile intendit conſeruare eſſe perpetuum in ſpecie quod nõ poteſt conſeruari in indiuiduo: impoſsibile eſt autem naturæ appetitum vanum eſſe, oportet igitur quòd rerum generabilium ſpecies ſint perpetuæ.

5 Adhuc, Si tempus eſt perpetuum, oportet motũ eſſe perpetuum, cùm ſit numerus motus: & per conſequens mobilia eſſe perpetua: cùm motus ſit actus mobilis. Sed tẽpus oportet eſſe perpetuum, non enim poteſt intelligi eſſe tẽpus quin ſit nunc, ſicut linea non poteſt intelligi ſine puncto: nunc autem ſemper eſt finis præteriti, & principium futuri. Hæc enim eſt diffinitio ipſius nunc: & ſic quodlibet nunc datum habet ante ſe tempus prius & poſterius, & ita nullum poteſt eſſe primum neque vltimum. Relinquitur igitur quòd mobilia quæ ſunt ſubſtantiæ creatæ, ſint ab æterno.

6 Item, Omne oportet vel affirmare vel negare: ſi igitur ad negationem alicuius, ſequitur eius poſitio, oportet illud eſſe ſemper: tempus autem eſt huiuſmodi, nam ſi tẽpus non ſemper fuit, eſt accipere prius non eſſe ipſius quàm eſſe, & ſimiliter ſi non ſemper ſit futurum, oportet, quòd non eſſe eius ſit poſterius ad eſſe eius. Prius autem & poſterius non poteſt eſſe ſecundum durationem niſi tempus ſit. Nam numerus prioris & poſterioris tempus eſt: & ſic oportebit tempus fuiſſe antequàm inciperet, & futurum eſſe poſtquàm deſinat. Oportet igitur tempus eſſe æternum, tempus autem eſt accidens quod ſine ſubiecto eſſe non poteſt: ſubiectum autem eius non eſt Deus, qui eſt ſupra tempus, cùm ſit omninò im-
†Cap. 15. mobilis, vt in 1. Libro probatum eſt†. Relinquitur igitur aliquam ſubſtantiam creatam eſſe æternam.

7 Ampliùs, Multæ propoſitiones ſic ſe habent, ꝙ qui eas negat, oportet ꝙ eas ponat: ſicut qui negat, veritatem eſſe, ponit veritatem eſſe: ponit enim ſuam negatiuã eſſe verã quam profert. Et ſimile eſt de eo qui negat hoc principiũ: contradictionẽ non eſſe ſimul veram: negans enim hoc, dicit negationem quam ponit eſſe veram, oppoſitam autẽ affirmationem falſam, & ſic non de eodem vtrumq; verificari. Si igitur id ad cuius remotionem ſequitur ſua poſitio, oportet eſſe ſemper, vt probatum eſt, ſequitur quòd prædictæ propoſitiones & omnes quæ ex his ſequuntur, ſint ſempiternę: hæ autem propoſitiones nõ ſunt Deus, ergo aliquid oportet præter Deum eſſe æternum. Hæ igitur & huiuſmodi rationes ſumi poſſunt ex parte creaturarum quòd creaturæ fuerunt ſemper.

Super cap. 33.

SEcundò arguitur rationibus ex parte creaturarũ ſumptis. Et primò, Quia quædam ſunt in creaturis in quibus non eſt potentia ad non eſſe, & per conſequens neceſſe eſt eas ſemper eſſe.

Secũdò, Quia quædã creaturæ ſunt quibus ineſt virtus eſſendi non ad aliquod determinatũ tempus, ſed ad ſemper eſſendũ.

Tertiò, Quia motus ſemper fuit, aliàs ante omnem motum eſſet motus, & conſequenter mobilia. Quartò, Quia generans ſibi ſimile intendit conſeruare eſſe perpetuum in ſpecie: naturæ autem appetitus non eſt vanus.

Quintò, Quia tempus eſt perpetuũ, cùm nõ poſſit intelligi ſiue nunc, quod ſemper eſt finis præteriti, & principium futuri. Sextò, Quia cùm tempus ſit æternum, alioquin fuiſſet antequàm inciperet, & futurum eſſet poſtquàm deſierit, & ſit accidens, oportet aliquam creaturam in qua ſit, æternam eſſe.

Septimò, Quia ſunt aliquæ propoſitiones ſempiternæ, cùm ad remotionem ipſarum ſequitur earum poſitio.

Rationes ſumptæ ex parte factionis. Cap. 34.

POſſunt autem ſumi aliæ rationes ex parte ipſius factionis ad idem oſtendendũ. Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impoſsibile eſt totaliter eſſe falſum: falſa enim opinio infirmitas quædam intellectus eſt, ſicut & falſum iudicium de ſenſibili proprio ex infirmitate ſenſus accidit. Defectus autẽ, per accidens ſunt, quia præter naturæ intentionem, quod autẽ eſt per accidens, non poteſt eſſe ſemper, & in omnibus: & ſicut iudiciũ de ſaporibus quod ab omni guſtu datur, non poteſt eſſe falſum, ita iudicium quod ab omnibus de veritate datur, non poteſt eſſe erroneũ. Communis autem ſententia eſt omniũ Philoſophorũ, ex nihilo nihil fieri: oportet igitur eſſe verum. Si igitur aliquid eſt factum, oportet ex aliquo eſſe factum: quod ſi etiam factum ſit, oportet etiam & hoc ex alio fieri. Non poteſt autem hoc in infinitum procedere: quia ſic nulla generatio compleretur: cùm non ſit poſſibile infinita tranſire. Oportet igitur deuenire ad aliquod primum quod non ſit factum: omne autẽ ens quod non ſemper fuit, oportet eſſe factum, ergo oportet illud ex quo omnia primò fiunt, eſſe ſempiternum. Hoc autem non eſt Deus, quia ipſe non poteſt eſſe materia alicuius rei, vt in 1. Lib. pro- †Cap. 17.
batum eſt†. Relinquitur igitur, quòd aliquid extra Deum ſit æternum, ſcilicet materia prima.

Sequuntur 4 rationes contra fidem.

2 Ampliùs, Si aliquid non ſe habet eodem modo nunc & priùs, oportet illud eſſe aliqualiter mutatum: hoc enim eſt moueri, non eodem modo ſe nunc & priùs habere. Omne autem quod de nouo incipit eſſe, non eodẽ modo ſe habet nunc & priùs: oportet igitur hoc per aliquem motum vel mutationem accidere. Omnis autem motus vel mutatio in aliquo ſubiecto eſt: eſt enim actus mobilis. Cùm autem motus ſit priùs eo quod fit per motũ (cum ad hoc terminetur motus) oportet ante quodlibet factum præexiſtere aliquod ſubiectum mobile: & cùm hoc non ſit poſsibile in infinitum procedere, oportet deuenire ad aliquod primum ſubiectum non de nouo incipiens, ſed ſemper exiſtens.

3 Adhuc, Omne quod de nouo eſſe incipit, antequàm eſſet, poſsibile erat ipſum eſſe, ſi enim poſsibile nõ erat ipſum eſſe, neceſſe erat non eſſe, & ſic ſemper fuiſſet nõ ens, & nunquàm eſſe incœpiſſet: ſed quod eſt poſsibile eſſe, eſt ſubiectum potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de nouo incipiens præexiſtere ſubiectum potentia ens, & cùm hoc in infinitum procedere non poſsit, oportet ponere aliquod primum ſubiectum quod non incœperit eſſe de nouo.

4 Item, Nulla ſubſtantia permanẽs eſt, dum fit: ad hoc enim fit, vt ſit, non enim fieret, ſi iam eſſet. Sed dum fit, oportet aliquid eſſe quod ſit factionis ſubiectum: non enim factio, cùm ſit accidens, ſine ſubiecto eſſe poteſt. Omne igitur quod fit, habet aliquod ſubiectũ præexiſtens, & cùm hoc in infinitum ire non poſsit, ſequitur primum ſubiectum non eſſe factum, ſed ſempiternum: ex quo vlteriùs ſequitur aliquid præter Deum eſſe æternum, cùm ipſe ſubiectũ factionis aut motus eſſe non poſsit. Hæ igitur ſunt rationes quibus aliqui tanquam demonſtrationibus inhærẽtes dicunt neceſſarium eſſe res creatas ſemper fuiſſe: in quo fidei catholicæ contradicunt, quæ ponit nihil præter Deum ſemper fuiſſe, ſed omnia eſſe cœpiſſe præter vnum Deum æternum.

Super cap. 34.

TErtiò ponuntur rationes ex parte factionis ſumptę. Prima eſt, Quia cùm communis opinio habeat, quòd ex nihilo nihil fit, & non ſit proceſſus in infinitum, oportet deuenire ad aliquod primum non factum ex quo omnia primò fiant, & per conſequens ad aliquid æternum.

Secundò, Quia quod de nouo incipit eſſe, non eodem modo ſe habet nunc & priùs, & per conſequens per motum aut mutationem accipit eſſe: oportet autem ante quodlibet factum per motum præexiſtere aliquod ſubiectum materiale, & deuenire ad primum non de nouo incipiens, ſed ſemper exiſtens.

Tertiò, Quia cùm omne quod de nouo esse incipit, priùs possibile esset esse, oportet ante quodlibet huiusmodi præexistere subiectum potentia ens: & cùm non sit processus in infinitum, oportet ponere aliquod primum subiectum quod non incœperit esse de nouo.

Quartò, Quia cùm subiectum permanens non fit dum fit, omne quod fit, habet aliquod subiectum præexistens: & cùm non sit processus in infinitum, sequitur primum subiectum non esse factum.

Solutio rationum sumptarum ex parte Dei. Cap. 35.

Solutio primæ rationis in ca. 32. factæ.



Oportet igitur ostendere præmissas rationes non ex necessitate concludere, & primò illas quæ ex parte agentis sumuntur. Non enim oportet quòd per se vel per accidens Deus moueatur, si effectus eius de nouo incipiunt esse, vt prima ratio procedebat: nouitas enim effectus indicare potest mutationem agentis inquantùm demõstrat nouitatem actionis. Non enim potest esse quòd in agente sit noua actio nisi aliquo modo moueatur saltem de ocio in actum. Nouitas autem diuini effectus non demonstrat nouitatem actionis in Deo: cùm actio sua sit sua essentia, vt suprà ostensum est. Vnde neque nouitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest. Nec tamen oportet, quòd si primi agẽtis actio sit æterna, quòd eius effectus sit æternus, vt secunda ratio cõcludebat: ostẽsum est enim suprà, quòd Deus agit voluntariè in rerum productione, nõ autem ita quòd sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motiuæ est media inter actũ voluntatis & effectũ, vt in præcedẽtibus ostẽsum est. Sed oportet quòd suum intelligere & velle sit suum facere: effectus autẽ ab intellectu & volũtate sequitur secundum determinationẽ intellectus & imperiũ voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio, & quæcunq; alia conditio: ita & præscribitur ei tẽpus. Nõ enim solũ ars determinat vt hoc tale sit, sed vt tunc sit: sicut medicus vt tunc detur potus. Vnde si eius velle per se esset efficax ad effectũ producendum, sequeretur de nouo effectus ab antiqua voluntate nulla actione de nouo existẽte: nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem eius non ab æterno, sed tunc cùm ab æterno disposuit.

Solutio secundæ rationis.

Solutio tertiæ rationis.

Ex quo etiam patet, quòd etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quòd eius effectus æternus ponatur eo existente æterno, vt tertia ratio concludebat. Posita enim causa sufficiente ponitur eius effectus, nõ autem effectus extraneus à causa: hoc enim esset ex insufficientia causæ, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est, vt sit hoc quòd voluntas vult: si autem aliquid aliud esset quàm voluntas velit, non poneretur effectus proprius causæ, sed alienus ab ea. Voluntas autem (sicut dictum est) sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc: vnde oportet ad hoc quòd voluntas sit sufficiens causa quòd effectus sit quando voluntas est, vt sit, & quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem quæ à causa naturaliter agente procedunt, secùs est: quia actio naturæ est secundum quòd ipsa est. Vnde ad esse causæ, sequi oportet effectum, voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi: & ideo sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.

Solutio quartæ rationis.

Ex his etiam patet, quòd diuinę voluntatis non retardatur effectus, quamuis non semper fuerit, voluntate de eo existẽte, vt quarta ratio proponebat: nam sub voluntate diuina cadit nõ solùm quòd eius effectus sit, sed quòd tunc sit. Hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, nõ retardatur: quia tunc incœpit creatura esse, quando Deus ab æterno disposuit.

Solutio quintæ rationis.

Non est autem ante totius creaturæ inchoationem diuersitatem aliquam partium alicuius durationis accipere, vt in quinta ratione supponebatur: nam nihil mensuram non habet, nec durationem. Dei autẽ duratio quæ est æternitas, non habet partes, sed est simplex omninò, non habens prius & posterius, cùm Deus sit immobilis, vt in 1. Lib. ostẽsum est †. Nõ est igitur cõparare inchoationem totius creaturæ ad aliqua diuersa signata in aliqua præexistente mensura, ad quæ initiũ creaturarũ similiter & dissimiliter se possit habere, vt oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, & non in alio præcedenti vel sequẽti: quæ quidem ratio requireretur si aliqua duratio in partes diuisibilis esset præter totam creaturam productam, sicut accidit in particularibus agentibus à quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit & creaturam & tempus: non est igitur ratio quare nunc & non priùs, in hoc consideranda, sed solùm quare non semper.

† Cap. 15.

De hac ratione vide Augu. De Ciuit. Dei. c. 5.

Sicut per simile in loco apparet, particularia enim corpora sicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur. Et quia habent extra se tẽpus & locum à quibus continentur, oportet esse rationẽ quare magis in hoc loco & in hoc tẽpore producũtur, quàm in alio. In toto autẽ cælo (extra quod non est locus, & cum quo vniuersalis locus omniũ producitur) nõ est ratio cõsideranda, quare hoc & nõ ibi constitutũ est. Quam rationẽ, quia quidam cõsiderandam putabant, deciderunt in errorẽ, vt ponerent infinitũ in corporibus, & similiter in productione totius creaturæ, extra quã non est tẽpus, & cum qua tempus simul producitur: non est attẽdenda ratio quare nunc & non priùs, vt per hoc ducamur ad concedendam tẽporis infinitatem: sed solùm quare non semper vel quare post non esse vel cum aliquo principio.

Responsio ad sextã rationẽ.

Ad hoc autẽ inquirendũ sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quæ voluntate aguntur. Finis autẽ diuinæ voluntatis nõ potest esse nisi eius bonitas: non autẽ agit propter hunc finem producẽdum in esse, sicut artifex agit propter cõstitutionẽ artificiati, cùm bonitas eius sit æterna & immutabilis, ita quòd ei nihil accrescere potest. Nec etiã potest dici, quòd propter eius meliorationẽ Deus agat: nec etiã agit propter hunc finẽ acquirẽdum sibi, sicut rex pugnat vt acquirat ciuitatem, ipse enim est sua bonitas. Restat igitur, quòd agat propter finẽ inquantùm effectũ producit ad participationẽ finis: in producẽdo igitur res sic propter finẽ vniformis habitudo finis ad agentẽ non est consideranda, vt ratio operis sempiterni: sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem, vt taliter producatur effectus qualiter conuenientiùs ordinetur ad finem. Vnde per hoc quòd finis vniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quòd effectus sit sempiternus.

Responsio ad septimam rationem.

Nec est necessarium effectum diuinum semper fuisse, propter hoc quòd sic conuenientiùs ordinetur ad finem, vt septima ratio procedere videbatur: sed conuenientiùs ordinatur ad finem, propter hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens producens effectum in participationem suę formæ intẽdit in eo inducere suam similitudinẽ. Sic igitur diuinæ voluntati conueniens fuit in suæ bonitatis participationẽ creaturam producere, vt sua similitudine diuinam bonitatẽ repræsentaret. Non autẽ potest esse talis repræsentatio per modum æqualitatis, sicut effectus vniuocus suam causam repræsentat, vt sic oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci: sed sicut excedẽs repræsentatur ab eo quod exceditur. Excessus autem diuinæ bonitatis supra creaturã per hoc maximè exprimitur, quòd creaturæ non semper fuerunt: ex hoc enim apparet expressè, quòd omnia alia pręter ipsum, eũ habent sui esse authorem, & quòd virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos, sicut natura ad effectus naturales, & per consequens, quòd est voluntate agens & intelligens: quorum contraria quidam posuerunt æternitatem creaturarum supponentes. Sic igitur ex parte agẽtis nihil est, quod æternitatem creaturarum nos ponere cogat.

Super cap. 35.



Positis rationibus eorum qui æternitatem Mundi probare voluerunt, ad eàrum solutionẽ accedit S. Th. Circa quod tria facit, sicut & rationes soluendæ in triplici differẽtia sunt. Primò ergo rationes ex parte Dei sumptas soluit. Et ad primã inquit, quòd non oportet Deum mutari per se aut per accidẽs ex incœptione effectus eius de nouo: cùm sua actio nõ sit noua, sed sit eius essentia. Nouitas enim effectus indicat mutationem agentis, inquantũ demonstrat nouitatẽ actionis.

Ad secundam ait, quòd licet actio diuina sit æterna, non tamen oportet vt eius effectus sit æternus, quia Deus voluntariè agit in rerum productione, non quòd sit aliqua actio media inter actum voluntatis eius & effectum, sed suum intelligere & velle est suum agere. Effectus autem ab intellectu & voluntate sequitur secundum determinationem intellectus, & imperium voluntatis: per intellectum autem præscribitur rei faciendæ tẽpus, & ideo nihil prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem eius non ab æterno, sed tunc cùm ab æterno disposuit.

CIRCA id quod dicitur, quòd quamuis actio diuina sit æterna, tamen non est necesse, vt effectus sit æternus, quia suum agere est suum intelligere & velle, &c. dubium occurrit, quia si intelligere & velle diuinum est ipsum agere, sequitur quòd ipsum velle rem, sit ipsam producere. Producere autẽ non est absque termino productionis, aut in esse, aut in fieri: ergo non possunt stare simul, quòd actio diuina sit æterna, & tamen effectus non sit æternus.

AD huius euidentiam, considerandum est, quòd differt actio immanens intellectus & voluntatis ab actione transeunte, quia actio immanens non requirit actualem existentiam sui obiecti, eò quòd possit in non existens ferri. Possum enim intelligere & velle quod non est in actu: cùm enim talis actio sit perfectio tantùm agentis, non autem passi aut termini, sufficit vt obiectum sit in ipso intelligente secundum esse spirituale. Actio autem transiens, quia perficit passum veluti eius forma, ideo non potest esse nisi sit ipsum passum in quo recipiatur, & per consequens nisi sit esse ipsius effectus saltem secundum esse imperfectum & in fieri. Et ideo non potest esse, vt actio transiens sit æterna, & tamen eius effectus non sit æternus secundum aliquod esse, præsertim cùm talis actio sit materialiter idem cum suo termino: sed bene potest actio immanens æterna esse, effectu non existente æterno.

Accidit aũt deceptio in hac obiectione, quia cùm dicitur ꝙ velle diuinum est ipsum agere, existimatur ipsum diuinũ velle ad modũ actionis transeũtis in aliquod passum receptæ, cùm tamen non sit actio transiens. Sed deceptio hæc tollitur, si consideretur ꝙ ipsa actio immanens in operante sit secũdum se efficax ad effectum extrinsecum producendum, ita vt nulla alia operatio ad effectum præter ipsam requiratur. Tunc enim apparet cum actio immanẽs quæ est velle non de necessitate, requirat coëxistentiam sui obiecti, quod potest esse actio æterna, & tamen effectus æternus non erit. Vnde inquit S. Thomas, quòd si velle artificis esset per se efficax ad effectum producendum, tanquàm scilicet nullam aliam requirens actionem, sequeretur ab antiqua voluntate nouus effectus nulla non actione existente. Esset enim effectus non quandocunque esset ipsum velle, sed quando voluntas vellet vt esset.

Ad obiectionem ergo dicitur primò, quòd vtique ipsum velle quantùm ad substantiam actionis est ipsum producere: & cùm dicitur, quòd producere nõ est absque termino productionis, dicitur, quòd loquẽdo semper de ipso producere quantùm ad substantiã actionis illud est verum de productione quæ est actio transiens in exteriorem materiam, non autẽ de actione immanẽte.

Dicitur secundò, quòd si loquamur de producere nõ tantùm materialiter, sed etiam formaliter sumpto, & similiter de velle formaliter, sic velle nõ est producere. Nam producere supra velle addit respectum in agente ad effectũ productum. Vnde licet substantia ipsius productionis sit æterna, sicut & velle, nõ tamen ab æterno habet rationem huius quod dico producere, quia respectus agentis ad effectum in ipso producere connotatus non est æternus, sed temporalis: sicut & respectus producti ad ipsum producẽtem. Sic etiam conceditur quòd producere non est absque termino, quia talis respectus in agẽte existens terminum coëxigit. Sed hoc modo non loquitur S. Thomas de producere, cùm inquit quòd ipsum velle & intelligere est ipsum facere. Loquitur enim de ipso, quantùm ad substantiam factionis, non autem quantùm ad respectus connotatos, quia & obiectio ad quam respõdet, de factione materialiter sumpta & quo ad substantiam, non autem formaliter quo ad omnes respectus connotatos procedebat.

Ad tertiam obiectionem dicit primò, quòd posita causa sufficiẽte ponitur eius effectus, non quidem extraneus, sed proprius: & ideo cùm proprius effectus voluntatis sit, vt sit hoc quod voluntas vult, velit autem vt hoc sit tunc, oportet ad hoc quòd voluntas sit sufficiens causa, vt effectus sit quãdo volũtas est vt sit, & quando voluntas effectum esse disposuit.

Dicit secundò, quòd in hoc differt causa naturalis à voluntaria, quòd ad esse causæ naturalis sequi oportet effectum, quia actio naturæ est secundum quòd ipsa est, non autem ad esse causæ voluntariæ, quia voluntas agit nõ secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Vnde cũ Deus sit agens per voluntatẽ, licet sit sufficiens causa, & sit æternus, nõ tamen oportet quòd eius effectus ponatur æternus.

Quomodo agens naturale & volũtarium distinguantur.

CIRCA differentiam causæ naturalis & voluntariæ, quia videlicet naturalis agit secundum quòd est, voluntaria autem secundum modũ sui propositi, dubitatur, quia Deus in productione creaturarum est agens voluntarium, & tamen agit secundum quòd est. Nam Prima parte, quæst. 45. art. 6. dicitur, quòd creare conuenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia.

Respõdetur, quòd aliquã causam agere secundũ quòd est, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd ipsa substãtia rei secundũ quam est absolutè sumpta, sit sibi principium primũ agendi, & sic cõuenit causæ naturali agere secũdum quòd est, non autẽ causæ voluntariæ Alio modo, quòd ipsa substãtia sit quidẽ principium agendi tanquã id quod cõmunicatur, sed non primũ, imò tantùm vt substat imperio voluntatis, & conceptioni intellectus: & sic agere secundũ quòd est, cõuenire potest alicui agenti volũtario. Deus ergo agit secundum suũ esse secundo modo, non autẽ primo modo: ideo non sequitur quòd sit agens naturale: & est simile ac si diceremus de igne, si seipsum volũtariè cõmunicaret, quòd ignitet secundũ suã essentiã, quia sua essentia esset principiũ igniendi non absolutè, sed vt per voluntatẽ & intellectũ determinaretur. Esset enim voluntas primũ principium imperans, essentia aũt principium tanquam forma cõmunicata per intellectũ & voluntatẽ, ita est in Deo.

Ad quartam patet per idem, quòd diuinæ volũtatis non retardatur effectus quãuis non semper fuerit volũtate existẽte, quia sub volũtate diuina cadit nõ solũ quòd eius effectus sit, sed quòd tunc sit quãdo Deus ipsum esse disposuit.

Quomodo effectus diuinæ voluntatis nõ retardatur.

ADVERTENDVM, quòd tunc dicitur effectus agẽtis retardari, quãdo protrahitur eius productio vltra mensurã in qua produci deberet causæ conditione secundũ se considerata: quando autem causalitas causæ agentis habet pro effectu proprio non solũ quòd res sit, sed etiã quòd tali tempore, aut in tali duratione sit, quantumcunque existente causa effectus nondum ponatur in actu, sed ponatur in actu in mensura sequenti, aut posteriori quæ ab ipsa causa est statuta illi effectui & præordinata, non dicitur retardari talis effectus, quia non protrahitur vltra causæ dispositionem, euenit enim in illa mensura in qua agens voluit ipsum euenire.

Ad quintam dicitur, primò quòd ante totius creaturæ inchoationem non est aliquam diuersitatem partium alicuius durationis accipere, vt ratio supponit, vt oporteat rationẽ esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturã in esse produxerit, & nõ in alio præcedenti vel sequenti.

Dicitur secundò, quòd Deus simul in esse produxit & creaturã & tempus, & ideo non est ratio quare nunc & non priùs in hoc consideranda, sed solùm quare non semper.

ADVERTENDVM, quòd S. Tho. ex ista responsione vult negare illam consequentiã, Voluntas Dei æqualiter se habet ad producendã creaturã per totã æternitatem quantùm ex ipsa æternitate, igitur aut est de hoc quòd nũquàm creatura sub æternitate eius constituatur, aut quòd semper. Potest enim esse de hoc quòd constituatur sub æternitate tanquàm sub mensura inadæquata non semper, sed in principio temporis simul cũ creatura producti, & ex aliquo, id est, ex sua bonitate potest sumi ratio quare non semper creaturam voluit esse, licet ex ipsa diuersitate æternitatis sumi non possit.

SED circa istam responsionẽ dubium occurrit. Videtur enim quòd oporteat, si aliquid productum sit à Deo, quòd semper sit sub æternitate. Nam si nõ est semper sub æternitate, ergo est post æternitatem: ergo duratio sua succedit æternitati, hoc autem est impossibile, quia sequeretur æternitatem esse durationem finitam. Duratio enim cui alia succedit, est terminata, ex illa saltem parte quã sibi succeditur, ergo, &c.

Respondetur & dicitur primò, quòd in hac obiectione accidit deceptio: quia imaginamur æternitatem aut habere in se successionem, aut aliam durationem ad ipsam succedere, sicut dies succedit diei, & hora horę: quæ imaginatio falsa est, cùm æternitas indiuisibilis existens & interminata, omnem aliam durationem complectatur.

Dicitur secundò, quòd durationem aliquam esse post æternitatem, & illi succedere dupliciter potest intelligi. Vno modo positiuè, quasi sint duæ durationes inter quas sit successio, & vna sit priùs tantùm, & altera posteriùs: & ad hunc sensum nulla duratio rei productæ est post æternitatem. Alio modo negatiuè: quia videlicet non fuit, cum æternitate sine principio, sed sui esse initiũ habuit: & ad hunc sensũ conceditur quòd duratio rei à Deo productæ est post æternitatem, & prima consequentia admittitur, sed negatur secũda, nisi consequens illatum similiter negatiuè accipiatur. Improbatio autẽ illius consequentis probat quòd duratio nulla positiuè ad primum sensum æternitati succedit: sed ex hoc non sequitur quòd res semper fuerit. Non enim habuit esse quandocunque æternitas fuit.

Ad sextam dicitur, quòd in producendo res propter finem ab ipsis participandũ, vniformis habitudo finis ad agentẽ non est cõsideranda, vt ratio operis sempiterni, sed magis est attẽdenda habitudo finis ad effectũ qui sit propter finem, vt taliter producatur effectus, qualiter cõuenienter ordinetur ad finem: ideo vniformitas finis ad agentẽ non infert effectũ esse sempiternum.

ATTENDENDVM, ꝙ licet diuina bonitas in se semper sit vniformis & etiam in comparatione ad diuinã voluntatem, res tamẽ productæ ad participandum ipsam, non vniformiter ad ipsam comparantur, nec eadẽ res in quacunque dispositione eodem modo se habet ad eam: sed vno modo se habens conuenientiùs quàm alio se habens modo, ad illam ordinatur. Vnde quia conuenientiùs manifestatur diuina bonitas, si creatura cum aliqua inceptione ipsam participet, quàm si ab æterno: ideo ex hoc potest sumi ratio creationis rerum in tempore, non obstante diuinæ bonitatis vniformitate in se & in ordine ad voluntatem diuinam, quæ immutabilis est, vt patet ex sequenti responsione.

Ad septimam negatur consequentia, quia reprę̃sentatio diuinæ bonitatis per creaturam, non potest esse per modum æqualitatis, vt oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci.

Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum. Cap. 36.



SImiliter etiam nec ex parte creaturæ, est aliquid quod nos ad eius ęternitatem ponendam de necessitate inducat. Necessitas enim essendi quę in creaturis inuenitur (ex quo prima ratio sumitur) est necessitas ordinis, vt in † præcedentibus est ostensum: necessitas autem ordinis non cogit ipsum cui talis inest necessitas, semper fuisse, vt ostensum est suprà †. Licet enim substantia cæli per hoc quòd caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse: non tamen necessitas sequitur eius substantiã: vnde substantia eius iam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem non essendi inducit: non aũt facit esse impossibile cælũ non esse in consideratione, qua agitur de productione substantię ipsius.

† Respõsio ad primam rationem.

† Cap. 33.

† Cap. 30. huius Lib.

Ad secundã rationem.

Similiter etiam virtus essendi semper (ex qua procedebat secunda ratio) præsupponit substantiæ productionem: vnde cùm de productione substantiæ cæli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

Ad tertiam rationem.

Motus etiã sempiternitatẽ nõ cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Iam enim patet quòd absque mutatione Dei agentis potest esse quòd nouum agat non sempiternum: si autem possibile est ab eo aliquid agi de nouo, patet quòd & moueri: nam motus dispositionem voluntatis æternæ sequitur de motu non semper essendo.

Ad quartam.

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum proprietatem (ex quo quarta ratio procedebat) præsupponit naturalia agentia iam producta. Vnde locum nõ habet hæc ratio nisi in rebus naturalibus iam in esse productis, non autẽ cùm de rerũ productione agitur: vtrũ autẽ necesse sit ponere generationẽ perpetuò duraturã, in sequentib' ostẽdetur.

Ad quintã rationem.

Ratio etiam quinta ex tempore inducta æternitatẽ motus magis supponit quàm probet. Cùm enim prius & posterius & continuitas temporis sequatur prius & posterius & continuitatem motus secũdum Aristotelis doctrinam, patet quòd ideo idem instãs est principium futuri & finis præteriti, quia aliquid signatum in motu est principium & finis diuersarum partium motus: non oportebit igitur omne instans huiusmodi esse nisi omne signum in tẽpore acceptum sit medium inter prius & posterius in motu, quod est ponere motũ sempiternum. Ponens autem motũ esse non sempiternũ, potest dicere primũ instãs temporis esse principiũ futuri, & nullius præteriti finẽ, nec repugnat successioni temporis quòd ponatur in ipso aliquod nunc principiũ, & nõ finis propter hoc quòd linea in qua ponitur punctus aliquis, principium & nõ finis, est stans, & non fluens: quia etiam in motu aliquo particulari qui etiam non est stans sed fluens, signari aliquid potest, vt principium motus tantùm, & non vt finis, aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

Ad sextam rationem.

Quòd autem prius ponitur nõ esse tẽporis quàm eius esse, si tempus incœpit, non cogit nos dicere, quòd si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat: nam prius quod dicimus antequàm tempus esset, non ponit aliquam temporis partẽ in re, sed solùm in imaginatione. Cùm

enim

enim dicimus, Tempus habet esse post non esse, intelligimus quòd non fuit aliqua pars tẽporis ante hoc nunc signatum: sicut cum dicimus, ꝙ supra cęlum nihil est, non intelligimus quòd aliquis locus sit extrà cælum qui posit dici supra respectu cæli, sed ꝙ non est locus eo superior. Vtrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere, ratione cuius sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, vt dicitur in 3. Physic.† ita nec tempus æternum.

†Tex.com.60. Ad septimam rationem.

Veritas autem propositionum quam oportet concedere etiam propositiones negantem (ex qua septima ratio procedebat) habet necessitatem ordinis qui est prædicati ad subiectum: vnde nõ cogit aliquam rem esse semper, nisi fortè intellectum diuinum, in quo est radix omnis veritatis, vt in 1. Lib. ostensum. Patet igitur quòd rationes ex creaturis inductæ non cogunt ad Mundi æternitatem ponendam.

Super cap. 36.

Secundo loco respondet ad rationes, quæ ex parte rerum factarum sunt sumptæ. Ad primam enim dicit, quòd necessitas essendi quæ est in creaturis, est necessitas ordinis: talis autẽ necessitas non cogit ipsum cui inest, semper fuisse. Quia enim non sequitur eius substantiam talis necessitas, ideo impossibilitatem essendi inducit subiecto iam constituto in esse, non autem aliter.

Sed contra hanc responsionem dubitatur: videtur enim implicari contradictio cùm dicitur, quòd necessitas essendi quæ est in creaturis, est necessitas ordinis, non tamen sequitur substantiam rei. Nam ista necessitas essendi, est necessitas ordinis, quia est necessitas per ordinem ad causam formalem, scilicet aut quia ipsa res est forma tantùm non in materia existens, aut quia forma implet totam capacitatem materiæ, vt superius patuit: sed quod consequitur formam rei, consequitur eius substantiam, cùm forma sit de substantia rei, & in separatis à materia ipsa forma sit rei substantia. ergo huiusmodi necessitas ordinis sequitur substantiam rei: ergo repugnat quòd sit necessitas ordinis huiusmodi, & non consequatur substantiam rei.

Quomodo necessitas essendi in ordine ad formã substantiam rei consequatur.

Respondetur dupliciter, supposita huius textus veritate. Primò, quòd duobus modis aliquid consequi potest substantiam rei, scilicet aut absolutè consideratam, aut iam constitutam in esse. Quod consequitur primo modo, est de eius ratione, aut propria passio, & tale æternaliter conuenit rei secundum esse intellectuale saltem secundum apprehensionem intellectus diuini: in huiusmodi enim propositionibus est tantùm necessitas ordinis prędicati ad subiectum. Ista enim est æternæ veritatis, Homo est rationalis, & ista, Homo est risibilis, secundum naturam terminorum considerata. Quod autem consequitur secundo modo, non conuenit rei æternaliter, nisi ipsa res ab æterno sit. Cùm ergo aliquid creatum habet necessitatem essendi in ordine ad formam, illa necessitas consequitur naturã secundo modo, scilicet vt iam constitutam in esse, quia sic constituta est in esse, vt non habeat potentiam ad non esse: non autem primo modo, vt necessarium sit esse æternaliter illi conuenire.

Responderi potest secundò, quòd ista necessitas essendi consequitur quidem substantiam rei in genere causæ formalis, non autem in genere causæ efficientis, quasi scilicet res à se habeat necessitatem essendi, & non ab alia causa effectiua, cùm non habeat esse ex se, sed ab alio: & ideo posita substantia in actu talis necessitas ipsam sequitur, sicut effectus formalis suam formã consequitur. Non autem oportet vt res ab æterno sit, eò quòd ex voluntate producentis eius esse dependeat, non autem ex se effectiuè necessitatem essendi habeat. Et sic patet nullam esse contradictionem. Puto tamen textum hunc vitiatum esse, vt ex cap. 30. & 31. (ad quæ loca se remittit san. Tho.) patere potest. Non enim debet habere, Non tamen eius necessitas sequitur eius substantiam, sed sic, Eius tamen necessitas sequitur eius substantiam, & sic responsio clara remanet. Si enim necessitas substantiam sequitur, non potest rei conuenire nisi ipsa substantia posita in actu, & ideo ex ipsa non potest argui quòd substantia non incœperit esse per agens diuinum.

Ad secundum dicit, quòd virtus essendi semper, præsupponit substantiæ productionem: ideo consequentia non tenet.

PRO maiori intelligentia huius responsionis, sciendum ex doctrina sancti Thomæ, Potent. quæst. 3. artic. 17. ad secundum, quòd nulla virtus essendi aut operandi respicit prętetitum, sed præsens aut futurum, nihil enim habet virtutem vt aliquid fecerit, sed vt nunc aut in posterum aliquid faciat. Ideo bene hic dicitur, quòd virtus essendi semper præsupponit substantiæ productionem, & non arguit rei sempiternitatem.

Virtus producendi, an respiciat præteritũ.

SED occurrit dubium, quia virtus quæ nunc est respectu alicuius præsentis aut futuri, potest esse eadem quæ fuit causa eius quod nunc est præteritum, sicut potest esse ꝙ eadem virtus qua ignis calefacere potest lignum, calefecerit lapidem: sic ergo virtus essendi respicere potest etiam præteritum tanquam effectum iam productum. Verum enim est, quòd virtus quæ dat nunc esse cælo formaliter, & dabit in futurum, dedit etiam esse in præterito: & sic si aliquid habet virtutem vt sit semper, sequitur quòd per virtutem qua nunc est, etiã semper fuerit in præterito. Res enim tãdiu habet esse, quandiu eius virtus essendi se extendit. Et sic per hanc responsionem non videtur argumento esse satisfactum.

Respondetur, ꝙ licet virtus materialiter sumpta possit respicere præteritũ materialiter, quia videlicet per ipsam res aliqua producta fuit: non tamen virtus formaliter sumpta, vt scilicet respicit producibile, præteritum respicit formaliter, id est, sub ratione producibilis per eam: nihil enim habet virtutem ad producendum rem quæ præteriit, neque res præterita producibilis rationem habere potest, vt scilicet produci possit id quod est præteritum, inquantùm huiusmodi. Et si aliquid per virtutem suam produxit in tempore præterito aliquem effectum, tunc tempus quando produxit, non erat pręteritum, sed præsens. Similiter non potest aliquid producere in tempore præcedente esse virtutis: oportet enim virtutem aut simul tempore esse cum effectu, aut priùs, non autem posterius. Ideo virtus essendi, vt productiua esse formaliter, non respicit esse vt præteritum, sed vt præsens, aut vt futurum, licet ipsa eadem forma esse possit à qua in tempore præterito res fuit, & nunc est, ac in futurum erit: sed quando fuit causa essendi in tempore nunc nobis præterito & virtuti, illud tempus præsens erat, non præteritum. Ex quibus patet, quòd virtus essendi necessariò præsupponit substantię productionem, cùm non possit virtus formæ causare esse tanto aut tanto tempore, nisi sit in actu in tempore in quo causat: non enim potest virtus causare quando non est, quia virtus præteritum nullo modo respicit. Cùm ergo arguitur, Eadem virtus potest produxisse aliquid in præteritum, quæ nunc producit aliquid in præsenti, aut in futuro producet: ergo si aliquid habet virtutem vt sit semper, sequitur, vt per virtutem qua nunc est, fuerit semper, negatur consequentia: & cùm probatur, quia tandiu res habet esse, quandiu virtus essendi se extendit: dicitur quòd hoc assumptum non probat consequentiam. Virtus enim semper essendi non se extendit ad præteritum, scilicet vt possit aliquid causare in tempore pręterito, sed tantùm ad futurum. Ideo ex ipsa bene sequitur quòd habens talem virtutem, quantùm est ex se, semper in futurum erit, non autem quòd ab ęterno fuerit, nisi supponatur ipsam virtutem essendi ab æterno fuisse. Propter hoc bene inquit sanctus Thomas, quòd cùm de productione substantiæ cæli agitur, talis virtus essendi, sempiternitatis sufficiens argumentum esse non potest.

Ad tertiam negat assumptum, nec probatio valet: quia vt ex supradictis patet, absque mutatione Dei agentis potest esse quòd nouum agat, & non sempiternum.

Ad quartam negat cõsequentiam, quia naturalium agentium intentio ad specierum perpetuitatem præsupponit naturalia agentia iam producta.

Ad quintam, quæ est Aristotelis 8. Physic. negat assumptum: ad cuius probationem inquit, ꝙ magis sempiternitatem motus supponit quàm probet, quia non oportet omne instans esse principium, & finem, nisi omne signum in tempore acceptũ sit medium inter prius & posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum. Vnde ponẽs motum non esse sempiternũ, potest dicere primũ instans tẽporis esse principiũ futuri, & nullius præteriti finem.

Ad sextam, quæ etiam Arist. est, negat assumptum: ad cuius probationem inquit, quòd cùm ponitur priùs non esse tempus quàm esse, ly Prius non ponit aliquam partem temporis in re, sed solùm in imaginatione. Ideo non sequitur, quòd si ponitur tempus non esse, ponatur esse.

Ad septimam dicitur, ꝙ veritas illarũ propositionũ habet necessitatẽ ordinis prædicati ad subiectũ, ideo non cogit aliquam rem esse semper, nisi fortè in intellectu diuino, apprehendente videlicet earum veritatem ab æterno.

Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum. Cap. 37.



Estat autem ostendere, quòd nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere posit ad idem. Communis enim Philosophorum positio ponentium ex nihilo nihil fieri (ex qua prima ratio procedebat) veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant: quia enim omnis nostra cognitio à sensu incipit, qui singularium est, à particularibus considerationibus ad vniuersales consideratio humana procedit. Vnde principium rerum perquirẽtes, particulares factiones entium tantùm cõsiderauerunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat: & ideo primi magis extrinsecè quàm oporteret fieri rem considerantes, posuerunt rem fieri solùm secundum quasdam accidentales dispositiones, vt rarum, densum, & huiusmodi, dicentes per cõsequens fieri nihil esse nihil alterari, propter hoc quòd ex ente in actu vnumquodque fieri intelligebant. Posteriores verò magis intrinsecè rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quòd non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri quod est entis ex qualicunq; ente, est factio particularis entis, quod quidẽ fit inquantũ est ens hoc, vt homo vel ignis, non autẽ inquantũ est ens vniuersaliter. Ens enim prius erat quod in hoc ens transmutatur. Profundiùs autem ad rerum originem ingredientes considerauerunt ad vltimũ totius entis creati ab vna prima causa processionem: vt ex rationibus hoc ostendentibus suprà positis patet. In hac autẽ processione totius entis à Deo, non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio præiacente: nõ enim esset totius entis creati factio, & hanc quidem factionem non attigerunt primi Naturales, quorum erat communis sentẽtia, ex nihilo nihil fieri: vel si qui eam attigerunt, non propriè nomen Factionis ei competere cõsiderauerunt, cum nomen Factionis motum vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab vno primo ente intelligi non potest trãsmutatio vnius entis in aliud, vt ostensum est†, propter quod nec ad naturalem Philosophũ pertinet huiusmodi rerum originem cõsiderare: sed ad Philosophũ primũ, qui considerat ens commune, & ea quæ sunt separata à motu. Nos tamẽ sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen Factionis transferimus, vt dicamus ea facta, quorumcunque essentia vel natura ab aliis originem habet.

Responsio ad primam rationem factam in cap. 34.

†Cap. 17.

Ex quo patet, ꝙ nec secunda ratio de necessitate cõcludit, quæ ex ratione motus sumebatur: nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non esse: ratione cuius aliquid ex alio fieri dicitur etiam eorum quæ inuicem trãsmutationem non habẽt: ex hoc solo ꝙ vnum eorum est post alterum, sicut

Ad secundam rationem.

dies

dies ex nocte. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest: nam quod nullo modo est, non se habet aliquo modo vt possit concludi: quòd quando incipit esse, alio modo se habeat nunc quàm prius.

Ad 3. rationẽ.

Ex hoc etiã patet, quòd non oportet aliquã potentiã passiuam præcedere esse totius entis creati, vt tertia ratio concludebat: hoc enim est necessariũ in illis quæ per motũ essendi principium sumunt, eò quòd motus est actus existentis in potentia: possibile autem fuit ens creatum esse antequàm esset per potentiam agentis, per quam & esse incœpit, vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia inuenitur. Quod quidem possibile secundum nullam potentiam dicitur, vt patet per Philosophum in 5. Metaph. † hoc enim prædicatum quod est esse, non repugnat huic subiecto quod est Mundus vel homo: sicut commensurabile repugnat diametro: & sic sequitur quòd non sit impossibile esse, & per consequens quòd sit possibile esse antequàm esset etiam nulla potentia existente. In his autem quæ per motum fiunt, oportet priùs fuisse possibile per aliquam passiuam potentiam, in quibus Philosophus in 7. Metaph † hac vtitur ratione. Patet igitur etiam ex hoc quòd nec quarta ratio ad propositum concludit.

†Tex.com. 17.

†Tex.com. 22.

Ad quartam rationem.

Nam fieri non simul, est causa esse rei in his quæ per motum fiunt, in quorum fieri successio inuenitur: in his autem quæ non fiunt per motum, non prius est fieri quàm esse. Sic igitur euidenter apparet, quòd nihil prohibet ponere Mundum non semper fuisse: quod fides catholica ponit Gen. 1. In principio creauit Deus cælum & terram. & Prouer. 8. de Deo dicitur, Antequàm quicquam faceret à principio, &c.

Authorit. sac. Scrip.

Super cap. 37.



Ertio loco respondetur rationibus sumptis ex parte factionis rerum. Ad primam enim dicitur primo, quòd ex nihilo nihil fieri, habet veritatem in factione particulari, de qua Philosophi considerabant: non autem in productione totius entis.

Dicitur secundò, quòd nomen Factionis propriè, isti vniuersali rerum productioni non conuenit, cùm tale nomen motum vel mutationem importet: licet ad illam originem per quandam similitudinem transferatur, vt dicamus ea facta quorum natura ab aliis originem trahit.

ADVERTENDVM autem (vt superiùs tangebatur) quod factio aliqua potest dici particularis dupliciter. Vno modo, per comparationem ad primũ & per se terminum factionis: & sic dicitur factio particularis, cuius primo & per se terminus est ens particulare. Vniuersalis autem, cuius primò & per se terminus est aliquod vniuersale. Alio modo, per comparationem ad partes essentiales termini materialiter producti, & sic dicitur factio particularis per quam nõ sunt omnes partes termini, sed aliquæ: vniuersalis autem per quam omnes rei partes producuntur. Si primo modo accipiamus particularem factionem, creatio non est factio particularis, sed vniuersalis, quia esse absolutè & illimitatè sumptum, est terminus formalis creationis primò & per se, non autem secundum aliquam particularem rationem sumptum. Si etiam accipiamus secundo modo, sic creatio, non est factio particularis, sed vniuersalis, quia per ipsam non producitur tantùm forma rei, vt in aliis factionibus quæ materiam præsupponunt, accidit, sed omnes rei creatæ partes, tam scilicet materia quàm forma producuntur. Ad hunc sensum inquit sancti Thomæ creationem non esse particularem, sed vniuersalem factionem.

Ad secundam dicitur primò, quòd creatio non est mutatio nisi secundum metaphoram. Dicitur secundò, quòd id quod nullo modo est, non se habet aliquo modo, vt possit concludi quòd quando incipit esse, alio modo se habeat nunc, & priùs: ideo ratio non sequitur.

Dupliciter potest accipi aliquid non eodẽ modo se habere nũc & priùs,

CONSIDERANDVM cùm dicitur in argumento, Omne quod de nouo incipit esse, non eodem modo se habet nunc & priùs, & quòd omne tale oportet esse aliquo modo mutatũ: quòd hoc quod dico, Nõ eodem modo se habere nunc & priùs, licet quantùm ad vocem negationem dicat, tamen quantùm ad sensum potest accipi simpliciter negatiuè, potest accipi etiam affirmatiuè. Si negatiuè accipiatur, ad hoc vt aliquid non eodem modo se habeat nunc & priùs, sufficit vt nunc modum aliquem habeat quem priùs non habuit: & sic quod nullo modo fuit ante hoc instans, & in hoc instanti est, potest dici non eodem modo se habere nunc & priùs. Si enim priùs nullo modo erat, manifestũ est ꝙ non erat modo quo nunc est: & sic quod creatur, non eodem modo se habet nunc & priùs. Sed hoc non est idem quod mutari, accipiendo propriè mutationem. Si autem accipiatur affirmatiuè, tunc dicitur non eodem modo se habere nunc & priùs, quod nunc habet vnum modũ, & priùs habebat alium modum: & hoc est propriè mutari: quod enim mutatur, à modo imperfecto ad perfectiorem tendit, aut econuersò. Sed hoc non cõuenit nisi ei quod priùs aliquo modo est: quod enim nullo modo est, vt inquit sanct. Thom. non est alio modo, & sic quod creatur, non potest dici quòd non eodem modo est nunc & prìus affirmatiuè: non enim priùs aliquo modo erat. Propter hoc sanctus Thomas respondendo vt verum sensum in quo procedebat argumentum acciperet, negauit id quod creatur, alio & alio modo se habere nunc & priùs, affirmatiuè accipiendo, quod in argumento negatiuè quantùm ad vocem fuerat acceptum.

Ad tertiam dicitur, quòd ens creatum antequàm esset, fuit possibile per potentiam agentis vel propter habitudinem terminorum, non autem per aliquam potentiam passiuam in entibus: quia hoc in illis tantùm necessarium est, quæ per motum essendi principium sumunt.

Ad quartam dicitur, quòd in iis quæ non fiunt per motum, non priùs est fieri quàm esse: sed bene in iis quæ fiunt per motum: & ideo non oportet vt talia habeant aliquid subiectum præexistens.

Confirmat postremò sanctus Thomas principale propositum authorit. Gene. 1. In principio creauit cælum & terram, &c. & Prouerb. 8. Antequàm quicquam faceret, &c.

Rationes quibus conantur aliqui ostendere Mundum non esse æternum, & solutiones earum.

Cap. 38.



Vnt autem quædam rationes à quibusdam inductæ ad probandum Mundum non semper fuisse, sumptæ ex his. Deum enim esse omnium rerum causam, demonstratum est: causam autem oportet duratione præcedere ea quæ per actionem causæ fiunt.

2 Item, Cùm totum ens à Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente: & sic relinquitur, quòd sit factum ex nihilo, & per consequens, quòd habeat esse post non esse.

3 Adhuc, Quia infinita non est transire: si autem Mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita: quia quod præteritum est, pertransitum est. Sunt autem infiniti dies vel circulationes Solis præteritæ si Mundus semper fuit.

4 Prætereà, Sequitur quòd infinito fiat additio: cum ad dies vel circulationes præteritas quotidie de nouo addatur.

5 Ampliùs, Sequitur quòd in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere Mundo semper existente: nam filij causa est pater, & huius alius, & sic in infinitum.

6 Rursus, Sequitur quòd sint infinita, scilicet infinitorum hominum præteritorum animæ immortales.

His autem rationes, quia vsquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solùm, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, & non potiùs in solidissima Dei doctrina: & ideo conueniens videtur ponere qualiter obuietur eis per eos qui æternitatem Mundi posuerunt. Solutio pręmissarũ rationum.

Quod enim primò dicitur, agens de necessitate præcedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quæ agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus, agens autem necesse est esse etiam cùm motus incipit. In his autem quæ in instanti agunt, hoc non est necesse: sicut simul dum Sol est in puncto Orientis, illuminat nostrum hemisphærium. Ad primam.

Quod etiam secundò dicitur, non est efficax: ei enim quod est ex aliquo aliquid fieri cõtradictorium oportet dare, si hoc non detur: est non ex aliquo fieri, non autem hoc quod est ex nihilo, nisi sub sensu primi: ex quo concludi non potest, quòd fiat post non esse. Ad secundam.

Quod etiam tertiò ponitur, non est cogens: nam infinitum etsi non sit simul in actu, potest tamẽ esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quælibet igitur circulatio præcedentium transiri potuit, quia finita fuit: in omnibus autem simul si Mundus semper fuisset, non esset accipere primam, & ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema. Ad tertiam.

Quod etiam quartò proponitur, debile est: nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri, qua est finitum. Ex hoc autem quòd ponitur tempus æternũ, sequitur quòd sit infinitum ex parte antè, sed finitum ex parte pòst: nam pręsens est terminus præteriti. Ad quartam.

Quod etiam quintò obiicitur, non cogit: quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile secundum Philosophos in causis simul agentibus, quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et huiusmodi sunt causæ per se infinitæ: quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile secundum eos qui ponũt generationem perpetuam: hæc autem infinitas accidit causis. Accidit enim patri Sortis quòd sit alterius filius vel non filius: non autem accidit baculo inquantùm mouet lapidem, quòd sit motus à manu, mouet enim inquantùm est motus. Ad quintam.

Quod autem de animabus obiicitur, difficilius est, sed tamen ratio non est multùm vtilis: quia multa supponit. Quidam nanque æternitatem Mundi ponentium, posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus. Quidam verò quòd ex animabus non manet nisi intellectus separatus vel agens secundum quosdam, vel etiam possibilis secundum alios. Quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes, quòd eædem animæ post aliqua secula in corpore reuertuntur. Quidam verò pro inconuenienti non habent quòd sint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent. Ad extam.

†Cap.35. in responsione ad septimam rationem.

Potest autem efficaciùs procedi ad hoc ostendendum ex fine diuinæ voluntatis, vt suprà †tactum est: finis enim diuinæ volũtatis in rerum productione est eius bonitas, inquantùm per causata manifestatur. Potissimè autem manifestatur diuina bonitas & virtus per hoc quòd res aliæ præter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim manifestè apparet, quòd res aliæ præter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam, quòd non agit per necessitatem naturæ, & quòd virtus sua est infinita in agendo: hoc enim conuenientissimum fuit diuinæ bonitati, vt rebus creatis principium durationis daret.

Exclusio error.

Ex his autem quæ prędicta sunt, vitare possumus diuersos errores Gentilium Philosophorum, quorum quidam posuerunt Mundum æternum, quidam materiam Mundi æternam, ex qua ex aliquo tempore Mundus cœpit generari vel à casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore aut lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum æternum, quod fidei catholicæ repugnat.

Super cap. 38.

QVantùm ad tertium ponuntur rationes volentium demonstrare Mundum non esse æternum. Et quia non sunt demonstratiuæ rationes, licet probabilitatem habeant, ideo ponuntur etiam responsiones eorum qui æternitatem Mundi posuerunt, ne videatur fides quæ ponit Mundum incœpisse, in vanis rationibus constituta. Circa hoc autem duo facit san. Tho. Primò, ponit rationes inefficaces, & eas soluit. Secundò, ponit quandam rationem quam ipse efficaciorem putat.

Quãtùm ad primum, tangit sex rationes. Prima est, quia oportet causam duratione præcedere effectum. Secunda est, quia totum ens factum est ex nihilo, & per consequens necesse est quòd habeat esse post non esse. Tertia est, quia essent infinita pertransita. Quarta est, quia infinito fieret additio. Quinta est, quia in causis efficientibus procederetur in infinitum. Sexta est, quia essent infinitæ animæ.

Sed ad primam harum dicit assumptum verum esse in iis quæ agunt aliquid per motum, non autem in iis quæ in instanti agunt.

Ad secundam dicit quòd id quod creatur, fit ex nihilo, id est, non ex aliquo ente: ex hoc autem non sequitur quòd fiat post non esse.

CIRCA istam responsionem in qua videtur negare sanct. Tho. id quod creatur, fieri post non esse, aduerte, quòd illud intelligitur secundum ordinem durationis, non autem secundum ordinem naturæ. Non enim quod creatur, habet necessariò esse post non esse posterioritate durationis, sed bene posterioritate naturæ.

SED occurrit dubium, quia illa quæ habent inter se ordinem naturæ tantùm, non autem durationis, sunt simul duratione: si ergo non esse pręcedit esse tantùm natura, simul duratione erunt, & sic eadem res simul erit & non erit.

Priùs natura dupliciter dicitur.

Respondetur, ꝙ aliquid conuenire alteri priùs natura alio, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia ab illo alio præsupponitur in subiecto, & necesse est illud præintelligi in tali subiecto esse. Alio modo, quia si subiectum sibi soli relinqueretur, illud sibi conueniret, non autem aliud. Quæ habent ordinem naturæ, primo modo sunt simul duratione, non autem quæ habent talem ordinem secundo modo. Non esse autem dicitur conuenire rei priùs natura quàm esse secundo modo, quia scilicet si sibi relinqueretur, haberet non esse, non autem primo modo: ideo ratio non sequitur.

Ad tertiam dicit, quòd essent quidem infinita, quorum quodlibet esset pertransitum, quia esset finitum: non autem omnia simul essent pertransita, quia transitus exigit duo extrema.

Ad quartam dicit, quod nihil prohibet infinito ex ea parte qua est finitum, fieri additionem.

Ad quintam dicit, quòd causas agentes in infinitum procedere est impossibile secundum Philosophos in causis simul agentibus, quæ dicuntur causę per se infinitæ, non autem in causis non simul agentibus, quæ dicuntur infinitæ per accidens.

Non est idem aliquam causam esse per se causam alicuius, & plures causas esse eius per se causas.

CIRCA istam responsionem aduertendum, quòd aliud est dicere aliquam vnam causam esse per se causam alicuius effectus, & aliud plures causas vnius effectus habere inter se ordinem per se & essentialem in causando talem effectum: ad hoc enim vt aliquid sit per se causa alterius, requiritur vt non possit effectus nisi ab illa causa procedere loquendo de causa completa. Hoc modo, Sortes est per se causa Platonis: quia nõ potest Plato nisi à Sorte generari. Ad hoc autem vt aliquæ sint causæ per se & essentialiterr ordinatæ respectu vnius effectus, requiritur quòd secunda non causet, nisi vt mouetur à prima, & ꝙ omnes simul causent. Propter hoc si essent infinitæ vnius causę effectus per se & essentialiter, oporteret infinitas actiones simul esse à quibus dependeret effectus. Hoc autẽ Philosophi reputãt impossibile, ideo apud ipsos impossibile est aliquid dependere ab infinitis causis essentialiter ordinatis. Si autem essent infinitæ causæ quarum vna quidem esset per se causa alteriùs, sed tamen nòn haberent inter se essentialem ordinem in causando aliquem effectum, talis infinitas per accidens se haberet ad causatum, vt dicit san. Th. & ideo nihil refert ad causatum huiusmodi causas infinitas esse, & hoc modo non inconuenit infinitum esse in causis agentibus. Licet enim vnus homo generans habeat per se ordinem ad alium hominem generantem absolutè, & ille ad alium, & sic in infinitum, si generatio fuerit æterna, non tamen omnes homines qui præcesserunt, habent per se ordinem inter se ad hunc hominem generandum: non enim vnus homo generat vt est ab illo alio genitus, quia etiam si nõ esset ab illo genitus, posset generare: nec etiam omnes homines qui pręcesserunt, simul omnes agunt ad generationem huius, cùm non omnes simul sint.

Ad sextam dicit, quòd non est multùm vtilis hæc ratio, licet sit difficilis: & ideo diuersimodè à diuersis soluitur. Nam quidam posuerunt animam non esse post corpus, quidam verò quòd non manet de animabus nisi intellectus aut agens aut possibilis, quidam autem posuerũt animàrum circulationem: alij verò non habent pro inconuenienti esse infinitum in actu in iis quæ ordinem non habent.

ADVERTE cùm inquit san. Thom. ipsam rationem de infinitate animarum difficilem esse, & tamẽ non esse multum vtilem, quod hoc dicit quia concessis omnibus quæ supponuntur ab hac ratione, scilicet multiplicari animas ad multiplicationem hominum, & esse animam immortalem, ac etiam non dari infinitum in actu, quæ omnia videtur vera philosophia tenere, difficile est saluare quomodò Mundus possit esse æternus, sed tamen inutilis ratio est, quia ea quæ ipsa ratio supponit, non cõceduntur ab omnibus. Aliqui enim vnũ negant, aliqui verò aliud: & ideo paruæ efficaciæ apud ipsos Philosophos est. Sed de hac materia inferiùs cap. 81. latior sermo fiet.

Quantùm ad secundum, inducit rationem quam ipse efficaciorem existimat, quia scilicet per hoc quòd res non semper fuerunt, potissimè manifestatur diuina bonitas, quæ est finis diuinæ voluntatis, & virtus diuina: ostenditur enim manifestè per incœptionem creaturarum, quòd res aliæ habent esse à Deo, & quòd non agit de necessitate naturæ & quòd, eius potentia est infinita. Conuenientissimum etiam fuit diuinæ bonitati vt rebus creatis principium durationis daret.

Finis diuinæ volũtatis in rerum productione est eius bonitas inquantũ per causata manifestatur.

CIRCA istam propositionem, Finis diuinæ voluntatis in rerum productione est eius bonitas, inquantùm per causata manifestatur, aduertendum, quòd duplicem sensum habere potest. Primò vt ly Inquantùm specificet rationem formalem diuinæ bonitatis per quam sit finis productionis creaturarum: & tunc est sensus, quòd ipsa manifestatio diuinæ bonitatis, est ratio formalis diuinæ bonitatis sub qua habet quòd sit finis: & hic sensus est falsus, nec est intentus à san. Tho. imò ipse De Potent. quæst. 5. artic. 15. ad 14. de communicatione diuinæ bonitatis loquens inquit, quod communicatio bonitatis diuinę non est vltimus finis, sed ipsa bonitas, ex cuius amore est quòd Deus eam communicare velit, cùm non agat quasi appetens habere, quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet. Secundus sensus est, vt ly Inquantùm, dicat conditionem eius quod producitur & est volitum propter finem. Sensus enim hoc modo est, quòd Deus vult creaturas propter bonitatem suam, inquantùm manifestatur per ipsas sua bonitas, ita quòd nulla alia ratione vult creaturas in ordine ad suam bonitatem, nisi quia sunt eius manifestatiuæ. Ex amore enim bonitatis suæ vult eius communicationem & manifestationem per creaturas: sicut si diceremus, ꝙ infirmus nulla alia ratione vult medicinam propter sanitatem, nisi quia per ipsam sanitas causari potest: posse enim causare sanitatem esset ratio & conditio se tenens ex parte eius quod propter finem appetitur, non autem esset ratio sanitatis vt est finis, & hic sensus est verus, & hic intentus. Cùm enim Deus agat non ex appetitu finis, sed ex eius amore, vt dicitur de Potentia, vbi suprà, diuina bonitas amata est ratio & causa finalis propter quam vult creaturas producere, inquãtùm in ipsa creaturarum productione manifestatur diuina bonitas quam summè amat, ita quòd non vellet ipsam creaturarum productionem nisi diuinam bonitatem manifestarent: sicut & infirmus non vult medicinam nisi inquantùm est causatiua sanitatis.

Ex iis omnibus quæ prædicta sunt, deducit san. Tho. quòd diuersi errores Philosophorum tolluntur, ponentium aliquid æternum præter Deum, de quibus videlicet 1. & 8. Phy. tractatur & 1 Cæli. Præter rationes supradictas quibus aliqui probauerunt Mundum non semper fuisse, est ratio adducta à Scot. 2. Sent. dist. 1. quæst. 3. & à Capreolo. 2. Sent. dist. 1. quæst. 1. quæ talis est, Si tempus semper fuisset, & semper esset futurum, sequeretur ꝙ pars esset maior toto: hoc est contra primum & notissimum principium, ergo, &c. Probatur consequentia, & supponitur ꝙ tunc præteritum & futurum erunt æqualia, quia vtrumque erit infinitum. Sit igitur meridies huius diei, A, meridies verò diei crastinæ sit, B, tunc sic, Quocunque tempore præteritum ad, B, est maius, futurum ad, B, est maius, quia sunt æqualia. Sed futuro ad, A, præteritum ad, B, est maius, ergo futuro ad, A, futurum ad, B. est maius. Sed futurum ad, B, est pars futuri ad, A, ergo, &c. Probatur minor principalis, Quodcunq; tempus est maius præterito ad, A, est maius futurum ad, A, cùm sint æqualia. Sed præteritum ad, B, est maius præterito ad, A, ergo est maius futuro ad, A.

PRO huius rationis solutione considerandum est, quòd ęquale maius & minus semper secundum terminos quantitatum accipiuntur. Dicitur enim vna quantitas æqualis alteri, quia termini eius terminos alterius non excedunt. Vnde vbi quantitates ponuntur non habere terminos, sicut accidit in quantitatibus infinitis, ibi propriè non est æqualitas aut inęqualitas: possunt tamen aliquo modo dici æquales aut inęquales quantitates infinitæ ex vna parte tantùm, si comparentur secundum eam partem in qua sunt finitæ, non autem si comparentur secundum partem ex qua ponuntur infinitæ.

CONSIDERANDVM secundò, quòd si debet huiusmodi fieri comparatio, oportet vt ex eadem parte accipiantur & magnitudines & termini, scilicet, aut ex parte principij, aut ex parte finis. Nam si accipiantur duæ lineæ quarum vna sit infinita versus Orientem, altera verò sit infinita versus Occidentem, terminentúrque ad medium Mundi, ipsæ non dicentur æquales, quia illud medium non est terminus vtriusque eodem modo, sed vnius est principium, alterius verò finis: sed bene si accipiantur duæ infinitæ ex parte Orientis, & terminatæ ad paria puncta versus Occidentem, possent aliquomodò æquales dici. Similiter ergo si duo tempora infinita ponantur, vnum à parte antè, aliud verò à parte pòst, licet ad idem instans terminentur, non poterunt dici æqualia, sed bene si ambo fuerint ex eadem parte infinita, & ex eadem finita. Ad rationem ergo negatur consequentia. Ad cuius probationem negatur hoc suppositum, quod est rationis fundamentum, scilicet quòd tempus præteritum & tempus futurum quorum quodlibet ponitur infinitum, sint æqualia, & consequenter ꝙ maius vno sit etiam maius altero, & quocunque vnum est maius, alterum sit maius. Nam in illis non accipiuntur termini ex eadem parte, vt possit fieri comparatio secundum æquale aut inæquale.

SED occurrit dubium circa id quod dictum est, tempora ex eadem parte finita si ad idem instans terminentur, esse æqualia. Sic enim videtur quòd in tempore infinito à parte antè dies sint æquales annis, cùm ad idem terminentur: hoc autem nullus diceret, ergo.

Respondetur, ꝙ dies & anni dupliciter accipi possunt: vno modo accipiendo tempus annorum per motum vnius continui, & similiter tempus dierum. Alio modo vtrumque per motum discreti accipiendo, secundum quòd ipsum tempus continuum existens per dies & annos diuiditur. Primo modo non est inconueniens dies esse æquales annis, imò tempus dierum & annorũ est idem. Secũdo modo dies sunt aliquid maius quã sint anni, & nõ

sunt

sunt illis æquales: sicut in vna & eadem linea partes cubitales sunt plures quàm sint bicubitales, si vtraque per modum quantitatis discretæ accipiantur. Sed si accipiantur per modum continui, sunt vna & eadem quantitas. Vt enim inquit sanctus Thomas Tertia p.q.10.art.3.ad tertium, licet infinito in aliquo ordine non sit maius in illo ordine, potest tamen illo accipi maius extra illum ordinem: & sic licet in ordine mensium non sit aliquid maius mensibus infinitis, tamen infinitum in ordine dierum est aliquid maius infinitis mensibus, & dies infiniti sunt plures mensibus infinitis. Cùm autem dicitur, quòd terminatur ad eundem terminum, dicitur quòd non est verum, inquantùm sunt discreta. Nam eorum finis, vt sic, non est instans, sed vnitas. Vnde in ordine mensium vnitas illius mensis qui est vltimus, est terminus: in ordine autem dierum terminus est ille vnus dies, qui est vltimus siue vnitas eius. Cætera quę in hac materia faciunt difficultatem, vide apud Capreolum loco præallegato.

Quòd distinctio rerum non est à casu. Cap. 39.

Idẽ De Poten. 41.q.art.16.

EXpeditis autem his quæ ad rerum productionem pertinent, restat prosequi ea quę sunt consideranda in rerum distinctione, in quibus primò oportet ostendere quòd rerum distinctio non est à casu. Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere: quæ enim sunt ex necessitate & semper non dicimus esse à casu. Ostensum est autem suprà quasdam res creatas esse in quarum natura non est possibilitas ad non esse, sicut sunt substantiæ immateriales, & absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse à casu, sunt autem per suam substantiam distinctæ adinuicem: earum igitur distinctio non est à casu.

2 Ampliùs, Cùm casus sit tantùm in possibilibus aliter se habere, principium autẽ huiusmodi possibilitatis est materia, non autem forma quæ magis determinat possibilitatem materiæ ad vnum, ea autem quorum distinctio est à forma, non distinguuntur à casu, sed forte ea quorũ distinctio est à materia, specierum autem distinctio est à forma, singularium autem eiusdem speciei à materia: distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse à casu, sed forte aliquorum indiuiduorum casus potest esse distinctus.

3 Adhuc, Cùm materia sit principium & causa rerum casualium, vt ostensum est†, in eorum factione potest esse casus, quæ ex materia generantur. Ostensum est autem suprà, quòd prima rerum productio in esse non est ex materia: in ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quòd prima rerum productio cũ distinctione fuerit, cùm multa inueniatur in rebus creatis quæ neque ex inuicem generantur, neque ex aliquo vno communi, quia non conueniunt in materia: non est igitur possibile quòd rerum distinctio sit à casu.

†Cap.16.

4 Item, Causa per se, prior est ea quæ est per accidens: si igitur posteriora sint à causa per se determinata, inconueniens est dicere priora esse à causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum præcedit naturaliter motum & operationes rerum: determinati enim motus & operationes sunt rerum determinatarum & distinctarum. Motus autem & operationes rerum sunt à causis per se & determinatis: cùm inueniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere: ergo & distinctio rerum est à causa per se & determinata, & non à casu, qui est causa per accidens indeterminata.

5 Ampliùs, Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum & voluntatẽ forma est ab agente intenta: ipsa autẽ vniuersitas creaturarum Deum habet authorem, qui est agens per volũtatem & intellectum, vt ex præmissis patet†. Nec in virtute sua defectus aliquis esse potest: vt sic deficiat à sua intentione, cùm sua virtus infinita sit, vt suprà ostensum est†. Oportet igitur quòd forma Vniuersi sit à Deo intenta & volita, non est igitur à casu: casu enim dicimus esse, quæ præter intentionem sunt agentis. Forma autẽ Vniuersi consistit in distinctione & ordine partium eius: non est igitur distinctio rerum à casu.

†Cap.23.

†Cap.43.

6 Adhuc, Id quod est bonum & optimum in effectu, est finis productionis ipsius: sed bonum & optimũ Vniuersi consistit in ordine partium ipsius adinuicem, qui sine distinctione esse non potest. Per hunc enim ordinem, Vniuersum in sua totalitate constituitur, quæ est optimũ ipsius: ipse igitur ordo partium Vniuersi & distinctio earum est finis productionis Vniuersi. Non est igitur distinctio rerum à casu.

Authorit. sac. Scrip.

Hanc autem veritatem sacra Scriptura profitetur, vt patet Gen.1. vbi cùm primò dicatur, In principio creauit Deus cęlum & terram, subiungit, Diuisit Deus lucem à tenebris, & sic de aliis: vt non solùm rerum creatio, sed etiã rerum distinctio à Deo esse ostendatur, non à casu, sed quasi bonũ & optimum Vniuersi. Vnde subditur, Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.

Exclusio erroris.

Per hoc autẽ excluditur opinio antiquorũ Naturalium ponentium causam materialẽ solam & vnã, ex qua omnia fiebant raritate & densitate: hos enim necesse est dicere distinctionẽ rerum quas in Vniuerso videmus, non ex alicuius ordinantis intẽtione prouenisse, sed ex materię fortuito motu. Similiter etiam excluditur opinio Democriti & Leucippi, ponentium infinita principia materialia, scilicet indiuisibilia corpora eiusdem naturę, sed differentia figuris, positione, & ordine: ex quorũ concursu (quẽ oportebat esse fortuitũ, cùm causam agentem negarent) ponebant esse diuersitatẽ in rebus propter prædictas tres atomorum differẽtias, scilicet figuræ, ordinis, & positionis. Vnde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam: quod ex præmissis patet esse falsum.

Super cap. 39.

POstquam determinauit sanct. Thom. de rerum productione, nunc de rerum ipsarum distinctione determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò remouet falsas Philosophorum opiniones: secundò veritatem declarat, cap.45.

Quantùm ad primum ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquæ verò in sequentibus. Prima ergo conclusio est, Rerum distinctio non est à casu, tanquàm videlicet præter agentis intentionem euenerit. Probatur primò, Sunt quædam substantię in quarum natura non est possibilitas ad non esse: ergo tales non sunt à casu, ergo nec earũ distinctio à casu erit. Probatur prima consequentia, quia casus non contingit nisi in possibilibus aliter se habere, vt patet 2.Physic. Secundò etiam patet, quia tales substantiæ sunt per suam substantiam distinctæ, id est, ex propriis earum rationibus distinctionem habent.

Secundò, Casus est tantùm in possibilibus aliter se habere: ergo distinctio quæ est à materia, forte poterit esse à casu, non autem distinctio quæ est à forma. Sed distinctio specierum est à forma, singularium autem eiusdem speciei à materia, ergo distinctio secundum speciem non est à casu: sed fortè aliquorũ indiuiduorum casus est distinctiuus, ergo, &c. Patet prima consequentia, quia principium illius possibilitatis est materia, non autem forma quæ determinat possibilitatem materiæ ad vnum.

ADVERTENDVM circa illud quod inquit sanctus Thomas, casum fortassis aliquorum indiuiduorũ posse esse distinctiuum, quòd non dixit Indiuiduorum absolutè, sed Aliquorum indiuiduorum, quia in indiuiduis incorruptibilibus, cuiusmodi sunt animæ intellectiuæ & alia huiusmodi, si sunt aliqua alia incorruptibilia solo numero in eadem specie distincta, non potest esse casus, sed tantùm in corruptibilibus. Addidit autem Fortè, quia non est absolutè verum quòd distinctio indiuiduorũ corruptibilium sit à casu, sed à casu potest dici esse distinctio indiuiduorũ monstrosorum, inquantùm illa pręter intentionem naturæ proueniunt. Quia tamen etiam monstra non sunt omninò contra naturæ intentionem, quia saltem secundariò sunt à natura intenta, ideo sub dubio relinquit, vtrum sit à casu eorum distinctio, inquiens, quòd fortè casus est aliquorum indiuiduorum distinctiuus.

Casus aliquorũ indiuiduorum fortassis distinctiuus esse potest.

Tertiò, Prima rerum productio non est ex materia, ergo in ipsa casus esse non potest: sed oportuit in ipsa esse rerum distinctionem, cùm multa sint in rebus creatis quæ neque ex inuicem, neque ex aliquo vno communi in quo conueniunt generantur, ergo, &c. Patet prima consequentia, quia in eorum tantùm factione potest esse casus, quæ ex materia generantur.

ADVERTE quòd duo remouet sanctus Thom. secundum quæ posset aliquis dicere, in prima productione rerum distinctionem non fuisse, scilicet dicendo, aut quòd fuit vnum tantùm productum ex quo aliud posterius ab eo distinctum est productum à casu, putà si fuisset tantùm aër productus, ex quo postmodùm ignis emerserit: aut quòd fuit vna materia producta, ex qua plura postea distincta pullularunt. Vtrumque horum remouet per hoc quòd sunt multa quæ non generantur ex inuicem, per quod excluditur primum dictum, neque ex aliquo vno cõmuni, propter quod excluditur secundum. Cælum enim & hæc inferiora, aut etiam intelligentiæ, quæ non conueniunt in materia: neque ex inuicem, neque ex communi materia generantur.

Dupliciter potest intelligi in prima rerum productione distinctionẽ non fuisse.

Quartò, Distinctio rerum naturaliter præcedit motus & operationes rerum: determinati enim effectus sunt determinatarum rerum distinctarum. Sed motus & operationes rerum sunt à causis per se & determinatis: ergo & distinctio, ergo, &c. Patet consequentia, quia cùm causa per se prior sit causa per accidens, inconueniens est dicere posteriora esse à causa per se, priora autem esse à causa per accidens.

Quintò, Vniuersitas creaturarum est à Deo agente per intellectum & voluntatem, in cuius virture defectus esse non potest: ergo forma Vniuersi est à Deo intenta & volita, ergo & rerum distinctio. Probatur prima consequentia, quia cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum & voluntatem, forma est ab agẽte intenta, supple, nisi fortè esset defectus in virtute, vt possit deficere à sua intentione. Secunda etiam patet, quia forma Vniuersi consistit in distinctione & ordine partium.

Sextò, Ordo partium Vniuersi, & distinctio earum est finis productionis Vniuersi, ergo, &c. consequentiam habet san. Thom. pro manifesta, quia de ratione finis, inquantùm huiusmodi, est quòd sit intentus. Antecedens verò probatur, quia id quod est bonum & optimum in effectu, est finis productionis ipsius: optimum autem Vniuersi consistit in ordine & distinctione partium eius, ergo, &c.

ADVERTE, quòd duplex est finis, scilicet operationis, & operantis, finis operationis, id est, propter quem est operatio, est optimum quod per operationem producitur, & tale est intrinsecum effectui, veluti eius forma & sic productionis Vniuersi finis est totalitas eius quæ in ordine & distinctione partiũ consistit. Finis autẽ operantis est aliquid quod operãs ex effectu producto intendit, sicut domificator producendo domum intendit habitationem: & talis finis non est optimum quod sit in effectu producto, sed est aliquid extrinsecum ab effectu. Hoc modo ordo partium Vniuersi non est finis in productione Vniuersi, sed bonitas diuina, ex cuius amore Deus creaturam produxit, vt ipsa bonitas manifestetur. In hac ergo ratione loquitur san. Thom. de fine operationis, non autem de fine operantis, vt patet.

Ordo partium Vniuersi & distinctio rerum est finis productionis Vniuersi.

Confirmatur cõclusio autho. Gene.1. Excluditur autẽ ex hoc opinio antiquorũ Naturalium, ponentium tantùm causam materialem, ex qua dicebant omnia fieri raritate & densitate. Similiter Democriti & Leucippi excluditur opinio ponentium infinita principia materialia, scilicet indiuisibilia corpora eiusdem naturæ, differentia autem figuris, positione & ordine: sed causam agentem negantium.

Quòd

Quòd materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40.

Idem de Potẽt. Dei q.3.art.16.



EX hoc autem vlteriùs apparet, quòd rerum distinctio non est propter materię diuersitatem, sicut propter primã causam. Ex materia enim nihil determinatum prouenire potest nisi casualiter, eò quòd materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantùm proueniat, hoc vt in paucioribus contingens necesse est esse. Huiusmodi autem est, quod casualiter euenit, & præcipuè sublata intentione agentis. Ostensum est autem†, quòd rerum distinctio non est à casu. Relinquitur igitur, quòd non sit propter materiæ diuersitatem, sicut propter primam causam.

†Cap.39.

2 Adhuc, Ea quæ sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiã sicut propter primam causam: causa enim agẽs prior est in causando quàm materia, quia materia nõ fit actu causa, nisi secundum ꝙ est mota ab agente. Vnde si aliquis effectus consequitur dispositionem materiæ, & intentionem agentis, non est ex materia sicut ex prima causa: & propter hoc videmus, ꝙ ea quæ reducuntur in materiam sicut in primam causam, sunt præter intentionem agẽtis, sicut monstra, & alia peccata naturæ. Forma autem est ex intentione agentis, quod ex hoc patet: agens enim agit sibi simile secundum formam: & si aliquando deficiat, hoc est à casu propter materiam. Formæ igitur non sequuntur dispositionem materiæ, sicut primam causam, sed magis econuersò materiæ sic disponuntur, vt sint tales formæ. Distinctio autẽ rerum secundum speciem est per formas: distinctio igitur rerum non est propter materiæ diuersitatem, sicut propter primam causam.

3 Amplius, Distinctio rerum non potest prouenire ex materia nisi in illis quę ex materia præexistẽte fiunt: multa autẽ sunt abinuicẽ distincta in rebus quæ non possunt ex præexistente materia fieri, sicut patet de corporibus cęlestibus quę non habent contrarium, vt eorum motus ostẽdit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerũ diuersitas materiæ.

4 Item, Quæcunque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suæ distinctionis: vnumquodque enim secundum hoc fit ens, secundum ꝙ fit vnum in se indiuisum, & ab aliis distinctum. Sed si materia sui diuersitate est causa distinctionis rerũ, oportet ponere materias in se esse distinctas: constat autem ꝙ materia quælibet habet esse ab alio per hoc ꝙ suprà† ostensum est, omne quod qualitercunque est, à Deo esse. Ergo aliud est causa distinctionis materiis: non igitur prima causa distinctionis rerũ potest esse diuersitas materiæ.

†Cap.15.

5 Adhuc, Cùm omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed econuersò. Similiter est de natura. Omnes autem res procedunt à Deo per intellectum agentem, vt ex supradictis patet†. Sunt igitur à Deo viliora propter meliora, & non econuersò. Forma autem nobilior est materia, cùm sit perfectio & actus eius: ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias produxit vt sint tales formæ. Non igitur distinctio specierum in rebus quæ est secundum formam, est propter materiam: sed magis materiæ sunt creatæ diuersæ: vt diuersis formis conueniant.

†Cap.23.

Exclusio erroris.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagoræ ponentis infinita principia materialia à principio quidem commixta in vno confuso, quæ postmodùm intellectus separando constituit: & quorumcunque aliorum ponentium diuersa principia materialia ad distinctionem rerum causandam.

Super cap. 40.



SEcunda conclusio est, Distinctio rerum non est propter materiæ diuersitatem sicut propter primam causam. Vbi aduertendum, quòd hæc conclusio ponitur non tantùm contra ponentes solam causam materialem, sed etiam contra ponentes cum materia causam efficiẽtem, volentes tamen quòd distinctioni rerum præsupponatur materia, ex qua primò in rebus causetur distinctio. Arguitur autem primò contra hanc opinionem sic, Ex materia nihil potest prouenire nisi casualiter, sed distinctio rerum non est à casu, ergo, &c. Probatur maior, quia cùm materia ad multa possibilis sit, quòd ad vnum determinetur, hoc vt in paucioribus accidit: huiusmodi autẽ est quod casualiter accidit, præcipuè sublata intentione agẽtis.

Ex materia nihil potest prouenire nisi casualiter.

ADVERTENDVM pro hac ratione, cùm dicitur ex materia nihil posse prouenire nisi casualiter, quòd hoc intelligendum est de eo quod à materia tanquàm à prima causa prouenit: non autem de eo quod prouenit ex materia secundum agentis dispositionem. Si enim ponatur prima causa ipsa materia, ipsa erit causa semota etiam intentione agentis, saltem secundum modum intelligendi: ideo cùm ipsa sit ad multa indifferens secundum se, quòd vnum determinatum ex ipsa proueniat, non erit nisi vt in paucioribus & à casu, quia ex nulla agentis intentione prouenit.

Secundò, Formæ non sequuntur dispositionem materiæ sicut primam causam, sed magis econtrariò materiæ sic disponuntur, vt sint tales formæ: ergo nec distinctio specierum. Patet consequentia, quia distinctio rerum secundum speciem est per formas. Probatur antecedens, quia forma est ex intentione agentis. ea autem quæ sunt ex intentione agentis, non sunt ex materia tanquàm ex prima causa, tum quia causa agens est prior in causando quàm materia, tum quia videmus ea quę in materiam vt in primam causam reducuntur, vt monstra, esse præter intentionem agentis.

ADVERTE ex 4. Sentent. distinct. 36. quæst. 1. art. 1. ad secundum, quòd monstra licet sint præter primam intentionem naturæ agentis, non tamen sunt contra secundam intentionem. quando enim non potest natura ad maiorem perfectionem perducere, perducit ad minorẽ, & ad eam quam potest.

Formæ non sequuntur dispositiones materiæ, sed econuersò.

SED occurrit dubium circa hoc quod dicitur, formas non sequi dispositiones materiæ, sed magis econuersò. Nam secundum doctrinam sancti Thomæ, materia signata est principium indiuiduationis in rebus materialibus: ergo formæ distinguuntur, quia recipiuntur in diuersis materiis, ergo formæ sequuntur dispositiones materiæ.

Responderi potest primò, quòd sanctus Thomas hoc loco loquitur de distinctione formali & specifica, quomodò distinguuntur partes essentiales Vniuersi, non autem de distinctione materiali. Secundò responderi potest, quòd formæ quidem accipiunt indiuiduationem siue etiam distinctionem ex materia signata: & ideo exigunt vt habeant materias dispositas & proportionatas, non autem idcirco exigitur vt sequãtur dispositiones materiæ tanquàm primas causas distinctionis, & vt ordinatum ad finem sequitur finis dispositionem. Imò quia agens intendit producere formam limitatam & indiuiduatam, disponit materiam vt sit proportionata formæ taliter limitatę. Vnde negatur prima consequentia si inferatur de prima causa distinctionis formarum, licet sit vera loquendo de causa secũdaria. Agens enim est prima causa indiuiduationis, quia intendit producere formam singularem & indiuiduatam: materia autem est secundaria causa, inquantùm agens intendens sua actione producere hanc formam, disponit materiam vt sit conueniens pro tali forma. Cùm autem infertur, Ergo formæ sequũtur dispositiones materiæ, conceditur, si sit sensus de ordine quo finis sequitur ea quæ sunt ad finem secũdum ordinem executionis. Negatur autem sequela de ordine quo ordinatum ad finem sequitur finem secundum ordinem intẽtionis agentis.

Tertiò, Multa sunt abinuicem distincta in rebus quæ non possunt ex præexistenti materia fieri, ergo, &c. Patet consequentia, quia distinctio rerum non potest ex materia prouenire, nisi in illis quæ ex præexistenti materia fiunt.

Quartò, Supponitur si materia sit causa distinctionis, quòd oportet ponere materias in se esse distinctas. Tunc sic, Aliquid aliud est causa distinctionis materiarum, quia habent causam sui esse: quæ autem habentia sui esse causam distinguuntur, habent & causam suæ distinctionis, ergo prima causa distinctionis rerum non potest esse diuersitas materiæ.

Quintò, Omnes res procedunt à Deo per intellectum agentem, igitur sunt à Deo viliora propter meliora: ergo materias produxit propter formas, & non ecõuersò, ergo distinctio specierum in rebus quæ est per formas, non est propter materiam, sed magis materiæ sunt creatæ distinctæ vt diuersis formis cõueniant. Probatur prima consequentia, quia tam intellectus quàm natura agit vilius propter melius, & non econuersò, cùm agat propter bonum. Secunda etiam patet, quia forma est nobilior materia. Per hoc autem, inquit sanctus Thomas, opinio Anaxagoræ excluditur.

VBI aduertendum, quòd licet Anaxagoras posuerit causam agentem, voluit tamen vt distinctio partium materialium præexigeretur distinctioni rerum, ita quòd prima causa distinctionis in rebus esset distinctio illarum partium materialium, quasi agens non posset distinctas res producere nisi distinctæ illæ partes naturales præexisterent. Quod sanè esse falsum ex præcedentibus rationibus est ostensum.

Quòd distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium. Cap. 41.

Idem de Potẽt. Dei q.3.art.16.



EX præmissis autem ostẽdi potest, quòd causa distinctionis rerum non est diuersitas, aut contrarietas agentiũ. Si enim diuersi agentes ex quibus procedit rerum diuersitas, sunt ordinati adinuicem, oportet ꝙ huiusmodi ordinis sit aliqua causa vna: nam multa non vniuntur nisi per aliquod vnum, & sic illius ordinis est vna causa & vna distinctio rerum. Si verò diuersi agentes non sint adinuicẽ ordinati, cõcursus eorũ ad diuersitatem rerum producendam erit per accidẽs: distinctio igitur rerũ erit casualis, cuius cõtrarium suprà† ostẽsum est.

†Cap.39.

2 Item, A diuersis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi fortè per accidens: diuersa autem inquantùm huiusmodi non faciunt vnum. Res autem distinctæ inueniuntur habere ordinem adinuicem non casualiter, cùm vt in pluribus vnum ab alio moueatur: impossibile est igitur quòd distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diuersitatem agentium non ordinatorum.

3 Amplius, Quæcunque habent causam suæ distinctionis, non possunt esse prima causa distinctionis rerum: sed si plura entia ex æquo accipiãtur, necesse est, ꝙ habeant causam suæ distinctionis, habent enim causam essendi, cùm omnia entia sint ab vno primo ente, vt suprà ostensum est †. Idem autem est causa essendi alicui, & distinctionis eius ab aliis, sicut ostensum est†: non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diuersitas agentium.

†Cap.15. huius Libri.
†Cap.40.

4 Item, Si diuersitas rerum procedat à diuersitate vel contrarietate diuersorum agentium, maximè hoc videtur (quod & plures ponunt) de contrarietate boni & mali: ita ꝙ omnia bona procedant à bono principio, mala à malo. Bonũ autẽ &

malum

malum sunt in omnibus generibus, non autem potest esse vnum primum principium omnium malorum: cùm enim ea quæ sunt per aliud, reducantur ad ea quæ sunt per se, oportebit principium actiuum malorum, esse per se malum. Per se autem dicimus tale, quod per essentiam suam tale est: eius igitur essentia erit mala, hoc autem est impossibile. Omne enim quod est, inquantùm est ens, necesse est esse bonum: esse nanque suum vnumquodque amat, & cõseruari appetit. Signum autem est, quia contrapugnat vnumquodque suæ corruptioni: bonum autem est quod omnia appetũt. Non potest igitur distinctio in rebus procedere à duobus contrariis principiis quorum vnum sit bonum, & aliud malum.

5 Adhuc, Omne agens agit inquantùm est actu, inquantum verò est actu, est vnumquodque perfectum: perfectum verò omne inquantùm huiusmodi bonum dicimus. Omne igitur agens, inquantùm huiusmodi, bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agẽs: si autem est malorum primum principium, oportet esse per se malum, vt ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere à duobus principiis bono & malo.

6 Amplius, Si omne ens inquantùm huiusmodi bonum est, malum igitur inquantùm est malum, est non ens. non entis autem, inquantùm huiusmodi, non est ponere causam agentem, cùm omne agens agat inquantùm est ens actu. Agit autem vnumquodque sibi simile: mali igitur inquantùm est huiusmodi, non est ponere causam per se agẽtem. Non est igitur fieri reductionẽ malorum in vnam primam causam, quæ per se sit causa omnium malorum.

7 Adhuc, Quod educitur præter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens, sicut cùm quis inuenit thesaurum fodiens ad plantandum: sed malum in effectu aliquo non potest prouenire nisi præter intentionem agentis, cùm omne agens aliquod bonum intendat, bonum enim est quod omnia appetunt. Malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum: non igitur est ponere vnum primum principium omnium malorum.

8 Item, Contrariorum agentium sunt contrariæ actiones: eorum igitur quę per vnam actionem producuntur, non sunt ponẽda principia contraria. Bonum autem & malum eadem actione producũtur: eadem enim actione aqua corrumpitur & aër generatur. Non sunt igitur propter differentiam boni & mali in rebus inuentam, ponenda principia contraria.

9 Amplius, Quod omninò non est, nec bonum nec malum est: quod autẽ est, inquantùm est, bonum est, vt ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid inquantùm est non ens: hoc autem est ens priuatum. Malum igitur inquantùm huiusmodi est ens: priuatum, & ipsum malum est ipsa priuatio: priuatio autem non habet causam per se agentem, quia omne agens agit inquantùm habet formam, & sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, cùm agens agat sibi simile, nisi per accidens impediatur. Relinquitur igitur, quòd malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Non est igitur vnum primum & per se malorum principium: sed primum omnium principium est vnum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens. Hinc est quòd Isaiæ 45. dicitur, Ego Dominus, & non est alter Deus, formans lucem, & creans tenebras, faciens pacem, & creans malum: ego Dominus faciens omnia hæc. & Ecclesiastici 11. Bona & mala, vita & mors, paupertas & honestas à Deo sunt. & ibidem 33. Contra malum bonum est, & contra virum iustum est peccator: & sic intuere in omnia opera altissimi. Duo contra duo, & vnum contra vnum. Dicitur autem Deus facere mala vel creare inquantùm creat ea quæ secundum se bona sunt, & tamen aliis sunt nociua: sicut lupus quamuis in sua specie quodam bonum naturæ sit, tamẽ oui est malus, & similiter ignis aquæ, inquantùm est huiusmodi corruptiuus: & per similem modum est causa malorum in omnibus quę pœnæ dicuntur. Vnde dicitur Amos 3. Si est malum in ciuitate, quod Dominus non fecerit? Et hoc est quod Gregorius dicit, Etiam mala quæ nulla sua natura subsistunt, creantur à Domino. Sed creare mala dicitur, cùm res in se bonas creatas, nobis malè agentibus in flagellum format.

Auth. sac. Scripturæ.

Quomodò De⁹ facit mala.

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria, qui error primò incœpit ab Empedocle: posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam, & litem, quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem verò corruptionis. Ex quo videtur (vt Aristot. dicit in 1. Metaph.) hæc duo bonum & malum prima principia contraria posuisse.

Exclusio erroris.

Posuit autem & Pythagoras duo prima, bonum & malum: sed non per modum principiorum agẽtium, sed per modum formalium principiorum. Ponebat enim hęc duo esse genera sub quibus omnia talia comprehenderentur, vt patet per Philosophum in 1. Metaphysic. Hos autem antiquissimorum Philosophorum errores, qui etiam sunt per posteriores Philosophos sufficienter exclusi, quidã peruersi sensus homines doctrinę Christianę adiungere præsumpserunt: quorum primus fuit Marcion, à quo Marcionistæ sunt dicti: qui sub nomine Christiano hæresim condidit, opinatus duo sibi diuersa principia: quem secuti sunt Cerdoniani, & postmodùm Manichæi qui hunc errorem maximè diffuderunt.

Marcion

Cerdoniani & Manichæi.

Super cap. 41.



TErtia conclusio est, Causa distinctionis rerum non est contrarietas agentium. Circa cuius probationem duo facit sanctus Thomas. Primò probat absolutè contrarietatem agentium non esse causam distinctionis rerum: secundò idem ostendit particulariter de contrarietate boni & mali.

Quãtùm ad primum arguitur primò sic, Aut diuersi agentes ex quibus procedit rerum diuersitas sunt ordinati, aut non. Si primum, ergo illius ordinis est vna causa, cùm multa non vniantur nisi per aliquod vnum: ergo vna erit causa distinctionis. Si secundum, ergo distinctio rerum erit casualis, quia concursus ipsorum ad agendum erit per accidens.

ADVERTE, quòd cùm dicatur à casu euenire quod præter intentionem agentis euenit, erit distinctio casualis si præter intentionem agentium eueniat: hoc autem erit si diuersi agẽtes inter se ordinem non habeant. Nam vnus agens intendet suum effectum tantùm, quòd autem alius agens alium effectum producat, erit præter intentionem huius agentis, & similiter dicendum de alio, & sic nec ab vno illorum, nec ab ambobus distinctio rerum erit intenta.

Si diuersa agentia non ordinata sint causa distinctionis rerum, illa distinctio erit à casu.

Secundò, & est confirmatio præcedentis, Res distinctæ inueniuntur habere ordinem ad inuicem non casualiter, cùm vt in pluribus vnum ab alio moueatur, quia scilicet casus in paucioribus accidit, sed, supple, sunt multa distincta quorum vnum vt in pluribus ab alio mouetur, sicut ista inferiora à cælo: ergo eorum distinctio non est casualis, ergo non est à diuersis non ordinatis.

Tertiò, Si plura agẽtia ex æquo accipiantur, habent causam essendi, vt ex superioribus patet, ergo habent causam suæ distinctionis, ergo diuersitas talium agentium non potest esse prima causa distinctionis, rerum.

Quantùm ad secundum probatur primò quòd contrarietas boni & mali non sit causa distinctionis rerum quasi omnia bona procedant à bono principio, & omnia mala à malo. Secundò ostenditur quid sit primum malorum principium. Arguitur ergo primò sic, Si hoc etiam, oporteret principium actiuum malorum esse per se, & per suam essentiam malum, quia omne per aliud reducitur ad per se, hoc autẽ est impossibile, ergo, &c. Probatur falsitas, quia omne quod est, inquãtùm est ens, est bonum: quod constat eò ꝙ vnumquodque appetit cõseruare suum esse, bonũ autem est quod omnia appetunt.

ADVERTE, quòd hic loquitur sanctus Thomas de malo non quo ad priuationem solam, sed de eo quod isti dicunt esse quoddam ens in rerum natura habens propriam naturam & essentiam, & esse malum, & omnium malorum principium.

Secundò, Per se malum non potest esse agens, ergo malum non potest esse primum principium malorum. Patet consequentia, quia primum principium malorum est per se malum, Probatur autem antecedens, Omne agens inquantùm huiusmodi est in actu, ergo perfectum, ergo bonum, ergo quod non est bonum, non est agens, ergo, &c.

Tertiò, Malum inquãtùm malum, est non ens, quia omne ens inquantùm ens est bonum, ergo mali inquantùm huiusmodi non est causa per se agens, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia omne agens agit inquantùm est in actu: agit autem vnumquodque sibi simile: & sic oportet vt quod fit, habeat esse actu.

Quartò, Malum in effectu non potest prouenire, nisi præter intentionem agentis, cùm omne agens bonum intendat. ergo malum non habet causam per se. Patet consequentia, quia quod euenit pręter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens.

Quintò, Bonũ & malũ eadẽ actione producuntur, ergo, &c. Probatur consequentia, quia eorũ quæ eadem actione producuntur, non sunt principia contraria, cùm contrariorum agentium sint cõtrariæ actiones. Antecedens verò probatur exemplo, eadem enim actione aqua corrumpitur, & aër generatur.

CIRCA istam propositionem, Eadem actione aqua corrumpitur & aër generatur, dubium occurrit, quia actio agentis per motum aut mutationem, non est aliud materialiter, & secundum essentiam quàm ipse motus & mutatio: sed corruptio aquæ nõ est idem realiter cum generatione aëris, cùm habeant terminos distinctos. Ergo non est eadem actio qua vnum generatur, & aliud corrumpitur.

Eadem actione aqua corrumpitur & aër generatur.

AD huius euidentiã considerandum ex doctrina S. Thom. Verit. q. 28. ar. 1. ꝙ cùm motus sit de affirmato in affirmatũ, & per consequens sit idẽ motus quo vnũ affirmatiuè significatũ acquiritur, & aliud abiicitur: oportet vt motui duæ mutationes adiungãtur, quarum vna sit generatio, & alia corruptio. Propter hoc possumus in huiusmodi transitu ab vno affirmato ad aliud affirmatũ cõsiderare aut rationẽ motus, aut rationẽ mutationis. Si ipsum motum consideremus, sic est vnus & idẽ motus quo abiicitur vnum oppositorum, & quo aliud acquiritur. motus enim accipit speciem & vnitatem à termino ad quẽ non autẽ à termino à quo. Sed si cõsideremus ipsam rationẽ mutationis, sic non est vna mutatio, sed sunt plures se inuicem consequentes, eò ꝙ vna terminetur ad esse: alia verò ad non esse. Vtraque tamen mutatio se habet ad motum per modum concomitantiæ, & ab vno motu vtraque dependet.

AD dubiũ ergo dicitur, ꝙ vna actione & vno motu corrũpitur aqua, & generatur aër: quia istæ mutationes vnũ motũ & vnã actionẽ concomitantur. Quum autẽ arguitur, Quia actio agentis per motũ aut mutationem, nihil est aliud realiter quàm motus & mutatio, dicitur, ꝙ si vtrumque per se & separatim sumatur, scilicet motus per se, & mutatio per se, sic actio quæ agit per motum, est ipse motus: & actio quæ est cum mutatione, est ipsa mutatio. Sed si accipiatur mutatio vt concomitatur motum, sic actio est quidem motus, non autẽ est mutatio quæ motum concomitatur, & maximè illa quæ terminatur ad non esse termini à quo, & tamẽ ad vnam actionẽ & ad vnum

motum

motum qui est inter contrarios terminos, vtraque mutatio quæ est generatio vnius, & corruptio alterius, concomitatur: & sic verum est, quòd vna actione corrumpitur aqua, & generatur aër, per concomitantiam ad motum.

Sextò, Malum inquantùm malum, est non ens, sed non est omninò non ens, quia quod omninò non est, nec est bonum neque malum, ergo est aliquid inquantùm est non ens, ergo malum inquantùm huiusmodi est ens priuatum, quia non ens quod est aliquid est ens priuatum, & ipsum malum est ipsa priuatio. ergo non habet causam per se agentem, ergo, &c. Patet antecedens, quia omne quod est, inquantùm est, bonum est: & sic si malum inquantùm huiusmodi esset ens, ipsum inquantùm malum esset bonum.

Malum inquãtum est nõ ens est aliquid.

CIRCA istam propositionem, Malum inquantùm est non ens, est aliquid, dubitatur, quia videtur implicatio in adiecto: nam aliquid conuertitur cum ente, vt patet de Veri. q. 21. dicere ergo quòd malum inquantùm non ens, est aliquid, est dicere quòd inquantùm est non ens, est ens.

Respondetur, quòd ly Inquantùm, potest specificare rationem formalem qua malum est aliquid, & sic propositio est falsa: non enim ratio non entis est causa quare malum sit aliquid, vt bene procedit obiectio. Potest etiam manifestare genus ad cuius speciem limitatur: & sic accipitur hoc loco ly Inquantùm. Sensus enim est, quòd malo cõuenit hæc species non entis, quæ est aliquid, id est, quod est ens priuatum inquantùm continetur sub non ente: non autem conuenit sibi esse illud non ens, quod est omninò non ens, sicut si diceremus quòd homo secundum quòd continetur sub genere animalis, determinat sibi speciem hominis, non autem speciem equi.

Dicitur vlteriùs, quòd tale non ens est aliquid, & est aliquo modo ens, ratione scilicet substrati, quia dicit negationem in subiecto. Secundo loco concludit S. Thom. quòd primum omnium malorum principium est vnum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens, cùm ostensum sit quòd malum non potest primi principij rationem habere.

Probatur autem authoritate Isaię 45. Ego Dominus, & non est, &c. Ecclesiastici 11. Bona & mala, &c. & 33. Contra malum, &c. Notat autem quòd dicitur Deus facere mala vel creare, inquantùm creat ea quæ secundum se bona sunt, & tamẽ aliis sunt nociua, vt lupus oui, & ignis aquæ: sic enim Deus est causa malorum in hominibus quæ pœnæ dicuntur, iuxta illud Amos 3. Si est malum, &c. & Gregor. Etiam mala, &c. Ex his excluditur error ponentium prima principia, scilicet effectiua aut formalia contraria, sicut primò Empedocles, deinde Pythagoras, postremò hæretici quidam, vt Marcionistæ, Cerdoniani, ac Manichæi posuerunt.

CIRCA id quod superiùs est dictum, quoniam videlicet primum bonum est primum omnium principium, in cuius effectibus consequitur malum per accidens, dubitatur, quia quod per accidens consequitur effectum alicuius agentis, est præter eius intentionem: sed nihil est præter intentionem in effectibus Dei, qui est primum bonum, cùm nihil per comparationem ad ipsum secundum doctrinam sancti Thomæ sit fortuitum aut casuale: ergo nihil est per accidens in effectibus eius.

Respondetur, quòd dupliciter aliquid potest dici per accidens in effectu alicuius causæ, aut scilicet quia est omninò præter intentionem agentis, aut quia est præter primam agentis intentionem. Quod primo modo est per accidens, est fortuitum aut casuale, & hoc modo nullum malum naturæ est per accidens in effectibus diuinis. Quod autem est per accidens tantùm secundo modo, non est fortuitum & casuale, si vt in pluribus accidat, quia secundaria intentione est intentum tanquàm consequens, ad id quod primò & per se intenditur: & sic in effectibus diuinis potest esse aliquid per accidens. Primò enim & per se Deus in operibus suis intendit aliquod bonum, sed quia aliquando bonum intentum concomitatur aliquod malum naturę alicuius: secundariò etiam illud malum intendit, inquantùm magis vult illud malum euenire, quàm vt Vniuersum eo bono priuetur, ad quod tale malum consequitur.

Quòd causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo.

Cap. 42.

EX eisdem etiam ostendi potest, quòd rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium, sicut quidam dicere voluerunt, quòd Deus cùm sit vnus & simplex, facit tantùm vnum effectum: qui est substantia primò creata: quæ quia simplicitati propriæ causæ adæquari non potest, cùm non sit actus purus, sed habeat aliquid de potentia admixtum: habet aliquam multiplicitatem, vt ex ea ideo pluralitas aliqua possit prodire: & sic semper effectibus à simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diuersitas causarum constituitur, ex quibus Vniuersum consistit. Hæc igitur positio toti rerum diuersitati non vnam causam assignat, sed singulas causas determinatas effectibus: totam autem diuersitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem à casu esse dicimus, quæ ex concursu diuersarum causarum proueniunt: & non ex aliqua vna causa determinata. Distinctio igitur rerum & ordo Vniuersi erit à casu.

2 Amplius, Id quod est optimum in rebus creatis, reducitur vt in primam causam in id quod est optimum in causis: oportet igitur effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo Vniuersi, in quo bonum Vniuersi cõsistit: sicut & in rebus humanis bonum gentis est diuinius quàm bonum vnius. Oportet igitur ordinem Vniuersi sicut in propriam causam reducere in Deum, quem suprà † ostendimus esse summum bonum: non igitur rerum distinctio in quo ordo consistit Vniuersi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primæ causæ. †Cap.41.

3 Adhuc, Absurdum videtur, id quod est optimum in rebus reducere sicut in causam in rerum defectum: optimum autẽ in rebus creatis est distinctio & ordo ipsorum, vt † ostensum est. Incõueniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur, q̃secundæ causę deficiũt à simplicitate causę primę. †Cap.23.

4 Item, In omnibus causis agentibus ordinatis vbi agitur propter finem, oportet quòd fines causarum secundarum sint propter finem causæ primæ: sicut finis militaris & equestris, & frænefactiuæ est propter finem ciuilis. Processus autem entium à primo ente est per actionem ordinatam ad finem, cùm sit per intellectum, vt ostensum est: intellectus autem hominis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquæ causæ secundæ, oportet quòd fines earum & actiones sint propter finem causæ primæ, qui est vltimus finis in rebus causatis. Hic autem est ordo partium Vniuersi & distinctio, qui est quasi vltima forma: non est igitur distinctio in rebus & ordo propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones secundarum sunt propter ordinem & distinctionem in rebus constituendam.

5 Adhuc, Si distinctio partium Vniuersi & ordo earum est proprius effectus causæ primæ quasi vltima forma & optimum in Vniuerso, oportet rerum distinctionem & ordinem esse in intellectu causæ primæ. In rebus enim quæ per intellectum aguntur, forma quæ in rebus factis producitur, prouenit à forma simili quæ est in intellectu: sicut domus quæ est in materia, à domo quæ est in intellectu. Forma autem distinctionis & ordinis non potest esse in intellectu agente, nisi sint ibi formę distinctorum & ordinatorum: sunt igitur in intellectu diuino formæ distinctarum rerum diuersarum & ordinatarum, nec hoc simplicitati eius repugnat, vt suprà † ostẽsum est. Si igitur ex formis quę sunt in intellectu, proueniant res extra animam in his quæ per intellectum aguntur, poterunt à prima causa immediatè causari plura & diuersa non obstante diuina simplicitate, propter quam quidam in prędictam positionem inciderunt. †Lib. primo, cap.52. & duobus sequētibus.

6 Item, Actio agentis per intellectum, terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidẽs & à casu. Deus autem agens est per intellectum, vt † ostensum est: non potest igitur eius actio esse casualis, cùm non possit in sua actione deficere. Oportet igitur quòd producat effectũ suum ex hoc, quòd ipsum effectum intelligit & intendit. Sed per quam rationem intelligit vnum effectum, potest & multos effectus alios à se intelligere: potest igitur multa causare statim absque medio. †Cap.23.

7 Ampliùs, sicut suprà † ostensum est, Virtus diuina non limitatur ad vnum effectum, & hoc ex eius simplicitate prouenit: quia quantò aliqua virtus est magis vnita, tantò est magis infinita, & ad plura se potest extendere. Quòd autem ex vno non fiat nisi vnum, non oportet nisi quando agens ad vnum effectum determinatur. Nõ oportet igitur dicere, quòd quia Deus est vnus & omninò simplex, ex ipso multitudo prouenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab eius simplicitate deficientibus. †Cap.22.

8 Præterea, Ostensum est suprà †, quòd solus Deus potest creare: multa autem sunt rerum, quæ non possunt procedere in esse nisi per creationem: sicut omnia quæ non sunt composita ex materia & forma contrarietati subiecta. Huiusmodi enim ingenerabilia oportet esse, cùm omnis generatio sit ex contrario & ex materia: talia autem sunt omnes intellectuales substantiæ, & omnia corpora cælestia, & etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia huiusmodi immediatè à Deo sumpsisse sui esse principium. Hinc est quod dicitur Genes. 1. In principio creauit Deus cælum & terram. Et Iob 37. Tu forsitan fabricatus es cælos, qui solidissimi quasi ære fundati sunt. Excluditur autem ex prædictis opinio Auicen. qui dicit, quòd Deus intelligens se produxit vnam intelligentiam primam, in qua iam est potentia & actus, quæ inquantùm intelligit Deum, producit intelligentiam secũdam: inquantùm verò intelligit se secundum quòd est in actu, producit animam orbis, inquantùm verò intelligit se secundum quòd est in potentia, producit substantiam orbis primi: & inde procedens diuersitatem rerũ instituit per causas secũdas. †Cap.21.

Auth. sac. Scripturæ.

Exclusio erroris Auicen. lib. 9. Metaphysic.

Excluditur etiam opinio quorundam antiquorum hæreticorum, qui dicebant Deum non creasse Mundum, sed Angelos: cuius erroris dicitur primò fuisse Simon Magus inuẽtor.

Super cap. 42.



QVarta conclusio est, Rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium. Et ponitur hæc conclusio contra Auicen. nono Metaphysic. volentem quòd Deus fecit vnam tantùm substantiam, quæ quia simplicitatem primæ causæ adæquare non potuit, sed aliquam in se multiplicitatem habet, ideo ab ea aliqua pluralitas prodire potest, & sic semper effectibus à cau-

sæ simplicitate deficientibus, dum multiplicantur effectus, diuersitas etiam causarum constituitur. Vnde sequebatur quòd rerum distinctio proueniret ex ordine agentium, quorum vnum magis à simplicitate primæ causæ distabat quàm aliud, & secundum eorum multiplicitaté multa proueniebant. Hanc itaque positionem reprobans sanctus Thomas, arguit primò sic, Sequeretur illa positione facta, quòd ordo Vniuersi & distinctio rerum esset à casu: hoc autem est falsum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia distinctio huiusmodi non proueniret ab vna causa, sed ex concursu omnium causarum: ea autem quæ ex concursu diuersarum causarum proueniunt, & non ex aliqua vna causa determinata, à casu dicimus euenire. Fundamentum huius rationis vide in prima ratione præcedentis capituli.

Secundò, Optimum in omnibus entibus creatis est ordo Vniuersi, sicut & in rebus humanis bonum gentis est diuinius quàm bonum vnius: ergo reducitur in id quod est optimum in causis, ergo non causatur ex causis secundis, scilicet primò. Probatur prima consequentia, quia effectus oportet esse proportionales causis.

Tertiò, Ordo Vniuersi est optimum in rebus, ergo non causatur ex hoc quòd secundæ causæ deficiunt à simplicitate primæ causæ. Patet consequentia, quia optimum non debet sicut in causam in rerum defectum reduci.

Quartò, Ordo & distinctio Vniuersi est vltimus finis in rebus causatis, cùm sit quasi vltima forma (intellige de fine intrinseco, non autem extrinseco: quia ille est bonitas diuina) ergo non est propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones huiusmodi sunt propter ordinem & distinctionem constituendam in rebus. Patet consequentia, quibus in omnibus causis agentibus ordinatis, vbi agitur propter finem, fines secundarum causarum sunt propter finem causæ primæ. finis autem causæ primæ est vltimus finis in rebus causatis.

SED videtur ista ratio propositum non concludere. Dicentes enim rerum distinctionem prouenire ab ordine causarum agentium, non dicunt quòd distinctio sit propter actiones secundarum causarum tanquam propter finem, sed quòd est ab actionibus ipsarum tanquam à causa efficiente suo modo. ratio autem concludit, quòd non est distinctio propter actiones tanquam propter finem, sed magis econuersò, quod ad propositum non esse apertè constat.

Respondetur, quòd ista ratio procedit non secundum ordinem essendi in re, sed secundum ordinem essendi in intentione agentis: stat enim quòd aliquid sit prius altero secundum esse reale, & tamen sit posterius in intentione agentis, sicut cùm sanitas causatur ex medicina, medicina præcedit sanitatem in re: in intentione autem posterius est, quia non desideratur medicina nisi propter desiderium sanitatis. Licet ergo dicerent isti per actiones secundarum causarum ordinem & distinctionem rerum causari, oportebat tamen eos dicere, ipsa agentia primò proprias actiones intendere, & distinctionem prouenire ex consequenti, vt in prima ratione arguebatur, & sic sequebatur rerum distinctionem prouenire: quia ipsæ actiones causarum à suis agentibus intenduntur primò & per se, ex quibus rerum distinctio sequebatur aut præter intentionem omninò, aut præter primam intentionem. Sicut si diceremus aliquem primò & per se velle medicinam: & si sanitas medicinam consequeretur, diceremus ipsam sanitatem aut non esse intentam, aut secundariò intentam esse propter eius concomitantiam ad medicinam: & sic ideo sanitas eueniret, quia medicina sumpta esset, non autem esset sumpta medicina vt sanitas eueniret. Dicitur ergo ad dubium, quòd isti sic opinantes dicebant explicitè quidem ordinem & distinctionem in rebus per actiones secundorum agentium effectiuè produci; sed implicitè etiam dicebant ipsas actiones esse primò intentas, & distinctionem rerum esse propter actiones tanquam propter finem, & contra hoc procedit ratio sancti Thomæ.

Quintò, Arguitur contra fundamentum & rationem prædictę positionis, cum scilicet inquiunt ideo non posse à prima causa plura & diuersa causari immediatè, quia est simplicissima, Distinctionem & ordinem Vniuersi oportet esse in intellectu causæ primæ: ergo oportet ibi esse formas distinctorum, ergo à prima causa poterunt immediatè plura causari. Probatur antecedens, quia distinctio partium Vniuersi, & ordo earum, est proprius effectus causę primæ quasi vltima forma, & optimum in Vniuerso. in agentibus autem per intellectum forma effectus præexistit in intellectu agentis. Patet autem prima consequentia, secunda verò probatur ex hoc supposito, quòd ex formis quæ sunt in intellectu, proueniunt res extra animam in iis quæ per intellectum aguntur.

ADVERTENDVM, quòd ista ratio non supponit quod habet probare, cùm assumit rerum distinctionem esse proprium effectum Dei, quia non assumit illud tanquàm concessum, sed tanquam probatum in præcedenti ratione.

ATTENDENDVM etiam, quòd hæc ratio supponit ex formis quę sunt in intellectu, prouenire res ad extra immediatè, quia hoc videtur esse de ratione agentis per intellectum: sicut enim agens per naturam potest immediatè producere sibi simile quantùm ad formam naturalem, ita agens per intellectum sibi simile quantùm ad formam præconceptam.

Sextò, Deus est agens per intellectum, & non potest in sua actione deficere: ergo producit suum effectum per hoc quòd ipsum effectum intelligit & intendit, ergo multa statim potest creare absq; medio. Probatur prima consequentia, quia actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens & a casu: quod non potest accidere vbi actio deficere non potest. Secũda etiam patet, quia qua ratione vnum effectum intelligit, potest & multos alios effectus intelligere.

Septimò, Quòd vnum solum ex vno fiat, non oportet nisi quando agens ad vnum effectum determinatur: sed virtus diuina non determinatur ad vnum, vt ex superioribus patet, & hoc, quia est maximè simplex. Quãtò autem virtus est magis vnita, scilicet perfectionaliter, tantò est magis infinita, id est, magis illimitata & indeterminata, & ad plura se potest extendere. ergo ex Deo, quia est vnus & omninò simplex, non est necesse vt vnum tantùm proueniat: imò quia est omninò simplex, ab eo potest multitudo prouenire.

Octauò, Multa entia sunt quæ procedere non possunt in esse nisi per creationem, vt sunt intelligentiæ, corpora cælestia, & materia prima: sed solus Deus potest creare, ergo, &c. Patet maior, quia illa sunt ingenerabilia, cum non sint composita ex materia & forma contrarietati subiecta. Confirmatur Gen. I. in principio, &c. Et Iob 37. Tu forsitan, &c.

Excluditur autem ex his error Auicen. dicentis Deum intelligentem se, produxisse vnam intelligentiam primam, in qua cùm sit potentia & actus intelligendo Deum producit intelligentiam secundam, illa intelligendo se secundum quidem quod est in actu, producit animam cæli: secundum verò quòd est in potentia, producit substantiam orbis primi, & sic deinceps procedendo. Excluditur etiam error antiquorum hæreticorum dicentium Deum non creasse Mundum, sed Angelos: cuius erroris dicitur primò fuisse Simon Magus inuentor.

Quòd distinctio rerum non est per Angelum inducentem in materiam diuersas formas. Cap. 43.

SVnt autem quidam moderni hæretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem Angelum per diuersas formas fuisse distinctam. Cuius opinionis falsitas manifestè apparet: non enim cælestia corpora, in quibus nulla contrarietas inuenitur, ex aliqua materia possunt esse formata. Omne enim quod fit ex materia præexistente, oportet ex contrario fieri: impossibile est igitur quòd ex aliqua materia priùs à Deo creata Angelus aliquis cælestia corpora formauerit.

2 Amplius, Cælestia corpora aut in nulla materia conueniunt cum corporibus inferioribus, aut non conueniunt in aliqua materia nisi in prima: non enim cælum est in elementis compositum, nec naturæ elementaris, quod eius motus ostendit à motibus omnium elementorum diuersus. Materia autem prima nõ potest præfuisse per seipsam ante omnia corpora formata, cùm non sit nisi potentia tantùm. Omne enim esse in actu est ab aliqua forma: impossibile est igitur, quòd ex materia priùs creata à Deo aliquis Angelus omnia visibilia corpora formauerit.

3 Adhuc, Omne quod fit, ad hoc fit, vt sit: est enim fieri, via inesse. Sic igitur vnicuiq; creato conuenit fieri, sicut sibi conuenit esse: esse autem non conuenit formæ tantùm, nec materiæ tantùm, sed composito. Materia enim non est nisi in potentia: forma verò est qua aliquid est, est enim actus. Vnde restat quòd compositum propriè fit, eius igitur solius est propriè fieri, non materiæ præter formam: non est igitur aliud agens creans materiam solam, & aliud inducens formam.

4 Item, Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantùm: omnis enim motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam: & sic quia materia non potest esse absque omni forma, præsupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem, oportet quòd sit agens per motum: cùm enim formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiæ, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiæ ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur, quòd prima inductio formarum in materia fit ab aliquo creante formam tantùm: sed ab eo qui est creator totius compositi.

5 Adhuc, Motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum: cùm sit actus magis imperfecti, vt probat Philosophus †: posteriora autem in entibus naturali ordine causantur à prioribus. Motus igitur ad formam causatur à motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum est motus cælestis, motus igitur omnis ad formam fit mediante motu cælesti: ea igitur quæ non possunt fieri mediante motu cælesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum, qualem oportet esse agentem, qui non potest nisi inducere formã in materia, vt ostensum est. Per motum autẽ cęlestem non possunt produci multæ formæ sensibiles nisi mediantibus determinatis principiis suppositis: sicut animalia quædam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum ad quarum productionem non sufficit motus cælestis sine præexistentia similium formarum in specie, oportet quòd fit à solo creante.

† 8.Physicor. com.57.

6 Item, Sicut dicitur in 3. Physicorum, idem est motus localis partis, & totius, vt totius terræ, & vnius glebæ: ita mutatio generationis est eadem totius, & partis. Partes autem horum generabilium & corruptibilium generantur acquirẽtes formas in actu à formis quæ sunt in materia, non autem à formis extra materiam existentibus: cùm oporteat generans esse simile generato, vt probat Philosophus in 7. Metaphysicæ. Neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substãtia separata, cuiusmodi est Angelus: sed oportet quòd hoc fiat vel mediante agente corporeo, vel creante, qui agit sine motu.

7 Adhuc, Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primæ causæ vt proprius effectus: esse autem est per formam, & non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maximè est primæ causæ attribuenda.

Ampl

8 Amplius, Cùm omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam, cui per formam acquisitam similatur: sicut domus in materia, ab arte quæ est species domus in anima. Sed omnia similantur Deo, qui est actus purus inquantùm habet formas per quas fiunt in actu, & inquantùm formas appetunt, diuinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum igitur est dicere, quòd rerum formatio ad alium pertineat quàm ad creatorem omnium Deum. Et idem est quod ad excludendum istum errorem Genes.1. Moyses, postquàm dixerat Deum in principio cælum & terram creasse, subdidit quomodò omnia in proprias species formando distinxerit, & Apostolus dicit ad Colos.1. quòd in ipso condita sunt omnia vniuersa: siue quæ in cælis sunt, siue quæ in terris, siue visibilia, siue inuisibilia.

Super cap. 43.

QVinta conclusio est, Falsa est opinio dicētium Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem Angelum per diuersas formas fuisse distinctam. Probatur, Corpora cælestia non possunt ex materia fieri, cùm non sit in eis contrarietas: ergo non potest Angelus ex materia à Deo creata ipsa corpora formasse.

Secundò, Corpora cælestia non conueniunt in aliqua materia cum corporibus inferioribus, nisi fortè in materia prima: sed materia prima nō potuit præfuisse per seipsam ante omnia corpora formata, cùm sit pura potentia, & omne esse in actu sit ex aliqua forma. Ergo non potuit Angelus ex materia à Deo creata omnia visibilia corpora formasse.

Tertiò, Fieri propriè conuenit composito tantùm, non autem formæ per se, aut materiæ per se, sicut nec esse. ergo non est aliud agens creans materiam solam, & aliud inducens formam.

Quartò, Prima inductio formarum in materia non potest esse ab agente per motum tantùm: ergo non potest esse ab agente aut creante solam formam. Probatur antecedens, quia omnis motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatā: & sic motui oportet supponere aliquam formam in materia. Probatur quoque consequentia, quia cum formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit inesse materiæ non possunt in esse produci, nisi aut per creationem compositi, aut per transmutationem materiæ ad formam.

Quintò, Motus ad formam causatur à motu secundum locum, ergo à motu cæli, ergo quæ non possunt fieri mediante motu cæli, non possunt fieri ab agente per motum tantùm: sed per motum cæli non possunt fieri multæ formæ sensibiles, nisi mediantibus determinatis principiis, sicut quædam animalia non fiunt sine semine. Ergo illarum formarum prima institutio non potest fieri ab agente per motum tantùm: sed tale est agens qui non potest inducere nisi formam in materia, ergo, &c. Antecedens probatur quia motus ad formam est naturaliter posterior motu locali, cùm sit actus magis perfecti. Prima etiam consequentia patet, quia primus motus secundum locum est motus cæli.

ADVERTENDVM, quòd motus duo respicit, scilicet terminum & subiectum, si comparentur motus vt habent ordinem ad terminum, sic motus localis non est perfectior, imò est imperfectior motu ad formam: terminus enim motus localis est vbi quod imperfectius est qualitate & forma substantiali. Si autem comparentur secundum ordinem ad subiectum, sic motus localis est perfectior, quia subiectum eius est magis perfectum, vtpotè magis in actu, & in potentia tantùm ad vbi: & quia terminus ad quem est intrinsecus motui tanquàm idem ipsi existens, subiectum autem est ipsi extrinsecum, ideo dici potest quòd motus localis extrinsecè quidē est perfectior motu ad formam, scilicet ratione subiecti, & sic intellexit S. Thom. hoc loco vt patet ex ratione quam adducit. Intrinsecè autem, id est, ratione termini est econtrariò, quia motus ad formam est perfectior motu secundum locum, & prior secundum naturam.

Sextò, Partes horum generabilium & corruptibilium acquirunt per generationem formas in actu à formis quæ sunt in materia, nō à formis extra materiam existentibus, cum oporteat generans, scilicet proximum & immediatum esse simile generato, ex 7. Metaph. ergo & totalis acquisitio formarum in materia, non potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, nisi mediante agente corporeo, vel creante, qui sine motu agit. Probatur consequentia, quia ex 3. Phys. idem est motus localis, & mutatio generationis eadem totius & partis.

Sextò, Esse est proprius effectus primæ causæ, ergo & prima causalitas formarum, quia esse est per formam.

Octauò, Omnia assimilantur Deo inquantùm habent formas per quas sunt in actu, & inquantùm formas appetunt, diuinam similitudinem appetere dicuntur, ergo, &c. Patet consequentia, quia ab illo acquirit effectus formam, cui per formam assimilatur.

ADVERTE, quòd per hanc rationem non probatur quòd ab Angelo nullo modo imprimantur formæ in materiam, sed quòd etiam à Deo imprimantur, & non solùm ab Angelo, & sic Angelus non erit prima causa introductionis formarum in materia, cuius oppositum dicebat opinio quæ hîc impugnatur.

Confirmatur Gen.1. vbi Moyses, postquàm dixerat Deum in principio creasse, &c. subdidit quomodò omnia in proprias species distinxit. Item ad Col.1. In ipso condita sunt omnia.

Quòd rerum distinctio non processit ex meritorum vel demeritorum diuersitate. Cap. 44.

NVnc superest ostēdere, quòd rerum distinctio non processit ex diuersis motibus liberi arbitrij rationalium creaturarum, vt posuit Origenes in libro Peri archon. Volēs enim resistere antiquorum hæreticorum obiectionibus & erroribus, qui ostēdere nitebantur diuersam naturam boni & mali esse in rebus ex contrariis actoribus propter multam distantiam inuentam tam in rebus naturalibus quàm in rebus humanis, quam nulla merita præcessisse videntur, scilicet quòd corpora quædam sunt lucida, quædam obscura: quidam homines ex barbaris, quidam ex Christianis nascuntur: coactus est ponere omnem diuersitatem in rebus inuentam ex diuersitate meritorū secundum Dei iustitiam processisse. Dicit enim quòd Deus ex sola sua bonitate primò omnes creaturas æquales produxit, & omnes spirituales & rationales, quæ per liberum arbitrium diuersimodè sunt motæ: quædam adhærentes Deo plùs vel minùs, quædam ab eo recedentes maiùs vel minùs, & secundum hoc diuersi gradus in substantiis spiritualibus ex diuina iustitia sunt subsequuti, vt quidam essent Angeli secūdum diuersos ordines, quidam animæ humanæ etiam secundum diuersos status, quidam etiam Dæmones in statibus diuersis. Et propter diuersitatem rationalium creaturarum dicebat diuersitatem corporalium creaturarum Deum instituisse: vt nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiæ adiungerentur, vt diuersimodè corporalis creatura spiritualium substantiarum diuersitati quibuslibet modis aliis deseruiret. Hæc autem opinio esse falsa manifestè conuincitur: quantò enim aliquid est melius in effectibus, tantò est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio Vniuersi, quæ consistit in ordine distinctarum rerum: in omnibus enim perfectio totius præeminet perfectioni singularium partium. igitur diuersitas rerum prouenit non ex diuersitate meritorum, sed ex principali intentione primi agentis.

2 Adhuc, Si omnes creaturæ rationales à principio fuerunt æquales creatæ, oportet dicere quòd vna earum in sua operatione ab alia non dependet. Quod autem prouenit ex concursu diuersarum causarum, quarum vna ab alia non dependet, est casuale: igitur secundum prædictam positionem talis distinctio & ordo rerum est casualis, quod est impossibile, vt suprà ostensum est.

3 Amplius, Quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: motus enim voluntatis siue liberi arbitrij præsupponit existētiam volentis, ad quam eius naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrij acquisitus est diuersus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturæ rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis: hoc autem est impossibile, cùm enim differentia specifica sit vnicuique naturalis, sequitur quòd omnes substantiæ rationales creatæ sint vnius speciei, scilicet Angeli, Dæmones, & animæ humanæ, & animæ cælestium corporum, quæ Origenes animata ponebat, & hoc esse falsum diuersitas actionum naturalium declarat. Non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus, qui sensu & phantasia indiget, & intellectus angelicus, & anima Solis: nisi forte fingamus Angelos & cælestia corpora habere carnes & ossa, & alias huiusmodi partes ad hoc, quòd possint organa sensuum habere, quod est absurdum. Relinquitur igitur, quòd diuersitas substantiarum intellectualium non consequitur diuersitatem meritorum, quæ sunt secundum motus liberi arbitrij.

4 Adhuc, Si ea quæ sunt naturalia, non acquiruntur per motum liberi arbitrij, animam autem rationalem tali corpori vniri acquiritur ei propter præcedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrij, sequetur quòd coniunctio huius animæ ad hoc corpus, non sit naturalis: ergo nec compositum est naturale. Homo autem & Sol secundum Origenem, & astra sunt composita ex substantiis rationalibus & corporibus talibus: ergo omnia huiusmodi quæ sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

5 Item, Si huic substantiæ rationali non conuenit inquantùm est talis substantia, huic corpori vniri, sed magis inquantùm est, sic materia huic corpori vniri non est ei per se, sed per accidens. Ex his autem quæ per accidens vniuntur, non resultat aliqua species, quia non fit ex eis vnum per se: non enim est aliqua species homo albus, vel homo vestitus. Relinquitur igitur, quòd homo non sit aliqua species, nec Sol, nec Luna, nec aliquid huiusmodi.

6 Amplius, Ea quæ ad merita consequuntur, possunt in melius vel in peius mutari, merita autem & demerita possunt augeri vel minui, & præcipuè secundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cuiuslibet creaturæ semper esse in vtramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter præcedens meritū vel demeritum, sequetur quòd possit iterum coniungi alteri corpori: & non solùm quòd anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quòd assumat quandoq; corpus sydereum, quod est secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodli-

bet corpus ingredi. Hoc autem & ſecundum Philoſophiam apparet eſſe erroneum, ſecundum quam determinatis formis & motoribus aſsignãtur determinatæ materię,& determinata mobilia: & ſecundum fidē hæreticum, quæ animā in reſurrectione idē corpus reſumere, prædicat quod deponit.

7 Præterea, Cùm multitudo ſine diuerſitate eſſe non poſſit,ſi fuerunt à principio creaturæ rationales in quadam multitudine conſtitutæ,oportuit in eis aliquam diuerſitatem fuiſſe:aliquid ergo habuit vna earum,quod non habuit altera, & ſi hoc ex diuerſitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit neceſſe vt gradus diuerſitas ex meritorum diuerſitate proueniret.

8 Item, Omnis diſtinctio aut eſt ſecundum diuiſionem quantitatis quæ in ſolis corporibus eſt,vnde in ſubſtantiis primò creatis ſecundum Origenem eſſe non potuit, aut ſecundum diuiſionem formalem quæ ſine gradus diuerſitate eſſe non poteſt, cùm talis diuiſio reducatur ad priuationem & formam:& ſic oportet quòd altera formarum condiuiſarum ſit melior,& altera vilior. Vnde ſecundum Philoſophum ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, quorum vnus alteri addit aut minuit: ſic igitur ſi fuerunt à principio multæ ſubſtantiæ rationales creatæ,oportet quòd fuerit in eis gradus diuerſitas.

9 Item, Si creaturæ rationales ſine corporibus ſubſiſtere poſſunt,non fuit neceſſarium propter diuerſa merita rationalium creaturarum diuerſitatem in natura corporali inſtitui: quia & ſine diuerſitate corporum poterat diuerſus gradus in ſubſtantiis rationalibus inueniri. Si autem creaturæ rationales ſine corporibus ſubſiſtere non poſſunt,ergo à principio ſimul cum creatura rationali, eſt etiam creatura corporalis inſtituta. Maior eſt autem diſtantia corporalis creaturæ ad ſpiritualem, quàm ſpiritualium creaturarum adinuicem. Si igitur à principio Deus tam magnam diſtantiam in ſuis creaturis inſtituit abſque aliquibus meritis præcedentibus: non oportuit merita diuerſa præcedere ad hoc quòd in diuerſis gradibus creaturæ rationales inſtituerentur.

10 Adhuc, Si diuerſitas creaturæ corporalis reſpondet diuerſitati creaturæ rationalis, pari ratione & vniformitati rationalium creaturarum reſponderet vniformitas naturæ corporalis: fuiſſet ergo natura corporalis creata etiam ſi diuerſa merita rationalis creaturæ non præceſsiſſent, ſed vniformis,fuiſſet igitur creata materia prima,quæ eſt omnibus corporibus communis,ſed ſub vna tantùm forma Sunt autem in ipſa plures formæ in potentia: remanſiſſet igitur imperfecta ſola vna eius forma reducta in actu,quod non eſt diuinæ conueniens bonitati.

11 Item, Si diuerſitas corporalis creaturæ ſequitur diuerſos motus liberi arbitrij rationalis creaturæ, oportebit dicere, quòd cauſa quare eſt tantùm vnus Sol in Mūdo,ſit, quia tantùm vna rationalis creatura ſic mota eſt per liberum arbitrium, vt tali corpori mereretur adiungi:hoc autē fuit à caſu, quòd vna tantùm ſic peccaret. Eſt igitur à caſu quòd ſit vnus Sol in Mundo,& non ad neceſsitatem corporalis naturæ.

12 Præterea,Cùm creatura ſpiritualis non mereatur deſcendere niſi per peccatum, deſcendit autem à ſua ſublimitate, in qua inuiſibilis eſt, per hoc quòd viſibilibus corporibus vnitur,videtur ſequi quòd viſibilia corpora ſint adiūcta propter peccatum,quod videtur propinquum errori Manichæorum ponentium hæc viſibilia ex malo principio proceſsiſſe.

Auth.ſacr.Scripturæ.

Huic etiam opinioni authoritas ſacræ Scripturæ manifeſtè contradicit: quia in ſingulis operibus viſibilium creaturarum tali modo loquendi vtitur Moyſes, Videns Deus quòd eſſet bonum, &c. & poſtmodùm de cunctis ſimul ſubiungit, Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Ex quo manifeſtè datur intelligi quòd creaturę corporales & viſibiles ideo ſunt factæ, quia bonum eſt eas eſſe, quod eſt conſonum diuinæ bonitati: & non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata. Videtur autem Origenes non perpendiſſe, quòd cùm aliquid non ex debito, ſed liberaliter damus, non eſt contra iuſtitiam ſi inæqualia damus, nulla diuerſitate meritorum penſata:cùm retributio merentibus debeatur. Deus autem, vt ſuprà oſtenſum eſt, ex nullo debito, ſed ex mera liberalitate res in eſſe produxit, vnde diuerſitas creaturarum diuerſitatem meritorū non præſupponit. Item, cùm bonum totius ſit melius quàm bonum ſingularum partium,non eſt optimi factoris diminuere bonum totius, vt aliquarum partium augeat bonitatem:non enim ædificator fundamento tribuit eam bonitatem,quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinoſam. Factor igitur omnium Deus non faceret totum Vniuerſum ſuo genere optimum,ſi faceret omnes partes æquales: quia multi gradus bonitatis in Vniuerſo deeſſent,& ſic eſſet imperfectum.

Super cap. 44.

SExta concluſio eſt, Rerum diſtinctio non proceſsit ex diuerſis motibus liberi arbitrij rationalium creaturarum. Circa autem hanc concluſionem tria facit San.Thom. Primò enim Origenis opinionem ponit:ſecundò,eam improbat:tertiò,vnde fuerit deceptus oſtendit.

Quantùm ad primum inquit quòd Origenes in libro Peri archon,volens reſiſtere antiquorum hæreticorum obiectionibus & erroribus ponentium diuerſam naturam boni & mali eſſe in rebus ex contrariis actoribus, propter multam diſtantiam tam in rebus naturalibus quàm in rebus humanis inuentam, quam nulla merita præceſſiſſe videntur, dum ſcilicet aliqua corpora lucida ſunt, aliqua verò obſcura:hominum verò quidam ex barbaris, id eſt,infidelibus,quidam verò ex Chriſtianis naſcuntur,coactus eſt,ſcilicet propter rationes ab illis hæreticis inductas, ponere omnem diuerſitatem in rebus inuentam ex diuerſitate meritorum ſecundum Dei iuſtitiam proceſſiſſe. Conſiſtit autem Origenis opinio in quatuor punctis. Primus eſt, quòd omnes creaturæ ſunt primò à Deo æquales productæ, & omnes rationales, & ſpirituales. Secundus eſt,quòd ex his quædam per liberum arbitrium adhæſerunt Deo plùs vel minùs,quædam verò ab ipſo plùs aut minùs receſſerunt. Tertius eſt, quòd ex hoc diuina iuſtitia ſic exigente diuerſi gradus in ipſis ſunt ſubſecuti, vt ſcilicet quidam eſſent Angeli ſecundum diuerſos ordines,quidam animæ humanę ſecundum diuerſos ſtatus,quidam autem eſſent Dæmones. Quartus eſt,quòd propter hanc diuerſitatem, corporalium creaturarum Deus diuerſitatem inſtituit.

Quantùm ad ſecundum, contra hanc opinionem quæ ponit ob meritorum diuerſitatem eſſe à Deo rerum diſtinctionem inſtitutam, arguitur & primò ſic, Optimum in rebus creatis eſt perfectio Vniuerſi, quæ conſiſtit in ordine diſtinctarum rerum:ergo diuerſitas rerum prouenit non ex meritorum diuerſitate,ſed ex principali intentione primi agentis. Probatur conſequentia, quia quantò aliquid eſt melius in effectibus, tantò eſt prius in intentione agentis.

ADVERTE, quòd iſta poſitione data ſequebatur, quòd rerum diſtinctio eſſet intenta propter merita pręmianda,& punienda demerita,non autem eſſet primò à Deo intenta.& contra hoc iſta ratio procedit.

Secundò,Sequeretur quòd ordo & diſtinctio rerum eſſet caſualis. Probatur ſequela,quia quod prouenit ex cōcurſu duarum cauſarum, quarum vna ab alia non dependet, eſt caſuale. Si autem omnes creaturæ rationales à principio fuerunt æquales,oportet dicere,quòd vna ab alia in ſua operatione non dependet,ergo,&c.

Quod concurſu duarum cauſarum non ordinatarū prouenit, eſt caſuale.

CIRCA iſtam propoſitionem etiam ſuperiùs adductam, Quod prouenit ex concurſu duarum cauſarum quarum vna ab alia non dependet, eſt caſuale:dubitatur, quia duo homines poſſent intendere aliquid vnum, putà domum,vnuſquiſque ex opere ſuo abſque hoc quòd actio vnius dependeat ex alio,ergo non omne quod ab huiuſmodi cauſis dependet,eſt caſuale.

Reſpondetur, quòd impoſſibile eſt vt duæ cauſæ quarum quælibet ſit per ſe ſufficiens, intendant vnum effectum communem, niſi aut moueantur ab vno tertio,aut vna ab alia moueatur: quia cùm effectus ſit communis huic cauſæ & alij, non poteſt prouenire ab hac cauſa per id quod eſt ſibi proprium,ſed per id quod eſt commune ſibi & alij cauſæ, & per conſequens oportet quòd aut ab vna communi cauſa intendente illum communem effectum moueantur, tanquam ab illa habentia id commune per quod agūt, aut quòd vna aliam ad effectum intentum moueat:ideò ſi ex concurſu duarum cauſarum,quarum vna ab alia non dependet, ſupple, nec vtraque ab alia communi cauſa aliquis effectus proueniat,oportet talem effectum caſualem eſſe, quia non poteſt ab illis communis effectus intendi inquantùm diſtinguuntur. Cauſæ enim propriæ,vt ſic,proprius eſt finis:non autem communis. Vnde negatur aſſumptum ſumendo cum gloſſa addita, ſcilicet, Aut vtraque ab vna communi cauſa dependeat.

Tertiò, Si per motum liberi arbitrij acquiſitus eſt diuerſus gradus rationalibus creaturis nulli creaturæ erit ſuus gradus naturalis, ſed accidentalis, ſed hoc eſt falſum, ergo,&c. Probatur ſequela,quia quod eſt alicui naturale,non acquiritur ab eo per voluntatem, cùm motus voluntatis præſupponat exiſtentiam volentis. Falſitas etiam conſequentis probatur, quia ſequeretur hoc dato, quòd omnes ſubſtantiæ rationales creatæ eſſent vnius ſpeciei,quia cùm non diſtinguantur per te niſi per gradus accidentales, ex illis gradibus non poterunt ſpecificè diſtingui, eò quòd differentia ſpecifica naturalis vnicuique ſit: hoc autem eſſe falſum diuerſus modus naturalis intelligendi demonſtrat,ergo,&c.

Quartò,Sequeretur vnionem huius animæ ad hoc corpus non eſſe naturalem,vtpotè ex motu liberi arbitrij acquiſitam, ergo nec compoſitum naturale erit,ergo nobiliſſima in entibus,vt homo,Sol, & alia aſtra innaturalia erunt,quod abſurdiſſimum eſt.

Quintò, & eſt confirmatio præcedentis rationis, Sequetur quòd homo, Sol & Luna,& alia huiuſmodi,non ſint aliquæ ſpecies, quia vnio huius ſubſtantiæ ad hoc corpus, tanquàm ex merito dependens erit accidentalis: ex iis autem quæ per accidens vniuntur,non reſultat aliqua ſpecies.

Sextò,Sequetur quòd anima rationalis quæ cōſecuta eſt hoc corpus,poſſit iterum coniungi alij corpori, etiam ſydereo, quia merita & demerita poſſunt augeri & minui præcipuè ſecundum Origenem:& ſic quæ ad merita conſequuntur,poſſunt in melius & in peius mutari. Hoc autem & ſecundum Philoſophiam eſt falſum, ſecundum quam determinatis formis aſſignantur determinatæ materiæ:& ſecundum fidem eſt hæreticum, quæ animā tenet idem corpus quod depoſuit,in reſurrectione reaſſumere,ergo,&c.

Septimò, In ipſis ſubſtantiis rationalibus ante merita fuit diſtinctio à principio,ita quòd aliquid habuit vna quod non habuit alia: alioquin non fuiſſent multæ. Ergo pari ratione non fuit neceſſe vt graduum diuerſitas ex demeritorum diuerſitate proueniret.

Octauò,Tales ſubſtantiæ à principio fuerunt ſecundum diuiſionem formalem,non autem ſecundum diſtinctionem materialem diſtinctæ, cùm diuiſio ſecundum quantitatem in ſolis corporibus ſit: ergo fuerunt diſtinctæ ſecundum graduum diuerſitatem, quia diuiſio formalis reducitur ad priuationem & formam: & ſic oportet vnam formarum eſſe meliorem, & alteram viliorem,vt patet ex Philoſopho dicente 8.Metaph. quòd ſpecies rerum ſunt ſicut numeri,quorum vnus alteri addit,aut minuit.ergo,&c.

Quò diuiſio formalis reducitur ad priuationem & formam.

ADVERTENDVM primò, quòd diuiſio formalis quæ ſit per differentias, non ita reducitur ad priuationem & formam quaſi vna differentia

aut

aut forma sit priuatio, & altera sit forma (hoc enim est impossibile, cùm priuatio sit non ens, cui non potest conuenire vt naturam aliquam constituat) sed hoc dicitur, quia semper vna differentia se habet sicut imperfecta in comparatione ad aliam, vt patet discurrenti per omnium generum differentias: imperfectum autem vt sic habet similitudinem cum priuatione.

Species rerum sunt sicut numeri.

CIRCA istam propositionem adductam ex Philosopho octauo Metaphysicæ textu decimo, Species rerum sunt sicut numeri, quorum vnus alteri addit, aut minuit: aduertendum quòd duplicem sensum habere potest. Vnus sensus est, quòd sicut numerus posterior comprehendit in se omnes priores, & vnitatem addit, ita omnis species perfectior includat formaliter in se omnes differentias cuiuscunque speciei imperfectioris, & differentiam ad illas addat: & hic sensus non est intentus ab Aristotele, cùm falsus sit & impossibilis, si vniuersaliter sumatur, in omnibus videlicet speciebus. Vna enim species specialissima substantiæ non venit in compositionem alterius speciei: non enim in ratione hominis includitur differentia constitutiua bouis & asini, & aliorum animalium imperfectiorum, tum quia tunc homo esset bos, asinus, & alia animalia, tum etiam quia non posset homo quidditatiuè cognosci, nisi omnes animalium differentiæ cognoscerentur: omnes enim necesse esset in ratione quidditatiua suo ordine ponere. Sed secundum hunc sensum habet veritatem tantùm in speciebus subordinatis in linea prædicamentali: perfectior enim species quæ est posterior, continet imperfectiorem quę est superior secundum perfectionem, & addit differentiã ad ipsam, sicut numerus perfectior continet imperfectiorem, & addit vnitatem: & ideo siue vni speciei addatur differentia illius contractiua, siue subtrahatur sua vltima differentia, non remanet eadem species. Si nanque (vt exemplificat sanctus Thomas octauo Metaphysicæ) animali addatur rationale, non remanet ampliùs species quæ erat animal duntaxat, sed constituitur species animalis quæ est homo: & si ab animali remoueatur sensibile, non remanet animalis species, sed plantæ. Similiter est & in numeris. Si enim quaternario addatur vnitas, nõ remanet quaternarius nisi materialiter, sed fit quinarius: & si ab ipso remoueatur vnitas, remanet ternarius. Secundus sensus potest esse, quòd sicut quælibet species numeri per indiuisibile constituitur, per vltimam scilicet vnitatem, & vnusquisque numerus aut excedit alium per vnitatem additam, aut deficit ab illo per subtractionẽ vnitatis: ita quælibet species rerum per indiuisibilem differentiam constituitur, ita quòd quicquid attingit ad illam differentiam, sub illa specie continetur, quicquid autem deficit ab illa, aut illam excedit, ad aliam speciem pertinet: & ideo omnis alia species aut constituitur per differentiam digniorem & excellentiorem, aut per ignobiliorem, ita quòd vnam speciem addere ad aliam, non est illam aliam continere formaliter, & vlteriùs includere nobiliorem aliquam differentiam: sed est ipsam per nobiliorem & excellentiorem differentiam constitui, differentiam alterius eminenter continentem. Quo modo etiam nobilior species dicitur aliqualiter ignobiliorem continere, non quidem formaliter, sed eminenter. Ad hunc ergo sensum accipit propositionem Aristotelis S. Thom. quia ex eo optimè inæqualitas substantiarum quæ formaliter distinguuntur, arguitur: licet etiam primus sensus habeat veritatem, vt dictum est in speciebus secundum superius & inferius in linea prædicamentali ordinatis.

Nonò, Aut creaturæ rationales possunt subsistere absque corporibus, aut non. Si primum, non fuit necesse propter merita diuersa, corporum diuersitatem institui, quia etiam poterat in substantiis spiritualibus absque corporum diuersitate diuersus gradus inueniri. Si secundum, ergo simul cum ipsis fuerunt corpora producta: sed maior est distantia corporalis substantiæ ad spiritualem, quàm spiritualium adinuicem. Ergo si vtramque substantiam produxit absque meritis præcedentibus, non oportuit merita præcedere ad hoc vt in diuersis gradibus spirituales substantiæ instituerentur.

Decimò, Sequeretur quòd propter vniformitatem creaturæ rationalis, si scilicet merita diuersa non præcessissent, fuisset creata natura corporalis vniformis, ergo fuisset creata materia prima sub vna tantùm forma, ergo remansisset imperfecta, cùm sint in ipsa plures formæ in potentia: sed hoc diuinæ bonitati non est conueniens, ergo, &c.

Vndecimò, Esset à casu quòd in Mundo esset tantùm vnus Sol. Patet consequentia, quia à casu fuit quòd vna tantùm substantia sic peccauit, vt tali corpori mereretur adiungi.

Duodecimò, Sequeretur quòd visibilia corpora essent adiuncta substantiis inuisibilibus propter peccatum, quod est propinquum errori Manichęorum.

ADVERTE, quòd hoc consequens dicitur propinquum errori Manichæorum, quia sicut Manichæi visibilia dicebant à malo principio effectiuè processisse, ita hoc consequens dicit illa à malo finaliter processisse.

Confirmatur authoritate Gen. 1. vbi de singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi Moyses vtitur, Vidit Deus quòd esset bonum, &c. posteà de cunctis simul subiungit, Vidit Deus cuncta, &c.

Quantùm ad tertium inquit sanctus Thomas, quòd errauit Origenes ex duobus. Primò, quia non perpendit non esse iniustitiam si inæqualia damus absque meritorum diuersitate, quando non ex debito, sed liberaliter damus: & sic non sequitur Deum iniustum esse, si creaturas inęquales produxit, cùm non ex aliquo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxerit. Secundò, quia non considerauit quòd factor omnium rerum Deus non faceret totum Vniuersum in suo genere optimum, si faceret omnes eius partes æquales: multi enim gradus bonitatis in Vniuerso deessent, & sic esset imperfectum. Cum autem bonum totius sit melius bono partium singularum, non est optimi factoris diminuere bonum totius, vt aliquarum partium augeat bonitatem. Declaratur exemplo domificatoris.

ADVERTENDVM, quòd per ea quæ hîc dicit sanctus Thomas, duæ rationes Origenis soluuntur, quibus ostendebat primò Deum omnes creaturas æquales condidisse. Prima erat, quia alioquin Deus fuisset iniustus dando inæqualia iis in quibus nulla erat inæqualitas meritorum. Secunda erat, quia optimi est optima facere: Deus autem est optimus, & sic sequebatur quòd omnia fecerit optima, & per consequens æqualia. Ad primam patet responsio per primum dictum. Non enim est iniustitia vbi aliquid datur non ex merito, sed ex mera liberalitate, sicut Deus res produxit. Ad secundam verò per secundum dictum respondetur: optimi enim est optima facere quo ad partes totius, non simpliciter, sed secundum quòd perfectioni totius congruit.

Quæ sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem. Cap. 45.

Stendi autem ex prædictis potest, quæ sit verè prima distinctionis rerum causa. Cùm enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quòd effectus capere potest, tantò hoc agit perfectiùs, quantò agens perfectius est; patet enim quòd quantò aliquid est calidius, tantò facit magis calidum: & quantò est aliquis melior artifex, tantò formam artis perfectiùs inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens: suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissimè quantùm naturæ creatæ conuenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatæ secundum vnam solam speciem creaturæ: quia cùm causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter & vnitè, in effectu inuenitur compositè & multipliciter: nisi effectus pertingat ad speciem causæ, quod in proposito dici non potest: nõ enim creatura potest esse Deo æqualis. Oportuit igitur esse multiplicitatem & varietatem in rebus creatis ad hoc vt inueniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

Idem, P.p.q. 47. art. 1. & 2.

2 Ampliùs, Sicut ea quæ fiunt ex materia, sunt in potentia materiæ passiua: ita quæ fiunt ab agente, oportet esse in potentia actiua agentis. non autem potentia passiua materiæ perfectè reduceretur in actum, si ex materia fieret vnum tantùm eorum ad quæ materia est in potentia: ergo si aliquis agens cuius potentia est ad plures effectus, faceret vnum illorum tantùm: potẽtia eius non ita completè reduceretur in actum, sicut cùm facit plura. Per hoc autem quòd potentia actiua reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. ergo non esset perfecta Dei similitudo in Vniuerso, si esset vnus tantùm gradus omnium entium. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, vt perfectiùs Dei similitudinem consequantur per multa quàm per vnum.

3 Adhuc, Quantò aliquid in pluribus est Deo simile, tantò perfectiùs ad eius similitudinem accedit: in Deo autem est bonitas, & diffusio bonitatis in alia. Perfectiùs igitur accedit res creata ad Dei similitudinem, si non solùm bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quàm si solùm in se bona esset: sicut similius est Soli quod lucet & illuminat, quàm quod lucet tantùm. Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturæ agere, nisi esset in rebus creatis pluralitas & inæqualitas: quia agens est aliud à patiente, & honorabilius eo. Oportuit igitur ad hoc vt in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quòd diuersi gradus in creaturis inuenirentur.

4 Item, Plura bona vno bono finito sunt meliora: habent enim hoc ad hæc ampliùs. Omnis autem creaturæ bonitas finita est: est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur Vniuersum creaturarum si sunt plures, quàm si esset vnus tantùm gradus rerum: summo autem bono competit facere quod melius est, ergo conueniens ei fuit vt plures faceret creaturarum gradus.

5 Adhuc, Bonitas speciei excedit bonitatem indiuidui: sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem Vniuersi multitudo specierum, quàm multitudo indiuiduorum in vna specie: est igitur ad perfectionem Vniuersi pertinens non solùm quòd multa sint indiuidua, sed quòd sint etiam diuersæ rerum species, & per consequens diuersi gradus in rebus.

6 Item, Omne quod agit per intellectum, repræsentat speciem sui intellectus in re facta: sic enim agens sibi per artem facit simile. Deus autem fecit creaturam vt agens per intellectum, & non per necessitatem naturæ, vt suprà † ostensum est: species igitur intellectus diuini repræsentatur in creatura per ipsum facta: intellectus autem multa intelligens non sufficienter repræsentatur in vno tantùm. Cùm igitur intellectus diuinus multa intelligat, vt in 1. Lib. † probatum est, perfectiùs seipsum repræsentat, si plures vniuersorum graduum creaturas producat, quàm si vnum tantùm produxisset.

† Cap. 23.

† Cap. 55.

7 Ampliùs, Operi à summo bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio: sed bonum ordinis diuersorum est melius quolibet illorum ordinatorũ per se sumpto, est enim formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse nõ posset, si diuersitas & inæqualitas creaturarum non fuisset: est igitur diuersitas & inæqualitas in rebus creatis non à casu, non propter materiæ diuersitatem, non propter interuentum aliquarum causarum vel meritorum, sed ex propria Dei intentione perfectionem creaturæ dare volentis, qualem possibile erat eam habere.

Auth.sacr.Scri. Hinc est quòd dicitur Gen.1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat,& erant valde bona:cùm de singulis dixisset,quòd sunt bona: quia singula quidem sunt in suis naturis bona, simul autem omnia valde bona propter ordinem Vniuersi,quæ est vltima & nobilissima perfectio in rebus.

Super cap. 45.



Vantùm ad secundum principale, scilicet quæ sit vera causa distinctionis rerum,ponitur hæc conclusio, Causa distinctionis rerum fuit propria Dei intétio volentis creaturæ dare perfectionem,qualé possibile erat eam habere:& loquitur de perfectione essentiali.Probatur primò, Deus est perfectissimum agens, ergo ad ipsum pertinebat perfectissimè suam similitudinem in rebus creatis inducere, quantum naturæ creatæ conuenit,ergo oportuit multiplicitatem & varietatem in rebus creatis esse. Probatur prima consequentia, quia quantò agens perfectius est, tantò perfectiùs suam similitudinem in effectum inducit secundum capacitatem effectus. Secunda quoque probatur, quia perfectam Dei similitudinem res creatæ consequi non possunt secundum vnam speciem solam creaturæ, cùm creatura non possit diuinam perfectionem æquare,eò quòd Deus sit causa excedens effectum.

Aduertendum est, quòd hæc ratio & omnes sequentes procedunt supposito quòd Deus voluerit producere hoc Vniuersum, & illi suam similitudinem communicare secundum quendam determinatum modum, & secundum perfectionem isti Vniuerso congruentem. Hoc enim supposito conueniens erat vt in Vniuerso suam similitudinem induceret, & illi suam perfectionem communicaret secundum quòd ipsum Vniuersum eam capere poterat.

Secundò, Non esset perfecta Dei similitudo in Vniuerso, quantùm scilicet Vniuersum capere potest, si esset vnus tantùm gradus omnium entium, ergo,&c. Probatur consequentia ex comparatione potentiæ actiuæ ad materiam, quia videlicet si agens possit plures effectus facere,& vnum tantùm illorum faciat,potentia eius non ita completè reducitur in actum sicut si faciat plura: per hoc autem quòd potentia actiua reducitur in actum,effectus consequitur similitudinem agentis.

ADVERTE, quòd intentio rationis non est quòd oporteat Deum facere omnia quæ absolutè facere potest, sed omnia quæ facere potest ad perfectionem essentialem Vniuersi quod intendit pertinentia.

Tertiò, Perfectiùs accedit res creata ad Dei similitudinem si non solùm in se bona est,sed etiam ad bonitatem aliorum agere possit,vt patet de lucido respectu Solis, ergo oportet in creaturis esse pluralitatem & inæqualitatem.Probatur consequentia, quia agere ad bonitatem alterius requirit pluralitatem & inæqualitatem, cùm agens sit aliud à patiente, & honorabilius ipso.

ATTENDENDVM,quòd hîc est sermo non tantùm de agente vniuoco, sed etiam de agente æquiuoco, quia si loqueremur de agente tantùm vniuoco, hoc quod est agere, non argueret inæqualitatem secundum speciem,qualem vult ratio concludere, sed tantùm materialem distinctionem.

Quartò,Summo bono conuenit vt faciat quod melius est,scilicet in effectu quem intendit: ergo conueniens fuit vt faceret plures gradus creaturarum. Patet consequentia,quia plura bona sunt vno bono finito meliora.

ADVERTE primò,quòd addidit sanctus Thomas finito, quia vno bono infinito plura bona finita non sunt meliora.

Plura bona sunt vno meliora. ADVERTE secundò ex doctrina sancti Thomæ,in q. De Malo q. 16. art.1.ad 13.quòd ista propositio habet veritatem si singula sint vnius ordinis scilicet tam illud vnum quàm illa plura,putà plures aurei sunt meliores vno, aureo: non autem tenet quòd plura bona sunt inferioris ordinis illo vno bono.Sed licet in hoc sensu non accipiatur hoc loco,ex ipsa tamen expositione datur intelligi quòd etiam habet veritatem in rebus diuersorum ordinum,quando plura includunt in se illud vnum.Ideo enim plura vnius ordinis sunt meliora vno illius ordinis,quia continent illud,& aliquid ampliùs, Similiter ergo plura diuersorum ordinum sunt meliora vno illorum tantùm,quia illud includunt,& aliquid addunt. Vnde & sanctus Thomas illam propositionem probat, quia habent hoc, & adhuc ampliùs.Est ergo vniuersaliter vera, quando illud vnum in numero illorum plurium continetur, si omnia scilicet sint finita.

Quintò,Magis addit ad bonitatem Vniuersi multitudo specierum, quàm multitudo indiuiduorum in vna specie:ergo ad perfectionem Vniuersi pertinet non solùm quòd sint multa indiuidua, sed quòd etiam sint diuersæ rerum species. Probatur antecedens, quia bonitas speciei excedit bonitatem indiuidui,scilicet materialis,vbi bonitas speciei à bonitate indiuidui intrinsecè distinguitur:quod patet,quia comparatur ad indiuiduum sicut formale ad materiale.

Sextò, Intellectus diuinus multa intelligit, scilicet ad perfectionem Vniuersi pertinentia: ergo perfectiùs seipsum repræsentat si plures diuersorum graduum creaturas producat, quàm si vnum tantùm produxisset, ergo, &c Probatur consequentia, quia omne agens per intellectum repræsentat speciem intellectus in re facta.

SED occurrit dubium,quia si agens per intellectum repræsentat speciem sui intellectus in re facta,sequitur quòd Deus vnum tãtùm producat,& non plura,quia species sui intellectus est tantùm vna,scilicet diuina essentia.

Respondetur, quòd est vna materialiter, sed formaliter est plures secundum quòd intelligitur vt propria ratio plurium, & habet rationem pluriũ idearum.

Septimò,Bonum ordinis diuersorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto,cùm sit formale respectu singularium:ergo debuit esse in rebus, ergo oportuit esse inæqualitatem in rebus.Probatur prima consequentia, quia operi à summo bono artifice non debuit deesse summa perfectio.Secunda etiã probatur, quia remota inæqualitate non esset illud bonũ.

Bonum ordinis diuersorum est melius quolibet ordinatorum. ADVERTENDVM cùm dicitur bonum ordinis diuersorum, esse melius quolibet ordinatorum,quod intelligitur non de ipso respectu secundum se (relatio enim est minimæ entitatis,& per consequens minimæ bonitatis est)sed de ipsis extremis ordinis vt ordinata sunt.Eodem modo intelligendum est quod in fine capituli dicitur, scilicet quòd ordo Vniuersi est vltima & nobilissima perfectio in rebus.

CIRCA illam propositionem, quòd talis ordo non esset sine inæqualitate, dubitatur, quia in diuinis Personis est ordo, & tamen non est ibi inæqualitas,dicitur quòd loquitur hîc S.Thom.de ordine prioris & posterioris,non autem de ordine originis tantùm,cuiusmodi est ordo inter diuinas Personas repertus.Confirmatur Gen.vbi dicitur, Vidit Deus cuncta,&c.

Quòd oportuit ad perfectionem Vniuersi esse aliquas naturas intellectuales.

Cap. 46.



Ac igitur existente causa diuersitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis prosequi quantùm ad fidei veritatem pertinet, quod erat tertium à nobis propositorum. Ostendemus primò, quòd ex diuina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante,consequens fuit,quòd quædam creaturæ intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutæ. Tunc enim effectus maximè perfectus est, quando in suum redit principium. Vnde & circulus inter omnes figuras, & motus circularis inter omnes motus est maximè perfectus: quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quòd Vniuersum creaturarum vltimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium:redeunt autem ad suum principium singulæ & omnes creaturæ inquantùm sui principij similitudinem gerunt secundum suum esse & suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent: sicut & omnes effectus tunc maximè perfecti sunt, quando maximè similantur causæ agenti, vt domus quando maximè similatur arti, & ignis quando maximè similatur generanti.Cùm igitur intellectus Dei, creaturarum productionis principium sit, vt suprà † ostensum est,necesse fuit ad creaturarum perfectionem quòd aliquæ creaturæ essent intelligentes.

Idem P.p.q.50. artic.1.

Conclusio.

† Cap.23.

2 Ampliùs,Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem: sicut autem esse & natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam.Oportuit igitur ad consummatam Vniuersi perfectionem esse aliquas creaturas quę in Deum redirent, non solùm secundum naturæ similitudinem, sed etiam per operationem, quæ quidem non potest esse nisi per actum intellectus & voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur ad perfectionem optimam Vniuersi esse aliquas creaturas intellectuales.

3 Adhuc,Ad hoc quòd perfectè diuinæ bonitatis repræsentatio per creaturas fieret, oportuit, vt suprà † ostensum est, non solùm quòd res bonæ fierent, sed etiam quòd ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfectè aliquid alteri in agendo,quando non solùm est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur ad summam rerum perfectionem quòd essent aliquæ creaturæ quæ agerent hoc modo quo Deus agit: ostensum est autem suprà †, quòd Deus agit per intellectum & voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes & volentes.

† Cap.45.

† Cap.23.

4 Ampliùs, Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus,qui præexistit in agente:agẽs enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis: quandoque verò secundum alium modum essendi, sicut forma domus quæ est intelligibiliter in mente artificis recipitur materialiter in domo quę est extra animam. Patet igitur perfectiorem esse primam similitudinem quàm secundam. Perfectio autem vniuersitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum, sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem: requirit igitur summa Vniuersi perfectio,non solùm secundam assimilationem creaturæ ad Deum, sed etiam primam,quantùm possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam,est forma intelligibilis in ipso:est enim agens per intellectum, vt suprà † ostensum est. oportet igitur ad summam perfectionem Vniuersi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma diuini intellectus exprimatur:& hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

† Cap.23.

5 Item, Ad productionem creaturarum nihil aliud mouet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modũ assimilationis ad ipsum, vt ex dictis patet.Similitudo autem vnius inuenitur in altero dupliciter. Vno modo,quantùm ad esse naturæ: sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem.Alio modo secundum cognitionem:sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quòd similitudo Dei perfectè esset in rebus modis possibilibus,oportuit quòd diuina bonitas rebus per similitudinem communicaretur, non solùm in essendo, sed etiam cognoscendo: cognoscere autem diuinam bonitatem solus intellect

tellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

6 Adhuc, In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad vltima, imitatur habitudinem primi ad omnia secunda & vltima: licet quandoque deficienter. Ostensum est autem, quòd Deus in se omnes creaturas comprehendit, & hoc repræsentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum: semper enim inuenitur superius corpus comprehendens & continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis: cùm Deus omnes creaturas simplici modo & non quantitatis extensione contineat. Vt igitur nec in hoc modo continendi Dei imitatio creaturis deesset, factæ sunt creaturæ intellectuales, quæ creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem: nam quod intelligitur, est in intelligente, & eius intellectuali operatione comprehenditur.

Super cap. 46.

POstquàm determinauit S. Thom. de rerum creatione & distinctione, incipit de ipsis rebus creatis quantùm ad fidei veritatem pertinet determinare. Et quia inter omnes creaturas maximè circa spirituales versatur fides, ideo san. Thom. intentio est de ipsis substantiis spiritualibus doctrinam tradere. Circa hoc autem tria facit. Primò, de natura substantiæ spiritualis determinat: secundò, de eius vnione ad corpus, cap. 56. tertiò, de eius operatione, c. 96. Circa primum duo facit. Primò agit de existentia substantiæ spiritualis: secundò de eius natura, cap. seq.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, Oportuit ad perfectionem Vniuersi, creaturas aliquas spirituales fieri in summo rerum vertice constitutas. Probatur autem ex diuina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, & primò sic, Ad hoc vt Vniuersum vltimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium: ergo oportet ad creaturarum perfectionem vt aliquæ creaturæ sint intelligentes. Probatur antecedens, quia tunc effectus maximè perfectus est, quando ad suum principium redit, vt patet ex circulo, & motu circulari. Consequentia quoque probatur, quia redeunt ad suum principium singulæ creaturæ, inquantùm eius similitudinem gerunt secundum esse & naturam earum, in quibus quandam habent perfectionem, intellectus autem Dei productionis creaturarum principium est.

SED occurrit circa hanc rationem dubium, non enim oportet id quod ab agente per intellectum procedit, assimilari illi quantùm ad virtutem intellectiuam, vt scilicet effectus sit intelligens sicut & causa (alioquin domum & omnia artificiata oporteret intellectum habere) sed sufficit vt assimiletur formæ conceptæ quæ est exemplar rei producendæ, sicut dat exemplum S. Thom. de domo quam oportet arti assimilari, non autem potentiæ intellectiuæ artificis. ergo quamuis intellectus Dei sit productionis rerum principium, non tamen oportet ipsum Vniuersum habere partem quæ intellectiua sit. Confirmatur, quia per hanc rationem concluderetur omnes res creatas habere intellectum, quia principium productionis omnium est intellectus diuinus.

Differentia inter Deum & alia agentia per intellectum.

AD huius euidentiam considerandum primò, quòd licet per intellectum Deus res producat in esse, sicut & artifex res artificiatas, in duobus tamen differt Deus ab artifice creato. Primò, quia intellectus diuinus ita est principium productiuum creaturarum, quòd eius operatio quæ est intelligere, est realiter ipsum producere creaturæ: intellectus autem artificis non sic se habet, non enim ipsum intelligere domum, est realiter idem quòd producere domum, sed productio domus est operatio alterius potentiæ ab intellectu regulata tamen secundum exemplar quod est in mente artificis. Vnde intellectus diuinus est immediatè productiuus rerum, non autem intellectus artificis. Secũdò differt quia forma intelligibilis per quam artifex creatus rem artificiatam producit, nõ est idem cum intellectu & specie intelligibili, qua elicitur actus intelligendi, sed eius effectus, forma autem qua diuinus artifex creaturas producit, est idem realiter cum intellectu tanquàm cum principio rerum productiuo, & cum specie qua Deus intelligit: ex quibus sequitur quòd intellectus diuinus est & principium immediatum productionis creaturarum, & ratio agendi siue forma per quam producuntur: & ideo cùm oporteat effectum productum, si perfectus sit, assimilari principio & elicitiuo, & formali suę productionis quantùm possibile est, necesse est vt Vniuersum assimiletur Deo secundum intellectum, vt scilicet sit secundum aliquam sui partem naturæ intellectualis, & hoc est fundamentum cui hæc ratio sancti Thomæ innititur.

AD dubium ergo dicitur, quòd licet non omne quod procedit à quocunque agente per intellectum, oporteat illi quantùm ad virtutem intellectiuam assimilari, quia non omnis agentis per intellectum suum intelligere est rei productio, nec forma quæ est ratio agendi, est idem quòd intellectus oportet tamen quod primò & principaliter à Deo per intellectum producitur, habere naturam intellectiuam si illius sit capax, cum effectus diuini assimilentur quantùm possunt Deo quantùm ad principium elicitiuum, & formale suæ productionis qui est intellectus. Non puto autem nomine Intellectus hoc loco intelligi tantùm formam intellectualem seu artem Dei qua Mundum produxit, sed etiam ipsam virtutem intellectiuam, quia aliam rationem ad hanc ipsam conclusionem inducit san. Thom. inferiùs ex ipsa forma intellectuali, per quam creaturæ sunt productæ.

Ad confirmationem dicitur similiter, quòd non oportet omnes res creatas habere intellectum, quia non omnes sunt capaces ex natura sua intellectus, vt intellectus est, quemadmodùm est Vniuersum, sed bene alicuius similitudinis intellectus diuini: non enim sunt principalis Dei effectus, sed principalis effectus, id est, Vniuersi partes. sicut licet à Sole per lucem eius producatur & lumen & caliditas, propter quod oportet tam lucida quàm calida habere aliqualem similitudinem lucis solaris, non tamen omnia participant ratione lucis solaris, vt lux est, sic scilicet vt lucida sint, sed tantùm ea quæ nata sunt lucem per modum lucis recipere. Alia verò assimilantur luci vt virtualiter calorem continet, aut aliquam aliam perfectionem: sic vnaquæque creatura redit ad intellectum diuinum, vt ad suum principium suo modo: aliqua enim illi assimilantur, inquantùm intellectus est, aliqua verò inquantùm virtualiter alias perfectiones creaturarum continet & eminenter. Et sic patet quòd ratio sancti Thomæ optimè propositum concludit.

Secundò, Oportuit ad consummatam Vniuersi perfectionem esse aliquas creaturas quæ in Deum redirent, non solùm secundum similitudinem naturæ, sed etiam per operationem: sed hæc operatio non potest esse nisi intellectus & voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operatur, ergo, &c. Probatur maior quia secunda perfectio quę est secundũ operationem, addit supra primam, tanquã scilicet existens vltima & consummata rei perfectio.

Tertiò, Ad summam rerum perfectionem oportuit esse aliquas creaturas quę agerent modo, quo Deus agit: ergo oportuit esse aliquas substantias intellectuales. Patet consequentia, quia Deus agit per intellectum & voluntatem. Probatur verò antecedens, quia in præcedentibus ostensum est, quòd ad perfectam repræsentationem diuinæ bonitatis per creaturas, oportuit res aliquas ad bonitatem aliorum agere, ergo oportuit etiam fieri assimilationem quantùm ad modum agendi, quia sic alteri aliquid perfectè assimilatur in agendo.

Quomodò Vniuersum sit perfecta Dei similitudo.

ADVERTE, quòd per creaturas non potest perfectè diuina bonitas vt in se est repræsentari, sed bene potest repræsentari perfectè vt exemplar & forma Vniuersi: quod sane fit, si Vniuersum illi assimiletur quantùm ad omnia in quibus secundum suam naturam natum est illi assimilari, sicut tunc domus perfectè repræsentat formam quę est in mente domificatoris, quando habet omnia secundum quæ nata est illam repræsentare, & sic est perfecta repræsentatio ex parte effectus, non ex parte causæ. Quia ergo de ratione effectus summè perfecti est, vt perfectè assimiletur suæ causæ secundum omnes modos quibus eam participare potest, ideo cùm Deus agat ad creaturarum productionem per intellectum & voluntatem, & Vniuersum quod primò intendebat producere, natum esset assimilari sibi quantùm ad esse, quantùm ad agere bonitatem aliorum, & quantùm ad modum agendi qui est per intellectum & voluntatem, oportuit & in Vniuerso fieri aliquas creaturas quæ ad bonitatem aliorum agerent, & quasdam quæ agerent per intellectum & voluntatem. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Quartò, Summa Vniuersi perfectio exigit non solùm similitudinem ad Deum secundum formam, sed etiam secundum eundem modum essendi formæ quantùm possibile est, cùm secunda similitudo sit perfectior quàm prima: ergo oportuit esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intellectuale forma diuini intellectus exprimatur, ergo, &c. Patet prima consequentia, quia forma per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilem modum essendi habens. Patet etiam secunda, quia hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

ADVERTE, quòd natura subsistens quæ est ex se intellecta in actu, non indigens aliquo ad hoc vt fiat actu intelligibilis, est etiam secundum se intellectiua, vt inferiùs ostendit S. Thom. & Prima parte, q. 14. art. 1. ideo bene hoc loco dicitur, quòd esse creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma diuini intellectus exprimatur, est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Quintò, Ad hoc vt similitudo Dei perfectè esset in rebus modis possibilibus (intellige non de modis possibilibus absolutè, sed de modis possibilibus ad Vniuersum, quod intendebat, pertinentibus) oportuit vt diuina bonitas communicaretur per similitudinem non solùm in essendo, sed etiam in cognoscendo, quia istis duobus modis similitudo vnius inuenitur in alio, sed solus intellectus cognoscere diuinam bonitatem potest, ergo, &c.

ADVERTE, quòd duplices sunt modi possibiles creaturarum, quidam scilicet generales, putà modus essendi insensibilium, modus sensibilium, & modus intellectualium: & quidam particulares & specifici, putà hominis, equi, lapidis, & huiusmodi. Modi generales cùm sint finiti, & supremus sit modus essendi intellectualium quantùm à nobis cognoscitur, omnes huiusmodi modi ad perfectionem Vniuersi pertinere videntur: modi autem particulares & specifici cùm sint infiniti, non omnes ad perfectionem Vniuersi pertinent, sed illi tantùm quos Deus voluit in Vniuerso esse. Cùm ergo dicitur hîc quòd ad hoc vt similitudo Dei esset in rebus modis possibilibus, oportuit bonitatem diuinam per similitudinem communicari etiam in cognoscẽdo de modis generalibus, non autẽ de modis specialibus intelligitur.

Sextò, In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad vltima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda & vltima: sed Deus omnes creaturas comprehẽdit intelligibiliter: ergo oportet etiam esse aliquas creaturas intellectuales quæ corporalia intelligibiliter contineant, sicut & superiora corpora continent inferiora secundum extensionem quantitatis.

Quòd substantiæ intellectuales sint volentes.

Cap. 47.



HAs autem substantias intellectuales necesse est esse volentes. Inest enim omnibus appetitus boni, cùm bonum sit quod omnia appetunt, vt Philosophi tradunt: huiusmodi autem appetitus in his quidem quæ cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur quòd lapis appetit deorsum. In his autem quæ cognitionem sensitiuam habent, dicitur appetitus animalis; qui diuiditur in concupiscibilem & irascibilem. In his verò quæ intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. Substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem. Idem P. p. q. 59. artic. 1.

2 Adhuc, Id quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se tanquàm in prius: vnde & secundum Philosophum octauo Physicorum †, mota ab alio reducuntur in prima mouentia seipsa, in syllogismis etiam conclusiones quæ sunt notæ ex aliis, reducuntur in prima principia quæ sunt nota per seipsa. Inueniuntur autem in substantiis creatis quædam quæ non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturæ, sicut inanimata, plantæ, & animalia bruta: non enim est

† Tex. cõ. 23. & infrà.

in eis agere & non agere. Oportet ergo quòd fiat reductio ad alia prima quæ seipsa agant ad operandum: prima autem in rebus creatis sunt substantiæ intellectuales, vt suprà † ostensum est, hæ igitur substantiæ se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, vtpotè in ipsa existens agere & non agere: substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

†Cap.46.

3 Amplius, Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu, cùm omne agens agat inquantùm est actu: oportet igitur quòd secundum modum formæ sit modus operationis consequentis formam: forma igitur quę non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. Si qua verò fuerit forma quę sit ab eo, qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit: formæ autem naturales ex quibus sequuntur motus & operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter, cùm per formam naturalem vnumquodque habeat esse in sua natura: nihil autem potest sibi esse causa essendi: & ideo quæ mouentur naturaliter, non mouent seipsa, non enim graue mouet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis formæ sensatæ vel imaginatæ mouentes non sunt adinuentæ ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptæ in eis ab exterioribus sensibilibus quæ in sensum agunt, & diiudicatæ per naturalem æstimationem. Vnde licet quodammodò dicatur mouere seipsa, inquantùm eorum vna pars est mouens, & alia est mota, tamè ipsum mouere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis, & partim à natura. Inquantū enim appetitus mouet membra, dicūtur seipsa mouere, quod habēt supra inanimata & plantas: inquantùm verò ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum, & iudicium naturalis æstimationis, non sibi sunt causa quòd moueantur. Vnde non habent dominium sui actus. Forma autē intellecta per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, vtpotè per ipsum cōcepta, & quodammodo excogitata, vt patet de forma artis quam artifex concipit & excogitat, & per eam operatur. Substantiæ igitur intellectuales seipsas agunt ad operandū, vt habētes suæ operationis dominium: habent igitur voluntatem.

4 Item, Actiuum oportet esse proportionatum passiuo, & motiuū mobili: sed in habentibus cognitionem vis apprehensiua se habet ad appetitiuam, sicut motiuum ad mobile. Nam comprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, mouet appetitum intellectualem vel animalem: apprehensio autem intellectiua non determinatur ad quædam, sed est omnium. Vnde & de intellectu possibili Philosophus dicit in tertio De Anima †, quòd est quo est omnia fieri: appetitus igitur intellectualis substantiæ est ad omnia se habēs. Hoc autem est proprium voluntatis, vt ad omnia se habeat, vnde & in tertio Ethicorum † Philosophus dicit, quòd est possibilium & impossibilium. Substantiæ igitur intellectuales habent voluntatem.

†Tex.com.18.

†Cap.5.

Super cap. 47.

POstquàm ostendit sanctus Thomas oportuisse esse in Vniuerso aliquas creaturas quæ intellectuales essent, nunc de natura ipsarum substantiarum intellectualium determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de ipsarum natura absolutè: secundò per comparationem ad esse actualis existentiæ, cap.52. Circa primū duo facit. Primò determinat de ipsarum natura quantum ad ea quæ sibi affirmatiuè conueniunt. secundò, quantum ad ea quę negatiuè significantur cap.49. Quantùm ad primum etiam duo facit. Primò ostendit ipsas volentes esse: secundò, quòd liberi arbitrij sint, cap. sequenti.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, Substantias creatas intellectuales necesse est volentes esse. Probatur primò, Habent appetitum boni, quia omnia appetunt bonum: ergo sunt volentes. Patet consequentia, quia appetitus conueniens iis quæ intelligunt, est appetitus rationalis qui est voluntas, sicut appetitus eorum quæ cognitione carent, dicitur naturalis, & brutorum appetitus dicitur appetitus animalis.

ADVERTE circa istam distinctionem appetituum, quòd appetitus consequens formam accipit speciem & denominationem à forma quam consequitur: quia ergo in rebus quæ cognitione carēt, consequitur formam merè naturalem, ideo in illis dicitur appetitus naturalis, in brutis autem & hominibus vt cum brutis communicant, quia consequitur formam apprehensam per sensum, quantùm scilicet ad actualem inclinationem. Potentiam autem sensitiuam intrinsecam, quantùm ad potentialem inclinationem, ideo dicitur appetitus sensitiuus siue animalis: in habentibus autem cognitionem intellectiuam dicitur intellectualis, quia consequitur virtutem & cognitionem intellectiuam: & sortitus est etiam aliud nomen, vt scilicet dicatur voluntas.

Secundò, Inueniuntur in substantiis creatis quædam quæ non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vt naturæ, vt plantæ, & bruta: ergo oportet esse aliqua prima quæ seipsa agant ad operandum, ergo necesse est esse aliqua prima quæ sint volentia, ergo substantiæ intellectuales sunt volentes. Probatur prima consequentia, quia quod est per aliud reducitur in id quod est per se tanquàm in prius: quod probatur exemplo corporum mobilium, quæ reducuntur in corpora prima mouentia seipsa, & conclusionum in syllogismis, quæ reducuntur in prima principia per se nota. Secunda etiam patet, quia proprium est voluntatis vt per eam aliquid se agat ad operandum, cùm per ipsam substantia sit domina suorum actuum, tanquam potens agere & non agere. Vltima quoque patet quia prima in rebus creatis sunt substantiæ intellectuales.

Tertiò, Forma intellecta per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu tanquam per ipsum concepta, & quodammodò excogitata: ergo seipsas agunt ad operandum substantiæ intellectuales, tanquàm habentes suæ operationis dominium, ergo sunt volentes. Probatur antecedens exemplo formæ artis quæ ab artifice excogitatur. Prima verò consequentia probatur, quia cùm agens per formam agat, oportet secūdum modum formæ esse modum operationis, vt scilicet forma quæ non est ab ipso agente per formam causet operationem cuius agens non est dominus: forma verò quæ est ab agente per ipsam, causet operationem cuius agens est dominus. Declaratur hoc discurrendo per formas quæ sunt actionis principium: nam formæ naturales non sunt ab iis quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter, & ideo quæ mouentur naturaliter non mouent seipsa, vt patet de grauibus quæ à generante mouentur. Similiter formæ sensatæ vel imaginatæ quæ sunt mouentes in brutis, non sunt adinuentæ ab ipsis brutis, sed sunt receptæ in eis ab exterioribus sensibilibus, & diiudicatæ per naturalem æstimationem. Et ideo licet dicantur quodammodo mouere seipsa, inquantum vna pars in eis est mouens, & alia est mota: tamen ipsum moueri non est in eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis, & partim à natura.

ADVERTE circa antecedens, quòd ideo inquit sanct. Thom. formam intellectam, esse ab intellectu quodammodò excogitatam, non autem simpliciter excogitatam, quia, propriè loquendo, cogitare non conuenit intellectui, sed virtuti cogitatiuæ, & ideo, propriè loquendo, forma intellectus non potest dici excogitata, sed quia cogitatiua, eò quòd intellectui sit coniuncta participat aliquid de intellectu, discurrendo circa particularia: ideo nomina vnius ad aliam quandoque similitudinariè transferuntur, vt dicatur cogitatiua intelligere particularia, & intellectus cogitare, & sic transumptiuè forma ab intellectu concepta potest dici excogitata, licet non sit propriè dictum: & propter hoc addidit sanct. Thom. Quodammodo.

ADVERTENDVM quoque, quòd cùm operatio consequatur formam, necesse est vt dans formam det etiam operationem, propter quod dicitur quòd dans formam, dat etiam motum consequentem formam, sicut dans grauitatem dat motum deorsum: ideo bene inquit sanct. Thom. quòd forma quæ non est ab ipso agente, sed scilicet est ipsi data ab aliquo alio, non causat operationem cuius ipsum agens per talem formam sit dominus, sed operatio consequens refertur tanquàm in principale agens in id quod dat formam. Si autem agens causet in seipso formam per quam agit, erit principalis causa suæ actionis, & erit dominus suorum actuum.

Quomodò in brutis forma mouens est ab extrinseco vel ab intrinseco.

SED circa declarationem sanct. Thom. de forma mouente in brutis, & natura intelligibili, occurrit duplex dubium. Primum est, quia non videtur differentia inter brutum, & hominem quantùm ad formam per quam vtrumque agit, cuius oppositum hîc dicitur. Nam sicut formæ sensatæ & imaginatæ, ex quibus mouentur bruta, sunt ab exterioribus sensibilibus mediantibus sensibus exterioribus causatæ: ita & formæ intellectus, cùm nostra cognitio intellectiua habeat ortum à sensu. Ergo in vtraque natura forma quæ est principium operationis & motus, est ab extrinseco.

Secundum dubium est, quia oppositum eius quod hîc dicitur videtur haberi Prima parte quæstione decimaoctaua, articulo nono. Ibi enim dicitur, quòd animalia mouent seipsa quantùm ad formam quæ est principium motus quam per se acquirunt, in quo differūt à plantis quæ habent formam ab alio. ergo non habent formam ab extrinseco tantùm, vt hîc dicitur.

AD primum dubium respondetur, quòd licet species intelligibilis, quæ præcedit intellectionem, ab exterioribus sensibilibus mediante phantasmate causetur, concurrente tamen intellectu agente per modum principalis agentis, sicut & formæ imaginatæ: tamen ipsa forma secundum quam immediatè & proximè mouetur naturæ intellectualis appetitus, non causatur ab alio agente quàm ab ipso intelligente: format enim agens per intellectum in seipso per actum intelligendi formam rei conuenientis & disconuenientis: quæ dicitur conceptus intellectus, quod non facit imaginatio bruti, in qua forma conueniētis aut disconuenientis ab alio causatur. Iudicium quoque quo aliquid iudicatur conueniens aut disconueniens in natura intellectuali est liberum, & non est magis ad vnam partem determinatum quàm ad alteram: sed agens intellectuale à seipso determinatur. In brutis autem est à datore naturæ determinatum. Et quia appetitus sequitur formam rei appetibilis, adiuncto iudicio quo iudicatur conueniens aut disconueniens, cùm bruta & formam & iudicium determinatum ab alio habeant, natura autem intellectualis à seipsa habeat vtrumque, ideo conuenienter dicitur quòd formæ mouentes, in brutis ab alio causantur, in intellectuali autem natura ab ipso intellectu.

AD secundum dubium respondetur, & dicitur primò, quòd forma imaginata secundum quam mouentur bruta, quantùm quidem ad entitatem suam non causatur à bruto, sed ab extrinseco sensibili: quantum tamen ad actualem cognitionem secūdum quam ipsa forma dicitur perfectè & completè in actu esse, causatur etiam à sensu animalis, quia ad actionem sentiendi ipse sensus etiam actiuè concurrit: & ad hunc sensum dicitur in Prima parte, quòd animalia mouent se quantùm ad formam, quia forma rei sensibilis non est actuale principium motus, nisi dum est in actu perfecto, nisi scilicet per ipsam iudicetur de sensibili, & sic ipse sensus est aliquo modo causa suæ formæ. Hîc autem loquitur sanctus Thomas de ipsa entitate formæ secundum se, & quantùm ad esse eius imperfectum, quam diximus ab exteriori tantùm sensibili esse causatam.

Dicitur secundò, quòd forma quæ est in brutis, licet quātùm ad esse completum quod est, vt per ipsam actu iudicetur, sit aliquo modo à sensu, nō est tamen totaliter à sensu vt habet rationem motiui, quia quantùm ad determinationem iudicij quo iudicatur aliquid conueniens aut nociuum (quod requiritur in motu animalis) ab alio dependet, scilicet à natura. Loquitur autē hîc S. Thomas de forma quantùm ad omnia quę sibi conueniunt, vt est principium motus: & per consequens de forma sensus quantùm etiam ad iudicij determinationem: vnde nō contradicit iis quę in Prima parte dicuntur, vbi non est sermo de forma motiua animalis, nisi quantùm ad complementum sui esse, non autē quantùm ad omnem eius conditionē sibi conuenientem, vt habet rationem formæ mouentis. Potest secundò responderi

quòd

quòd formæ sensatæ vel imaginatæ, quæ scilicet in sensibus interioribus recipiuntur, & quibus per imaginatiuam aut æstimatiuam virtutem iudicatur aliquod sensibile conueniens esse vel nociuũ, à sensibus exterioribus in viribus interioribus imprimũtur: & sic bruta dicuntur causare huiusmodi formas in seipsis, inquãtùm, scilicet per sensus exteriores eas in sensu imprimũt interiori: & ad hunc sensum intelligitur quod de Prima parte adductum est. Sed tamen non sunt liberè per actum ipsius imaginationis vel æstimatiuæ adinuentæ & excogitatæ, sed naturali quodam ordine ex sensibilibus causatæ: & ad sensum intelligitur quod hoc loco inquit sanctus Thomas.

Quomodo brutis conueniat moueri aut nõ moueri ex seipsis.

CIRCA id quod dicitur, Quoniam moueri non inest brutis ex seipsis, dubitatur, quia dicitur in 8. Physic. tex. com. 29. quòd in omni quod mouet seipsum, est moueri & non moueri: & vocat ibidem Arist. mouentia seipsa quæ diuiduntur in partẽ mouentem, & partem motam, & animalia vocat mouentia seipsa.

Respondetur secundum doctrinam sancti Thomæ, Veri. q. 24. art. 2. ad secundum, quòd ideo dicitur in iis quæ seipsa mouent, etiam moueri & non moueri, non quia in earum libertate sit moueri & non moueri, sed quia potentia motiua ipsorum secundũ se considerata nõ magis inclinatur ad vnũ oppositorũ quã ad aliud: sed tamen quia iudiciũ quo applicatur potẽtia motiua ad alterũ oppositorũ, in brutis est à natura determinatum: ideo moueri non est absolutè in ipsis brutis, quasi in potestate eorũ sit vt se moueant aut non moueant (sicut enim non potest iudicare ouis non esse fugiendum lupum, ita non potest non fugere. Vnde potentia motiua secundum se indifferens ad fugiendũ & non fugiendum) sed iudicium est determinatum & limitatũ à natura. Et quia vtriusque indeterminatio requiritur ad hoc vt aliquid propriè dicatur habere in sua potestate moueri: ideo propriè nõ inest brutis ex seipsis moueri in quibus iudicium à natura est determinatum. Et ad hunc sensum loquitur sanctus Thomas hoc loco.

Quartò, Apprehensio intellectiua nõ determinatur ad quædã, sed est omnium: ergo appetitus intellectualis substantiæ est ad omnia se habens, ergo est voluntas. Probatur antecedens, quia 3. De Anima dicitur, quòd intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Prima quoque consequentia probatur, quia virtus apprehensiua se habet ad appetitum sicut motiuum ad mobile, actiuum autem oportet proportionatum esse passiuo & motiuum mobili. Secunda etiam consequentia probatur, quia proprium est voluntatis vt ad omnia se habeat: est enim possibilium & impossibilium, vt dicitur 3. Ethic.

ADVERTE, quòd voluntas dicitur esse impossibilium, non inquantũ impossibilia sunt, sed inquantùm proponuntur sibi sub ratione possibilium: vel dicitur esse impossibilium sub conditione, quia videlicet vellet illa si essent possibilia.

Quòd substantiæ intellectuales sunt liberi arbitrij.

Cap. 48.

Idem P. p. q. 59 art. 3.

EX hoc autem apparet, quòd prædictæ substantiæ sunt liberi arbitrij in operando. Quòd enim arbitrio agant, manifestum est ex eo quòd per cognitionem intellectiuam iudicium habent de operãdis, libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, vt †ostensum est. Sunt igitur prędictæ substantiæ liberi arbitrij in agendo.

†Cap. 47.

2 Item, Liberum est, quod sui causa est: quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quæcunque autem non mouentur, neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibiipsis causa agendi: sola ergo mouentia seipsa, libertatem in agendo habent, & hæc sola iudicio agunt. Nam mouens seipsum, diuiditur in mouens & motum: motum autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur hæc sola liberè iudicant, quæcunque in iudicando seipsa mouent: nulla autem potentia iudicans, seipsam ad iudicandum mouet, nisi supra actũ suum reflectatur, oportet enim si se ad iudicandum agit, quòd suum iudicium cognoscat, quòd quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodãmodò liberi quidem motus siue actionis, non autem liberi iudicij: inanimata autem quæ solùm ab aliis mouentur, neque liberæ actionis sunt aut motus: intellectualia verò non solùm liberæ actionis, sed etiã liberi iudicij, quod est liberum arbitrium habere.

3 Adhuc, Forma apprehensa est principium mouens secundum quòd apprehenditur sub ratione boni vel conuenientis: actio enim exterior in mouentibus seipsa, procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum vel conueniens per formam prædictam. Si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moueat, oportet quòd per aliquam altiorem formam apprehensam se moueat ad iudicandum, quæ quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel conuenientis, per quam de quolibet determinato bono vel conuenienti iudicatur. Illa igitur sola se ad iudicandum mouent, quæ communẽ boni vel conuenientis rationem apprehendunt: hæc autem sunt sola intellectualia, sola igitur intellectualia se non solùm ad agendum sed etiam ad iudicandum mouent, sola igitur ipsa sunt libera in iudicando, quod est liberum arbitrium habere.

4 Ampliùs, A conceptione vniuersali non sequitur motus & actio nisi mediante particulari apprehẽsione, eò quòd motus & actio erga particularia est: intellectus autem naturaliter est vniuersalium apprehensiuus. Ad hoc igitur quòd ex apprehensione intellectus sequatur motus, aut quæcunque actio, oportet quòd vniuersalis intellectus conceptio applicetur ad particularia: sed vniuersale continet in potentia multa particularia, potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura & diuersa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad vnum tantùm: habẽt igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

5 Præterea, Iudicij libertate carent aliqua vel propter hoc quòd nullum habent iudicium, sicut quæ cognitione carent, vt lapides & plantæ: vel quia habent iudicium à natura determinatum ad vnum, sicut irrationalia animalia: naturali enim æstimatione iudicat ouis lupum sibi nociuum, & ex hoc iudicio fugit ipsum. Similiter autem in aliis. Quæcunque igitur habent iudicium de agendis non determinatum ad vnum à natura, necesse est liberi arbitrij esse: huiusmodi autem sunt omnia intellectualia, intellectus enim apprehendit non solũ hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Vnde cùm intellectus per formam apprehensam moueat voluntatem, in omnibus autem mouens & motum oportet esse proportionata: voluntas substantiæ intellectualis non erit determinata à natura, nisi ad bonum cõmune. Quicquid igitur offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibẽte: omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem, quod est liberum arbitrium habere: quod diffinitur liberum de ratione iudicium.

Super Cap. 48.



Vantùm ad secundum ostendit, quòd substantiæ intellectuales sunt liberi arbitrij in operando: & arguitur primò sic, Per cognitionem intellectiuã substantiæ intellectuales iudicium habent de operandis, & libertatẽ necesse est eas habere, cùm habeant dominium sui actus, ergo, &c.

Secundò, Illa sunt liberi arbitrij in agendo, quæ sunt liberi iudicij, & liberæ actionis: sed sola intellectualia sunt huiusmodi, ergo, &c. Consequẽtia nota est cum maiori, minor verò probatur: quòd enim sint liberæ actionis, probatur, quia mouẽt seipsa ad agendum. Sola autem mouentia seipsa libertatẽ in agendo habent, non autem quæ non mouentur neque agunt, nisi ab aliis mota: quia cùm liberum sit quod sui causa est, quod non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quòd autem sola sint liberi iudicij, probatur. Et quidem quòd sola iudicio agant, probatur, quia mouens seipsum diuiditur in mouens & motum: motum autem est appetitus ab intellectu vel phantasia, aut sensu motus, quorũ est iudicare. Quòd verò sola habeant iudiciũ liberũ probatur, quia quod seipsum ad iudicandũ mouet, est liberi iudicij: sola autem intellectualia seipsa ad iudicandum mouent, quia solus intellectus reflectitur supra actum suum, quod requiritur ad hoc vt potentia iudicans seipsam ad iudicandum moueat, ergo, &c. Ex his concluditur, quòd inanimata neque liberi motus sunt, quia ab alio tantùm mouẽtur: nec liberi iudicij, cùm iudicio nõ moueantur. irrationalia autem sunt quidem aliquo modo liberi motus, cùm seipsa moueant, non autem liberi iudicij: intelligibilia autem sunt & liberi iudicij & liberæ actionis.

ADVERTENDVM primò, quòd licet irrationalia sint aliquo modo liberi motus, nõ tamẽ dicuntur moueri lib. arbit. quia ad hoc vt aliquid libero arbitrio moueatur, requiritur quòd seipsum moueat, non autem ab alio tantùm moueatur, & quòd habeat liberum iudiciũ de motu, vt scilicet possit iudicare conueniens esse vel non conueniens vt ipsum moueatur. Modò licet irrationalia seipsa moueant, quia vna eorum pars est mouẽs, & altera mota, non tamen habent liberum iudicium de mouendo aut non mouendo: sed illud est sibi à natura determinatum. Ouis enim videns lupum non potest determinare non esse fugiendum, ideo dicũtur esse liberi motus, non autem mouere se libero arbitrio. Irrationalia sunt liberæ actionis non tamen mouentur libero arbitrio.

ADVERTENDVM secundò, quòd irrationalia esse liberi motus, nihil aliud est quàm sibiipsis esse causam motus, ita scilicet quòd ipsa seipsa moueant ad determinatum finem, non autem ab extrinseco tãtùm moueantur tanquàm à principali mouente, sicut quæ à natura mouẽtur, & quæ mouentur per violentiam, sed tamen quia moueri simpliciter liberè, est habere in potestate sua moueri & non moueri, quod brutis non conuenit, non dicit absolutè san. Tho. quòd sint liberi motus, sed addit Quodammodo, quasi dicat, Sunt liberi motus secundum quid, non autem simpliciter.

Tertiò, Sola intellectualia communem boni vel conuenientis rationem apprehendunt. ergo sola seipsa ad iudicandum mouent, ergo sola sunt libera in iudicando, quod est liberum arbitrium habere. Antecedens patet: prima verò consequentia probatur, quia forma apprehensa mouet secundum quòd apprehenditur sub ratione boni vel conuenientis. Si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moueat, oportet vt per aliquam altiorem formam apprehensam se ad iudicandum moueat, sed hoc non potest esse nisi ipsa ratio boni vel conuenientis per quam de quolibet determinato bono vel conuenienti iudicatur, ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd cùm forma apprehensa moueat ad operationem inquantùm per ipsam iudicatur aliquid esse bonum vel conueniens, si aliquid supra suum iudicium reflectatur diiudicãdo vtrum verum an falsum iudicium sit quo iudicatur aliquid esse bonum aut conueniens, oportet hoc ipsa communi ratione boni aut conuenientis fieri: sicut si iudicari debeat an iudicium quo iudicatur aliquid esse animal, sit verum ex ipsa ratione animalis per quam cognoscere possumus, vtrum hoc aut illud particulare sit animal oportet tale iudicium fieri. Et ideo cùm omne quod seipsum ad iudicandum mouet, supra suum iudicium reflectatur (oportet enim si se ad iudicandum mouet, vt suum iudicium cognoscat, vt dicit Sanctus Thomas in præcedenti ratione) necesse est, vt mouens seipsum ad iudicandum, cognoscat altiorem & communiorẽ formam quã sit forma huius particularis boni aut conuenientis, per quam iudicet vtrum conue-

Sola habentia intellectũ sunt liberi iudicij siue seipsa ad iudicandum mouent.

nienter iudicatum sit hanc rem particularem bonam aut cõuenientem esse: hæc autem communior forma non potest esse nisi ipsa communis ratio boni aut conuenientis, quæ solo intellectu apprehendi potest. Sola ideo habentia intellectum sunt liberi iudicij, siue seipsa ad iudicandum mouent. Et hoc est huius rationis fundamentum.

SED occurrit dubium circa vltimum consequens, Si esse liberum in iudicando, est liberum arbitrium habere, ergo liberũ arbitrium non erit idem quod ipsa voluntas, sed erit ipse intellectus, quia iudicium liberum est actus intellectus. Huius autem oppositum tenet sanct. Thomas vbicunque de libero arbitrio loquitur: ergo quod hîc dicitur, contradicit iis quæ alibi à sanct. Thom. dicuntur.

Liberũ arbitr. quo est idem quod volũtas.

AD huius euidentiam considerandum est ex Quæst. de Veri. q. 24. quòd cùm liberum arbitrium pro potentia acceptum, sit potentia qua liberè iudicamus, dupliciter hoc possumus intelligere. Vno modo, quia est principium elicitiuum illius actus quem dicimus liberũ iudicium. Alio modo, quia est principium faciens libertatem in iudicando: ista enim multùm differunt, sicut multum differt dicere Grammaticam esse principium loquutionis quæ est recta, & ipsam esse principium non loquutionis, sed rectitudinis quæ est in loquutione. Quum ergo dicimus liberum arbitrium esse potentiam qua liberè iudicamus, non accipimus primo modo, quia sic non esset idem quod voluntas, sed esset intellectus, vt arguebatur, cùm iudicare ad intellectum pertineat, non ad voluntatem: sed intelligimus secundo modo, & sic voluntas est liberum arbitrium, quia ipsa facit vt liberè iudicemus per ipsam. Possumus enim per voluntatem eligere, iudicare & non iudicare.

Quartò, A conceptione vniuersali non sequitur actio nisi mediante apprehensione particulari: sed intellectus est vniuersalium apprehensiuus, ergo ex apprehensione intellectus non sequitur motus nisi vniuersalis conceptio applicetur ad particularia, sed applicatio conceptionis intellectualis potest fieri ad plura & distincta, cùm vniuersale multa cõtineat in potentia, ergo iudiciũ intellectus de agibilibus non est determinatũ ad vnũ, ergo, &c.

Quintò, Quæ habent iudicium de agendis non determinatum ad vnum à natura, necesse est liberi arbitrij esse: sed intellectualia sunt huiusmodi, ergo, &c. Probatur maior, quia quòd aliqua iudicij libertate careant, non est nisi quia aut nullum iudicium habent, aut habent illud à natura determinatum. Minor etiam probatur, Intellectus non solùm apprehendit hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune, ergo non determinatur volũtas ab intellectu mouente ad hoc vel illud bonum, sed tantùm ad bonum commune, quia moués & motum oportet esse proportionata: ergo quicquid offertur sibi sub ratione boni, in illud potest inclinari.

Concludit ex his sanctus Thomas, quòd omnia intellectualia liberã voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem, quia videlicet libertatis radix est in ratione, ex eo quòd non est sibi determinatum iudicium à natura, licet libertas ipsa primò formaliter sit in voluntate. Vnde & diffinitur liberum arbitrium quòd est liberum de ratione iudicium, quia scilicet est iudicium liberum à ratione proueniens.

ADVERTENDVM, quòd licet aliquæ rationes in principio adductæ concludant explicitè quòd sola intellectualia sint liberi arbitrij, non autem quòd omnia: implicitè tamen concludunt quòd omnia intellectualia sint talia, quia eadem est ratio de omnibus intellectualibus substantiis, & ratio qua cõcluditur aliquas earum esse liberi arbitrij, in omnibus eadem saluatur, veluti omnibus intellectualibus communis.

Quòd substantia intellectualis non sit corpus. Cap. 49.

Idem P. p. q. 50. art. 1.

EX præmissis autem ostenditur quòd nulla substantia intellectualis est corpus. Nullum enim corpus inuenitur aliquid cõtinere nisi per commensurationem quantitatis: vnde & si se toto totum aliquid contineat, & partem parte continet, maiorem quidem maiore, minorem autem minore, intellectus autem non comprehẽdit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, cùm se toto intelligat & comprehendat totum & partem, maiora in quantitate & minora. Nulla igitur substantia intelligẽs est corpus.

2 Ampliùs, Nullum corpus potest alterius corporis formã substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quòd recipit formas omnium corporum: perficitur enim intelligendo, intelligit autem secundum quòd habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

3 Adhuc, Principium diuersitatis indiuiduorum eiusdem speciei est diuisio materiæ secundum quantitatem: forma enim huius ignis à forma illius ignis non differt nisi per hoc quòd est in diuersis partibus, in quas materia diuiditur, nec aliter quàm diuisione quantitatis, sine qua substantia est indiuisibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis diuisionem: ergo forma non recipitur in corpore nisi vt indiuiduata. Si igitur intellectus esset corpus, formæ rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi vt indiuiduatæ: intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet, non ergo intellectus intelligeret vniuersalia, sed solùm particularia, quod patet esse falsum: nullus igitur intellectus est corpus.

4 Item, Nihil agit nisi secundum suam speciem, eò quòd forma est principium agendi in vnoquoque: si igitur intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedet, non igitur intelliget nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum: intelligimus enim multa quæ non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

5 Adhuc, Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum: corpus autem esse infinitum actu est impossibile, vt in Physicis probatur †. Est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur: hoc autem est impossibile, in nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, vt suprà probatum est. Potentia autem intellectus est quodammodò infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, & similiter species figurarum & proportionum, cognoscit etiam vniuersale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum: continet enim indiuidua, quæ sunt potentia infinita. Non est igitur intellectus corpus.

† 3. Physi. & 1. Cæli.

6 Ampliùs, Impossibile est duo corpora se inuicem continere, cum continens excedat contentum: duo autem intellectus se inuicem continent & comprehendunt, dum vnus aliũ intelligit. Intellectus igitur non est corpus.

7 Item, Nullius corporis actio reflectitur super agentem: ostensum est enim in Physicis †, quòd nullum corpus à seipso mouetur nisi secundum partem, ita scilicet quòd vna pars eius sit mouens, alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur, intelligit enim seipsum non solùm secundum partem, sed secundum totum: non est igitur corpus.

† 7. & 8. Physi.

8 Adhuc, Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, vt in Physicis probatum est †: actio autem substantiæ intelligentis ad actionem terminatur, intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, & sic in infinitũ. Substantia igitur intellectus nõ est corpus.

† 5. Physic.

Auth. sacr. Scripturæ.

Hinc est quòd sacra Scriptura substantias intellectuales spiritus nominat: per quem modum consueuit Deum incorporeum nominare, secundum illud Ioan. 4. Deus spiritus est. Dicitur autem Sapien. 7. Est autem in illa, scilicet diuina sapientia, spiritus intelligentiæ, qui capiat omnes spiritus intelligibiles.

Exclusio erroris.

Per hoc autem excluditur error antiquorum Naturalium, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant, vnde & animam credebant esse corpus, vel ignem, vel aërem, vel aquam, vel aliquid huiusmodi: quam quidem opinionem in fidem Christianam quidam inducere conati sunt, dicentes animam esse corpus effigiatum, sicut corpus exterius figuratum.

Super cap. 49.

POstquàm determinauit sanctus Thomas de iis quæ intellectualibus positiuè & affirmatiuè conueniunt, consequenter de iis quæ ab eorum natura excluduntur determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò enim remouet ab ipsis materialitatem quantùm ad substantiam secundum se: secundò, materialitatem quæ est per dependentiam à materia, cap. 51. Quia autem vbi inuenitur materia, inuenitur etiam quantitas continua, ideo vt à notioribus nobis procedat, primò ostendit ipsas substantias non esse corpus, secundò non esse compositas ex materia & forma, cap. sequenti.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, Nulla substantia intellectualis est corpus. Probatur primò, Intellectus non comprehendit rem aliquam intellectam commensuratione quantitatis, cùm se toto intelligat & comprehendat totum & partes: ergo nulla substantia intelligens est corpus. Probatur consequentia, quia nullum corpus continet aliud nisi commensuratione quantitatis.

SED non videtur hæc ratio efficax esse: per ipsam enim similiter probaretur quòd homo non sit corpus, quia suo intellectu non comprehendit aliquid secundum commensurationem quantitatis.

Respondetur, quòd ex eo quòd intelligitur quantitatiuè nihil comprehendit, arguitur quòd substantia quæ secundum se totam est intelligens, quæ propriè intellectualis substantia dicitur, non est corpus, non autem de substantia quæ est secundum partem intelligens, quasi ex intellectuali & corporali substantia composita, cuiusmodi est homo. Ideo obiectio non est contra intentum.

Secundò, Intellectus recipit formas substantiales omnium corporum, & tamen non corrumpitur, sed perficitur, cùm per ipsas intelligat, ergo, &c. Probatur conseq. quia nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere nisi suam formam per corruptionem amittat.

SED posset aliquis dicere ad hanc rationem, quòd formæ corporũ non recipiuntur in intellectu secundum quòd sunt substantiæ, sed secundũ quòd sunt accidentia, & sic ratio non sequitur: respondetur, quòd cum forma substantialis corporis in materia existens sit eiusdẽ rationis cum seipsa existente in intellectu, licet habeat alium & alium modum essendi, vt in sequentibus ostendetur, & in materia sit substantia, in intellectu autem accidẽs: ideo potest absolutè dici quòd forma substantialis corporis recipitur in intellectu, licet in intellectu esse substantiale non habeat. Corpus autem nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis: ideo nõ potest absolutè dici quòd alterius corporis formam substantialem recipiat. Fundamentum ergo rationis est, quòd corpus nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis, intellectus autem absolutè loquendo recipit corporum formas, licet secundum esse spirituale & immateriale recipiantur propter conditionem intellectus suscipientis.

Tertiò, Quod recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis diuisionem, ergo forma non recipitur in corpore nisi indiuiduata, ergo si intellectus sit corpus, formæ rerum intelligibiles recipiuntur in ipso indiuiduatæ, ergo intelligit tantùm particularia. Hoc consequens est falsum, ergo, &c. Probatur prima consequẽtia, quia principiũ diuersitatis indiuiduorũ eiusdem speciei est diuisio materiæ secundum quantitatem. Vltima quoque probatur, quia intellectus intelligit res per formas earũ quas penes se habet.

Quomodo species intellectualis est vniuersalis.

CIRCA vltimam cõsequentiã hîc adductã dubitatur, quia forma quæ est in hoc intellectu, secundum rei veritatem est indiuidua & singularis numeraliter distincta à forma eiusdẽ rationis existente in alio intellectu, & tamen per ipsam intellectus intelligit vniuersale, ergo illa cõsequẽtia falsa est.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd cùm natura materialis existens in intellectu, & sit natura materialis (eiusdem scilicet rationis existens cum natura quæ est extra intellectum) & habeat in intellectu esse immateriale & intelligibile, tanquàm accidens & forma ipsius, in duplici rerũ ordine collocatur, scilicet in ordine intelligibiliũ ex parte sui modi essendi, & in ordine materialiũ ex parte suæ rationis. Verbi gratia, natura lapidis in intellectu existens habet quòd sit species intelligibilis intellectus, & eius accidens intellectuale, & habet quòd sit natura lapidis: si consideretur vt est in ordine intelligibilium, siue vt est forma intelligibilis intellectus vnius, sic est indiuidua & singularis, habet enim esse distinctum ab alia specie intelligibili eiusdem rationis existente in intellectu alterius: nam accidentia eiusdem rationis numeraliter & indiuidualiter distinguuntur, ex numerali distinctione subiectorum in quibus sunt. Si autem consideretur vt est natura materialis eiusdẽ rationis cũ forma per ipsam repræsentata quæ est in materia, sic non est indiuidua aut singularis, sed est vniuersalis & abstracta atque illimitata: non enim est forma huius aut illius lapidis habens esse materiale determinatum ad hîc & nunc, vt habet formam huius lapidis, sed est forma lapidis absolutè & abstractè, siue non est hic aut ille lapis, sed est absolutè lapis habens esse immateriale, & non distinguitur ab aliis particularibus lapidibus, sicut vnus particularis lapis ab alio, sed sicut natura vniuersaliter & absolutè sumpta à singularibus illius naturæ. Vnde esse illius si consideretur vt est esse formæ intelligibilis, est esse indiuiduum & singulare: si autem consideretur vt esse naturæ lapidis, est vniuersale & illimitatum, sicut si esset albedo separata ab omni subiecto, non esset hæc aut illa albedo, sed esset absolutè albedo, licet esset vnum ens ab omni alia albedine distinctum. Natura ergo existens in intellectu secundum suam rationem considerata, qua est talis forma, non est indiuidua & singularis, quia non magis est huius quàm illius singularis forma, sed est absolutè & illimitatè talis forma. Secundum autem quòd est accidens intellectus, tanquàm eius forma intelligibilis, est indiuidua & singularis. Quia verò talis species repræsentat formam quæ est ad extrà, inquantùm est eiusdem rationis cum ipsa, secundum quem modum diximus ipsam esse vniuersalem, non autem repræsentat materiam indiuidualem: ideo per ipsam intellectus vniuersale cognoscit primò & per se tanquam per ipsam primò repræsentatum, non autem singulare, nisi secundariò & indirectè. At quia est principium eliciendi intellectionem inquantùm forma intellectus, secundum quem modum diximus ipsam esse singularem & indiuiduam: ideo intellectio per ipsam elicita est indiuidua & singularis, ab alia intellectione eiusdem speciei numeraliter distincta. Ad argumentum ergo dicitur, quòd forma existens in intellectu nostro non est indiuiduata & singularis, vt est in ordine materialium secundum suam rationem, sed est vniuersalis, ideo non oportet vt per ipsam singularia tantum illius rationis cognoscat. Sed si intellectus esset corpus, forma in ipso recepta esset indiuidua & singularis: sicut forma huius lapidis, quia corpus indiuidualiter tantùm recipit & materialiter: ideo cognosceret intellectus per eam tantùm particularia. Et sic consequentia tenet, posito quòd intellectus sit corpus: non valet autem si ponamus ipsum esse incorporeum.

Quartò, Intellectus non intelligeret nisi corpora, quia nihil agit vltra suã speciem, scilicet virtute propria, sed bene vt instrumentum alterius: hoc autem est falsum, quia intelligimus multa quæ non sunt corpora, ergo, &c.

Quintò, Substantia intelligens non est corpus infinitũ, quia illud non datur: nec finitum, quia virtus intellectus est quodammodò infinita in intelligendo: intelligit enim species numerorum, figurarum, & proportionum in infinitum, & vniuersale quod est virtute infinitum secundum suum ambitũ, cùm contineat indiuidua, quæ sunt potentia infinita. In corpore autem finito non potest esse virtus infinita, ergo, &c.

SED videtur ista ratio non concludere: licet enim virtus simpliciter infinita non possit esse in corpore finito, nihil tamen prohibet virtutem secundum quid infinitam in corpore finito esse. Nam ignis habet virtutem comburendi in infinitum, si sibi in infinitum apponatur combustibile, & cælum habet virtutem generandi in infinitum corpora, ergo non obstante virtute intellectus quodammodò siue secũdum quid infinita, posset intellectus esse corpus infinitum.

Respondetur, quòd quantitas virtutis quæ consideratur ex obiecto, attenditur secundum magnitudinem obiecti, vt maior sit virtus quę in maius obiectum potest, & virtus sit infinita quæ potest in infinitum obiectum. Simpliciter quidem infinita quæ potest in infinitum simpliciter: secũdum quid autem infinita quæ potest in infinitum secundum quid. Et ideo intellectum intelligere numeros in infinitum, arguit virtutem infinitam secundũ quid, inquantum intellectus non adeò magnum numerum apprehendit quin maiorem possit apprehendere, & similiter intelligere vniuersale, quia vniuersale simul cõtinet infinita: hoc est enim obiectum intellectus esse magnitudinis & perfectionis aliquo modo infinitæ. Dico igitur, quòd virtus ignis non est infinita secundum quid, secundum quantitatem perfectionalem, nec virtus Solis, quia licet possint in infinita secundum numerum, non tamen possunt in infinita secundum speciem: infinitas autem obiectorum secundum numerum, non ostendit magnitudinem infinitam virtutis, quia minima virtus si perpetuò duret, in infinitos effectus secundum numerum potest. Intellectus autem potest in infinita secundum speciem, quia augmẽtum numerorum in infinitum est secundum species: & similiter vniuersale est quodammodò secundum speciem infinitum, inquantùm secundũ se non est ad hoc aut illud singulare limitatum, sed dicit aliquid illimitatum in sua specie, in quod potest intellectus secundum se, non autem solum vt in singularibus inuenitur. Et ideo ex hoc quòd intellectus in hæc obiecta infinita potest, optimè ostenditur quòd est infinitæ quodammodò virtutis & perfectionis intrinsecæ, nõ autem solum extrinsecæ.

Sextò, Duo intellectus se inuicem continent & cõprehendunt, dum vnus alium intelligit, non autem duo corpora, cùm corpus continens excedat contentum, ergo, &c.

Septimò, Intellectus supra seipsum in agendo reflectitur, ergo, &c. Probatur consequentia, quia nullius corporis actio reflectitur super agentem, cum ostensum sit in Physicis q̃ nullũ corpus à seipso mouetur nisi secundũ partẽ.

Octauò, Intellectus intelligit se intelligere, ergo, &c. Probatur consequentia, quia actus corporis non terminatur ad actionem, nec motus ad motum. Confirmatur, quia sacra Scriptura substantias intellectuales spiritus nominat, quo modo cõsueuit Deum incorporeum nominare, iuxta illud Ioan. 4. Deus spiritus est. Dicitur etiã Sap. 7. Est autem in illa, &c. Excluditur autem per hoc error Antiquorũ qui nullã substantiã nisi corporeã esse ponebãt, & Christianorum quorundam dicentium animam esse corpus effigiatum.

Quòd substantiæ intellectuales sunt immateriales. Cap. 50.

EX hoc autem apparet, quòd substantiæ intellectuales sunt immateriales. Vnumquodque enim ex materia & forma compositum est corpus, diuersas enim formas materia non nisi secundum diuersas partes recipere potest: quæ quidem diuersitas partium in materia esse non potest, nisi secundum quòd per dimẽsiones in materia existentes vna cõmunis materia in plures diuiditur, subtracta enim quantitate substantia indiuisibilis est. Ostẽsum est autem †, quòd nulla substantia intelligens est corpus: relinquitur igitur, quòd non sit ex materia & forma composita.

† Idem P. p. q. 50. ar. 2. & 2. Sẽ. d. 3. art. 1.

† Cap. 39.

2 Ampliùs, Sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia: quicquid igitur in rebus est subsistens ex materia & forma compositum, est cõpositum ex materia & forma indiuiduali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia & forma indiuiduali, species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quòd à materia indiuiduali abstrahuntur: secundũ autem quòd sunt intelligibiles actu, fiunt vnum cum intellectu. Vnde & intellectum oportet esse absque materia indiuiduali: nõ est igitur substantia intelligens ex materia & forma composita.

3 Adhuc, Actio cuiuslibet ex materia & forma compositi non est tantùm formæ, nec tantùm materiæ, sed compositi: eius enim est agere, cuius est esse, esse autem est compositi per formam, vnde & cõpositum per materiam & formam agit. Si igitur substantia intelligens sit cõposita ex materia & forma, intelligere erit ipsius compositi: actus autem terminatur ad aliquid simile agentis. Vnde & compositum generãs non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec materia nec forma, sed tantùm cõpositum. Hoc autem patet esse falsum: non est igitur substantia intelligens composita ex materia & forma.

4 Item, Formę rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu, quàm in rebus sensibilibus: sunt enim simpliciores & ad plura se extendentes. Per vnam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfectè in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratum: si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfectè in illo, sicut forma coloris in aëre vt in deferente, & sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia & forma cõpositus, formæ rerum intellectarũ facient intellectum esse actu talis naturæ, qualis est quod intelligitur: & sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quòd ignẽ igne cognoscit anima, & terrã terra, & sic de aliis, quod patet esse inconueniens: non est igitur substantia intelligens composita ex materia & forma.

5 Præthereà, Omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis: si igitur intellectus sit compositus ex materia & forma, formæ rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

6 Item, Formæ contrariorum secundum esse quod habent in materia, sunt contrariæ, vnde & seinuicẽ expellunt: secundum autem quòd sunt in intellectu, non sunt contrariæ. Sed vnũ contrariorũ est ratio intelligibilis alterius, quia vnũ per aliud cognoscitur: non igitur habẽt esse materiale in intellectu. Ergo intellectus non est cõpositus ex materia & forma.

7 Adhuc, Materia nõ recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum vel mutationem: intellectus autem non mouetur per hoc quòd recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit, impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formæ in intellectu sicut in materia vel in re materiali. Vnde patet quòd substantiæ intelligẽtes immateriales sunt, sicut & incorporeæ. Hinc est quòd Dionysius dicit 4. cap. De Diuin. No. Propter diuinæ bonitatis radios substiterunt intellectuales omnes substantiæ, quæ sicut incorporales & immateriales omnes intelliguntur.

Dionys.

Super Cap. 50.

OStenso substantias intellectuales non esse corpus, restat ostendendum quòd non sint ex materia & forma compositæ. Et ponitur hæc conclusio, Substantiæ intellectuales sunt immateriales. Probatur autem primò sic, Nulla substantia intellectualis est corpus, ergo nulla est ex materia & forma composita. Probatur consequentia, quia omne compositum ex materia & forma est corpus, cùm materia diuersas formas nisi secundum diuersas partes recipere non possit, diuidatur autem per quantitatem.

Secundò, Intellectus non potest esse compositus ex materia & forma indiuiduali, ergo substantia intelligens non est composita ex materia & forma. Patet consequentia, quia sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia. Antecedens verò probatur, quia species rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu, per hoc quòd à materia indiuiduali abstrahuntur: vt autem sunt intelligibiles actu, fiunt vnum cum intellectu.

De materia huius rationis satis in 1. Lib. diximus, hoc solùm non prætereundum, quòd cùm vnumquodque recipiatur in altero per modum recipientis, non potest forma ex eo quòd in altero recipitur, immaterialis fieri, nisi & ipsum recipiens sit immateriale: intellige, si recipiatur in eo secũdum esse completum, & in facto esse, quia si reciperetur incompletè, & in fieri, quemadmodùm virtus agentis recipitur in insttumento, & species coloris in aëre (vt dicitur Veri. q. 27. art. 4. ad quartum) non esset inconueniens formam in re materiali immaterialiter recipi. Ideo bene ex hoc quòd forma actu intelligibilis abstracta à materia fit vnum cum intellectu, concluditur quòd necesse est etiam intellectum immaterialem esse.

Tertiò, Si hoc fit, intelligere erit compositi ex materia & forma: ergo intellectus non intelliget nec materiam nec formam, sed tãtùm compositum, Hoc autem est falsum, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia actio cuiuslibet compositi ex materia & forma, non est tantùm materiæ, aut tantùm formæ, sed compositi. Secunda etiam probatur, quia actus terminatur ad aliquid simile agenti.

SED non videtur hæc ratio concludere, propter duo. Primò, quia per ipsam concluderetur quòd homo nõ intelligit nisi compositum, quia intelligere cùm sit actio hominis ex materia & forma compositi, non erit formæ tantùm hominis, sed compositi, & per consequens non intelligit nisi cõpositum. Secundò, quia sequeretur materiam nullo modo intelligi posse: si enim quia actus terminatur ad simile agenti, sequitur si quod intelligit est compositum, vt compositum tantùm intelligatur: eadem ratione sequetur si intelligens est tantùm forma, vt tantùm forma intelligatur.

Actio compositi ex materia & forma, non est materiæ tantũ, aut formæ, sed compositi.

Respondetur, quòd illa propositio, Actio compositi ex materia & forma non est materiæ tantùm aut formæ, sed compositi, intelligitur de composito ex materia & forma quæ non est per se subsistens, sed dependet secundũ esse à materia. Tunc enim cùm forma non habeat per se esse, nec etiam habebit per se operationem, sed operatio erit tantùm cõpositi, sicut eius quod operatur. Si autem compositum constituatur per formã per se subsistentem, non tantùm dicetur compositum operari, sed etiam ipsa forma quãtùm ad operationem, cuius ipsa forma inquantùm subsistit est principiũ, quia enim talis forma habet per se esse, ideo etiam & per se operatur. Quia ergo forma hominis est per se subsistens, ideo intelligere non solũ est hominis, sed etiã ipsius formæ: imò (vt dicitur de Spiritualibus Creaturis, ar. 2. ad secundũ) dicitur homo intelligere inquantùm anima quæ est eius pars formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti. Si autem intellectuale purum, & totaliter esset compositum ex materia & forma, ipsum solum compositum esset subsistens, & propter hoc solius compositi esset intelligere, vt ratio concludebat. Ex his patet obiectionem adductam non esse contra intentionem sancti Thomæ, & ipsam rationem efficacem esse.

Ad secundum dicendum, quòd actio terminatur ad simile agenti aut secundum naturam, aut secundum formam superadditam secũdum quã agit: si autem intellectus non sit ex materia & forma compositus, in ipso esse possunt similitudines rerum immaterialiter ac vniuersaliter, & nõ tantùm formæ, sed etiam materiæ siue sit propria similitudo materiæ, siue sit eadem & compositi & materiæ: & cùm per tales similitudines intelligat, ideo non tãtùm formam, sed etiam materiam intelligere poterit. Sed si esset ex materia & forma compositus, non ageret nisi aut per suam propriam naturam, aut per formas indiuidualiter receptas, & materialiter, quæ solum compositum materialiter repræsentarent, non autem quidditatem materiæ aut formæ distinctè: ideo solum compositum intelligeret, non autem materiam & formam. Ratio ergo ex illa propositione procedẽs, bene cõcludit quòd solum compositum intelligetur, si ponatur substantia intellectualis ex materia & forma composita: non autem si ponatur forma simplex & immaterialis.

Quartò, Formæ rerum sensibiliũ perfectius esse habent in intellectu quã in rebus sensibilibus. ergo si intellectus sit ex materia & forma compositus, formæ rerum intellectarum facient intellectum esse talis naturæ qualis est quod intelligitur: ergo sequitur error Empedoclis, quòd scilicet ignem igne cognoscit anima, & terram terra, & sic de aliis. Probatur antecedens, quia in intellectu sunt simpliciores, & ad plura se extendentes. Probatur etiam prima consequentia, quia forma perfectè in materia existens facit esse actu tale, scilicet ignem, aut coloratum, &c. non autem si est in ipsa imperfectè.

Forma quæ imperfectè est in aliquo, non facit ipsum esse tale.

ADVERTENDVM circa probationem consequentiæ, quòd omnis forma in materia recepta dat quidẽ esse actu, cùm cuiuslibet formæ sit dare esse: sed verum est quòd aliquando esse quod dat alicui materiæ, non est sufficiens vt res possit denominari absolutè talis naturæ qualis solet dici quod talem formam habet. Aliquando autẽ est sufficiẽs vt res denominetur talis: quando enim forma habet esse diminutum & imperfectum in materia non denominat habens illam formam talis naturæ: sicut quia forma coloris in aëre habet esse intentionale diminutum & imperfectum per comparationẽ ad esse ipsius in pariete, cùm sit ibi tantùm sicut in deferente, ideo non dicitur aër coloratus: in pariete autẽ quia habet esse fixũ & permanens, & secundum perfectum modum quo natus est color subiectum materiale actuare, ideo dicitur paries coloratus. Quod ergo dicit sanctus Thomas quoniam forma quæ imperfectè est in aliquo, non facit ipsum esse tale, non est intelligendum quasi nullum det esse (non enim esset in ipso vt forma) sed q; non dat esse denominatiuum à tali forma secundum quòd à tali forma solet aliquid denominari tale absolutè. Quia enim color in aëre habet esse imperfectiori modo quàm in propria materia, cùm sit ibi intentionaliter & diminutè, ideo potest dici quidem aër intentionaliter coloratus, non autem absolutè coloratus.

Formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quàm in rebus.

CIRCA antecedens autem huius rationis dubitatur, quia formę rerum sensibilium in intellectu habent esse accidentale, in propria autẽ natura habent esse substantiale: ergo non habent perfectius esse in intellectu quàm in rebus.

Respondetur, quòd esse rei dupliciter considerari potest, scilicet quantùm ad rem, & quantùm ad modum. Quantùm ad rem semper esse substantiale est nobilius esse accidentali: quantùm autem ad modum, aliquod esse accidentale est nobilius aliquo esse substantiali, sicut & ipsum accidens dicimus inquantùm est forma substantiæ esse ipsa substantia nobilius. Loquitur ergo hoc loco san. Tho. de esse non quantùm ad rem, sed quantùm ad modũ essendi: nobilior enim modus essendi est habere esse immateriale & illimitatum per materiam, quàm habere esse materiale & limitatum, licet esse limitatum sit substantiale, illimitatum autem & immateriale sit accidentale.

Quintò, Tunc formæ rerum erunt in intellectu materialiter, sicut extra, quia vnumquodque est in alio per modum recipientis: ergo non erunt intellectuales actu in intellectu, sicut nec extra, hoc est falsum, ergo, &c.

Sextò, Formæ contrariorum non sunt contrariæ in intellectu, ergo in eo non habent esse materiale, ergo, &c. Probatur antecedens, quia vnum contrariorum est ratio intelligibilis alterius. Consequentia etiam prima probatur, qua secundum esse quod habent in materia, sunt contrariæ & seinuicem expellunt.

Vnum contrariorum est ratio intelligendi alterum.

ADVERTE cùm dicitur, vnum contrariorum esse rationem intelligibilem alterius, quòd hîc non accipitur ratio intelligibilis pro specie intelligibili rei intellectæ repręsentatiua, sed accipitur vniuersaliter pro forma per quam intellectus aliquid intelligit: sic enim vnum contrarium est ratio intelligibilis alterius, inquantùm ducitur intellectus ex cognitione vnius contrarij per formam eius in alterius etiam contrarij cognitionẽ. Ideo assignauit sanctus Thomas rationem sui dicti, subiungens, Quia per vnum contrarium, scilicet cognitum aliud cognoscitur.

Septimò, Intellectus non mouetur per hoc quòd recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit, ergo, &c. Probatur consequentia quia materia non recipit aliquam formam nisi per motum aut mutationem.

ADVERTENDVM, quòd si motus accipiatur pro omni receptione formæ, sic intellectus in receptione specierum intelligibilium mouetur: sed si accipiatur motus vt dicit receptionem formæ cum abiectione formæ contrariæ, sic non mouetur intellectus recipiendo species rerum, nec mutatur mutatione, scilicet quæ est cum abiectione formæ præexistentis, vt inquit sanctus Thomas 3. De Anima, lectio. 11. materia autem non recipit formam nisi per abiectionem præcedentis formæ, ideo ipsa propriè in tali receptione mutatur. Et de motu sic sumpto procedit ratio hîc adducta. Confirmatur conclusio authoritate Dionys. 4. ca. De Diuin. Nomi. dicentis, Propter diuinæ bonitatis radios, &c.

Quòd substantiæ intellectuales non sunt formæ materiales, sed subsistentes.

Cap. 51.

PEr eadem ostenditur, quòd naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum à materia dependeat. Formæ enim secundum se à materia dependentes, non ipsæ propriè habent esse, sed composita per ipsas: si igitur naturæ intellectuales essent huiusmodi formæ, sequeretur quòd haberẽt esse materiale, sicut & si essent ex materia & forma compositæ.

2 Adhuc, Formæ quæ per se non subsistunt, non possunt per se agere: agunt autem composita per eas. Si igitur naturæ intellectuales huiusmodi formæ essent, sequeretur quòd non intelligerent, sed composita ex eis & materia: & sic intellectus esset compositus ex materia & forma, quod est impossibile, vt ostensum est †.

† Cap. 50.

3 Ampliùs, Si intellectus esset forma in materia, & non per se subsistens, sequeretur quòd id quod recipitur in intellectu: reciperetur in materia: huiusmodi enim formæ, quæ habent esse in materia obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cùm igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quòd intellectus sit forma materialis.

4 Præterea, Dicere quòd intellectus sit forma non subsistens, sed materiæ immersa, idem est secundum rem, ac si dicatur quòd intellectus sit compositus ex materia & forma: differt autem solùm secundum nomen. Nam primo modo diceretur intellectus forma ipsa compositi, secundo verò modo diceretur intellectus ipsum compositum: si igitur falsum est intellectum esse compositum ex materia & forma, falsum erit quòd sit forma non subsistens, sed materialis.

Super Cap. 51.

POstquàm exclusit san. Tho. à substantiis intellectualibus materiam quantùm ad earum essentiam: nunc excludit ab eis materiam quantùm ad dependentiam secundum esse à materia. Et ponit hanc conclusionem, Naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum à materia dependeat. Probatur primò, Si hoc esset, ipsæ naturæ propriè non haberent esse, sed composita, ergo haberent esse materiale, sicut & si essent ex materia & forma compositæ, quia scilicet esse earum esset propriè esse rei compositæ ex materia & forma, sicut & esse compositi, hoc autem est falsum, ergo, &c.

Secundò

Secundò, Non per se agerent, sed composita per eas ergo non intelligerent, sed composita ex eis & materia, ergo intellectus esset compositus ex materia & forma.

ADVERTE, quòd loquitur san. Tho. de natura intellectuali inquãtùm intellectualis est, & quæ tota est intellectualis: de hac enim verum est quòd si non intelligeret per se, sed cõpositũ, quòd oporteret naturam intellectualem, inquantũ intellectualis est, esse ex materia & forma compositum, quia natura intellectualis est cui primo conuenit intelligere secundum se totum, sicut id quod intelligit: & hoc significauit san. Tho, inferendo quòd intellectus esset compositus ex materia & forma. Per intellectum enim significauit non potentiam intellectiuam, sed naturam quæ tota intellectualis est.

Tertiò, Id quod recipitur in intellectu reciperetur in materia, hoc est falsum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia formæ quæ habent esse in materia obligatum, id est immersum materiæ, & à materia dependens, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur, vt patet in potentiis, corporeis organis affixis.

Quartò, Intellectus non est compositus ex materia & forma, ergo non est forma materialis. Probatur consequentia, quia dicere intellectum esse formam immersam materiæ, secundum rem est idem ac si dicatur ipsum esse compositum ex materia, & forma, sed est differentia tantùm secundum nomen. Nam primo modo, id est, dicendo intellectum esse formam materiæ immersam, diceretur intellectus ipsa forma compositi. Secũdo verò modo, id est, dicendo intellectũ esse cõpositum ex materia & forma, diceretur intellectus ipsum cõpositũ, & sic forma & cõpositũ solo nomine distinguerẽtur.

ADVERTE, quòd idcirco inquit san. Tho. esse idem dictu secundum rem intellectum esse formam materiæ immersam, & ipsum esse ex forma & materia compositum: quia vtroque modo dicitur, intellectualem naturam vt sic, à materia secundum esse dependere, & secundum operationem. Tam enim forma immersa materiæ quàm compositum ex materia & forma taliter immersa materiæ à materia secundum esse & operari dependet. Secũdò etiam possumus hoc interpretari, scilicet quòd non tantùm ipsa forma cõpositi diceretur intellectus in natura purè intellectualis, sed etiam ipsum cõpositum, quia ex vnione formæ merè & purè intellectualis ad materiam resultaret compositũ quod merè & purè naturæ intellectualis esset: sicut quia anima intellectiua est etiam sensitiua & vegetatiua, & non solùm intellectiua, resultat ex vnione sui ad materiam natura non merè intellectualis, sed etiam sensitiua & vegetatiua. Quia ergo falsum est naturam merè intellectualem esse compositam ex materia & forma, vt superiùs est ostẽsum, ideo optimè sequitur intellectum nõ esse formam materiæ immersam. Et hæc Interpretatio videtur magis ad mentem sancti Thomæ esse.

Quòd in substantiis intellectualibus differt esse, & quod est.

Cap. 52.

†Idem 2. Sent. dis. 3. q. 1.

NOn est autem opinãdum, quòd quamuis substantiæ intellectuales non sint corporeæ, nec ex materia & forma compositæ, nec in materia existentes sicut formæ materiales, quòd propter hoc diuinæ simplicitati adæquentur. Inuenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo, quòd nõ est idem in eis esse, & quod est: si enim esse est subsistens, nihil præter ipsum esse ei adiungitur, quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existẽti præter esse eius, est quidem existenti vnitum, non autem est vnum cum esse eius, nisi per accidens, inquantùm est vnum subiectum, habẽs esse, & id quod est præter esse: sicut patet quòd Sorti præter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diuersum est ab eius esse substãtiali: non enim est idem esse Sortem, & esse album nisi per accidens. Si igitur nõ sit esse in aliqua substantia nõ remanebit aliquis modus in quo possit ei vniri illud, quod est præter esse. Esse autem inquantùm est esse, nõ potest esse diuersum: potest autem diuersificari per aliquid quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi vnum tantùm. Ostensum est autem, quòd Deus est suum esse subsistens, nihil igitur aliud præter ipsum potest esse suum esse: oportet igitur in omni substantia quæ est præter ipsum, aliud esse ipsam substantiam, & aliud eius esse.

2 Ampliùs, Natura communis si separata intelligatur, non potest esse nisi vna, quamuis habẽtes naturam illã plures possint inueniri: si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quæ sunt hominis, vel quæ sunt bouis. Iam enim non esset animal tantùm, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis, cõstitutiuis specierum remanet natura generis indiuisa, quia eædem differentiæ quæ sunt cõstitutiuæ specierum, sunt diuisiuæ generis: sic igitur si hoc ipsum quod est esse, sit commune, sicut genus: esse separatum per se subsistens non potest esse nisi vnum. Si verò non diuidatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quòd est huius vel illius esse: iam hoc magis est verũ, quòd non potest esse per se existẽs, nisi vnum. Relinquitur igitur quòd cùm Deus sit esse subsistens, nihil aliud præter ipsum est suum esse.

3 Adhuc, Impossibile est, quòd sit duplex esse omninò infinitum: esse enim quod omninò est infinitũ, omnem perfectionem essendi comprehẽdit; & sic si duobus talis adesset infinitas, non inueniretur quo vnũ ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens præter primum.

4 Item, Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantùm est ens: quod enim dicitur de aliquo non inquantùm huiusmodi, nõ cõuenit ei nisi per accidens ratione subiecti. Vnde si separatim à subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autẽ ab alio causatum, nõ competit enti inquantùm est ens, aliàs omne ens esset ab alio causatum: & sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, vt suprà ostensum est. Illud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quòd sit non causatum: nullum igitur ens causatum est suum esse.

5 Ampliùs, Substãtia vniuscuiusque est ens per se, & non per aliud: vnde esse lucidum actu, non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatæ suũ esse est ei per aliud aliàs non esset creatum: nullius igitur substãtiæ creatæ, suum esse est sua substantia.

6 Item, Cùm omne agens agat inquantùm est actu, primo agenti quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo: tantò autẽ aliquid est perfectiùs in actu, quantò talis actus est in via generationis posterior. Actus enim est tempore potentia posterior in vno & eodem quod de potentia ad actum procedit: perfectius est quoque in actu quod est ipse actus, quàm quod est habens actum, hoc enim propter illud actus est. His ergo sic positis, constat ex suprà ostensis, quòd Deus solus est primum agens: sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, vt scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse ad quod generatio & omnis motus terminatur: omnis enim forma & actus est in potentia antequàm esse acquirat. Soli igitur Deo competit quòd sit ipsum esse, sicut soli competit quòd sit primum agens.

7 Ampliùs, Ipsum esse competit primo agenti secundũ propriam naturã: esse enim Dei est eius substantia, vt suprà ostẽsum est. †Cap. 13. Quod autem cõpetit alicui secundum propriam naturam suam, non conuenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne: ipsum igitur esse cõpetit omnibus aliis à primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius: impossibile est igitur quòd substantia alterius entis præter agens primũ sit ipsum esse. Hinc est quòd Exod. 3. propriũ nomen Dei ponitur esse, Qui est: quia eius solius propriũ est, quòd sua substantia non sit aliud quã suum esse.

Super cap. 52.

POstquàm determinauit sanctus Thomas de natura substantiæ intellectualis secundum se, nunc determinat de ipsius natura per comparationẽ ad esse actualis existentiæ. Circa hoc autẽ duo facit. Primò enim agit de distinctione essentiæ ab esse, secundò de eius inseparabilitate, c. 55. Quantùm ad primum tria facit. Primò ostendit essentiam in illis ab esse distingui, & ideo non adæquare eas diuinam simplicitatem, quamuis sint incorporeæ & immateriales: secundò infert corollarium quoddam, cap. sequenti: tertiò remouet vnum dubium, cap. 54.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio, In substantiis intellectualibus non est idem esse & quod est, id est suppositum: nam suppositum est id quod est. Probatur autem primò, Esse subsistens est vnum tantùm, sed Deus est esse subsistens: ergo nihil aliud à Deo est esse subsistẽs, ergo in omni substantia creata aliud est ipsa substantia, & aliud esse eius. Probatur antecedẽs, quia si diuersificaretur, aut diuersificaretur inquantùm est esse, aut per aliquid aliud sibi adiunctum. Non primum, quia esse inquantùm est esse, non potest esse diuersum, sed bene diuersificari potest per aliquid quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis, propter aliam & aliam scilicet naturam lapidis & hominis. Non etiam secundũ, quia esse subsistẽti nihil præter ipsum adiungitur: quod patet, quia etiam in iis quorum esse non est subsistens, quod inest existenti præter esse eius, licet sit existenti vnitum, non est tamen vnum cum esse eius nisi per accidens, inquantùm est vnum subiectum habens esse, & id quod est præter esse.

PRO declaratione huius rationis aduertendũ, quòd ipsi esse nihil vniri potest per modum quo actus vnitur potentiæ, cùm esse sit vltima actualitas & omnium formarum actus. Vnde & 3. Metaphysicæ, dicitur quòd ens non potest per differentias diuidi: & ideo si aliquid debet sibi vniri, oportet vt altero duorum modorum sit, aut scilicet quia illud est subiectum receptiuum esse, aut quia tam esse quàm illud aliud sunt in vno communi receptiuo. Si autem ponatur esse per se subsistens, nullum habebit susceptiuum: alioquin non esset per se subsistens, Ideo si ponatur subsistẽs, nihil sibi adiungi potest, cui si addatur, quòd esse ipsum inquantùm esse, non potest esse diuersum sicut nec homo inquantùm homo, diuersificatur, relinquetur quòd esse subsistens vnum duntaxat esse possit. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Secundò, & est confirmatio præcedentis, Esse subsistens & separatum est tantùm vnum, ergo, &c. Probatur antecedens, Aut esse est commune, sicut genus differentiis diuisum: aut diuiditur per hoc quòd est huius aut illius. Si primum, ergo esse separatum & subsistens per se, non potest esse nisi vnum, sicut si natura animalis subsisteret à differentiis separata, non esset nisi vna, quia non haberet ea quæ sunt hominis vel bouis, &c. Si secundum, multò magis verum erit, quod separatum ab omni susceptiuo non erit nisi vnum, ergo, &c.

Dicetur fortè, quòd esse diuiditur per hoc, quòd est esse huius & illius:

& quòd

& quòd si ponatur subsistens, non oportet vt ponatur ab omnibus quæ secundum ratione ab ipso distinguũtur, esse separatum: sed sicut alia est essentia subsistens Gabrielis & alia Raphaëlis, ita est aliud & aliud esse subsistens quod est realiter idem cum essentia, distinctum tantùm ab ea ex natura rei, & sic nõ tollitur ab ipso esse licet ponatur subsistens, quin sit huius & illius.

SED contra istam responsionem arguitur. Ex ipsa enim habetur, quòd esse Gabrielis non est realiter receptum in alio, cùm non distinguatur ab essentia eius nisi ex natura rei, idem auté realiter non sit realiter suimet susceptiuum, & per consequens habet receptiuum tantùm secundum modum intelligendi: ergo erit secundum rem separatum ab omni principio limitante, cùm limitari non possit nisi per receptiuũ, & per cõsequens erunt plura esse separata subsistẽtia, cùm etiam Deus sit ipsum esse subsistens. Hoc autem repugnat omni communi, vt absque principio distinctiuo consideratur, ergo, &c.

Tertiò, Si sic esset, daretur multiplex esse omninò infinitum, quia esse subsistens oportet esse infinitum, eò quòd non terminetur aliquo recipiẽte: hoc autem est impossibile, quia non inueniretur quo vnum ab altero differret, cùm esse infinitum omnem essendi perfectionem comprehendat, ergo, &c.

Posset ad hanc rationem dici, quòd non omne esse subsistens est infinitum, sed tantùm illud quod ita subsistit, vt ad nullum gradum essendi sit limitatum. Modò, licet aliquod esse sic sit subsistens, vt in nullo subiecto à se realiter distincto sit receptum, sicut esse substantiæ separatæ, si sit idem quod essentia, potest tamen esse ad aliquem gradum essendi limitatum, vt scilicet sit esse Gabrielis, aut Raphaëlis: ideo non oportet vt sit infinitum.

Sed hæc responsio non tollit rationem, quia cùm esse non possit limitari per differentias formales, eò quòd nihil ipso actualius sit, necesse est si ad gradum aliquem determinari debeat, vt per susceptiuum determinetur: non enim potest aliquod commune multiplicari realiter nisi aut per differentias aut per susceptiuum. Si ergo ponatur nullum habere reale susceptiuum, & cùm hoc non est per differentias diuisibile, oportet vt ad nullum gradum essendi sit limitatum: & per consequẽs oportet vt sit purũ esse & infinitum.

Quartò, Esse subsistens oportet vt causatum non sit, ergo nullũ ens creatum est suum esse. Probatur antecedens, Esse subsistenti nihil conuenit nisi quod est entis inquantùm ens: sed esse causatum non conuenit enti inquantùm ens, aliàs omne ens esset causatũ, ergo, &c. Probatur maior, quia quod conuenit alicui non inquantũ huiusmodi, non conuenit ei nisi per accidens ratione subiecti. Vnde si separari à subiecto ponatur, nullo modo ei cõpetit.

Ad hanc rationem, negari posset antecedens, & ad probationé dici quòd maior est falsa: & similiter quod ad eius probationem assumitur, falsum est. Nam essentia Angeli est per se subsistens, & tamen multa ei conueniunt quæ non conueniunt sibi inquantùm huiusmodi, sed per accidens. Item si ista ratio concluderet, per ipsam posset concludi quòd Deus non est ens ex se necesse esse. Nam sicut esse causatum non conuenit enti inquantùm est ens, ita nec ex se necesse esse, alioquin omne ens esset necesse esse, ergo si esse subsistenti non conuenit esse causatum, quia non conuenit enti inquantùm ens est, Deo qui est esse subsistens, non conueniet eadem ratione ex se necesse esse: hoc autem est inconueniens, ergo illa ratio non concludit, sed falsum est quod assumit, scilicet quòd esse subsistenti nihil conuenit nisi quod est entis inquantùm ens, & quòd conueniens alicui non inquantùm huiusmodi non conuenit ei nisi per accidens ratione subiecti.

SED quòd ista responsio non soluat rationem, patet, quia loquitur sanctus Thomas in probatione antecedentis de eo quod per se subsistit separatum ab omni susceptiuo per modum abstractè significati, sicut est ipsa actualis existentia. Nam constat quòd albedini quæ poneretur per se subsistens ab omni subiecto separata, nihil conueniret quod non esset sibi intrinsecum, quia abstractum formale dicit id quo solo & quo toto aliquid formaliter est tale quale per concretum significatur. Vnde ideo dicitur abstractũ, quia ab aliis quæ sibi præter eius rationem conuenire possunt in subiecto, est separatum. Instantia ergo non est ad propositum, quia essentia Angeli non est subsistens per modum abstracti, sed est secundum se indiuidua substantia, & hoc suppositum.

Esse subsistenti nihil conuenit nisi quod est entis inquantùm ens.

Ad aliud prætermissa responsione quæ haberi potest ex c. 1. distinct. 8. q. 1. nam diligenter hanc rationem inspicienti, patet quòd responsio eius non est ad mentem sancti Thomæ hoc loco (præsertim ex eo quod dicitur, Quoniam si esse causatum conueniret enti inquantùm ens, conueniret omni enti) potest primò dici quòd ratio concludit de esse causato, non autem de esse ex se necesse esse. Nam illa propositio, Esse subsistenti, nihil conuenit nisi quod est entis inquantum ens, & similiter eius probatio, intelligitur de eo quod est positiuum, non autem de eo quod dicitur negatiué. Nam albedini separatæ conueniret per se quòd non esset quantitas, non esset in materia, & huiusmodi: licet sibi nihil positiuum posset inesse. Ex se autem necesse esse, licet secundum vocem affirmatiuè dici videatur, tamen secundum rem dicitur negatiuè, & est idem quòd non habere esse ab alio: sed esse causatum dicitur affirmatiuè: ideo esse subsistenti conuenire potest, quòd sit ex se necesse esse, non autem esse causatum.

Secundò responderi potest quòd propositio sancti Thomæ intelligitur de iis quæ esse subsistenti attribuuntur absolutè, non autem de iis quæ modum essendi ipsius concomitantur. Nam hæc sibi verè attribuuntur, quanquàm enti inquantùm ens est, non conueniunt, sicut quòd sit vnum, quòd sit infinitum, & similia, & in hoc genere est hoc quod dico necesse esse. Conuenit enim esse omninò abstracto, ratione abstractionis suæ totalis, vt sit necesse esse: hoc autem dici non potest de esse causato. Nam esse abstracto nõ conuenit ratione abstractionis suæ vt sit causatũ, imò ex modo essendi hoc sibi repugnat, cum ex tali essendi modo sibi conueniat vt sit simpliciter infinitum, ideo cùm non etiam enti inquantùm est ens conueniat sequitur ꝙ esse abstracto, nullo modo possit conuenire. Quod dictum est de necesse esse, similiter de omni perfectione simpliciter dicendum est, vt est sapientia, iustitia, bonitas, & huiusmodi: conuenit esse omni abstracto inquantùm huiusmodi, vt omnem perfectionem essendi simpliciter contineat. Vnde propositio sancti Thomæ sic est intelligenda, Esse subsistenti nihil conuenit nisi quod est entis inquantùm ens, aut quod ipsam subsistentiam & separationem concomitatur.

Quintò, Substantia conuenit vnicuique rei per se, id est, non per aliquam causam productiuam, esse autem conuenit sibi per aliud, ergo, &c. Declaratur antecedens ex opposito: esse enim lucidum actu non est de substantia aëris, quia conuenit sibi per aliud.

Vtrum essentia conueniat rei per aliquã productiuam.

ADVERTENDVM, quòd aliud est dicere, essentiam alicuius rei habere causam productiuam, & aliud ipsam essentiam conuenire rei per aliquam causam effectiuam. Primum enim est verum, & secundum est falsum. Nam cũ omnis productio terminetur ad esse actualis existẽtiæ, omne quod ab alio habet esse, dicitur causam productiuã habere: & sic cùm omnis essentia creata ab alio habeat esse necesse est dicere omné essentiam creatam habere causam productiuam. Cùm autem dicitur hominem esse animal, non dicitur aliquod esse actualis existentiæ: sed tantũ compositio prędicati cum subiecto, & ordo vnius ad alterum, qui ordo, quia cõuenit rei siue sit in rerũ natura, siue non sit, secundum mentem Auicen. Algazelis, Alpharabij, & Alberti: siue enim homo sit siue non sit, ista semper est vera, Homo est animal. Ideo hominem esse animal, nullã habet causam productiuam, sed bene hominem esse, habet causam productiuam. Nec obstat, quòd aliquando Doctores dicant Deum fecisse hominé rationalem, quia non ideo dicitur quasi Deus faciat rationale homini cõuenire, sed quia produxit animã intellectiuam hominis ex qua habet homo formaliter vt sit rationalis. Posset autem aliquis dicere ad rationem san. Tho. quòd substãtia conuenit quidé rei per se formaliter, non autem effectiuè: & ideo ab alio sibi conuenit, sicut & esse.

Sed contra hanc responsioné à Thomistis arguitur: tum quia semota omni causalitate, verum est hominem esse hominé, & hominé esse animal: alioquin prædicata primi modi possent intelligi nõ ad esse rei, & diffinitio à diffinito separaretur, quæ sunt cõtra omnem Philosophiam: tum quia aliquid fieret postquàm est, quia remota omni efficientia, adhuc verum esset hominem esse hominem, cùm prædicatum conueniat formaliter subiecto ex seipso, & idcirco sit sempiternæ veritatis: & sic si aliqua causa faciat hominé esse hominem, sequitur quòd faciat aliquid postquàm est: tum quia æqualiter necessaria sunt hominé esse hominé, & Deum esse vnũ, cùm eorũ opposita sint æqualiter impossibilia ex implicatione, scilicet contradictionis. Deũ autem esse vnum constat nullam habere causam effectiuam. Nec valet si dicatur, quòd huiusmodi propositiones sunt necessariæ supposita existentia subiecti, quia sic non magis esset necessaria ista, Duo & tria sunt quinque, quàm ista, Terra est, Cælum est, & similes, quas constat ex suppositione necessarias esse, quod est & contra Philosophiam, & contra Augustinum De Libero Arbitrio.

Quomodo propositiones primi modi sunt sempiternæ veritatis.

AD euidentiam autem huius, quomodo dictæ propositiones in quibus prædicatũ est de diffinitione subiecti, sint sempiternæ veritatis, & quoniam non habent causam effectiuam quãtùm ad inhærentiam prædicati ad subiectum, considerandum, quòd cùm natura tripliciter considerari possit, scilicet absolutè abstrahendo ab omni esse, tam in intellectu, quàm extra intellectum, vt habet esse in intellectu, & vt habet esse extra intellectum in ipsis rebus, prædicata quidditatiua conueniunt naturæ non ex esse quod habet in intellectu, nec ex esse quod habet in rebus, sed secundũ se vt ab omni esse abstrahit: nullo enim intellectu considerante, nec etiam homine in rerum natura existente, homo est animal rationale. Dico autem prædicata conuenire naturæ non quantùm ad actualem prædicationem, quia ista nõ fit nisi per opus intellectus, sed fundamentaliter & quantùm ad rem. Sed licet talia prædicata non conueniant fundamentaliter & secundum rem naturæ ex esse quod habet in intellectu, quasi scilicet si intellectus nõ esset homo non esset animal rationale: tamen huiusmodi inhærentia prædicati ad subiectum ab intellectu tam diuino quàm creato cognoscibilis est: & ideo dupliciter verum est huiusmodi propositiones esse æternæ veritatis. Primò, quia æternaliter ipsa res est talis essentialiter, & nata est verè intelligi cum attributione talis prædicati. alio modo quia ab intellectu diuino cognoscũtur æternaliter esse veræ non tantùm ex parte intelligentis, sed etiã ex parte rei intellectæ: quia enim in mẽte diuina sunt æternaliter ideæ omniũ naturarũ, quibus positis resultat connexio prædicati substantialis cum subiecto, ideo ab intellectu diuino intelligũtur tales propositiones esse veræ ab æterno, & per consequens nulla requiritur causa effectiua quæ faciat prædicatum conuenire subiecto.

Sextò, Solus Deus est primum agens, ergo soli Deo conuenit vt sit in actu perfectissimo modo, ergo sibi cõuenit vt sit actus perfectissimus, ergo vt ipse solus sit ipsum esse, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia omne agẽs agit inquantũ est in actu. Secũda quoq; probatur, quia perfectius est in actu, quod est ipse actus, quàm habens actum, cùm propter ipsum, habens actum sit in actu. Secunda etiam probatur, quia esse est ad quod omnis generatio & motus terminatur: actus autem tantò est perfectior, quantò est posterior in via generationis.

Perfectius est in actu, quod est ipse actus, quàm habens actum.

CIRCA illam propositionem, Perfectius est in actu quod est ipse actus quàm habens actum, aduertendum quòd intelligitur cæteris paribus, si scilicet vtrumque primò sit in actu, & subsistat: quia si acciperetur cõpositum quod primò est in actu, & forma eius per quam est in actu, non esset perfectius in actu forma quàm compositũ, quia forma eius nõ est primò in actu. Potest etiam dici quòd intelligitur in ratione actus: vt sit sensus, quòd perfectius accidit ad rationé actus id quod essentialiter est actus, quàm id quod participat actu, & hoc etiam constat verissimum esse.

Septimò, Esse conuenit Deo secundùm propriam naturam, ergo omnibus aliis per participationem conuenit: ergo impossibile est quòd substantia alterius entis à primo sit ipsum esse. Probatur antecedens, quia quòd esse Dei sit eius substantia, superiùs est ostensum. Prima autem cõsequentia probatur, quia quod conuenit alicui secundum suam propriam naturam, non conuenit aliis nisi per modum participationis sicut calor aliis corporibus ab igne. Secunda verò cõsequentia probatur, quia quod competit alicui per participationem, non est substantia eius.

SED non videtur hæc ratio concludere. Primò, quia sic probaretur nihil de creatura substantialiter prædicari. Nam omnis perfectio creaturæ est quædam participata similitudo diuinæ naturę. si ergo quod competit alicui per participationem, non est substantia eius, sequitur quòd nulla perfectio creaturæ est eius substantia.

Vtrum quod conuenit alicui per participationem sit eius substantia.

Secundò, Aut participare aliquam formam est habere illam nõ secundũ totam eius rationem, aut est habere quidé illã secundum totam eius rationem, sed non secundũ omnem eius modum & amplitudiné. Si primo modo, sic falsum videtur ꝙ creatura participet esse: sicut enim tota ratio entis omnibus entibus conuenit, ita & tota ratio ipsius esse. Si secundum, tũc videtur falsum quod conuenit alicui per participationem, non esse substantiam eius. Animal enim conuenit equo per participationé, cũ non conueniat sibi secundũ omnes eius differentias, & tamen equus substantialiter est animal.

Ad pri

Ad primum dubium respondetur, quòd perfectionem creaturæ esse participatam similitudinem diuinæ naturæ, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt ly Participata accipiatur tanquam nomen, & tanquam determinans similitudinem formaliter sumptam: & tunc erit sensus, quòd perfectio creaturæ est similitudo quædam partialis & diminuta diuinæ naturæ. Alio modo, vt accipiatur tanquàm participium passiuum, & tanquam determinans rem quæ similitudo denominatur: & tunc erit sensus, quòd perfectio creaturæ est res participatiuè & partialiter habita, quæ est similitudo diuinæ naturæ. Si accipiatur in primo sensu propositio assumpta, sic est quidē vniuersaliter vera, sed non est ad propositum. Nam cùm inquit sanct. Tho. quod conuenit alicui per participationem, non esse substantiā rei non intendit quod est similitudo diminuta & imperfecta alterius, non posse alicuius substantiam esse, sed quòd id quod ab aliquo participatur & partialiter habetur, nō potest esse eius substantia. Si autem accipiatur in secundo sensu, sic propositio illa nō est vniuersaliter vera: multæ enim perfectiones creaturarum quæ sunt similitudines Dei, sunt totaliter non autem partialiter habitæ.

AD euidentiam secundi dubij considerandum primò, quòd aliquid secūdum propriam naturam alicui competere tribus modis potest intelligi. Vno modo, quia est eius propria essentia & natura omninò ac simpliciter, sicut esse animal rationale conuenit homini. Alio modo, quia propriā eius naturam & essentiam naturaliter & primò cōcomitatur, sicut esse calidum competit igni. Tertio modo, quia est pars substantiæ eius aut logicè aut naturaliter, sicut homini competit esse animal.

CONSIDERANDVM secundò ꝙ competere alicui per participationem opponitur primo & secundo dictorum modorum, non autē tertio. Nam cùm participare aliquid, sit illud particulariter non autē totaliter habere: quod autem competit alicui secundum propriam naturam primo aut secundo modo, perfectissimè & totaliter habeatur, non potest idem alicui conuenire secundum propriam naturam, & secundum participationē. Non inconuenit autem quòd aliquid sit pars substantiæ alicuius, & tamē habeatur partialiter & non secundum suam totalitatem & vniuersalitatem: ideo potest aliquid tertio modo alicui & secundum propriam naturam competere, & secundum participationem, sicut animal vtroque modo conuenit homini. Accipit ergo sanct. Tho. hoc loco conuenire alicui secundum propriam naturam primo & secundo modo, non autem tertio. Vnde verum est quòd esse conuenit Deo secūdum propriam naturā primo modo. Esse enim est ipsa diuina natura. Verum quoque est, quod istis modis alicui cōuenit secundū propriā naturā, non posse alteri naturæ conuenire nisi partialiter & imperfectè, quod est secundum participationem conuenire. Similiter verum est non esse rei substantiam quod per participationem conuenit ei. Nam rei essentia & natura non conuenit ipsi naturæ partialiter & imperfectē. Est postremò verum, quòd esse nulli creaturæ secundum propriam eius essentiam conuenit, sed tantùm secundum participationē, eò quòd Deo secundū propriam substantiam conueniat, & ipsi etiam cōpetat primò & perfectissimē.

Ad dubium ergo dicitur, quòd hoc loco accipiatur participare secundo modorum in obiectione positorū, pro eo scilicet quod est habere aliquid non secūdum omnem eius gradum & amplitudinem: & cùm arguitur, quia animal est de substantia equi, & tamen equus non habet naturam animalis secundum omnem eius amplitudinem, & sic illa propositio erit falsa, Quod conuenit alicui per participationem, non est substantia eius, dicitur quòd non dicit sanct. Tho. Illud quod conuenit alicui per participationem, non esse de substantia eius, sed quòd non est eius substantia. Ista enim multum differunt. Dicitur enim aliquid esse substantia alicuius, quādo est tota essentia eius, & nihil aliud: sicut animal rationale est hominis substātia, quia tota essentia hominis est animal rationale, & albedo si esset separata, esset ipsa albedinis essentia. Ad hoc autem vt aliquid sit de substantia alicuius, sufficit vt sit pars eius essentialis. Quod autē est alicuius substantia & essentia, conuenit illi secundum omnem eius gradum, sicut animal rationale homini, quia natura vnius est natura alterius: naturæ autem, vt absolutè significatur, conuenit omnis perfectio illius naturæ. Et sic si esse esset substantia & essentia creaturæ, oporteret vt haberet creatura omnem modum & perfectionē essendi, quod cùm non sit, oportet dicerer, quòd esse non est essentia creaturæ. Patet ergo obiectionem inductam non esse contra intentum literæ.

Esse non cōuenit rei secundū eius essentiam.

SED contra hanc responsionem, inquantùm dicit quòd esse non conuenit creaturæ secundum eius essentiam, sed tantùm secundum participationem, dubitatur. Huius enim oppositum videtur dicere sanctus Thomas Prima parte, quæst. 50. art. 5. Nam ibi ait quòd esse secūdum se, competit formæ, cùm ergo in substantiis separatis forma sit essentia rei, sequitur quòd esse conueniat ipsis per earum essentiam.

Respondetur, quòd esse cōuenire formæ per se dupliciter intelligi potest: vno modo essentialiter, alio modo formaliter. Primo modo non conuenit sibi per se, quasi videlicet esse sit essentia formæ, sed bene secundo modo, quia, inquam, non conuenit sibi per aliud formaliter, in quo à cōposito differt, cui non conuenit esse nisi per formam. Non repugnant ergo dicta san. Tho. quia hîc intelligitur esse non conuenire alicui per essentiam tāquam sit eius essentia: in Prima verò parte intelligitur quòd conuenit formæ per se formaliter, id est, non per aliquod aliud principium formale.

Confirmatur conclusio ex authoritate Exod. 3. vbi proprium nomen Dei ponitur, Qui est. Alia quæ circa hanc conclusionem difficultatem faciunt, vide in cap. 8. distinct. 1. Sent. & in aliis Thomistis.

Quòd in substantiis intellectualibus creatis est actus & potentia.

Cap. 53.

Idē Prima par. q. 50. ar. 2. ad secundum idem in artic. 2. Sent. dist. 3. ar. 1.

EX hoc autem euidenter apparet, quòd in substantiis intellectualibus creatis est cōpositio actus & potentiæ. In quocunque enim inueniuntur aliqua duo quorum vnum est complementum alterius, proportio vnius ad alterum est sicut proportio potentiæ ad actum; nihil enim cōpletur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inueniuntur duo, scilicet substantia ipsa, & esse eius, quod non est ipsa substantia, vt ostensum est†: ipsum autem esse est complementum substantiæ existentis, vnumquodque enim actu est per hoc quòd esse habet. Relinquitur igitur quòd in qualibet prædictarum substantiarum sit compositio actus & potētiæ.

†Cap. 52.

2 Amplius, Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum eius: agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem suprà, quòd omnes aliæ substantiæ habent esse à primo agente: & per hoc ipsæ substantiæ creatæ sunt, quòd esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis vt quidam actus earum: id autem cui actus inest, potentia est: nam actus inquantùm huiusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia & actus.

3 Item, Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur, vt potentia ad actum: per id enim quod participatur, fit participans actuale. Ostensum est autem suprà, quòd solus Deus est essentialiter ens: omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

4 Prætereà, Assimilatio alicuius ad causam agētem, fit per actum: agens enim agit sibi simile inquantùm est actu. Assimilatio autem cuiuslibet substantiæ creatæ ad Deum, est per ipsum esse, vt suprà ostensum est: ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum, ex quo relinquitur quòd in qualibet substātia creata sit compositio actus & potentiæ.

Super Cap. 53.

EX præmissa conclusione infertur corollariè alia conclusio, scilicet, In substantiis intellectualibus est compositio actus & potentiæ. Probatur primò, In substantia intellectuali creata inuenitur essentia, & esse, quod est essentiæ existentis complementum: ergo in ipsa est compositio potentiæ & actus. Probatur consequentia, quia in quocunque inueniuntur duo quorum vnum est complementum alterius proportio vnius ad alterum est sicut proportio potentiæ ad actum.

Secundò, Esse inest substantiis creatis, sicut actus: ergo ipsa substāntia est potentia respectu esse, ergo, &c. Probatur antecedēs, quia omnes substantiæ creatæ habent esse à primo agente. Quod autem inest alicui ab agēte, oportet esse actum eius, cùm agentis sit facere aliquid actu. Prima quoque consequentia probatur, quia id cui actus inest, potentia est.

CIRCA assumptum ad probationem antecedentis dubitatur, quia cōposito ex materia & forma inest materia prima à Deo, & tamen materia non est actus compositi: ergo falsum est quod inest alicui ab agente, oportere esse actum eius.

Respondetur, quòd nō inquit sanctus Thomas, Omne quod est in aliquo ab agente, oportere esse actum eius, sed, Omne quod inest: inesse autem est posterius aduenientis aut secundum durationem, aut secundum ordinem generationis, non autem præcedentis & præsuppositi. Ideo sensus propositionis est, Omne quod conuenit alicui ab agente per modum sibi aduenientis, oportere esse actum eius, materia autem non conuenit cōposito, imò illi præsupponitur. Propterea non est obiectio contra mentem literæ.

Tertiò, Omnia creata participant esse, cùm solus Deus sit essentialiter ens ergo, &c. Probatur consequentia, quia participatum comparatur ad participans vt actus ad potentiam, cùm per ipsum participans sit actu tale.

ADVERTENDVM, cùm dicitur, quòd solus Deus est essentialiter ens, quòd accipitur ens participaliter, vt significat esse, non autem nominaliter, vt essentiam significat.

Quartò, Omnis substantia creata assimilatur Deo secundum esse, vt superiùs est ostensum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia assimilatio alicuius ad causam agentē fit per actum, cùm agat sibi simile inquantùm est in actu.

Quòd non est idem compositio ex materia & forma, & ex substantia & esse.

Cap. 54.

Idem Prima par. q. 50. art. 2.

NOn est autem eiusdem rationis compositio ex materia & forma, & ex substantia & esse: quamuis vtraque sit ex potentia & actu. Primò quidem, quia materia nō est ipsa substantia rei: nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui Naturales opinabantur: sed materia est pars substantiæ. Secundò autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiæ, sed substantiæ totius: eius enim actus est esse, de quo possumus dicere ꝙ sit, esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Vnde materia non potest dici quod est: sed ipsa substātia est id quod est. Tertiò, quia nec forma est ipsum esse: sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucē, vel albedo ad album esse. Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse vt actus. Per hoc enim in cōpositis ex materia & forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementū substantiæ, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanū est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectū luminis. Vnde in compositis ex materia & forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse: forma tamen potest dici quo est secūdum quòd est essendi principium

ipsa

ipſa autem ſubſtantia eſt ipſum quod eſt,& ipſum eſſe eſt quo ſubſtantia denominatur ens. In ſubſtantiis autem intellectualibus quæ non ſunt ex materia & forma compoſitæ,vt oſtenſum eſt,ſed in eis ipſa forma eſt ſubſtantia ſubſiſtens; forma eſt quod eſt,ipſum autem eſſe eſt actus:& quo eſt,& propter hoc in eis eſt vnica tantùm compoſitio actus & potentiæ,quæ ſcilicet eſt ex ſubſtantia & eſſe, quæ à quibuſdam dicitur ex quod eſt,& eſſe, vel ex quod eſt,& quo eſt. In ſubſtantiis autem compoſitis ex materia & forma eſt duplex compoſitio actus & potentiæ. Prima quidem ipſius ſubſtantiæ,quæ componitur ex materia & forma:ſecunda verò ex ipſa ſubſtantia iam cõpoſita & eſſe:quæ etiam poteſt dici ex quod eſt & eſſe: vel ex quod eſt & quo eſt. Sic igitur patet quòd compoſitio

Corollarium.

actus & potentiæ eſt in plus quàm compoſitio formæ & materiæ. Vnde materia & forma diuidunt ſubſtantiam materialem,potentia autem & actus diuidunt ens commune:& propter hoc quæcunque quidem conſequuntur potentiam & actum, inquantùm huiuſmodi ſunt communia ſubſtantiis materialibus & immaterialibus creatis,ſicut recipere & recipi,perficere & perfici. Quæcunque verò ſunt propria materiæ & formæ inquantùm huiuſmodi; ſicut generari & corrumpi, & alia huiuſmodi, hæc ſunt propria ſubſtantiarum materialium,& nullo modo conueniunt ſubſtantiis immaterialibus creatis.

Super Cap. 54.



QVia dictum eſt in præcedenti concluſione, quòd eſt in ſubſtantiis intellectualibus compoſitio ex eſſentia & eſſe, tanquàm ex potentia & actu,poſſet aliquis exiſtimare quòd iſta compoſitio eſſet eiuſdem rationis cum comparatione ex materia & forma,eò quòd illa etiam ſit ex potentia & actu. Ideo volens hoc dubium remouere ſanct. Thom. ponit in vtramque comparationem multiplicem differentiam, quarum prima eſt, quia materia non eſt ſubſtantia & eſſentia rei, ſed pars eſſentiæ. Secunda, quia eſſe non eſt actus materiæ vt poſſit dici quod eſt,ſed ſubſtantiæ totius: ipſa enim ſubſtantia eſt id quod eſt,ſecundum ſcilicet quòd in concreto ſignificatur. Tertia, quia eſſe non eſt ipſa forma, ſed comparatur forma ad ipſum eſſe ſicut lux ad lucere,& albedo ad albũ eſſe,ſicut ſcilicet cauſa formalis ad ſuum effectum formalem. Comparatur etiam eſſe ad formam vt actus, quia in compoſitis ex materia & forma ideo forma dicitur principium eſſendi,quia eſt cõplementũ ſubſtantiæ cuius actus eſt ipſum eſſe:vnde nec materia nec forma eſt id quod eſt,nec ipſum etiã eſſe, ſed forma eſt id quo eſt,& ipſum eſſe eſt quo ſubſtantia denominatur ens:ipſa autẽ ſubſtantia cõpoſita eſt id quod eſt. In ſubſtantiis autem intellectualibus forma eſt id quod eſt,& eſſe eſt actus eius,& quo eſt. Ex his ſequitur primò,quòd in intellectualibus eſt tantũ vna cõpoſitio actus & potẽtiæ, ſcilicet ex eſſentia & eſſe,in compoſitis autem ex materia & forma,duplex eſt compoſitio, prima ipſius ſubſtantiæ quæ componitur ex materia & forma:ſecunda ex ipſa ſubſtantia iam compoſita & eſſe. Sequitur ſecundò quòd cõpoſitio actus & potentiæ eſt in plus quàm cõpoſitio formæ & materiæ: cuius ſignum eſt, ꝙ materia & forma diuidunt ſubſtantiã materialem,actus autem & potentia diuidunt ens cõmune. Ex quo ſequitur tertiò, quòd quæ conſequuntur potentiam & actum,inquantùm huiuſmodi, ſunt communia materialibus & immaterialibus creatis:quæ autem ſunt propria materiæ & formæ,inquantùm huiuſmodi,conueniunt tantùm ſubſtantiis materialibus.

Forma eſt id quo aliquid eſt ſed eſſe eſt id quo aliquid denominat' ens.

CIRCA id quod in tertia differentia dicitur:quoniam ſcilicet forma eſt id quo eſt,& eſſe id quo ſubſtantia denominatur ens,aduertendum quòd tã forma quàm eſſe eſt id quo compoſitum eſt,ſed diuerſimodè: forma enim eſt quo eſt aliquid tanquam principium formale cuius effectus formalis eſt eſſe, ſicut albedo eſt quo aliquid eſt album. Ideo dixit ſanctus Thomas, ꝙ forma poteſt dici quo eſt ſicut eſſendi principium : eſſe autem eſt quo ſubſtantia eſt,ſicut actus quo denominatur ens. Licet enim forma faciat denominationem ſuam inquãtùm forma (ab anima enim dicitur aliquid animatum)non tamen facit denominationem ſecundum hoc nomen Exiſtẽs ſiue Ens:non enim ab anima res animata denominatur ens ſiue exiſtens, ſed ab ipſo eſſe. Eſt ergo forma id quo aliquid eſt,tãquam principio formali ipſius eſſe. Ipſum verò eſſe,eſt id quo aliquid eſt tanquam actu à quo aliquid formaliter denominatur ens, ſcilicet exiſtens.

ATTENDENDVM etiam,quòd ex prædictis differẽtiis reſultat alia differentia inter compoſitionem ex eſſentia & eſſe,& cõpoſitionem ex materia & forma : quia enim dictum eſt, quòd materia non eſt ſubſtantia rei quæ eſt eſſentia,ſed tantùm pars ſubſtantiæ, ſequitur quòd ex compoſitione materiæ & formæ reſultet aliquod totum,ex partibus enim eſſentialibus totum eſſentiale reſultat,quia verò eſſentia rei non eſt pars ſubſtãtiæ ſed totum, ideo ex eſſentia & eſſe non reſultat aliquod totum, cùm ex duobus actibus non reſultet aliquod per ſe vnum tertium:licet vnus actus alteri per ſe vniri poſſit,quando vnus ad alterum ſe habet vt potentia,quo fit, vt compoſitio ex materia & forma dicatur compoſitio ex iis. Compoſitio autem ex eſſentia & eſſe,dicatur compoſitio cum iis, quia eſſentia componit cum eſſe,& eſſe cum eſſentia. Et ſi aliquando dicatur aliquid compoſitum ex eſſentia & eſſe,hoc eſt impropriè dictum : propriè autem dicitur quòd in ipſo eſt compoſitio eſſentiæ cum eſſe,& econuersò eſſe cum eſſentia.

Quòd ſubſtãtiæ intellectuales ſunt incorruptibiles.

Cap. 55.

Idem P. parte, q. 50. artic. 9.



EX hoc autem apertè oſtenditur,quòd omnis ſubſtantia intellectualis eſt incorruptibilis. Omnis enim corruptio eſt per ſeparationem formæ à materia : ſimplex quidem corruptio per ſeparationem formæ ſubſtantialis,corruptio autem ſecundum quid per ſeparationem formæ accidentalis. Forma enim manente oportet rem eſſe : per formam enim ſubſtantia fit proprium ſuſceptiuum eius quod eſt eſſe. Vbi autem non eſt compoſitio formæ & materiæ,ibi non poteſt eſſe ſeparatio earundem, igitur nec corruptio. Oſtenſum eſt† autem, quòd nulla ſubſtantia intellectualis eſt cõpoſita ex materia & forma,nulla igitur ſubſtantia intellectualis eſt corruptibilis. †Cap. 50.

2 Ampliùs, Quod per ſe alicui competit, de neceſſitate & ſemper & inſeparabiliter ei ineſt:ſicut rotundum per ſe quidem ineſt circulo,per accidens autem æri : vnde æs quidem fieri non rotundum eſt poſſibile:circulum autẽ non eſſe rotundum eſt impoſſibile. Eſſe autem per ſe cõſequitur ad formam:per ſe enim dicimus quod ſecundum ipſum,vnũquodque autem habet eſſe ſecundum quòd habet formã. Subſtantiæ igitur ipſæ quæ non ſunt formæ,poſſunt priuari eſſe ſecũdum quòd amittunt formã:ſicut æs priuatur rotunditate ſecundum quòd deſinit eſſe circulare. Subſtãtiæ verò quæ ſunt ipſæ formæ,nunquàm poſſunt priuari eſſe:ſicut ſi aliqua ſubſtantia eſſet circulus,nunquã poſſet fieri non rotunda. Oſtenſum eſt autem † ſuprà, quòd ſubſtantiæ intellectuales ſunt ipſæ formæ ſubſiſtentes,impoſſibile eſt igitur quòd ipſæ eſſe deſinant:ſunt igitur incorruptibiles. †Cap. 50.

3 Adhuc, In omni corruptione remoto actu manet potentia : non enim corrumpitur aliquid in omninò non ens, ſicut nec generatur aliquid ex omninò non ente. In ſubſtantiis autem intellectualibus, vt oſtenſum eſt †, actus eſt ipſum eſſe: ipſa autem ſubſtantia eſt ſicut potentia. Si igitur ſubſtantia intellectualis corrumpatur,remanebit poſt ſuam corruptionem,quod eſt omninò impoſſibile : omnis igitur ſubſtantia intellectualis eſt incorruptibilis. †Cap. 53.

4 Item, In omni quod corrumpitur, oportet quòd ſit potentia ad non eſſe:ſi quid igitur eſt in quo non eſt potẽtia ad non eſſe,hoc non poteſt eſſe corruptibile. In ſubſtãtia autem intellectuali non eſt potentia ad non eſſe:manifeſtũ eſt enim ex dictis,quòd ſubſtãtia completa eſt proprium ſuſceptiuum ipſius eſſe. proprium autem ſuſceptiuum alicuius actus ita comparatur vt potentia ad actum illum, quòd nullo modo eſt in potentia ad oppoſitum:ſicut ignis ita comparatur ad calorem vt potentia ad actum,quòd nullo modo eſt in potẽtia ad frigus. Vnde nec in ipſis ſubſtantiis corporalibus eſt potẽtia ad non eſſe in ipſa ſubſtantia completa,niſi ratione materiæ:in ſubſtantiis autem intellectualibus non eſt materia,ſed ipſæ ſunt ſubſtantiæ completæ ſimplices. Igitur in eis nõ eſt potentia ad non eſſe: ſunt igitur incorruptibiles.

5 Prætereà, In quibuſcunque eſt compoſitio potentiæ & actus,id quod tenet locum primæ potentiæ ſiue primi ſubiecti,eſt incorruptibile. Vnde etiam in ſubſtantiis corruptibilibus materia prima eſt incorruptibilis:ſed in ſubſtantiis intellectualibus id quod tenet locum potentiæ primæ & ſubiecti,eſt ipſa earum ſubſtantia completa. Igitur ſubſtantia ipſa eſt incorruptibilis:nihil autem eſt corruptibile, niſi per hoc quòd ſua ſubſtantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturæ ſunt incorruptibiles.

6 Ampliùs,Omne quod corrumpitur,vel corrumpitur per ſe,vel per accidens:ſubſtantiæ autem intellectuales non poſſunt per ſe corrumpi, omnis enim corruptio eſt à contrario, agens enim cùm agat ſecundum quòd eſt actu,ſemper agendo ducit ad aliquod eſſe actu. Vnde ſi per huiuſmodi eſſe actu aliquid corrumpatur deſinens eſſe actu,oportet quòd hoc cõtingat per contrarietatem eorum adinuicem: nam contraria ſunt quæ mutuò ſe expellunt : & propter hoc oportet omne quod corrumpitur per ſe, vel habere contrarium, vel eſſe ex contrariis compoſitum. Neutrum autem horũ ſubſtantiis intellectualibus conuenit,cuius ſignum eſt, quòd in intellectu ea etiam quæ ſecundum ſuam naturam ſunt contraria, deſinunt eſſe contraria. Album enim & nigrum in intellectu non ſunt contraria : non enim ſe expellunt, imò magis ſe conſequuntur,per intellectum enim vnius eorũ intelligitur aliud. Subſtantiæ igitur intellectuales nõ ſunt corruptibiles per ſe. Similiter autem neque per accidens:ſic enim corrumpuntur accidentia & formæ non ſubſiſtentes,oſtenſum eſt autem ſuprà quòd ſubſtantiæ intellectuales ſunt ſubſiſtentes:ſunt igitur omninò incorruptibiles.

7 Adhuc, Corruptio eſt mutatio quædam, quam oportet eſſe terminum motus,vt in Phyſicis eſt probatũ. Vnde oportet quòd omne quod corrumpitur, moueatur : oſtenſum eſt autẽ in naturalibus quòd omne quod mouetur, eſt corpus. Oportet igitur omne quod corrumpitur,eſſe corpus,ſi per ſe corrumpatur:vel aliquam formam ſeu virtutem corporis à corpore dependentem,ſi corrumpatur per accidens. Subſtantiæ autem intellectuales non ſunt corpora,neque virtutes ſeu

5. Phyſic. tex. cõ. 7.

6. Phyſic. tex. cõ. 31.

formæ à corpore dependentes: ergo neque, per se neque per accidens corrumpũtur. sunt igitur omninò incorruptibiles.

8 Item, omne quod corrumpitur, corrũpitur per hoc quod aliquid patitur: nam & ipsum corrumpi, est quoddam pati. nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quæ ducat ad corruptionẽ: nam pati, recipere quoddam est. quòd autem recipitur à substantia intellectuali, oportet quòd recipiatur in eo per modum ipsius, scilicèt intelligibiliter. quod verò sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem, & non corrumpens eam. intelligibile enim est perfectio intelligentis. substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

9 Præterea, sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus. sensus autem propria corruptio non corrumpitur, nisi per excellentiam sui obiecti: sicut visus à valde fulgidis, & auditus à sonis fortibus, & sic de aliis. dico autem propria corruptione: quia sensus corrumpitur etiam per accidẽs propter corruptionem subiecti: qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui: cùm non sit actus corporis vllius quasi à corpore dependẽs, vt suprà ostensum est. * patet autem quòd nec corrumpitur per excellentiam sui obiecti: quia qui intelligit valdè intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis: intellectus igitur nullo modo est corruptibilis.

* Cap. 49.

10 Amplius, intelligibile est propria perfectio intellectus: vnde intellectus in actu, & intelligibile in actu, sunt vnum: quod igitur conuenit intelligibili inquantum est intelligibile, oportet conuenire intellectui inquantum huiusmodi: quia perfectio & perfectibile sunt vnius generis. intelligibile autem inquantum est intelligibile, est necessarium & incorruptibile, necessaria enim perfectè sunt intellectu cognoscibilia: contingentia verò inquantum huiusmodi, non, nisi deficienter. habetur enim de eis non scientia, sed opinio. vnde & corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quòd sunt incorruptibilia: inquantum scilicèt sunt vniuersalia. oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

11 Adhuc, vnumquodque perficitur secundum modum suę substantiæ. ex modo igitur perfectionis alicuius rei potest accipi modus substantiæ ipsius: intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quòd est extra motum existẽs. perficitur enim secundum intellectiuam animam scientia & prudentia sedatis per mutationibus & corporalibus animæ passionibus, vt patet per philosophum in 7. Physicorũ.* Modus igitur substantiæ intelligentis est quòd esse suum sit supra motum: & per cõsequens supra tempus. esse autem cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui & tempori: impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

* Tex. cap. 20.

12 Præterea, impossibile est naturæ desiderium esse inane. natura enim nihil facit frustrà. sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum, non solùm vt perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam secũdum indiuiduum. Quod sic patet: naturalis enim appetitus quibusdã quidem, inest ex apprehentione: sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animaliũ de quibus pascitur: & homo naturaliter desiderat fœlicitatem. quibusdam vero absque apprehẽsione ex sola inclinatione naturalium principiorũ: qui naturalis appetitus in quibusdam dicitur: sicut graue appetit esse deorsum, vtroque autem modo est in rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est, quia & ea quæ cognitione carent, resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium: & ea quę cognitionẽ habent, resistunt eidem secundum modum suæ cognitionis: illa igitur cognitione carentia, quorum principiis inest virtus ad conseruandum esse perpetuum, ita quòd maneãt semper eadem secundum numerum: naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secũdum idem numero: quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solùm ad conseruandũ esse perpetuum secundum idem specie: sic naturaliter appetunt perpetuitatem: hanc igitur differentiam oportet in his inueniri, quibus desideriũ essendi cum cognitione inest, vt scilicèt illa quæ non cognoscunt esse nisi vt nunc, desiderant esse vt nunc. non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt: desiderant tamen esse speciei perpetuũ absque cognitione, quia virtus generatiua quæ ad hoc deseruit, præambula est & non subiacens cognitione, illa autẽ quæ ipsum esse perpetuũ cognoscũt & apprehẽdũt, desiderãt ipsum naturali desiderio, hoc aũt cõuenit omnib[9] substãtiis intellectualibus, oẽs igitur substantiæ intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuũ: ergo impossibile est ꝙ esse deficiant.

13 Adhuc, quæcunque incipiunt esse & desinunt, per eandem potentiam habent vtrunque: eadem enim est potẽtia ad esse, & non esse: sed substantiæ intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis: non enim sunt ex materia quæ potuerit præfuisse, vt ostensum est, * igitur nec est aliqua potentia ad non esse earũ nisi in primo agente, secũdum quòd potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potẽtia nihil potest dici corruptibile: tum quia res dicuntur necessariæ & contingentes secundum potentiam quæ est in eis & non secundum potentiã Dei, vt suprà ostensum est, * tum etiam quia Deus qui est institutor naturæ, non subtrahit rebus quod est proprium naturæ earum: ostensum est autem quòd proprium naturis intellectualibus est quòd sint perpetuæ: vnde hoc eis à Deo non subtrahitur. Sunt igitur substãtiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles. Hinc est quod in Psalm. Laudate Dominum de cœlis, connumeratis angelis & cœlestibus corporibus, subiungitur, Statuit ea in æternum & in seculum seculi, per quod prædictorum perpetuitas designatur. Dionysius etiam in tertio capite de diuinis nominibus, dicit quòd propter diuinæ bonitatis radios subsisterunt intelligibiles & intellectuales substãtiæ, & sunt & viuunt, & habent vitam indeficientem & immemorabilem ab vniuersa corruptione & generatione quod morte mundæ existẽtes, & eleuatæ ab instabili & fluxa variatione.

* Cap. 30. huius lib.

* Cap. 50.

Paulo ante.

Super Cap. 55.



VLtimo loco, quantum ad hanc partem, ostendit S. Tho. omnem substantiam intellectualem incorruptibilem esse. Et arguit primo sic, Omnis corruptio tam simpliciter quàm secũdum quid, fit per separationem formæ à materia, quia forma manente, oportet rem esse cum per ipsam substantia fiat proprium susceptiuum esse, sed in substantiis intellectualibus non potest fieri separatio formæ à materia, cum non sint ex materia & forma compositæ: ergo &c.

SED non videtur, quòd ista ratio concludat. Posset enim aliquis ad maiorem dicere, quòd est vera de corruptione rerum compositarum, non autem de corruptione spiritualium substãtiarum. vnde Scotus 4. Sent. distinct. 43. quæst. 2. inquit, quòd non omnis corruptio est per separationem vnius ab alio, esse enim angeli est destruibile per successionem oppositi ad ipsum esse. Item non videtur sufficiens ratio, quòd forma manente, maneat esse, quia per formam substantia fit proprium susceptiuum esse. Non enim, si per aliquid fit proprium susceptiuum alicuius actus, oportet manente illo principio, rem habere illum actum. Nam per principia corporis, fit proprium susceptiuum albedinis, non tamen oportet vt illis manentibus, corpus sit album, alioquin omne corpus esset album.

AD primum horum dicitur, quòd sanct. Thom. accipit illam propositionem tanquam vniuersaliter veram, ex iis quæ apud nos apparent. Videmus enim in iis, quæ apud nos corrumpuntur substantialiter, corruptionem fieri per separationem formæ substantialis à materia, corruptionem autem accidentalem fieri per separationem formæ accidentalis à subiecto: fundamentum autem huius propositionis est, quia in omni corruptione (vt patet ex tertia ratione inferius posita) oportet aliquid manere, alioquin non esset mutatio, & oportet aliquid non manere, alioquin non esset corruptio. id quod manet, est materia, quia materia est primum subiectum & generationis & corruptionis, quod non manet est aliquid distinctum à materia, quod est propriũ susceptiuũ esse: hoc autem non potest esse, nisi per separationem formæ à materia, quia quamdiu forma vnitur materiæ, tamdiu est proprium susceptiuum ipsius esse, vt hîc dicitur. Vnde sic potest probari propositio.

IN omni corruptione oportet aliquid remanere, & aliquid desinere esse: sed hoc nõ potest esse nisi per separationẽ formæ à materia, quia in eo quod est compositũ ex materia & forma, si remaneret forma vnita materiæ, remaneret compositum, quod est proprium susceptiuum esse: in forma autem subsistenti non maneret aliquid, si desineret esse, & per consequens non esset corruptio, &c. Vnde patet, quòd instantia Scoti nulla est. Nam esse angeli (vt patuit) non est destruibile per corruptionem, quasi aliquid remaneat de ipso angelo post esse eius, quod sit sub eius non esse. Non enim subiectum quod manet in corruptione, dicitur manere sub non esse alicuius, nisi quia accipit esse alterius speciei, cui non esse illius cõiungitur. Nam quod nullo modo habet esse, non dicitur manere in natura: non enim dicimus, quòd lapis corruptus remaneat in natura, post sui corruptionẽ. Si autem esse angeli desineret, angelus non reciperet aliud esse, cui suum non esse coniungeretur, vt sic posset dici permanere post suum esse, nec aliquod subiectũ, quod fuisset eius materia remaneret; ideo esse ipsius non destrueretur per corruptionem, sed per annihilationem suæ substantiæ. Et sic patet, quòd propositio hæc est verissima. Omnis corruptio fit per separationem formæ à materia.

AD secundum dicitur, quòd sicut forma necessariò consequitur vltimam dispositionem materiæ, quæ dicitur necessitas ad formã, quia materia sic disposita, non potest nec sine forma, nec cum alia forma manere, ita esse necessariò recipitur in proprio susceptiuo ipsius esse: non enim potest esse, quòd

proprium susceptiuum esse sit in natura constitutum, & tamen esse non habeat: ideo oportet, quòd manẽte in re principio per quod ipsa sit proprium susceptiuum esse, ipsa res sit. Ad instantiam dici potest primò, quòd non est eadem ratio de susceptiuo formæ accidentalis, & de susceptiuo actus substantialis, quia susceptiuũ accidẽtalis formæ, dato, ꝙ formã accidentalẽ non habeat, adhuc tamen per formã substãtialẽ remanet in actu: non autem proprium susceptiuũ actus substãtialis actu esse potest sine actu illo substãtiali. Dici potest secundò, & melius ꝙ si ponatur aliquod corpus esse proprium susceptiuum albedinis, sic quòd sit vltimò ad albedinem dispositum, albedo necessariò in ipso corpore erit, quamdiu in subiecto est illud, secundum quod sit proprium subiectum albedinis, sicut quia, per formam corpoream vnitam materiæ sit proprium susceptiuum quantitatis, manente tali forma in re corporea, ipsa semper est quanta non autem omne corpus, sic est proprium susceptiuum albedinis: ideo instantia nulla est.

Secundò. Subantiæ intellectuales sunt formæ subsistentes, ergo impossibile est vt desinant esse. antecedens patet ex supradictis. consequentia vero probatur; esse per se consequitur formam, ergo substantiç quæ sunt ipsæ formæ, non possunt priuari esse, ergo &c. probatur antecedens, quia vnumquodq; secundum formã habet esse: per se autem dicimus, ꝙ secundũ quod ipsum. consequẽtia etiã probatur, quia quod per se alicui cõpetit, de necessitate, & semper inseparabiliter inest, vt patet de rotunditate respectu circuli.

CIRCA istam propositionem: Esse per se consequitur formã, dubitatur. Primò, quia superius ca.52. in ratione quinta, dixit S. Tho. quòd cuilibet substantiæ creatæ suum esse, est ei per aliud, ergo non consequitur per se formã, & sæpenumero de mente Auicen. dicit, ꝙ esse est prædicatum accidentale. Aui. Tract. 5. Met. c. 1.

Quia solutio horum dubiorum ex intellectu huius propositionis, Esse per se consequitur formam, dependet, sciendum, quòd cum per se accipiatur, & vt opponitur eis quod est per aliud, & vt opponitur ei, quod est per accidẽs, dicunt quidam, quòd vtroque modo dicta propositio habet veritatẽ: primo quidem modo, quia esse cõuenit formæ immediate immediatione actionis. hoc est, quod non prius fit forma, & postea per aliam actionem coniungitur ipsi esse, sed ipsum fieri formæ ad illam coniunctionem terminatur: sic enim verum est, quod per se conuenit alicui, inseparabiliter ei cõuenire: quia quæ eadem generatione generãtur, eadem corruptione corrumpuntur. Secundo autem modo esse conuenire formæ, declarant distinguentes per se, in per se simpliciter, & in per se physicè: prima perseitas super habitudine terminorũ absolutè sumptorum fundatur: secũda verò, super habitudine terminorum in esse naturali positorum. Item in prima, prædicata nihil non necessarium præsupponunt quoniam respiciunt subiecta absolutè sumpta, & propositio est adeo necessaria, quòd oppositum contradictionem implicat. In secunda verò, prædicata præsupponunt aliquid non necessarium, scilicet, subiecta in rerũ natura producta esse, & in ea non est necessitas, nisi cursus naturalis: & ideò oppositum non implicat cõtradictionem. Dicunt igitur, quòd esse per se cõsequitur formã non perseitate simpliciter, sed perseitate physica. Nam ipsam productã, necessariò, quantũ est ex se, & inseparabiliter cõcomitatur.

SED licet ista interpretatio pulchra sit, & viri omni ex parte doctissimi, non videtur tamen mihi cõueniẽs esse. Primò namque, nõ videtur ad mentẽ Philosophi interpretari per se, vt distinguitur cõtra per aliud: quod enim alicui aliquid conueniat immediatè per exclusionẽ mediæ actionis, non videtur cõstituere istud per se. risibilitas enim & rationalitas cõuenit isto modo immediatè Sorti, cum vna & eadem actione producatur Sortes, & sua risibilitas, suaque rationalitas, & tamen ista non conueniunt Sorti hoc modo per se, sed per aliud, scilicet per hominẽ. Item si hoc sufficeret ad talem perseitatem, tunc non tantum formæ, sed etiam cõposito esse conueniret per se hoc modo: cuius oppositũ & hic, & prima parte quæstione quinquagesima, articulo quinto dicitur. Quod autem hoc sequatur, patet. Nam sicut eadem generatio terminatur ad formam, & ad esse, ita fieri compositi ad compositum, & ad vnionem esse cum ipso terminatur.

Secundò, videtur ista interpretatio quantum ad secundum modum perseitatis deficere: si per se simpliciter accipiatur, vt de secundo modo posito ab Aristotele primo Posterio. dicitur. Tex. cõ. 9. Non enim videtur aliquid necessariò & inseparabiliter cõuenire alicui posito in natura, nisi quia cõuenit sibi aliquo modorum per se simpliciter, quia videlicet, aut ipsum est de ratione subiecti, aut subiectũ de ratione ipsius: vt enim inquit S. Tho. primo Poster. Super tex. 18. Lectione 14. si aliquod accidens de necessitate & semper inest subiecto, oportet, quòd causam habeat in subiecto, qua posita, nõ possit accidens nõ inesse: & ex hoc cõcludit, quòd oportet vt in eius diffinitione ponatur subiectum, & consequenter, quòd sit accidens per se. Si ergo esse conuenit per se formæ subsistenti positæ in natura, necesse est vt sibi per se simpliciter cõueniat, vtpote, in cuius diffinitione oporteat poni ipsam formam subsistentem.

Præterea, Si diceretur esse per se conuenire formæ, quia formam productam positam in natura concomitatur necessariò, eadem ratione diceretur, per se omni naturç conuenire, & sic sequeretur, omnem naturam esse incorruptibilem. probatur sequela, quia omnẽ rẽ positã in natura necessariò concomitatur existere, imo est de ratione sua, inquantum ponitur in natura. repugnat enim rem poni in natura extra suam causam, & non existere, cum non propter aliud dicatur aliquid poni in natura, nisi quia accipit esse extra suam causam. Nec sufficeret dicere, quòd non conuenit primò cuicumque rei sicut formæ. Tum, quia hîc sermo est de per se, vt opponitur ei, quod est per accidens, non autem vt idem est quòd primò: Tum quia (dummodo esse rebus conueniat per se,) sequitur omnia esse incorruptibilia, licèt esse non conueniat eis primò. ita enim à Sorte remouetur possibilitas ad oppositum risibilitatis, sicut ab homine, cui risibilitas conuenit primò.

Hac ergo interpretatione prætermissa, videtur mihi dicendum, ꝙ vtique esse consequitur formã per se, & vt opponitur per aliud, & vt opponitur per accidẽs, sed ꝙ alio modo accipiẽda sunt ista, quã prædicta acceperit opinio.

Cap. AD cuius euidentiam considerandũ est primò, ex doctrina S. Thom. loco præallegato, ꝙ aliquid ab essentia alicuius distinctũ sibi conuenire per se, vt per se distinguitur cõtra per accidens, est habere aliquã causam in subiecto ad quã de necessitate cõsequatur. dicitur enim tũc subiecto cõuenire per se, quia per propria & intrinseca illius principia sibi conuenit, & quia tunc subiectum ponitur in diffinitione eius quod sibi dicitur per se conuenire: ideo tale per se, est simpliciter per se, vtpote fundatum super rationibus terminorum absolutè sumptorũ. ex hoc autem sequitur, vt tale à subiecto posito in natura, & suæ naturali conditioni relicto, remoueri & separari non possit, & quòd oppositum illi suæ naturæ relicto conuenire, implicat contradictionem: & ideo non potest alicui posito in natura conuenire per se, & necessariò, nisi quia sibi conuenit per se simpliciter.

CONSIDERANDVM secũdo, ex loco præallegato, & ex supradictis cap. 15. quòd primo siue secundum quòd ipsum, includit. per se, & super hoc addit adæquationem quãdam, quòd scilicet, subiectum non inueniatur extra prædicatum, neq; prædicatũ extra subiectum, hoc est, quòd nihil habeat rationem talis subiecti, aut, inquam, formaliter, aut secundum participationem, cui illud prædicatum non conueniat: & prædicatum nulli conueniat, cui non conueniat subiectum, aut formaliter, aut participatiuè. Sic enim dicimus, risibile primo homini cõuenire, quia nullus est homo qui non sit risibilis, neque aliquid est risibile, quod non sit homo. Sorti autem non conuenire primò, quãuis ei cõueniat per se, quia alicui cõuenit, qui non est Sortes.

Dico igitur ꝙ esse conuenire per se formæ, intelligitur primò, & secundũ ꝙ ipsum, illi cõuenire, vt patet hoc loco à D. Thoma, qui per se exponit pro eo, quod est secũdum ꝙ ipsum: & quia primò includit per se vt distinguitur cõtra per accidens, ideo dicitur esse, & per se simpliciter, & primò illi cõuenire. Per se quidẽ, quia ex ipsa essentia formç cõsequitur: primò verò, quia omni formæ conuenit esse, & esse nulli cõuenit, nisi quia, aut est forma, aut participat formam. patet ista interpretatio, ex iis quæ & hoc loco, & prima parte quæst. 50. artic. 5. dicit S. Th. & ex exemplo adducto de rotunditate circuli. constat enim, quòd rotunditas per se primo simpliciter, conuenit circulo, & non tantum per se physicè.

SED contra hanc interpretationem multæ insurgunt difficultates. Prima est: si esse conuenit formæ subsistenti per se simpliciter, sequitur quòd ista sit simpliciter per se, Angelus est. sed hoc est falsum: ergo, &c. probatur falsitas: si ista esset simpliciter per se, Angelus est, sua opposita implicaret contradictionẽ, & sic non posset fieri à Deo quòd angelus non esset, hoc est cõtra doctrinam omnium Theologorum: ergo, &c. Secunda est, Quod conuenit alicui per se primò, nunquã ab eo separatur, saltem naturaliter, neque (inquam) per se, neque per accidẽs, sed esse separatur à forma corruptione compositi: nã corrupto cõposito, forma amplius nõ est, loquẽdo de aliis formis ab anima intellectiua: ergo, &c. Confirmatur, quia in Christo, secundũ doctrinã S. Th. anima nõ habet esse ꝓpriũ, sed tracta est ad esse diuini suppositi: ergo, &c.

Tertia est, Esse primò & per se conuenit composito, quia composito propriè conuenit fieri, vt est de mente Arist. 7. Metaph. Tex. 27. & in infinitis propriè locis citat S. Tho. ergo non consequitur formam primò, & per se. 3. Part. q. 17. artic. 2.

Quarta est, Quod conuenit alicui primò & per se, causatur ex principiis substantialibus eius, si sit ab essentia realiter distinctum, vt patet ex dictis. sed vt inquit S. Thom. prima quæst. 3. artic. 4. esse non potest esse causatũ ex principiis essentialibus rei: ergo nulli rei creatæ potest cõuenire primò & per se.

Pro solutione harum difficultatum, attendendum est, quòd aliud est prædicatum aliquod, non cõuenire alicui subiecto & aliud ipsum à subiecto separari, aut è cõuerso. Ad primum enim, sufficit negatio prædicati à subiecto, & ideo etiã de subiecto non existẽte, potest dici, ꝙ non est tale, sicut de Sorte non existẽte, potest dici, quòd non est albus. Ad secundũ verò, propriè loquẽdo, non sufficit negatio vnius de alio, sed requiritur, ꝙ vnum sit alio sibi nõ inexistẽte. dicitur enim albũ separari à Sorte, qñ Sortes est, & nõ est albus.

ATTENDENDVM secundò, quòd differentia est inter primum, & secundum modum perseitatis, quia in primo modo perseitatis, prædicatũ ita necessariò concomitatur subiectum, quod nullo modo, nec per quamcunq; potentiam potest inueniri subiectum sine prædicato: & ideò siue in re, siue in apprehensione intellectus ponatur subiectũ, semper sibi inest prędicatum aut in re, aut in apprehensione intellectus. ita quod non potest intelligi hoc sine illo esse, & oppositum simpliciter contradictionem implicat, cum idem per subiectum & prædicatum formaliter importetur. In secundo verò modo, quando prædicatum est res ab essentia subiecti realiter distincta, licet prædicatum naturali concomitãtia sequatur subiectum, non inconuenit tamen vt per diuinam potentiã impediatur, ne sequatur id quod secundũ naturam in seipsa cõsideratam natum erat consequi. (vt inferius Libro Quarto declarabitur:) & ideo per diuinam potentiam, potest vnũ ab alio separari in esse reali, scilicet, quòd vnũ sit in natura sine alio, & consequenter potest apprehendi etiã per intellectum, quòd vnum sit, & tamen sibi tale prædicatum nõ insit. Cap. 64. Dicũtur tamen tales propositiones necessariæ simpliciter, & æternæ veritatis: quia prædicatũ naturali concomitãtia semper sequitur subiectum, vtroque secundum propriam naturam considerato, & sibi derelicto, non impeditoque per diuinam potentiã, quæ suæ infinitate virtutis, potest prohibere, ne sequatur ex vno, quod secundum se natum est ad illud consequi.

Tunc ad primam difficultatem dicitur, primò, quòd ista propositio est per se, Angelus est, sicut & ista, Angelus est sempiternus siue perpetuus & incorruptibilis: licet forte ista sit in primo modo perseitatis, illa verò in secundo. Ad rationem verò in oppositum dicitur, ꝙ sua opposita implicat contradictionem eo modo, quo opposita propositionum secundi modi per se, contradictionem implicant, quia scilicet implicat, vt subiecto suæ naturæ derelicto conueniat oppositum prædicati per se. Nam cum subiecto ita prædicatum conueniat per se, quòd oritur ex principiis subiecti, & in subiecto nulla est potentia ad oppositum talis prædicati, repugnat vt subiectum suæ naturæ relinquatur, & sibi oppositum talis prædicati cõueniat: non autem implicat cõtradictionem simpliciter & omnino. Cum autem infertur, ergo non posset fieri à Deo quòd angelus non esset, negatur consequẽtia. quia si Deus faceret quòd angelus non esset, non faceret id quod contradictionem implicat: non enim implicat contradictionem angelum absolutè non esse: licèt ipsum non esse suæ naturæ derelictum, propter aliquam potentiam in ipso existentem ad non esse, contradictionem implicet.

ATTENDENDVM tamen cum dico. Angelum suæ naturç derelictum non posse non esse, quòd per hoc, nõ intelligo diuini influxus subtractionem, quasi, si diuinus influxus remoueatur ab angelo, etiam angelus in esse permaneat. hoc enim est contra omnium Theologorum mentem, & maxime Gregorij dicentis. quòd omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus omnipotẽtis conseruaret. Grego. lib. 16 Mora. c. 23. E Iob. cap. 25. Nam vt dicitur prima parte q. 104. artic. 1. ad 1. esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu diuino. sed intelligo remotionem diuinæ actionis impedientis naturalem sequelam existentiæ ad angeli essentiam, naturalemque cursum prohibentis.

AD secundam difficultatem dicitur, quòd esse, in corruptione compositi non separatur à forma, licèt & forma & esse desinat. non enim remanet forma, vt possit dici, quòd forma est & non habet esse: sicut licet corrupto Sorte, Sortes non sit realiter risibilis in esse naturæ, non dicitur tamẽ risibili-

tas esse à Sorte separata, quasi remaneat Sortes, & non habeat risibilitatem. Habetur ista responsio à simili in Quæst.de Poten.quęst.5.art.3.ad decimum, vbi ait S.Thomas, ꝙ si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, non propter hoc sempiternitatem à natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna, sed tota natura deficeret influxu causæ cessante.

SED contra istam responsionem arguitur: sequitur enim ex ipsa, quòd eodem modo esse conueniat per se composito, sicut formæ. Nam sicut à forma separari non potest esse, ita quòd remaneat sine esse, ita non potest separari à composito, ita quòd compositum remaneat & non habeat esse: & ita compositum erit incorruptibile, sicut forma subsistens.

Respondetur, & dicitur primò, quòd vtique esse conuenit per se cõposito vt per se contra per accidens diuiditur, cùm sequatur formam eius: non tamen sibi conuenit per se primò, quo modo conuenit formæ.

Dicitur secundò, quòd non sequitur omne compositum esse incorruptibile, sicut omnis forma per se subsistens incorruptibilis est. Si enim compositum sit tale vt formam per quam habet esse, non possit amittere, erit incorruptibile: si autem possit formam amittere, corruptibile erit, vt patet in exemplo adducto de rotunditate, à circulo enim nullo modo potest remoueri rotunditas, ita quòd maneat circulus, & non sit rotundus. Sed bene à circulo æneo remoueri potest, eò quòd ab ære figura circuli possit remoueri. Esse ergo ab eo cui primò & per se conuenit, remoueri non potest, sed bene ab eo cui conuenit per se, sed per aliud, scilicet per formam potest remoueri, si illud formam amittere possit, & tunc illud erit corruptibile.

Dicitur tertio, quòd licet esse non possit à composito separari, ita quòd compositum secundum se totum remaneat in natura absque esse, potest tamen separari ab ipso secundum aliquam partem sui essentialem, secundum scilicet materiam remanentem.

Ad confirmationem dicitur, quod vtique per potentiam diuinā absolutè fieri potest, vt forma sit & suum proprium, & naturale esse non habeat: si tamen suo naturali cursui relinquatur, semper & necessariò suum esse naturale habet quando producitur in natura: & ista necessitas (vt superiùs dictum est) ad perseitatem secundi modi sufficit, quando prædicatum aliquid dicit à subiecti essentia realiter distinctum.

Ad tertiam dicitur, quòd esse ad formam dupliciter comparari potest. Vno modo, sicut effectus formalis ad suam causam. Alio modo, sicut actus ad potentiam, tanquàm scilicet actus per quem ipsa existit in natura. Cùm ergo dicimus quòd esse primò & per se conuenit formæ, dupliciter potest intelligi. Vno modo, absolutè & indistinctè, non determinando aliquem modum conuenientiæ seu concomitantiæ. Alio modo, determinando modum quo conuenit alicui sicut actus conuenit potentiæ, faciendo scilicet ipsam existere tanquàm id quod est. Si primo modo accipiatur, sic esse primò & per se conuenit formæ. Nam cùm illi conueniat sicut effectus formalis, composito autem sicut actus, priùs autem natura & intellectu sit effectum à sua causa profluere, quàm ipsum aliquod subiectum actuare, licet vtrumque simul tempore sit, necesse est dicere quòd esse prius natura conueniat formæ quàm composito: & sic intendit sanctus Thomas hoc loco esse conuenire formæ primò & per se. Si verò accipiatur secundo modo, sic esse per prius conuenit composito quàm formæ, ipsum enim compositum propriè est id quod est, forma autem est id quo compositum est existitque, tanquàm pars compositi primò existentis, & ad hunc sensum intendit Philosophus & sanctus Thomas esse primò & per se conuenire composito.

Ad quartam dicitur, quòd non dicit sanctus Thomas absolutè esse non posse ex principiis substantialibus rei causari, sed addit Tantùm. Intendit enim quòd vtique esse causatur ex principiis essentialibus rei, ex essentia scilicet formæ, sed quòd non tantùm ex ipsa causatur, imò præter causalitatem formæ requiritur causalitas efficientis. Propter quod dixit loco superiùs allegato, quòd esse per se consequitur formam, supposito tamen influxu Dei. Quòd autem hæc sit eius intentio, patet ex probatione ibidem adducta, quia scilicet nulla res sufficit, vt sit sibi causa essendi si habeat esse causatum: non enim dicit nullam rem esse sibi causam essendi, sed quòd non sufficit, quia videlicet præter principia rei quæ sunt causa esse, requiritur etiam extrinsecum agens.

AD illud quod superiùs adducebatur, dicitur primò, diui Thomæ mentem esse, quòd esse conuenit formæ per aliud effectiuè, huic autem non repugnat quòd conueniat sibi per se formaliter, vt nos intendimus. Dicitur secundò, quòd esse dicitur prædicatum accidentale, quia est ab essentia rei realiter distinctum: non autem quia per accidens conueniat formæ.

Tertiò, Si corrumperetur, remaneret post suam corruptionem, hoc autem est impossibile, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in omni corruptione remoto actu remanet potentia, eò quòd non corrumpatur aliquid in omninò non ens: in substantiis autem intellectualibus esse est sicut actus, ipsa autem substantia sicut potentia.

Quartò, In substantia intellectuali non est potentia ad non esse, ergo, &c. Patet consequentia, quia in omni quod corrumpitur, oportet quòd sit potentia ad non esse: antecedens verò probatur, Proprium susceptiuum alicuius actus nullo modo est in potentia ad oppositum. Patet de igne respectu caloris, Substantia completa est proprium susceptiuum esse, ergo non est in potentia ad non esse, nisi fortè ratione materiæ in substantiis compositis. ergo substantiæ intellectuales quæ sunt immateriales & completæ non sunt in potentia ad non esse.

Propriū susceptiuū alicuius actus nullo modo est in potētia ad oppositum.

CIRCA istam propositionem, Proprium susceptiuū alicuius actus, non est in potentia ad oppositum: dubitatur. Nam oculus est proprium susceptiuum visus, & tamen est susceptiuum cæcitatis, ergo, &c. Item, Idem est subiectum habitus & priuationis. Item, Eadem est potentia contrariorum, ergo quod est susceptiuum alicuius actus est etiam susceptiuum oppositi.

Respondetur, ꝙ per proprium susceptiuū alicuius actus intelligit sanctus Thomas susceptiuum proximum & proportionatum actui, nō autem susceptiuum remotum & non proportionatum: & est vniuersaliter verum, quòd non est in potentia ad oppositum. Non enim quod est proportionatū calori, est proportionatum frigori, vt sit ad illud in potentia proxima: vnde etiam materia prima secundum quòd est proportionata formæ ignis per accidētia ignis, non est susceptiua formæ aquæ, licet absolutè considerata sit eius susceptiua, tanquàm primum & commune subiectum omnium formarum.

Vnde ad primum dicitur, quòd si nomine Oculi intelligimus substantiam oculi cùm dispositionibus quibus est proprium subiectum visus, non est in potentia ad cæcitatem. Nam cæcitas non aduenit illi nisi quia mutatur à sua naturali dispositione. Si autem nomine Oculi intelligamus substantiam absolutè quæ substat talibus dispositionibus, oculus non est proprium susceptiuum visus, sed remotum.

Ad secundum dicitur de mente sancti Thomæ Verit.21. art.2. ad primum, quòd non sic dicitur idem esse subiectum habitus & priuationis, quasi omne quod habet aliquam formam, sit etiam susceptiuum priuationis. Patet enim in rebus esse aliqua accidētia in quibus non potest eorum priuatio esse, sicut dat exemplum sanctus Thomas de calore ignis: sed quia si in aliquo nata est esse priuatio, illud esse oportet susceptiuum habitus oppositi.

Eadem est potentia contrariorum.

Ad tertium dicitur, quòd non oportet eandem esse proximam potentiam contrariorum, sed sufficit vt sit eadem potētia remota, vt est de mente sancti Thomæ 2.De Cælo lect.10. Silimiter quando vnum contrariorum inest per naturam, non est eadem potentia susceptiua contrariorum, vt dicitur Verit. vbi suprà. Substantia igitur completa, quia est proprium susceptiuum esse, non est secundum se in potentia ad non esse. Sed si aliqua est in potentia ad non esse, hoc conuenit sibi per aliud, scilicet ratione materiæ quæ nata est aliam formam recipere.

Quintò, In substantiis intellectualibus ipsa earum substantia completa, est id quod tenet locum primæ potentiæ & primi subiecti: ergo substantia ipsa est incorruptibilis, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia in quibuscunque est compositio potentiæ & actus, id quod tenet locum primæ potentiæ, & primi subiecti, est incorruptibile, vt patet de materia prima corruptibilium. Secunda etiam probatur, quia nihil est corruptibile, nisi quia eius substantia corrumpitur.

Sextò, Non sunt corruptibiles neque per se, neque per accidens, ergo, &c. Quod non per se, probatur, quia nec habent contrarium, nec ex contrariis sunt compositæ: cuius signum est, quia quæ secundum naturam sunt contraria, in intellectu desinunt esse contraria, imò vnum per aliud intelligitur. Omne autem quod per se corrumpitur, necesse est aut habere contrarium, aut ex contrariis componi, cùm quæ mutuò se expellunt, necesse sit esse contraria. Quòd non per accidens, patet, quia sunt subsistentes: quæ autem corrumpuntur per accidens, sunc accidentia, & formæ non subsistentes.

Quæ secūdum naturam sunt contraria in intellectu desinunt esse contraria.

CIRCA signum quo probatur substantias intellectuales nō habere contrarium, & non esse ex contrariis compositas, quia videlicet quæ secundum naturam suam sunt contraria, in intellectu desinunt esse contraria, considerandum, quòd loquitur sanctus Thomas de formis contrariis, cuiusmodi est album & nigrum. Constat enim quòd species horum secundum quas dicuntur in intellectu esse, simul sunt in intellectu, & per consequens contrarietatem non habent, & etiam de ipsis contrariis est vna scientia: non autem loquitur de ipsis operationibus intellectus. Opiniones enim intellectus de contradictoriis sunt contrariæ, & in intellectu simul esse non possunt: ex quo sequitur ipsas esse contrarias non tantùm obiectiuè, vt quidam volunt (quia sic etiam species albi & nigri obiectiuè sunt contrariæ, quas tamen dicit sanctus Thom. in intellectu non esse contrarias) sed etiam ex parte subiecti, cùm ab intellectu in quo subiectiuè recipiuntur, mutuò se expellant, quod ad rationem contrarietatis sufficere inquit sanctus Thomas 2.Cæl.lect.10.

SED tunc occurrit dubium, quomodò contrarias formas amittere contrarietatem in intellectu, signum esse potest intellectualem naturam neque contrarium habere, neque ex contrariis esse compositam. Nam licet aliqua contraria amittant contrarietatem in intellectu, sunt tamen in ipso contrariæ opiniones.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd esse susceptiuum contrariorum secundum rationē contrarietatis, non est sufficiens signum habendi contrarium, aut compositionis subiecti ex contrariis, nisi fortassis in natura subsistentis, quia materia generabilium & corruptibilium est receptiua contrariarum formarum, & tamen neque contrarium habet, neque est ex contrariis composita: & idcirco est incorruptibilis, licet sit principiū corruptionis in aliis: sed bene non esse subiectum contrariorum est sufficiens signum non habendi contrarium, aut non essendi ex contrariis compositum, quia omne habens contrarium aut compositum ex contrariis, est de necessitate receptiuum contrariorum, cùm vnum contrarium natum sit in aliud agere. Ideo volens ostendere sanctus Thomas substantiam intellectualem neque contrarium habere, neque esse ex contrariis compositam, pro conuenienti signo adduxit quod non est contrariorum susceptiua, vt contraria sunt, cum ea quæ secundum naturam suam sunt contraria, contrarietatem in intellectu non habeant.

SED aduertendum, quòd loquitur sanctus Thom. (vt priùs dicebatur) de contrarietate ipsarum rerum existentium extra intellectum, quia ex ista contrarietate sumitur signum corruptionis rerum & incorruptionis: nam quod non suscipit res contrarias per modum contrarietatis, non habet contrarium, neque est ex contrariis cōpositum, & est incorruptibile, cùm sit inalterabile. Quod autem res contrarias per modum contrariorum suscipit, aut est corruptibile, vt compositum, aut principium est corruptionis in composito, vt materia generabilium & corruptibilium. Non autem loquitur de contrarietate affirmationis & negationis, quæ contraria sunt, vt dicitur in 2.Peryhermenias, ex ista enim contrarietate non sumitur iudicium corruptionis, aut incorruptionis rei. Vnde vt dicitur Prima secundæ quæst. 64. artic. 3. ad tertium, licet res contrariæ in quæ extra intellectum contrariæ sunt, non habeant contrarietatem in anima, in intellectu tamen, est cõtrarietas affirmationis & negationis, quamuis enim esse & non esse sint contradictoria prout in rebus considerantur, tamen vt ad actum animæ referuntur, secundū quòd anima opinatur aliquid esse, & opinatur idem non esse, putà cùm opinatur bonum esse bonum, & bonum non esse bonum, sunt contraria. Propter hoc conuenienter adduxit sanctus Thomas pro signo quòd substantia intellectualis non sit ex contrariis cōposita, quia ea quæ secundum naturam suam, id est secundum esse quod habent extra intellectum, sunt contraria, dum in intellectu recipiuntur, contrarietatem amittunt, licet in intellectu contrariæ opiniones recipiantur, quia videlicet ex istis sumitur iudicium corruptibilitatis & incorruptibilitatis, non autem ex contrarietate affirmationis & negationis, secundum quam non est nata fieri transmutio in ipsa substantia naturæ intellectualis.

Septimò, Substantia intellectualis non est corpus, ergo non mouetur: ergo non corrumpitur per se, nec etiam corrumpitur per accidens, quia non est forma, aut virtus à corpore dependens, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia omne quod mouetur, est corpus. Secunda quoque probatur, quia corruptio est mutatio quæ est terminus motus, & idcirco oportet vt omne

quod corrumpitur moueatur.

Octauò, Intellectualis substantia non patitur passione quę ducat ad corruptionem: ergo, &c. patet cõsequentia, quia corrumpitur aliquid per hoc quòd aliquid patitur. Antecedens verò probatur, quia omne quòd recipitur in substantia intelligente, recipitur in ea intelligibiliter: quod autem sic in ea recipitur, est perficiens eam, non corrumpens, cùm intelligibilem perfectio intelligentis, ergo, &c.

Nonò, Non corrumpitur propria corruptione, neque propter excellentiam sui obiecti, quia qui intelligit magis intelligibilia, magis etiam intelligit minùs intelligibilia, nec propter corruptionem subiecti, cùm à subiecto non dependeat, ergo, &c. Patet consequentia, quia sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus. Sensus autem non corrumpitur nisi aut propter excellentiam sui obiecti, aut propter corruptionem subiecti.

Sensus corrumpitur & ab excelléti sensibili & corruptione subiecti.

CIRCA ea quæ hìc de sensu dicuntur occurrit dubium, quia videtur velle sanctus Thomas sensum corrumpi per se ab excellentia sui obiecti, per accidens autem ex corruptione organi, quasi sensus dupliciter corrumpatur, scilicet aliquando per se absque organi corruptione, aliquando autem propter organi corruptionem. Hoc autem non videtur esse verum: non enim alia ratione videtur excellens sensibile sensum corrumpere, nisi quia organi proportionem soluit: & sic non corrumpitur sensus etiam ab excellenti sensibili nisi propter corruptionem organi.

Ad hoc dupliciter potest responderi. Primò, quòd per subiectum non intelligit sanctus Thomas organum sensus, sed ipsum animal: & sic non distinguitur corruptio sensus propter excellentiam sensibilis, à corruptione ipsius propter corruptionem organi, sed à corruptione ipsius propter corruptioné animalis. Illa enim quæ est propter excellentiam sensibilis, dicitur propria corruptio sensus, quia conuenit sensui inquantùm sensus est, vtpote à proprio obiecto prouenìens. Alia verò non est sibi propria, sed conuenit sibi tantùm inquantùm est accidens animalis.

Secundò responderi potest, quòd per subiectum sensus intelligit sanctus Thomas eius organum, vultque quòd ad eius corruptionem dupliciter corrumpi potest: sicut dupliciter ipsum organum corrumpi contingit. Nam cùm organum dupliciter ad sensum comparari possit, scilicet tanquàm eius instrumentum coniunctum, per quod suam operationem exercet, & tanquam subiectum ipsum in esse sustentans. Inquantùm est instrumentum, ab excellentia sensibilis illius sensus corrumpi habet, tanquam à proprio corruptiuo, eò quòd talis excellentia sensibilis, organi proportionem soluat, per quam est ad operationem sensus idoneum: à valde enim fulgidis, oculi proportio soluitur, quæ ad actum visionis eliciendum requiritur. Inquantùm verò est subiectum sensus, quod est ex contrariis compositum, à qualitatibus actiuis, calido scilicet frigido & similibus habet corrumpi, sicut & alia quæ ex contrariis sunt composita. Similiter ergo sensus dupliciter potest ad corruptionem organi per accidens corrumpi, scilicet ad corruptionem eius vt organum est, & ad eius corruptionem vt est subiectum. Prima corruptio est propria sensui, quia conuenit ei inquantùm sensus est, & tali corpore vt instrumento coniuncto ad sentiendum vtitur, fitque ab excellentia proprij sensibilis tanquàm à proprio corruptiuo organi sui vt organum est. Secunda verò non est sibi propria, sed est sibi & aliis formis accidentalibus cõmunis: commune est enim omni accidenti, vt ad sui subiecti corruptionem corrumpatur. Hæc autem corruptio organi, vt dictum est, à communibus corruptiuis fit, scilicet à qualitatibus actiuis, vt naturaliter agunt. Ex his patet non esse mentem sancti Thomæ, hoc loco, quòd sensus per se absque organi corruptione ab excellentia proprij sensibilis corrumpatur, sed quòd ad organi corruptionem corrumpitur, quandoque quidem propria corruptione, quando scilicet organum inquantùm huiusmodi ab excellẽtia proprij sensibilis corrumpitur: quandoque verò corruptione omnibus accidentibus communi, quando scilicet organum inquantùm subiectum corrumpitur corruptione non ab excellentia proprij sensibilis, sed ab aliis agentibus proueniente, secundùm quam ipse sensus per accidens corrumpi dicitur, non autem propria corruptione.

SED circa istam responsionem dubium occurrit. Sensibile enim excellens si propria corruptione corrumpit sensum per se, hoc non potest nisi per receptionem suæ speciei sensibilis in sensu & in organo. Sed species sensibilis existens in sensu non potest sensum aut organum sensus corrumpere, cùm talis species habeat in sensu esse intentionale, intentio autem naturalẽ transmutationem non causet, vt dicitur Prima parte quæst. 67. artic. 3. & 2. Sent. dist. 13. artic. 3. ergo, &c.

Respondetur negando minorem. Ad authoritatem sancti Thomæ dicitur, quòd licet forma habens esse intentionale, inquantùm huiusmodi, non sit corruptiua aut actiua alicuius effectus naturalis secundum se, potest tamen obiectum sensus, talem formam imprimendo, naturalem transmutationem causare: sicut licet virtus principalis agentis existens intentionaliter instrumento non possit ex se inquantùm habet tale esse diminutum, effectum principalis agentis causare, ipsum tamẽ principale agens potest per ipsam sic existentem in instrumento operari. Intendit ergo sanctus Thomas, quòd intentio secundum se non potest naturalem transmutationem causare: non autẽ negat quin obiectum per ipsam intentionem organo sensus impressam organi proportionem soluere possit.

Decimò, Intelligibile inquantùm intelligibile, est necessarium & incorruptibile: quod patet ex hoc, quòd necessaria sunt secundum se perfectè intellectu cognoscibilia, contingentia autem non nisi inquantùm sunt incorruptibilia, scilicet inquantùm sunt vniuersalia. Ergo oportet intellectum esse incorruptibilem. Probatur consequentia, quia quod cõuenit intelligibili inquantùm est intelligibile, oportet conuenire intellectui inquantùm huiusmodi, quia perfectionem & perfectibile oportet esse vnius generis.

CIRCA illam propositionem, Necessaria sunt perfectè intellectu cognoscibilia, aduertendum, quòd loquitur sanctus Thomas de ipsis necessariis secundum se consideratis, & de perfectione cognitionis se tenente ex parte intelligentis: necessarium enim quantùm est ex se, natum est intelligi certa cognitione & euidenti, quæ est perfecta cognitio ex parte cognoscentis.

Perfectibile & perfectiuum oportet esse vni⁹ generis.

CIRCA consequentiæ probationem dubitatur, quoniam si ideo intellectus est incorruptibilis, quia sua perfectio est incorruptibilis, eò quòd oporteat perfectibile & perfectiuum esse vnius generis, sequetur corpus hominis esse incorruptibile: eius enim perfectio scilicet anima intellectiua, est incorruptibilis.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd perfectio propria alicuius comparatur ad suum perfectibile sicut proprius actus ad propriam potentiam: proprius autem actus & propria potentia in eodem rerum ordine reponuntur, cùm oporteat materiã esse proportionatam formæ. Vnde nulla potentia respicit tanquàm propriam formam aliquid superioris aut inferioris ordinis, alioquin non esset proportio inter materiã & formam, sicut materia generabilium non respicit tanquam proprium actum formam corporis cælestis, cùm illa sit superioris ordinis, vtpote quæ est completiua totius capacitatis suæ materiæ, quod complementum materiæ generabilium per vnam formam cõuenire non potest: neque etiam materia cæli est receptiua alicuius formæ generabilium & corruptibilium, quia forma rei generabilis & corruptibilis relinquit materiam in qua recipitur, in potentia ad aliam formam, quod est à materia cæli longè alienum. Cùm ergo inquit san. Tho. oportere perfectibile & suam perfectionem esse eiusdem generis: per esse eiusdem generis intendit esse eiusdem ordinis. Sic enim cùm intelligibile inquantùm intelligibile sit proprius actus intelligentis, inquantùm intelligens est, oportet intellectum & intelligibile inquantùm huiusmodi, esse vnius ordinis rerum: & ideo cum intelligibile, vt sic, sit de ordine incorruptibilium, cùm sit abstractum à materia indiuiduali, quæ est principium corruptionis, necesse est intelligẽtem vt sic, esse incorruptibilem. Istis suppositis, dicitur ad obiectionem ex doctrina sancti Tho. Prima parte, quæst. 76. & in Quæst. De Anima, art. 8. quòd anima intellectiua est eiusdem generis siue eiusdem ordinis cum corpore humano, quantùm ad ea secundum quæ tale corpus assumitur, vt perfectibile ab anima. Non autem oportet vt sit eiusdem ordinis quantùm ad illud quod consequitur ex necessitate materiæ, & non secundũ intẽtionem primam eligentis materiam propter formam: corpus autem humanum accipitur vt materia animæ intellectiuæ inquantùm est cõueniens instrumentum ad operationes sensitiuas quibus mediãtibus accipiat species intelligibiles à rebus: non enim (vt dicitur Prima parte, vbi suprà, ar. 5. ad secundum) animæ intellectiuæ debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secũdum se, sed propter sensitiuam virtutem. Vt sic autem sunt eiusdem ordinis anima & corpus, quia anima intellectiua requirit organum æqualiter proportionatum, vt est principium sentiendi, & corpus est sic proportionatum vt sit conueniens ad sentiendum: vnde vtrumque ponitur in ordine sensibiliũ. Vnum quidem, sicut actus, alterum verò sicut potentia: corruptibilitas autem sequitur ex necessitate materiæ, eo quòd corpus sic æqualiter proportionatum & ex contrariis mixtum necessariò corrumpatur, & accidit ipsi inquantùm assumitur vt materia talis formæ, sicut accidit ferro, vt sumitur tanquàm materia serræ, quòd rubiginem cõtrahat, eligeret enim artifex magis materiam ad quam non consequitur talis defectus, si posset inueniri. ideo non oportet animam intellectiuam, & corpus humanum esse eiusdem ordinis quantùm ad corruptibilitatem aut incorruptibilitatem, sed bene intelligibile & intellectum, quia corruptibilitas non potest sequi ex aliqua necessitate materiæ in intellectu cùm sit immaterialis, & immixtus. Vnde ad rationem negatur consequentia, quia corruptibilitas sequitur corpus hominis ex necessitate materiæ. Propositio autem san. Tho. sic intelligitur, quòd perfectionem & perfectibile oportet esse eiusdem ordinis & modi essendi, nisi per accidens aliter eueniat ex necessitate materiæ, & præter agentis primam intentionem.

Vndecimò, Intellectus non perficitur per motum, sed per hoc, quòd est extra motum existens: quod patet, quia perficitur per scientiam & prudentiam sedatis animæ passionibus, vt dicitur 7. Physic. ergo modus substantiæ intelligentis est, quòd esse suum sit supra motum & tempus, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia vnumquodque perficitur secundum modum suæ substantiæ. Secunda etiam probatur, quia esse cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui & tempori.

SED videtur ista ratio non concludere, quia licet per cessationem alicuius motus extrinseci anima per scientiam & prudentiam perficiatur, cum hoc tamen stare potest, quòd per motum ipsius intellectus perficiatur anima per prudentiam & scientiam: sicut quia per flatum venti impeditur aliquando ne lignum comburatur, ideo non comburitur nisi cessante vento & motu aëris: & tamen cessante motu aëris comburitur lignum per motum ipsius ligni. Similiter licet ad acquirendam scientiam & prudentiam oporteat sedari animæ passiones & perturbationes corporis, quia illæ iudicium intellectus impediunt, cùm fuerint inordinatæ, non tamen per hoc nec necessariò habetur quòd cessantibus illis motibus scientia & prudentia aduenìant animæ absque motu ipsius intellectus. Intellectus perficitur sedatis animæ passionibus.

AD huius euidẽtiam considerandum ex doctrina san. Th. 7. Phy. in exp. tex. 20. quòd cùm intellectus sit in vltima dispositione ad recipiendum speciem intelligibilem, si secundum se cõsideretur, statim deductis impedimentis ad præsentiam obiectorum per experimentum acceptorum informatur specie intelligibili: sicut speculum forma speculari ad præsentiam corporis, quia verò per inordinatas animi passiones & corporis perturbationes anima ab acquisitione impeditur scientiæ, ideo remotis & sedatis huiusmodi passionibus, statim causantur species in intellectu earum quorũ experimentalis iam est habita cognitio. Et idcirco subita ista acquisitio scientiæ per cessationem motus extrinseci, signum est quòd scientia non acquiritur per motum ipsius intellectus neque per se requiritur alteratio præcedens licet requiratur remotio prohibentis: & sic patet quòd intellectus per se loquendo perficitur non per motum, sed per hoc quòd est aliquid extra motum & tempus existens.

AD dubium ergo dicitur primò, quòd non stant simul per cessationem motus extrinseci animam perfici per scientiam statim, vt intendit san. Tho. & ipsam per motum acquirere scientiam, quia quod statim remoto impedimento perficitur, non actuatur per motum ad exemplum quod adducitur, dicitur quòd non est ad propositum, quia lignum non statim ad cessationem commotionis aëris incenditur, eò quòd non sit in vltima dispositione ad formam ignis, sicut intellectus est secundum se in vltima dispositione ad formas intelligibiles & ad scientiam.

Duodecimò, Substantiæ intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum, ergo, &c. Patet consequentia, quia naturale desiderium non potest esse frustrà, cùm natura nihil frustrà operetur. Probatur antecedens, Cognoscunt & apprehendunt esse perpetuum: ergo & illud naturaliter appetunt. Probatur consequentia ex comparatione ad ea quę cognitione carent, illa enim quorum principiis inest virtus ad conseruandum esse perpetuum secundum numerum, appetitu consequente illa principia appetunt esse perpetuum

petuum

petuum secundum numerum. Quorum autem principia habent virtutem ad conseruandum esse perpetuum secundum speciem, illa appetunt esse perpetuum secundum speciem, ergo & illa quæ non cognoscunt esse nisi vt nunc, appetunt esse tantùm vt nunc, appetitu sequente cognitionem, non autem esse perpetuum: quæ autem cognoscunt esse perpetuum, etiam perpetuũ esse appetunt. Patet consequentia, quia & per appetitum sequentem principia naturalia, & per appetitum sequentem cognitionem, inest rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est, quòd & cognitione carentia, & quæ cognitionem habent resistunt corrumpentibus vnumquodque suo modo. Antecedens huius rationis eiúsque probationem dupliciter interpretari possumus, & vtroque modo ad mentem sancti Thomæ.

Substantiæ intellectuales appetũt esse perpetuum naturaliter: quia illud apprehendunt.

AD euidentiam primæ interpretationis sciendũ primò, quòd substantias intellectuales apprehendere esse perpetuum in proposito est ipsas apprehendere esse absolutè, apprehendere autem esse absolutè, est apprehendere esse absque aliqua limitatione: & cùm dupliciter limitare possit esse, scilicet sicut actus limitatur per potentiam in qua recipitur, quo modo dicimus esse humanum, aut esse angelicum, & sicut mẽsuratum tempore dicitur limitari ad aliquod tempus determinatum: quomodo dicimus esse vnius diei, aut vnius mensis, aut vnius anni, & similia, apprehendere hoc loco esse absolutè & absque limitatione est apprehendere esse sine determinatione ad aliquam naturam, & sine determinatione ad aliquod tẽpus, sed solùm inquantùm est existere in rerum natura. Esse autẽ sic absolutè consideratum est esse sempiternum & perpetuũ negatiuè, quia videlicet nullis terminis durationis clauditur, non autẽ est positiuè perpetuũ, quia sicut abstrahit ab hoc aut illo tempore, ita abstrahit à tẽporis perpetuitate: consequutiuè tamen oportet ipsum esse perpetuum etiã positiuè, quia si existeret in natura vt absolutè apprehenditur & appetitur, cùm abstrahat ab omni temporis limitatione, oporteret vt omni tẽpore necessariò duraret. Sicut quia abstrahit ab omni natura limitante, oporteret vt omnem cuiuscunque naturæ perfectionẽ essendi contineret: vnde sese in Deo concomitantur esse abstractum omnem essendi perfectionem continens & esse æternũ ab omni temporis differentia abstractum.

ADVERTENDVM secundò, quòd res apprehensa non mouet appetitum nisi apprehendatur sub ratione boni & conuenientis: ideo appetitus rationalis creaturæ ad esse absolutè, non consequitur ad apprehẽsionem esse perpetui, nisi inquantùm esse absolutè apprehenditur sub ratione boni & conuenientis. Fundamentum ergo huius rationis est, quòd quia natura intellectualis vt sic apprehendit tanquàm bonũ & appetibile esse absolutè absque determinatione ad aliquod certum tempus, ideo appetit esse absolutè, non cum aliqua determinatione ad aliquod tempus: sic autem appetere primò ipsum vt sibi conuenit perpetuitas, negatiuè quidem primò, sed secundariò & consecutiuè etiam affirmatiuè.

Secundò eam probationem interpretari possumus, vt per esse perpetuum intelligamus esse cum ipsa perpetuitate consideratum, vt scilicet contra esse tẽpore distinguitur. Et tunc sensus rationis est, quòd cùm natura intellectualis apprehendat per modum boni & appetibilis ipsum esse cum perpetuitate (non est enim dubium quin perpetuitatẽ essendi cognoscat, & eam bonam esse iudicet) cùm nobilissimum ens, qui est Deus, cognoscat esse æternum, ideo appetit ipsum esse simul perpetuitatem in essendo appetendo, sicut & ea quorum principiis inest virtus ad conseruandum esse perpetuum, appetunt esse cùm perpetuitate. Apprehensio enim boni in habentibus intellectum se habet ad appetitum intellectualem, sicut principium & forma non habentis cognitionem se habet ad appetitum naturalem.

SED contra vtramque expositionem dubitatur. Contra primam quidem, quia si ad appetere esse absolutè, quod est esse vniuersale & sempiternum negatiuè, consequitur appetere esse perpetuum positiuè, vt prima expositio dicit, sequitur quòd cognitio qua cognoscitur & apprehenditur esse absolutè, sit etiam apprehensio perpetuitatis essendi: ita quòd perpetuitas sit pars obiecti cogniti. Appetitus enim non fertur nisi in cognitum: hoc autem est falsum, quia sicut cùm apprehenditur vniuersale absolutè, non oportet vt eius vniuersalitas apprehendatur: licet sit conditio concomitans ipsum vniuersale, vt absolutè cognoscitur, ita non oportet quòd ad apprehensionem esse absolutè apprehendatur ipsa perpetuitas etiam negatiuè sumpta: licet concomitetur obiectum sic cognitum. Ergo multò minùs apprehenditur perpetuitas essendi positiuè.

CONTRA secundam verò expositionem arguitur, quia appetitus consequens apprehensionem perpetuitatis non videtur naturalis, sed magis imperfecta quædam voluntas, secundum quam voluntas vellet omnes perfectiones si possibile esset. Confirmatur, quia secundum hoc sequeretur quòd vnusquisque homo naturaliter appeteret esse perpetuum, cùm vnusquisque apprehendat esse perpetuũ, quod tamen est falsum, quia tunc quilibet homo esset perpetuus iuxta rationem hîc positam. Contra ipsum quoque antecedens instari potest ex Scoto, vbi suprà, ad primũ. Aut enim arguitur de desiderio naturali propriè dicto, & tunc ad probandũ desideriũ naturale ad aliquid, oportet probare possibilitatẽ in illa natura ad illud: & sic in proposito ad probandum naturam intellectualem naturaliter appetere perpetuum esse, oporteret priùs ostendere in ipsa esse possibilitatẽ ad esse perpetuũ, & econtrariò arguere, esset petitio principij. Aut arguitur de desiderio naturali minùs propriè dicto, qui est actus elicitus, & tunc non potest probari quòd aliquod desiderium sit naturale nisi priùs probetur quòd ad illud sit desiderium naturale primo modo, & per consequens nisi prius probetur possibilitas in natura ad illud: & ideo, vt priùs arguebatur, probare possibilitatem naturalem in natura ad illud ex naturali desiderio, est petere principium.

Ad primam harum obiectionum dicitur, quòd appetitus se habet ad conditionem obiecti appetibilis sibi propositi, eo modo quo ad ipsam se habet apprehensio: si enim apprehendatur tanquàm bonũ, aut tanquàm ratio bonitatis, tunc appetitus fertur in ipsam per se vt in rem appetitam, aut rationem rei appetitæ. Si autem non apprehendatur, sed concomitetur obiectum apprehensum, vt sic appetitur etiã concomitanter, & tanquàm conditio rei appetitæ & per aliud, sicut si intellectus apprehendat bonum vniuersale tanquam bonum, & appetibile apprehendendo ipsum vt omnem perfectionem includit, ita quòd includere omnem perfectionẽ sit pars obiecti cogniti, appetitus hanc cognitionem sequens fertur per se in bonum vniuersale, & in ipsam continentiam omnis perfectionis tanquàm in rem appetitã, si autem apprehendat communem rationem boni per abstractionem ab omni principio limitante ad particularem aliquam boni rationem, nihil aliud de ipso bono communi apprehendendo, tunc continentia omnis bonitatis & perfectionis non est pars obiecti cogniti, sed conditio concomitans obiectum cognitum, & appetitus illam apprehensionẽ sequens fertur in continentiam omnis perfectionis, non per se, sed per aliud, & concomitanter, inquantùm illa est conditio concomitans obiectum appetitum. Sic ergo in proposito, quia apprehensionem esse absolutè absque limitatione ad aliquod tempus, concomitatur perpetuitas essendi negatiuè tanquàm cõditio obiecti cogniti vt sic, ideo & appetitus ipsius esse absolutè fertur concomitanter tantùm in ipsam perpetuitatem essendi negatiuè sumptam, & quia in esse sic perpetuò negatiuè, includitur perpetuitas affirmatiuè sumpta implicitè, quia si poneretur in rerum natura esse absolutè vt intelligitur, illud perpetuò duraret ex quo nullum sibi certum tempus determinaret. Ideo in apprehensione esse perpetui negatiuè apprehenditur implicitè esse perpetuum affirmatiuè, & appetitus esse absolutè appetit implicitè esse perpetuum affirmatiuè: & sic patet quòd eo modo quo appetitur esse perpetuum, etiam ab intellectu apprehenditur, & econuersò sicut apprehenditur, ita appetitur.

AD euidentiam secundi dubij, consideranda est similitudo quam ponit sanctus Thomas inter principia naturalia rei, & cognitionem boni, quia scilicet sicut ad principia naturalia consequitur appetitus essendi naturalis, ita & ad apprehensionem ipsius esse: cuius signum ponit, quia & ea quæ cognitione carent, & ea quæ cognitionem habent, resistunt corrumpentibus. Illa quidem secundum virtutem suorum principiorum naturalium, ista autem secundum modum suæ cognitionis. Ex hac enim similitudine & comparatione apparet, quòd sicut secundum cõditionem principiorum naturalium, appetitus illa principia consequens naturaliter appetit esse, quia quorũ principia habent virtutem ad esse perpetuum, illa naturaliter appetunt esse perpetuum. Illa verò quorum principia non habent virtutem ad cõseruandum esse perpetuum, sed vsque ad terminatum tempus, non appetunt naturaliter esse nisi tanto tempore: ita secundum modum apprehensionis ipsius esse, oportet esse modum appetendi esse naturaliter, vt illa scilicet quę apprehendunt esse vt nunc, desiderent naturaliter esse vt nunc. Quæ autem apprehendunt esse perpetuum, desiderẽt naturaliter esse perpetuum. Cùm ergo obiicitur, quia ista est tantùm quædam imperfecta voluntas, hoc negatur, nec est simile de esse, & de aliis perfectionibus aliarum rerum, quia esse naturaliter appetitur ab vnoquoque suo modo, non autem aliarum rerum perfectiones naturaliter appetuntur ab vnoquoque: ideo & naturaliter appetitur ipsum esse secundum modum quo apprehenditur. Ad cõfirmationem dicitur, quòd consequentia non tenet, quia apprehensio qua homo apprehendit esse perpetuum, non est operatio totius compositi, quasi à composito immediatè elicita, sed est operatio solius animæ secundum quam etiam dicitur homo intelligere, sicut & ab operatione partis totum denominatur. Ideo nõ oportet vt ipsum compositum naturaliter appetat esse perpetuũ, sed vt sola anima hominis perpetuitatem naturaliter appetat, cuius solius est perpetuitatem apprehendere. Vnde inferiùs sanctus Thomas eodem argumento probans animæ humanæ perpetuitatem concludit, consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam qua esse simpliciter & secundum omne tempus apprehendit.

Ad tertiam obiectionẽ quæ sumitur ex Scoto, dicitur quòd accipitur hoc loco appetitus naturalis, vt dicit actum elicitum necessariò cognitionem & apprehensionem boni consequentem. Cùm verò arguitur quòd esset petitio principij, negatur, quia quòd tale desiderium naturale substãtiis intellectualibus insit, probatur ex eo quòd apprehendunt esse perpetuum. Ex hoc autem naturali appetitu à posteriori concluditur ipsas esse perpetuas & incorruptibiles.

Tertiodecimò, Non potuerunt incipere nisi per potentiam primi agentis: ergo non possunt desinere esse nisi per potentiam primi agentis. Probatur antecedens, quia non sunt ex materia quæ potuerit præfuisse. Consequentia etiam probatur, quia quæ incipiunt & desinunt esse, per eandem potentiam habent vtrumque.

Posset autem aliquis hac ratione motus arguere, Possunt tales substantiæ desinere esse per potentiam primi agentis, ergo sunt corruptibiles: cuius oppositum hîc intenditur.

Respondet sanctus Thomas negando consequentiam, tum quia res dicuntur necessariæ & contingentes non per potentiam extrinsecam, sed per intrinsecam, tum quia cùm sit eis proprium quòd sint perpetuę, nõ hoc subtrahit ab eis Deus, licet absolutè eas annihilare posset: cùm enim Deus sit naturæ institutor, non subtrahit à rebus, quod est proprium naturis earum.

SED occurrit dubium hoc loco. Videtur enim quod hîc dicitur, aduersari iis quæ superiùs in secunda ratione dicta sunt. Ibi enim ostensum est quòd substantiæ quæ sunt ipsæ formæ, nunquàm possunt priuari esse, & quod impossibile est vt esse desinant, eò quòd esse per se consequatur formam: hîc autem dicitur quòd possunt desinere esse per potentiam primi agentis.

Ad hoc dupliciter responderi potest. Primò quòd superiùs intellexit eas non posse desinere esse per potentiam aliquam intrinsecam, quomodò dicerentur corruptibiles: hinc autem non repugnat quòd desinere possint per potentiam extrinsecam primi mouentis, vt hîc dicitur.

Secundò potest responderi, quòd superiùs intellexit eas non posse priuari esse ipsis, aut aliquo ipsarũ in natura manentibus, quod est per corruptionem desinere esse: non potest enim aliquid ipsarũ remanere sub non esse ipsarum, cùm sint omninò secundum substantiam simplices. Hîc autem vult q̃ possint desinere esse per annihilationem, in qua nihil rei annihilatæ remanet in natura. Constat autem hæc nullam inter se contradictionem habere.

Confirmatur conclusio authoritate Psal. Laudate Dominum de cælis, &c. vbi enumeratis Angelis & cælestibus corporibus subiungitur, Statuit ea in æternum, &c. & Dionys. etiam 3. cap. De Diuin. No. ait quòd propter diuinæ bonitatis radios, &c.

Vtrum substantia intellectualis posit vniri corpori, & per quem modum. Cap. 56.

CVm autem suprà ostensum sit, substantiam intellectualem non esse corpus, neque virtutem aliquam à corpore dependentem: restat inuestigandum vtrum aliqua substantia intellectualis corpori posit vniri.

Prima conclusio. Prima probatio.

Est autem primò manifestum quòd substantia intellectualis nō potest corpori vniri per modum mixtionis. Quæ enim miscentur, oportet adinuicem alterata esse: quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, & quæ possunt esse actiua & passiua adinuicem. Substantiæ autem intellectuales non communicāt in materia cum corporalibus: sunt enim immateriales, vt suprà † ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

†Cap. 50.

2 Adhuc, Quæ miscentur, mixtione iam facta non manent actu, sed virtute tantū: nam si actu manerēt, non esset mixtio, sed confusio tantùm. Vnde corpus mixtum ex elementis, nullum eorum est: hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus, sunt enim incorruptibiles, † vt suprà ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis vniri corpori per modum mixtionis.

†Cap. 44.

Secunda conclusio. Prima probatio.

Similiter autē patet, ꝙ substantia intellectualis non potest vniri corpori per modū contactus propriè sumpti. Tactus enim nō nisi corporum est; sunt enim tangentia, quorum vltima sunt simul, & puncta vel lineæ aut superficies, quæ sunt corporum vltima. Non igitur per modum cōtactus, substantia intellectualis corpori vniri potest. Ex hoc autem relinquitur, ꝙ neque continuatione, neque compositione, aut colligatione, ex substantia intellectuali & corpore vnum fieri possit: omnia enim hæc sine contactu fieri non possunt.

Est tamen quidā modus contactus, quo substantia intellectualis corpori vniri potest: corpora enim naturalia tāgendo se alterant, & sic adinuicem vniuntur, non solùm secundum vltima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formæ, dum alterans formā suam imprimit in alteratum. Et quāuis si considerentur solùm vltima quantitatis, etiam oportet in omnibus mutuū esse tactum; tamen si attendatur ad actionem & passionem, inuenientur aliqua esse tangentia tantùm, & aliqua tacta tantùm. Corpora enim cęlestia, tangunt quidem hoc modo elemētaria corpora, inquantùm ea alterant, non autem tanguntur ab eis: quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua tangentia quæ in quantitatis vltimis non tangant, dicentur nihilominùs tangere inquantùm agunt: secundum quem modum dicimus ꝙ contristans non tāgit. Hoc igitur modo tāgendi possibile est vniri substantiā intellectualem corpori per contactū: agunt enim substantiæ intellectuales in corpora, & mouent ea, cùm sint immateriales, & magis in actu existentes. Hic autē tactus non est quantitatis, sed virtutis: vnde differt hic tactus à tactu corporeo in tribus.

†Primi contactus virtutis à contactu corporeo triplex differentia.

†Primò, quia hoc tactu, id quod est indiuisibile, potest tangere diuisibile: quod in tactu corporeo non potest accidere, nam puncto non potest tangi nisi indiuisibile aliquod. Substantia autem intellectualis quamuis sit indiuisibilis, potest tangere quantitatem diuisibilem inquantùm agit in ipsam: alio enim modo est indiuisibile pūctum, & substantia intellectualis. Punctum quidem est sicut quātitatis terminus: & ideo habet situm determinatū in cōtinuo vltra quem porrigi non potest: substantia autem intellectualis est indiuisibilis, quasi extra genus quantitatis existēs. Vnde non determinatur ei indiuisibile aliquid quātitatis ad tangendū. Secundò, quia tactus quantitatis est solùm secundū vltima: tactus autē virtutis est ad totum quod tangitur, sic enim tangitur secundum ꝙ patitur & mouetur: hoc autem fit secundum ꝙ est in potētia. Potentia autē est secundum totum, & non secundum vltima totius: vnde totum tangitur. Ex quo patet tertia differentia, quia in tactu quantitatis quę fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tāgitur: & nō potest incidere per ipsum, sed impeditur ab eo. Tactus autem virtutis qui cōpetit substantiis intellectualibus, cùm sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, & incedentem per ipsam absque impedimento: sic igitur substantia intellectualis potest corpori vniri per contactum virtutis. Quæ autem vniuntur secundum talem contactum, non sunt vnum simpliciter: sunt enim vnum in agendo & patiendo, quod non est esse vnum simpliciter, sic enim dicitur esse vnum quomodo & ens, Esse autem agens, non significat esse simpliciter: vnde nec esse vnum in agendo, est esse vnum simpliciter. Vnum autem simpliciter, tripliciter dicitur. Vel sicut indiuisibile, vel sicut continuum, vel sicut quod est ratione vnum: ex substantia autem intellectuali, & corpore, non potest fieri vnum quod sit indiuisibile, oportet enim illud esse cōpositum ex duobus. Nec iterum ꝙ sit continuum: quia partes cōtinui quantæ sunt. Relinquitur igitur inquirēdum vtrū ex substantia intellectuali & corpore possit fieri vnum, sicut quod est ratione vnum. Ex duobus autem permanentibus non fit ratione vnum, nisi sicut ex forma substantiali & materia: ex substantia enim & accidente non fit ratione vnum, non enim est eadem ratio hominis & albi.

Vnum simpliciter tripliciter dicitur.

Tertia conclusio. Prima probatio.

Hoc igitur inquirendum relinquitur, vtrum substantia intellectualis corporis alicuius forma substantialis esse possit. Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile. Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquod vnum: actus enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur, substantia verò intellectualis est substantia actu existens, vt ex præmissis apparet. Similiter autem & corpus: non igitur potest aliquid vnum fieri, vt videtur, ex substantia intellectuali & corpore.

2 Adhuc, Forma & materia in eodem genere continentur: omne enim genus per actum & potentiam diuiditur. Substantia autem intellectualis & corpus sunt diuersa genera: non igitur videtur possibile vnum esse formam alterius.

3 Ampliùs, Omne illud cuius esse est in materia, oportet esse materiale, sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quòd esse eius sit in materia corporali: non enim esse formæ est præter esse materiæ. Sequitur igitur ꝙ substantia intellectualis non sit immaterialis, vt suprà ostensum est.

4 Item, Impossibile est id cuius esse est in corpore, esse à corpore separatum: intellectus autem ostenditur à Physicis esse separatus à corpore, & quòd neque est corpus, neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis: sic enim esse eius esset in corpore.

5 Adhuc, Cuius esse est commune corpori, oportet & operationem communem esse: vnumquodque enim agit secundum quòd est ens, nec virtus operatiua rei potest esse sublimior quàm eius essentia, cùm virtus essentiæ principia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quòd esse eius sit sibi & corpori commune: ex forma enim & materia fit aliquid vnum simpliciter, quod est secundum esse vnum. Erit ergo & operatio substantiæ intellectualis communis corpori: & virtus eius, virtus in corpore, quod ex præmissis patet esse impossibile.

Super cap. 56.



POstquàm determinauit sanctus Thomas de substātia intellectuali quantùm ad eius naturam, incipit de ipsa quantùm ad vnionē eius ad corpus determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit aliquam intellectualem substantiam vniri corpori. Secundò, ostendit præter hanc, esse alias corporibus nō vnitas, cap. 91. Quantùm ad primū duo facit. Primò ostendit animam rationalem vniri corpori. Secundò inquirit quali corpori vniatur, cap. 90. Circa primum tria facit. Primò agit de ipsa vnione animæ intellectiuæ ad corpus secundū se. Secundò de duratione ipsius ante & post vnionem, cap. 79. Tertiò de eius productione dictam vnionem causante, cap. 85. Circa primum duo facit. Primò determinat de ipsa substantia animæ intellectiuæ vnitæ. Secundò de potētiis eius quæ sunt intellectus possibilis, & intellectus agens, cap. 73. Quantùm ad primum duo facit. Primò ostendit quid in hac difficultate sit manifestum. Secundò quid sit dubium circa medium præsentis capituli.

Quantùm ad primum ponuntur tres conclusiones, quarum prima est, Substantia intellectualis non potest vniri corpori per modum mixtionis. Probatur primò, Substantia immaterialis non communicat in materia cum corporalibus, cùm sit immaterialis: ergo non adinuicē alterantur, ergo non miscentur. Probatur prima consequentia, quia non contingit esse inuicem alterata, nisi quæ communicant in materia, quæ possunt esse actiua & passiua adinuicem. Secunda quoque probatur, quia quæ miscentur, oportet adinuicem esse alterata.

Secundò, Quæ miscentur, mixtione iam facta non manent actu: sed virtute tantùm, ergo, &c. Probatur antecedens, tum quia si manerent, non esset mixtio, sed confusio tantùm, tum etiam significatio, quia corpus mixtum ex elementis nullum illorum est. Consequentia quoque probatur, quia substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles.

AD euidentiam huius propositionis, Quæ miscentur, mixtione iam facta non manent actu, sed virtute tantùm, vt de elementis in mixto patet, sciendū quòd ista propositio sumitur ex Philosopho in libro De Generatione, vbi tenet in vera mixtione oportere vnumquodque miscibilium corrumpi, & ex ipsis sic corruptis aliquod tertiū generari. Propter quod inquit in 2. quòd si gutta vini mille amphoris aquæ apponatur, non fit vera mixtio, sed corruptio, quia videlicet gutta vini speciem amittit, & in aquam transmutatur: in mixtione autem non oportet vnum miscibiliū in aliud conuerti, sed oportet vtrumque corrumpi, & in quoddam medium commune conuerti.

Quomodò elementa maneāt in mixto.

Quomodò autem dicantur miscibilia in mixto virtute manere, dupliciter à Thomistis exponitur. Quidam enim sic intelligunt, quòd ex qualitatibus elementorum remissis resultat qualitas media realiter composita ex partibus diuersarum rationum, vtpotè habens aliquid formaliter de calore, & aliquid de frigiditate, & sic de aliis, ita quòd quandoque vna eius pars intenditur, & alia remittitur, & secundum hoc mixtum magis appropinquat ad hoc elementum vel illud.

Habet autem hæc opinio fundamentum ex verbis sancti Tho. Primò, quia Prima parte, quæst. 76. art. 4 ad quartum, inquit, quòd in mixto manent qualitates propriæ elementorum, sed remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Secundò, quia De Mal. quæst. 5. artic. 5. ad sextum, dicit, quòd contrariæ qualitates in corpore mixto regulantur & conseruantur ne se inuicem corrumpant, per formam substantialem. Tertiò, quia in Tractatu qui intitulatur, Quomodò Elementa maneant in mixto, inquit, quòd remissis excellentiis qualitatum elementorū, ex eis constituitur qualitas media, quæ est propria qualitas corporis mixti differens in diuersis secundum diuersam

mixtio

mixtionis proportionem. Quartò, quia 4. Sent. dist. 44. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. ad quartum, inquit, quòd forma mixtionis est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus. Potest etiam hoc haberi ex ipso in fine 1. libri De Generatione, vbi exponens illa verba, Mixtio est miscibiliũ alteratorum vnio, inquit, quòd hæc alteratio solùm est intelligenda in virtutibus siue qualitatibus eorum. Sed si alteratio sumatur impropriè, mixtio est miscibilium alteratorum, id est corruptorum secundum formas vnio. Hoc enim sic intelligi potest, quòd ipsæ substantiæ quæ miscentur, non propriè vniuntur quasi remanentes in sua substantia alteratæ, imò corrumpuntur, & desinunt esse: sed qualitates eorum sunt illæ quæ vniuntur, & remanent alteratæ, id est, remissæ ab earum excellẽtiis, & sic constat qualitatem mixtionis esse quid compositum ex qualitatibus mixtorum remissis, & ad medium redactis. Potest etiam haberi hoc ex Arist. 3. Topic. cap. 9. vbi dicit albius esse quod est nigro impermixtius, vbi videtur velle quòd in medio extrema actu contineantur. Alij verò dicunt ex qualitatibus elementorum corruptis generari mediam qualitatem actu quidem simplicem, vtpotè in qua non sit actu diuersitas caliditatis & frigiditatis, aut aliarum qualitatũ: sed virtualiter multiplicem, inquantùm in ipsa virtualiter qualitates elementorum continentur. Hanc autem esse mentem sancti Thomæ probant ex verbis ipsius in 3. Sent. dist. 4. art. 2. quæst. 3. ad primum, vbi ait, quòd in minùs albo nihil est nigredinis, sed albedo minùs intensa, ex quo videtur velle quòd in medio non sint extrema in actu. Vtraque harum opinionũ sustentari posset etiam in doctrina sancti Thomæ. Tenendo enim primam opinionem, quam etiam tenet Capreolus 2. Sent. dist. 15. in responsione ad vltimum, contra secundam conclusionem,

Ad id quod obiicitur in contrarium ex verbis sancti Thomæ dupliciter responderi potest. Primò, quòd non est eadem ratio de qualitatibus elementorum, & de colore, quia illæ sunt qualitates primę, color autem est qualitas secunda, ex diuersa mixtione qualitatum primarum diuersimodè resultans: secundò, quòd intelligit sanctus Thomas de minùs albo, quod cum magis albo est eiusdem speciei, non autem de minùs albo, quod est alterius speciei ab albo, vt est rubeum, aut viride, quod est propriè medium inter album & nigrum: quemadmodùm qualitas complurationis, siue mixtionis est media inter qualitates elementorum. In tali enim minùs albo, est etiam aliquid nigredinis. Tenendo autem secundam opinionem, dici potest ad authoritates superiùs adductas, quòd sufficit ad mẽtem sancti Thomę, qualitates elementorum in qualitate complexionali virtualiter contineri. Ad Aristotelem verò dici potest, quòd per nigrum non intelligit qualitatem, sed albedinis priuationem. Sensus enim verborũ eius est, quòd albius dicitur quod minùs de priuatione albedinis habet, hoc est quod perfectiorem habet albedinem.

Secunda conclusio est, Substantia intellectualis non potest vniri corpori per modum contactus propriè dicti, patet quia talis contactus non est nisi corporum.

Corollarium, Non potest ex intellectuali substantia & corpore fieri vnum continuatione, aut compositione, aut colligatione, quia videlicet hæc sine contactu fieri non possunt.

Tertia conclusio, Possibile est substantiam intellectualem vniri corpori secundum contactum virtutis, quia talis tactus in agendo consistit, substantiæ autem intellectuales agunt in corpora, & mouent ea, cùm sint immateriales, & magis in actu existentes.

AD huius autem manifestationem ponitur in litera triplex differentia inter tactum secundum virtutem, & tactum corporeum. Contactu enim virtutis indiuisibile potest tangere diuisibile, fit talis contactus non solùm secundum vltima, sed etiam secũdum totum, est quoque ad intima, facítque substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, quorum nullum in tactu corporeo inuenitur.

ADVERTENDVM circa secundam & tertiam differentiam, quòd potentia passiua secundum quam aliquid corporeum dicitur pati à substantia spirituali, aut moueri, est potentia substantiæ compositæ, non autem extremitatis quantitatiuæ, quoniam superficies secundum se non habet potentiam ad patiendũ, licet substantia sit in potentia ad colores mediante superficie: sicut enim accidẽs per se non habet esse, ita sibi non cõuenit propriè pati. Et quia potentia rei compositæ est sibi intrinseca, ideo cùm substantia ibi sit vbi operatur, oportet vt substantia spiritualis quæ corpus tangit, sit illi intrinseca, & per ipsam incedat, sua scilicet virtute tangendo, cùm non sit aliquid ipsius corporis, quod ipsam intellectualem substantiam impediat, quin intrinsecùs possit operari, sicut moles corporis impedit ne aliud corpus ipsum quantùm ad intrinseca tangat. Quomodo autem substantia intellectualis sit in loco per contactum virtutis, dicetur in 3. Libro.

Quantùm ad secundum ostendit sanctus Thomas quid in ipsa difficultate dubium sit. Et primò ostendit rationem dubitandi: cùm enim ex solo contactu virtutis non fiat vnum simpliciter, cum esse vnum in agendo & patiendo non sit esse vnum simpliciter, non sufficit ad hoc vt dicatur substantia intellectualis vniri simpliciter corpori, quòd sibi vniatur secundum virtutem, sed oportet quòd ex ipsa & corpore fiat vnum, aut sicut indiuisibile, aut sicut continuum aut sicut ratione vnum. Certum est autem quòd ex substantia intellectuali & corpore non potest fieri vnum sicut indiuisibile, cùm sint duo: nec continuitate, cùm scilicet non habeat quantitatem. Relinquitur ergo hoc solùm inquirendum, vtrum ex ipsis possit fieri vnum simpliciter, sicut quod est ratione & essentia vnum. Et quia ex duobus permanentibus non fit ratione vnum, nisi sicut ex materia & forma, dubitatio est, vtrum substantia intellectualis alicuius corporis forma substantialis esse possit. Secundò ingreditur difficultatis motæ inquisitionem.

Circa quod quatuor principaliter facit. Primò enim ponit rationes ad partem falsam. Secundò, opiniones aliorum narrat in capitulo sequenti. Tertiò, determinat veritatem, cap. 68. Quartò, rationes in oppositum adductas soluit, cap. 69.

Ponit ergo primò quinque rationes ostendẽtes, quòd non potest substantia intellectualis corpori vniri vt forma substantialis: quarum prima est, quia ex duabus substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid vnum.

Secunda, quia substantia intellectualis & corpus sunt diuersa genera, forma autem & materia in eodem genere continentur. Tertia, quia sequetur quòd substantia intellectualis non sit immaterialis, quia suum esse erit in materia. Quarta, quia intellectus ostenditur à Philosophis esse separatus à corpore. Quinta, quia sequetur quòd operatio substantiæ intellectualis sit communis corpori, sicut & esse eius.

Positio Platonis de vnione animæ intellectiuæ ad corpus. Cap. 57.



EX hoc autem & similibus rationibus aliqui moti dixerunt quòd nulla substãtia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura cõtradicere videbatur, quia ex anima intellectuali & corpore videtur esse compositus: excogitauerunt quasdam vias per quas naturam hominis saluarent. Plato igitur posuit, & eius sequaces, quòd anima intellectualis non vnitur corpori sicut forma materię, sed solùm sicut motor mobili: dicens animam esse in corpore sicut nauta est in naui: & sic vnio animæ & corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo suprà dictum est. Hoc autem videtur inconueniens: secundum enim prædictum contactum non fit aliquid vnum simpliciter, vt ostensum est, ex vnione autem animæ & corporis fit homo. Relinquitur igitur quòd homo non sit vnum simpliciter, & per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens. Ad hoc autẽ euitandũ Plato posuit, quòd homo non sit aliquid compositum ex anima & corpore: sed quòd ipsa anima vtens corpore, sit homo: sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine & indumento, sed homo vtens indumento. Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim & homo sunt quædam sensibilia & naturalia: hoc autem non esset si corpus & eius partes non essent de essentia hominis & animalis: sed tota essentia vtriusque esset anima secundũ positionẽ prædictam. Anima enim non est aliquid sensibile: neque materiale: impossibile est igitur hominem & animal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum.

Idem P. p. q. 76. art. 3.

Improbatio ducens ad inconueniens.

Euitatio prędicti inconuenientis.

2 Item, Impossibile est quòd eorum quæ sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna: dico autem operationẽ vnam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quòd egreditur ab agente. Multi enim trahẽtes nauim, vnam actionem faciunt ex parte operati, quod est vnum, sed tamen ex parte trahentium, sunt multæ actiones: quia sunt diuersi impulsus ad trahendum. Cùm enim actio consequatur formam & virtutem, oportet quorum sunt diuersæ formæ & virtutes, & actiones esse diuersas. quamuis autem animæ sit aliqua operatio propria in qua non cõmunicat corpus, sicut intelligere: sunt tamen aliquæ operationes communes sibi & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi. Hæc enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatæ partis corporis: ex quo patet quòd simul sunt animæ & corporis operationes. Oportet igitur ex anima & corpore vnum fieri, & quòd non sint secundum esse diuersa.

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obuiatur: nihil enim inconueniens est mouentis & moti, quamuis secundum esse diuersorum, esse eundem actum. Nam motus est idem quòd actus mouentis, sicut à quo est: moti autem sicut in quo est.

Sic igitur Plato posuit præmissas operationes esse animæ corporisque communes, vt videlicet sint animę sicut mouentis, & corporis sicut moti. Sed hoc esse non potest: quia, vt probat Philosophus in 2. De Anima †, sentire accidit in primo moueri à sensibilibus exterioribus. Vnde nõ potest homo sentire absque exteriori sensibili: sicut nõ potest aliquid moueri absque mouente. Organum igitur sensus mouetur & patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili: illud autem quod patitur, est sensus. Quod ex hoc patet, quia carẽtia sensu non patiuntur à sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiua ipsius organi: anima igitur sensitiua non habet se in sentiendo sicut mouens & agens, sed sicut quo patiens patitur, quod impossibile est esse diuersum secundum esse à patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diuersa à corpore animato. †Tex. com. 53.

2 Præterea, Licet motus sit communis actus mouentis & moti, tamen alia operatio est facere motum, & recipere motum: vnde & duo prædicamenta ponuntur facere & pati. Si igitur in sentiendo anima sensitiua se habet vt agens, & corpus vt patiens, alia erit operatio animæ, & alia corporis: anima igitur sensitiua habebit aliquã operationẽ propriam. Habebit igitur & subsistentiam propriam: non igitur destructo corpore esse desinet. Animæ igitur sensitiuæ etiam irrationalium animalium erunt immortales: quod quidem improbabile videtur, tamen à Platonis opinione non discordat. Sed de hoc infrà erit locus quærendi.

3 Ampliùs, Mobile non sortitur speciem à suo motore. Si

igitur anima non coniungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus & partes eius non cōsequuntur speciem ab anima: abeunte igitur anima remanebit corpus & partes eiusdem speciei. Hoc autem est manifestè falsum: nam caro, & os, & manus, & huiusmodi partes post abscessum animæ non dicuntur nisi æquiuocè, cùm nulli harum partium propria operatio adsit, quæ speciem consequitur: non igitur vnitur anima corpori solùm sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

4 Adhuc, Mobile nō habet esse per suū motoré, sed solùm motum: si igitur anima vniatur corpori solummodò vt motor, corpus mouebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Viuere autem est quoddam esse viuentis: non igitur corpus viuet per animam.

5 Item, Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur, cùm non dependeat mobile à motore secundum esse, sed secundum moueri tantùm: si igitur anima vniatur corpori solùm vt motor, sequetur quòd in vnione animæ, & corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio, & sic mors quæ consistit in separatione animæ & corporis, non erit corruptio animalis, quod est manifestè falsum.

6 Præterea, Omne mouens seipsum, ita se habet quòd in ipso est moueri, & non moueri: mouere, & non mouere. Sed anima secundum Platonis opinionem mouet corpus sicut mouens seipsum: est ergo in potestate animæ mouere corpus, & non mouere. Si ergo nō vnitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animæ separari à corpore quum voluerit, & iterum vniri ei quum voluerit: quod patet esse falsum.

Quòd autem vt propria forma anima corpori vniatur, sic probatur, Illud quo aliquid fit de potentia ente, actu ens, est forma & actus ipsius: corpus autem per animam actu fit ens de potentia existente. Viuere enim est esse viuentis: semen autem ante animationem est viuens solùm in potentia, per animam autem fit viuens actu. Est igitur anima, forma corporis animati.

2 Ampliùs, Quia tam esse quàm operari non est solùm formæ, neque solùm materiæ, sed coniuncti, esse & agere duobus attribuitur: quorum vnum se habet ad alterum sicut forma ad materiam. Dicimus enim quòd homo est sanus corpore & sanitate, & quòd est sciens scientia & anima: quorum scientia est forma animæ scientis & sanitas corporis sani. Viuere autem & sentire attribuitur animæ & corpori. Dicimur enim viuere & sentire anima & corpore, sed anima tamen sicut principio vitæ & sensus: est igitur anima forma corporis.

3 Adhuc, Similiter se habet tota anima sensitiua ad totum corpus, sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem, quòd est forma & actus eius: visus enim est forma & actus oculi. Ergo anima est forma & actus corporis.

Super cap. 57.

POsitis rationibus quibus aliqui probabant substantiam intellectualem nō posse esse corporis formam, nunc de opinionibus taliter opinantium disputat sanctus Thomas. Circa hoc autem duo facit. Primò nanque disputat contra opiniones existimantium animam intellectiuam, propter quam hæc est mota difficultas, esse substantiam immaterialé. Secundò contra opiniones existimantium ipsam aliquam materialem dispositionem esse, cap. 62. Circa primum duo facit, secundum quòd contra duas Platonis opiniones disputat. Primò enim inquirit, an anima intellectiua corpori vniatur tātùm vt motor: secundò vtrum in nobis sit distincta ab anima vegetatiua & sensitiua, in cap. sequenti. Quantùm igitur ad primum, cùm teneret Plato animā intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit quòd corpori vnitur tantùm per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nicænus in suo libro, quem De Anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nautam in naui. Contra quam positioné arguere volens sanctus Thomas primò probat quòd non vnitur anima intellectiua corpori vt motor tantùm, secundò quòd illi vnitur vt forma.

Quantùm ad primum arguit primò sic, Sequitur ex hac positione, quòd homo non sit vnum simpliciter, & per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens, quia secundum contactum virtutis non fit vnum simpliciter, vt superiùs est ostensum, ex anima autem & corpore fit homo, hoc autem est inconueniens, ergo, &c. Si dicatur (vt dicebat Plato) quòd homo non est ex anima & corpore, sed est ipsa anima vtens corpore: sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine & indumento, sed homo vtens indumento: contra hoc arguitur dupliciter. Primò, Sequeretur quòd homo & animal non essent aliqua sensibilia materialia, quia anima non est aliquid sensibile materiale, hoc autem est falsum, ergo, &c.

Secundò, Sunt aliquæ operationes communes animæ & corpori, vt timere, irasci, sentire, & huiusmodi, cùm accidant secundum transmutationem alicuius determinatæ partis corporis, ergo, &c. Probatur consequentia, quia impossibile est quòd eorum quæ sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna secundum quòd egreditur ab agente, licet possit esse vna ex parte operati, cùm enim actio sequatur formam & virtutem, oportet quorum sunt diuersæ formæ & virtutes, sint etiam actiones diuersæ.

Si dicatur secundum Platonis sententiam, quòd prædictæ operationes sunt communes animæ & corpori, animæ quidem sicut mouenti, corpori autem sicut moto: non est autem inconueniens mouentis & moti, quamuis sint diuersa secundum esse, eundem esse actum, contrà arguitur, tum quia anima sensitiua non se habet in sentiendo, sicut agens & mouens corpus, sed sicut quo patiens patitur à sensibilibus, quod impossibile est esse diuersum secundum esse à patiente. Carentia enim sensu non patiuntur à sensibilibus eo modo passionis qui ad sentiendum requiritur: tum quia secundum hoc anima sensitiua habebit aliquam operationem propriam. Licet enim motus sit communis actus mouentis & moti, alia tamen operatio est facere motum, & alia operatio recipere motū: & sic sequeretur quòd habebit propriam subsistentiam, & per consequens non destruetur destructo corpore, sed erit immortalis, quod improbabile videtur, vt inferius ostendetur, licet ab opinione Platonis non discordet.

ADVERTENDVM, circa primam improbationem solutionis datæ, quòd licet sensus sit potētia passiua, & ideo necesse sit vt sentire sit quoddam pati, & moueri à sensibilibus exterioribus, vt dicitur 2. De Anima, & per consequens quòd in sentiendo sensus non se habeat vt mouens, sed vt potentia mota, & sicut id quo organum mouetur spirituali motione, non tamen sic dicitur potentia passiua sensus, & sentire moueri & pati, quasi sensus nullum habeat actum qui sit operatio: hoc enim manifestè falsum esse constat, eò quòd sensatio operatio quædam sensus sit, qua iudicat de sensibili. Sed cùm dupliciter comparari possit potentia ad suum obiectum, aut scilicet secundum quòd absolutè in natura est, aut secundum quòd iam est per suam similitudinem potentiæ vnitum, dicitur propriè aliquid potentia passiua aut actiua per comparationem ad obiectum in natura consideratum, non autem vt consideratur tanquàm per suam similitudinem vnitum potentiæ. Nam si potentia sit ipsius obiecti transmutatiua, dicitur potentia actiua: cōparatur enim ad obiectum sicut agens ad patiens, sicut potentia calefactiua ignis est potentia actiua, quia est transmutatiua calefactibilis. Si autem ipsa potentia sit ab obiecto trāsmutabilis, sic est passiua, eò quòd ad obiectum comparetur, sicut patiens ad agens. Ex hoc autē quòd potentia comparatur ad suum obiectum vt est in natura, sicut patiens ad agens, sequitur quòd similitudo obiecti in potentia recepta comparatur ad ipsam potentiam sicut actus & forma ad subiectum: & quia non inconuenit subiectum & actum eius simul ad vnam operationem productiuè concurrere, ideo nihil prohibet aliquam potentiam esse passiuam, & tamen simul cum similitudine obiecti in ipsa recepta ad aliquam operationem conuenire. Sicut calefactibile simul cum forma caloris in ipso causata à calido potest calefacere. Sic igitur sensus est potentia passiua, qua organum a sensibili patitur per receptionem speciei sensibilis, & tamen est principium operationis sentiendi. Et ideo quum dicitur à Philosopho, quòd sentire accidit in ipso moueri à sensibilibus, non est sensus, quòd ipsum moueri à sensibilibus sit essentialiter sentire (non enim sentire est recipere nisi antecedentis, sed operari, quia est iudicare de re sensibili) sed est sensus quòd sentire, si in ratione transmutationis consideretur, non conuenit ex hoc quòd sensus organum aut obiectum transmutet, sed ex hoc quòd sensus & organum à sensibilibus transmutatur. Non enim sentire potest sensus, nisi obiecti similitudinem in se recipiat, quod est moueri & pati.

Quomodo sensus est potentia passiua.

IN secunda improbatione cùm dicitur, quòd alia operatio est facere motum, & recipere motum, notandum quòd operatio nō accipitur hîc pro actu producto ab eo cuius dicitur operatio (recipere enim motum non est actus productus à mobili) sed iuxta ea quæ dicuntur 3. Lib. huius, cap. 22. accipitur operatio prout vltimum per quod vnaquæque res ordinatur ad suum finem, dicitur eius operatio, secundum quem modum calefieri & secari dicitur operatio calefactibilis & secabilis.

CIRCA fundamentum rationis principalis, videlicet quòd impossibile est vt diuersorum secundum esse sit vna operatio, secundum quòd egreditur ab agēte, licet possit esse vna ex parte operati, dubium occurrit. Si enim actio (vt superius est determinatum) nihil absolutum ponit in agente, sed est tantùm motus ipse qui recipitur in passo: si actio est vna ex parte operati, necesse est vt etiam sit vna secundum quòd egreditur ab agente.

Impossibile est, vt diuersorū secundum esse vna sit operatio.

Respondetur, sustinendo quòd actio nihil absolutum ponat in agente, ꝙ licet actio materialiter dicat tantùm motum vel mutationem in passo receptam: formaliter tamen connotat respectum originis in agente: & ideo vbi plura agentia ad vnum effectum concurrunt, licet motus sit vnus, respectus tamen originis sunt plures in pluribus agentibus. Vnde potest dici ibi esse vnam actionem materialiter, sed plures formaliter, & sic intelligitur exemplū sancti Thomæ, cùm inquit quòd multis trahentibus nauem, ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diuersi impulsus ad trahendū. Sunt enim multæ formaliter propter diuersos impulsus, id est, diuersas applicationes virtutum ad trahendum: in quo significatur esse diuersos respectus originis in ipsis trahentibus nauim, sicut sunt diuersæ virtutes, quamuis materialiter sit vna actio. Intelligit ergo sanctus Thomas propositionem assumptam de vnitate formali actionis quæ resultat ex vnitate respectus importati per actionem, non autem de vnitate materiali, de qua procedit obiectio.

Secundò principaliter, Sequitur, quòd corpus & eius partes non consequuntur speciem ab anima, ergo abeunte anima corpus & eius partes remanebunt eiusdem speciei: hoc autem esse falsum constat, cùm tunc nulli partium propria operatio insit quæ speciem consequitur. Ergo non vnitur anima corpori tantùm vt motor. Probatur sequela, quia mobile non sortitur formaliter speciem à suo motore vt sic.

Tertiò, Corpus non habebit esse per animam, quia mobile non habet esse per suum motorem, qui scilicet sit motor tātùm, ergo nec viuet per animam, quia viuere viuentibus est esse: hoc autem est falsum, ergo, &c.

Quartò, Sequitur ꝙ in vnione animæ ad corpus, nō erit aliqua generatio, neq; in separatione corruptio, & per consequens mors non erit corruptio animalis. Probatur consequētia, quia mobile non generatur per applicationē motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrūpitur, cùm mobile non dependeat à motore, vt sic, secundum esse, sed tantùm secundum moueri.

Quintò, Erit in potestate animæ separari à corpore quum voluerit, & iterum vniri ei quum voluerit, quod patet esse falsum. Probatur consequentia, quia secundum Platonem, anima mouet corpus sicut mouens seipsum: mouens autem seipsum in se habet mouere, & non mouere. Si ergo non vnitur corpori nisi vt motor, poterit vniri & non vniri ei vt voluerit.

Quantùm ad secundum, probat sanctus Thomas, quòd anima vnitur corpori vt forma. Et arguitur primò sic, Per animam corpus fit actu ens, de potentia

sentia ente, ergo,&c. Probatur antecedens, quia semen ante animationem est viuens tantùm in potentia, per animam autem fit viuens actu. Consequentia etiam probatur, quia quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma & actus ipsius.

Quomodò semen sit in genere causæ efficientis aut materialiter.

CIRCA probationem antecedentis dubium occurrit. Nam vt habetur 2.Physic.& 5.Metaphys. Semen se habet in generatione vt efficiens, materia autem & efficiens non coincidunt in idem numero, ergo semen non est materia viuentis, cuius oppositum videtur velle sanctus Thomas, cùm inquit semen ante animationem viuere tantùm in potentia, per animam autem fieri viuens actu.

AD huius euidentiam sciendum, quòd opinio Arist.(vt patet 15.De Animalibus) fuit, semen animalis non concurrere ad generationem vt materiam, sed tantùm vt agens, inquantùm in ipso est virtus generantis. Vnde & 2.Physic.& 5.Metaphysicæ, semen ponit in genere causæ efficientis. Alij autem ponunt semen concurrere ad generationem sicut materiam, ex qua per multas transmutationes formatur corpus. Sequendo ergo opinionem Arist. non potest intelligi quod hic dicitur, de semine à generante deciso, sed intelligendum est nomine Seminis, sanguis menstruus, ex quo corpus animalis perfecti generatur, aut quodcunque aliud se habens vt materia proxima generationis rei viuentis. Sed si aliorum opinionem sequi voluerimus, possumus dicere ex doctrina sancti Thomæ, Potentia.quæst.3.artic. 9.& 11.in responsionibus ad argumenta, & inferiùs in hoc 2.Lib.cap 89. quòd semen animalis concurrit & effectiuè & materialiter ad generationem, secundum diuersa quæ in ipso reperiuntur. Est enim in semine corpulenta substantia, ex qua multoties transmutata corpus formatur: & quantùm ad hoc semen se habet vt materia, est etiam spiritus in ipso contentus, in quo est virtus formatiua sicut in proprio subiecto, & qui non destruitur, sed permanet etiam perfecta generatione: & quantùm ad hoc effectiuè ad generationem concurrit. Loquitur ergo san. Tho.(si hanc opinionem sequi velimus) de semine quantùm ad eius corpulentam substantiam, non autem quantùm ad spiritum in ipso contentũ. Et sic patet quòd non sequitur materiam & agens coincidere in idem numero.

Secundò, Viuere & sentire, attribuitur animæ sicut principio vitæ & sensus, ergo anima est forma corporis. Probatur consequentia, quia cum esse & operari sit cõiuncti, duobus attribuitur, quorum vnum se habet ad alterum sicut forma ad materiam. ergo si viuere attribuitur animæ sicut principio, corpori autem sicut materiæ, ipsa anima erit corporis forma.

Tertiò, Pars animæ se habet ad partem corporis, sicut forma & actus eius: visus enim est forma oculi. Ergo anima est forma & actus corporis. Probatur consequentia, quia ita se habet tota anima sensitiua ad totum corpus, sicut pars ad partem.

ADVERTE quòd loquitur san. Tho. de parte potentiali animæ, non autem integrali, aut essentiali, quia anima huiusmodi partes non habet, saltem anima perfectorum animalium.

ADVERTE etiam, quòd oculus dupliciter considerari potest. Vno modo materialiter, quantùm scilicet ad substantiam suam, & sic visus non est forma & actus eius (loquor de forma oculi cõstitutiua) sed ipsa animæ substantia. Alio modo formaliter, vt est organum & instrumentum animæ quo animal videt, & sic visus est forma oculi constitutiua, est enim oculus ad videndum aptus propter potentiam visiuam. Vnde si ipsa potentia visiua sit priuatus, non potest esse instrumentum ad videndum, & non est ampliùs formaliter oculus: licet possit materialiter manere oculus, loquitur ergo sanctus Thomas hoc loco de oculo secundo modo, non autem primo.

Quòd nutritiua, sensitiua, & intellectiua, non sunt in homine tres animæ. Cap. 58.

Idem P.p.q.76. art.3.



POtest autem prædictis rationibus secũdum opinionẽ Platonis obuiari, quantùm ad præsentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato non esse eandem animam in nobis intellectiuam, nutritiuam, & sensitiuam: vnde etsi anima sensitiua sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quòd aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.

Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est, Quæ attribuuntur alicui eidem secundum diuersas formas, prædicantur de se inuicem per accidens. Album enim dicitur esse musicum per accidens: quia Socrati accidit albedo & musica: si igitur anima intellectiua & sensitiua & nutritiua sunt diuersæ virtutes aut formæ in nobis, ea quæ secundum has formas nobis conueniunt, de inuicem prædicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectiuam dicimur homines, secundũ sensitiuã animalia, secundum nutritiuam viuentia, erit igitur hæc prædicatio per accidens, Homo est animal, vel, Animal est viuum: est autem per se talis prædicatio, nam homo secũdum quòd est homo, est animal, & animal secundum quòd est animal, est viuum. Est igitur aliquid ab eodem principio animal, homo, & viuum.

Si autem dicatur quòd etiam prædictis animabus diuersis existentibus, non sequitur prædictas prædicationes fore per accidens, eò quòd animæ illæ adinuicem ordinem habent, hoc iterum remouetur: nam ordo sensitiui ad intellectiuum, & nutritiui ad sensitiuum, est sicut ordo potentiæ ad actum. Nam intellectiuum sensitiuo, & sensitiuum nutritiuo posterius secundum generationem est: prius enim generatione fit animal, quàm homo. Si igitur iste ordo facit prædicationes prædictas esse per se, hoc non erit secũdum illum modum dicendi per se, qui accipitur secũdum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiã & subiectum: sicut dicitur superficies colorata. Hoc autẽ est impossibile, quia isto modo dicendi per se, id quod est formale, prædicatur per se de subiecto: vt quum dicimus, Superficies est alba, vel, Numerus est par: & iterum hoc modo dicendi per se subiectum ponitur in diffinitione prædicati, sicut numerus in diffinitione paris. Ibi autẽ econtrariò accidit, non enim homo per se prędicatur de animali, sed econuersò: & iterum non ponitur subiectum in diffinitione prædicati, sed econuersó. Non igitur prædictæ prædicationes dicũtur per se ratione dicti ordinis.

2 Præterea, Ab eodem aliquid habet esse & vnitatem: vnum enim consequitur ad ens. Cùm igitur à forma vnaquæque res habeat esse, à forma etiam habebit vnitatẽ: si igitur in homine ponantur plures animæ sicut diuersæ formæ, homo non erit vnum ens, sed plura. Nec ad vnitatem hominis ordo formarum sufficiet: quia esse vnum secundum ordinem non est esse vnum simpliciter, cùm vnitas ordinis sit minima vnitatũ.

3 Item, Ad hæc redibit prædictũ inconueniẽs, vt scilicet ex anima intellectiua & corpore nõ fiat vnũ simpliciter, sed secundum accidẽs tãtùm: omne enim quod alicui aduenit post esse cõpletum, aduenit ei accidentaliter, cùm sit extra essentiam eius. Quælibet etiam forma substãtialis facit ens cõpletum in genere substantiæ: facit enim ens actu, & hoc aliquid. Quicquid igitur post primã formã substãtialem aduenit rei, accidẽtaliter adueniet. cùm igitur anima nutritiua sit forma substantialis (viuum enim substantialiter de homine prędicatur, & de animali) sequetur ꝙ anima sensitiua adueniat accidentaliter, & similiter intellectiua: & sic neq; animal, neque homo simpliciter significabit vnum, neque aliquod genus, neque species in prædicamento substantiæ.

4 Ampliùs, Si homo secundum Platonis sentẽtiam non est aliquid ex anima & corpore compositum, sed est anima vtẽs corpore: aut hoc intelligitur solùm de anima intellectiua, aut de animabus tribus, si tres sunt, siue de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur ꝙ homo non sit vnum, sed sit duo vel tria: est enim tres animæ, vel saltem duę. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiua tantùm, ita scilicet quòd intelligatur anima sensitiua esse forma corporis, & anima intellectiua vtens corpore animato & sensificato, sit homo, sequentur adhuc inconuenientia, scilicet quòd homo non sit animal, sed vtatur animali. Nam per animam sensitiuã aliquid est animal, & quòd homo non sentiat, sed vtatur re sentiente: quæ cùm sint inconuenientia, impossibile est tres animas substantia differẽtes esse in nobis, intellectiuum, sensitiuum, & nutritiuum.

5 Adhuc, Ex duobus aut pluribus non potest fieri vnum, si non sit aliquid vniens, nisi vnum eorum se habeat ad alterum vt actus ad potentiam. sic enim ex materia & forma fit vnum nullo vinculo extraneo eos colligante. Si autem in homine sint plures animæ quæ non se habent adinuicem sicut materia & forma, sed omnes ponuntur vt actus quidam & principia actionum, oportet igitur si vniãtur ad faciendum aliquid vnum, putà hominem, vel animal, quòd sit aliquid vniens: hoc autem non potest esse corpus, cùm magis corpus vniatur per animam, cuius signum est, quòd decedente anima corpus dissoluitur. Relinquitur igitur quòd oportet aliquid formalius esse, quod facit ex illis pluribus vnum: & hoc magis erit anima, quàm illa plura quę per ipsum vniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diuersas, & non est vnum secũdum se, oportet adhuc esse aliquod vniẽs. Cùm igitur non sit abire in infinitum, oportet deuenire ad aliquid quod sit secũdum se vnum: & hoc maximè est anima. Oportet igitur in vno homine vel animali vnam tantùm animam esse.

6 Item, Si id quod est ex parte animæ in homine, est ex pluribus congregatum: oportet ꝙ sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis, quod etiam à positione Platonis non discordat. Ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritiuam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum, dupliciter. Primò quidem, quia aliqua pars est animæ quæ non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo suprà ostẽsum est, ꝙ non est actus alicuius partis corporis. Secundò, quia manifestum est ꝙ in eadem parte corporis apparẽt diuersarum partium animæ operationes, sicut patet in animalibus quæ decisa viuunt, quia eadem pars habet motum & sensum & appetitum quo mouetur: & similiter eadem pars plantæ decisa nutritur, augetur, & germinat. Ex quo apparet, quòd diuersæ partes animæ in vna & eadem parte corporis sint: non igitur sunt diuersæ animæ in nobis diuersis partibus corporis attributæ.

9 Amplius, Diuersæ vires quæ non radicantur in vno principio, non impediunt seinuicem in agendo, nisi fortè earum actiones essent contrariæ: quod in proposito non contingit. Videmus autem quòd diuersæ operationes animæ impediūt se: cùm enim vna est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quòd istæ actiones & vires quæ sunt eorū proxima principia, reducantur in vnum principium. Hoc autem principiū non potest esse corpus: tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere: tum quia si principium harum virium & actionum esset corpus, inquantùm huiusmodi inuenirentur in omnibus corporibus, quod patet esse falsum: & sic relinquitur quòd sit principium earum, forma aliqua vna, per quam hoc corpus est tale corpus, quæ est anima. Relinquitur igitur quòd omnes actiones animæ quæ sunt in nobis, ab ipsa vna procedunt: & sic non sunt in nobis plures animæ.

Huic autem consonat quod dicitur in libro De Ecclesiasticis Dogmatibus, Neque duas animas esse credimus in vno homine, sicut Iacobus & alij Syrorum scribunt, vnam animalem qua animatur corpus, & immixta sit sanguini: & alteram spiritualem, quæ rationem ministrat: sed dicimus vnam eandem esse animam in homine, quæ & corpus sua societate viuificat, & semetipsam sua ratione disponat.

Super cap. 58.

QVia ad prædictas rationes quibus probatum est animam esse formam corporis, posset aliquis respondere secundum opinionem Platonis, quòd non est in nobis eadem anima nutritiua, sensitiua & intellectiua, & ideo licet sensitiua sit forma corporis, non tamē sequitur intellectiuam corporis formam esse: ostendit sanctus Thomas hanc positionem Platonis impossibilem esse, scilicet quòd sensitiua, nutritiua, & intellectiua, sint in nobis tres animæ: & arguit primò sic, Hoc dato, sequeretur has prædicationes esse per accidens, Homo est animal, &, Animal est viuum: sed hoc est falsum, quia homo secundum quòd est homo, est animal, & animal secundum quòd est animal, est viuum, ergo, &c. Probatur consequentia, quæ attribuūtur alicui eidem secundum diuersas formas, prædicantur de se inuicem per accidens: sicut album dicitur musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo & musica. Secundum autem animam intellectiuam dicimur homines, secundū sensitiuam animalia, secundū nutritiuā viuentia, ergo, &c. Si negetur consequētia, quia licet animæ sint diuersæ, tamen ad inuicem ordinem habent & sic potest esse prædicatio per se: contra arguitur, quia tunc prædicatio non erit secundum illum modum dicendi per se, qui accipitur secundum formam, sed secundum eum qui accipitur secundum materiam & subiectum: hoc autē est impossibile, ergo, &c. Probatur consequentia, quia ordo nutritiui ad sensitiuum, & sensitiui ad intellectiuum, est sicut ordo potentiæ ad actum. Probatur etiam falsitas, quia in isto modo dicendi per se, quod est formale, prædicatur per se de subiecto, & subiectum ponitur in diffinitione prædicati: quorum neutrum inuenitur, cùm dico, Homo est animal, imò est econtrariò.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 1. Poster. quòd primus modus per se accipitur secundum habitudinem formæ & essentiæ, quia videlicet prædicatum est de essentia subiecti, & ideo ponitur in eius diffinitione. Secundus autem sumitur secundum habitudinem subiecti & materiæ, inquantùm videlicet prædicatum non est de essentia subiecti propositionis: sed id de quo prædicatur, est eius materia & subiectum. Constituitur autem hic modus per se ex eo quòd forma subiecti est præambula formæ prędicati, & forma prædicati naturaliter sequitur formam subiecti, sicut risibilitas humanitatem naturaliter consequitur: & ideo in hoc modo subiectum ponitur in diffinitione prædicati. Propterea bene inquit sanctus Thomas, quòd si propter ordinem formarum est prædicatio per se, quum dicitur, Homo est animal, aut, Animal est viuum: ibi non erit prædicatio per se primi modi, quæ accipitur secundum formam & essentiam, sed secundi modi, quæ accipitur secundum materiam & subiectum, quia videlicet prædicatum tunc non est de essentia subiecti, quæ est eius forma totalis. Sed tantùm est ibi ordo per se propter naturalem formæ subiecti, & formæ prædicati, ex quo secundus modus per se constituitur.

SED occurrit dubium circa hanc rationem. Videtur enim velle sanctus Thomas, quòd cùm secundum istum modum per se, qui est secundus, oporteat formale prædicari de subiecto per se, oporteret hominem prædicari per se de animali, quia est formale respectu animalis, cùm intellectiuum (à quo homo est homo) comparetur ad sensitiuum, à quo sumitur animal, sicut formale ad materiale. Contra hoc autem videtur esse, quia omne diffiniens comparatur ad diffinitum, sicut formale ad materiale: ponit enim Philosophus & sanctus Thomas in 2. Physicorum, & 5. Metaphysicæ, diffinientia in genere causæ formalis: & sic non videtur quòd propter ordinem formarum, oporteat hominem de animali prædicari tanquàm formale, sed magis econuersò, cùm animal sit formale respectu hominis. Vnde non videtur excludi à secundo modo per se hæc propositio, Homo est animal, quia prædicatum non comparetur ad subiectum sicut formale ad materiale.

Quomodo partes diffinitionis cōparentur ad diffinitum sicut formale ad materiale.

AD huius difficultatis solutionem considerandum, quòd aliter loquendum est de istis terminis Homo & Animal, si ponantur in homine plures animæ, & aliter si ponatur vna tantùm anima. Nam si ponantur plures animæ, tunc alia erit forma à qua homo dicitur homo, & alia à qua dicitur animal: & cùm anima sensitiua, à qua sumitur animal, comparetur ad intellectiuam, à qua sumitur homo, sicut potentia ad actum, & sicut imperfectum ad perfectum, cùm prior generatione sit (priùs enim generatur animal quàm homo) ideo animal ad hominem sicut materiale ad formale comparatur, non sicut formale ad materiale. Et quod dico de animali respectu hominis, idem de omni superiori est dicendum, si superius & inferius à diuersis rei formis sumantur, nam semper forma à qua sumitur superius, comparatur ad formam à qua sumitur inferius, sicut imperfectum ad perfectum, & sicut potentia ad actum. Si autem ponatur vnam & eandem animam in re esse à qua sumitur natura generis & speciei, aliter de ipsis terminis est dicendum. Dupliciter enim accipi possunt, vno modo, quantùm ad ipsam naturam significatam: alio modo, quantùm ad id à quo sumitur ratio talis naturæ. Quantùm ad ipsam naturam significatam, iterum dupliciter considerari possunt ex doctrina sancti Thomæ in Tractatu De Ente & Essentia. Vno modo secūdum quòd animalis natura consideratur cum præcisione alterius perfectionis: alio modo secundum quòd consideratur sine tali præcisione, sed vt implicitè includens perfectiones specificas. Si itaque consideretur animalis natura vt implicitè continens perfectiones specificas, sic animal comparatur ad hominem, sicut genus & sicut causa formalis, quia sic dicit hominis essentiam, quæ est eius forma. Si autem consideretur cum præcisione alterius perfectionis, sic non est genus hominis, sed eius pars. Est enim homo compositus ex sensitiuo & intellectiuo, non est autem pars formalis, sed materialis, quia intellectiuum est actualius & perfectius sensitiuo. Similiter si considerentur quantùm ad id à quo sumitur ratio vtriusque, sic iterum animal non habet rationem formalis, sed materialis in comparatione ad hominem, quia sensitiuum à quo sumitur ratio animalis, est materiale respectu intellectiui, à quo sumitur ratio hominis.

ADVERTENDVM tamen, quòd non omne habens rationem formæ alterius comparatur ad ipsum, sicut formale ad materiale, sed tantùm quando comparatur ad ipsum, sicut vna pars ad aliam partem. Dicimus enim animam intellectiuam esse formam hominis, inquantùm dat ei esse specificum, & hominis essentiam complet, non tamen homo comparatur ad animam intellectiuam sicut materia ad formam, sed sicut totum ad partem formalem. Sic ergo dicendum est, quòd animal & omne superius, vt implicitè continet specificas perfectiones comparatur ad suum inferius sicut forma, inquantùm significat naturam & essentiam inferioris quæ per formam completur, & propter hoc à Philosopho & sancto Thoma ponuntur partes diffinitionis, quæ scilicet in recto prædicantur de diffinito, in genere causæ formalis: vt autem excludit alias perfectiones, & quantùm ad id à quo sumitur ratio nominis, non comparatur ad inferiùs vt forma, sed vt pars materialis eius respectu alterius partis. Vnde ad dubium dicitur, quòd id quod hìc dicitur à sancto Thoma non contradicit iis quæ alibi ab ipso & à Philosopho dicuntur. Nam hìc loquitur de animali vt consideratur quantùm ad id à quo sumitur ratio animalis. Sic enim cùm in secundo modo per se (de quo sermonem facit) oporteat vt forma à qua sumitur prædicatum, comparetur ad formam à qua sumitur subiectum, sicut actus ad potentiam, & sicut formale ad materiale: ideo si animal de homine prædicaretur in secundo modo per se, necesse esset, vt id à quo sumitur animal, cōpararetur ad id à quo sumitur homo, sicut formale ad materiale, quòd cùm falsum sit, ideo ibi nō est secundus modus perseitatis. Hoc autem non tollit quin quantùm ad naturam significatam, vt implicitè perfectiones specierum continet, ad hominem comparetur, non quidem sicut forma ad materiam, sed sicut forma totius ad id, quod per talem formam constituitur.

SED ad hanc rationem sanct. Thom. respondendo, Scotus in quarto Senten. dist. 11. quæst. 3. dicit duo. Primum est, quòd prima facie non videtur haberi ex hac ratione, nisi quòd prædicatum acceptum à forma posteriore non prædicatur per se de eo quod sumitur à forma priore: & sic non habetur nisi quod hæc non est per se, Animal est homo, quod conceditur. Secundum est, si etiam dicatur per hanc rationem concludi, nec etiam econuersò esse probationem per se, dicendo, Homo est animal, quòd id quod præcisè accipitur à forma posteriore, & quod præcisè sumitur à forma priore, sic se habent, quòd vnum per se de alio non prædicatur, si autem vnum sumitur à forma posteriore, sed non præcisè, & aliud à forma priore, potest inter illa esse prædicatio per se, & ideo nec genus de differentia, nec differentia de genere per se prædicatur, quia vnum sumitur à forma priore, & alterum à forma posteriore præcisè, sed bene genus de specie per se prædicatur, quia etsi species importet differentiam vltimam tanquàm principalem in sua ratione, non tamen præcisè importat illud, sed cùm hoc rationem generis tanquàm de per se conceptu eius.

Sed quòd neutrum horum tollat vim rationis, facilè videri potest ex ipsa rationis forma. Primum quidem constat non esse ad propositum rationis, quia non deducit ratio sancti Thomæ ad hoc, quòd ista non sit per se, Animal est homo, sed quòd hęc non est per se, Homo est animal, aut ista, Animal est viuum, & arguit, quia si ista propositio, Homo est animal, & Animal est viuum, est per se, propter ordinem formarum subiecti & prædicati, non potest esse in primo modo per se, sed tantùm in secundo, in quo attenditur naturalis sequela & ordo formarum, sed nec in secūdo modo potest esse per se, quia in illo modo prædicatum quantùm ad id à quo sumitur, est formale respectu subiecti, & subiectum ponitur in diffinitione prædicati. Neutrum autem est, quum dicitur, Homo est animal, aut, Animal est viuum: non enim homo prædicatur de animali, quod deberet esse si attenderetur ordo formarū, vbi prædicatum debet esse formale, sed animal de homine, quod est materiale respectu hominis: nec etiam homo ponitur in diffinitione animalis, sed econuersò. Non ergo ratione ordinis formarum prædictæ propositiones dicuntur per se. Et sic patet primum dictum Scoti procedere ex malo intellectu rationis sancti Thomæ.

Secundum etiā nullius est momenti. Nam secundo modo perseitatis prædicatur id quod est formale quantùm ad id à quo ipsum prædicatum vt sic dicitur formaliter tale: & sic oportet vt actus & forma à qua formaliter prædicatum dicitur tale, sit posterior forma à qua formaliter subiectum est tale, sicut in hac propositione per se, Superficiatum est coloratum, color à quo formaliter dicitur aliquid coloratum, est forma posterior superficie à qua corpus dicitur superficiatum: & in hac, Ignis est calidus, caliditas à qua sumitur calidum, est posterior forma à qua sumitur ignis. Et sic necesse est quòd forma subiecti & prædicati se habeant, sicut quod antecedit, & quod sequitur, vt patet Prima parte, quęst. 76. art. 3. si ibi est propositio per se propter ordinem formarum. Importare ergo formam posteriorem præcisè, aut non præcisè, nihil facit ad propositum, cùm oporteat semper prædicatū in modo per se qui est propter ordinem formarum dicere formam posteriorem & actualiorem forma à qua subiectum dicitur formaliter tale, licet subiectum cum illa forma aliam formam priorem includat: quòd cùm non sit in hac propositione, Homo est animal, cùm sensitiuum à quo sumitur animal, non sit formalius & actualius, sed materialius & potentialius intellectiuo à quo sumitur

forma

formaliter homo, sequitur necessariò quòd in illa propositione non est modus perseitatis, qui accidit propter ordinem formarum. Et sic nulla ex parte responsio Scoti infringit rationem sancti Thomæ.

Secundò, Sequetur quòd homo non erit vnum ens, sed plura, quia vnum ens dicitur ab vna forma: sicut enim à forma vnaquæque res habet esse, ita & vnitatem, cùm vnum consequatur ad ens. Si dicatur quòd ad vnitatem hominis sufficit ordo formarum, hoc non valet, quia esse vnum secundum ordinē, non est esse vnum simpliciter, cùm vnitas ordinis sit minima vnitatum.

Vnum esse vnā formā requirit.

AD hanc rationem Scoti vbi suprà dupliciter respondet. Primò negat vnum esse, vnam tantùm formam requirere. Sicut enim ens diuiditur in simplex & compositum, ita & esse: & ideo sicut totum ens ex multis formis includit illas entitates partiales, ita esse totius compositi quod est vnum, includit multa esse partialia multarum partium vel formarum: & sic non oportet vnum esse compositi, esse ab vna tantùm forma.

Secundò respondet, Si fiat, inquit, vis in verbo, concedo quòd formale esse totius compositi est principaliter per vnam formam, quæ est vltima aduenienss omnibus præcedentibus: & hoc modo totum compositum diuiditur in duas partes essentiales, scilicet in actum proprium, qui est vltima forma qua est illud quod est: & propriam potentiam illius actus quæ includit materiam primam cum omnibus formis præcedentibus.

SED prima harum responsionum procedit ex malo intellectu rationis sancti Thomæ. Dicitur enim primò, quòd quum dicit sanct. Thomas, vnum esse, ab vna forma procedere, non loquitur principaliter de esse actualis existentiæ, vt videtur Scotus intelligere, sed de esse quod essentiam rei dicit, licet secundariò loquatur de esse actualis existentiæ. Vna enim essentia est ab vna forma.

Dicitur secundò, quòd essentia vna quantumcunque composita, non potest esse nisi ab vna forma: quia quælibet forma substantialis adueniens materię, vnum esse essentiale constituit. Cùm enim vnum consequatur ens, forma quæ constituit ens, facit etiam vnum ens, ergo vbi ponuntur plures formæ, oportet ex illis constitui plures essentias quarum vnaquæque est vna per se: & sic patet quòd vna essentia est tantùm ab vna forma. Nec valet dicere quòd in vno composito sunt plures essentiæ partiales per particulares formas constitutæ, sed est vna essentia composita totalis, quæ ex pluribus formis & essentiis partialibus resultat. Primò, quia ex duabus substantiis in actu non potest fieri vnum per se, vt dicitur 7. Metaphysicę, textu 49. & constat quòd loquitur Philosophus de substantiis partialibus, quia vt patet ex verbis Commentatoris ibidem, sequebatur vnum esse ex duabus substantiis in actu, si vniuersale est pars substantiæ indiuidui demonstrati præter substantiam ei propriam.

Contra quod arguit Philosophus, quia ex duabus substantiis in actu non potest fieri vnum: vbi patet quòd loquitur de substantiis partialibus. Secundò, quia ponatur quòd in homine præter animam intellectiuam sit forma corporeitatis constituens essentiam corporis, aut anima sensitiua constituens essentiam animalis: quæritur vtrum anima intellectiua adueniens illi essentiæ, constituat essentiam corporis, vel animalis, an tantùm constituat intellectiuum aut rationale. Primum non potest esse, tum quia eadem numero essentia partialis à pluribus formis substantialibus fieri non potest, cùm diuersæ formæ diuersas essentias constituant: tum quia quod est, non fit de nouo. Ante autem aduentum animæ intellectiuæ erat essentia corporis, aut animalis. Non potest etiam dici secūdum, quia tunc corpus aut animal non esset genus hominis, sed eius pars: constaret enim homo ex animali & rationali tanquàm ex duabus partibus à se inuicem distinctis, & per consequens non possent de ipso essentialiter & in recto prædicari, Pars enim non prædicatur essentialiter de suo toto.

SECVNDA etiam responsio contra omnem Philosophiam est, dum dicit propriam potentiam ex qua cum vltimo actu fit vnum per se, esse quid compositum ex materia & formis præcedentibus. Primò, quia Philosophus in loco præallegato, quare ex duabus substantiis pluribus in actu non fit vnum, rationem assignās, inquit, Quia actus separat, vbi dicit Commētator, Et causa in hoc est, quia actus facit additum esse diuisum & duo: & ideo impossibile est, vt vnum sit ex duobus in actu: ergo propria materia ex qua cum actu constituitur vnum simpliciter, non potest esse aliquid secundum se existens in actu. Secundò, eadem ratione posset dici quòd ex subiecto & accidente fit vnū simpliciter in actu, putà ex diaphano & lumine, quia diaphanū licet sit aliquid in actu, est tamen propria potentia respectu luminis. Tertiò, supponitur quòd illę plures formę non simul introducātur in materia, sed quòd priùs introducatur forma corporeitatis, à qua sumitur corpus, quod est genus: nullum enim agēs simul in eadem materia plures formas inducit. Tunc sic, In illo priori quęritur vtrum forma corporis det aliquod esse specificum, aut non. Non potest dici secundum, quia etiam secundum ipsum Scotum in 2. Sentent. dist. 12. quæst. 2. quicquid determinat sibi genus formæ, determinat sibi aliquam speciem in genere illo: & sic non potest aliquid esse in genere corporis, quin sit in aliqua eius specie. Si primum, contrà, Aut illa species est animatum, aut inanimatum: non secundum, quia tunc post aduentum animæ intellectiuę esset verum dicere quòd homo est corpus inanimatum, si admittatur corpus de homine prædicari, cùm sit eius genus. Hoc autem constat esse falsum, cùm homo sit corpus animatum. Si illa species est animata siue viuens, aut erit sensibile, aut insensibile: si insensibile, tunc verum esset aliquando dicere, Homo est insensibilis. Si sensibile siue animal, aut erit rationale, aut irrationale: non enim (vt dictum est) inuenitur genus sine specie. Si irrationale, ergo homo erit animal irrationale. Si rationale, ergo ab eadē forma aliquid est corpus, viuens, animal, & rationale siue homo: & per consequens non oportebit in homine ponere aliam formam distinctam à forma corporeitatis.

Tertiò principaliter, Anima intellectiua & sensitiua aduenient accidentaliter: ergo neque homo neque animal simpliciter significabit vnum, neque aliquod genus, neque species in prædicamento substantiæ, sed secundum accidens tantùm. Probatur prima consequentia, Quod aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter: facta autem illa suppositione, aduenient dictæ animæ post esse completum, cùm anima vegetatiua, post quam aduenient sensitiua & intellectiua, sit forma substantialis, forma autem substantialis faciat ens completum in genere substantiæ, eò quòd faciat ens actu & hoc aliquid, ergo, &c.

Omnis forma aduenies rei post esse completum est accidentalis.

AD hanc rationem sequendo principia Scoti, vbi suprà, responderi potest, quòd si per esse completum intelligatur omne esse substantiale, non oportet omnem formam aduenientem rei post esse completum, esse accidentalem. Potest enim vna forma substantialis aduenire alteri formæ, & tamen dare esse substantiale. Si autem per esse completum intelligatur vltimum esse substātiale rei, tunc falsum est omnem formā substantialem dare esse completum: sic enim sola vltima forma substantialis dat esse cōpletum, aliæ autem præcedentes dant esse substantialia partialia, & includuntur in proprio potentiali compositi quod per vltimam formam constituitur.

SED quòd hæc responsio nulla sit, facile ostendi potest. Per esse enim completum intelligit sanctus Thomas essentiam rei secundum quam aliquid est id quod est, ad quam sequitur esse substantiale: & sensus maioris propositionis est, Omne quod aduenit alicui post essentiam eius completam, & consequenter etiam post esse substantiale eius quo in rerum natura subsistit, aduenit ei accidentaliter. Patet autem ipsam propositionem esse veram ex probatione quam adducit sanctus Thomas. Omne enim quod est extra essentiam rei, est illi accidentale, sed omne adueniens post essentiam completam est extra rei essentiam: non enim adueniret post essentiam, si esset de numero eorum quæ ingrediuntur essentiam. Probatur maior, quia omne quod est substantiale, ingreditur rei essentiam, alioquin non esset rei substantiale: essentia enim complectitur omnia principia substantialia rei. Similiter ad hunc sensum vera est alia propositio, scilicet quòd omnis forma substantialis facit ens completum in genere substantiæ. Rationem adducit sanctus Thomas, quia facit ens actu, & hoc aliquid. Omne enim quod per se existit in natura, & est hoc aliquid, siue singulare demonstratum, habet essentiam substantialem completam, quia subsistere tanquam hoc aliquid conuenit tantùm habentibus essentiam completam: non enim dicimus Sortem existere in natura, nisi postquàm habet essentiam completam. Sed omnis forma substantialis facit aliquid actu per se exstens, & hoc aliquid secundum conditionem suiipsius: forma enim substantialis ex vnione sui ad materiam facit aliquod compositum, per ipsam constitutum existere absolutè in natura. Per hoc enim quòd forma [illegible] est vnita materiæ, verum est absolutè & absque alia additione dicere, Quoniam equus est: & per hoc quòd anima intellectiua materiam informat, Homo est in natura, ergo, &c. Et sic manifestum est datam responsionē non infringere rationem san. Tho.

Patet enim ex dictis, omne quod aduenit alicui vt forma realiter informans post esse substantiale, accidētaliter aduenire, cùm omne tale oporteat esse extra essentiam rei, eò quòd tantùm habens essentiam substantialiter primò existat. Patet etiam omnem formam substantialem dare esse completum & vltimum rei secundum conditionem ipsius formæ: forma enim corporis facit essentiam corpoream, & esse corporeum, quod est vltimum esse substantiale essentiæ corporeæ vt sic: & forma animalis facit essentiam & esse animalis vt sic. Omne enim aliud esse post illud adueniens, non est corporis aut animalis vt sic præcisè, sed hominis, aut equi, aut alicuius alterius per cuius formam constituitur tale esse.

Confirmatur hæc ratio sancti Thomæ per rationem Commentatoris 1. Physicorum, com. 65. Quum enim poneret Auic. formam corporeitatis ante aduentum aliarum formarum materiam informare, arguit contra ipsum Commen. quia tunc omnes subsequentes formæ essent accidentia. Si enim ratio eius contra Auic. tenet, & hanc rationem sancti Thomę efficacem esse dicamus oportet.

SED occurrit dubium circa vltimum consequens quod deducit sanctus Thomas quantùm ad eam partem, qua inquit, Quoniam neque aliquod genus, neque species in prædicamento substantiæ significabit vnum simpliciter. Hoc enim non videtur sequi de genere, quod per vnam formam constituitur, sicut hoc genus quod dico corpus, quod per formam duntaxat corporeitatis constituitur. Cùm enim plures formas non dicat, non sequitur quòd sit vnum per accidens, licet de homine & animali hoc sequatur, in quibus secundum Platonem ponuntur plures animæ distinctæ.

Responderi potest, quòd non loquitur san. Thom. vniuersaliter de genere substantiæ, sed tantùm de substantia animata, de qua in hoc cap. est sermo, aut etiam de substantia corporea: sequitur enim quòd nullum genus aut species substantiæ viuentis, aut corporeæ sit vnum simpliciter, quia omne tale genus aut species habebit formam additam formę corporeitatis, aut animæ vegetatiuæ, qua ratione enim in homine ponitur anima intellectiua distincta à sensitiua & vegetatiua, eadem ratione in omnibus aliis viuentibus erit forma distincta à forma generis, quæ est anima vegetatiua, & in omni substantia corporea erit forma distincta à forma corporeitatis.

Quartò, Si secundum opinionem Platonis, homo est animal vtens corpore, aut intelligitur de anima intellectiua tantùm, aut de animabus tribus, aut duabus. Si secundum, tunc homo non erit vnum simpliciter, quia erit tres aut duæ animæ. Si primum, ita scilicet quòd anima sensitiua sit forma corporis, & anima intellectiua vtens corpore sensificato, sequitur quòd homo non sit animal, sed vtatur animali, & quòd non sentiatur, sed vtatur re sentiente. Hæc sunt inconuenientia, ergo, &c.

Quintò, Oportebit si vniantur plures animę ad faciendum aliquid vnum, quòd sit aliquid eas vniens, cùm non se habeant plures animæ in homine sicut materia & forma, sed omnes ponantur vt actus quidam & principia actionum. Hoc autem non potest esse corpus, cùm magis corpus vniatur per animam: ergo erit aliquid formalius eis, & hoc erit magis anima quàm illa plura quæ per ipsum vniuntur: & sic deinceps arguetur quoúsque ad aliquid quod sit secundum se vnum, deueniatur.

ADVERTE quòd ideo oportet vniens illas animas magis esse animam, quia vniens formaliter est perfectius, formalius & virtuosius rebus vnitis: nihil autem est formalius anima inter formas materiales, cùm anima sit perfectissima omnium formarum: & ideo non possent vniri plures animæ per aliquid, nisi illud magis haberet rationem animæ, vtpotè magis existens actus corporis organici, &c.

AD hanc rationem fortè secundum principia Scoti loco præallegato respondebitur, quòd non oportet ponere aliquid vniens dictas animas, quia licet non se habeant sicut materia & forma, se habent tamen sicut proprius actus & propria potentia, aut constitutiuum propriæ potentiæ.

SED contra hanc responsionem sunt argumenta superiùs contra alias Scoti respōsiones adducta, quibus ostensum est non posse cōpositum ex materia & forma substantiali esse propriā potentiā alterius formæ substātialis.

Sextò, Si quod se tenet ex parte animæ in homine, sit ex pluribus congregatum, vtpotè plures animas includens, oportet vt singula ad singulas partes corporis se habeant sicut totum ad totū. Vnde Plato dicebat rationalem esse

esse in cerebro, nutritiuã in hepate, concupiscibilem in corde: sed hoc est falsum, tum quia intellectus alicui parti corporis attribui non potest, cùm non sit actus alicuius corporis, vt superiùs est ostensum: tum quia in eadem parte corporis apparent diuersarum partium operationes, vt patet in partibus animalium quæ decisa viuunt, in quibus est motus, sensus, & appetitus, & partibus decisis plantarum, quæ nutriuntur, augentur, & germinant, ergo, &c.

CIRCA probationes istas falsitatis consequentis, dubitatur, non enim videntur probare intentum. Prima quidem procedit de potentia intellectiua, nos autem loquimur de anima intellectiua, licet enim verum sit potentiam intellectiuã non esse actum alicuius corporis: constat tamen ipsam animam intellectiuam esse actum corporis. Secunda autem ostendit plures potentias eiusdem animæ, putà potentiam motiuam, sensitiuam, & appetitiuam, quæ sunt virtutes animæ sensitiuæ, in eadem parte animalis inueniri: & nutritiuam, augmentatiuam, atque generatiuam, quæ sunt virtutes animæ vegetatiuæ, in eadem parte plantæ, probandum autem erat ipsas diuersas animas in eadem parte corporis inueniri.

AD primum horum dicitur, quòd ratio illa non procedit solùm de potentia intellectiua, sed etiam de ipsa anima. Anima enim intellectiua vt sic, non est actus corporis, sed tantùm inquantùm virtute continet sensitiuam & vegetatiuam, eò quòd non vniatur materiæ, nisi propter vires sensitiuas, quibus ad intelligendum indiget: & ideo si ponatur à sensitiua, & vegetatiua distincta in homine, vtpotè habens tantùm quod intellectiuę est, nullius corporis est actus: & idcirco non poterit sibi assignari aliqua pars corporis pro materia.

AD secundum potest responderi, quòd ratio procedit supposito quòd sicut propter diuersitatem operationum ponuntur istæ animæ distinctæ, ita oporteat esse distinctas animas, motiuum, sensitiuum, & appetitiuum, quæ diuersarum operationum principia sunt, & eadẽ ratione nutritiuũ, augmentatiuum, & generatiuum: & ideo si diuersis animabus sub diuersæ partes corporis attribuendæ, non poterunt etiam prædictæ in eadem parte corporis inueniri: quod cùm falsum sit, falsum etiam erit in homine plures animas inueniri.

Septimò, arguitur à signo, Diuersæ operationes animæ se impediunt, quia dum vna est intensa, altera remittitur, ergo & operationes & vires quæ sunt harum operationum principia, oportet in vnum principium reducere. hoc autem principium non potest esse corpus, tum quia actui intelligendi non communicat corpus scilicet productiuè & instrumentaliter, licet communicet obiectiuè: tum quia inuenirentur omnes istæ operationes in omnibus corporibus, ergo erit anima, ergo non sunt plures animæ in vno homine. Probatur prima consequentia, quia diuersæ vires quæ non radicantur in eodem principio, non impediunt se inuicem in agendo, nisi fortè earum actiones essent contrariæ.

Confirmatur conclusio per id quod dicitur in libro De Ecclesiasticis Dogmatibus, vbi manifestè ponitur in homine plures animas non esse. Rationes quæ sunt contra hanc conclusionem, & earum solutiones vide apud Capreolum in 2. Sententiarum, dist. 35. quæst. 1.

Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata. Cap. 59.

Idem P.p.q.76. art.1. hic ponũtur rationes Auerr.



Verunt autem & alij alia adinuentione vtentes, in sustinendo quòd substãtia intellectualis non possit vniri corpori vt forma. Dicũt enim quòd intellectus etiam quem Aristoteles possibilem vocat, est quædam substantia separata non coniuncta nobis vt forma. Et hoc confirmare nituntur. Primò ex verbis Aristotelis, qui dicit de hoc intellectu loquens, quòd est separatus & immixtus corpori, & simplex & impassibilis: quæ non possent dici de eo, si esset forma corporis.

Probatio 3. De Anima, tex. cõ. 19.

2 Item, Per demonstrationem eiusdem, qua probat quòd quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium, vt in potentia ad eas existens, oportet quòd omnibus careat: sicut pupilla quæ recipit omnes species colorum, caret omni colore. Si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores: quinimo nihil videretur nisi sub illo colore: & simile contingeret de intellectu possibili si haberet de se aliquam formã seu naturã de rebus sensibilibus. Hoc autem oporteret esse si esset mixtus alicui corpori: & similiter si esset forma alicuius corporis, quia cùm ex materia & forma fiat vnũ, oportet quòd forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis.

3 Adhuc, Si esset forma alicuius corporis materialis, esset eiusdem generis receptio huius intellectus, & receptio materiæ primæ: id enim quod est alicuius corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas indiuiduales, imò per hoc indiuiduantur, quòd sunt in materia: intellectus igitur possibilis reciperet formas vt sunt indiuiduales, & sic non cognosceret vniuersalia, quod patet esse falsum.

4 Præterea, Materia prima non est cognoscitiua formarum quas recipit: si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis, & materiæ primæ: nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas: quod est falsum.

5 Amplius, Impossibile est esse in corpore virtutem infinitam, vt probatur ab Aristotele in 8. Physic. † intellectus igitur possibilis est quodammodò virtutis infinitæ. Iudicamus

Tex. cõm. 78.

enim per ipsum res infinitas secundum numerum, inquãtum per ipsum cognoscimus vniuersalia sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia: non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.

Ex his autem motus est Auerrois, & quidam Antiqui, vt ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse à corpore, & non esse formam corporis.

Auer. 3. De Anima. com. 5.

Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur: determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quòd species intellecta in actu, est forma intellectus possibilis: sicut visibile in actu, est potentia formæ visiuæ. Vnde ex intellectu possibili & forma intellecta in actu, fit vnum: cuicunque igitur coniungitur forma intellecta prædicta, coniungitur intellectus possibilis. Coniũgitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subiectũ quoddam illius formæ intellectæ: per hunc etiam modum intellectus possibilis nobiscum continuatur.

Quòd autem hæc friuola sint & impossibilia, facile est videre: habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id, cuius species intelligibilis intellectui vnitur. Per hoc autem quòd species intellectualis intellectui vnita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quòd sit intelligens, sed solùm quòd intelligatur ab intellectu separato.

Improbatio.

2 Præterea, Si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiæ visiuæ ipsius oculi: species autem intellectualis sic se habet ad phãtasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratũ, quod est extra animam (& hac similitudine ipse vtitur, & etiã Arist.) similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phãtasma quod in nobis est, & potentiæ visiuæ ad colorem qui est in lapide. Hæc autem continuatio non facit lapidem videre, sed solùm videri, ergo, & prædicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solùm. Planum autẽ est quòd propriè & verè dicitur, quòd homo intelligit: non enim naturam intellectus inuestigaremus, nisi per hoc quod nos intelligimus, non igitur sufficiens est prædictus continuationis modus.

3 Adhuc, Omne cognoscens per virtutem cognoscitiuam, coniungitur obiecto, & non econuersò: sicut & operans omne per virtutem operatiuam coniungitur operato. Homo autẽ est intelligens per intellectum, sicut per virtutem cognoscitiuam: non igitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibilis coniungitur.

4 Amplius, Id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quòd est actu, actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma eius. Vnde & Aristoteles probat animam esse formam, per hoc quòd animal per animam viuit & sentit: homo autem intelligit, & non nisi per intellectum. Vnde & Aristoteles inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter vniri nobis, & non solùm per suum obiectum.

† 2. De Anima, tex. comm. 4. & infrà.

5 Præterea, Intellectus in actu, & intelligibile in actu, sunt vnum, sicut sensus in actu, & sensibile in actu: nõ autem intellectus in potentia, & intelligibile in potentia, sicut nec sensus in potentia, & sensibile in potentia. Species igitur rei secundum quòd in phantasmatibus, non est intelligibilis actu: non enim sic est vnum cum intellectu in actu, sed secundum quòd est à phantasmatibus abstracta, sicut nec species coloris est insensata in actu secundum quòd est in lapide, sed solùm secundum quòd est in pupilla. Sic autem solùm cõtinuatur nobiscum species intelligibilis secundum quòd est in phantasmatibus secundum positionem prædictam: non igitur continuatur nobiscum secundum quòd est vnum cum intellectu possibili, vt forma eius, cui non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum: quia secũdum quòd continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec econuersò.

6 Patet autem eum qui hanc positionem induxit, æquiuocatione deceptum fuisse: colores enim extra animam existẽtes, præsente lumine sunt visibiles actu, vt potentes mouere visum, non autem vt actu sensata, secundum quòd sunt vnum cum visu in actu. Et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, vt possint mouere intellectum possibilem: non autem vt sint intellecta actu, secundũ quòd sunt vnum cum intellectu possibili facta in actu.

7 Item, Vbi inuenitur altior operatio viuẽtis, ibi inuenitur altior species vitæ correspondens illi actioni: in plantis enim

inuenitur sola actio ad nutritionem pertinens, in animalibus autem inuenitur altior actio, scilicet sentire & moueri secundum locum. Vnde & animal viuit altiori specie vitæ: sed adhuc in homine inuenitur altior operatio ad vitam pertinens quàm in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitæ: sed vita est per animam: habebit igitur homo altiorem animam qua viuit, quàm sit anima sensibilis: nulla autem est altior quàm intellectus. est igitur intellectus anima hominis, & per consequens forma ipsius.

8 Adhuc, Quod consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur alicui speciem, quia operatio est actus secũdus: forma autem per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Vnio autem intellectus possibilis ad hominem secundum positionem prædictam consequitur hominis operationem: fit enim mediante phantasia, quæ secundum Philosophum est motus factus à sensu secundum actum. Ex tali igitur vnione non consequitur homo speciem: non igitur differt homo specie à brutis animalibus per hoc, quòd est intellectum habens.

†2. De Anima, tex.com.160.

9 Amplius, Si homo speciem sortitur per hoc quòd est rationalis, & intellectum habens, quicunque est in specie humana, est rationalis, & intellectum habens: sed puer etiam antequàm ex vtero egrediatur, est in specie humana, in quo tamen nondum sunt phantasmata, quæ sunt intelligibilia actu, non est igitur homo intellectum habens, per hoc quòd intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili, cuius subiectum est phantasma.

Super cap. 59.

POstquàm san. Tho. contra positiones Platonis disputauit, incipit contra errorem Auerrois disserere. Circa quod tria facit. Primò ponit fundamenta positionis: secundò ipsam positionem declarat: tertiò contra ipsam arguit.

Quantùm ad primum inquit, quòd fuerunt & alij alia adinuentione vtentes in sustinendo quòd substantia intellectualis non possit corpori vniri vt forma, qui scilicet dicunt quòd intellectus possibilis est quædam substantia separata non coniuncta nobis vt forma. Hæc opinio est Auerrois 3. de Anima, commen. 5. & multis in locis eámque etiam antiquis ipse Philosophis ascribit. Hanc autem positionem & fictionem suam, & ex quibusdam Arist. verbis, & ex quibsdam friuolis rationibus nititur confirmare. Primò, quia Arist. de hoc intellectu loquens dicit, quòd est separatus, & immixtus corpori, & simplex & impassibilis.

Secundò, quia si esset mixtus alicui corpori, & similiter si esset forma alicuius corporis, haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus, quia cùm ex materia & forma fiat vnum, oprtet quòd forma participet aliquid de natura eius cuius est forma, hoc autem si esset non posset alias naturas sensibiles intelligere, vt ex demonstratione Arist. patet.

Tertiò, quia tunc intellectus receptio, & receptio materiæ primæ, essent eiusdem generis, & sic reciperet formas vt indiuiduales. Patet consequentia, quia forma corporis non recipit aliquid absque sua materia.

Quartò, quia sequeretur quòd non cognosceret formas receptas sicut nec materia prima.

Quintò, quia intellectus possibilis est quodammodò virtutis infinitę, cùm per ipsum iudicemus infinita secundum numerum contenta sub vniuersalibus: impossibile est autem esse in corpore virtutem infinitam.

Quantùm ad secundum, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur, ostendit san. Tho. modum quo Auer. posuit ipsum intellectum nobis coniungi, vt per ipsum dicamur intelligere. Inquit enim quòd cùm species intellecta in actu, ex qua & intellectu possibili fit vnum, vniatur nobis per phantasma, eò quòd phantasma sit subiectum quoddam illius formæ, & ipsum intellectum possibilem oportet nobis mediante phantasmate vniri.

ADVERTE, cùm inquit Com. phantasma esse subiectum formæ intellectæ, quòd non accipit subiectum pro subiecto inhæsionis, cùm enim inhæreat vt forma ipsi intellectui possibili, non potest esse subiectiuè per modum inhærentiæ in phantasmate, etiam quia quandiu est in phantasmate, est tantùm intellecta in potentia, non intellecta in actu, sed nomine Subiecti intelligit fundamentum & originem: est enim phantasma fundamentum formæ intellectæ, vnde habet vt naturæ intellectæ proportionetur, ex hoc enim hæc species, putà equi est naturæ equi proportionata, quia repræsentat vniuersaliter naturam equi quam eius phantasma in nobis existens particulariter repræsentat.

An intellectus secundũ Auerroëm vniatur nobis secundũ esse.

CIRCA istam positionem Auerr. considerandum, quòd quidam iuniores Auerroistæ videntes difficultates maximas quæ in hac defensanda positione occurrebant, dixerunt non esse mentem Auer. vt intellectus vniatur nobis tantùm per phantasmata ad intelligendum, vt sibi falsò imponit san. Tho. sed quòd vniatur nobis secundũ esse, licet in omnibus hominibus vnus numero sit. Hoc autem esse de mente eius ostendunt ex multis, sed maximè ex verbis eius, 10. Ethicor. vbi ait, quòd existentia cuiuscunque hominis inquantùm homo, est per hanc substantiã quæ est intellectus nominatus, cùm sit melius & honorabilius quod est in eo. Itẽ ex 3. de Anima, com. 20. vbi ait, quòd intellectus potentialis prima continuatione continuatur nobis per naturam. Item ex 7. Metaphysicæ, com. 12. vbi ait hominem componi ex animalitate & rationalitate. Sed quòd hoc non sit ad mentem Auerrois, ad præsens sufficiat ostẽdere, primò ex verbis eius 3. de Anima, commen. 5. Cùm enim apud ipsum vnus numero sit intellectus omnium hominum, sequitur si vnitur homini secũdum esse, quòd sit vnum esse omnium hominum, & sic habebit efficaciã ratio quam cõtra se facit 3. De Anima, com. 5. scilicet quòd tu esses per esse mei, & ego per esse tui, sed ipsam reputat Auerr. inefficacem. Vnde nec eam dignatur soluere: ergo oportet dicere vt hoc euitetur inconueniens, quòd intellectus non vnitur homini vt forma dans esse. Secundò in eodem 3. com. 36. sic ait, Intellectus materialis non copulatur nobiscum per se & primò, sed non copulatur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis imaginabilibus: ergo secundum ipsum non vnitur nobis secundum esse, sic enim non copularetur nobiscum solùm per copulationem sui cum formis imaginabilibus. Tertiò, 1. Metaphysicæ, com. 33. inquit, ꝙ impossibile est formas remanere, & deficere res quarum sunt formæ, quoniam tunc non esset generatio neque corruptio: sed deficiente indiuiduo adhuc remanet intellectus, ergo secundum ipsum, intellectus non est forma dans esse indiuiduo. Posset ex aliis locis hoc ipsum confirmari: sed quoniam est quæstio hæc ab aliis discussa, & viri summæ authoritatis, vt Albertus, S. Th. Scotus, atq; alij plerique Auer. pertinacissimi sectatores, hoc ipsi attribuunt: idcirco non est mihi hoc loco vlteriùs circa mentem Auerr. immorandum. Quod autem primò ex 10. Ethic. obiiciunt, non cogit: dici enim potest primò, quòd ibi Commentator loquitur non secundũ propriam, sed secundum vulgi opinionem. Secundo dici potest, quòd loquitur non de existentia hominis substantiali, secundum quam dicitur homo esse in rerum natura (hæc enim secundum ipsum homini per cogitatiuam conuenit) sed de existentia in ordine ad operationem, quæ est intelligere. Inquãtum enim homo habet hanc operationem quæ est intelligere, vnitur sibi intellectus, eo modo quo formam habens, in aliquo fundamentum dicitur vniri fundamento ipsius formæ: aut etiam eo modo quo ars vnitur instrumento. Principale autem ex quo homo intelligit, est intellectus, sicut principale ex quo instrumentũ artis operatur, est ipsa ars: & sic dicitur ꝙ existentia hominis inquantùm homo est, id est, existentia & esse hominis vnde habet vt possit intelligere, conuenit sibi per intellectũ, quia honorabilius ens est intellectus vnitus homini, & sibi tanquam principaliori attribuitur actio intelligendi, homini autem sicut instrumento. Potest etiam tertiò dici ꝙ existentia hominis conuenit sibi per intellectum extrinsecè tantùm, non autẽ essentialiter & intrinsecè, licet aliquã cum homine intellectus habeat vnitatẽ. Non cogit etiam quod secundò obiicitur. Dicitur enim ꝙ loquitur de continuatione potentiali: talis enim cõtinuatio est prima, & est naturalis. Potest etiam dici, quòd primam continuationem vocat illam quæ est ratione primorum principiorum. Cùm enim primorum principiorum notitia sit nobis naturaliter inserta, vnio intellectus nobiscum ad ea principia intelligenda naturalis erit.

Ad tertiam authoritatem potest primò dici, quòd per rationalitatem accipit virtutem cogitandi: cogitatiua enim ratio particularis dicitur. Potest secundò dici, quòd per rationalitatem intelligit quidem virtutem ad intelligendum: sed per hoc non sequitur intellectum vniri nobis secundum esse. Per cogitatiuam enim homo est natus intelligere tanquam per instrumentum intellectus possibilis, siue tanquam per id ex quo homo habet vt continuari possit cum intellectu, quomodo dicitur 12. Metaph. com. 38. quòd hominis forma inquantùm est homo, non est nisi per continuationẽ eius cum intellectu. Vnde & per cogitatiuam homo intrinsecè & essentialiter secundum ipsum à brutis differt, per intellectum autem extrinsecè, inquantùm per cogitatiuam non est natus homo intelligere, nisi inquantùm nata est vt sibi intellectus possibilis copuletur.

Quantùm ad tertiam partem arguit san. Tho. cõtra hanc Auerrois fictionem, & primò absolutè ipsam impugnando: secundò, ostendendo ipsam dictis Arist. repugnare, c. 61. Quantùm ad primum arguit ex duplici via. Prima sumitur ex ipsa hominis operatione, quæ est intelligere: secunda ex natura atque specie hominis, & incipit in septima ratione huius capitis. In prima via supponitur tãquam manifestum, ꝙ homo intelligat: hoc enim vnusquisque in seipso experitur. Ostendit autem quòd propter continuationem intellectus cum phantasmate non potest dici homo intelligere, si ponatur intellectus substãtia ab homine secundum esse separata: & arguitur primò sic, Id quod habet intellectum, est intelligens, & id intelligitur, cuius species intelligibilis intellectui vnitur: ergo ex hoc ꝙ species vnita intellectui est aliquo modo in nobis, scilicet per phãtasma in quo habet veritatis fundamentum, non sequitur quòd homo intelligat, sed quòd intelligatur.

ADVERTE fundamentũ huius primę rationis esse (vt patet in Quæst. De Anima art. 2) quòd non est aliquid cognoscitiuum ex hoc quòd adest ei species cognoscibilis, sed ex hoc quòd adest ei potẽtia cognoscitiua. Ex hoc autem quòd species intelligibilis aliquo modo vnitur homini ratione phantasmatis, non adest homini virtus cognoscitiua, sed tantùm ipsa species intelligibilis, cùm intellectus remaneat secundum esse ab homine separatus. Idcirco ex tali vnione intellectus nobiscum ratione phantasmatis, non sequitur quòd homo sit intelligens, sed magis quòd intelligatur, cùm species sui phantasmatis sit vnita intellectui.

Secundò, & est declaratio quædam & explicatio præcedentis rationis, Similis continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilẽ ad phantasma quod in nobis est, & potentiæ visiuæ ad colorem qui est in lapide: sed hæc continuatio non facit lapidem videre, sed videri: ergo & dicta continuatio intellectus nobiscũ non facit nos intelligere, sed solùm intelligi, ergo non est sufficiens prædictus continuationis modus. Consequẽtiæ notæ cum minori. Maior autem probatur ex comparatione qua vtitur & ipse Auer. & Aristot. scilicet ꝙ sic se habet species intelligibilis ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum extra animam. Ad hanc rationẽ dupliciter secundum Auerroistas responderi potest. Primò, quòd ratio supponit falsum, scilicet ꝙ ideo intellectus dicatur nobis copulari, quia ipse intelligat phantasma quod in nobis est: hoc enim non est ad mentem Auer. sed ideo secundum ipsum dicitur intellectus nobiscum copulari, quoniã idem cognoscitur ab intellectu & à nostra cogitatiua, sed ab intellectu quidem vniuersaliter, à cogitatiua autem particulariter, se habent enim sicut ars & securis, quæ in vna operatione circa idem continuantur, ars quidem principaliter, securis verò instrumẽtaliter. Vnde comparatio adducta licet sit quantùm ad aliquid conueniens, & ratione illius sit ab Arist. assumpta: non tamen quantùm ad omnia conueniens est, & ideo dicitur quòd maior adductæ rationis est falsa: non enim continuatur visus cum colorato ratione operationis circa idem obiectum, sicut intellectus possibilis cum phantasmate.

Secundò responderi potest, quòd secundum Auer. non habet homo ex illa sola vnione cum phantasmate, vt intelligat, sed ex assistentia intellectus ad corpus humanũ tanquàm ad proprium mobile essentialiter sibi correspondens, sicut se habet intelligentia ad orbem. Vnde verum est dicere ex tali vnione quòd Sortes intelligit, sicut quòd cælum mouet se.

De copulatione intellectus nobiscum per phantasmata apud Auer.

SED contra primam harum responsionum arguitur primò, quia non videtur

videtur aſſignari continuatio intellectus nobiſcum per phantaſma ad mentem Commentatoris, ſcilicet quia cogitatiua & intellectus conueniant in vna operatione. Aſſignans enim Auer. 3. De Anima, modum continuationis, inquit quòd ideo continuatur nobis intellectus, quia ſpecies intelligibilis quæ eſt in intellectu, habet duplex ſubiectum ſcilicet intellectum ipſum, & phantaſma in nobis exiſtens. Ex quibus patet quòd non ponit continuationem intellectus nobiſcum, quia idem cognoſcatur ab intellectu per ſpeciem intelligibilem, & à cogitatiua per formam imaginatam: ſed quia per ſpeciem intelligibilem fit aliqua colligatio intellectus nobiſcum, eò ꝙ illa in nobis habeat ſubiectũ, ſcilicet phantaſma, ſicut habet pro ſubiecto intellectũ, licet alio & alio modo. Intellectus enim eſt eius ſubiectũ per modum inhæſionis, phantaſma autẽ eò ꝙ eius veritatẽ fundet. Secundum ergo hanc cõtinuationẽ procedit ratio, non ſecundũ illã ꝙ intellectus cognoſcat phãtaſma in nobis exiſtẽs: & maior aſſumpta eſt vera, ſicut enim ſpecies intelligibilis habet duplex ſubiectũ, ita & ſpecies viſibilis, ſcilicet potentiã viſiuam, & colorẽ à quo cauſatur: & ideo vtrobique ſimilis eſt cõtinuatio. Ex quo patet reſponſionẽ neq; ad mentem rationis datam eſſe, neque ad mentem Com.

Secundò, Eſto quòd continuationẽ illam intendat Auer. quã reſpondẽdo ponit, ſequitur ꝙ homo nihil vniuerſaliter ex illa vnione cognoſcat (cuius oppoſitum vnuſquiſque experitur) & per conſequens homo non intelliget, cùm intelligere vniuerſalium ſit. Probatur conſequentia, Continuatur nobiſcum intellectus, quia idem comprehenſum eſt ab intellectu & cogitatiua, ab intellectu vniuerſaliter, à cogitatiua particulariter: ſed intellectus nihil eſt hominis, imò eſt ſecundum eſſe ab ipſo ſeparatus, ergo per hoc quòd intellectus id quod cogitatiua cognoſcit particulariter, ipſe vniuerſaliter intelligat, non ſequitur quòd homo vniuerſaliter intelligat, ſed tantùm particulariter comprehendat per ſuam virtutem cogitatiuã. Sicut per hoc quod Deus vniuerſaliter cognoſcat, quod nos particulariter apprehendimus, non ſequitur vniuerſaliter intelligere.

Tertiò, Vnio duorum cognoſcentium in aliquo extrinſeco obiecto, nõ facit vt eadem numero cognitio vnius ſit alterius cognitio: idem enim à diuerſis poteſt ſimul diuerſis cognitionibus apprehendi, ergo quòd idem ab intellectu & cogitatiua hominis comprehendatur, nõ facit vt homo cogitans eadem intellectione intelligat qua ipſe intellectus. ergo cùm non poſſit dici alia operatione intelligere, cùm intelligere ſit ſolius intellectus operatio, ſequitur quòd per talem continuationem nullo modo poteſt dici homo intelligens.

Quartò, Intelligere non eſt per organum corporeum: ergo non conueniunt intellectus & cogitatiua in comprehenſione eiuſdem, ita quòd intellectus ſit principale agens ſicut ars, & cogitatiua quæ eſt in organo corporeo, ſicut inſtrumentum.

Contra ſecundã reſponſionem arguit S. Thom. Prima parte quęſt. 76. & in Tractatu De Vnitate Intellectus, nõnullis rationibus quæ ab aliis Thomiſtis ſunt explanatæ, ideo non oportet nos in ea improbanda vlterius immorari.

Tertiò arguitur ad concluſionem, Homo eſt intelligens per intellectum ſicut per virtutem cognoſcitiuam, ergo non per formam intelligibilem coniungitur intellectui, ſed econuerſò per intellectum coniungitur intelligibili: ergo male dicitur quòd homo coniungitur intellectui ratione ſpeciei intelligibilis fundatę in phantaſmate. Probatur conſequentia, quia cognoſcens per virtutem cognoſcitiuam coniungitur obiecto, & non econuerſò per obiectum coniungitur virtuti cognoſcitiuæ, ſicut omne corpus per virtutem operatiuam coniungitur operato.

Quartò, Homo intelligit, & non niſi per intellectum, ergo oportet ipſum vniri nobis formaliter, & non ſolum per ſuum obiectum. Probatur conſequentia, quia id quo aliquid operatur, oportet eſſe formam eius, quod probatur, tum quia nihil agit niſi ſecundum quòd eſt actu, actu autem non eſt aliquid niſi per formam: tum quia Ariſt. per illud probat 2. De Anima, text. 24. animam eſſe formam.

Id quo aliquid operatur eſt forma eius.

CIRCA hanc propoſitionem, Id quo aliquid operatur, eſt forma eius, dans ſcilicet eſſe illi, attendendum quòd habet veritatem de eo quo primò aliquid operatur, ſi ab operante ſit diſtinctum, vt patet ex Philoſopho loco præallegato. Dicitur autem quo primò aliquid operatur, id cui conuenit vt ſit quo aliquid operatur, & non conuenit ſibi per aliquid aliud vt ſit tale: imò ſi alicui hoc conuenit, vt ſcilicet ſit quo aliquid operatur, conuenit ei per ipſum. Ad hunc ſenſum propoſitio eſt veriſſima, quia primum principium quo aliquid operatur, neceſſe eſt vt actuet operantem, cùm nihil agat niſi ſecundum quòd eſt in actu, habet etiam vniuerſaliter veritatem de eo quo aliquid operatur tanquam potentia operatiua. Et per hoc excluditur obiectio quæ poſſet fieri de diuina eſſentia vnita intellectui Beatorum: per ipſam enim intellectus Beati videt diuinam eſſentiam, & ſic per ipſam Beatus operatur, & tamen non informat intellectum ſecundum eſſe. Conſtat enim quòd non eſt id quo primò neque quo tanquam virtute intellectiua Beatus videt diuinã eſſentiam, ſed ipſa animæ ſubſtantia eſt quo primo Beatus videt diuinam eſſentiam: intellectus autem eſt virtus ipſa intellectiua. Supponit enim diuina eſſentia, vt ſupplet vicem ſpeciei intelligibilis, & animam & intellectũ per quem anima eſt capax diuinæ viſionis, & lumen gloriæ eleuans intellectum. Diuina autem eſſentia ſupplet vicem ſpeciei intelligibilis ex qua ipſa viſio ſpeciem ſumit, vt ſit talis rei intellectio. Nam cùm ſpecies intellectualis det eſſe quoddam immateriale & accidentale intellectui, & ſit ei principium intelligendi tanquàm perficiens ipſum ad intelligendum, diuina eſſentia ſupplet vicem ſpeciei, non quantùm ad primum ſed quantùm ad ſecundum, vt oſtenditur inferiùs in 3. Libro.

CIRCA illam propoſitionem, Homo intelligit, & non niſi per intellectum, attende, quòd per dictionem illam excluſiuam non excluditur ſpecies intelligibilis, ſed excluditur alia virtus ſiue aliud quo primò homo intelligat: nullo enim alio tanquàm prima virtute intelligendi homo intelligit quàm intellectu, non faciendo diſtinctionem pro nunc inter intellectum & animam intellectiuam.

AD hanc rationem ab Auerroiſtis reſpondetur, negando eius fundamẽtum, ſcilicet, Id quo aliquid operatur, eſt forma eius, ſi intelligatur de forma dante eſſe, non enim oportet quo aliquid operatur, dare eſſe operanti, ſed ſufficit vt ſit operans intrinſecum: & cùm probatur, quia oportet vt agẽs ſit in actu per id quo operatur, non eſt autem in actu per illud, niſi vniatur ſibi ſecundum eſſe, reſpondetur, quòd compoſitum eſſe in actu per aliquid poteſt eſſe, aut quia eſſe vnius partis recipiatur in alia, ſicut eſſe formæ recipitur in materia: aut quia id quod alteri vnitur, ſit ens actu in ſe. Modò, non oportet vt id quod operatur per aliquid, ſit in actu per ipſum primo modo, ſed ſufficit vt ſit per ipſum in actu altero illorum modorum. Contra hanc reſponſionẽ arguitur vt arguebamus in Quæſt. noſtris De Anima. Primò, quia apud Philoſophos nũquàm reperitur ideo vnũ dici per aliquid fieri actu, quia illud exiſtens per ſe actu, vnitur ſibi ad operandum, cùm enim eſſe actu, opponatur ei quod eſt eſſe in potentia, ſicut non dicitur aliquid eſſe in potentia ad formam, quia ipſa forma nata eſt ſibi vniri alio modo quàm per eſſe, ſed quia natum eſt per ipſam formam habere eſſe (per hoc enim cognoſcitur differentia materiæ à forma, & naturam eius eſſe puram potentiam, quia videlicet nata eſt à formis actuari ſecundum eſſe) ita & aliquid eſſe actu, per formam, erit non tantùm vniri ſibi formam per ſe actu exiſtentem, ſed per ipſam habere eſſe.

Secundò, Quia ratio Ariſtotelis ad probandum animam eſſe formam dantem eſſe corpori, erit vana, & vniuerſaliter de nulla forma ex operationibus probari poterit quòd det eſſe operanti. Poterit enim dici quoniam id quo primò mouemur, ſentimus, &c. non eſt forma dans eſſe operanti, ſed quòd ipſa in ſe actu exiſtens vnitur corpori vt motor: & ſic non oportet animam corpus informare. Confirmatur, quia tunc ſecundum hanc reſponſionẽ, cùm plures trahunt nauim, poterit dici ꝙ vnus eſt actu per alium, & quòd operatur inquantùm eſt actu per illum: quòd ab omni Philoſophia eſt alienum.

Quintò, Species intelligibilis ſecundum quòd eſt in phantaſmatibus, non eſt intelligibilis actu, ſicut nec ſpecies coloris eſt ſenſata in actu ſecundum quòd eſt in lapide, & per conſequens non eſt vnum cum intellectu poſſibili: quia intelligibile in actu eſt vnum cum intellectu in actu, non autem intelligibile in potentia cum intellectu in potentia. Ergo non continuatur nobiſcum ſecundum quòd eſt in intellectu poſſibili, ergo non poteſt eſſe medium quo continuetur nobiſcum intellectus poſſibilis. Probatur prima conſequẽtia, quia ſecundum poſitionem prædictam, ſic ſolùm continuatur nobiſcum ſpecies intelligibilis, ſecundũ ꝙ eſt in phantaſmatibus. Secunda quoque cõſequentia probatur, quia ſic talis ſpecies ſecundũ ꝙ continuatur cum intellectu poſſibili, non continuatur nobiſcũ, nec econuerſò. Subiungit autẽ S. Tho. authorem huius poſitionis per æquiuocationem deceptũ eſſe, quia cùm dupliciter dicatur actu intelligibile, aut ſcilicet, quia poteſt mouere intellectum poſſibilem, aut quia eſt intellectum in actu tanquam factum vnum cum intellectu poſſibili in actu, ſicut dicitur viſibile actu, aut quia poteſt mouere viſum, ſicut colores præſente lumine, aut quia eſt actu ſenſatum, ſecundum ꝙ eſt vnum cum viſu in actu, ſicut ſpecies viſibilis, non diſtinxit hæc poſitio vnum modum ab alio, ſed exiſtimauit in ipſo phantaſmate eſſe formam actu intellectam, quia lumine intellectus agentis poſſunt phantaſmata mouere intellectum: & ideo cùm intellectum in actu ſit vnitum intellectui, exiſtimauit per talem formam fieri copulationem inter intellectum & hominem, tanquam per medium quoddam & vinculum vniens.

ATTENDENDVM hoc loco, quòd dicitur forma intellecta in actu, aut ſenſata in actu, quando vnitur actu intellectui aut ſenſui, & illi ſuum obiectum repræſentat aut actu perfecto, aut habitualiter: hoc autem eſt quando eſt actualiter forma intellectus aut ſenſus, nam dum eſt ab intellectu aut ſenſu ſeparata, non eſt vnum cum intellectu aut ſenſu, nec illi ſuum obiectum repræſentat. Et ideo videtur hîc S. Tho. nullam ponere differẽtiam inter formam ſecundum ꝙ eſt intellecta aut ſenſata in actu, & ipſam vt eſt vnum cum intellectu aut ſenſu. Ex quo patet ꝙ aliud eſt dicere (ſi propriè loquamur) formam eſſe actu intelligibilem aut ſenſibilem, & ipſam eſſe actu intellectam, aut ſenſatam: dicitur enim eſſe actu intelligibilis, aut ſenſibilis, quando habet eſſe ſecundum quòd poteſt intellectum aut ſenſum mouere, cauſando in ipſo formam intellectam aut ſenſatam in actu, & ſic colores extrà exiſtentes præſente lumine dicũtur actu viſibiles, quia ſecundũ eſſe quod habent extrà, aſſiſtente lumine poſſunt mouere ſenſum. Res autem materiales ſecundum eſſe naturale non ſunt actu intelligibiles: quia ſecundum illud non poſſunt mouere intellectum, ſed ſecundum quòd per phantaſma ſunt in phantaſia præſente lumine intellectus agentis ſunt actu intelligibiles, quia per lumen intellectus agentis poſſunt mouere intellectum poſſibilem. Dicitur autẽ intellecta actu aut ſenſata, quia eſt actualiter vnita intellectui, aut ſenſui, & illi actualiter obiicitur, aut perfectè, aut habitualiter, vt accidit in intellectu.

SED ad hanc rationem ſanct. Thomæ poſſet dici quòd procedit ex malo intellectu poſitionis Commentatoris. Non enim ideo ponit Commentator fieri cõtinuationem intellectus nobiſcũ per ſpeciem intelligibilem, quaſi eadem numero ſpecies quæ actuat intellectum, actuet etiam phantaſma, vt videtur ratio ſupponere: ſed quia ſpecies exiſtens in intellectu habet fundamentum in phantaſmate: & illud aliquo modo repræſentat: & ſic intellectus continuatur phantaſmati, ſicut ſpeculum continuatur homini, cuius ſpecies reſultat in ſpeculo.

CONTRA hanc reſponſionem arguitur ex doctrina S. Thomæ in Tractatu De Vnitate Intellectus, quia non poterit ſaluari aliquo pacto ex hoc vnionis modo id quod intendit Commentator. Vult enim oſtendere quòd non obſtante ſeparatione intellectus, ſecundum eſſe poteſt homini attribui quòd intelligat propter continuationem intellectus cum phantaſmate. Hoc autem nullam habet apparentiam poſito illo modo vnionis: non enim propter eam continuationem quam habet ſpeculum cum homine, ſequitur vt homo habeat ſpeculi actionẽ, quæ eſt repræſentare. Ergo ad hoc vt aliquid apparentiæ habeat ſua poſitio, oportet vt intelligamus eam vnionẽ intellectus cũ phantaſmate per ſpeciẽ, ſic ꝙ ſpecies ſit actu in intellectu, & ſit etiã in phãtaſmate: quãuis ſic etiã ipſa poſitio veritatẽ non contineat, vt eſt oſtenſum.

Sextò, In homine eſt altior operatio vitæ quàm in animali, quæ eſt intelligere: ergo homo habet altiorẽ ſpeciẽ vitæ quàm ſit vita animalis, ergo habet altiorẽ animã qua viuit, quàm ſit anima ſenſibilis, ergo intellectus eſt anima hominis, & per conſequens eius forma. Antecedẽs, patet ex cõfeſſo ab omnibus. Conſequentia verò prima probatur, quia vbi inuenitur altior operatio viuentis, ibi inuenitur altior ſpecies vitæ correſpondens illi actioni, vt patet cõparando animalia ad plantas. Secunda quoque probatur, quia vita eſt per animam. Vltima autem patet, quia nulla anima eſt altior ſenſibili quàm intellectus, id eſt, quàm anima intellectiua.

ADVERTE, ꝙ contra hanc rationem inſtari non poteſt dicẽdo quòd intelligere apud S. Thom. non eſt ab anima actiuè, ſed tantùm paſſiuè, ab obiecto autem actiuè, vt falſò aſcribere videtur ſibi Scotus 4. Sent. diſt. 43. q. 2. Non enim apud ſanctum Thomam intellectus merè paſſiuè concurrit ad intellectionem, ſed etiam aliquo modo actiuè, inquantùm ipſam elicit intellectionem, licet hoc non poſſit niſi recipiendo ſpeciem ob obiecto, quod

quod est quoddam pati. Sed de hoc satis in superioribus est dictum. Quãtum ad secundam viam, arguitur primò ex hac septima ratione sic. Sequitur enim, quòd homo non differt à brutis per hoc, quòd est, intellectũ habẽs: hoc est manifestè falsum. ergo &c. Probatur cõsequentia, quia si sit intellectus separatus secundum esse ab homine, vnitus autem tantummodo prædicto, homo non sortietur speciem per vnionem ad intellectum, sed tantum per formam sensibilem, quia talis vnio consequitur hominis operationem, cum consequatur phantasiam, quæ est motus factus à sensu secundum actum. quod autem consequitur ad operationem alicuius rei, nõ largitur ei speciem: nam operatio est actus secundus. forma autem per quam aliquid speciem habet, est actus primus. Octauò, eadem via arguitur. Si homo sortitur speciem per hoc, quòd est rationalis, & intellectum habens, quicunque est in specie humana, est rationalis, & intellectum habens: puer etiam antequam egrediatur ex vtero, erit rationalis, & intellectum habens, cum sit in specie humana, & tamen in ipso nondum sunt phantasmata, ergo non erit homo rationalis, & intellectum habens, propter dictam continuationem.

Aduerte circa hac rationem, quòd antecedens conditionalis accipit Sanct. Tho. tanquam confessum, quoniam si hoc non esset, tunc homo nõ differret specie à brutis, per hoc quòd est ipsum esse rationalem, & habere intellectum, ad quod tanquam ad inconueniens, in præcedenti ratione deduxerat.

Quòd homo non sortitur speciem per intellectum passiuum, sed per intellectum possibilem. Capit. 60.

Positio Auer. 2. de anima, com.5.


Is autẽ rationibus obuiatur secundum prædictam positionem. Dicit enim prædictus Auer. quòd homo differt specie à brutis per intellectum quem Arist. vocat passiuum, qui est ipsa vis cogitatiua, quæ est propria homini: loco cuius alia animalia habent quandam æstimatiuam naturalem. Huius autem cogitatiuæ virtutis est distinguere intentiones indiuiduales, & comparare eas adinuicem: sicut intellectus qui est separatus & immixtus, cõparat & distinguit inter intẽtiones vniuersales: & quia per hanc virtutem simul cum imaginatiua & memoratiua præparantur phantasmata vt recipiant actionem intellectus agẽtis, à quo fiũt intelligibilia actu, sicut sunt aliquæ artes præparantes materiam artifici principali: ideò prædicta virtus vocatur nomine intellectus & rationis. de qua medici dicũt quòd habet sedem in media cellula capitis: & secũdum huius dispositionẽ virtutis differt homo vnus ab alio in ingenio, & in aliis quæ pertinent ad intelligendum: & per vsum huius & exercitium acquirit homo habitum scientiæ. vnde habitus sciẽtiarum sunt in hoc intellectu passiuo, sicut in subiecto: & hic intellectus passiuus à principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam antequam actu intelligat. Quòd autem hæc sint falsa, & abusiuè dicta, euidenter apparet. operationes enim vitæ comparantur ad animam vt actus secundi ad primũ, vt patet per Philosophum in tertio de anima. actus autẽ primus in eodem præcedit tempore actum secundum: sicut scientia est ante considerare. in quocunque igitur inuenitur aliqua operatio vitæ, oportet imponere aliquam partem animæ quæ cõparatur ad illam operationẽ sicut actus primus ad secundum. sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere & ratiocinari, quę est operatio hominis inquantum homo est, vt Arist. dicit in 1. Ethic.* ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod propriè dat speciem homini: quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundũ. hoc autem non potest esse intellectus passiuus prædictus: quia principium prædictæ operationis oportet esse impassibile, & non mixtum corpori, vt Philosophus probat.* cuius contrariũ apparet de intellectu passiuo. non igitur est possibile quòd per virtutem cognitiuam quæ dicitur intellectus passiuus, homo speciem sortiatur per quam ab aliis animalibus differat.

Hoc habetur ab Auer. vbi suprà, con.6. — *Improbatio prædi. positionis te.com.5.* — ** Cap. 9.* — ** 3. de anima. tex.com.6.*

2 Adhuc, quod est passio partis sensitiuæ, non potest ponere in altiori genere vitæ quàm sit vita sensitiua: sicut quod est passio animæ nutritiuæ, non ponit in altiori genere vitæ quàm sit vita nutritiua. Constat autẽ quòd phantasia & huiusmodi potentiæ quæ ad ipsam consequuntur, vt memoratiua & consimiles, sunt passiones partis sensitiuæ, vt probat Philosophus in lib. de memoria: non igitur per prædictas virtutes vel aliqua earum, animal aliquod potest poni in altiori genere vitæ, quàm sit anima sensitiua. Homo autem est in altiori genere vitæ, quod patet per Philosophum in secundo de anima, * qui distinguens genera vitæ, superaddit intellectiuum (quod homini attribuit) sensitiuo: quod attribuit communiter omni animali: non igitur homo est viuens vita sibi propria per virtutem cogitatiuam prædictam.

** tex. cõ.14. & infrà.*

3 Amplius, omne mouens seipsum, secundum quòd probat Philosophus in octauo Physicorum, * componitur ex mouente & moto. homo autem, sicut & alia animalia, est mouẽs seipsum: ergo mouens & motum sunt partes ipsius. primum autem mouens in homine est intellectus. nam intellectus suo intelligibili mouet voluntatem. Nec potest dici quòd solus intellectus passiuus sit mouẽs: quia intellectus passiuus est solùm particularium. in mouendo autẽ accipitur vniuersalis opinio, quę est intellectus possibilis: & particularis, qui potest esse intellectus passiui, vt patet per Arist. in 3. de anima, & in 7. Ethic. ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis, & est dignissimum & formalissimum in ipso: ergo ab eo speciem sortitur, & non ab intellectu passiuo.

** tex.com.40.* — *3. de anima tex.com. 58.7. Ethic.com.5.*

4 Adhuc, intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicuius propter hoc quòd est cognoscitiuus omnium formarũ sensibilium in vniuersali. nulla igitur virtus cuius operatio se extendere potest ad vniuersalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicuius corporis, volũtas autem est huiusmodi. omnium enim eorum quæ intelligimus, possumus habere voluntatem, saltẽ ea cognoscendi: apparet etiam actus voluntatis in vniuersali. odimus enim (vt dicit Arist. in sua rhetorica) in vniuersali latronum genus. irascimur autem particularibus tantùm. volũtas autem non potest esse actus alicuius partis corporis: nec consequi aliquam potẽtiam quæ sit actus corporis. omnis autem pars animæ est actus alicuius corporis præter solum intellectum propriè dictum. igitur voluntas in intellectiua parte est. vnde & Arist. dicit in. 3. de anima, quòd voluntas in ratione est: irascibilis autem & concupiscibilis in parte sensitiua. propter quod & actus concupiscibilis & irascibilis cum passione sunt: nõ autem actus voluntatis, sed cum electione. voluntas autem hominis nõ est extrinseca ab homine quasi in quadam substantia separata fundata, sed in ipso homine. aliter enim non esset dominus suarum actionum. quia ageretur voluntate cuiusdam substantiæ separatæ, & in ipso essent tantùm potentiæ appetitiuæ cùm passione operantes, scilicèt irascibilis & concupiscibilis, quæ sunt in parte sensitiua. sicut & in cęteris animalibus, quę magis agũtur quàm agant. Hoc autem est impossibile, & destructiuũ totius moralis philosophiæ & politicæ conuersationis. oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse per quem à brutis differamus: & non solùm secundum intellectum passiuum.

lib.cap.4. — *tex.com.42.*

5 Item, sicut nihil est potens agere nisi per potentiã actiuam in ipso existentem, ita nihil potẽs est pati nisi per potentiam passiuam quæ est in ipso. combustibile enim est potens comburi: non solùm quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet potentiam vt comburatur. Intelligere autem quoddam pati est, vt dicitur in 3. de anima. cùm igitur puer sit intelligens potentia, & si non actu intelligat: oportet quòd sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. hæc autem potentia est intellectus possibilis. oportet igitur quòd puero iam sit coniunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat: nõ est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed ipse intellectus possibilis inest homini à principio sicut aliquid eius. Huic autem rationi respõdet Auuerrois prædictus. dicit enim quòd puer dicitur potentia intelligere, duplici ratione. Vno modo, quia phãtasmata quę sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia. Alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, & non quia intellectus sit iam vnitus ei. Ostendendum est autem quòd vterque modus sit insuf-

tex.com.2.

ficiens.

ficiens. alia enim potentia est qua agens potest agere, & alia potentia qua patiens potest pati: & ex opposito diuiduntur. Ex eo igitur quòd cóuenit alicui quòd possit agere, nó competit ei quòd possit pati. posse autem intelligere, est posse pati: cùm intelligere quoddam pati sit, secundum philosophum. non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quòd phantasmata in eo possunt esse intelligibilia in actu, cùm hoc pertineat ad posse agere: phãtasmata enim mouent intellectum possibilem. 2. de anima. tex. com. 2.

6 Adhuc, potentia consequens speciem alicuius non competit ei secundum id quod speciem non largitur. posse autem intelligere, consequitur speciem humanam. est enim intelligere operatio hominis inquantum huiusmodi: phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

7 Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere, quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. sic enim aliquis dicitur potentia agere vel pati per potentiam actiuam vel passiuam, sicut dicitur albus per albedinem: non autem aliquis dicitur albus antequam albedo sit ei coniuncta: ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati antequam potentia actiua vel passiua ei adsit. non ergo de puero posset dici quòd est potens intelligere antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

8 Præterea, aliter dicitur aliquis potens operari antequam habeat naturam qua operetur, & aliter postquã iam habet naturam, sed impeditur per accidens ab operando, sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum antequam sit leue: & aliter postquam iam est generatum leue, sed impeditur in suo motu. puer autem est in potentia intelligés, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum vt non intelligat. impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso existentes, vt dicitur in 7. Physicorum. non igitur propter hoc dicitur potens intelligere, quia intellectus possibilis qui est intelligendi principiũ, potest continuari sibi: sed quia iam est cótinuatus, & impeditur ab actione propria: vnde impedimento remoto statim intelligit. tex. com. 20.

9 Itē, habitus est quo quis operatur cùm voluerit: oportet igitur eiusdem esse habitum, & operationé quæ est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus huius habitus qui est scientiæ, non potest esse intellectus passiui, sed est ipsius intellectus possibilis. ad hoc enim quòd aliqua potentia intelligat, oportet quod nó sit actus corporis alicuius: ergo & habitus scientiæ non est in intellectu passiuo, sed in intellectu possibili: sciétia autem in nobis est secundum quam dicimur scientes: ergo & intellectus possibilis est in nobis, non secundum esse à nobis separatus.

10 Adhuc, sciétia est assimilatio scientis ad rem scitam. rei autem scitæ, inquantum est scita, non assimilatur sciēs nisi secundum species vniuersales. scientia enim de huiusmodi est: species autem vniuersales non possunt in intellectu passiuo esse, cùm sit potentia vtens organo, sed solùm in intellectu possibili. scientia igitur non est in intellectu passiuo, sed solùm in intellectu possibili.

11 Amplius, intellectus in habitu (vt aduersarius confitetur) est effectus intellectus agentis: intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum propriũ recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, vt Arist. dicit in 3. de anima.* oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiæ, esse in intellectu possibili non passiuo. tex. com. 17.

12 Præterea impossibile est quòd perfectio superioris substãtiæ dependeat ab inferiori. perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis. depédet enim à phantasmatibus quæ mouent intellectum possibilem: non igitur est intellectus possibilis aliqua substantia superior homine: ergo oportet quòd sit aliquid hominis vt actus & forma ipsius.

13 Adhuc, quęcunque sunt separata secundũ esse, habent etiam separatas operationes: nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum. vnde Arist. dicit in primo de anima, * quod si aliqua operationum animæ est sine corpore, possibile est animam separari: operatio autem intellectus possibilis indiget corpore. dicit enim Philosophus in 3. de anima, quod anima potest agere per seipsam, scilicet intelligere: quando intellectus est factus in actu per speciem à phãtasmatibus abstractam quæ non sunt sine corpore: igitur intellectus possibilis nó est omninò à corpore separatus. tex. com. 12. 15. tex. com. 8.

14 Amplius, cuicunque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei à natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest: sicut Aristo. probat in 2. lib. de cœlo.* si stellæ mouerentur motu progressiuo ad modum animalium, quòd natura dedisset eis organa motus progressiui: sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea in quibus necesse est esse phãtasmata: natura igitur intellectum possibilem corporeis vniuit organis. non est igitur secundum esse à corpore separatus. tex. com. 5. 54.

15 Item, si sit secundum esse à corpore separatus, magis intelliget substantias quæ sunt à materia separatæ, quàm formas sensibiles: quia sunt magis intelligibiles, & magis ei conformes. non potest autem intelligere substantias omninò à materia separatas: quia eorum non sunt aliqua phantasmata. hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, vt Aristoteles dicit in tertio de anima.* sunt enim ei phãtasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit: non est igitur substantia separata à corpore secundùm esse. * tex. com. 39.

16 Adhuc, in omni genere tantùm se extendit potentia passiua quantùm potentia actiua illius generis: vnde non est aliqua potentia passiua in natura cui non respondeat aliqua potentia actiua naturalis: sed intellectus agés non facit intelligibilia nisi per phantasmata: ergo nec intellectus possibilis mouetur ab aliis intelligibilibus, nisi à speciebus à phantasmatibus abstractis: & sic substãtias separatas intelligere non potest.

17 Amplius, in substantiis separatis sunt species rerũ sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus sciétiam habent. si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem: non ergo acciperet eam à phantasmatibus: quia natura non abundat superfluis. Si autem dicatur quòd substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quòd eis adsit altior cognitio: quã oportet non deesse intellectui possibili, si prædictas substantias intelligit. habebit igitur duplicem sciétiam: vnam per modum substãtiarum separatarũ, aliam à sensibus acceptam, quarum altera superfluerat.

18 Præterea, intellectus possibilis est quo intelligit anima, vt dicitur in tertio de anima. si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, & nos intelligimus eas: quod patet esse falsum. habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuæ ad solem, vt Aristoteles dicit *. * tex. com. 4. * 2. Meta.

19 His autem respondetur secũdum positionem prædictam. Intellectus enim possibilis secundum quòd est in se subsistens, intelligit substantias separatas: & est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem. secũdum auté quòd continuatur nobis à principio, est in potentia ad formas à phantasmatibus abstractas: vnde nos à principio non intelligimus per eum substantias separatas. Sed hoc stare nó potest: intellectus enim possibilis ex hoc dicitur secũdum eos continuari nobis, quòd perficitur per species intelligibiles à phantasmatibus abstractas: prius igitur est considerare intellectum vt in potentia ad huiusmodi species, quàm vt continuatur nobis. non igitur per hoc quòd continuatur nobis est in potentia ad huiusmodi species.

20 Præterea, secundum hoc esse in potétia ad prædictas species, non esset ei secundum se cõueniens, sed per aliud: per ea autem quæ non conueniunt alicui secundum se, nó debet aliquid diffiniri. non igitur ratio intellectus possibilis

bilis est ex hoc quòd in potentia est ad prædictas species, vt diffinit ipsum Arist. in tertio de anima. *Tex. cō. 3. & infrà.*

21 Adhuc, impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi vnum per aliud intelligat. non enim vna potentia simul pluribus actibus perficitur nisi secundum ordinē. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas, & species à phantasmatibus abstractas: oportet quòd vel intelligat per species huiusmodi substantias separatas, vel econuerso.

22 Quodcunqne autem detur, sequitur quòd nos intelligimus substantias separatas, quia si nos intelligimus naturas sensibilium, inquātum intelligit eas intellectus possibilis: intellectus autem possibilis intelligit eas per hoc quòd intelligit substātias separatas: similiter & nos intelligimus: & similiter si sit econuerso. Hoc autem est manifestè falsum: nō igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas: non est igitur substantia separata.

Super Cap. 60.

AD has rationes secundùm mentem Auerrois respondetur & dicitur primò, quòd homo differt à brutis non per intellectum possibilem, sed per intellectum passiuum, qui est vis cogitatiua in homine, cuius loco bruta habent æstimatiuā. Dicitur secundò, quòd huius virtutis est distinguere intentiones particulares, & eas adinuicem comparare, & simul cum imaginatiua & memoratiua præparare phantasmata, vt ab intellectu agente fiant actu intelligibilia, ex quo habet vt vocetur nomine intellect⁹ & rationis, vt scilicèt dicatur intellectus passiuus, & ratio particularis. Est etiā ipsius acquirere sibi vsu & exercitio habitus scientiarum. Dicitur tertiò, quòd hic intellectus passiuus à principio adest puero, per ipsumq; sortitur speciem humanam, & antequam actu intelligat.

SED attendendum quòd nomine intentionum indiuidualium intelliguntur formæ particulares secundum quòd in ipsis inueniuntur aliquę conditiones quæ sub sensu exteriori non cadunt, sicut sunt amicitia, inimicitia, vtile & nociuum, & similia. hæc enim per æstimatiuam in brutis & per cogitatiuam in homine cognoscuntur. Ouis enim æstimans lupum inimicum fugit: non autem fugit aliam ouem, quia amicam reputat: & sic inter ouem & lupum distinctionem facit & comparationem. Similiter auis colligit paleam, quia eam vtilem iudicat ad nidificandum: nō autem colligit sarmentum, quia illud inutile iudicat. Quod faciunt bruta per æstimatiuam, id homines per cogitatiuā faciunt, & longè perfectius, cùm etiam per ipsam particulares propositiones componat, quod bruta non faciunt, sed tantùm in re apprehendunt amicitiam & inimicitiam & similia.

CONTRA hanc autem responsionem arguit San. Tho. multipliciter. primò, homo habet aliquam operationem propriam suprà alia animalia scilicet intelligere & ratiocinari, ex primo Ethic. ergo in homine oportet ponere aliquam partem animæ quæ propriè det speciem homini, quæ se hebeat ad intelligere, sicut actus primus ad secundum. ergo per intellectum passiuum non potest homo speciem sortiri, per quam ab aliis animalibus differt. probatur prima conseq. quia operationes vitæ comparātur ad animam vt actus secundi ad primum, vt patet 2. de anima. actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare. Secunda quoque conseq. probatur, quia principium intellectionis non potest esse intellectus passiuus, cùm oporteat principium talis operationis esse impassibile & immixtum corpori, vt Philosophus probat, cuius contrarium apparet de intellectu passiuo: cui scilicet assignatur pro sede media capitis cellula.

CIRCA istam propositionem, actus primus in eodem præcedit tempore actum secundum: dubitatur, quia graue statim cùm genititum est, incipit moueri, nisi adsit impedimentum: & corpus luminosum statim illuminat præsente diaphano non impedito.

Respondetur quòd hæc propositio habet veritatem vbi actus secundus naturali necessitate non sequitur ad actum primum, sicut est in proposito, vbi actus intelligendi non necessario sequitur posito principio intellectiuo in materia. Potest secundò responderi, quòd loquitur. S. Th. de possibili, scilicet quòd potest actus primus tempore præcedere actum secundū: & hoc cōformiter dicitur ad id quod habetur 12. q. 3. art. 2. vbi ait S. Th. quòd habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et hoc ad propositum S. Tho. sufficit. Vult enim habere ex hoc quòd oportet in eodem esse actum primum & secundum: quod manifestè habetur si in eodem non solùm natura, sed etiam tempore actus primus actum secundum quandoque præcedat.

SED ad hanc rationem posset dupliciter responderi. Primò, quòd secundum principia S. Th. non concludit, vt videtur dicere Scotus quarto sententiarum. dist. 43. quæst. 2. apud sanctum Thomam enim intellectus & intelligere se habent passiuè, & non actiuè: & ideò ab anima non est operatio intelligendi, sed ab obiecto intelligibili aut phāntasmate. Secundò, quòd intelligere est propria quidem operatio hominis, sed non intrinseca, quoniam conuenit quidem omni homini & soli per continuationem cum intellectu possibili, non autem per formam à qua vltimò constituitur in esse: quoniam homo constituitur in esse per cogitatiuam: & ideò non oportet vt in homine sit actus primus huic operationi correspondens tanquam dans sibi esse: & illa propositio in quocunque inuenitur aliqua operatio vitæ, oportet in illo ponere aliquam partem animæ quæ ad illam comparetur vt actus primus ad secundum: est vera duntaxat vbi ponitur operatio in aliquo tāquam sibi intrinseca, vtpote ab eius forma completiua procedens.

AD primam harum responsionum dicitur primò, quòd non est doctrina S. Thom. intellectum merè passiuè ad intellectionem concurrere, licèt intellectus sit potentia passiua. Et si enim accipiat speciem qua intelligit ab ipso obiecto, ratione cuius dicitur pati, secundū quam consideratione est potentia passiua, in formatus tamen specie intelligibili ipsam intellectionem producit elicitiuè, vt patet ex veri. q. 1. art. 9. Vnde falsò nobis à Scoto imponitur quòd intellectus & intelligere se habeant merè passiuè, & nullo modo actiuè. Dicitur secundò quòd admisso etiam quod intellectus merè passiuè ad intellectionem concurreret, adhuc ratio San. Thom. efficax est, quia si intellectio est hominis operatio propria, siue actiuè siue passiuè, (hoc enim manifectum est, quòd intellectio inest homini formaliter, & per ipsam excedit alia animalia) oportet dicere quòd proprium eius receptiuū sit formaliter in homine. actus enim & potentia illius receptiua ad idem suppositum pertinét & sic cōuenienter arguitur ex hoc quòd intelligere est propria hominis operatio, siue ab ipso producta, siue in ipso recepta, oportere principium illius operationis, siue productiuū, siue receptiuum, esse hominis formam: & cùm hoc non possit esse nisi anima intellectiua, relinquitur ipsam animam intellectiuam hominis formam esse. Contra secundam responsionem arguitur, quia natura vniuscuiusque ex propria speciei operatione cognoscitur: & ex hoc quod operatio aliqua conuenit alicui naturę inquantum talis, argui potest quòd illud speciem sortiatur per id quod est illius operationis principium: alioquin nulla esset via ex operationibus cognoscendi naturas rerum. Si ergo intelligere est propria hominis operatio, conueniens homini inquantum homo est, & in qua hominis beatitudo consistit, ac etiam per quam omnia alia transcendit, necesse est vt eius operationis principiū sit forma hominis dans illi speciem: propriam enim & specificam operationem oportet à propria & specifica forma procedere. Secundò, phantasia & potentiæ quæ ad ipsam consequuntur, vt memoratiua, & consimiles, sunt passiones partis sensitiuæ, vt dicitur in libro de memoria & reminiscentia. ergo per ipsas aut aliquam illarum nō potest aliquod animal poni in altiori genere vitæ quàm sit anima & vita sensitiua. ergo homo non est viuens vita sibi propria per virtutem cogitatiuam. probatur prima conseq. quia passio partis sensitiuæ non potest ponere in altiori genere vitæ quàm sit vita sensitiua, sicut nec nutritiua in altiori genere vitæ ponit, quàm sit vita nutritiua. Secunda verò manifestatur, quia homo est in altiori vitæ genere quàm sit vita sensitiua, vt patet per Philosophum 2. de anima, vbi intellectiuum quod homini tribuit, superaddit sensitiuo, quod omni tribuit animali. Dicetur fortè quod licèt cogitatiua absolutè accepta non ponat aliquid in superiori genere vitæ quàm sit vita sensitiua, potest tamen ponere in superiori genere, vt est intellectui coniuncta, quia ex tali coniunctione habet aliquid nobilitatis, quod absolutè considerata non habet. Sed contra hoc arguitur. Primò, aut intelligitur ista coniunctio ratione phantasmatis, aut secundum rationem motoris & moti. Non primum, quia puer in ventre matris est essentialiter homo, & tamen non habet eius cogitatiua vnionem cum intellectu, quæ est ratione phantasmatis. non secundum, quia ex hoc quod vnum sit alterius motiuum, non habet perfectionem quia essentialiter aliquid cōstituere possit. vnio enim motoris ad mobile, ipsum mobile præsupponit. ergo nulla est responsio.

Secūdò, quantumcunque per vnionem cogitatiuæ cum intellectu ipsa cogitatiua aliquid perfectionis haberet, nunquam tamen tantùm eleuatur vt sit supra partem sensitiuam. ergo ex vnione sui cum intellectu non potest aliquid ponere in altiori gradu vitæ quàm sit vita sensitiua. Tertiò principaliter, homo est mouens seipsum sicut & alia animalia. ergo mouens & motum sunt partes eius: ergo intellectus. probatur prima consequentia ex 8. Physi. Secunda verò probatur, quia primum mouens in homine est intellectus, cum suo intelligibili moueat voluntatem. Si dicatur *Tex. com. 14. & infrà.* quòd sufficit ad mouendum intellectus passiuus: contra arguitur, quia intellectus passiuus est solùm particularium. in mouendo autem accipitur præter hoc vniuersalis opinio, quæ est intellectus possibilis, vt patet 3. de *Text. cō. 40.* anima, tex. 58. & 7. Ethic. cap. 5.

AD hanc rationem possent Auerroistæ dupliciter respondere. Primò, quod non oportet primum mouens hominem esse partem huius, sed sufficit vt sit ipsi coaptatum vt proprium mouens, sicut cœlum dicitur mouere seipsum, & tamen intelligentia mouens corpus cœli non est illius pars, sed est tantùm vnita, vt proprius eius motor. Secundò, quòd mens Arist. est mouens per modum efficientis esse partem mouentis seipsum, non autem mouens per modum finis, modò intellectus non mouet per modum efficientis, sed tantùm per modum finis, tanquam præsentās obiectum voluntati. Sed contra primam responsionem arguitur. Non est intelligibile quòd aliquid moueat se, nisi dicatur quòd aut totum moueat totum, aut pars partem: ita quòd totum ratione vnius partis sit mouens, & ratione alterius motum. ex hoc autem quòd aliquod extrinsecum ab eius substantia illud moueat, quantumcūque sit motor illi appropriatus, illud non dicitur mouere, sed moueri: vnde & pars animalis mota ab alia parte non dicitur mouere animal, quantumcunque pars mouens si motor illi appropriatus: ergo responsio nulla. Nec valet instantia de cœlo, quia si ponatur cœlum mouere seipsum, non dicitur mouere se ratione intelligentiæ abstractæ, sed ratione animæ eius. oportet enim illo dato ponere cœlum esse verè animatum, vt inferius ostendet sanct. Thom. Si dicatur quòd homo potest nominare aut constitutum tantum per cogitatiuam, aut aggregatum ex ipso & intellectu, & quòd primo modo non mouet se completè, sed vt accipitur secundo modo, contra arguitur: tum quia non minus mouet se homo quàm alia animalia: sed alia animalia secundum solam suam essentiam considerata mouent se: ergo & homo substantialiter tantum consideratus, quantum ad suas partes essentiales est mouens seipsum: tamen quia homo secundo modo acceptus non dicit vnum simpliciter & per se, cum intellectus & homo non sint substantialiter indiuisa. non enim conueniunt in vno esse substantiali.

Quòd verò secunda responsio vana sit, constat. cùm enim secundo de anima posuerit philosophus motiuum secundum locum esse animæ partem, in tertio inquirēs de hoc principio ponit intellèctum & appetitum esse mouentia in homine, & intellectum ac appetitum habere rationem vnius mouentis. Ex quibus manifestè patet, quòd intellectum non excludit à motiuo, quod est pars animæ, quocunque ponamus intellectum mouere, siue inquam per modum finis, siue per modum efficientis. superius

autem est ostensum quomodo moueat intellectus. Quartò, voluntas hominis est in intellectiua parte, & non est extrinseca ab homine tanquam substantia separata, sed est in ipso homine. ergo intellectum possibilem oportet in nobis esse, per quem à brutis differamus non solùm secundum intellectiuum passiuum maior probatur, quia voluntas non potest esse actus alicuius corporis, nec consequi aliquam potentiam quæ sit actus alicuius partis corporis, quod constat: tum quia potest se extendere ad vniuersalia omnium formatum sensibilium. omnium enim quæ intelligimus, possumus habere voluntatem saltem ea cognoscendi, & etiam ad vniuersale eius actus fertur, sicut cum odimus in vniuersali latronum genus, vt dicit Arist. in sua rhetorica: omnis autem pars animæ est actus alicuius corporis præter solum intellectui propriè dictum, tum quia dicitur tertio de anima, quòd voluntas in ratione est, irascibilis autem & concupiscibilis in parte sensitiua. vnde & actus voluntatis est cum electione, non autem cum passione: minor quoque probatur, quia aliter non esset homo dominus suarum operationum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiæ separatæ quod est destructiuum totius moralis philosophiæ, & politicæ conuersationis.

CIRCA illam propositionem, Omnium quæ intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi, attendendum quod addidit sanct. Thom. saltem ea cognoscendi, quia cùm voluntas non sequatur in-
Tex.com.42. tellectum speculatiuum, sed practicum, vt dicitur tertio de anima: posset aliquis dicere multa à nobis intelligi in quæ voluntas non fertur, scilicet ea quæ sunt omninò speculabilia. Sed hoc admisso, negari tamen non potest quin circa ea quæ opere intellectus produci non possunt, possit aliquis actus esse qui sub ratione boni, aut conuenientis apprehendatur, & per consequens ad intellectum practicum pertineat, sicut est considerare & intelligere. licèt enim triangulum habere tres angulos, non habeat in se rationem appetibilis, aut fugibilis, cognitio tamen eius potest habere rationem boni & conuenientis: & scilicèt voluntas non appetat triangulum habere tres angulos, potest tamen huius cognitionem appetere sibi sub ratione boni & appetibilis ab intellectu propositam, & per consequens voluntatem habere possumus omnium quæ intelligimus, ea apprehendo saltem quantum ad eorum cognitionem. Quintò, Puer est intelligens in potentia, ergo in ipso est aliqua potentia qua est potens intelligere. ergo puero est coniunctus intellectus possibilis antequam intelligat, ergo non est continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed inest homini à principio tanquam aliquid sui. probatur prima consequentia: quia sicut nihil potest agere nisi per potentiam actiuam existentem in ipso, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passiuam quæ est in ipso, vt patet de combustibili. secunda etiam probatur, quia intellectus possibilis est illa potentia qua homo potest intelligere & pati ab intelligibili. Ad hanc rationem respondet Auer. 3. de anima, quod puer dicitur in potentia intelligere dupliciter, scilicet, quia phantasmata quæ sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia, & quia intellectus potest continuari cum ipso, non autem quia sit cum eo vnitus. Contra primam partem huius responsionis arguit sanct. Thom. Primò: quia phantasmata posse in puero esse intellecta in actu, est posse agere. ergo non dicitur puer posse intelligere, eò quòd phantasmata in eo possint esse intellecta in actu. probatur antecedens, quia phantasmata mouent intellectum possibilem. consequentia etiam probatur, quia posse intelligere est posse pati, ex eo autem quo cõuenit alicui quòd possit agere, non conuenit quòd pati possit.

A D euidentiam antecedentis considerandum, quòd species intellecta in actu coniuncta intellectui possibili non sic dicitur esse in potentia in phantasmate, quasi phantasma sit potentia receptiua illius, vt sit dicatur esse in ipso tanquam in potentia passiua. sed quia phantasma potest illam cum intellectu agente in intellectum possibilem causare, cõparatur enim phantasma ad intellectum possibilem vt obiectum ad potentiam: vt dicet sanctus Thomas inferius: obiectum autem intellectus est eius motiuum, cùm intellectus sit potentia passiua: vnde in præcedenti cap. dixit sanctus
Tex.com.2. Thomas quòd phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, vt possint mouere intellectum possibilem. Ideò benè dicitur hic in antecedente, quòd phantasmata posse esse intellecta in actu, pertinet ad posse agere: non enim dicuntur posse esse intellecta in actu, quasi ipsum phantasma idem numero possit à materialibus conditionibus denudari, & intellectum possibilem informare, sed quia potest causare formam in intellectu possibili à materialibus conditionibus denudatam per quam intellectus est actu potens intelligere.

CIRCA illam propositionem, Posse intelligere est posse pati: aduertendum quòd illud intelligitur de posse intelligere primo & essentiali, secundum quòd non habens formam intellectualem actu, dicitur posse intelligere propter potentiam tantùm intellectiuam in ipso existentem, non autem de posse intelligere accidentali, secundum quòd existens in habitu dicitur posse operari. Cùm enim intellectus possibilis non possit intelligere nisi informetur specie intelligibili, quando est absque tali specie, potest illam ab obiecto & phantasmate recipere: & sic posse intelligere est posse pati, quia est posse recipere speciẽ ab intelligibili ex qua potest postmodum actum intellectionis producere per modũ principij actiui. vnde considerato simpliciter intellectu denudato ab omni specie, ipsum posse intelligere est ipsum posse pati & recipere. considerato autem ipso vt iam specie informato ipsum posse intelligere non est ipsum posse pati, sed ipsum posse operari, quod est aliquo modo agere. Si autem diceret aliquis quòd posse intelligere etiam considerato intellectu vt specie informato, est posse pati, quia intelligere est operatio immanens, quæ scilicet recipitur in operante, & sic posse intelligere, est posse recipere intellectionem: dicitur quòd licèt intellectio sit operatio quæ in operante recipitur, non tamen recipitur in potentia simul & specie intellectuali, sed tantùm in ipsa potentia intellectiua: vnde non sequitur quòd intellectum informatum specie, vt sic, posse intelligere, sit posse recipere & posse pati, sed tantùm intellectum secundum se consideratum & nudum. Secundò, posse intelligere consequitur speciem humanam, cùm intelligere sit operatio hominis inquantum huiusmodi. ergo non potest dici puer potentia intelligens ratione phantasmatis. probatur consequẽtia, quia potentia consequens speciem non competit ei secũdum id quod speciem non largitur. phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis hominis operationem consequuntur. Contra secundam partem arguit, & primò, sic dicitur aliquis posse agere aut pati per potẽtiam, sicut dicitur albus per albedinem. sed non dicitur aliquis albus antequam albedo sit ei coniũcta: ergo non potest dici aliquis posse agere vel pati antequam potentia ei adsit. ergo non dicitur puer potens intelligere antequam intellectus sit ei continuatus. Secundò, puer est in potentia intelligens, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed tanquam habens impedimentum vt non intelligat. impeditur enim propter multimodos motus in ipso existentes, vt patet 7. Phys. ergo non dicitur potens intelligere, quia intellectus possit sibi continuari, sed quia intellectus est ei vnitus, & impeditur ab actione propria. Declaratur antecedens ex multiplici modo quo dicitur aliquis potens operari. Sextò, principaliter arguitur contra aliud dictum in prima responsione, scilicèt quòd cogitatiuè est sibi habitus scientiarum acquirere. Considerare intelligendo, qui est actus scientiæ, non est intellectus passiui, sed possibilis. ergo habitus scientiæ non est in intellectu passiuo, sed possibili. ergo intellectus possibilis est in nobis non secũdum esse separatus. probatur antecedens, quia ad hoc vt potentia aliqua intelligat, oportet vt nõ sit actus corporis alicuius. probatur etiam prima conseq. quia eiusdem est habitus & operatio secundum habitum, cum habitus sit quo quis operatur cum voluerit. probatur & vltima conseq. quia scientia est in nobis secundum quam dicimur scientes.

Septimò, rei scitæ inquantum est scita, non assimilatur nisi secundùm species vniuersales, cùm scientia sit de huiusmodi, scilicet de vniuersalibus. ergo scientia non est in intellectu passiuo, sed solùm intellectu possibili, ergo &c. probatur consequentia, quia intellectus passiuus est potẽtia vtens organo. in tali autem potentia non possunt esse species vniuersales. Quomodo species intelligibiles sint vniuersales, satis superius est ostensum.

Octauò, intellectus in habitu est effectus intellectus agentis, vt ipse Auer. confitetur. ergo intellectus in habitu qui est habitus scientiæ, est in intellectu possibili, non in intellectu passiuo. probatur conseq. quia effectus intellectus agentis sunt intelligibilia in actu, quorum receptiuum est intellectus possibilis, ad quem (secundum Arist. 3. de anima, tex.com. 17.) comparatur agens sicut ars ad materiam. Nonò, perfectio intellectus possibilis dependet ab hominis operatione, cùm dependeat à phantasmatibus quæ mouent intellectum. ergo non est substantia homine superior, ergo est aliquid hominis, vt actus & forma eius. probatur prima cõsequentia, quia impossibile est quòd perfectio superioris substantiæ dependeat ab inferiori.

PRO secunda consequentia aduerte quòd tenet secundum positionem Auer. qui ponit ideò intellectum non esse hominis formam, quia est substantia homine superior. Sed ad hanc rationem posset respõderi, primò quòd fundamentum eius est falsum. homo enim & quantum ad sensum & quantum ad intellectum perficitur à rebus inanimitatis à quibus species cognoscibiles accipit, & tamen inanimata sunt inferiora homine secundùm substantiam: & sic non est impossibile perfectionem superioris substantiæ ab inferiori dependere. Secundò, admisso illo fundamento dici posset quòd habet veritatem de dependentia substantiæ superioris ab inferiori tanquam à principali agente, non autem tanquam ab instrumento. Non enim inconuenit substantiam superiorem ab inferiori instrumentaliter perfici.

A D primam harum dicitur, quòd fundamentum rationis est verum, si sanè intelligatur. Per substantiam enim superiorem non intelligit sanct. Thom. substantiam quomodocunque superiorem, sed quæ est superioris ordinis. Nunquam enim substãtia superioris ordinis à substantia inferioris ordinis perficitur. oportet enim agens & patiens in eundem ordinem cõuenire, aut quòd agens sit superioris ordinis, videmus enim quòd corpora corruptibilia non possunt agere in corpora incorruptibilia ea perficiendo, neque substantiæ materiales in immateriales, sed benè econuerso. Vnde instantia non est ad propositum. licèt enim inanimata sint imperfectiora animatis, pertinent tamen ad eundem ordinem cum homine. tam enim homo qui à rebus inanimatis perficitur, quàm res inanimatæ pertinent ad ordinem rerum materialium, inter quas homo supremum locum tenet. ex quo habetur, quòd si intellectum ponat Auer. ab homine abstractum tanquam substantiam superioris ordinis, non poterit perfici ab homine qui est inferioris ordinis secundùm ipsum, vtpote per cogitatiuam quæ est virtus materialis in propria specie constitutus. Ad secundam dicitur, quòd nec etiam instrumentaliter potest substantia superioris ordinis ab inferiori perfici. Vt enim in 3. huius inquit sanct. Thom. illud non potest fieri per aliquod instrumentum, ad quod actio illius instrumenti se extendere non potest: alioquin non oporteret determinatorum effectuum esse determinata instrumenta. res autem inferioris ordinis non potest sua actione attingere res superioris ordinis. ergo &c. vnde & intelligentia nõ vtitur corporibus corruptibilibus ad immutationem corporum incorruptibilium, neque corporibus ad immutandum & perficiendum aliam intelligentiam.

Decimò, operatio intellectus possibilis indiget corpore: quia vt dicitur in 3. de anima, tunc intellectus intelligere potest, quando est factus in actu per speciem à phantasmatibus abstractam, quæ non sunt sine corpore. ergo non est omninò à corpore separatus. probatur conseq. quia quæcunque sunt separata secundum esse, habent separatas operationes: quod patet, tum quia res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum, tum conditionali posita à Philosopho 1. de anima. scilicèt quòd si aliqua operationum animæ est sine corpore, possibile est eam separari.

A D hanc rationem instari posset, quia corpora inferiora non possunt in suas actiones sine corporibus cœlestibus. cessante enim motu cœli cessabunt & motus naturales aliorum corporum, vt tenet sanct. Thom. Similiter animal non potest sentire absque corporibus à quibus species sensibiles accipit, & tamen sunt separata secundum esse, ergo nõ est vniuersaliter verum quòd separata secundum esse habeant separatas operationes, ita quod vnum ab altero in sua operatione non dependeat. Respondetur quòd non est mens Sancti Thom. ea quæ sunt separata secundum esse, ita habere separatas operationes, quòd vnum nullo modo ad alterius operationem concurrere possit, vt obiectio procedit, sed quòd habent

habent

habent operationes proprias distinctas, ita quòd operatio vnius non est alterius tanquam proximè agentis dictam actionem elicientis. sicut enim esse vnius non esse alterius, ita propria operatio vnius non est alterius, cùm diuersæ formæ ad diuersas operationes ordinentur. Secundum autem hunc sensum optimè procedit ratio Sanct. Thom. quia si substantia intellectiua secundum intellectum possibilem (nomine enim intellectus possibilis accipit sanct. Thom. substantiam tali intellectus intelligentem) esset distincta secundum esse ab anima sensitiua cuius est phantasmata formare: operatio formandi phantasmata substantiæ tali intellectiuę non conueniret tanquam formæ proximè illam operationem elicienti. hoc autem falsum est, quia oportet formam intellectiuam quæ per abstractionem à phantasmatibus intelligit, sibi ipsi phantasmata apta ad intelligendum formare. non enim forma intellectiua abstrahit à phantasmatibus alienis, sed à propriis tanquam illustratis ab ipsa ad hoc vt ex ipsis intelligibilis species abstrahi possit. oportet ergo vt forma taliter intellectiua, & anima sensitiua in vno esse conueniant, quod cùm sensitiua cui conuenit phantasiari, non sit à corpore separata, quia phantasia non est sine corpore, necesse est vt etiam huiusmodi forma intellectiua non sit à corpore secundum esse separata.

Vndecimò. Operatio intellectus possibilis completur per organa corporea in quibus necesse est esse phantasma, ergo natura intellectum possibilem corporeis organis vniuit, ergo, &c. probatur prima consequentia ex Aristot. 2. cœli, text. 34. quia cuicunque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei à natura attributa ea, sine quibus illa operatio compleri non potest.

ADVERTENDVM, quòd ex eodem fundamento procedit hæc ratio, ex quo præcedens, quia scilicèt oportet vt forma per intellectum possibilem cognoscitiua antequam sit actu per speciem intellectualem, formet sibi phantasmata à quibus species intelligibiles abstrahat: quòd cùm non possit fieri absq; corporeis organis in quibus oportet esse phantasmata, necesse est vt natura intellectum possibilem, id est ipsam substantiam tali intellectu intelligentem, non autem ipsam potentiam intellectiuam corporeis organis vniuerit. Duodecimò, Non potest intelligere substantias omninò à materia separatas, scilicèt secundum earum essentiam, & quidditatiuè, ergo, &c. probatur antecedens, quia nihil intelligit huiusmodi intellectus sine phantasmate, vt dicitur tertio de anima, eò quòd phantasmata comparentur ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. talium autem non sunt phantasmata. probatur quoque consequentia, quia si intellectus esset separatus, magis intelligeret substantias separatas quàm sensibiles, cùm sint magis intellectuales & magis ei conformes.

Tertiodecimò, & est confirmatio antecedens præcedentis rationis, sicut & aliæ rationes quæ sequuntur. Intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata, ergo nec intellectus possibilis mouetur ab aliis intelligibilibus nisi ex speciebus à phantasmatibus abstractis: ergo substantias separatas intelligere non potest. probatur prima consequentia, quia in omni genere tantùm se extendit potentia passiua, quantùm potentia actiua illius generis. quod hoc signo ostenditur, quia nulla est potentia passiua in natura, cui non respondeat aliqua potentia actiua naturalis.

CIRCA hanc propositionem. Nulla est potentia passiua in natura cui non respondeat aliqua potentia actiua naturalis: dubitatur. Primò, quia in materia est potentia ad animam intellectiuam & tamen nullum agens naturale potest animam intellectiuam producere. Secundò, quia materia quæ fuit sub vna forma corrupta est ad eandem formam in potentia naturali, cùm sit eadem priuatio huius formæ in materia antequam haberet formam & postquam habuit: & tamen nullum agés naturale potest illam formam in materia introducere, cùm impossibile sit idem numero reparari per agens naturale, ergo, &c.

Ad huius euidentiam considerandum, quòd quamuis naturale multis modis accipi possit, hoc tamen loco dicitur potentia naturalis illa potentia quæ ad aliquid secundum naturæ creatæ inclinationem ordinatur, vnde dicitur potentia passiua in natura, siue naturalis potentia naturæ cui innata est inclinatio ad recipiendum ab extrinseco creato formam naturalem, sicut materia prima inclinatur ad recipiendum formam substantialem ab aliquo agente corporeo & materiali: potentia autem actiua naturalis dicitur virtus creata, cui est innata inclinatio ad aliquid agendum in alterum creatum. sicut autem quælibet potentia naturalis siue actiua siue passiua determinat sibi obiectum proprium cuius est receptiua aut productiua, ita determinat sibi potentia passiua proprium agens à quo formam recipiat. & potentia actiua determinat sibi proprium patiens in quod agat. Vnde sensus propositionis adductæ quæ est Commentatoris nono Metaphysicę, est quòd nulla est potentia passiua inclinata ex naturę conditione ad recipiendum formam naturalem ab altero cui tanquam proprium agens non respondeat aliqua potentia creata actiua ad agendum in ipsam naturaliter inclinata. Cùm enim potentia passiua naturalis sit ordinata ad recipiendum formas naturales, forma autem naturalis sit quæ ab agente naturali & creato produci potest, necesse est vt potentiæ naturali passiuæ correspondeat aliqua potentia actiua naturalis tanquam proprium agens à quo nata sit formam naturalem recipere.

Ad primam itaque obiectionem dicitur, quòd quomodo anima intellectiua est forma naturalis, eo modo materia est in potentia naturali ad ipsam, & agens naturale est eius productiuũ. Si enim consideretur quantum ad esse eius absolutè, sic non est forma naturalis, sed supernaturalis, & sic materia prima non est in potentia naturali ad ipsam, quia materia dicitur in potentia naturali, quantum ad esse formæ absolutè, quando talis forma est educibilis per agens naturale de potentia materię. anima autem intellectiua non est per agens naturale, educibilis de potentia materiæ, cùm possit remanere separata à materia. si autem consideretur quantum ad vnionem eius cum materia, sic est forma naturalis & materia, est in potentia naturali ad ipsam, vt scilicèt materiæ vnibilis & agens naturale est eius causa inquantum causat dispositiones in materia facientes ad vnionem eius cum materia.

Ad secundum dicitur, quod materia non est in potentia naturali ad eandem numero formam quam amisit, quia illa forma postquam desiit esse in materia non est amplius forma naturalis; vnde ipsa eadem forma antequam per ipsam actuetur materia, est naturalis: vtpote ab agente naturali producibilis in esse. postquam autem separata à materia desiit esse aut vniri materiæ, est supernaturalis, vtpote ab agente tantum supernaturali producibilis. dicitur tamen absolutè secundum rationem suæ speciei naturalis forma, quia absolutè loquendo est ab agente naturali producibilis in esse. Ad probationem dicitur primò, quòd ad hoc vt materia sit in potentia naturali ad formam, non sufficit vt habeat priuationem formæ, si per priuationem intelligatur sola negatio formæ in materia, sed requiritur etiam aptitudo & inclinatio materiæ ad formam naturalem. ideò licèt post amissionem formæ remaneat eadem priuatio propter identitatem termini & subiecti, non tamen remanet eadẽ potentia naturalis, quia nõ remanet aptitudo materiæ ad formam, tanquam ad formã naturalem.

Dicitur secundò quòd si per priuationem intelligatur negatio formæ in subiecto apto recipere formam tanquam naturalem, siue ab agente naturali, non est eadẽ priuatio, numero ante & pòst, propter variationem aptitudinis & inclinationis subiecti. prius enim materia inclinabatur ad ipsam tanquam ad formam naturalem, posterius verò non habet illam aptitudinem & inclinationem, licèt sit apta illam formam à Deo recipere, in quo consistit ratio potentiæ obedientialis, non autem potentiæ naturalis propriè loquendo. Quartodecimò, si intelligeret substantias immateriales, in eis acciperet sensibilium cognitionem, quia in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter per quas de sensibilibus cognitionem habent. ergo non acciperet eam à phantasmatibus.

Si dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium: contrà, quia saltem habebunt cognitionem aliquam altiorem: & cùm oporteat eas non deesse intellectui possibili si substantias separatas intelligat, habebit intellectus possibilis duplicem scientiam, vnam per modum substantiarum separatarum, aliam à sensibus acceptam, & sic altera superflueret.

CIRCA hanc rationem dupliciter dubitatur. Primò, quia prima consequentia non videtur vera. species enim existentes in intellectu vnius substantiæ separatæ non sunt causatiuæ specierum in intellectu alterius substantiæ separatæ, nec vna substantia separata intelligit per speciem alterius substantiæ separatæ, cùm oporteat intellectum intelligentis informari specie intelligibili. ergo quamuis species sensibilium sint in substantia separata intelligibiliter, non sequitur quòd intellectus intelligens substantias separatas, accipiat in eis sensibilium cognitionem.

Secundò, quia non videtur si intellectus habeat illam duplicem cognitionem, quòd altera superfluat. non enim si intellectus habet cognitionẽ aliquam de Deo, & aliquam de sensibilibus, altera superfluit: alioquin aut Metaphysica aut Philosophia naturalis superflua esset. eodem modo si intellectus possibilis habeat scientiam vnam ad modum substantiarum separatarum, quæ sit altior cognitione sensibilium, & aliam à sensibus acceptam, qua ipsa sensibilia cognoscat: non oportet earum alteram superfluam, superuacaneámque esse.

AD primum horum dicitur quòd ratio procedit ex suppositione modi intelligendi quem videtur ipsæ Auerrois ponere 3. de anima, commento 20. & 36. vt etiam sibi imponit sanctus Thom. 4. distinct. 49. quæst. 2. artic. 1. Ponit enim intellectum quem ipse materialem vocat, secundum se consideratum, non autem secundum quod est nobis copulatus, semper substantias separatas intelligere, ex eo quòd ipsa substantia separata intellectui materiali est vnita, quemadmodum & illi substantia intellectus agentis vnitur. secundum enim hanc positionem sicut nos ponimus intellectum beatorum semper videre diuinam essentiam, per hoc quòd diuina essentia intellectui vnitur per modum formæ intelligibilis, ita ponitur intellectum substantias separatas intelligere ex hoc quòd intellectui per modum formæ intelligibilis vniuntur: & ideò sicut videntes diuinam essentiam videntur omnia creata tanquam per ipsam essentiam in qua intelligibiliter sunt repræsentata, ita intellectus videns substantiam separatam essentialiter vt in se est, si in substantia separata continentur intelligibiliter res sensibiles, in ipsa essentia substantiæ separatæ videt res sensibiles per ipsam essentiam repræsentatas, & sic in eis accipit cognitionem rerum sensibilium: sicut videntes diuinam essentiam, in ipsa accipiunt cognitionem eorum quæ sibi per diuinam essentiam repræsentantur. Si etiam ponatur intellectum non intelligere substantias separatas per hoc quòd ipsæ vniantur intellectui, sed per species, adhuc sequitur propositum, quia quomodocunque intellectus ipsas cognoscat, si quidditatiuè & perfectè eas cognoscat, videbit species in ipsis existentes quibus repræsentantur sensibilia tanquam eius proprietates, aut tanquam habentes cùm essentia substantiæ separatæ identitatem, & sic cognoscet res sensibiles in substantiis separatis. Ex quibus patet consequentiam sancti Thomæ optimam esse, non quia speciebus existentibus in substantia separata, oporteat effluere species in intellectum materialem, sed quia per species existentes in substantia separata cognitas res materiales intelliget. Quum autem contra hoc instatur, quia vna substantia separata non intelligit per species alterius substantiæ separatæ, dicitur quòd vtique vna intelligentia non intelligit per species in alia intelligentia existentes tanquam per principium elicitiuum operationis, sed bene potest intelligere per illas tanquam per rem cognitam in qua alia videntur, sicut dicimus beatos per essentiam diuinam ab eis visam videre creaturas. Si autem quæratur quid erit principium elicitiuum huiusmodi cognitionis per modum speciei intelligibilis: respondetur quòd ei quod videtur in alio, non oportet assignare propriam & adæquatam speciem quæ sit principium cognitionis eius, sed sufficit species eius in quo ipsum videtur: per speciem enim speculi videntur omnia quę in speculo videntur, & per diuinam essentiam vnitam intellectui videntur omnia quæ in diuina essentia cognoscuntur, sic etiam dicemus quòd per formam qua intellectus materialis siue possibilis videt substantiam separatam, siue sit ipsámet substantia separata, siue species eius, videbit etiam sensibilia quæ in ipsa repræsentantur.

Ad secundum dicitur, quòd cùm negatur in responsione per sanctum Thomam adductas substantias separatas habere cognitionem sensibilium, non intendit responsio negare à substantiis separatis cognitionem sensibilium ex parte rei cognitæ, quasi nullo modo sensibilia cognoscant, vt obiectio supponit, sed ex parte medij intelligibilis, sicut in argumento fuerat assumptum, ꝙ in substantiis separatis sunt species rerum

sensibilium intelligibiliter, quia videlicèt non intelligit per species ipsis rebus sensibilibus proportionatas & adæquatas, sed per altiores & vniuersaliores: & hanc vocat sanctus Thomas altiorem cognitionem, & sic sequitur quòd altera cognitio de rebus sensibilibus erit superflua. Si enim intellectus cognoscit res sensibiles per inspectionem altiorum specierum, & vniuersaliorum existentium in substantia separata, non erit opus ipsum accipere à sensibilibus cognitionem quum illa sit sufficiens cognitio de sensibilibus, & sic cognitio à sensibilibus accepta erit superflua. Si diceretur quòd nulla istarum erit superflua cognitio, quia sunt cognitiones diuersarum rationum, sicut & in Christo est scientia infusa & acquisita: hoc non obstat, quia licèt essent aliquo modo diuersarum rationum, vtraque tamen esset naturalis: & ideò si intellectus naturaliter cognoscit res sensibiles ad modum substantiarum separatarum, superflua erit sibi alia cognitio naturalis earundem rerum: vni enim potentiæ cognoscitiuæ sufficit vna naturalis scientia respectu earundem rerum. non est autem simile de scientia infusa & acquisita in Christo, quia scientia infusa in Christo, non erat naturalis animæ Christi coniunctæ corpori: non enim inconuenit intellectum respectu etiam earundem rerum quas naturaliter cognoscit, à Deo altiori modo perfici. Quintodecimò, Sequeretur quòd nos substantias separatas intelligeremus, intellectus enim possibilis est id quo intelligit anima, hoc est falsum, vt patet ex secundo Metaphysicæ, ergo, &c. Si dicatur secundum Auerr. quòd intellectus possibilis intelligit substantias separatas secundum quòd est in se subsistens, & est in potentia ad eas, sicut diaphanum ad lucem, est autem in potentia ad formas abstractas à phantasmatibus secundum quòd continuatur nobis à principio, ideò non intelligimus à principio per ipsum substantias separatas: contrà arguitur, tum quia prius est considerare intellectum vt in potentia ad huiusmodi species, quàm vt continuatur nobis, quum ponatur continuari nobis per huiusmodi species: & ideò non per hoc quòd continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species: tum quia esse in potentia ad huiusmodi species, non conueniret ei per se, sed per aliud, scilicèt per continuationem nobiscum, & sic non conuenienter diffiniretur intellectus possibilis per hoc quòd est in potentia ad huiusmodi species, vt diffinitur tertio de anima: non enim diffinitur aliquid per ea quæ non conueniunt ei secundum se: tum quia si intellectus intelligat substantias separatas & species à phantasmatibus abstractas, oportet quòd vel intelligat per tales species substantias separatas, vel econuerso per ipsas substantias separatas tales species intelligat: quia impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, scilicet in actu perfecto, nisi vnum per aliud intelligat, quum vna potentia non perficiatur simul pluribus actibus nisi secundum ordinem, id est, nisi inter se naturalem ordinem & concomitantiam habeant: quodcunque horum detur, oportet vt nos intelligamus substantias separatas, quia si nos intelligamus res sensibiles inquantum intelligit eas intellectus (intelligit autem eas intellectus per hoc quod intelligit substantias separatas) oportet & nos similiter eas intelligere: & similiter si sit econuerso, scilicèt quòd intellectus intelligat substantias separatas per hoc quòd res sensibiles intelligit.

ATTENDENDVM quia sanctus Thomas videtur hoc loco ponere species intelligibiles tanquam id quod cognoscitur, quum tamen alibi ponat eas tanquam id quo intellectus cognoscit, quòd dupliciter possumus eius mentem interpretari. Primò quòd licèt species à phantasmatibus abstractæ non sint id quod intelligitur primò & directè, sed se habeant vt principium quo intelligendi, tamen secundariò & indirectè intelliguntur, & sic de ipsis procedit argumentum.

Secundò quòd per species à phantasmatibus abstractas vult intelligere naturas vniuersales rerum sensibilium, quæ vt vniuersales sunt, à phantasmatibus abstrahuntur, & singularibus: cùm enim sint diuersa scibilia formaliter substantiæ separatæ & res sensibiles, nec in vna formali ratione obiecti conueniant, multò minùs possunt simul intelligi ab intellectu possibili quàm duæ res sensibiles, nisi vnum eorum per alterum intelligatur. Quomodo autem intellectus possibilis non possit multa simul intelligere ostensum est in superioribus.

Quòd prædicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Cap. 61.

Idem prima par. q. 76. ar. 1. & 2.



SED quia huic positioni Auerrois præstare robur authoritatis nititur, propter hoc quòd dicit Aristotelem ita sensisse: ostendemus manifestè quòd prædicta positio est contra sententiam Aristotelis. Primò quidem, quia Aristoteles in secundo de anima diffinit animam dicés, quòd est actus primus physici corporis organici potentia vitam habentis. Et posteà subiungit, quòd hæc est diffinitio vniuersaliter dicta de omni anima: non sicut prædictus Auerrois fingit, sub dubitatione hoc proferés, vt patet ex exemplaribus Græcis, & translatione Boëtij. (Text. com. 7.)

Postmodum autem in eodem capitulo subiungit esse quasdam partes animæ separabiles, quæ non sunt nisi intellectiuæ. Relinquitur igitur quòd illæ partes sunt actus corporis. Nec est contra hoc quod posteà subiungit, *de intellectu autem & perspectiua potétia nihil est adhuc manifestum, sed videtur animæ alterum genus esse. Non enim per hoc vult intellectum alienare à communi diffinitione animæ, sed à propriis naturis aliarũ partium: sicut qui dicit quòd alterum genus animalis est volatile à gressibili, nòn aufert à volatili communem diffinitionem animalis. (Text. com. 11. — * Tex. cõ. 12.)

* Vnde vt ostenderet in quo dixerit alterum, subiungit: Et hoc solùm contingit separari sicut perpetuum à corruptibili. Nec est intétio Aristotelis (vt Cõmentator prædictus fingit) dicere quòd nondum est manifestum de intellectu vtrùm intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus vetus habet, nihil est declaratum, siue nihil est dictum, sed nihil est manifestum quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantũ ad communem diffinitionem. Si autem (vt ipse dicit) anima æquiuocè dicitur de intellectu & aliis, primò distinxisset æquiuocationem: posteà diffiniuisset, sicut est consuetudo sua: aliàs procederet in æquiuoco: quod non est in scientiis demonstratiuis. (* Secundo de aia, cõ. 21. & tertio com. 5. vltra mediũ. — Vbi suprà in 2. & in 3.)

4 Item, in secundo de anima * intellectum numerat inter potentias animæ, & in authoritate etiam prædicta nominat perspectiuam potentiam: non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quædam potentia eius. (* Tex. cõ. 17.)

5 Item, in tertio de anima incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animæ, dicés: De parte autem animæ qua cognoscit anima & sapit: in quo manifestè ostendit quòd intellectus possibilis sit aliquid animæ.

6 Adhuc autem manifestius per id quod posteà subiungit declarat naturam intellectus possibilis, dicens: Dico autem intellectũ quo opinatur & intelligit anima. in quo manifestè ostenditur intellectum esse aliquid animæ humanę quo anima humana intelligit. est igitur prędicta positio contra sententiam Aristotelis, & contra veritatem: vnde tanquam fictitia repudianda est. (Text. com. 5.)

Super Cap. 61



OSTENSVM est efficacibus rationibus positionem, imò fictionem Auerrois impossibilem esse: nunc quia Auerrois suam fictionem dictis Aristotelis cõfirmare nitebatur, probat sanctus Thomas ipsam etiam contra mentem Aristotelis esse ex multis ipsius Aristotelis dictis, & primò arguit sic: Aristoteles diffinit animam esse actum primum corporis physici organici potentia vitam habentis, & inquit hanc diffinitionem vniuersaliter dictam esse de omni anima, non sub dubitatione loquens, vt Auerr. fingit, vt ex textu Græco, & translatione Boëtij manifestè apparet, imò vult eam ad intellectũ extendi, vt patet ex eo quod in eodem capite subiungit inquiens animæ quam diffinierat, esse quasdam partes separabiles: quod non nisi de intellectu intelligi potest, ergo intellectus non est substantia separata. Si dicatur quòd illa diffinitio non conuenit omni animæ nisi æquiuocè, & quòd hoc ostendit Aristoteles cùm subiungit, de intellectu autem & perspectiua potentia nihil est adhuc manifestum: respondetur quòd per hæc verba non vult Philosophus intellectum alienare à communi animæ diffinitione, sed à propriis naturis aliarum partium: sicut qui dicit quòd alterum genus animalis est volatile à gressibili: non aufert à volatili communem animalis diffinitionem. vnde & subiungit Aristoteles & hoc solùm cõtingit separari, sicut perpetuum à corruptibili. ex quibus constat ipsum ponere intellectũ esse alterum ab aliis animæ partibus propter perpetuitatem quæ aliis non conuenit, non autem esse eius intentionem (vt Auerr. fingit) quòd nondum est declaratum de intellectu, vtrùm sit de anima, sicut de aliis principiis, cùm vetus text. non habeat, nihil est declaratum siue nihil est dictum, sed nihil est manifestum, quantum scilicèt ad id quod est proprium intellectui, non autem quantum ad communem animæ diffinitionem. Et præterea, si anima æquiuocè diceretur de intellectu & aliis, primò distinxisset ęquiuocationem, sicut est eius consuetudo, ne procederetur in æquiuoco, quod in scientiis demonstratiuis non conuenit.

Rationem hanc ex Aristotelis verbis sumptam latius sanctus Thomas in libro quem aduersus Auerroistas edidit, explanat. Sed quoniam inquit ex textu Græco, haberi quòd non dubitatiuè, sed assertiuè in animæ diffinitione loquitur Aristoteles. aduertendum quòd ante illa verba text. 7. vbi dicitur, Si autem aliquid commune omni animæ: oportet dicere, &c. in text. 6. absolutè dixerat Philosophus diffiniendo animam, Διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει, quæ verba sic interpretatur Boëtius. Vnde anima est primus actus corporis physici potentia vitam habétis. textu autem octauo inquit, καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψυχή, quod interpretatur Boëtius. Vniuersaliter quidem igitur dictum est quid sit anima. In quibus apparet Philosophum non dubitatiuè sed assertiuè diffinitionem animæ tradidisse. Et quod vsus est nota cõditionis, non quia dubitaret, sed vt ex suppositione antecedentis procedens, concluderet breuem animæ diffinitionem, loco eius quod potentia vitam habentis, ponendo organici.

ATTENDENDVM etiam cùm inquit sanctus Thomas Auerroëm malè interpretari, Aristotelem vbi ait, de intellectu autem & perspectiua potentia nihil adhuc est manifestum, quod scilicet antiqua translatio habet, vt sanctus Thomas adducit. Nam & textus Græcus sic habet οὐδέπω φανερὸν, id est, nondum est manifestum. Vnde non est sensus Philosophi nondum aliquid dictum esse aut declaratum de intel-

lectu

lectu, vtrùm ſcilicet ſit anima, imò inter partes animæ intellectum enumerauit, & voluit animæ diffinitionem eſſe communem etiam animæ intellectiuæ, ſed quòd nõdum ex illis manifeſtum eſt id quod proprium eſt intellectui, per quod ab aliis animæ partibus diſtinguitur & ſeparatur, vt patet ex verbis immediatè ſequentibus vbi ait. Sed videtur genus alterum animæ eſſe, & hoc ſolùm contingere ſeparari ſicut perpetuum à corruptibili. Cùm enim ſit animæ pars, ab aliis diſtinguitur ratione, ſicut perpetuum à corruptibili.

Poſſet autem ex verbis Themiſtij primo de anima, capite 25. ad hæc reſponderi, quòd cùm anima rationalis ſit duplex, quædam ſcilicet coniuncta, quæ homini dat eſſe & ſpeciē, & eſt corruptibilis: alia verò eſt ſeparata, quam Themiſtius vocat foris manentem, ſicut perfectio perſpicui eſt duplex, ſcilicet ſol, & lumen. Ariſtoteles quærit diffinitionem communem omni animæ danti eſſe, & hoc per ſe primo, non autem animæ extrinſecè communem. Verum eſt tamen quòd quandoque aliquid de illa anima ſeparata interponit: quoniam videtur ei & aliis quodammodo vna diffinitio competere, licèt modo analogo. Huius autem ſignum duplex ex Ariſtotelis verbis accipitur. Primum, quia quum ad finem primæ ac communiſſimæ diffinitionis perueniſſet, ſubiungit tanquam manifeſtum, quaſdam ſpecies animæ eſſe actus corporis, & quaſdam non: quod eſſe non poſſet ſi illa diffinitio vniuocè competeret omni animæ: manifeſtum enim eſt quòd omne cui illa diffinitio competit, eſt actus corporis, & ideò conuenit per ſe primò tantùm animæ coniunctæ corruptibili. Secundum eſt, quia Ariſtoteles ibidem ſubdit: Ampliùs autem immanifeſtum eſt ſi ſit actus corporis, ſicut nauta nauis hoc autem non dubitat de animabus vnitis, ſed de ſeparata. & ſic apparet non eodem modo eſſe actum animas coniunctas, & animam ſeparatam: & idcircò illam diffinitionem æquiuocè dictam eſſe, vt voluit Commentator: vnde ſtatim ſubdit, Figuraliter quidem igitur ſic determinetur & deſcribatur anima, non determinando ſcilicèt quot animæ ſint, & an diffinitio illis vniuocè conueniat.

SED contra principale dictum huius reſponſionis, ſcilicèt quòd prima & per ſe diffiniatur anima coniuncta quæ eſt corruptibilis, quandoque tamen interponat de anima ſeparata, eo quòd ſibi conueniat quodammodo animæ diffinitio modo analogo, inſtatur. Nam volens Ariſtoteles probare animam eſſe actum corporis, textu 24. arguit ſic: Anima eſt primum quo viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus: primo ergo eſt actus. Secundum ergo mentem Ariſtotelis anima quam diffiniuit, de qua illam diffinitionem probat, eſt principium quo primo intelligimus, ſed hæc non eſt anima coniuncta quam corruptibilem eſſe dicis, ſcilicèt cogitatiua, quia non per ipſam primò intelligimus, licèt ad noſtram intellectionem aliquo modo concurrat, ſed eſt anima habens intellectum, quum ipſe tertio de anima loquens de intellectu poſſibili dicat, dico autem intellectum quo opinatur & intelligit anima: ergo illa diffinitio non eſt data de ſola anima corruptibili, ſed etiam de incorruptibili quæ eſt verè intellectiua. Præterea, diuidens potentias animæ quam diffinierat text.27. inquit, potentias autem dicimus, vegetatiuum, ſenſitiuum, appetitiuum, motiuum ſecundum locum, intellectiuum: ergo intellectiuum eſt potentia animæ quam diffinierat, ergo non diffiniuit tantùm animam corruptibilem. Si dicatur quòd per intellectiuum intelligit potentiam cogitatiuam: contrà arguitur, quia inferiùs, text.29. volens oſtendere quomodo quibuſdam inſunt omnes prædictæ potentiæ, concludit: Quibuſdam autem adhuc ineſt & ſecundum locum motiuum, alterius autem intellectiuum & intellectus, vt hominibus, vbi patet quòd intellectiuum exponit etiam pro intellectu. Nam & ibidem Auer. com.29. ait, & ponamus etiam pro manifeſto quòd virtus cogitatiua & intellectus exiſtunt in aliis modis animalium.

Ad primum autem ſignum inductum dicitur primò: Si admittatur Ariſtoteles de ſpeciebus animæ loqui (quod tamen eſt falſum) dicitur quòd loquitur de actu à materia in eſſe dependenti: quia enim aliqua anima à materia ſecundum eſſe dependet vtpote de potētia materiæ educta, ideò non eſt à corpore ſeparabilis: aliqua verò, quia non eſt actus eductus de potentia materiæ, & idcircò à materia ſecundum eſſe non dependet, vt eſt anima intellectiua, eſt à corpore ſeparabilis: quum hoc tamē ſtat quòd quælibet anima ſit vniuocè actus informatiuus materiæ, & ſic diffinitio animæ omnibus animabus ſit vniuocè communis.

Dicitur ſecundò, quòd loquitur philoſophus ibidem de partibus animæ poteſtatiuis, quæ ſunt eius potentiæ: quod conſtat ex hoc quòd ſub dubio ponit, an anima habeat partes: nõ enim dubium eſt an habeat partes ſubiectiuas & ſpecies, ſed bene an habeat partes potentiales, cùm ſit dubium de qualibet an ſit anima vel animæ potentia.

Dicitur tertiò, quòd illa authoritas philoſophi magis fauet propoſito quàm ſit in oppoſitum. Quum enim dicat quaſdam potētias animæ quam deffinierat, non eſſe actus corporis, id eſt, non eſſe alicui determinato affixas organo, relinquitur etiam animam intellectiuam, cuius potentia eſt intellectus, ſub illa animæ diffinitione comprehenſam eſſe. Ad ſecundum ſignum dicitur, quòd non ideò dubium illud ſubinfert philoſophus, quaſi dubitet an anima intellectiua ſit actus informans, de anima autem coniuncta corruptibili non dubitet: ſed quia cùm dixerit abſolutè animam eſſe actum corporis, quod ipſe de actu informante intellexit, vt patet ex eo quod dixit non oportere quærere quomodo ex anima & corpore fiat vnum: & ex eo quod dixit animam eſſe ſubſtantiam ſecundum rationem, & quod quid erat eſſe, nondum perfectè explicauerat quomodo eſſet actus, an ſcilicet per modum quo motor poteſt dici actus mobilis, an per modum quo forma eſt actus materiæ: & idcircò adhuc non erat plenè manifeſtum an anima vniretur corpori ſicut nauta naui, vel alio modo: & ideò dixit, figuraliter ſic determinetur & deſcribatur anima, quia videlicèt nondum exactè & liquidè monſtrauerat veritatem, non quia non cõueniret diffinitio animæ vniuocè omni animæ. Vnde vt hanc excluderet obiectionem ex opinione Platonis prouenientē ex operibus animæ, quarum ipſa eſt principium, oſtēdit q̃ non eſt corpori vnita vt nauta naui, ſed vt forma materiæ, quoniā quo aliquid primò operatur, eſt forma eius: anima autē eſt primum quo viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus: ideò oportet vt ſit actus corporis vt forma: & ſic manifeſtè declaratum oſtēdit quòd anima quam dixerat eſſe actum corporis, eſt actus per modum informantis, non autem per modum mouentis tantùm.

Secundò arguit S.Tho. principaliter ex verbis philoſophi, Intellectus eſt potentia animæ, ergo non eſt ſubſtantia ſeparata: antecedens probatur, tum quia philoſophus intellectum inter potentias animæ enumerat, tum quia perſpectiuum text.21. nominat potentiam: Tertiò, intellectus eſt pars animæ, vt patet ex principio tertij libri de anima, vbi dicitur: De parte autem animæ qua cognoſcit anima & ſapit, ergo, &c.

Quartò, intellectus eſt id quo anima humana intelligit: ergo, &c. patet conſequentia, quia quo aliquid primò operatur, oportet eſſe formā eius, vt ex ſupradictis patet, antecedēs verò probatur ex tertio de anima tex.5. vbi inquit philoſophus: Dico autem intellectum quo opinatur & intelligit anima. Has rationes in tractatu contra Auerroiſtas latius explicat ſanctus Thomas, ideò ibi requirantur.

Contra opinionem Alexandri de intellectu poßibili.
Cap. 62.



His igitur verbis Ariſtotelis conſideratis, Alexāder poſuit intellectum poſsibilem eſſe aliquam virtutē in nobis, vt ſic diffinitio communis de anima aſsignata ab Ariſtotele in ſecundo de anima, poſsit ſibi conuenire. *Poſitio Alexand. recitata ab Auer. com. 5. tertij de anima.* Quia verò intelligere non poterat aliquam ſubſtantiam intellectualem eſſe corporis formam, poſuit prædictam virtutem non eſſe fundatam in aliqua intellectuali ſubſtantia, ſed conſequentem commixtionem elementorum in corpore humano, determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem eſſe in potentia ad recipiendum influētiam intellectus agentis, qui ſemper eſt in actu, & ſecundum ipſum eſt quædam ſubſtātia ſeparata, ex qua influentia homo ſit intelligens actu: id autem in homine per quod eſt potentia intelligens, eſt intellectus poſsibilis: & ſic videbatur ſequi quòd ex commixtione determinata in nobis ſit intellectus poſsibilis. Videtur autem primo aſpectu hæc poſitio verbis & demonſtrationi Ariſtotelis eſſe contraria: oſtendit enim Ariſtoteles in tertio de anima (vt dictum eſt) quòd intellectus poſsibilis eſt immixtus corpori, hoc autem eſt impoſsibile dici de aliqua virtute conſequente mixtionem elemētorum, quod enim huiuſmodi eſt, oportet quòd in ipſa elementorum commixtione fundetur: ſicut videmus de ſapore & odore, & aliis huiuſmodi: nō igitur poſitio prædicta Alexandri poteſt ſtare cum verbis & demonſtratione Ariſtotelis, vt videtur. Ad hæc autem Alexander dicit quòd intellectus poſsibilis eſt ipſa præparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis: præparatio autem ipſa non eſt aliqua natura ſenſibilis determinata, neque eſt mixta corpori, eſt enim relatio quædam, & ordo vnius ad aliud. Sed hìc manifeſtè diſcordat ab intentione Ariſtotelis, probat enim Ariſtoteles ex hoc intellectum poſsibilem non habere determinatè aliquam naturā ſenſibilium, *3. de anima tex.com.4.* & per conſequens non eſſe mixtum corpori, quia eſt receptiuus omnium formarum ſenſibilium, & cognoſcitiuus earum: quod de præparatione non poteſt intelligi: quia eius non eſt recipere, ſed magis præparari: nō igitur demonſtratio Ariſtotelis procedit de præparatione, ſed de aliquo recipiente præparata.

2 Ampliùs, ſi ea quæ dicit Ariſtoteles de intellectu poſſibili, conueniunt ei inquantum eſt præparatio, & non ex natura ſubiecti præparati: ſequetur quòd omni præparationi conueniat: in ſenſu autem eſt præparatio quædam ad ſenſibilia in actu recipienda: ergo idem dicendum eſt de ſenſu & intellectu poſsibili: cuius contrarium manifeſtè ſubiungit Ariſtoteles oſtendens differentiam inter receptionem ſenſus & intellectus ex hoc quòd ſenſus corrumpitur ex excellentia obiectorum, non autem intellectus. *Tex. com. 7.*

3 Item, Ariſtoteles attribuit poſsibili intellectui pati ab intelligibili, ſuſcipere ſpecies intelligibiles, eſſe in potētia ad eas: Comparat etiam eum tabulæ in qua nihil eſt ſcriptum: Quæ quidē omnia non poſſunt dici de preparatione, ſed de ſubiecto præparato: eſt igitur contra intentionem Ariſtotelis quòd intellectus poſsibilis ſit præparatio ipſa. *Tex.com. 2. & 3. Tex.com.14.*

4 Adhuc, agens eſt nobilius patiente, & faciens facto, ſicut actus potentia; quantò autem aliquid eſt immaterialius, tantò eſt nobilius: non poteſt igitur effectus eſſe immaterialior ſua cauſa: omnis autem virtus cognoſcitiua

inquantum huiusmodi, est immaterialis: vnde & de sensu qui est infimus in ordine virtutum cognoscitiuarum, dicit
Text.cõ. 121. Aristoteles in secundo de anima quòd est susceptiuus sensibilium specierum sine materia: imposibile est igitur à commixtione elemẽtorum causari aliquam virtutem cognoscitiuam: intellectus autem posibilis est suprema virtus cognoscitiua in nobis: dicit enim Aristoteles in ter-
**Tex.com.5.* tio de anima,* quòd intellectus posibilis est quo cognoscit & intelligit anima, intellectus igitur posibilis non causatur ex commixtione elementorum.

5 Ampliùs, si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primæ: operatio autem animæ nutritiuæ etiam excedit vir-
Tex.com 41. tutem qualitatum elementarium: probat enim Aristoteles in secundo de anima, quòd ignis non est causa augmenti, sed cum causa aliquo modo: principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum: multò igitur minus sensus & intellectus posibilis.

6 Item, intelligere est quædam operatio, in qua imposibile est communicare aliquod organum corporeum: hæc autem operatio attribuitur animæ vel etiam homini, dicitur enim quòd anima intelligit vel homo per animam: oportet igitur aliquod principium in homine esse à corpore non dependens, quòd sit principium talis operationis: præparatio autem sequens commixtionem elementorum à corpore dependet manifestè: non est igitur præparatio tale principiũ quale intellectus posibilis dicit enim
**Tex.com.5.* Aristoteles in tertio de anima,* quòd intellectus posibilis est quo anima opinatur & intelligit: non est igitur intellectus posibilis præparatio.

Si autem dicatur quòd principiũ prædictæ operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, hoc non videtur sufficere: quia quum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quòd non solùm intelligat per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectiuam quæ sit prædictæ operationis principium, sicut & in sensu accidit, hæc autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus posibilis: intellectus igitur posibilis est non dependens à corpore.

7 Præterea species non est intelligibilis actu nisi secundum quòd est deputata ab esse materiali. hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quæ scilicèt sit causata ex principiis materialibus, vel quæ sit actus materialis organi: oportet igitur poni aliquam potentiam intellectiuam in nobis immaterialem quæ est intellectus posibilis.

3. de anima tex.com.1. 8 Adhuc, intellectus posibilis ab Aristotele dicitur pars animæ. anima autem non est præparatio, sed actus. præparatio enim est ordo potentiæ ad actum: sequitur tamen ad actũ aliqua præparatio ad vlteriorem actũ: sicut ad actum diaphaneitatis sequitur ordo ad actum lucis. intellectus igitur posibilis nõ est ipsa præparatio, sed actus quidam.

9 Amplius, homo consequitur speciem & naturam humanam secundum partem animæ sibi propriam, quæ quidem est intellectus posibilis. nihil autem cõsequitur speciem & naturam secundum quòd est in potentia, sed secũdum quòd est actu. cùm igitur præparatio nihil sit aliud quàm ordo potentię ad actum, imposibile est quòd intellectus posibilis non sit aliud quàm præparatio quædam in natura humana existens.

Super Cap. 62.



Ostquam disputauit sanctus Thomas contra Auerrois fictionem, vlterius contra Alexandri positionem incipit disputare. Posuit enim primò Alexander consideratis Aristotelis verbis quibus velle videtur intellectum non esse substantiam separatam, sed esse in nobis, quòd intellectus possibilis est aliqua virtus in nobis. sic enim diffinitio animę poterit sibi conuenire. Posuit secundò hanc virtutem esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequi commixtionem elementorum in corpore humano secundum quàm homo est in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis existentis semper in actu, & qui est secundum ipsum substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Et quia id in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis, videbitur sibi quòd ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

Contra hanc igitur positionem arguit sanctus Thomas, & primo ex verbis Aristotelis sic: Virtus quæ mixtionem elemẽtorum consequitur, in ipsa elementorum commixtione fundatur: vt patet de sapore, odore, & aliis huiusmodi, sed hoc non potest secundum Aristotelis mentem (vt videtur) attribui intellectui, cùm dicat tertio de anima, quòd intellectus possibilis est immixtus corpori, ergo, &c.

ADVERTE quòd sanctus Thomas vtitur hoc modo dicendi (vt videtur) non quia non sit expressa mens Aristotelis intellectum non esse virtutem mixtam corpori, sed quia quantum apparet prima facie de positione Alexandri, non eam aliter explicando intellectus possibilis est natura quædam consequens mixtionem elementorũ, & consequenter hæc positio verbis & demonstrationi Aristotelis contrariatur. Sed licèt ita primo aspectu, vt verba sonant, de positione Alexandri videatur, tamen Alexander suam positionem declarans, ne verbis & demonstrationibus Aristotelis sit contraria, inquit quod intellectus possibilis est quidem præparatio in natura humana ad recipiendam influentiam intellectus agentis, veruntamen ipsa præparatio non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori, sed est relatio quædam & ordo vnius ad alterum. Contra autem hanc positionem sic explicatam arguit sanctus Thomas. Primò: intellectus possibilis apud Aristotelem est receptiuus omnium formarum sensibilium & cognoscitiuus earum, & ex hoc ponit ipsum non habere determinatè aliquam naturam sensibilium, sed hæc de præparatione quæ est habitudo, non possunt intelligi, quia eius non est recipere, sed præparari, ergo, &c.

Secundò, Sequeretur q; idem dicendum de sensu & intellectu possibili, sed huius oppositum ostendit Aristoteles tex. 7. ergo, &c. probatur consequentia, quia illa quæ dicit philosophus de intellectu possibili, conuenit omni præparationi. in sensu autem est præparatio ad recipienda sensibilia in actu.

ADVERTENDVM quòd fundamentum huius rationis est, quòd ita in sensu est præparatio ad recipienda sensibilia, sicut in intellectu, si præparatio nihil aliud importet quàm ordinem & habitudinem vnius ad alterum: & vniuersaliter in omni recipiente est ordo & habitudo ad sua receptibilia: & ideò si omnia quæ dicuntur ab Aristotele de intellectu possibili, conueniunt ei inquantũ est habitudo & ordo ad receptiblia, non autem ex natura subiecti præparati, eadem conuenient sensui & omni aliј præparationi in ordine ad sua receptibilia: quod enim conuenit alicui inquantum tale, conuenit omni tali. Et sic inconuenienter Aristoteles inter receptionem sensus & intellectus differentiam ponit, inquiens quòd ex excellentia obiectorum corrumpitur sensus, non autem intellectus. Tertiò de intellectu possibili dicit Arist. quòd patitur ab intellectuali, quòd suscipit species intellectuales, quòd est in potentia ad eas, quòd est sicut tabula in qua nihil est scriptum, sed hæc non possunt dici de præparatione, sed de subiecto præparato, ergo, &c.

ADVERTE quòd Alexander in suo libro de anima, dicit intellectum magis assimilari carentiæ inscriptionis quàm tabulæ nondum scriptæ. Sic enim inquit: Solùm igitur materialis intellectus facultas & promptitudo quædam est ad formas excipiendas tabulæ nondum scriptæ similis, quinimò ipsius tabellæ agrapho, id est, inscriptionis carentiæ, quàm tabellæ similior: tabella enim iam in numero entium est, quapropter id quòd anima præditum est tabellæ potius comparari potest, ipsa verò inscriptionis carentia ferè intellectus est. Ex quibus patet, ea quæ Aristoteles de intellectu dicit, de ipsa præparatione quam Alexander ponit, dici non posse, cùm illa conueniant tabulæ præparatæ, non autem carentię & negationi scriptionis. Patet etiam illos Alexandri mentem malè interpretatos esse, qui dicunt Alexandrum præparationes nomine intellexisse animæ potentiam, & hanc esse qualitatem vtpote potentiã naturalem, qua rationalis anima ad omnia intelligibilia est præparata, quemadmodum materia ob suam potentiam ad suas excipiendas formas præparatur. Sic enim præparationis nomine intelligeret qualitatem & potentiam naturalem magis eam tabulæ nondum scriptæ assimilaret, quàm agrapho, siue carentiæ inscriptionis. Quartò, impossibile est à commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitiuam ergo intellectus non causatur ex commixtione elementorum: patet consequentia: quia intellectus possibilis est suprema virtus cognoscitiua in nobis, vt patet tertio de anima: antecedens verò probatur, quia effectus non potest esse immaterialior sua causa, cùm agens sit nobilius patiente, & faciens facto, sicut actus potentia: quantò autem aliquid est immaterialius, tantò est nobilius, omnis autem virtus cognoscitiua inquantum huiusmodi est immaterialis, vnde & sensus apud Arist. est susceptiuus specierum sine materia, ergo, &c.

AD euidentiam huius propositionis, virtus cognoscitiua inquantum huiusmodi est immaterialis: aduertendum ex doctrina sancti Thomę prima quæstione 14. artic. 1. & veri. quæstione secunda, artic. 2. quòd immaterialis quæ concomitatur vniuersaliter vim cognoscitiuam, non est omnimoda separatio à materia, sed est (vt vniuersaliter loquamur) excessus aliquis formæ suprà materiam: secundum enim quòd aliqua magis superegrediuntur materiam, quia scilicèt non sunt totaliter immersa materiæ: sic sunt maioris cognitionis: vnde intellectus qui totaliter materiam superegreditur, inquantum nulli organo materiali est affixus, cognoscendi maximam vim habet. Dicitur autem forma quæ est in materia supergredi materiam, non quia aliqua pars eius essentialis non sit in materia, sed quia quum tota sit in materia, non tamen totaliter comprehenditur à materia: remanet enim in ea virtus ad aliquid suprà materiæ conditionem, quod est signum essentiam formæ non esse totaliter à materia comprehensam: nam virtus demonstrat essentiam rei. Sensus ergo propositionis sancti Thomæ est quòd virtus omnis cognoscitiua inquantum huiusmodi supergreditur materiam quia potest in aliquid

quod

quod est suprà materiæ conditionem: quod sanè ostenditur, quia omnis virtus cognoscitiua, vt cognoscitiua est, recipit species absque materia, id est, absque esse determinato quod in materia habet: forma enim cognoscibilis recipitur in cognoscente non secundum esse determinatum quo constituit rem in natura, sed prout existens perfecto vnius in natura, nata est esse in alio, & fieri vnum cum illo.

IN hac autem ratione circa illam propositionem, non potest effectus esse immaterialior sua causa: dubitatur, quia forma rei sensibilis in sensu est immaterialior quàm extrà sensum, & tamen secundum quod est in sensu causatur à forma existente extrà, ergo effectus aliquis est immaterialior sua causa, & loquor de causa principali de qua intendit sanct. Thomas.

Ad huius euidentiam considerandum est, quòd dupliciter dicitur aliqua natura immaterialis, scilicèt aut secundum suam substantiam, aut secundum esse, secundum substãtiam dicitur natura immaterialis quæ non est composita ex materia & forma, sicut intelligentia secundum esse tantùm dicitur immaterialis illa quæ licèt in sua ratione materiam includat, tamen habet esse immateriale sicut natura lapidis in intellectu: lapidis enim natura est essentialiter composita ex materia & forma, & in sua ratione materiam includit: vniuersalem tamen, ideò & existens in intellectu est materialis secundum essentiam, cùm sit eiusdem rationis in intellectu & extrà intellectum: est tamen immaterialis secundum esse, quia esse suum non est in materia receptũ, sed in re immateriali, scilicèt in intellectu. Attende tamen cùm dico naturam lapidis in intellectu esse materialem, non sic intelligo quasi entitas eius secundum quòd est accidens intellectus, sit composita ex materia & forma, (hoc enim esse non potest, quum sit forma simplex actuans intellectum) sed loquor de ipsa vt species est, id est, vt est repræsentatiua naturæ lapidis extrà intellectum existentis: & est eius quidditas quo modo sibi ratio lapidis conuenit, sic enim quia repræsentat lapidis naturam, quæ materialis est secundum essentiam, vtpote materiam communem in sua ratione includens, dicitur & ipsa materialis, vt species lapidis est: licèt vt est accidens intellectus, sit immaterialis & secundum essentiam & secundum esse. Sed & dupliciter dicitur aliquid immateriale secundum esse, scilicèt, aut secundum suum esse naturale quod conuenit naturæ, vt in supposito vel in subiecto quod denominat, inuenitur aut secundum esse intentionale quod habet in medio, aut in potentia cognoscitiua. Dicitur ergo primò, quòd intelligitur propositio sancti Thomæ de immateriali secundum essentiam, & etiam de immateriali secundum esse naturale: nullus enim effectus est simplicior aut immaterialior secundum essentiam sua causa principali, neque etiam secundum esse naturale, quòd naturæ & rationi effectus natum est conuenire: & hoc sufficit ad propositum suum. Quum enim intellectus & secundum essentiam & secundum esse naturale sit immaterialis, sequitur quòd non possit causari ex elementorum commixtione quæ aliquid materiale dicit. Dicitur secundò, quod non inconuenit effectum secundum esse intentionale esse immaterialiorem sua causa principali & propria, cùm esse illud sit diminutum in ordine ad talem naturam: & sic non inconuenit formam rei sensibilis esse immaterialiorem in sensu, quàm extrà, quamuis sit à re sensibili causata: quia esse illius formæ in sensu inquantum est forma sensibilis, est esse intentionale. Vnde non est obiectio contra sensum illius propositionis, cùm illa intelligatur de immateriali aut secundum essentiam aut secundum esse naturale, obiectio autem procedat de immateriali secundum esse intentionale. Quomodo autem forma habens esse materiale possit tanquam principale agens causare formam habentem esse immateriale, intentionale declaratum est in præcedentibus de mente sancti Thomæ, de potentia, quæst. 5. artic. 8. Quintò, Anima vegetabilis ex commixtione elementorum produci non potest: ergo multò minùs sensus & intellectus: probatur antecedens. Si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedat, operatio ipsa illas causas non excedit, cùm causa secunda agat in virtute primæ, sed operatio animæ nutritiuæ excedit etiam virtutẽ qualitatum elementariarum, vt patet ex Philosopho secundo de anima, text. 41. vbi ostendit ignem non esse causam augmenti, sed esse instrumentum animæ: ergo anima vegetabilis ex elementorum commixtione procedere non potest. Sextò, Præparatio commixtionem elementorum sequens, à corpore dependet: ergo non est intellectus possibilis de quo dicitur tertiò de anima, quòd eo opinatur & intelligit anima: antecedens patet, consequentia verò probatur, quia intellectus possibilis à corpore non dependet, cùm enim intelligere sit operatio in qua impossibile est communicare corporeum organum, illud principium in homine cui hæc attribuitur operatio, qui est intellectus possibilis, oportet esse non dependens à corpore, ergo, &c. Dicetur fortè, quòd principium prædictæ operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, non autem intellectus possibilis. Sed hoc non videtur sufficere, tum quia quum homo de intelligente in potentia fit actu intelligens, oportet quòd non solùm per speciem intelligat, sed etiam per potentiam aliquam intellectiuam, sicut & in sensu accidit, & sic præter speciem oportet ponere intellectum possibilem tanquam principium intellectionis, à corpore vtique non dependentem. tum quia species non est intelligibilis actu, nisi cùm est deputata ab esse materiali: hoc autem esse non potest quandiu fuerit in aliqua potentia, quæ sit actus materialis organi, aut sit causata à principiis materialibus: & sic necesse est præter ipsam ponere intellectum possibilem qui sit immaterialis. Septimò, Intellectus possibilis est pars animæ secundum Aristotelem: anima autem non est præparatio, sed actus, ergo, &c. Notat autem sanctus Thomas pro maiori doctrina, quòd licèt præparatio non sit actus, scilicèt absolutus, sed ordo potentiæ ad actum, sequitur tamen ad actum aliqua præparatio ad vlteriorem actum, sicut ad actum diaphani sequitur ordo ad actum lucis. Per hoc innuens quòd licèt intellectus sit actus, & non præparatio, non tamen tollitur quin ad ipsum sequatur præparatio & ordo ad vlteriorem actum, scilicet ad speciem intelligibilem, & operationem quæ est intellectio.

ADVERTENDVM quòd dupliciter fundamentum huius rationis interpretari possumus. Primò interpretando intellectum esse partem animæ non integralem aut subiectiuam, sed potentialem, quia enim anima est actus primus, necesse est vt eius etiam potentiæ quæ appellantur partes, in quas anima diuiditur, sint actus absoluti, non tantùm habitudines aut ordines: per potentias enim anima quæ est actus primus, ordinatur ad operationes, & sic potentiæ habent rationem præparati & ordinati proximi. Secundò, per partem animæ intelligendo partem subiectiuam, & per intellectum possibilem substantiam intellectiuam intelligentem per intellectum possibilem. Si enim substantia intellectualis intelligens per intellectum possibilem est anima, & anima est actus, non autem præparatio, sequitur quòd intellectus possibilis non sit præparatio consequens elementorum commixtionem, sed sit actus in substantia intellectiua fundatus: cuius oppositum dicebat Alex. Prima tamen interpretatio videtur esse melior, quia cum Aristo. intellectum possibilem partem animæ vocat, per partem animæ intelligit eius potentiam, vt S. Thom. ibidem exponit. Octauò, Homo sortitur speciem secundum partem animæ sibi propriam, quæ est intellectus possibilis, non autem sortitur speciem per pręparationem, ergo, &c. probatur minor, quia nihil sortitur speciem secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu: præparatio autem nihil aliud est quàm ordo potentiæ ad actum.

CIRCA maiorem huius rationis aduerte, quòd dicitur homo sortiri speciem humanam per intellectum possibilem, non tanquam per ipsam intellectiuam potentiam constituatur in specie, sed quia cùm sit animatus, sortitur speciem per animam cuius proprietas est intellectus possibilis, & anima habens talem potentiam sibi propriam non potest constituere speciem humanam nisi inquantum eam proprietatem fundat: & ideò oportet vt & ipsa proprietas intellectiua sit actus, non autem ordo potentiæ ad actum.

Quòd anima non sit complexio, vt posuit Galenus.

Cap. 63.


Rædictæ autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni medici de anima. Dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quòd videmus ex diuersis complexionibus causari in nobis diuersas passiones quæ attribuuntur animæ: aliquam enim complexionem habentes, vt cholerici de facili irascuntur, melancholici verò de facili tristantur. Vnde & per easdem rationes hæc opinio improbari potest, per quas improbata est opinio Alexandri, & per aliquas proprias: ostensum est enim suprà, quòd operatio animæ vegetabilis & cognitio sensitiua excedit virtutem qualitatum actiuarum & passiuarum: & multò magis operatio intellectus, complexio autem causatur ex qualitatibus actiuis & passiuis: non potest igitur complexio esse principium operationum animæ, vnde impossibile est quòd aliqua anima sit complexio.

Hanc opi. recipit Auerr. 3. de anima. com. 6. & reprobat.

2 Adhuc, complexio cùm sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quòd sit forma substantialis: nam substantiæ nihil est contrarium, nec suscipit magis & minus: anima autem est forma substantialis, & non accidentalis: aliàs per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem, anima igitur non est complexio.

3 Adhuc, complexio non mouet corpus animalis motu locali: sequeretur enim motum dominantis, & sic semper deorsum ferretur: anima autem mouet animal in omnem partem: non est igitur anima complexio.

4 Ampliùs, anima regit corpus, & repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur, ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti: qui tamen magis ab eis abstinent propter aliquid refrenans, vt patet in cõtinentibus: hoc autem non facit complexio: non est igitur anima complexio. Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quòd non considerauit aliter passiones attribui complexioni & aliter animæ complexioni: nanque attribuuntur sicut disponenti, & quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut feruor sanguinis, & huiusmodi, animæ autem tanquam principali causæ ex parte eius quod est in passionibus formale: sicut in ira appetitus vindictæ.

Causa deceptionis Gale. melior illa quã assignat Auer. in allegato com.

Super cap. 63.


Xpedita positione Alexandri vult sanctus Thomas Galeni positionem quæ Alexandri positioni confinis esse videtur, explorare. Posuit enim Galenus animam complexionem esse, propterea quod ex diuersis complexionibus videamus diuersas in nobis passiones quæ attribuũtur animæ, causari. cholerici enim de facili irascuntur, melancholici verò de

facili tristantur. Contra hanc igitur positionem posset argui eisdem rationibus quibus improbata est opinio Alex. inquantum videtur ponere simul cùm Alexandro virtutem animæ ab elementis originem trahere, sed tamen contra eam arguit sanct. Thom. per proprias rationes, procedentes videlicèt ex natura complexionis. primò ergo arguit sic: Complexio causatur ex virtutibus actiuis & passiuis, ergo nõ potest esse principium operationum animæ, ergo anima non est complexio. probatur prima consequentia, quia operatio animæ vegetabilis & cognitio sensitiua, & multò magis operatio intellectus excedit virtutem qualitatum actiuarum & passiuarum, vt ostensum est de mente Aristot. in præcedenti capite. Secundò; Alia est forma substantialis, aliàs per ipsam non sortiretur genus vel speciem aliqua substantia, ergo non est complexio. probatur consequentia, quia complexio non potest esse forma substantialis, cùm sit quid constitutum ex contrariis qualitatibus, & ex hoc habeat contrarium & suscipiat magis & minus, quorum nullum substantiæ conuenit. Tertiò, Complexio non mouet corpus animalis motu locali, sed bene anima, ergo &c. probatur antecedens, quia tunc animal sequeretur motum dominantis & sic semper moueretur deorsum, non in omnem parté, vt facit. Quartò, Anima regit corpus, & repugnat passionibus complexionem sequentibus. apti enim ad iras aut concupiscentias ab eis abstinent propter aliquid refrenans, hoc autem non facit complexio, ergo, &c. Videtur autem deceptus Galenus, vt inquit sanct. Tho. quia non considerauit passiones aliter attribui complexioni, & aliter animæ. Quum enim in passionibus sit aliquid materiale, commotio, scilicet aliqua corporalis, & aliquid formale, scilicèt ipse actus appetitus sensitiui, sicut in ira materiale est feruor sanguinis, formale autem appetitus vindictæ: complexioni attribuuntur passiones quantum ad id quod est materiale, & sicut disponenti: animæ autem quantum ad id quod est formale & tanquam principali agenti.

Quòd anima non sit harmonia.
Cap. 64.



IMILIS auté prędictæ positioni est positio dicentium animam esse harmoniã. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum ex quibus videbant componi corpora animata: quę quidem opinio in lib. de anima videtur attribui Empedocli. Gregorius autem Nissenus attribuit eam Dinarcho: vnde & improbatur sicut & præcedés: & adhuc propriis rationibus. Omne enim corpus mixtum harmoniam habet & complexionem: nec harmonia potest mouere corpus, aut regere ipsum, vel repugnare passionibus, sicut & complexio: intenditur etiam & remittitur sicut & complexio: ex quibus omnibus ostenditur quòd anima non sit harmonia. sicut nec complexio.

Tex. com. 54.

2 Adhuc, ratio harmoniæ magis conuenit qualitatibus corporis quàm animæ: nam sanitas est quædam harmonia humorum: fortitudo neruorum & ossium: pulchritudo membrorum & colorum: non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus, & cætera quæ ad animam pertinent: non est igitur anima harmonia.

3 Ampliùs, harmonia dicitur dupliciter. Vno modo ipsa compositio, alio modo ratio compositionis: anima autem non est compositio, quia oportet quòd vnaquæque pars animæ esset cõpositio aliquarum partium corporis, quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis, quia cùm in diuersis partibus corporis sunt diuersæ rationes seu proportiones compositionis, singulæ partes corporis haberent singulas animas: aliam enim animam haberet os, & caro & neruus, cùm sint secundum diuersam proportionem composita, quod patet esse falsum: non est igitur anima harmonia.

Super Cap. 64.



ISDEM rationibus improbatur opinio dicentiũ animam esse harmoniam, quibus & præcedens, cùm non intelligerent animam esse harmoniam sonorum, sed cõtrariorum: quæ quidem opinio in libro de anima videtur Empedocli attribui, à Gregorio autem Nisseno attribuitur Dinarcho. Sed tamen & propriis contra ipsam rationibus arguitur, sicut præcedens quidem improbatur, quia non potest harmonia mouere corpus, aut regere ipsum aut repugnare passionibus, sicut nec complexio. Propriis autem rationibus arguitur contra ipsam. Primò, ratio harmonię magis conuenit qualitatibus corporis quàm animæ, vt patet ex conditionibus corporis, scilicèt sanitate, fortitudine, pulchritudine, & ex conditionibus animæ quæ sunt sensus & intellectus & cætera ad animam pertinentia: videtur enim qualium illa sint harmonia, non autem qualium ista, ergo, &c. Secundò, aut anima erit harmonia quæ dicitur compositio, aut quæ est ratio & proportio compositionis. Non primum, quia tunc vnaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partium corporis, quod non est assignare, vt patet de intellectu & voluntate. Non etiam secundum, quia tunc singulæ partes corporis haberent singulas animas, cùm in diuersis partibus corporis sint diuersæ proportiones compositionis, hoc autem patet esse falsum, ergo, &c.

Quòd anima non sit corpus.
Cap. 65.



VERVNT auté & alij magis errãtes, ponentes animam esse corpus: quorum opiniones licèt fuerint diuersæ & variæ, sufficit eas hîc communiter reprobare. Viuentia enim cùm sint quædam res naturales, sunt composita ex materia & forma: componuntur autem ex corpore & anima, quæ facit viuentia actu, igitur oportet alterum istorum esse formam, & alterum materiam: corpus autem non potest esse forma: quia corpus nõ est in altero sicut in materia & subiecto: anima igitur erit forma, ergo nõ est corpus, cùm nullum corpus sit forma.

Idem prima par. quæst. 75. artic. 1. De istis 1. de aĩa, tex. com. 20. & sequẽtib. & Greg. Niss. de Philos. lib. 2.

2 Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul: anima autem non est seorsum à corpore dum viuit, non est igitur anima corpus.

3 Ampliùs, omne corpus diuisibile est: omne autem diuisibile indiget aliquo continente & vniente partes eius. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, & illud magis erit anima. Videmus enim anima recedente corpus dissolui: & si hoc iterum sit diuisibile, oportebit vel deuenire ad aliquod indiuisibile & incorporeũ quod erit anima: vel erit in infinitum procedere quod est impossibile, non est igitur anima corpus.

4 Item, sicut suprà probatum est, & in octauo Physicorum probatur, omne mouens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est mouens & non motum, & alterum est motum: sed animal est mouens seipsum: mouens autem in ipso est anima: motum autem corpus, anima igitur est mouens, non motum: nullum autem corpus mouet nisi motum, vt suprà probatum est: anima igitur non est corpus.

5 Prætereà suprà ostensum est * quòd intelligere nõ potest esse actio alicuius corporis: est autem actus animæ, anima igitur ad minus intellectiua non est corpus.

** Cap. 62.*

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus, facile est soluere: ostendunt enim animam esse corpus, per hoc, quòd filius assimilatur patri, etiam in accidentibus animæ: quum tamen filius generetur à patre per decisionem corporalem, & quia anima compatitur corpori, & quia separatur à corpore: separari autem est corporum se tangentium. Sed contra hoc iam dictum est, quòd cõplexio corporis est aliqualiter causa animæ passionum per modum disponentis: anima etiam non cõpatitur corpori nisi per accidens: quia quum sit forma corporis, mouetur per accidens moto corpore: separatur etiam anima à corpore, non sicut tangens à tacto, sed sicut forma à materia: quamuis & aliquis tactus sit in corporei ad corpus, vt suprà ostensum est. Mouit etiam ad hanc positionem multos, quia crediderunt quòd nõ est corpus, non esse: imaginationem transcendere non valentes, quæ solùm circà corpora versatur. Vnde hæc opinio Sapien. 2. ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: Fumus & flatus est in naribus nostris, & sermo scintillæ ad mouendum cor.

Ad rationes opinio. prædictæ, ratio prima.

Responsio Cap. 63.

Lib. præce. cap. 56.

Super Cap. 65.



VERVNT & alij, inquit sanctus Thomas, qui magis errantes posuerunt animam esse corpus, quorum licèt fuerunt opiniones variæ: tamen contra eos communibus rationibus arguitur, deinde eorum motiua soluuntur. Quantum ad primum arguitur, & primò sic: Viuentia componuntur ex anima & corpore: ergo alterum eorum est forma, & alterum materia: quia viuentia scilicèt inferiora & composita, quum sint res naturales, ex materia & forma componuntur, sed corpus non potest esse forma, cùm non sit in altero vt in materia & subiecto, ergo anima erit forma: ergo anima non est corpus. patet vltima consequentia, quia corpus non est forma.

CIRCA hanc propositionem, Viuentia componuntur ex anima & corpore, dubitatur, quia secundum doctrinam sancti Thomæ, quum in vno composito sit tantùm vna forma substantialis, sicut viuentia habent

habent per animam eſſe animatum ita per eandem habent eſſe corporeum, ſed idem non componitur ex ſeipſo: ergo viuentia non componuntur ex anima & corpore, cùm corpus inclinat animam. Ad hoc tripliciter poteſt reſponderi: Primò quòd non componuntur viuentia ex corpore & anima tanquam ex duabus partibus realiter diſtinctis, ſed tantùm tanquam ex partibus diſtinctis ſecundum rationem, inquantum alia eſt ratio animæ, vt eſt animæ, & alia vt eſt forma corporea: ſed ex hac reſponſione ſequitur quòd compoſitio rei viuentis ex anima & corpore non erit niſi compoſitio ſecundum rationem, cuius oppoſitum inquit ſanctus Thomas in tractatu de ente & eſſentia, vbi ponit differentiam inter compoſitionem hominis ex anima & corpore, & compoſitionem eius ex animali & rationali, quia ex corpore & anima dicitur eſſe homo, ſicut ex duabus rebus quædam res tertia conſtituta, eſt autem ex animali & rationali ſicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Propter quòd ſecundò poteſt reſponderi, quòd accipiendo corpus ſecundum quòd dicit compoſitum ex materia & perfectione corporea præciſè, & animam vt dicit perfectionem vitalem præciſè, ſunt duæ partes ſecundum rem: accidit enim corpori præciſè quòd eius perfectio ſit idem quod anima, quum per ſe præſcindat animam, & ideò compoſitio hominis ex anima & corpore eſt realis, vtpote ex duabus partibus ſecundum rem. Sed hæc reſponſio non videtur à priori reſponſione diſtingui. Quamuis enim perfectio corporeitatis in rebus inanimatis, præſcindat ab anima ſecundum rem, in re tamen animata, putà in Sorte, ſecundum rem non præſcindit ab anima, cùm eadem numero forma det Sorti & eſſe corporeum & eſſe animatum: & licèt ratio corporis vt ſic animam, vt anima eſt, id eſt, rationem animæ excludat, in Sorte: tamen entitas formæ corporeæ non excludit entitatem animæ, nec accidit entitati formæ corporeæ Sortis eſſe idem realiter cum entitate animæ, cùm vnaquæque res ſit per ſe, non autem per accidens, eadem ſibiipſi licèt bene poſſit dici, quòd illi formæ corporeæ præciſè conſideratæ vt fundat rationem formæ corporeæ, accidit quòd ſit anima: quia ratio animæ vt anima eſt, extra rationem formæ corporeæ, vt ſic inuenitur, ſed iſta præciſio rationum in forma Sortis eſt, tantùm ſecundum conſiderationem intellectus, inquantum intellectus alium conceptum de ipſa forma vt eſt forma corporea, & alium vt eſt anima ex parte tamen rei ſunt ſimpliciter vna res. Ex quibus patet quòd conſiderata in Sorte forma, corporeitatis præciſè, & ſimiliter conſiderata anima præciſè, non componitur Sortes ex anima & corpore tanquam ex duabus partibus ſecundum rem, ſed tantùm tanquam ex duabus partibus ſecundum rationem, cùm illa præciſio formæ corporeæ ab anima & econtrà non ſit in re, ſed tantum in conſideratione intellectus: & ſic iſta reſponſio à prima non differt, & per conſequens eadem ratione improbatur qua & prima. Poteſt tertiò reſponderi ſuppoſito quòd loquatur ſanctus Thomas non tantùm ſecundum vulgi opinionem accipientis corpus pro parte omninò ab anima diſtincta, ſed etiam ſecundum veritatem, quòd nomine corporis accipit ſanctus Thomas materiam ſub quantitate corporea exiſtentem: hæc enim diſtinguitur realiter ab anima, & ſecundum genus cauſæ materialis ipſam præcedit: licèt enim quantitas non inſit materiæ nudæ, ſed materiæ informatæ forma corporea quæ in viuentibus non diſtinguitur realiter ab anima, ipſa tamen materia cum quantitate corporea ſic præciſè accepta realiter ab anima diſtinguitur, & ſic ex corpore & anima tanquam ex duabus partibus ſecundum rem viuentia omnia componuntur. Poſſet etiam quartò reſponderi, quantum mihi pro nunc occurrit, quòd eo modo componuntur viuentia ex corpore & anima, quo corpora mixta dicuntur ſecundum aliquorum opinionem ex elementis eſſe compoſita. Elementa enim dicuntur componere mixtum, non quia in mixto maneant diſtincta ſecundum rem, ſed quia ex ipſis prius realiter diſtinctis poſtmodum verò corruptis & manentibus in mixto ſolùm quantum ad vnam qualitatem, in qua omnia virtualiter continentur, mixtum componitur. Sic proportionaliter dicere poſſumus, quòd cùm anima adueniat materiæ prius informatæ forma corporea, animatum componitur ex corpore & anima prius realiter diſtinctis, ſed corpore præexiſtente poſtmodum corrupto per aduentum animæ, remanente tamen in ſuo ſimili & virtualiter in eſſe quod dat anima inquantum anima ſuperueniens dat eſſe corporeum, ſimile illi eſſe quod dabat forma præcedens, & virtualiter continet formam corpoream. Vnde ſicut dicuntur mixta componi ex elementis tanquam ex materia ſubſtantialiter traſeunte, ſed remanente virtualiter in vna qualitate, ſic viuentia dicuntur componi ex anima & corpore: ex anima quidem tanquam ex parte ſubſtantialiter permanente, ex corpore verò tanquam ex parte ſubſtantialiter tranſeunte, ſed manente in ſuo ſimili, aut manente virtualiter in vno eſſe quod materiæ dat anima. Et idcircò ſicut dicimus mixta eſſe realiter compoſita ex elementis, non obſtante quòd in mixtione ſint corrupta & maneant tantum virtualiter in mixto, ſic dicere poſſumus viuentia eſſe realiter compoſita ex corpore & anima, licèt corpus cui anima ſuperuenit, ſit corruptum, & maneat in viuente ſolum virtualiter, aut etiam in ſuo ſimili.

Secundò, Anima non eſt ſeorſum à corpore dum viuit, ergo non eſt corpus: probatur conſequentia, quia duo corpora non poſſunt ſimul eſſe. Tertiò, Si eſſe corpus haberet aliquid aliud continens, & tunc illud magis eſſet anima, quum videamus recedente anima corpus diſſolui, tunc ſi illud continens iterum erit corpus ſiue diuiſibile, aut oportet deuenire ad aliquod indiuiſibile & incorporeum quod erit anima, aut erit proceſſus in infinitum: ſecundum eſt impoſſibile, ergo dádum eſt primum: probatur prima conſequentia, quia omne corpus eſt diuiſibile, omne autem diuiſibile indiget aliquo continente & vniente partes eius. Quartò. Anima eſt mouens non motum: ergo, & cætera. Patet conſequentia, quia nullum corpus mouet non motum, vt ſuperius eſt oſtenſum: antecedens verò probatur, quia eſt pars mouens animalis, pars enim mouentis ſeipſum quæ eſt mouens, eſt mouens non motum.

IN hac ratione tria occurrunt dubia. Primum eſt circa antecedens, quum enim in mouente ſeipſum ſit tantum vna forma ſubſtãtialis, oportet vt corpus quæ eſt pars mota animalis, animam includat & per conſequens moto corpore anima mouetur: ergo anima non eſt mouens non motum. Secundum dubium ex eadem radice proueniens eſt circa illam propoſitionem. Anima eſt pars mouens animalis. Quum enim idem non ſit mouens & motum, ſi anima eſt mouens, ſequitur vt non pertineat ad partem motam tanquam eius forma: ergo aut ſola materia prima erit pars mota in animali, & non corpus: aut corpus non erit corpus per animam, ſed per aliam formam, quorum vtrũque in doctrina ſanct. Thom. falſum eſt. Tertium eſt circa illam propoſitionem, nullũ corpus mouet niſi motum, ſecundum enim doctrinam ſanct. Thom. prima parte quæſt. 66. articul. 3. ſecũdum cœlum empyreum habet influentiam ſuper corpora quæ mouentur, & tamen ipſum eſt immobile, ergo aliquod corpus mouet non motum.

Ad primum horũ dicitur, quòd licèt anima ſit forma partis motæ animalis, non tamen mouetur per ſe ad motum illius partis, ſed tantùm per accidens, ad motum ſcilicèt corporis, intendit autem ſanct. Thom. hic & eſt de mente Ariſtotel. 8. Phyſicorum, animam eſſe partem mouentem, ſed non motam per ſecundum quòd mouet. *Anima eſt mouens, non motum.* Ad ſecundum dicitur ex doctrina ſancti Thomæ in quæſtionibus de anima, articul. 9. ſextum. quòd anima materialis & vnitur materię ſecundum eſſe, & operatur ac mouet per potentias ſuas: ideò alio modo eſt mouens, & alio modo eſt pars formalis rei motæ. *Anima eſt pars mouens animalis.* eſt enim mouens per potẽtiam cognoſcitiuam & appetitiuam, eſt autem pars formalis per ſuam ſubſtantiam ſolam dans eſſe materiæ: quo fit vt compoſitum ex organo & potentia, maximè appetitiua, vt eſt cor, moueat alias partes corporis, ſicut id quod mouet, anima verò ſicut primum principium quo mouet: eſt autem mota ſiue pars rei motæ inquantum eſt ſecundum eſſe vnita materiæ, modò non eſt inconueniens idem & eſſe primum mouens ſecundũ ſubſtantiam, proximè autem mouens per potentiam, & eſſe partem rei motæ, vt eſt materiæ ſecũdum eſſe vnitum. Ad tertium dicitur ex doctrina ſanct. Thom. potentia quæſt. 5. articul. 8. vt dictum eſt ſuperius cap. 20. huius ſecundi libri, quòd duplicem actionem habet corpus, vnam ſecundum corporis proprietatem, aliam ſecundum quòd attingit ad ordinem ſubſtantiarum ſeparatarum aliquo modo tanquam aliquid participans de modo ipſarum: prima actio eſt ad tranſmutationem materiæ de forma ad formam, ſecunda eſt ad quendam diffuſionem ſuæ ſimultitudinis, quemadmodũ color ſuam ſimilitudinem agit in medio & in ſenſu, hac actione cœlum empyreum agit in inferiora corpora, non autem prima. *Quomodo cœlum empyreum agit in inferiora.* vnde in prima parte vbi ſupra dicitur quòd non agit aliquid tranſiens & adueniens per motum (hoc eſt per tranſmutationem materiæ de forma ad formam) ſed aliquid fixum & ſtabile, putà virtutem continendi & cauſandi. propoſitio autem ſanct. Thom. intelligitur de prima motione, non autem de ſecunda: vnde nulla eſt contradictio. Quintò. Intelligere eſt actus animę, non autem corporis, ergo anima ſaltem intellectiua non eſt corpus.

Quantum ad ſecundum ſoluuntur rationes contra concluſionem. Arguebant enim quidam animam eſſe corpus, tum quia filius aſſimilatur patri etiam in accidentibus animæ, cùm tamen generetur per deciſionem corporalem, tum quia anima compatitur corpori, tum quia à corpore ſeparatur. ſeparatio enim corporum ſe tangentium eſt. Ad omnia autem iſta reſpondetur negando conſequentiam. Et dicitur ad primum quòd talis aſſimilatio eſt, quia complexio corporis eſt aliquo modo cauſa paſſionum animæ per modum diſponentis: & ideò vbi ſunt ſimiles complexiones propter ſcilicèt efficaciam virtutis generantis, ſunt ſæpenumero ſimiles animæ paſſiones. Ad ſecundum dicitur, quod anima per accidens compatitur corpori, quia eſt forma eius. toto enim patiente, oportet & animam, quæ eſt eius pars formalis, pati. Ad tertium dicitur primò, quòd anima non ſeparatur à corpore ſicut tangens à tacto, ſed ſicut forma à materia. Dicitur ſecundò quòd etiam eſt aliquis tactus incorporei ad corpus, ſcilicèt ſecundum virtutem, vt ex ſuperius dictis patet. Ex his patet illos erraſſe qui imaginationem tranſcendere non valentes dixerunt, quod non eſt corpus, non eſſe: in quorum perſona tanquam inſipientium dicitur Sapientiæ ſecundò, Fumus & flatus eſt in naribus noſtris &c.

Contra ponentes intellectum & ſenſum eſſe idem.

Cap. 66.



HIs autem propinquum fuit quòd quidam antiquorum philoſophorum intellectum à ſenſu differre non opinabantur: quod quidem impoſſibile eſt. *Opin. Emp. tex. art. 2. de anima text. 250. & ſequen.*

Senſus enim in omnibus animalibus inuenitur. Alia autem animalia ab homine [d] intellectum non habent: quod ex hoc apparet, quia non operantur diuerſa & oppoſita quaſi intellectum habentia: ſed ſicut à natura mota ad determinatas quaſdam operationes & vniformes in eadem ſpecie: ſicut omnis hirundo ſimiliter nidificat: non eſt igitur idem intellectus & ſenſus. *D. 217.*

2 Adhuc, ſenſus non eſt cognoſcitiuus niſi ſingularium: cognoſcit enim omnis ſenſitiua potentia per ſpecies indiuiduales, quum recipiat ſpecies rerum in organis corporalibus, intellectus auté eſt cognoſcitiuus vniuerſaliũ, vt per experimentum patet. differt igitur intellectus à ſenſu.

3 Ampliùs, cognitio ſenſus non ſe extendit niſi ad corporalia: quod ex hoc patet, quòd qualitates ſenſibiles quę ſunt propria obiecta ſenſuum, non ſunt niſi in corporalibus: ſine eis auté ſenſus nihil cognoſcit. intellectus autem cognoſcit incorporalia, ſicut ſapientiam, veritatem, & relationes rerũ: non eſt igitur idem [d] intellectus & ſenſus. *D. 1123.*

4 Item, nullus ſenſus ſeipſum cognoſcit, [d] nec ſuam operationem *D 176.*

rationem: visus enim non videt seipsum, nec videt se videre: sed hoc superioris potentiæ est vt probatur in lib. de anima, intellectus autem cognoscit seipsum, & cognoscit se intelligere: non est igitur idem intellectus & sensus. *Li. 2. de An. tex. com. 136. & infra.*

5 Præterea, sensus corrumpitur ab excellenti sensibili: intellectus autem non corrumpitur ab intelligibili excellẽtia, quinimmò qui intelligit maiora, potest meliùs postmodum minora intelligere: est igitur alia virtus sensitiua & intellectiua.

Super Cap. 66.



FVERVNT & nonnulli qui quamuis animam intellectiuam non dicerent esse corpus, dicebãt tamen intellectum esse virtutem corpoream, ponẽtes intellectum à sensu non differre, nisi fortè accidentaliter, vt dicitur 4. distinct. 44. quæst. 1. art. 3. q. 1. inquantum dicebant hominem habere intellectum præ alijs animalibus, quia in eo propter optimam eius complexionem vis sensitiua ampliùs viget. Cõtra hos etiam arguit sanctus Thomas, & primò sic, Sensus inest omnibus animalibus, non autem intellectus: ergo sensus non est intellectus, probatur antecedens quoad secundam partem, quia alia animalia ab homine non operantur diuersa & opposita, sed easdem & vniformes operationes in eadem specie, vt patet de hirundine, omnis enim hirundo similiter nidificat.

PRO declaratione huius rationis aduertendum ex Philosopho 9. Metaph. text. 3. & 10. quòd differunt potentiæ rationales ab irrationalibus, quia rationales & possunt in opposita scilicet agere & non agere, actiuo appropinquato passiuo in illa dispositione qua passiuum potest pati & actiuum agere, & possunt etiam in oppositas & contrarias actiones, sicut medicus per artem medicinæ potest introducere sanitatem & ægritudinem: irrationales autem non possunt non agere passiuo appropinquato in sufficienti dispositione, nec etiam possunt in oppositas actiones nisi per accidens, sed sunt ad vnum determinatæ, sicut calor non potest non calefacere sufficiẽter appropinquato sibi calefactibili disposito, nec potest infrigidare nisi per accidens, inquantum aperiendo porros facit exhalare interiùs calidum, aut aliquo alio modo. Similiter ouis videns lupum venientem non potest nõ fugere, nec potest illum amare, aut prosequi & desirare. Propter hanc differentiam potentiarum optimè arguit S. Thomas ab effectu, quòd bruta non habeant intellectum, quia non operantur diuersa & opposita, id est, dissimiles & oppositas operationes circa idem non habent, sed omnia eiusdem speciei habent easdem & vniformes operationes.

SED aduertendum quum dicimus potentias rationales posse in oppositas actiones aut in opposita, quòd hoc non est intelligendum respectu omnium ad quæ se extendit potentia, quia vt habetur ex sancto Thoma prima quæstione 62. 8. ad secundum, & 4. sent. distinct. 49. quæst. 1. art. 3. quæst. 3. ad primum, hoc non est verum in iis ad quæ naturaliter ordinantur, & quæ sunt sibi ab alio determinata: non enim voluntas potest non adhærere bono, inquantum bonum est, nec intellectus potest non assentire primis principiis naturaliter notis: habet ergo veritatem propositio Philosophi respectu oppositorum quæ sub electione cadunt, & respectu eorum quæ sunt ad finẽ, vt dicitur 2. sent. distinct. 7. art. 1. ad primum, quamuis posset dici sequendo dicta sancti Thomæ quæ allegauimus, quòd potentiæ rationales inquantum rationales semper ad opposita se habent: respectu verò eorum ad quæ sunt determinatæ, & ad quæ naturaliter inclinantur, non sunt rationales potentiæ, sed irrationales potius & naturales.

OCCVRRIT autem dubium circa hoc quod dictum est, quoniam scilicèt bruta non operantur diuersa & opposita. Nam vbi est voluntariũ, ibi potest esse diuersa operatio. sed vt inquit Philosophus 3. Ethicorum, pueri & alia animalia voluntario communicant, ergo, &c. Respondetur ex doctrina S. Thom. 1. 2. quæst. 6. art. 2. quòd voluntarium dupliciter potest accipi: scilicèt secundum rationem perfectam & secundum rationem imperfectam, primo modo voluntarium dicitur à voluntate propriè, & dicitur quando apprehenso fine aliquis deliberando potest moueri in finem vel non moueri, & sic non conuenit brutis. secundo modo dicitur ab aliqua participatione voluntatis propter aliquam conuenientiam ad ipsam: & dicitur secundum quòd apprehendens finem mouetur in finem, licèt non per deliberationem, sed subitò & necessariò: hoc secundo modo intelligit Arist. conuenire brutis voluntarium, non autem primo modo. Vnde cùm assumitur, quòd vbi est voluntarium, ibi potest esse diuersa operatio, dicitur quòd verum est de voluntario secundum perfectam rationem, sed illo modo non conuenit brutis, vt dictum est, non autem de voluntario secundo modo. Potest & secundò responderi vt respondet S. Thom. 2. sent. distinct. 25. art. 1. ad sextum, quòd Arist. non accipit voluntarium propriè, in quo sensu maior habet veritatem, sed largo modo, vt scilicèt voluntarium distinguitur contra violentum sic enim omne cuius principium est intra, dicitur voluntarium: & sic bruta, quia habent in seipsis principium suarum operationum, impropriè illorum operationes dicuntur voluntariæ, sed vbi est voluntarium hoc modo, non oportet ibi posse esse contrarias & difformes operationes. Secundò, Sensus non est cognoscitiuus nisi singulariũ, intellectus autem est vniuersalium cognoscitiuus, ergo, &c. probatur antecedẽs quo ad secundam partem, quia hoc experimento cognoscimus: quo ad primã verò partẽ, quia cognoscit sensus per species indiuiduales, vtpote in organis corporalibus receptas. *Cap. 4.*

CIRCA hanc propositionem, Sensus non est cognoscitiuus nisi singularium, dubitatur: omnis enim potentia est cognoscitiua sui obiecti, sed obiectum cuiuslibet sensus est vniuersale, obiectum enim visus est color in vniuersali, non autem hic color, & sic de aliis sensibus, ergo sensus non est cognoscitiuus tantum singularium.

Ad huius euidentiam considerandum, quòd vniuersale vt vniuersale dupliciter considerari potest, vno modo vt habet esse obiectiuum in intellectu: alio modo vt habet esse fundamentaliter in rebus. Sicut autem dupliciter habet esse, ita dupliciter cognosci potest. vno modo per omnimodam abstractionẽ à singularibus, alio modo secundum quòd in singularibus fundamentum habet. primo modo cognoscitur tantũ ab intellectu, cuius est vnũ ab alio abstrahere. secundo modo etiam cognosci potest à sensu, dum scilicèt sensus non fertur in rem singularem nisi vt fundat naturam vniuersalem. sic enim dicimus visum videre colorem vniuersalem, quia non videt hoc album nisi vt fundat rationem coloris, & similiter hoc nigrum & alios colores: vnde particulare est id quod materialiter cognoscitur, sed vniuersale est id quod formaliter est cognitum, tanquã scilicèt id sub cuius ratione particulare cognoscitur. Ad argumentum ergo dicitur, quòd vtique sensus cognoscit vniuersale modo dicto, & tanquam rationem cognoscendi, sed hoc non est contra id quod hic dicitur, quia loquitur S. Thom. de eo quod materialiter cognoscitur tanquam primò terminãs actum cognoscendi: tale autem ex parte sensus est singulare, ex parte autẽ intellectus est vniuersale: licèt etiã vniuersale formaliter cogoscatur à sensu tanquam ratio cognoscendi ex parte obiecti se tenens. Tertiò, Sensus non cognoscit nisi corporalia, cum qualitates sensibiles quæ sunt propria obiecta sensuum, & sine quibus sensus nihil cognoscit, non sint nisi in corporalibus: intellectus autẽ cognoscit etiam incorporalia, putà sapientiam, veritatem, & relationes rerum, ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd per cognitionem corporalium à sensu, non intelligit S. Thom. cognitionem substantiæ corporeæ quantum ad eius substantiam & essentiam, quia cùm substantia hoc modo non cognoscatur à sensu nisi per accidens, non esset conueniens comparatio cognitionis sensitiuæ respectu corporalium ad cognitionem intellectus respectu incorporalium, quæ cognoscuntur per se: sed intelligit per cognitionem sensitiuam corporalium cognitionem illorum, vt stant sub propriis sensibilibus qualitatibus, vt scilicèt significantur nomine colorati & huiusmodi aliis nominibus accidentium. Sic enim cognoscuntur per se à sensu. Quartò, Sensus non cognoscit seipsum nec suam operationem, sed hoc superioris est potentiæ, vt probatur in lib. de anima: intellectus autem cognoscit seipsum & suam operationem, ergo, &c. probatur prima pars antecedentis per exemplum de visu, qui nec seipsum videt, nec se videre. *Sẽsus cognoscit corporalia.*

CIRCA hanc propositionem, Sensus non cognoscit suam operationem, dubitatur: quia oppositum huius videtur dicere S. Thom. veri. quæst. 1. artic. 9. & quæst. 10. art. 9. vbi tenet quòd sensus redit ad essentiam suam, sed reditione incompleta, dum actum suum cognoscit, eò quòd sensus cognoscat se sentire. Idem tenet in secundo de anima secundum diuisionem Comment. in expositione text. 158. *Sensus nõ cognoscit se sentire.*

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina eius secundo de anima, & est de mente Philosophi tex. 149. quòd omnes sensus particulares ab vna communi radice originem habẽt, & ad illam omnes particularium organorum immutationes terminantur: quæ radix quia est omnium particularium sensuum commune principium, & communis finis, dicta est sensus communis. Quo fit vt sensus communis secundum quòd continuatur cum visu, & terminat visus immutationem, vocetur visus: secundùm verò quod terminat immutationem sensus auditus, & cùm auditu continuatur, vocetur auditus, & sic de aliis, vt scilicèt secundùm quòd omnium sensuum immutationes sensibiles complet ac terminat, ita & singulorum sensuum nomina quodammodo nancifcatur. Dupliciter ergo possumus accipere sensum particularem. Vno modo pro sensu communi, vt cum sensu particulari continuationem habet, propter quam & sensus particularis, putà visus, aliquando sortitur nomen. alio modo pro ipso sensu particulari secundum se, vt à communi sensu distinguitur. Si primo modo accipiamus sensum particularem, sic sensus sentit se sentire, cùm enim sensus communis vt principium visus & terminus visionis dicatur visus, dicimus quòd visus videt se videre, scilicèt quantum ad an est, non autem quia cognoscat quidditatem visionis. & hoc modo intellexit sanctus Thomas in locis allegatis, dum dixit sensum cognoscere se sentire. Ad hunc sensum dixit Commentator secundo de anima, tex. 139. quòd sensus, id est sensationes mouent virtutes, sicut sensibilia, quæ sunt extra, mouent sensus. per virtutes enim intelligit sensum communem, vt continuatum sensibus particularibus, & similiter intelligendi sunt antiqui expositores dicentes quoniam sensus sentit se sentire. Vnde in fine expositionis text. 138. inquit sanctus Thom. quòd potentia illa qua videmus nos videre, non est extranea à potentia visiua, sed differt ratione ab ipsa: quod ergo sic intelligo, nõ quòd potentia cognoscitiua visionis sit omninò idem secundum rem cum visu, qui est sensus particularis, & distinguatur tantùm per opus intellectus, sed quia talis potentia licèt secundum rem & subiecto distinguatur à visu particulari, tamen quantum ad suam operationem & quantum ad virtutem sentiendi habet continuitatem quandam & colligationem cum ipso, eò quòd sit radix communis sensuum particularium, & communis terminus omnium sensibilium immutationum: & ex consequenti sic distinguitur à visu particulari, sicut radix à ramo, & sicut principium & finis lineæ distinguitur à linea. sicut enim licèt punctum quod est principium aut finis lineæ, sit alia entitas quàm sit entitas lineæ, nõ tamen sic est extraneum à linea quasi nihil pertineat ad lineam, imò est aliquid scilicèt principium aut finis: sic licèt sensus communis ad quem pertinet cognoscere actiones sensuum propriorũ, sit potentia realiter à particulari visu distincta, & aliud habens organum, cùm vna sit in prima cellula capitis, alia in oculis, non est tamen à visu omninò extranea, imò est eius radix siue principiũ & origo, atque etiã eius finis & terminus quantum ad immutationem: & hoc vocat sanctus Thomas distingui ab alio secundum rationem hoc loco, non esse scilicèt omninò extraneum ab alio, sed esse aliquid eius, eo modo quo diceremus punctum à linea ratione distingui. Si verò secundo modo sensum particularem accipiamus, sic sensus non sentit se sentire, & hoc modo accipit sanctus Thomas sensum hoc loco. Quòd autem ista responsio sit ad mentem sancti Thomæ, patet ex iis quæ dicit prima parte quæst. 78. art. 4. ad secundum. inquit enim quòd à sensu communi percipiuntur intentiones sensuum, sicut cùm aliquis videt se videre, deinde subiungit. hoc enim non potest fieri per sensum proprium qui non cognoscit nisi formam sensibilis à quo immutatur, in qua immutatione perficitur visio, & ex qua immutatione

immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi qui visionem percipit. Simili modo intelligendus est Aristoteles in lib. de somno & vigilia, vbi ait quòd visus non videt se videre. Possumus etiam ex hoc cognoscere mentẽ sancti Thomæ, imò Aristot. hanc esse, quòd sensum communem (vt patet in expositione sancti Thomæ, & Commentatoris ibi etiam commento 136.) Aristoteles inuestigat ex hac duplici operatione, scilicèt ex cognitione actuum sensuum propriorũ, & ex cognitione diuersitatis obiectorum ad diuersos sensus particulares pertinentium. hoc enim non fieret nisi istæ operationes à sensibus particularibus excluderentur, atque idcircò opus sit alium præter ipsos sensum, cui hæc conueniant, inuenire.

SED contra hanc solutionem insurgit dubium, quia in quæstionibus de veritate, vbi inquit sanctus Thomas quòd sensus sentit se sentire, addit quòd hoc non fit nisi per quandam reditionem, licèt incompletam & imperfectam. si autem non sensus particularis, sed communis cognosceret actum sensus, tunc non diceretur visus, aut alius sensus redire ad se, quia talis reditio non est nisi per cognitionem proprij actus post cognitionem proprij obiecti, vt ibi apparet. ergo per sensum non accipit sanctus Thomas sensum communem continuatum sensui particulari, dum inquit quòd sensus se sentire, vt respõsio dicit. Respondetur quòd etiam dicitur sensus secundùm responsionem datam redire ad se imperfectè, quia cùm sensus communis non participat actum sensus particularis, nisi vt est aliquid eius, & vt continuationẽ cum ipso habet, potest quod sensui communi sic conuenit, dici etiam de sensu particulari. vnde quia cognoscit actum visus, potest dici quòd visus videt se videre, & per consequens ad se redit, non quia visus propriè sumptus habeat actum quo cognoscat suam visionem, sed quia id quod est aliquid eius, inquantum est aliquid eius, habet actum quo visionem cognoscit. Quintò, Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili: imò qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere, ergo, &c. Quomodo sensus ab excellentia sensibilis corrumpatur, ostensum est superius in hoc secundo lib. cap. 55.

Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem.

Cap. 67.

Opin. Abubacher & Auempace, teste Auer. 3. de anima com. 5. D. 217.



HVic autem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt intellectum possibilem non esse aliud quàm imaginationẽ, quod quidem patet esse falsum. Imaginatio enim est etiã in aliis animalibus: cuius signum est, ꝙ abeuntibus sensibilibus fugiunt vel persequuntur ea: quod non esset nisi in eis imaginaria. apprehensio sensibilium remaneret. intellectus autem in eis nõ est, cùm nullum opus intellectus in eis appareat: non est igitur idem intellectus & imaginatio.

Tex. com. 161. 2 Adhuc, imaginatio non est nisi corporalium & singularium, cùm phantasia sit motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in libro de anima. intellectus autem vniuersalium & incorporalium est: non est igitur intellectus possibilis imaginatio. (Secundo libro te. com. 10.)

3 Amplius, impossibile est idem esse mouens & motum, sed phantasmata mouent intellectũ possibilem, sicut sensibilia sensum, vt Aristot. dicit in 3. de anima. impossibile est igitur quòd sit idẽ intellectus possibilis & imaginatio. (Tex. com. 3.)

Tex. com. 6. 4 Præterea, probatum est in tertio de anima, quod intellectus nõ est actus alicuius partis corporis: imaginatio autem habet organum corporale determinatum: non est igitur idem imaginatio & intellectus possibilis. Hinc est quod dicitur Iob 35. Qui docet nos super iumẽta terræ, & super volucres cœli erudit nos. Per quod datur intelligi quòd hominis est aliqua virtus cognoscitiua supra sensum & imaginationem, quæ sunt in aliis animalibus

Super cap. 67.



SImili errore detenti sunt qui dixerunt intellectum possibilem nihil aliud esse quàm imaginationem, secundum scilicèt quòd est nata vt sint in ea formæ quæ fuerunt intellectæ in actu, quæ fuit Auempace opinio, vt recitat sanctus Thomas 2. sen. distin. 17. q. 2. art. primo. Cõtra hanc autem arguitur. primò, Imaginatio est in brutis, non autem intellectus, ergo, &c. probatur antecedens, quo ad primam quidem partem, quia in eis imaginaria apprehensio abeuntibus sensibilibus remanet: quod cõstat ex eo quod ea fugiunt aut persequuntur. quo ad secundam verò partem, quia in eis nullum opus intellectus apparet. Secundò, Imaginatio est tantum corporalium & particularium, cùm phantasia sit motus factus à sensu secundum actum, in secundo de anima: intellectus autem est vniuersalium & incorporalium: ergo, &c. Tertiò, Phantasmata mouent intellectum, sicut sensibilia sensum, ex tertio de anima. ergo, &c. probatur consequẽtia, quia impossibile est idem esse mouens & motum, scilicèt respectu eiusdem, & eodem modo. Quartò, Imaginatio habet organum determinatum, intellectus autem organum non habet: ergo, &c. Confirmatur authoritate Iob 35. Qui docet nos, &c.

Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma.

Cap. 68.



EX præmissis igitur rationibus cõcludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori vniri vt forma.

Si enim substantia intellectualis nõ vnitur corpori solùm vt motor, vt Plato posuit: neque continuatur ei solùm per phantasmata, vt dixit Auerrois, sed vt forma: neque tamen intellectus quo homo intelligit, est præparatio in humana natura, vt dixit Alexander: neque complexio, vt Galenus: neque harmonia, vt Empedocles: neque corpus vel sensus vel imaginatio, vt antiqui dixerunt: relinquitur quòd anima humana sit intellectualis substantia corpori vnita vt forma: quod quidem sic potest fieri manifestum. Ad hoc enim quòd aliquid sit forma substantialis alterius, duo requirũtur: quorum vnum est vt forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma, principium autem dico non effectiuum, sed formale, quo aliquid est & denominatur ens: vnde sequitur aliud, scilicèt quòd forma & materia conueniant in vno esse: quod non contingit de principio effectiuo cum eo cui dat esse: & hoc esse est in quo subsistit substantia composita quæ est vna secundum esse ex materia & forma constans: non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quòd est subsistens: vt probatum est, esse formale principium essendi materiæ quasi esse suum communicans materiæ. non est enim inconueniens quòd idem sit esse in quo subsistit compositũ & forma ipsa: cùm compositum non sit nisi per formã, nec seorsum vtrunque subsistat. Potest autem obiici quòd substantia intellectualis esse suum materiæ corporali communicare non possit, vt sit vnum esse substantiæ intellectualis, & materiæ corporalis. diuersorum enim generum est diuersus modus essendi, & nobilioris substantiæ nobilius esse. Hoc autem conuenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiæ esset, sicut esse substantiæ intellectualis. non est autem ita. est enim materiæ corporalis vt recipientis & subiecti ad aliquid altius eleuati, substantiæ autem intellectualis vt principij, & secundum propriæ naturæ congruentiam. nihil igitur prohibet substantiã intellectualem esse formam corporis humani quæ est anima humana. Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. semper enim inuenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum: sicut ostrea quæ sunt immobilia, & solum tactum habent, & terræ in modum plantarum affiguntur: vnde & beatus Dionysius dicit in 7. capit. de diui. nomi. quòd diuina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicèt corpus humanum æqualiter complexionatum quod attingit ad infimum superioris generis, scilicèt ad animã humanam, quæ tenet vltimum gradum in genere intellectualium substantiarum, vt ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quòd anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon & confinium corporeorum, & incorporeorum, inquantum est substantia incorporea: corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid vnum ex substãtia intellectuali & materia corporali, quàm ex forma ignis & eius materia: sed fortè magis, quia quantò forma magis vincit materiam, tantò ex ea & materia magis efficitur vnum.

D. 171. · Libro isto, Cap 56. · Tex. com. 17.

Quamuis autem sit vnum esse formæ & materiæ, non tamen oportet quòd materia semper adæquet esse formæ: imò quantò forma est nobilior, tantò in suo esse semper excedit materiam: quod patet inspicienti operationes formarum: ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. vnumquodque enim operatur secũdum quod est

eſt. Vnde forma cuius operatio excedit conditionem materiæ, & ipſa ſecundum dignitatem ſui eſſe ſuperexcedit materiam. Inuenimus enim aliquas infimas formas quæ in nullam operationem poſſunt, niſi ad quam ſe extendunt qualites, quæ ſunt diſpoſitiones materiæ, vt calidum, frigidum, humidum, & ſiccum, rarum, denſum, graue & leue: & his ſimilia, ſicut formæ elemẽtorum: vnde iſtæ ſunt formæ omninò materiales, & totaliter immerſæ materiæ. Super has inueniuntur formæ mixtorum corporum, quæ licèt non ſe extendant ad aliqua operata quæ non poſſunt compleri per qualitates prædictas: interdum tamen operãtur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen ſortiuntur ex corporibus cœleſtibus: quæ cõſequitur eorum ſpeciem, ſicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inueniuntur aliquæ formæ quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quę excedunt virtutem qualitatum prædictarum: quamuis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deſeruiunt: ſicut ſunt animæ plantarum, quæ etiam aſsimilantur non ſolùm virtutibus corporum cœleſtium in excedendo qualitates actiuas & paſsiuas, ſed etiam ipſis motoribus corporum cœleſtium, inquantum ſunt principia motus rebus viuẽtibus quæ mouent ſeipſas. Super has formas inueniuntur aliæ formæ ſimiles ſuperioribus ſubſtantiis non ſolùm in mouendo, ſed etiam aliqualiter in cognoſcendo: & ſic ſunt potentes in operationes ad quas nec organicæ qualitates prædictæ deſeruiunt: cùm operationes huiuſmodi non compleantur niſi mediante organo corporali, ſicut ſunt animæ brutorum animalium. ſentire enim & imaginari nõ complentur calefaciendo & infrigidando, licèt hæc ſint neceſſaria ad debitã organi diſpoſitionem. Super omnes autem has formas inuenitur forma ſimilis ſuperioribus ſubſtantiis etiam quantum ad genus cognitionis quod eſt intelligere: & ſic eſt potens in operationem quæ completur abſque organo corporali omninò, & hæc eſt anima intellectiua: nam intelligere nõ fit per organum corporale. vnde oportet quòd id principium quo homo intelligit, quod eſt anima intellectiua, & excedit materiæ conditionem corporalis, non ſit totaliter comprehenſum à materia, aut ei immerſum, ſicut aliæ formæ materiales: quod eius operatio intellectualis oſtendit, in qua non communicat materia corporalis: quia tamen ipſum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, ſcilicèt imaginatione & ſenſu: ex hoc ipſo declaratur quòd naturaliter vnitur corpori ad complendam ſpeciem humanam.

Super cap. 68.

EXcluſis & eliminatis erroribus circa intellectũ atque animam intellectiuam, quibus volebãt nonnulli effugere ſubſtantiam ſpiritualem eſſe corporis formam, accedit tertio loco ſanctus Thomas ad veritatis determinationem, vultq; oſtendere ſubſtantiam ſpiritualem corporis formam eſſe poſſe. Circa hoc autem duo facit. Primò enim oſtendit talem ſubſtantiam poſſe corpori vt formam vniri. ſecundò oſtendit ipſam, licèt vniatur corpori, non tamen à materia totaliter comprehenſam eſſe, aut ei, ſicut aliæ formæ materiales, immerſam, circa medium huius capitis. Primum probat tribus rationibus.

SED antequam probetur concluſio, aduertendum, quòd ita intelligendum eſt ſubſtantiam ſpiritualem poſſe vniri corpori vt formam, quo modo ſuperius eſt oſtẽſum cap. 65. viuentia componi ex anima & corpore ſecundum rem. non enim ſic accipitur quaſi dicta ſubſtantia informare poſſit compoſitum ex materia & forma corporea diſtincta à ſubſtantia ſpirituali, & cum ipſa in eodem compoſito ſimul manente. hoc enim eſt impoſſibile ſecundum doctrinam S. Thom. tenentis in vno compoſito ſubſtantiali vnam duntaxat formam ſubſtantialem eſſe poſſe, ſed nomine corporis intelligitur aut materia ſub quantitate quæ intelligitur præcedere formam in materia ſecundum ordinem cauſæ materialis, licèt ſecundum ordinem cauſæ formalis ſit econtrario, aut corpus præexiſtens animæ, quod tamen in aduentu animæ corrumpitur ſecundum ſubſtantiam, ſed virtute remanet in compoſito ex materia & anima intellectiua. Hoc declarato, arguitur primò ad concluſionem, à ſufficienti diuiſione, ſic, ſubſtantia intellectualis non vnitur corpori ſolùm vt motor, vt Plato poſuit, neque continuatur ei ſolùm per phantaſmata, vt Auer. dixit, ſed vt forma: neque tamen intellectus quo anima humana intelligit, eſt præparatio in natura humana, vt dixit Alex. neque complexio, vt Galen. neque harmonia, aut corpus, aut ſenſus, aut imaginatio, vt antiqui dixerũt, ergo anima humana eſt ſubſtantia ſpiritualis corpori vnita vt forma, ergo &c. Secundò, Subſtantia ſpiritualis poteſt eſſe principium formale eſſendi ſubſtantialiter materiæ, & poteſt in vno eſſe cùm materia conuenire, ergo poteſt eſſe forma corporis. patet conſequentia, quia illa duo requiruntur tanquam ſufficientia ad hoc quòd aliquid ſit forma ſubſtantialis alicuius, ſcilicèt vt ſit principium eſſendi ſubſtantialiter ei cuius eſt forma, principium videlicet non effectiuum, ſed formale quo aliquid eſt & denominatur ens, & vt forma & materia conueniant in vno eſſe in quo ſubſiſtit ſubſtantia compoſita ex materia & forma, quæ eſt vna ſecundum eſſe, quod non cõuenit principio effectiuo cum eo cui dat eſſe. Antecedens verò probatur quo ad vtranque partem: quo ad primam quidem, quia ſi illud non poſſet ſubſtantiæ ſpirituali conuenire, hoc pro tanto eſſet quia eſt ſubſiſtens, vt ſuperius eſt probatum. rei enim ſubſiſtenti videtur repugnare vt ſit principium formale eſſendi materiæ, quaſi eſſe ſuum communicans materiæ. ſed hoc non obſtat, quia non inconuenit quòd idem ſit eſſe in quo ſubſiſtit compoſitum & ipſa forma, cùm compoſitum non ſit niſi per formam, nec ſeorſum vtrumque ſubſiſtat, & per conſequens eſſe formam alterius non tollit ab ipſa ſubſiſtentiam. Quo ad ſecundam verò partem probatur, quia ſi aliquid prohiberet ſubſtantiæ ſpiritualis & materiæ eſſe vnum eſſe, hoc pro tanto eſſet, quia ſunt diuerſorum generum, & illa eſt nobilior ſubſtantia quàm materia. diuerſorum autem generum diuerſus eſt modus eſſendi, & nobilioris ſubſtantiæ nobilius eſt eſſe. ſed hoc non obſtat, quia illud eſſe non eſt eodem modo ſubſtantiæ ſpiritualis & materiæ. eſt enim materiæ vt recipientis & ſubiecti ad aliquid altius eleuati, ſubſtantiæ autem ſpiritualis vt principij, & ſecundum propriæ naturæ congruentiam.

Quomodo anima intellectiua eſt ſubſiſtens.

AD euidentiam probationis primæ partis antecedentis conſiderandum, quòd ſi eſſe per ſe ſubſiſtens acciperemus prout idem eſt quòd hoc aliquid propriè ſumptum, quod eſt ſubſiſtens completum in natura alicuius ſpeciei: repugnaret vtique ſubſiſtenti eſſe formam alicuius materiæ. quod enim eſt in ſe completum in ſpecie, non poteſt eſſe pars alterius ſpeciei, vt dicitur 7. Metaph. ſed ſic non accipit hoc loco S. Thom. eſſe per ſe ſubſiſtens, ſed prout excludit inhærentiam accidentis & formæ materialis. ſic enim ſubſiſtere eſt habere eſſe independens à ſubiecto & materia, vnde anima intellectiua dicitur ſubſiſtens, quia habet eſſe à materia non dependens, eò quòd non ſit immerſa materiæ, nec de potentia materiæ ſit educta. ſic autem ſubſiſtenti non repugnat eſſe principium formale eſſendi materiæ. poteſt enim aliquid ſuum eſſe formáliter communicare materiæ, & tamen à materia non dependere ſecundum eſſe.

CIRCA ſecundam partem antecedentis & eius probationem attendendum, quòd anima intellectiua cum ſit ſubſtantia à materia non dependens ſecundum eſſe, pertinet aliquo modo ad ordinem ſubſtantiarum immaterialium & intellectualium, omnes autem aliæ formæ ſubſtantiales cum ſecundum eſſe à materia dependeant, educanturque de potentia materiæ, ad ordinem rerum ſenſibilium & materialium omninò pertinent: inde prouenit quòd cùm materia aliqua forma materiali informatur, non dicitur trahi ad aliquid ſuperioris ordinis & eleuari, cùm tam materia quàm forma materialis ad eundem rerum ordinem pertineant. cùm autem per animam intellectiuam informatur, trahitur ad eſſe ſuperioris ordinis, quia anima intellectiua cui ſuum eſſe ſecundum propriæ naturæ congruentiam conuenit, pertinet ad genus immaterialium, quod genus eſt ſuperius & dignius genere ſenſibilium. Non eſt autem inconueniens, id quod eſt inferioris ordinis, trahi aliquo modo & eleuari ad quandam participationem ſuperioris ordinis. videmus enim in nobis cogitatiuam virtutem quæ ad naturam ſenſitiuam pertinet, propter hoc quòd in eadem eſſentia animæ cum intellectu radicatur, ad aliquam rationis intellectusque participationem eleuari, dum particulares propoſitiones format, ratiocinaturque circa ſingularia. Propter hæc ergo bene inquit ſanctus Thomas, quòd eſſe ſubſtãtiæ ſpiritualis informantis materiam, eſt materiæ tanquam ſubiecti ad aliquid altius eleuati.

Vtrum ſit idẽ eſſe animæ intellectiuæ & hominis.

CIRCA autem totum antecedens & eius probationes ſimul dubitatur. Videtur enim ex dictis ſequi, quòd idem ſit eſſe in quo ſubſiſtit anima intellectiua, & compoſitum ex ipſa & materia, qui eſt homo. hoc autem non placet Scoto in quarto Sentent. diſtinct. 43. quæſt. 1. & in quoli. quæſt. 9. imò contra hoc multipliciter arguit, & primò ſic: Omne ens habet aliquod eſſe proprium. homo vt homo, eſt aliquod ens, non tantùm anima: ergò habet aliquod eſſe proprium, & non tantùm eſſe animæ. Secundò in hoc videtur ſanctus Thom. contradicere ſibiipſi, quia ipſe tenet alibi ſcilicèt 4. ſentent. diſtinct. 43. quæſt. 1. artic. 1. quæſt. 1. ad quartũ, quod ſtatus animæ in corpore eſt perfectior quàm ſtatus eius extra corpus, quia eſt pars compoſiti, & omnis pars eſt materialis reſpectu totius. Tunc arguitur ſic: Quod habet totaliter idem eſſe proprium, non eſt imperfectius ex hoc ſolo quòd non communicat alij illiud eſſe, cùm perfectio naturaliter præſupponatur ei quod eſt communicare perfectionem. ſed per te anima totaliter habet idem eſſe ſeparata & coniuncta, imò eſſe quod eſt totale eſſe hominis quando cõmunicatur corpori: ergo ipſa in nullo eſt imperfectior pro eo quòd non communicat idem eſſe corpori, cuius oppoſitum dixiſti.

Tertiò, Sequeretur quòd anima nõ eſſet imperfectior in eſſendo quàm homo, hoc eſt falſum. ergo, &c. probatur conſequentia, quia habentia idem eſſe ſunt æquè perfecta in eſſendo.

Quartò, Eſſe compoſiti corrumpitur, quia non manet eſſe totius niſi maneat totum habens illud eſſe: & vniuerſaliter nullius eſſe actuale videtur manere idem niſi manente illo quod actualiter habet illud eſſe. eſſe autem animæ eſt incorruptibile, ergo non eſt idem eſſe animę & eſſe hominis. Propter hæc diſtinguit ipſe vbi ſuprà, in quolibet de duplici eſſe, inquiens quòd dupliciter accipi poteſt: vno modo pro eo quo primo formaliter aliquid recedit à non eſſe, & hoc eſt illud per quod aliquid eſt extra intellectum & potentiam ſuæ cauſæ. alio modo pro vltimo actu, cui ſcilicèt non aduenit aliquis alius actus dans eſſe ſimpliciter, & ipſum dicitur ſimpliciter habere eſſe cui primò conuenit eſſe ſic dictum. Primò inquantum ſic, quod non ſit alicui alteri ratio eſſendi illo eſſe. Secundum primum modum, cuiuſlibet entis extra intellectum & cauſam eſt proprium eſſe: quantùm verò ad ſecundum modum, ſolum compoſitùm perfectum in ſpecie habet eſſe ſimpliciter, pars autem eius dicitur eſſe per accidens tantummodo, vel magis propriè participatiuè per iſtud eſſe totius. Ex his elicit duo: Primum eſt, quòd anima intellectiua eſt per ſe ens, primo modo accipiendo eſſe, non autem ſecundo modo, niſi impropriè & ſecundum quid. Secundum eſt, quòd formæ & totius non eſt idem eſſe

esse primo modo, sed bene secundo modo, licèt non eodem modo sit vtriusque, sed totius primo, partis autem participatiuè.

AD huius difficultatis euidentiam tria sunt facienda, primò impugnabitur breuibus hæc Scoti positio, secundò declarabitur positio sancti Thom. tertiò respondebitur ad argumenta. Quantum ad primum arguitur contra hanc positionem dupliciter, primò sic. Supponitur primò, quòd forma antequam materiæ adueniat, nullum esse habeat actu in natura, quia non est extra potentiam suæ causæ, nisi cùm in materia producitur: nisi velimus ponere formas esse ante materias, quod reprobatur à philosopho 12. Metaphysicæ. Supponitur secundò, quod in eodem instanti reali quo forma aduenit materiæ, constituitur & resultat compositum ex materia, & forma & illud accipit esse. Tunc arguitur sic: In eodem instanti forma vnitur materiæ, & est compositum ex materia & forma, ergo in eodem instanti forma accipit esse actuale & compositum, sed parte ista esse actualis existentiæ sunt distincta: ergo in eodem instanti ab vna forma sunt duo esse. hoc est falsum: ergo aliquod præmissorum, non primum antecedens, ex secundo supposito: nec prima consequentia, ex primo & secundo supposito: ergo minor subsumpta quæ erat tua positio, probatur falsitas consequentis. Ab vna forma est tantùm vnus effectus formalis. vna enim albedo facit vnum esse album, sed esse actualis existentiæ est effectus formalis formæ: ergo ab vna forma erit tantùm vnum esse actuale. non erit ergo aliud esse. actuale formæ, & aliud esse actuale compositi. Secundò, Anima intellectiua habet aliud esse actuale ab esse compositi: ergo tam ipsa quàm compositum erit per se ens, accipiendo esse secundo modo. sed hoc est contra positionem tuam, ergo antecedens non est verum. probatur consequentia. Esse quo anima intellectiua existit, est vltimus actus cui non aduenit aliquis alius dans esse simpliciter, & ipsa anima cui primo conuenit illud esse ita, quòd non est alicui alteri ratio essendi illo esse, dicitur simpliciter habere esse: ergo anima est per se ens illo modo, & similiter per se compositum est per se ens: ergo, &c. patet consequentia ex tua positione. probatur antecedens, quo ad primam partem quidem, quia in homine non est aliqua alia forma adueniens animæ intellectiuæ dans illi esse substantiale & esse simpliciter. constat enim quòd nulla forma partis aduenit in homine post ipsam, cùm per eam homo sit homo. non etiam aduenit forma totius quæ est essentia tanquam dans esse simpliciter. non enim essentia compositi est principium formale essendi simpliciter, & maximè parti, sed est proprium susceptiuum esse. non etiam aduenit aliud esse, tum quia vna actualis existentia non informatur per aliam, ita quòd sit in actu per aliam actualem existentiam, sicut nec vna albedo est alba per aliam albedinem, tum quia illud aliud esse non posset esse aliud quàm esse compositi. hoc autem non facit animam intellectiuam esse simpliciter, sed compositum, animam autem per accidens siue participatiuè, vt dicis. ergo esse quo anima intellectiua existit, est vltimus actus cui non aduenit aliquis alius actus dans esse simpliciter. Quo ad secundam etiam partem probatur, quia de anima cui primo conuenit suum esse proprium, ita quòd per illud nihil aliud est, potest verè dici absolutè quòd est, & quòd illud esse secundum quod dicitur esse, habet integrè & perfectè, non autem tantummodò participatiuè: ergo potest illam dici habere esse simpliciter per illud esse patet consequentia quia de aliquo verum est dicere quod simpliciter habet esse etiam secundum re, quando absque aliqua additione de ipso verum est dicere quòd est, & non tantum participatiuè habet esse illud quo esse & existere dicitur. antecedens verò probatur quo ad primam partem ex differentia esse substantialis & accidentalis. per esse enim substantiale res absolutè & absque alia additione dicitur esse, per accidentale autem dicitur esse cum aliqua additione, non absolutè. per esse enim albedinis non dicitur absolutè paries esse, sed esse albus, & sic de aliis esse accidentalibus. per esse autem animæ dicimus absolutè hominem esse, & sic de aliis. vnde apud omnes philosophos differt forma substantialis ab accidentali, quia substantialis dat esse simpliciter, accidentalis autem esse secundum quid. Quo ad secundam verò partem probatur, quia esse quod conuenit animæ distinctum ab esse compositi, parte est illi proprium, ergo conuenit sibi non participatiuè ab alio cui prius conueniat.

Anima intellectiua in quibus conueniat cũ aliis formis materialibus, & in quibus ab ipsis differat.

Quantum ad secundum pro declaratione opinionis sancti Thomæ considerandum, quòd cùm anima intellectiua omninò ad extrinseco producatur, aliæ autem formæ per agens naturale educantur de potentia materiæ, sic tamen forma materiæ, sicut & aliæ formæ materiales, in aliquibus conuenit cum aliis formis specificis & in aliquibus differt. Couuenit enim cum illis in tribus, in tribus verò differt. primò enim conuenit, quia per vnionem vtriusque formæ cum materia constituitur compositum quod est susceptiuum esse actuali existentiæ, & habet essentiam completam in specie. Secundò, quia vtraque dat esse & materię & composito. Tertiò, quia per vnum & idem esse existit materia, forma & compositum. cùm enim vnius rei sit tantùm vna forma substantialis, oportet vt ipsius sit etiam tantum vnum esse actuale. ab vna enim forma (vt iam probauimns) est tantum vnum esse. Differunt verò primò, quia illæ non subsistunt in suo esse, sed habent esse à materia dependens, eò quòd de potentia materiæ educantur, vt pote à materia comprehensæ, & ordinem rerum materialium non excedentes. intellectiua autem est per se in suo esse subsistens. non enim educitur de potentia materiæ, & habet esse. à materia non dependens: licèt in fieri. & à principio in ipsa accipiat esse. vnde non fit quidem nisi in materia, sed tamen absque materia, cum ab ipsa separatur, retinet esse. Secundò, quia esse quod dat forma materialis, cum sit materiale, sicut & forma materialis est, primò & per se conuenit composito ex materia & forma, tanquam ei quod perfectiorem gradum in natura materiali tenet: secundariò autem conuenit formæ inquantum videlicèt est pars compositi. esse autem quod dat anima intellectiua, secundum se est immateriale, sicut & ipsa forma est immaterialis. ideò primò & per se conuenit animæ quæ immaterialis est: secundariò autem conuenit composito, tanquam videlicèt ei quod aliqualiter ad ordinem immaterialium per animam intellectiuam eleuatur. Tertiò, quia esse quod dat forma materialis, cum sit primò & per se compositi, corrupto composito non remanet. esse autem animæ intellectiuæ, quia non est primò & per se compositi, sed ipsius animæ, non desinit corrupto composito, sed remanet in ipsa anima retrahente ad se esse quod materiæ communicabat. Ex his patet, quòd non oportet vt aliud sit esse animæ intellectiuæ, & aliud esse hominis, loquendo de esse actualis existentiæ, sicut nec in rebus materialibus aliud est esse formæ, & aliud esse compositi, sed per idem esse existit anima intellectiua & homo, ipsa quidem primò, homo autem secundariò.

SED circa dicta occurrunt duo dubia. Primum circa id quod dictum est animam intellectiuam non educi de potentia materiæ. atque idcircò habere esse subsistens. si enim hoc est, sequitur quod anima intellectiua non sit in potentia materiæ. repugnant enim ipsam esse in potentia materiæ, & quòd cùm in materia actu introducitur, de potẽtia materiæ non educatur. hoc autem est falsum quia tunc generatio hominis non esset naturalis. per ipsam enim non introduceretur forma naturalis in materia, sed forma supernaturalis. Secundum est, quia dictum est esse hominis primò & per se conuenire animæ, secundariò verò homini. hoc enim non videtur verum. Nam vnumquodque sicut se habet ad esse, ita ad operari, & econuerso, vt habetur prima quæstion. 75. articulo secundo, sed homini conuenit primò & per se operari, nõ autem animæ saltem quantum ad operationes sensitiuæ & vegetatiuæ partis, cùm illæ sint operationes coniuncti, ergo homini conuenit primò & per se esse, non autem animæ. Ad primum horum dicitur ex doctrina sancti Thom. prima quæstione 90. articulo tertio ad secundum, & de spiritualibus creaturis articulo secundo ad octauum, item inferius in hoc secundo cap. 86. quòd formam educi de potentia materiæ, nihil aliud est quàm materiam educi de potentia in actum illius formæ, quia videlicèt forma prius erat in materia potentialiter & indistinctè: postmodum verò per transmutationem materiæ fit actu in ipsa materia. vnde ad hoc vt forma educatur de potentia materiæ, oportet vt prius contineatur in ea vt in causa materiali, & per consequens vt dependeat ab ipsa secundum genus causæ materialis, quod est dictum, vt secundum esse suum à materia sustentetur sic, vt sine materia esse non possit. Cùm ergo anima intellectiua à materia secundum esse suum non dependeat, constat quòd de potentia materiæ non educatur, & per consequens quòd non contineatur in potentia materiæ potentia dico naturali, non autem obedientiali: vnde negatur falsitas consequentis. Et cùm probatur, quia generatio hominis non esset naturalis, negatur consequentia. non solùm enim dicitur generatio naturalis per quam materia educitur de potentia in actum formæ præexistentis in ipsa potentia naturali, sed etiam quia per ipsam ab agente naturali vnitur materiæ forma quæ non erat in materia in potentia naturali, sed tantũ ab extrinseco producitur. nam dispositiones materiales facientes ad vnionem animæ cum materia quæ sunt vltima necessitas ad formam, naturales sunt, & ab homine producuntur virtute suæ naturæ, ideò generatio per quam introducuntur tales dispositiones in materia, quibus mediantibus fit vnio animæ cum materia, est naturalis, & non supernaturalis, cum autem probatur consequentia, quia non introduceretur forma naturalis, negatur consequentia. Licèt enim anima non sit naturalis, ex eo quòd sit in potentia naturali materiæ, est tamen naturalis, quia ad vnionem cum materia naturaliter inclinatur. Ad secundum dicitur, primò quod vtique oportet vt homo per se subsistat, sicut & anima, cùm primò & per se quasdam operationes operatione operetur, sicut & anima per se intelligit & vult, non tamen oportet vt esse illo primo modo & per se conueniat homini, quomodo conuenit animæ. Propter quòd dicitur secundò, quòd esse dupliciter potest intelligi primò & per se alicui conuenire. Vno modo secundum quòd si primò excludit absolutè susceptiuum esse, cui per prius esse formaliter conueniat: & sic primò & per se conuenire alicui est illud habere esse, & non per aliquid cui per prius illud esse conueniat. Alio modo vt excludat non quodcunque existens per prius illo esse, sed tantum existens tanquam hoc aliquid & suppositum: & sic conuenire esse alicui primò & per se, est habere esse, & non per aliud cui per prius conueniat tanquã supposito per se existẽti. Primo modo esse animæ intellectiuè cõuenit primò & per se, quia nulli existenti absolutè per prius conuenit. prius enim intelligimus ipsam animã per creationem fieri, vt habere esse, deinde illud esse communicari materiæ & composito per ipsam animam. vnde inquit S. Thom. primo sent. dist. 8. quæst. 5. art. 2. ad secundum, quòd habet in se esse perfectum, & quòd hoc ipsum esse quod est animæ per se, fit esse coniuncti: & ad octauum inquit, quòd animæ intellectiuè propriè debetur fieri, & corpus trahitur ad esse eius. Item de spiritualibus creaturis art. 2. ad tertium ait, quòd anima habet esse subsistens supra materiam eleuatum, & quòd ad huius esse communionem recipit corpus vt sit vnum esse animæ & corporis quod est esse hominis, in hoc autem (vt dictum est superius) differt à materiali forma, quia esse non prius conuenit formæ materiali quàm composito, sed compositum sicut est illud quod propriè fit, forma autem non fit propriè, sed est id quo aliquid fit: ita compositum est id quod primò & propriè est: forma verò est id quod est, non autem id quod est, nisi impropriè. Secundo verò modo esse primò & per se conuenit composito. scilicet homini, quia licèt per prius conueniat animæ, non tamen conuenit illi tanquam supposito, sed tanquam formæ quæ est pars hominis, licèt non habeat esse dependens à materia. Ad dubium ergo dicitur, quòd argumentum verum concludit accipiendo primò & per se secundo modo, sicut enim operationes vegetatiuæ & sensitiuæ partis sunt primò & per se compositi tanquam suppositi agentis, ita esse conuenit illi primò & per se tanquam supposito, hoc autem non repugnat ei quod superius diximus, esse inquã primò & per se cõuenire animæ, quia illud intelligebamus de primò & per se primo modo. sic enim esse primò & per se cõuenire põt formæ non immersæ materiæ, cuiusmodi est anima intellectiua.

Anima intellectiua educitur de potentia materiæ.

Generatio hominis quomodo sit naturalis.

Anima intellectiua est forma naturalis.

Quantum ad tertium respondendum est obiectionibus Scoti. Ad primam enim negatur antecedens. Iam enim diximus de mente S. Thomæ, & expressè hoc loco habetur, quod idem est esse actualis existentiæ formæ, materiæ, & compositi.

Anima intellectiua an sit perfectior separata quã coniuncta.

PRO solutione verò secundi notandæ sunt duæ distinctiones prima est, quòd dupliciter possumus loqui de esse, scilicèt secundum quòd nominat essentiam rei, quomodo dicitur diffinitionem significare quod quid est esse rei: & secundum quòd nominat actualem existentiã. Secunda est, quòd anima intellectiua cùm sit forma corporis, & virtutẽ habeat intelligendi, dupliciter potest considerari, scilicèt inquantum forma corporis, & inquantum est intellectus, siue intellectiua. Inquantum forma

corporis

corporis concurrit cum corpore tanquam pars ad conſtitutionem naturæ ſpecificæ. inquantum intellectiua ſupergreditur capacitatem materiæ. vnde perfectio ipſius ſimpliciter eſt ſecundum ꝙ ad naturam ſpecifiam pertinet cùm eſſentialiter ſit pars ſpeciei. perfectio auté ſecundũ quid eſt ſecundùm virtutem intelligendi, quia perfectio eſſentialis abſolutè eſt prior ſecundum naturam perfectione accidentali. Ad argumentum ergo dicitur primò, quòd determinatio hæc non contradicit doctrinæ ſanct. Tho. imò eſt illi maximè conformis. non enim contradicunt ſtatum animæ eſſe perfectioré in corpore quàm extrà corpus, & eſſe vnum & idem eſſe animæ & hominis.

Dicitur ſecundò, loquendo de eſſe actualis exiſtentiæ, quòd maior eſt falſa. multas enim imperfectiones poteſt aliquid habere ex hoc quòd non communicat eſſe ſuum alteri. Prima eſt imperfectio ſecundum naturam ſpeciei. ſi enim iſtud ſecundum naturam ſuam ſit pars ſpeciei, ſi ſeparetur à toto, caret integritate ſuæ naturæ ſpecificæ. nulla enim pars ſeparata à toto habet perfectionem naturæ. nam cùm totum comparetur ad omnes ſuas partes vt forma ad materiam, ſi pars à toto ſeparetur, non erit ſub ſua naturali & ſpecifica forma, & per conſequens non erit ſecundùm perfectionem ſpecificam perfecta, & ſic intelligit S. Tho. animam eſſe imperfectiorem ſeparatam à corpore quàm in corpore, vt patet quarto Sen. vbi ſuprà, & diſtinct. 49. quæſt. 1. artic. 4. & prima parte quæſt. 80. artic. 2. ad primum, & ſpiritualibus creaturis articulo 2. ad quintum, & de anima articulo 17. ad primum. Secunda imperfectio eſt ſecundùm ſimilitudinem ad Deum. vt enim habetur de potentia quæſt. 5. articulo decimo, ad quintum, & 4. Sent. diſtinct. 43. quæſt. 1. artic. 1. quæſtione prima, ad quartum. vnumquodque tantò eſt Deo ſimiliùs ſimpliciter, quantò habet magis quod ſuæ naturæ conditio exigit: ſicut cor motum ſimiliùs eſt Deo immobili quàm quieſcens. vnde quòd ſecundum ſuam naturam eſt pars ſpeciei, & eſt ordinatum ad formalem communicationem ſui eſſe, cuiuſmodi eſt anima intellectiua ſi non communicet ſuum eſſe, & non ſit actu pars, non perfectè Deo aſſimilatur. Tertia imperfectio eſt ſecundum cauſalitatem, vt enim dicitur de ſpiritualibus creaturis, vbi ſuprà, non eſt aliquid perfectum in ſua natura, niſi actu explicari poſſit quod in eo virtute continetur. vnde anima ſeparata eſt imperfecta ſecundum naturam, quia non poſſunt ab ea effluere potentiæ organicæ quæ natæ ſunt ab ipſa effluere, inquantum poteſt materiam informare, patet ergo quòd multis ex cauſis illa maior eſt falſa. ad probationem dicitur quòd vtique perfectio præſupponitur ei quod eſt communicare: non tamen omnis perfectio rei, neque omnis modus perfectionis præſupponitur illi communicationi, & ſic præſupponitur illi communicationi perfectio animæ quæ eſt ſecundum propriam entitatem, non autem aliæ perfectiones natæ illi conuenire.

Dicitur tertiò, ad minorem, quod illam intelligit ſanctus Thomas de eſſe actualis exiſtentiæ, non autem de eſſe eſſentiali, quod eſt eſſe ſpecificum. non enim eandem eſſentiam ſpecificam completam habet anima ſeparata & coniuncta, cùm ſeparata anima à corpore, non maneat eſſentia totius, quæ animam coniunctam quodammodo informabat. Dicitur quartò ad maiorem declarationem ex doctrina ſancti Thomæ in locis præallegatis, quòd licèt anima coniuncta corpori ſit perfectior inquantum forma, & quantum ad naturam ſpecificam, inquantum tamen intellectus, & quantum ad actum intelligendi, eſt perfectior ſeparata, quia intelligere conuenit ipſi vt eſt ſupra materiam eleuata; vnde & non fit mediante aliquo organo corporeo. hoc autem intelligendum eſt de ſeparatione à corpore corruptibili, vt dicitur 4. Sent. diſtinct. 49. vbi ſuprà. tale enim quia non perfectè perficitur per animam habet aliquid actioni animæ reſiſtens, & illam impediés. ſed ſi à corpore remoueatur id per quod actioni animæ reſiſtit, vt euenit in corpore glorioſo, tunc anima quãtum ad virtutem intelligendi eſt perfectior in corpore quàm ſeparata, quia tunc etiam eſt in ſua natura perfectior. quantò auté aliquid eſt perfectiùs in ſua natura, tantò poteſt perfectiùs operari, ſi videlicèt omnia deducantur impedimenta. quod dico, quia ſtat quòd aliquid ſit perfectiùs abſolutè ſecundum naturam, & tamen nõ poſſit perfectiùs operari propter impedimenta illi eſſe perfectio coniuncta. vnde anima in corpore corruptibili licèt ſecundum naturam ſit perfectior, tamen non perfectiùs operatur opera intellectus, quia corpus corruptibile habet aliquid actionem animæ impediés. Ad tertium dicitur, quòd anima eſt imperfectior quàm homo in eſſendo, quantum ad eſſe quidditatiuum & eſſentiale, vt dictum eſt, non autem quantum ad eſſe exiſtentiæ, quod diximus eſſe vnum animæ & hominis, niſi fortè quantum ad modum habendi, inquantum ſcilicet homo habet illud per modum ſuppoſiti, anima autem per modum formæ non dependentis à materia. vnde loquendo de eſſe exiſtentiæ, negatur falſitas conſequentis. Si autem conſequés intelligatur de eſſe quidditatiuo, negatur conſequentia: & ad probationem negatur aſſumptum. non enim habentia idem eſſe exiſtentiæ ſunt æqualia in eſſendo quidditatiuè. Ad quartam dicitur, quòd eſſe exiſtentiæ compoſiti dupliciter poteſt conſiderari, ſcilicèt abſolutè, & vt eſt compoſiti. ſi primo modo accipiatur, negatur antecedens pro prima parte. eſſe enim compoſiti non corrumpitur, licèt eſſentia eius corrumpatur, ſed manet in anima ſeparata. Si ſecundo modo accipiatur, negatur conſequentia. poteſt enim eſſe animæ, quod etiam erat eſſe coniuncti, deſinere actuare coniunctum, & tamen manere in anima ſeparata vnum & idem.

Secunda ratio ſancti Thomę eſt iſta: Semper inuenitur infimum ſupremi ordinis contingere ſupremum inferioris generis, vt eſt de mẽte Dioniſij 7. cap. de diuinis nominibus, & patet etiam exemplariter in oſtreis, quæ cùm ſint infima in genere animalium, parum excedunt vitam plantarum: ſed anima eſt infima in genere ſubſtãtiarum intellectualium, vt ex modo intelligẽdi percipi poteſt. ergo eſt accipere aliquid in genere corporum, corpus ſcilicèt humanum æqualiter complexionatum ſimile cœlo, inquantum à contrariis elongatur, quod attingit ad animam intellectiuam. Confirmatur ex eo quod dicitur in libro de cauſis, anima eſt quidam horizon & confinium corporeorum & incorporeorum, inquantum ſcilicèt eſt forma incorporea, ſed tamen eſt corporis forma.

ATTENDENDVM quòd iſta ratio non de neceſſitate conuincit, quia poſſet aliquis dicere, quoniam licèt infimum ſuperioris contingat ſupremum inferioris, non tamen oportet vt ſit eius forma, ſed eſt quædam perſuaſio. Vnde ad hoc inſinuãdum propoſuit, quòd in hoc mirabilis rerum connexio conſiderari poteſt. hîc enim modus loquendi dat intelligere, quòd ſuppoſito animam intellectiuam eſſe formam corporis, poteſt illius quædam congruitas & conueniẽtia aſſignari. Oſtenditur autem hoc clariſſimè ex quæſtionibus de ſpiritualibus creaturis, vbi reſpondens ſanctus Thomas ad primum argumentum quo arguebatur per propoſitionem Dioniſij oportere corpus cœleſte eſſe animatum, quia eſt ſupremum corpus: anima autem intellectiua eſt infimum in natura ſpirituali, inquit quòd corpus cœleſte attingit ſubſtãtias ſpirituales inquantum inferior ordo ſubſtãtiarum ſpiritualium corporibus cœleſtibus vnitur per modum motoris. Sed quia poſſet aliquis hæſitare circa hanc concluſionem, quia non videtur quomodo ex ſubſtantia ſpirituali & materia poſſit fieri vnum, reſpondet quòd ex eis non minus fit vnum quàm ex forma ignis & eius materia, imò fortè magis, quia illa forma magis vincit materiam. loquitur autem dubitatiuè, quia non refert ad eius propoſitum quid horum dicatur, an ſcilicèt magis fiat vnum ex illis, an non fiat magis vnum. Quomodo autem poſſit magis fieri vnum ex anima & materia, oſtenſum eſt ſuperius in primo, capite 18. in quinta ratione.

CIRCA hanc ſecundam rationem dubitatur, quia ſi idcirco conueniens eſt animam intellectiuam vniri corpori vt formam, quia infimum ſuperioris attingit ſupremum inferioris, videtur quòd debuerit anima vniri corpori cœleſti: illud enim eſt ſupremum inter corpora, non autem corpori compoſito ex elementis, quale eſt corpus humanum. Reſpondetur quòd infimum ſupremi debet vniri ſupremo inferioris, aut ſupremo ſcilicèt ſimpliciter, aut ſupremo inter ea inferioris ordinis quæ nata ſunt deſeruire ſuperiori modò. vt habetur in quæſtionibus de anima, articulo octauo, ad duodecimum corpus cœleſte non eſt aptum deſeruire animæ intellectiuæ, ſed corpus mixtum, quia cùm anima intellectiua eò quòd ſit infima in genere intellectualium, non vniatur corpori, niſi vt ex ſenſibus notitiam veritatis acquirat, oportuit vt corpori vniretur, quod eſſet conueniens organum tactus, in quo omnes alij ſenſus fundantur. tale autem oportet eſſe corpus mixtum, vt patet ex libro de *Text. com. 3.* Anima.

Quantum ad ſecundum oſtendit ſanctus Thomas quomodo anima intellectiua licèt vniatur materiæ, non tamen eſt illi totaliter immerſa, aut ab ea comprehenſa. Circa hoc autem duo facit. Primò oſtendit propoſitum, ſecundò quandam obiectionem excludit. Primum probat tali ratione: Anima intellectiua habet operationem in qua non communicat materia: ergo non eſt totaliter comprehenſa à materia, antecedens patet, quia intelligere non fit per organum corporale, conſequentia verò probatur, quia forma cuius operatio excedit conditionem materiæ, & ipſa ſecundum dignitatem ſui eſſe excedit materiã, eò quòd vnumquodque operetur ſecundum quod eſt. hoc autem manifeſtatur diſcurrendo per gradus formarum, ſcilicèt elementi, mixti, plantarum, bruti, & hominis, in quibus oſtenditur quantò forma eſt nobilior, tantò illa poſſe in altiores operationes ſupra conditiones materiæ.

AD maiorem euidentiã concluſionis huius conſiderandum eſt, quòd *Anima intellectiuæ quomodo non ſit immerſa materiæ.* pro eodem accipit ſanctus Thomas formam non eſſe immerſam materiæ, formam non eſſe totaliter comprehẽſam à materia, & materiam non adæquare eſſe formæ. Dicitur enim illa forma eſſe materiæ immerſa, vt habetur in quæſtionibus de ſpiritualibus creaturis, artic. 2. cuius eſſe eſt obligatum materiæ, & ab ea dependens, quia videlicèt nõ poteſt eſſe niſi in materia, dicitur etiam eſſe totaliter comprehenſa à materia, quia nullo modo materiam egredi poteſt, vt ſcilicèt ſit abſque materia: & ſimiliter dicitur materia adæquare eſſe formæ, quando accipit totam perfectionem eſſe formæ, ita quòd extra materiam illa forma eſſe non poſſit. nam ſi poteſt forma habere eſſe extra materiam, iam materia illud eſſe non adæquat. patet autem per omnia huiuſmodi idem importari. Vnde cùm anima intellectiua quæ eſſe ſuum communicat materiæ, eleuando ipſam ad ſuperiorem ordinem, aliquo modo poſſit habere eſſe extra materiam: quod ex eius operatione apertè conſtat: oportet dicere ipſam nõ eſſe materiæ immerſam, aut illi adæquatam ſecundùm eſſe, aut totaliter ab illa comprehenſam.

CIRCA illam graduationem formarum hîc poſitam atendendum, quod ſi graduantur vt ſummatim dicatur, quod formæ elemẽtorum non poſſunt niſi in operationes qualitatum materialium actiuarũ & paſſiuarum, ſicut ſunt calefacere, infrigidare, deſcenſus, aſcenſus, & huiuſmodi formæ mixti poſſunt interdum in aliquos effectus qui poſſunt compleri per qualitates prædictas, ſed illos operantur per altiorem virtutem habitam à cœleſtibus corporibus conſequentem ſpeciem eorum, ſicut magnes aut etiam adamas trahit ferrum, & ſaphirus curat apoſtema, formæ plantarum poſſunt etiam in effectus in quos non poſſunt prædictæ qualitates, ſed tamen ad illos vtuntur ipſis qualitatibus vt inſtrumẽtis, vt patet in nutriendo & augendo vſque ad determinatum terminum, & vlterius aſſimilantur motoribus corporum cœleſtium in mouendo, dum ſunt principium motus iis quæ ſeipſa mouent. Animæ brutorum vlterius poſſunt in operationem ſenſus excedenté prædictas qualitates, ad quam nec etiam inſtrumentaliter operantur, licèt neceſſariæ ſint ad debitam organi diſpoſitionem. Anima autem intellectiua poteſt in operationem intellectiuam ad quam ex parte intelligentis nullo modo concurrunt materiales qualitates, neque ſcilicèt vt inſtrumenta, neque vt diſpoſitiones organi, cum non fiat per organum corporale.

SED circa prædicta occurrunt duo dubia. Primũ eſt ad hominem circa formam mixti, hîc enim inquit ſanctus Thom. formam mixti, ſcilicèt inanimati nõ ſe extendere poſſe ad aliqua operata quæ non poſſint compleri per qualitates materiales, licèt interdum operentur illos effectus altiori virtute. in prima parte autem quæſt. 76. artic. 1. & in quæſtionibus de ſpiritualibus creaturis art. 2. tenet quòd forma mixti habet aliquam operationem excedentem qualitates actiuas & paſſiuas. Secundum dubium eſt circa operationem animæ intellectiuæ. Videtur enim velle ſanctus Thomas quòd intelligere conueniat ſibi ſecundum quod excedit conditionem materiæ, cùm in illa operatione materia corporis non communicet. Contra hoc enim arguit Scotus in quoli. quæſt. 9. dupliciter. primò, Homo non eſt homo per animam, niſi vt informat materiam. ergo nec operatur operatione propria hominis ſecundum animam, niſi vt anima informat materiam. ergo vel non intelligit ſecundùm animam vt ſecundùm formam quæ ſit principium huius operationis, vel intelligit

ſecundùm

secundùm eam vt informat materiam probatur antecedens, quia compositum non est illud quod est, nisi ex partibus vnitis, vt patet ex 7. Metaphysicæ. Secundò, Anima secundum supremum gradum suæ perfectionis essentialis informat materiam, sed intelligere non potest competere sibi secundum aliquem gradum superioré quàm sit supremus. non ergo competit sibi vt excedit materiam, intelligendo per excedere non informare.

Tex. 60.

Forma mixti inanimati nõ se extẽdit vltra operata per qualitates materiales.

Ad primum dubium responderi potest, quòd de illo effectu formæ mixti dupliciter loqui possumus. vno modo quantum ad speciem effectus, alio modo quantum ad modum producendi. primo modo hîc loquitur S. Th. secundo autem modo in aliis locis. licèt enim in effectum quemlibet formæ mixti inanimati possit virtute qualitatum materialium perueniri, non tamen eo modo: quia forma mixti aliquem effectum producit nobiliori virtute, quàm sit virtus illarum qualitatum, scilicèt virtute consequente speciem ex corporis cœlestis influentia, & per consequens etiam altiori & nobiliori modo illum producit.

Operatio intellectiua conuenit animæ secundũ quòd materiæ conditionem excedit.

Ad secundum dubium dicitur, quod S. Th. animam intellectiuam excedere materiam non intelligit non informare materiã, vt ex superius dictis in hoc capite apparet, sed ipsam non esse materiæ immersam, & obligatam materiæ ac totaliter ab ipsa comprehensam, vtpote ita dependentem ab ipsa, quod non possit habere esse extra materiam. Vnde actionem intelligendi conuenire animæ secundum quòd excedit conditionem materiæ, non est illam operationem conuenire animæ, vt non informat materiam, sed vt habet esse sic supra materiam eleuatum, vt ab ipsa non dependeat, ac non comprehendatur: & huius signum est, quia illa operatio absque organo corporali fit. Ea propter argumenta Scoti non sunt contra mentem San. Thom. sed ex malo intellectu verborum eius procedunt. Veruntamen ad illa particulariter respondetur. Ad primum quidem dicitur, quòd vtique homo non operatur operatione sibi propria, neque per animam, nisi illa informet materiam, sed tamen intelligere non conuenit ei vt informat, si ly, vt dicat rationem intelligendi, sed vt sic informat materiam quod ab ipsa secundum esse non depender, quod est ipsam excedere materiam. Vt enim inquit Sanct. Thom. in quæstionibus de anima, artic. 14. ad 10. licèt anima per essentiam suam sit forma, tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, scilicèt forma subsistens, quod non competit ei inquantum est forma: sicut intelligere non conuenit homini inquantum animal, licèt homo sit animal secũdum essentiam suam. Ad secundum dicitur, quòd anima secundùm supremũ sui gradum essentialem vtique informat materiam, sed non immergitur materię, imò remanet per se subsistens, & non dependens à materia secundũ esse quod est animam materiam excedere, & hoc est sibi ratio quare possit intelligere: quæ ratio quia in formis materialibus non inuenitur, sed sunt immersæ materiæ, & non per se subsistunt, ideò intelligere non possunt. Quantum ad secundum punctum huius partis, quia posset aliquis existimare, quia anima intellectiua non dependet à materia, sed est per se subsistens: quòd ideò vnio ipsius cum materia non sit naturalis: Respondet S. Thom. quòd hoc non obstante illa vnio est naturalis, quod probat hac ratione: forma indigens ad suam operationem potentiis per corporalia organa operantibus, naturaliter vnitur corpori, anima intellectiua est huiusmodi. indiget enim imaginatione & sensu, scilicèt exteriori. ergo naturaliter vnitur corpori ad complendam speciem humanam.

Vnio animæ intellectiuæ ad corpus est naturalis.

AD euidentiam huius rationis considerãdum est, quòd naturæ vniuscuiusque congruit, vt habeat id quod necessarium est ad suam operationem propriam, cùm vnaquæque res sit propter suam operationem, & ad ipsam naturaliter inclinetur. Ad propriam autem operationem animæ intellectiuæ, eò quòd sit infima in genere intellectualium, sicut materia prima in genere rerum sensibilium & idcircò in sui natura non habeat species intelligibiles, exigitur vt fiat in actu per species intelligibiles acquirendo eas per sensitiuas potentias à sensibilibus, vt dicitur in quæstionibus de anima, artic. 7. hoc autem fieri non potest, nisi corpori complexionato vniatur, cùm operatio sensus non fiat nisi per organum corporale, ideò naturaliter conuenit animæ vt corpori vniatur: & hoc est huius rationis fundamentum.

SED occurrit dubium, quia quod naturaliter alicui conuenit, separari ab eo non potest, conuenit enim omne tale rei secundum se. ergo si vniri corpori est animæ naturale, nunquam poterit esse anima non vnita corpori, & per consequens corrupto corpore oportebit & ipsam corrumpi. Responderi potest primò, quòd maior est vera per se loquendo, sed bene per accidens separari potest, quando quod naturaliter alicui conuenit, sibi conuenit in ordine ad aliquod extrinsecum, sicut esse sursum leui naturaliter conuenit, tamen impediri potest ne sit sursum. Respondetur secundò, quòd dupliciter aliquid potest dici naturale alicui: vno modo per modum actus primi, vt risibilitas homini. alio modo per modum actus secundi, aut termini actus secundi eius, cuius dicitur naturale, sicut ridere est homini naturale, quod est naturale primo modo separari non potest, quia tale aut est essentiale, aut consequitur principia essentialia speciei, vel principia indiuidui. quod autem est naturale secundo modo, in aliquibus potest separari secundùm actum, non autem secundùm naturalem aptitudinem: quia quanuis natura ad illud inclinationẽ habeat, non tamen oportet vt semper sit in re, aut propter impedimenta superuenientia, aut aliis ex causis. In proposito ergo vniri materiæ est naturale animæ intellectiuæ secundo modo, non autem primo modo, nam ipsam vniri materiæ est ipsam trahere materiam ad participationem sui esse, ita quòd prius intelligimus animam subsistere in suo esse, deinde illud communicare materiæ. Vnde S. Tho. prima parte, q. 76. arti. 1. ad sextum, inquit quòd corpori vniri conuenit animæ secundùm se, sicut secundùm se conuenit corpori leui esse sursum. constat autem quòd esse sursum conuenit leui per modum actus secundi, aut termini actus secũdi, est enim effectus leuitatis, quæ mouet ad locum sursum. Ideò potest anima non vniri corpori, licèt à corpore separata retineat aptitudinẽ & naturalem inclinationem ad corporis vnionem: sicut leue potest non esse sursum, semper tamẽ habet aptitudinem & inclinationem ad locum sursum. Ex his patet ad argumentum, maior enim est falsa de naturali secũdo modo, in quo sensu tantùm minor habet veritatem, ad probationem verò eius dicitur eodẽ modo, quòd illud assumptum habet veritatem de eo quod conuenit alicui, secundum se per modum actus primi, non autem de eo quod conuenit alicui per modum actus secundi, & ratio huius est, quia tale non dicitur per se principaliter, sed reductiuè tantùm, inquãtum est actus eius quod conuenit rei per se. Potest tertiò responderi de mente sancti Thomæ in tractatu de ente & essentia, cap. vltimo, quòd aliquid potest dici naturale alicui dupliciter. Vno modo, quia à natura eius secundum actum perfectum causatur, sicut calor est naturalis ignis. alio modo, quia causatur à principiis naturæ secundum aptitudinem tantùm, sed complementum accipit ab extrinseco, sicut diaphaneitas est naturalis aëri, completur autem per corpus lucidum extrinsecum. Quod est naturale primo modo, est à re simpliciter inseparabile, sicut calor ab igne. quod autem est naturale secundo modo, quantum ad aptitudinem est inseparabile: sed quantum ad complemẽtum est separabile, vt patet de diaphaneitate respectu aëris. in proposito ergo dicitur, quòd animæ intellectiuæ est naturale secundo modo vniri corpori, quia aptitudo ad hanc vnionem eius naturam consequitur, sed complementum est ab agente extrinseco ipsam vniẽte: ideò aptitudo ad talem vnionem ab ipsa separari non potest, sed actualis vnio bene potest ab ipsa separari.

Solutio rationum quibus suprà probatur quòd substantia intellectualis non potest corpori vniri vt forma.

** Cap. 56. circa finẽ vbi factæ fuerunt 5. rationes.*

Cap. 69.



Is autem consideratis non est difficile soluere quæ contra prædictam vnionem suprà posita sunt. In prima enim ratione falsum supponitur. nõ enim corpus & anima sunt duæ substantiæ actu existentes, sed ex eis duobus fit vna substantia actu existens. corpus enim hominis non est idẽ actu præsente anima & absente: sed anima facit ipsum actu esse. *Ad primam rationem.*

Quod autem secundò obiicitur formam & materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi vtrunque sit species vnius generis, sed quia sunt principia eiusdem speciei. sic igitur substantia intellectualis & corpus quæ seorsum existentia essent diuersorum generũ species, prout vniuntur, sunt vnius generis vt principia. *Ad secundã.*

Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem: quanuis esse eius sit in materia, vt tertia ratio procedebat. non enim est in materia sicut materia immersa, vel à materia totaliter comprehensa: sed alio modo, vt dictum est. *Ad tertiam.*

Nec tamen per hoc quòd substãtia intellectualis vnitur corpori vt forma, remouetur quod à Philosophis dicitur, intellectum esse à corpore separatum. & est quarta ratio. *Ad quartã.* est enim in anima cõsiderare & ipsius essentiam, & potentiam eius. secundùm essentiam quidem suam dat esse tali corpori: secundùm potentiam verò operationes proprias efficit. si igitur operatio animæ per organum corporale completur, oportet quòd potentia animæ quæ est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quã operatio eius cõpletur, sicut visus est actus oculi. si autem operatio eius non cõpleatur per organum corporale, potẽtia eius non erit actus alicuius corporis: & per hoc dicitur intellectus esse separatus, nõ quia substantia animæ cuius est potentia intellectus, nec anima intellectiua sit corporis actus, vt forma dãs tali corpori esse. Nõ est autem necessarium si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quòd omnis eius operatio sit per corpus: ac per hoc omnis eius virtus sit alicuius corporis actus, vt quinta ratio procedebat. iam enim ostensum est quòd anima humana non sit talis forma quæ sit totaliter immersa materiæ: sed est inter omnes alias formas maximè supra materiam eleuata. vnde & operationem producere potest absque corpore. i. quasi non dependens à corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet à corpore.

Ad rationes Auer. quas facit c. 5. tertij de anima in principio com.

Eodem etiam modo patet, quòd ea quibus Auerrois suam opinionem confirmare enititur, non probant substantiam intellectualem corpori non vniri vt formam. verba enim Aristotelis quæ dicit de intellectu possibili, quòd est impassibilis, & immixtus & separatus: non cogunt confiteri quòd substantia intellectiua non sit vnita corpori vt forma dans esse. verificatur enim etiam si dicatur quòd intellectiua potentia quam Aristoteles vocat potentiam perspectiuam, non sit alicuius organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem: & hoc etiam sua demonstratio declarat. ex operatione enim intellectuali

qua

qua anima intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum. operatio autem pertinet ad potentiam vt ad principium. vnde patet quòd nec demonstratio Aristotelis hoc concludit, quòd substantia intellectiua non vniatur corpori sicut forma. si enim ponamus substantiam animæ secundùm esse corpori sic vnitam, intellectum autem nullius organi actum esse: non sequitur quòd intellectus habeat aliquam naturam determinatam, de naturis dico sensibilium: cùm non ponatur harmonia vel ratio alicuius organi, sicut de sensu dicit Aristot. in secundo de anima, quòd est quędam ratio organi. non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

3. de anima. Tex. com. 21.

Text. com. 23.

Quod autem per hoc quòd Aristoteles dicit intellectum esse immixtum vel separatum, non intendat excludere ipsum esse partem siue potentiam animæ quæ est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit in fine primi de anima contra illos qui dicebant animam in diuersis partibus corporis diuersas sui partes habere, si tota anima omne corpus continet: conuenit & partium vnamquamque aliquid corporis cõtinere. hoc autem videtur impossibile. qualem enim partem aut quomodo intellectus continet, graue est fingere. Patet etiam quod ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, quod non sequitur receptionem eius esse receptionem materię primæ: ex quo eius receptio & operatio est omninò absque corporali organo. Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur, cùm non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, vt dictum est.

Tex. com. 92.

Super cap. 69.



STENS A veritate circa vnionem substãntiæ spiritualis cum materia, soluit S. Thomas quarto loco arguméta contra determinatam veritatem superius adducta cap. 55. Circa hoc autem duo facit. Primò enim soluit arguméta aliorum, secundò argumenta Auerrois. Ad primum itaque aliorum dicit, falsum esse quòd substantia spiritualis & corpus sint duæ substantiæ actu existentes, imò ex eis fit vna substantia actu existens. quod si probaretur, quia separata anima à corpore, remanet seorsum vtrunque, dicitur quòd non est idem corpus præsente anima & absente, sed anima facit ipsum esse actu.

PRO declaratione huius responsionis considerandum, vt habetur ex quæstionibus de anima, art. 2. ad vndecimum quòd per substantiam actu existentem intelligit S. Thom. hoc loco substantiam habentem proprium esse distinctum ab esse alterius, & perfectam in sua specie & natura. Sic autem si corpus constitueretur per aliam formam quàm per animam, corpus & anima essent duæ substantiæ actu existentes, quia cùm esse actu consequatur formam substãtialem, sicut essent duæ formæ, ita essent duo esse, & per consequens corpus & anima essent duæ substantiæ existentes actu. nunc autem quia corpus quod est pars compositi ex anima & corpore, non est corpus per aliam formam quam per animam, ideò vnum est esse corporis & animæ: & sic corpus & anima non sunt duæ substantiæ actu existentes. separata autem anima à corpore, non remanet idem corpus, cùm non remaneat eadem forma in materia: ideò tunc ex illo corpore & anima non posset fieri vnum, quia sunt duæ substantiæ actu existentes.

Ad secundum respondetur, quòd substantia intellectualis & corpus si seorsum existant, sunt diuersorum generum. prout autem vniuntur, sunt vnius generis vt principia, quomodo intelligitur materiam & formam in eodem genere contineri.

Quomode corpus & anima sint diuersarum specierũ.

AD euidentiam huius responsionis aduertendum (vt elici potest ex doctrina S. Thom. in q. de spiritualibus creaturis, art. 2. ad decimũsextum, & de anima art. 1. ad decimumtertium, & art. 2. ad decimum) quod corpus & substantia intellectualis si accipiatur tanquam duæ species, tunc sunt propriè in genere, & non possunt esse eiusdem generis, saltem secundùm considerationem naturalem, quia corruptibile & incorruptibile habent diuersum modum essendi, & est diuersa ratio potentiæ in vtroque: si autem accipiantur vt vtrumque est pars humanæ naturæ, sic non competit eis esse in genere vel specie, cùm non dicant aliquod completum in specie, sed composito. reducuntur tamen ad genus & speciem sui compositi tanquam eius principia, & sic sunt eiusdem generis & speciei, scilicèt reductiuè. Et ideò cùm S. Thom. dicit corpus & substantiam intellectualem seorsum existentia esse diuersorum generum species, intelligit ipsa sic seorsum existentia, quod vtrunque illorum vna sit species per se. sic enim diuersorum generum species essent. Sed si accipiantur vt vnita tanquam partes ad constitutionem humanæ substantiæ, sic sunt eiusdem generis reductiuè. Ad tertium respondetur negando consequentiam. forma enim non dicitur materialis, quia habeat esse in materia, sed quia est immersa materiæ. vel à materia totaliter comprehensa, quod non conuenit substantiæ spirituali, licèt habeat esse in materia, vt ostensum est in præcedenti cap.

ADVERTE quòd si nomen formæ materialis vellemus extendere ad omnem formam habentem esse in materia, concedi posset animam intellectiuam & substantiam spiritualem esse formam materialem: sed quia communis vsus habet, vt nomine formæ materialis intelligatur tantùm forma dependens à materia secundùm esse: ideò absolutè negatur animam intellectiuam esse formam materialem.

Ad quartum respondetur, quòd philosophi intellexerunt de intellectu qui est animæ potentia, non autem de essentia & substantia intellectiua. anima enim intellectiua secundùm essentiam suam dat esse tali corpori, scilicèt potentia eius intellectiua non est actus alicuius organi, sicut aliæ eius potentiæ, quia actio eius non completur per organum corporale, sicut actus aliarum potentiarum. Ad quintum respondetur negando consequentiam, & dicitur quòd licèt anima sit forma materiæ, non tamen est talis forma quæ sit immersa materiæ, sed est maximè supra materiam inter omnes formas eleuata, & ideò potest habere operationem absque corpore quasi non dependens à corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet à corpore, & similiter potest habere virtutem quæ non sit actus alicuius corporis.

ATTENDENDVM autem quòd similem responsionem ponit sanctus Thomas prima parte quæst. 76. articul. 1. ad quartum, inquiens, quòd quia anima propter suam perfectionem non est immersa materiæ, & totaliter ab ipsa comprehensa, nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum, quamuis anima secundùm essentiam suam sit corporis forma.

SED hanc responsionem quidam Thomistarum sic ad argumentum adaptant, quòd committitur sophisma figuræ dictionis in argumento, mutando quomodo in magis, id est, mutando modum abstractionis in magis. vnde concedunt ex hac responsione, quòd intellectus habet quidem aliquem modum abstractionis quem non habet anima: negant autem quòd sit magis abstractus, imò anima habet modũ abstractionis quo magis abstrahitur à corpore, scilicèt habere esse substantiale non dependens à materia.

Intellectus quomodo sit abstractior & simplicior anima intellectiua.

Sed videtur mihi quòd ista responsio non vadat ad mentem S. Thom. nec ad intentionem argumenti. non enim ex perfectione intellectus arguitur non posse animam esse formam corporis, sed ex ipso modo abstractionis qui conuenit intellectui. Si enim intellectus qui est virtus animæ, est abstractu à corpore, sic quòd non est actus corporis, videtur quòd & anima non sit actus corporis, cùm intellectus sit eius virtus, alioquin virtus esset abstractior eo cuius est virtus. Nec vllum in argumento committitur sophisma. ex eo enim quòd intellectus est abstractus à corpore, quia non est actus alicuius corporis, est etiam abstractus secundum independentiam ad materiam: & ideò optimè sequitur quòd erit abstractior & simplicior anima, si ponatur anima forma corporis, quia illa erit abstracta secundùm independentiam tantùm à materia, non autem secundùm separationem ab ea. constat enim maiorem esse abstractionem quæ est secundùm independentiã & separationẽ à materia, quàm abstractionẽ secundùm independentiã tantùm. vnde falsum est quod dicit hæc opinio, scilicèt quòd magis abstrahit à corpore anima quàm intellectus, ex eo quòd subsistit in suo esse, siue non dependet à materia. Verum quidem est quod ipsa sic abstracta est perfectior quam intellectus qui non est substantia per se subsistens, non tamen est magis abstracta si ita subsistit, quòd tamen est corpori vnita secundùm esse. Propter hoc videtur mihi saluo semper meliori iudicio, quod S. Thom. in ea responsione concedere velit intellectum esse abstractiorem & simpliciorem anima, neque inconueniens esse apud ipsum quòd à forma materiæ, quæ tamen à materia non dependet, effluat non solùm virtus corporea & materialis, sed etiam virtus quæ non sit actus alicuius, & sit ipsa anima abstractior & simplicior in hoc, quòd materiæ non vnitur, hoc nanque non arguit ipsam virtutem esse anima nobiliorem, nisi secundum quid, vt dicitur quarto Sent. distinct. 11. quæst. secunda, articulo primo, ad primum. simplicitas per se non sit causa nobilitatis, sed perfectio: sed arguit potius perfectionem animæ, quæ licèt sit actus materiæ, tamen intantum eleuatur suprà materiæ conditionem, vt ab ipsa virtus profluere possit, quæ non sit actus alicuius organi. origo enim istius abstractionis intellectus est dignitas & perfectio animæ quæ materiam ita excedit, vt ab ipsa totaliter cõprehendi non possit. Patet autem hanc esse mentẽ S. Thom. ex responsione quam dat ad idem argumentum in tractatu de vnitate intellectus contra Auerroistas. Quum enim proposuisset, Si autem contra hoc obiiciatur, quòd potentia animæ non potest esse immaterialior aut simplicior quàm eius essentia, subiungit quòd optimè procederet si essentia animæ humanæ sic esset forma materiæ, quòd non esset per esse suum, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis quæ secundum se nec esse nec operationem habẽt præter communicationem materiæ, sed quia anima humana est forma cui aliqualiter quidem communicat materia: non tamen ab ipsa propter eius dignitatem totaliter comprehenditur, nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutẽ ad quam materia non attingit. Ex quibus apertè constat ipsum velle quòd nihil prohibet virtutem animæ non immersæ materiæ esse simpliciorem essentia animæ in hoc, quòd non vnitur materiæ, sicut & propter eleuationem supra materiam potest habere operationem, cui materia non communicat: esset autem inconueniens, vt virtus formæ materialis esset simplicior ipsa forma, quum illi formæ non possit conuenire operatio cui materia non communicet. Vnde & ad hoc argumentum respondens in quæstionibus de anima, articulo secundo, ad quartum, inquit, quòd per hoc quod intellectus non est actus alicuius organi, non excedit totaliter essentiam animæ, sed est supremum in ipsa, quum sequatur ipsam secundùm quòd supra materiam eleuatur, quasi dicat quòd licèt intellectus excedat animam in hoc, quòd est abstractior & simplicior, & sic sit secundùm quid sublimior ea, non tamen hoc derogat dignitati animæ, quia propter hoc nõ excedit totaliter essentiam animæ, sed remanet simpliciter & absolutè anima secundùm essentiam suam dignior intellectu.

Opi. 16. c. 5.

Secundo loco respondetur rationibus quibus Auerrois suam positionem confirmare nititur, quæ positæ sunt superius capitulo 59. Circa hoc autem duo facit S. Thom, primò enim soluit ipsas rationes: secundò, quia illæ rationes in verbis Aristotelis fundamentum habent, ostenditur hanc eandem veritaté quam posuimus, & defensauimus etiam secundùm mentem atque opinionem Aristotelis esse. Ad primam itaque respondetur, quòd Aristotelis verba verificantur de potentia intellectiua quæ non est actus alicuius organi, non autem dicuntur de ipsa substantia intellectiua,

quasi

quaſi ipſa non ſit forma dans eſſe corpori.

Ad ſecundam reſpondetur & dicitur primò, quòd Ariſtotelis demonſtratio declarat verba quæ aſſumpta ſunt in prima ratione, debere intelligi de potentia intellectiua, vt expoſita ſunt, non autem de ſubſtantia animæ. Quum enim ex operatione intellectuali qua anima intelligit, oſtendat intellectum eſſe immixtum & ſeparatum, operatio autem pertineat ad potentiam, vt ad principium, ſcilicèt proximum, patet quòd per intellectum ipſam potentiam intelligit. Nam ſi ponamus animam corporis formam: intellectum autem nullius corporis actum, non ſequitur quòd intellectus aliquam naturam determinatam ſenſibilem habeat, quum non ponatur harmonia, aut ratio & proportio alicuius organi ſicut ſenſus. Dicitur ſecundò, quòd ex iis quæ dicuntur in fine primi libri de anima, contra dicentes animam diuerſas ſui partes in diuerſis corporis partibus habere, vbi dicitur, quòd vnamquamque partium animæ aliquid corporis continere, videtur impoſſibile: & quòd qualem partem aut quomodo intellectus continet, graue eſt fingere, patet quòd quum dicit intellectum eſſe immixtum vel ſeparatum, non intendit excludere ipſum eſſe partem ſiue potentiam animæ, quæ eſt forma totius corporis.

Ad tertiam & quartam ex ipſa deductam ſimul reſpondetur negando conſequentiam, quia ex quo intellectus operatio eſt omninò abſque corporeo organo, ſicut & ipſe intellectus, non ſequitur receptionem eius eſſe receptionem materiæ primæ. Ad quintam reſpondetur, quòd non tollitur virtus infinita intellectus, quia non ponitur virtus in magnitudine, sed quæ in ſubſtantia intellectuali fundatur.

Quòd ſecundum dicta Ariſtotelis oportet ponere intellectum vniri corpori, vt formam.

Cap. 70.

Idem p. p. q. 76. ar. 1.



ET quia Auerrois maximè nititur ſuam opinionem confirmare per verba & demonſtrationem Ariſtotelis, oſtendendum reſtat, quòd neceſſarium eſt dicere ſecundum opinionem Ariſtotelis, intellectum ſecundum ſuam ſubſtantiam alicui corpori vniri vt formam. Probat enim Ariſtoteles in lib. Phyſicorum* quòd in motoribus & motis impoſſibile eſt procedere in infinitum: vnde concludit quòd neceſſe eſt deuenire ad aliquod primum motum, quod vel moueatur ab immobili, vel moueat ſeipſum, & de his duobus accipit ſecundum, ſcilicèt quòd primum mobile moueat ſeipſum, ea ratione, quia quod eſt per ſe, ſemper eſt prius eo quod eſt per aliud. [*7. & 8.]

Deinde oſtendit quòd mouens ſeipſum de neceſſitate diuiditur in duas partes, quarum vna eſt mouens, & alia eſt mota: oportet igitur primum ſeipſum mouens componi ex duabus partibus, quarum vna eſt mouens: omne autem huiuſmodi eſt animatum, ſecundum opinionem Ariſtotelis: vnde & in ſecundo de cœlo* dicitur expreſsè quòd cœlum eſt animatum: & propter hoc oportet in eo ponere differentias poſitionis non ſolùm quod ad nos, ſed etiam ſecundum ſe. Inquiramus igitur ſecundum opinionem Ariſtotelis, qua anima ſit cœlum animatum: probat etiam in vndecimo Metaphyſicæ,* quòd in motu cœli eſt conſiderare aliquid quod mouet, omninò immotum, & aliquid quod mouet motũ: id autem quod mouet omninò immotum, mouet ſicut deſiderabile: nec dubium quin ab eo quod mouetur: oſtendit autem quòd non ſicut deſiderabile deſiderio concupiſcentiæ, quod eſt deſiderium ſenſus: ſed ſicut deſiderabile intellectuali deſiderio, vnde dicit quòd primum mouens non motum eſt deſiderabile & intellectuale: igitur id quod ab eo mouetur, ſcilicèt cœlum, eſt deſiderans & intelligens nobiliori modo quàm nos, vt ſubſequenter probat: eſt igitur cœlum compoſitum (ſecundum opinionem Ariſtotelis) ex anima intellectuali & corpore: & hoc ſignat in ſecundo de anima.* vbi dicit quòd quibuſdam ineſt intellectiuum & intellectus, vt hominibus, & ſi aliquid huiuſmodi eſt actiuum aut honorabilius ſcilicèt cœlum. conſtat autem quòd cœlum non habet animam ſenſitiuam ſecundum opinionem Ariſtotelis, haberet enim diuerſa organa quæ non competunt ſimplicitati cœli: & ad hoc ſignandum ſubiungit Ariſtoteles quòd quibus de numero corruptibilium ineſt intellectus, inſunt omnes aliæ potentiæ: vt daret intelligere quòd aliqua incorruptibilia habent intellectum, quæ non habent alias potentias animæ, ſcilicèt corpora cœleſtia: non poterit igitur dici quòd intellectus continuetur corporibus cœleſtibus per phantaſmata, ſed oportebit dicere quòd intellectus ſecundum ſuam ſubſtantiam vniatur corpori cœleſti vt forma: ſic igitur & corpori humano (quod eſt inter omnia corpora inferiora nobiliſsimum, & æqualitate ſuæ complexionis cœlo ab omni contrarietate abſoluto ſimilimum) ſecundum intentionem Ariſtotelis, ſubſtantia intellectualis vnitur non per aliqua phantaſmata, ſed vt forma ipſius.

*tex. com. 13. — *tex. com. 36. — *tex. cõ. 24. — 2. de anima text. com. 32. — D. 179.

Hoc autem quod dictum eſt de animatione cœli, non diximus quaſi aſſerendo ſecundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet ſiue ſic, ſiue aliter dicatur: vnde Auguſtinus in Enchiridio dicit, Nec illud quidem certum habeo, vtrùm ad eandem ſocietatem, ſcilicèt angelorum, pertineant ſol & luna, & cuncta ſydera: quamuis nonnullis lucida eſſe corpora, non tamen ſenſu vel intelligentia videantur.

Super cap. 70.



SOLVTIS rationibus Auerr. quæ ex Ariſtotelis dictis ſumptæ erant, vult oſtẽdere ſanctus Thom. etiam ex Ariſtotelis verbis oportere ponere intellectum vniri corpori vt formam, & arguit ſic: Cœlum, ſecundùm opinionem Ariſtotelis eſt animatum anima intellectiua: ergo ſubſtantia intellectualis vnitur corpori cœleſti vt forma. ergo & corpori humano quod eſt inter omnia corpora inferiora nobiliſſimum, & æqualitate ſuæ complexionis cœlo ab omni contrarietate abſoluto ſimilimum. Antecedens probatur, quo ad primam partem quidem, ſcilicèt quòd cœlum ſit animatum, primo ex octauo Phyſic. Ibi enim oſtenditur quòd primum mobile oportet vt ſeipſum moueat. deinde probatur quòd mouens ſeipſum de neceſſitate diuiditur in duas partes, quarum vna eſt mouens, & altera eſt mota. omne autem huiuſmodi eſt animatum ſecundum Ariſtotelem. ergo, &c. Secundò, ex ſecundo cœli. Ibi enim expreſſè ponitur quòd cœlum eſt animatum, & quòd propter hoc oportet ponere in ipſo differentias poſitionis, non ſolùm quo ad nos, ſed etiam ſecundùm ſe. Quo ad ſecundam verò partem, ſcilicèt quod anima eius ſit intellectiua, probatur. Primò, quia in duodecimo Metaphyſicæ oſtenditur quòd mouens omninò immotum mouet, ſicut deſiderabile ab eo quod mouetur, non autem deſiderio concupiſcentiæ quod eſt deſiderium ſenſus, ſed intellectuali deſiderio. vnde dicitur ibidem quòd primum mouens non motum eſt deſiderabile & intelligibile: & ſic oportet cœlum quod ab ipſo mouetur, eſſe deſiderans & intelligens, etiam nobiliori modo quàm nos. Secundò, quia in ſecundo de anima, dicitur, quòd quibuſdam ineſt intellectiuum, & intellectus, vt hominibus, & ſi aliquid huiuſmodi eſt actiuum aut honorabilius, ſicut cœlum. Si dicatur quòd intellectus continuatur corporibus cœleſtibus per phantaſmata, & non vt forma dans eſſe, contra arguitur, quia conſtat ſecundùm Ariſtotelem, quòd cœlum non habet animam ſenſitiuam: tum quia haberet diuerſa organa, quod non competit ſimplicitati cœli, tum quia in ſecundo de anima, ad hoc inſinuandum dixit Ariſtoteles quòd quibus de numero incorruptibilium ineſt intellectus, inſunt omnes aliæ potentiæ, vt daret intelligere, quod aliqua incorruptibilia, ſcilicèt corpora cœleſtia habent intellectum quæ non habeat alias potentias. Ne autem aliquis putaret ipſum diuum Thomam aſſertiuè poſuiſſe cœlum eſſe animatum, tanquam aliquid ad fidem pertinens, ſubiunxit quòd hoc non dixit quaſi aſſerendo ſecundum fidei doctrinam, quia ad fidei doctrinam nihil refert, ſiue ſic, ſiue aliter dicatur. Vnde & Auguſtinus hoc ſub dubio in libro Enchiridion reliquit.

CIRCA vltimam conſequentiam principalis rationis aduertendum ex doctrina ſancti Thomæ in quæſtionibus de anima, art. 8. ad ſecundum, quòd non ideò infertur illud conſequens, quaſi anima intellectiua vniatur corpori humano propter ſimilitudinem quam habet ad cœlũ, quemadmodùm Aui. opinionem, dicendum eſſet. ſed quia conueniens eſt ſi vnitur cœlo, quod etiam vniatur corpori humano quod eſt nobiliſſimum inter inferiora corpora, propter æqualitatem complexionis, ad hoc vt per ſenſus poſſit ſpecies intelligibiles acquirere. ad hoc autem ſequitur aliqua ſimilitudo ad cœlum, quia ſicut cœlum omninò caret contrariis, ita corpus reductum ad æqualitatem complexionis maximè à contrariis elongatur.

Deſumi poteſt ex Aui. p. 1. & de anima, c. 1.

ADVERTE autem circa ipſam conſequentiam, quòd non ponit ipſam ſanctus Thomas quaſi neceſſariam abſolutè, ſed tanquam probabilem ſecundum opinionem Ariſtotelis. Si enim poſuit intellectualem ſubſtantiam eſſe vnitam corpori cœleſti, non per phantaſmata, ſed ſecundùm ſuam ſubſtantiam vt formam, ſimiliter dicendum videtur quòd corpori nobiliſſimo, quale eſt corpus humanum, voluerit animam intellectiuam vnitam eſſe, non tantùm per phantaſmata, vt voluit Auerrois, ſed etiam vt formam. Neque enim magis repugnat intellectuali ſubſtantiæ vniri corpori æqualiter complexionato, quàm corpori cœleſti,

cùm non magis propter hoc ab hâc materia ponatur dependere quàm ab illa.

Vtrũ cœlum sit animatum secundũ mentem Arist.

CIRCA fundamentum huius cap. & rationis inductæ dubium non paruum occurrit, quia non videtur de mente Aristotelis esse, quòd cœlum sit animatum per informationem, vt sibi sanctus Thomas attribuit. Primò, quia si secundùm ipsum ponitur cœlum animatum esse anima intellectiua tantum, aut ipsa anima vnitur orbi propter operationem intellectiuam, aut propter motum. Non primum, quia cùm intellectio sit operatio cui non communicat corpus: intellectus non indiget corpore, nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata: operationes autem sensitiuæ non conueniunt corporibus cœlestibus, in quibus etiam non sunt organa sensuum. Non etiam secundum, tum quia ad hoc vt moueat, non oportet vt vniatur orbi tanquã forma dãs esse, sed sufficit vnio per contactum virtutis, vt habetur octauo Physicorum, text. 43. tum quia suum mouere nihil est aliud quàm suum intelligere & velle, vt habetur à Commentatore 12. Metaphysicæ, com. 36. vbi ait quòd corpora cœlestia sunt animata, & non habent de virtutibus animæ nisi intellectum & virtutem desideratiuam quæ mouet in loco: ergo non posuit Aristoteles cœlum esse animatum anima dante esse formaliter.

Secundò, quia tunc primus motor moueretur per accidens ad motum ipsius orbis, vt enim dicitur octauo Physicorum, text. 51. moto corpore mouetur & quod est in corpore: sed primum mouens quòd Aristoteles dixit esse partem mouẽtis seipsum, non mouetur neque per se, neque per accidens, vt dicitur ibidem, tex. 52. ergo primus motor non est forma corporis cœlestis: ergo eadem ratione nec motores aliorum orbium. Patet vltima consequentia, quia si aliquod cœlestium corporum poneretur animatum, hoc maximè attribuendum esset primo.

Tertiò, quia tunc cœlum esset corpus organicũ, quum anima sit actus primus corporis organici, vt dicitur secundò de Anima, hoc autem simplicitati eius repugnat, ergo, &c.

Quartò, quia sanctus Thomas prima parte, quæst. 70. articulo tertio, videtur tenere quòd Aristoteles voluerit cœlum esse animatum anima mouente tantùm, non autem anima dante esse: & de Spiritualibus creaturis articulo sexto, inquit quòd ad saluandum opinionem Aristotelis & Platonis videtur sufficere quòd substantia intellectualis vniatur corpori cœlesti per modum quo motor vnitur mobili. Additque quòd inter ponentes corpora cœlestia esse animata, & ponentes ea inanimata, parua vel nulla differentia inuenitur in re, sed in voce tantùm. Quintò, sequeretur quòd cœlum aut saltem sphæræ inferiores haberent tres motores, scilicèt Deum, intelligentiam, & animam: sed hoc est falsum, quia cœlum habet tantùm duos motores, vt inquit Commentator duodecimo Metaphysicæ, com. 41. ergo, &c. Sextò, sequeretur quòd cœlum posset naturaliter ex se quiescere, quòd est contra Philosophum: probatur consequentia, quia alia mouet per appetitum.

Text. 33. & infra 8. Phys.

Septimò, cessarent omnes demonstrationes Aristotelis ad probandum primum motorem omninò immobilem, quia dicet aduersarius non oportere dari motorem separatum, quia quum cœlum sit animatum, mouet seipsum, & diuiditur in partem mouentem & partem motam, sicut reliqua animalia.

Octauò, Si motor orbis esset anima eius, moueretur per accidens ad motũ eius, sicut & animaliũ animæ mouẽtur ad motũ corporum: sed hoc non est ad mentem Philosophi, qui probat octauo Physicorum oportere partem primi mouentis seipsum esse immobile, tam per se, quàm per accidens, quum causet motum sempiternum: quod sanè oportet esse verum de motore cuiuslibet orbis, quum omnes moueant motu sempiterno, ergo, &c. Nonò, si intelligentia quæ mouet cœlum, esset anima cœli, non haberet determinatum situm in cœlo, sed esset in toto tanquam in subiecto adæquato, vt patet de anima intellectiua: quæ habet totum corpus pro subiecto adæquato: sed hoc est contra mentem Philosophi, qui ponit intelligentiam quæ mouet cœlum, esse in eius circunferentia, vt patet octauo Physicorum, tex. 84. ergo, &c.

AD hanc difficultatem dicendum est quòd vnum in doctrina Aristotelis clarum est, alterum verò est dubium. Clarum namque est ipsum posuisse aliquo modo cœlum esse animatum, vt patet ex iis quæ in hoc capitulo adducit sanctus Thomas, hoc etiam tenuit Commentator capitulo primo de Substantia orbis octauo Metaphysicæ, com. 12. 2. cœl. com. 61. 2. de Anima. com. 15. & 32. Item duodecimo Metaphysicæ, com. 36. & in plerisque aliis locis. Dubium verò est quomodo posuerit ipsum animatum, an scilicèt anima dante esse per modum formæ, an anima tantùm mouente, & vnita per contactum virtutis. Hoc enim neque ab Aristotele explicatur neque à Commentatore, idcircò aliqui tenent de mente Aristotelis esse, quòd cœlo vnitur intelligentia per modum formæ dantis esse: aliqui verò, quòd vnitur tantùm per modum motoris: & sanctus Thomas aliquando vnam partem tenet, aliquando aliam: vbi enim absolutè secundùm propriam opinionem tenet corpora cœlestia non esse animata, vt etiam Philosophus huic sententiæ expressè non aduersari demonstret, ostendit quomodo ad Aristotelis intentionem sufficere videtur cœlum esse animatum anima mouente tantùm, non autem anima dante esse: & hoc tenet in prima parte, & in quæstionibus de Spiritualibus creaturis, vbi autem contra Comment. arguit vt hîc, tenet oppositam partem. Quia enim Com. volebat ex verbis Aristotelis superficialiter intellèctis arguere intellectum esse substantiam separatam, & animam intellectiuam non esse formã hominis apud ipsum Aristotelem: ideò & ipse S. Thomas contra ipsum vult ostendere quòd si ad verba tantùm Aristotelis respicere voluerimus, magis dicendum erit ipsum posuisse substantiam intellectualem esse formam corporis, quàm illud vniuersaliter negasse, quum expressè posuerit cœlum esse animatum & non nisi anima intellectiua, ipsique conditiones rei animatæ, quæ sunt mouere seipsum, & habere differentiam positionis secundùm naturam attribuerit: vbi autem dixit intellectum esse separatum & immixtum, non de ipsa substantia in qua fundatur intellectus, sed de potentia intellectiua sit locutus, hoc etiam videtur sanctus Thomas attribuere Aristoteli 12. Metaphysicæ in expositione tex. 25. & secundo cœ. Propter quod duo mihi de mente sancti Thomæ dicenda videntur. Primum est, quòd ipse magis declinat ad hanc partem, quòd cœlum non sit animatum secundùm mentem Aristotelis anima dante esse, quàm ad oppositam: secundum est, quòd voluit probabiliter vtramque partem sustineri posse: primum horum patet ex locis præallegatis: secundum verò ostenditur in quæstionibus de Anima artic. 8. ad 3. vbi etiam soluit rationem primam hic adductam, qua probatur cœlum non esse animatum. Qua ex re vtramque partem sustinentes, vt sanctus Thom. in quæstionibus de Anima sustinet, ad rationes vtriusque partis ex eius doctrina respondebimus. Si itaque defensare voluerimus cœlum secundùm Aristotelis mentem animatum non esse anima informante, dicẽdum erit ex locis adductis in prima parte, & de Spiritualibus creaturis, ad rationem hîc assumptam contra Auer. quòd Aristoteles non sic intellexit cœlum animatum esse quasi substantia spiritualis corpori cœlesti vniatur vt forma dans esse, sed quia illi vnitur vt motor mobili: ita enim voluit substantiam spiritualem vniri corpori cœlesti, & esse in illo inclusam, sicut Plato voluit animam intellectiuam vnitam corpori humano, scilicèt per contactum virtutis, & esse in ipso sicut motorem in mobili, & in instrumento quo vtitur, & cui intrinsecè est coniunctus. Quum autem probatur oppositum, quia posuit cœlum mouere seipsum, & habere differentias positionis secundùm naturam, dicitur quòd hæc non arguunt ipsum habere intelligentiam informantem, sed vnitam tantùm per modum motoris. Sic enim cœlum vt dicit compositum ex intelligentia & orbe secundùm contactum virtutis vnitis componitur ex motore & mobili, & sic est mouens seipsum, & habet differentias positionis quæ in cœlo non accipiuntur, nisi in ordine ad motum localem, vt dicitur secundo cœli.

Lect. 4.
Lect. 3.
Supr. 13. tex.

SED contra hanc rationem instari posset, quia si ideò cœlum dicitur mouere seipsum, quia componitur ex motore & mobili vnitis secundùm contactum virtutis, eadem ratione poterit dici quòd plaustrum mouet seipsum, quia sibi vniuntur boues per modum motoris: & similiter quòd nauis mouet seipsam, quia illi coniungitur nauta, qui ipsam mouet. Respondetur, quòd non est eadem ratio de istis & de cœlo, propter duo: primò, quia secundùm Aristotelem, substantia spiritualis quæ mouet cœlum, habet virtutem ad talis corporis motum determinatam, & ipsum corpus cœli habet naturalem aptitudinem ad hoc vt à tali substantia spirituali sic moueatur: hoc autem in instantiis adductis non inuenitur. Secundò, quia in illis est contactus quantitatiuus, qui fit secundùm extrema: inter intelligentiam autem & corpus cœleste est tantùm contactus virtutis, modò ostensum est superiùs in secundo cœli cap. 56. quòd in cõtactu quantitatiuo oportet tangens esse extrinsecum ei quod tangitur, & non potest incedere per ipsum, sed ab ipso impeditur: in tactu autem virtutis qui conuenit substantiis spiritualibus, quum sit ad intima, substantia tangens est intra id quod tangitur, & per ipsum absque vllo impedimento incedit. Ex his duobus euenit quòd magis fit vnum ex intelligentia & corpore cœlesti, licèt ex illis non fiat vnum simpliciter, sed tantùm in mouendo, quàm ex nauta & naui, aut ex bobus & plaustro: atque idcircò conuenientiùs potest dici quòd cœlum seipsum mouet quàm nauis, aut plaustrum coniunctum bobus. Sic enim corpus cœleste vnitur motori sibi intrinseco, & ad eius motum naturali virtute determinato, quod illis aliis non conuenit. Posset etiam concedi quòd eodem modo dici potest plaustrum ex se moueri si nomine plaustri accipiamus aggregatum ex plaustro & bobus. Si autem quæratur, quare ergo sanctus Thomas contra Auer. hoc loco rationem formauit, quam ipse solubilem videbat. Dicitur (vt iam dictum est) quòd hoc non facit quasi hanc rationem simpliciter insolubilem existimaret, sed quia ipsam efficacem contra Auer. putabat, qui ex Aristotelis verbis (vt in præcedenti capitulo patuit) substantiam intellectualem non posse vniri corpori vt formam, arguere volebat. Si enim ad verba tantummodo superficietenùs respicere voluerimus, non ad sensum, magis ex verbis & rationibus eius quibus aperte vult cœlum animatum esse, ostenditur substantiam intellectualem vniri posse corpori vt formam, quàm ex aliis eius verbis appareat ipsam corpori vniri posse: animata enim dicere consueuimus, quorum forma dans esse est anima. Quod autem hæc fuerit mens sancti Thomæ constat ex principio huius capituli, vbi ait: Et quia Auer. maximè nititur suam opinionem confirmare per verba & demonstrationem Aristotelis: ostendendum restat quòd necessarium est dicere secundùm opinionem Aristotelis, supple quantum verba sonant superficietenùs intellecta, intellectum secundùm suam substantiam alicui corpori vniri vt formam. Ex his enim apparet sancti Thomæ verbis & demonstrationi Aristotelis per Commentatorem adductis, voluisse alia Aristotelis verba manifestiora, & alias eius demonstrationes opponere. Sic ergo rationi hîc per diuum Thomam adductæ tenendo quòd cœlum secundùm mentem Aristotelis non sit propriè animatum, secundùm doctrinam eius alibi traditam respondendum est. Si autem oppositam partem sustinere voluerimus, vt sustinet sanctus Thomas in quæstionibus de Anima, vbi suprà, dicentes substantiam intellectualem secundùm Aristotelis mentem dare esse formaliter corpori cœlesti: respondetur ad primam rationem in oppositum adductam, secundùm doctrinam sancti Thomæ in secundo cœli, lectione tertia, & loco immediatè allegato, quòd intelligentia vnitur corpori cœlesti vt forma propter motum & actionem, non quidem simpliciter, quia & absque tali vnione posset agere & mouere, vt arguebatur, sed propter actionis nobilitatem. Nam substantia spiritualis quæ determinata est ad motum cœli, quem sine labore mouet, nobilius operatur & agit per motum cœli, si illi vniatur secundùm esse, quàm si sit ab eo separata: perfectior enim actio est quam quis agit per instrumentum coniunctum, ea quam agit per instrumentum separatum. Ad primam probationem patet ex dictis. Ad secundam dicitur primò, quòd mouere intellectualis substantiæ per modum imperij, est tantùm velle & intelligere, non autem mouere per modum executionis: imò ipse motus causatus in cœlo ab intelligentia, quo mediante causat hæc inferiora secundùm quòd est à voluntate angeli, est executio. Dicitur secundò, quòd quomodocunque accipiatur mouere, scilicèt aut per modum imperij, aut per modum executionis, non ponitur in ipsa intelligentia potentia motiua aut actiua distincta ab intellectu & voluntate: & ideò dictum Commentatoris verissimũ est. Dicitur tertiò, quòd licèt mouere intelligentiæ per modum executionis sit à voluntate & intellectu, & intelligentia non habeat virtutẽ motiuam ab intellectu & voluntate

voluntate distinctam realiter, sed tantùm ratione: vnitur tamen intelligentia corpori cœlesti vt forma propter executionem virtutis actiuæ, scilicèt vt illa sit perfectior executio: vnde consequentia illius rationis non tenet, videlicèt mouere intelligentiæ, scilicèt per modum imperrantis motum, est eius intelligere & velle: ergo non vnitur corpori propter motum: licèt enim intelligere & velle, quæ sunt actiones immanentes, vt sic non indigeant corpore cui vniatur intelligẽtia vt forma, ipsa tamen operatio transiens, siue executio virtutis actiuæ quæ à voluntate prouenit, ad sui perfectionem indiget vt intelligentia sit corporis forma. Ad secundum dicitur primò quòd quum Aristoteles ponit esse aliquam substantiam motricem corporis cœlestis quæ non mouetur neque per se, neque per accidens: illud intelligit de substantia mouente per modum finis, vt *Auer. tex. 36 & infra.* patet ex eius processu duodecimo Metaphysicæ, vbi ponens multitudinem substantiarum separatarum, ponit multitudinem earum quæ sunt fines: vt expressè habetur text. 48. hoc patet esse de mente sancti Thomæ, ibidem, & de spiritu, articulo quinto. Dicitur secundò, quòd quia in octauo Physicorum nondum inuestigauerat substantiam intellectualem quæ sit omninò separata, mouens per modum finis & appetibilis: sed hoc erat in duodecimo Metaphysicæ inuestigandum: ideò de ipsa quæ est pars mouentis seipsum, tanquam de prima simpliciter substantia & omninò abstracta loquitur & sibi conditiones primæ substantiæ attribuit, vt dictum *Cap. 13.* est in primo libro: & quia primus motor, & omnis alia substantia mouens cœlum per modum finis est immobilis, & per se & per accidens illi substantiæ quæ est pars mouentis seipsum, attribuit hoc quòd est non moueri neque per se, neque per accidens, quum tamen sibi in veritate non conueniat: Quum enim sit forma corporis, & sit vnum esse ipsius & corporis cœlestis, necesse est vt ad motum corporis per accidens moueatur. Vnde ad argumentum negatur consequentia de eo qui verè est primus motor, mouens scilicèt per modum appetibilis primi, licèt sit vera de eo quod ibi accipitur tanquam primus motor. Quum autem probatur, quia dicitur ibi in octauo Physicorum, quòd primus motor non mouetur neque per se, neque per accidens: dicitur quòd illud intelligitur de eo qui verè est primus motor, qui scilicèt est omninò à materia separatus, non autem de parte mouentis seipsum, qui non est verè primus motor, licèt illud sibi attribuatur suppositiuè & permissiuè, inquantum illud ibidem admittitur pro primo motore simpliciter. Vnde quia impossibile absolutè est, *Tex. com. 30. & seq.* vt pars mouentis seipsum sit primus motor immobilis per se & per accidens, ideò in duodecimo Metaph. inuestigatur primus motor omninò separatus à corpore, cui verè attribuantur conditiones primi motoris, quæ ex suppositione & permissione attributæ erant motori primi mobilis vnito illi per modum formæ. Ad tertium dicendum: quòd corpus organicum dupliciter accipi potest. Vno modo pro corpore habente diuersa organa, complexione, situ & figura distincta. Alio modo pro corpore ad animam & operationes animæ disposito, vt nihil aliud sit corpus organicum, quàm corpus habens vitam in potentia, vt videtur exponere Philosophus secundo de anima, siue habeat diuersa organa & membra officialia, siue non habeat. Si primo modo voluerimus in diffinitione animæ accipere corpus organicum, vt ferè omnes expositores accipiunt eò quòd teneant cœlos non esse animatos, sic negatur consequentia: & ad probationem dicitur, quòd aut illa diffinitio animæ conueniat tantùm animalibus rerum corruptibilium, & quòd istis tantummodò assignauit Aristoteles in secundo de anima, communem diffinitionem: aut quòd conuenit omni animæ non vniuocè quidem, sed analogicè: & sic non oportet cœlum esse corpus organicum eo modo quo inferiora corpora, sed suo modo proportionabiliter, quia est organicum secundo modo. Si autem secundo modo accipiatur organicum in diffinitione animæ, sic conceditur corpus cœleste esse organicum, nec hoc eius vniformitati & simplicitati repugnat. Posset etiam dici quòd cœlum habet diuersitatem organorum, non quidem distinctorum secundùm varietatem complexionum, vt in animalibus accidit, sed secundùm rarum & densum, eo modo quo inuenitur in cœlo rarum & densum, scilicèt secundùm maiorem aut minorem congregationem partium, non autem secundùm differentiam contrarietatis, vt dicitur secundo cœli à sancto Thoma, lectione decima, in fine. & secundùm hanc diuersitatem sunt in cœlo diuersæ virtutes respectu horum inferiorum, inquantum per illas partes anima cœli diuersa agit in hæc inferiora. Non imponas autem mihi quod in anima cœli ponam alias potentias præter intellectum & voluntatem affixas diuersis partibus cœli, sicut animæ animalium habent: non enim ad hoc tendit hæc secunda responsio, sed ad hoc quòd anima per intellectum & voluntatem mouens cœlum & hæc inferiora, mediante hoc motu agens diuersimodè per diuersas cœli partes in inferiora agit, vt sic diuersæ virtutes illarum partium: sint diuersi influxus animæ cœli secundùm quos diuersimodè in hæc inferiora operatur.

Ad quartum dicitur quòd quia Aristotelis est in hac re incerta sententia, & ex diuersis eius dictis diuersa accipi possunt: ideò sanctus Thomas ibidem eius verba ad suum propositum interpretatur. Quum ergo dicit quòd Arist. cœlum esse animatum non posuit anima dante esse, sed tantùm anima mouente: non hoc ideò inquit quasi oppositum non possit teneri: sed quia tenet Aristotelis verba posse ad hunc sensum exponi, cùm ad saluandam eius opinionem videatur sufficere cœlum esse animatum anima mouente tantum. Vnde sub dubitatione in quæstionibus de spiritualibus creaturis loquitur inquiens, quòd si quis intimè consideret, fortè inueniet inter has opiniones aut nullam aut modicam dissonantiam esse: & inferius in eodem loco inquit quòd videtur sufficere ad saluandam intentionem Platonis & Aristotelis, quòd substãtia spiritualis vniatur corpori cœlesti vt motor. Hæc enim verba fortè, vt videtur, non asserentis, sed opinatiuè & probabiliter loquentis sunt.

AD quintum dicitur quòd non est inconueniens apud Arist. sphæras inferiores habere tres motores, vnum scilicèt communem, qui est simpliciter primus motor, & duos appropriatos, quorum vnus mouet vt anima: alter verò vt proprius finis.

Ad sextum dicitur, primò quòd de motu cœli dupliciter loqui possumus, vt patet ex sancto Thoma inferius libro tertio, capit. 23. scilicèt aut ex parte motoris, aut ex parte substantiæ cœli. primo modo motus cœli est voluntarius, secundo modo est naturalis: & ideò ex parte motoris absolutè loquendo cœlum posset quiescere, non autem ex parte ipsius substantiæ cœli: & sic intellexit Philosophus. Dicitur secundò (vt habetur ex Philosopho 12. Metaphysicæ, tex. 38. & ex sancto Thoma ibidem) quòd licèt *Lect. 7.* necessitas motus cœli non sit necessitas absoluta, cùm cœlum moueat seipsum, & omne tale in seipso habeat moueri & non moueri, est tamen necessitas ex suppositione, quæ est necessitas finis, inquantum absque talis motus perpetuitate non esset conueniés ordo ad finem, secundùm quòd per motum intenditur assimilatio ad Deum: & ideò non est incõueniens dicere, quòd secundùm mentem Aristotelis cœlum, secundùm quòd est animatum, potest absolutè ex se quiescere, licèt ex suppositione & ex fine necessariò moueatur.

Ad septimum negatur sequela: licèt enim ponatur cœlum diuidi in partem mouentem & partem motam: tamen præter motorem qui est pars mouentis seipsum, oportet ponere alium motorem omninò separatum qui moueat per modũ apetibilis, vt deducit Aristoteles 12. Metaphysicæ. *Tex. com. 36.*

AD octauum dicitur quòd dupliciter possumus intelligere motorem alicuius corporis moueri per accidens. vno modo, quòd moueatur simpliciter illo motu locali quo mouet corpus: nulla tamen fiat in ipso variatio in ordine ad corpus, sed semper eodẽ modo se habeat ad illud, & semper maneant in eadem dispositione inter se: alio modo, quòd motu corporis à se moti sic moueatur per accidens, quòd etiam varietur eius dispositio ad corpus, ita quòd aliter & aliter se habeat ad corpus, sicut accidit in animalibus: ex motu enim corporis anima aliter & aliter se habet ad corpus, ex eo quòd corpus ex motu locali aliquo modo alteratur. Philosophus ergo vult quòd motor qui causat motum perpetuum, non mouetur per accidens secundo modo, non autem repugnat eius intentioni quod moueatur per accidens, primo modo, licèt velit de primo motore simpliciter quòd nullo modo moueatur. Patet hoc primò ex sancto Tho. Nam assignans differentiam inter motores orbium & animam 8. Physicorum, exponendo text. 52. ait quòd ratio quare motores orbium non mo- *Lect. 13.* uentur per accidens ratione suiipsorum ad motum orbium, animæ verò animalium per accidens moueantur, est quia motores orbium non constituuntur in suo esse ex sua vnione ad corpora, & eorum annexio est inuariabilis: sed animæ quæ mouent animalia, constituuntur in suo esse, secundum vnionem ad corpora (intellige excepta anima intellectiua) & variabiliter eis connectuntur. Ex hoc enim dat intelligere sanctus Thomas, quòd non sic mouentur motores orbium per accidens, quasi varietur eorum esse & dispositio ad orbes per talem motum, sicut variatur dispositio animarum ad motum animalium: cùm hoc autem stat quòd moueantur per accidens aliquo modo, eo quòd vnum sit esse eorum & orbium, quanuis ex vnione ad orbes non constituantur in suo esse, id est ipsorum esse à corpore & materia non dependeat, sicut nec esse animæ intellectiuæ dependet à corpore. Patet hoc secundò, quia Commentator octauo Physicorum, com. 83. inquit quòd inæqualitas non accidit in motu, nisi propter hoc, quòd motori accidit quidam modus transmutationis, quare aliquando vigoratur, aliquando debilitatur. Ex quibus dat intelligere, quòd ille solus motus per accidens repugnat motori mouenti motu perpetuo & inuariabili, ex quo variatur virtus motoris, & consequenter habitudo eius ad mobile.

Ad nonum dicitur quòd vtique intelligentia quæ est anima cœli, non habet determinatum situm in cœlo, secundùm determinationem suæ substantiæ ad vnam partem cœli: quod autem inquit Aristoteles ipsam esse in circunferentia, intelligitur (vt exponit S. Thomas ibidem) per influentiam motus, & non per determinationem suæ substantiæ, & intelligitur de primo motore, non autem de aliis.

Quòd anima immediatè vnitur corpori.

Cap. 71.

EX præmissis autem concludi potest, quòd anima immediatè corpori vnitur: nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori vniés, vel phantasmata, sicut dicit Auerrois, vel potentias ipsius, sicut quidam dicũt: vel etiam spiritum corporalem, sicut alij dixerunt: ostensum est enim quòd anima vnitur corpori vt forma eius, forma autem vnitur materiæ absque omni medio: per se enim competit formæ quòd sit actus corporis, & non per aliquid aliud. vnde nec est aliquid vnum faciens ex materia & forma, nisi agens quod potétiam reducit ad actum, vt probat Aristoteles in octauo Metaphysicæ.* nam materia & forma habent se vt potentia & actus.

Idem p. p. q. 76. ar. 6. & 7.
Auer. 3. de anima com. 5.
Platonici.
Auohauet test. Auic. par. 4. de anima, cap. 5.
**tex. com. vl.*

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam & corpus, etsi non in essendo, tamen in mouendo, & in via generationis. In mouendo quidem, quia in motu quo anima mouet corpus, est quidem ordo mobilium & motorum: anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias: vnde mediante potentia mouet corpus, & adhuc membra mediante spiritu: & vlterius vnum organum mediante alio organo, in via autem generationis dispositiones ad formam præcedunt formam in materia, quamuis sint posteriores in essendo, vnde & dispositiones corporis quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam & corpus.

Super Cap. 71.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de vnione animæ intellectiuæ ad materiã absolutè, nunc de modo vnionis incipit determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò enim agit de immediatione vnionis, secundò de totalita e eius capit. seque. Quantum ad primum ponuntur tres conclusiones. Prima est, Anima immediatè vnitur corpori in essendo. Pro cuius declaratione considerandum est, quòd cùm omnes ferè Philosophi posuerunt intellectum aliquo modo corpori humano coniungi, fuerunt quidam non attendentes ad formæ conditionem, qui posuerunt animam intellectiuam non vni immediatè corpori, sed inter ipsam & corpus aliquid mediare, quod sit quasi vinculum quoddam & ligamentũ ipsam cum corpore vniens, sicut Auer. phantasmata dixit esse vinculum, quo intellectus homini vnitur. Alij dixerunt ipsam mediantibus suis potentiis vniri corpori, quidam verò, quòd inter animam & corpus mediat spiritus corporalis, alij quoque dixerunt mediare lucem, quam esse corpus existimabant. Contra hos ergo ex eo quòd ostensum est animam intellectiuam esse formam corporis, deducit corollariè S. Thomas, quòd oportet animam vniri corpori immediatè & arguit sic. *Idem P.p. q. 76. ar. 6. & 7.* Forma vnitur materiæ absque medio, sed anima intellectiua est forma corporis, vt in præcedenti capitulo est ostensum, ergo, &c. probatur maior dupliciter, scilicèt authoritate Aristotelis, octauo metaphysicæ inquientis, nihil esse quod faciat vnum ex materia & forma, nisi agens quòd potentiam reducit ad actum. Secundò, quia nihil est quod faciat vnum ex potentia & actu, sed forma secundum se est actus, non per aliquid aliud ergo, &c.

ADVERTE, quòd fundamentum huius rationis est, quia forma per seipsam facit esse actu & non per aliquod medium, cùm sit per essentiam suam actus vnde cùm sic dicatur aliquid vnum quomodo est ens, oportet vt sicut compositum est ens immediatè per formam quòd etiam immediatè per formam sit vnum, vt sic oportet formã per se & immediatè vniri materiæ, sicut per se immediatè dat esse. Secunda conclusio est. Anima in mouendo vnitur corpori mediatè, id est, mouet corpus cuius dicitur anima, non per essentiam suam immediatè, sed per aliquod medium: probatur, tum quia mouet per potentiam, sicut & omnes alias operationes per suas potẽtiis exercet, tum quia mouet membra mediante spiritu, & vnum organum mediante alio.

ADVERTENDVM, quòd anima per apprehensionem & appetitum mouet corpus, vt dicitur in quæstionibus de anima, articulo 96. & sic dicitur mouere per potentias, quarum, scilicèt operationes sunt apprehendere & appetere, & quia appetitus sensitiuus fundatur in corde secundum Aristotelem, vt dicitur de spiritu, articulo tertio, quartum, ideò cor est primum instrumentum per quod mouet cæteras partes corporis, & hoc est quod hic dicitur quoniam mouet vnum membrum mediante alio, quia verò partes grossiores corporis per subtiliores mouet, ideò primum instrumentum virtutis motiuæ est spiritus, vt dicitur ab Aristotele *3. lib. de partib. animal. c. 4.* in libro de causa motus animalium. Sed intelligendum cùm dicitur cor primum instrumentum virtutis motiuæ, & similiter spiritus, quòd hoc non est eodem modo, sed cor est primum instrumentum coniunctum virtuti motiuæ, vtpote in quo est appetitus qui est virtus motiua: spiritus autem est primum instrumentum separatum, inquãtum est primum quod mouetur ab anima inter ea quæ sunt separata.

Tertia conclusio est. In via generationis dispositiones corporis quibus fit proprium susceptiuum talis formæ, sunt mediæ inter animam & corpus, & sic anima vnitur corpori mediantibus dispositionibus, probatur, quia dispositiones ad formam via generationis præcedunt formam in materia: quamuis sint posteriores in essendo.

CIRCA hanc conclusionem & eius probationem dupliciter dubitatur. Primò, quia S. Thomas prima parte, quæstione 76. articulo sexto, tenet impossibile esse quòd aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus & animam, vel inter quãcunque formam substãtialem & eius materiam. Similiter quòd impossibile est quascunque dispositiones accidentales præexistere in materia ante formam substantialem, cuius oppositum hìc dictum est. Secundò, quia non videtur posse simul stare, quòd dispositiones via generationis præcedant formam in materia: & tamen sint posteriores in essendo, si enim præcedunt formã in materia, ergo prius sunt in materia quàm forma, ergo præcedunt in essendo: patent istæ consequentiæ, quia in vtraque oppositum consequentis repugnat antecedẽti.

AD euidentiam primi dubij, duo sunt attendenda. Primum est, quòd cùm inter dispositiones ad formam quæ simul cum forma remanent, & ipsam formam non sit ordo durationis, sed simul in eodem instãti in materia introducantur, non est quærenda inter illa prioritas & posterioritas temporis, quid videlicèt illorum in priori tempore adueniat materiæ, & quid in posteriori, sed est tantùm inuestiganda inter illa prioritas secundum naturam: & videndum quid illorum prius natura materiæ adueniat, tanquam videlicèt ab altero in materia præsuppositum. Secundum est ex doctrina S. Thomæ in prima parte quæst. & art. allegatis ad primum & de spiritu art. 3 20. & in quæstionibus de anima articulo nono, quòd cum forma perfectior contineat virtute quicquid est aliarum formarum inferiorum, vnámque perficiat materiam secundum diuersos gradus perfectionis, præintelligimus materiam esse prius perfectam secũdum inferiorem gradum, & secundum accidentia illum gradum consequentia, quàm secundum perfectiorem & superiorem gradum: verbi gratia, quia anima dat esse corporeum, & esse animatum, prius intelligimus ipsam dare materiæ esse corporeum cum accidentibus corporeitatis, quàm dare esse animatum. Quo fit vt dupliciter animam considerare possimus vno modo absolutè, & quantum ad omnem eius effectum, conuenientem, scilicèt sibi & inquantum est anima, & inquantum virtute continet gradus inferiorum formarum: alio modo quantum ad vlteriorem tãtùm & perfectiorem effectum, quem scilicèt facit inquantum est anima. Si consideretur absolutè & quantum ad totalem eius effectum, sic nihil præcedit in materia formam substantialem, quia prius oportet intelligere materiam esse actu simpliciter & absolutè, quod fit per formam substantialem dantem esse simpliciter: quàm esse actu tale, quod fit per formam accidentalem. Si autem consideretur quantum ad vlteriore & perfectiorem effectum, sic dispositiones accidentales consequentes gradum inferiorem præcedunt ordine generationis in materia formam substantialem, sicut & præintelligimus formam dare prius gradum imperfectiorem quàm perfectiorem, eo quòd natura ab imperfecto ad perfectum procedat.

Ad dubium ergo dicitur, quòd ea quæ dicit S. Thomas prima parte, non contradicunt iis quæ hìc dicuntur, quia ibi loquitur de anima, & vniuersaliter de forma substantiali quantum ad totalẽ eius effectum: quum enim materia secundum se sit in potentia ad esse substantiale corporale & non oporteat vt ad formam substantialem corpoream, aut ad esse substantiale per alia accidẽtia disponatur, inter materiam & formam vt dat infimum gradum essendi, non oportet accidentia disponẽtia mediare. Hoc autem in loco loquitur S. Thomas de anima & forma substantiali inquãtum dat vlteriorem & perfectiorem gradum. Nam si materia secundum se non sit disposita vt sit proprium perfectibile alicuius formæ vt est talis forma, sed indiget accidentibus ipsam illi formæ appropriantibus, oportet secundum ordinem generationis præintelligere in materia illi accidentia antequam forma, vt est talis forma, aduenire materiæ intelligatur, quoniam natura prius materiam disponit quàm formam introducat, & sic quum materia indigeat dispositionibus accidentalibus ad gradum perfectiorem animæ, oportet in materia præintelligere dispositiones corporis antequam forma secundùm illum gradum corpori aduenire intelligatur.

AD euidentiam secundi dubij, oportet intelligere quid per ordinem secundum viam generationis intelligatur: & tunc ad dubium planior & clarior apparebit responsio. Sciendum ergo quòd cum natura propter finem operetur, sicut & intellectus, vt dicitur 2. Physicorum: in operibus *Tex. com. 75.* naturæ duplex ordo considerari potest: vnus secundum naturæ intentionem, alius secundum executionem eorum quæ intendit: primus dicitur ordo perfectionis & intentionis naturæ, & dicitur etiam ordo secũdum rationem causæ formalis, aut finalis, aut efficientis, quia finis quod est primum intentum à natura coincidit in idem numero cum forma effectus, cum agente verò in idem specie. Secundus ordo dicitur ordo generationis, secundum quòd natura ordine quodam suos effectus producit ac generat. Dicitur etiam ordo temporis, quia cùm agẽs naturale in tempore operetur, prius tempore vnum quàm alterum producit: & quia ista executio fit secundum quòd aliquid educitur de potentia in actum, & materia est prima potentia: ideò iste ordo dicitur ordo secundum rationem causæ materialis. Secundum istum duplicem naturæ ordinem diuersimodè aliquid dicitur prius & posterius: quia enim secundũ vnamquanque causam illud est prius, quod est illi causæ propinquius, ideò in via intentionis naturæ qui est ordo secundum rationem causæ finalis formalis & agentis, illud est prius quod est formæ & fini propinquius, agentique similius. Vnde secundum hunc ordinem ipsum agens est prius effectu: ipse finis est prior iis quæ sunt ad finẽ: ipsa forma & actus est prior quàm potentia, & quantò aliquid magis accedit ad similitudinem agentis, aut etiam magis appropinquat fini, & formæ quæ est terminus generationis tantò est prius, & quia tantò aliquid est perfectius, quantò magis ad finem & ad similitudinem agentis appropinquat, ideò secundum hũc ordinem, perfectum est prius imperfecto. In via autem generationis, qui est ordo secundum rationem causæ materialis, potentia est prior actu, & imperfectum est prius perfecto: quia quantò aliquid est imperfectius, tantò magis materiæ conditionibus appropinquat.

ADVERTENDVM autem quòd apud sanctum Thomam quandoque ordo generationis distinguitur contra ordinem naturæ; vt habetur in quæstionibus de malo, quæstion. 4. artic. tertio, aliquando verò sub ordine naturæ cõtinetur, vt in prima parte, quæst. 85. artic. tertio, ad primum. Ordo enim naturæ dupliciter accipi potest, vno modo vt distinguitur contra ordinem secundum apprehensionem intellectus tantùm, & sic continet sub se ordinem generationis, quum sit ordo extra intellectum. alio modo vt accipitur secundum rationem causæ formalis: & sic diuiditur cõtra ordinem generationis. cùm enim forma sit magis natura quàm materia, conuenientiùs dicitur actus prior natura quàm potentia, vt dicitur quol. 5. quæst. 10. artic. primo. & sic ordo qui est secundum formam, retinuit sibi nomen ordinis naturæ: ordo autem qui est secundum materiam, sortitus est nomen ordinis generationis & temporis.

AD dubium ergo dicitur, quòd per ordinem in essendo, intelligit sanctus Thomas ordinem naturæ secundum genus causæ efficientis & formalis absolutè, quia esse cõuenit rei productæ & propter formam & propter efficiens: & sic accidentia quę sunt dispositiones materiæ ad formam substantialem, vt dat perfectiorem actum, quum sequantur esse formæ in materia absolutè, tanquam accidentia consequentia compositum ex materia & forma dante esse secundum inferiorem gradum, sunt posteriora in essendo ipsa forma substantiali sic enim comparantur ad formam, sicut effectus ad causam. effectus autem vt sic est posterior sua causa in essendo secundum ordinem naturæ & causalitatis. omnis enim effectus præsupponit suam causam esse, etiamsi sit cum ipsa simul tempore. Secundum autem ordinem in via generationis qui est ordo secundum rationem causæ materialis: eadem accidentia præcedunt ipsam formam in materia: vt dat vlteriorem & perfectiorem gradum. quum enim sint dispositiones materiæ vt receptiua est formę, secundum illum gradum vlteriorem pertinent ad genus causæ materialis: & sic præcedunt formam, sicut potentia præcedit actum, & imperfectum pręcedit perfectum, vnde licèt simul cum forma in materia introducantur, præintelliguntur tamen vt sic prius materiæ inesse, quàm forma vniatur materiæ, secundum illum gradum ad quem suscipiendum intelliguntur disponere. *Quomodo dispositiones materiæ ad formam sint priores aut posteriores in essendo.*

Sic ergo patet quòd nulla est contradictio in verbis sancti Thom. cùm inquit illas dispositiones præcedere formam in via generationis: & tamen esse posteriores in essendo. Quum probatur esse contradictionem, quia si dispositiones via generationis præcedunt formam in materia, sequitur quòd sint prius in materia: & sic quòd sint priores in essendo: respondetur ex iis quæ iam diximus, quòd istas dispositiones dupliciter possumus comparare ad ipsam formam. Vno modo vtraque absolutè accipiendo: & sic sunt posteriores in essendo, quia vt dictum est in responsione ad primum dubium, nulla forma accidentalis aduenit materiæ, nisi existenti in actu per esse substantiale: & sic oportet formam substantialem, absolutè loquendo, prius esse in materia, quàm formam accidentalem. & hoc modo intendit hìc sanctus Thomas dispositiones

tiones esse posteriores forma substantiali in essendo. Alio modo possumus comparare dispositiones ad ipsam formam, vt dat vlteriorem & perfectiorem gradum ad quem disponere intelliguntur: & sic sunt priores ipsa forma in essendo. prius enim intelligimus materiam habere dispositiones ad formam, quàm formam dare esse illud materiæ, ad quod per tales dispositiones materia proportionatur. ratio huius diuersitatis est, quia comparando ista accidentia ad formam absolutè, comparantur ad ipsam vt effectus ad causam. sunt enim in veritate eius effectus resultantes ex vnione formæ ad materiam, comparando autem ipsa ad formam vt dat vlteriorē gradum perfectionis, considerantur non vt effectus formæ, cùm non consequantur ad formam, vt dat illum vlteriorem perfectionis gradum, sed vt introductæ in materia ab agente prius per hæc accidētia materiam disponente, quàm formam secundum illum vlteriorem gradum introducat. dictum est enim quòd via generationis imperfectum est prius perfecto, & potentia est prior actu: & sic agens educens aliquid de potentia in actum, prius in materia introducit formam imperfectam in materia, quam formam perfectam. vnde inquit sanct. Thomas in quæstionibus de anima, artic. 9. quòd istæ dispositiones præintelliguntur formæ vt inductæ ab agente in materiam. Sunt ergo illæ dispositiones posteriores in essendo, simpliciter loquendo, sed sunt priores in essendo via generationis consideratæ, vt dispositiones ad vlteriorem gradum.

Suprà tex. 47. Idem P.p. 476.art.8. SED circa hanc responsionem dubium occurrit, quia vt habet sanctus Thomas 7. Metap. lectione 13. omne quod est prius generatione, est prius tempore, & non econuerso. sed quod est prius tempore altero, est prius illo in essendo simpliciter. ergo si dispositiones ad formā via generationis præcedunt formam in materia, sequitur quòd sint priores simpliciter in essendo ipsa forma: & sic responsio nulla est.

AD huius dubij dissolutionem duabus opus est distinctionibus. Vna est, quòd cum duplex sit tempus, scilicèt reale, & imaginarium, dupliciter potest aliquid dici altero prius tempore: aut videlicèt quia est in priori tempore reali, aut quia intelligitur esse in priori tempore imaginario. Secunda est, quòd dupliciter aliquid potest dici prius altero generatione, Vno modo, quia ad alterius generationem ordinatur, & sua generatio antecedit alterius generationem, sicut in generatione hominis prius generatur viuens quàm animal, & animal quàm homo: ideò dicitur in illo ordine quòd viuens est prius generatione quàm animal, & animal quàm homo. Alio modo ex hoc solùm, quia ordinatur ad alterius generationem, sicut partes ex hoc solo dicuntur priores toto generatione, quia ordinantur ad generationem totius. Dicitur ergo quòd omne prius generatione primo modo: est etiam prius tempore primo modo, prius autem generatione secundo modo, sufficit quòd sit prius tempore secundo modo, inquantum si intellectus consideret illa sic ordinata à natura successiuè produci, considerat id quod ordinatur ad alterius generationem, in priori tempore generari & produci, & ita esset in veritate, quòd si natura illa seorsum produceret, illud prius produceret, quàm illud ad cuius generationem ordinatur. Dum ergo inquit sanctus Thomas in locis allegatis, omne prius generatione esse etiam prius tempore, accipit prius generatione, & prius tempore, vniuersaliter & indistinctè, quia omne prius generatione altero illorum modorum, est altero illorum modorum prius tempore, non autem accipit prius tempore tantùm primo modo: quod patet, quia dat exemplum de partibus ex quibus aliquid constituitur respectu totius, inquiens illas esse priores tempore & generatione. Constat autem quòd ipsa forma non producitur in esse ante compositum, cùm non nisi in composito fiat, vt possit dici esse in priori tempore reali, sed dicitur prior tempore, quia si imaginemur seorsum produci formam, & seorsum compositum, imaginabimur prius produci formā quàm compositum, quia compositum præsupponit partes ex quibus componitur. Dispositiones ergo de quibus loquimur, quæ formam scilicèt concomitantur in materia, nō sunt realiter priores tēpore, sed tantùm imaginariè.

ADVERTENDVM autem quòd licèt similiter forma non præcedat dispositiones illas tempore, quum in eodem instanti in materia introducantur: dicitur tamen forma esse prior in essendo ipsis dispositionibus, si absolutè considerentur omnia, non autem econtrario, quia non dicimus hîc vnum esse prius altero in essendo, quasi vnum prius duratione habeat esse quàm aliud, sed quia vnum ab altero realiter secundum suum esse dependet, & alterum est illi realiter causa essendi: modo forma talibus accidentibus est realiter causa essendi, accidentia autem non sunt realiter causa essendi ipsi formæ, quum sequantur esse formæ in materia absolutè, sed tantùm secundum nostrum modum considerandi, inquantum diuersas perfectiones quas anima dat materiæ, quæ sunt realiter vnum, secundum nostram considerationem diuidimus, & inter primam & secundam perfectionem intelligimus accidentia mediare: vnde realiter talia accidentia sunt posteriora ipsa forma in essendo: præcedunt autem illam in essendo secundum aliquem modum nostræ considerationis.

Quòd anima sit tota in toto, & tota in qualibet parte.

Cap. 72.

D. Idem p.p. q.76.ar.8.



PER eadem autem ostendi potest animam totam in toto d corpore esse, & totam in singulis partibus. Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse, anima autem est actus corporis organici, non vnius organi tantùm, est igitur in toto corpore, & non in vna parte tantùm secūdùm suam essentiā, secūdùm quam est forma corporis, sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularum partium, si enim esset forma totius, & non partium, non esset forma substātialis talis corporis: sicut forma domus quæ est forma totius, & non singularum partium, est forma accidentalis.

Quòd autem anima est forma substantialis totius, & partium, patet per hoc quòd ab ea sortitur speciem & totum, & partes: vnde ea abscedente, neque totum, neque partes remanent eiusdem speciei, nam oculus mortui & caro eius non dicuntur nisi æquiuocè. si igitur anima est actus singularum partium, actus autem est in eo cuius est actus. Relinquitur quòd sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis. Quòd autem tota, manifestum est, quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diuersimodè accipi, sicut diuersimodè accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter. Vno quidem modo inquantum diuiditur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti. Alio modo inquantum diuiditur aliquid secundum diuisionem essentiæ. sicut forma & materia dicuntur partes compositi: Dicitur ergo totum & secundum quantitatem, & secundum essentiæ perfectionem: totum autem & partes secundum quantitatem dictis formis non conueniunt nisi per accidens, scilicèt inquantum diuiduntur diuisione subiecti quantitatem habentis: totum autem vel pars secundum perfectionem essentiæ inuenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quæ per se formis competit, in qualibet forma apparet quòd est tota in toto, & in tota qualibet parte eius: nam albedo sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita & in parte qualibet eius, secùs autem est de totalitate quæ per accidens attribuitur formis: sic enim non possumus dicere quòd tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quæ non diuidatur diuisione subiecti, sicut sunt animæ animalium perfectorum: non erit opus distinctione, quum eis non competat nisi vna totalitas: sed absolutè dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte: nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indiuisibilem vt punctum, neque sicut in corporeum corporeo coniungi, sicut corpora adinuicem coniunguntur, vt suprà expositum est. Non est autem inconueniens, animam, quum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diuersarum: quia vnicuique formæ aptatur materia secundum suam congruentiam, quantò autem aliqua forma est nobilior & simplicior, tantò est maioris virtutis: vnde anima quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia, & multarum operationum: vnde indiget diuersis organis ad suas operationes complēdas: quorum diuersæ animæ potentiæ proprij actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, & sic de aliis, propter quòd animalia perfecta habent maximam diuersitatem in organis, plantæ verò minimam. Hac igitur occasione à quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele in lib. de causa motus animalium, dicitur esse in corde: quia aliqua potentiarum eius illi parti corporis attribuitur: vis enim motiua, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum & alias huiusmodi operationes diffundit.

Cap. 56. Cap. 6.

Super cap. 72.



QVVM ostensum sit, quoniam anima intellectiua corpori immediatè vnitur, declarandum restat ipsam totam. & in toto & in qualibet parte esse. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò enim propositum ostendit. Secundò quasdam obiectiones excludit. Quantum ad primum cùm duas partes habeat conclusio scilicèt & quòd anima est in toto & in qualibet parte, & quòd in illis est tota, primò probat primam partem, secundò secundam. Primam partem sic probat: & primò quòd sit in toto, Anima est actus corporis organici, non vnius organi tantùm: ergo est in toto, & non in vna parte tantùm secundum essentiam suam secundùm quam est forma corporis: probatur consequentia, quia oportet proprium actum esse in proprio perfectibili, quòd verò sit in omnibus partibus. arguitur. Est forma singularium partium, ergo est in omnibus partibus,

probatur consequentia, quia actus est in eo cuius est actus: antecedens quoque probatur, quia aliàs non esset forma substantialis, talis corporis, sed accidentalis, sicut forma domus quæ est forma totius, & non singularium partium, est forma accidentalis. hoc autem est falsum, imò anima est forma substantialis totius & partium, quum ab ea & totum & partes speciem sortiantur: quod patet ex hoc, quòd ea recedente, nec totum nec partes remanent eiusdem speciei, oculus enim & caro mortui non dicuntur nisi æquiuocè, ergo, &c.

CIRCA probationem antecedentis aduertendum, quòd non ideò infertur, si anima non est forma partium corporis, quòd est forma accidentalis, quasi nulla forma accidētalis, sit forma totius & partium, (hoc enim est falsum: nam albedo est forma totius & partium, vt hîc dicitur) sed quia omnis forma totius, quæ non est forma partium, est forma accidentalis: vt enim dicitur prima quæstione 76. artic. octauo) quum totum consistat ex partibus: forma totius quæ non dat esse singulis partibus corporis, est forma quæ est compositio & ordo, vt est forma domus, talis autem est forma accidentalis. Pro secunda parte conclusionis notat primò sanctus Thomas, quòd duplex est totum scilicèt secundum quantitatem, & secundum essentiæ perfectionem. Secundò notat, quòd prima totalitas non conuenit formis nisi per accidens, secundum quòd diuiduntur diuisione subiecti quanti, totalitas autem secunda illis cōuenit per se. Notat tertiò, quòd si sit aliqua forma quæ non diuidatur diuisione subiecti, sicut animæ animalium perfectorum, illi conuenit tantùm secunda totalitas, non autem prima, & de hac intelligitur in conclusione.

Quomodo anima habeat totalitatem essentiæ.

ADVERTE hîc, quòd sanctus Thomas non solùm animam intellectiuam ponit in extensam, sed etiam animas perfectorum animalium, relinquens ex hoc animas imperfectorum animalium extensas esse & diuisibiles, huius rationem vide prima quæstione 76. articulo octauo, probatur ergo secunda pars conclusionis exemplo albedinis, quæ sicut secundum totam rationem albedinis est in toto, ita & in parte, ergo similiter anima est in toto & partibus secundum totam suam essentiam: sed ipsi non conuenit alia totalitas quæ est secundum quantitatem: ergo absolutè dicendum est quòd est tota in toto, & tota in qualibet parte.

CIRCA totalitatem essentiæ animæ occurrit dubium. Vt enim hîc dicitur, totum dicitur per relationem ad partes: ergo oportet vt totum secundum essentiam habeat partes essentiæ, sed anima non habet partes essentiæ: cùm sit simplex essentia, ergo non habet totalitatem essentiæ, vt possit dici esse tota in toto & in singulis partibus. Ad hoc dupliciter secundum doctrinam sancti Thomæ responderi potest. Primò, quod duplices sunt partes essentiæ: quædam sunt partes reales realiter essentiam componentes, sicut materia & forma sunt partes essentiæ materialis: quædam verò sunt partes rationis & diffinitionis, sicut genus & differentia animæ: ergo habet partes rationis & diffinitionis, non autem partes reales: & hoc modo hîc intelligitur quòd anima habeat totalitatem essentiæ, inquantum habet partes suæ diffinitionis, eo modo quo animæ conuenit diffinitio, quòd autem sic intelligatur, patet, quia de albedine loquens quomodo est tota in toto, & tota in qualibet parte, inquit quòd est secundum totam rationem albedinis in toto & in partibus, vbi patet, quòd per totalitatem essentiæ intelligit totalitatem rationis,

Secundò responderi potest, quòd licèt totum dicatur per relationem ad partes secundum quòd totum dicitur compositum ex partibus, vt tamen totum idem est quòd perfectum, non dicit relationem ad partes, sed absolutè dicitur, & sic dicitur anima habere totalitatem essentiæ, inquantum suam perfectionem essentialem habet, & secundum illam est in qualibet parte corporis & in toto. Hanc responsionem elicere possumus ex verbis sancti Thomæ in quæstione de anima, artic. 10. vbi ait quòd totalitas essentiæ conuenit etiam essentiis simplicibus ratione suæ perfectionis, eò quòd sicut composita habent perfectam speciem ex coniunctione principiorum essentialium, ita substantiæ & formæ simplices habent perfectam speciem per seipsas, speciem intellige, id est, entitatem & naturam propriam. Quantum ad secundum, remouentur quatuor obiectiones quæ contra hanc determinationem possent fieri. Prima obiectio esse posset. Anima est indiuisibilis: ergo nō potest esse nisi in indiuisibile: ergo nō est in toto corpore, & in qualibet eius parte. Respondetur, quòd consequentia esset vera de indiuisibili ad modum puncti habentis situm in continuo, non autem de indiuisibili per abstractionem à toto genere continui, quomodo scilicèt anima est indiuisibilis, vt dicitur spiritu articulo quarto, quintum. Secunda obiectio esse potest, Quod totum coniungitur vni, non potest totum alteri coniungi ab illo separato: patet enim quòd corpus quod manui secundum se totum coniungitur, non coniungitur pedi: ergo si anima est tota in manu, non poterit esse in pede. Respondetur, quòd maior est vera de coniunctione corporum, non autem de coniunctione qua incorporeum corporeum coniungitur. Tertia obiectio esse posset. Forma est proportionata materiæ, sed anima est forma simplex: ergo respondet ei materia simplex, & non materia multiplex. sed diuersæ partes corporis se habent sicut materia multiplex, ergo anima non est forma cuiuslibet partis corporis.

Respondetur quòd anima, licèt sit simplex secundum essentiam, est tamen multiplex in virtute & potentia, & est principium multarum operationum: quia quantò aliqua forma est nobilior & perfectior, tantò est maioris virtutis. anima autem est nobilissima inter formas inferiores: & ideò indiget diuersis organis ad suas operationes complendas.

DVO sunt hoc loco aduertenda. Primum est, quòd materia est non tantùm propter esse formæ, sed etiam propter eius operationes: & ideò oportet ipsam esse proportionatam non solùm esse formæ, sed etiam operationibus, vt scilicèt sit talis, quòd omnibus formæ operationibus per ipsam materiam exercendis sit apta. idcircò quamuis anima simplex secundùm essentiam sit, quia tamen principium multarum operationum est, oportet & materiam eius multiplicitatem organorum habere. & in hoc consistit responsio data. Secundum est, quòd licèt vniuersaliter verum sit, quòd quantò aliqua forma est nobilior & perfectior, tantò est maioris virtutis, quia virtus sequitur essentiam rei, non est tamen vniuersaliter verum, quòd quantò forma est nobilior & perfectior, tanto sit multiplicior in potentiis & diuersitate operationum: quia si ponamus corpora cœlestia esse animata, animæ ipsorum sunt perfectiores anima intellectiua humana, & tamen non habent nisi potētias intellectiuas, quum anima humana habeat & sensitiuas & vegetatiuas: sed est verum in formis rerum corruptibilium. videmus enim quòd sensitiua habet potentias vegetatiuas & sensitiuas, vegetatiua verò habet tantùm vegetatiuas & iterum anima hominis præter sensitiuas & vegetatiuas, habet etiam intellectiuas. ideò non dixit simpliciter S. Thom. quòd anima sit nobilior inter formas, sed quòd est nobilissima inter formas inferiores. Et de spiritu, art. 4. vbi eadem habetur sententia, fit comparatio inter formas rerum corruptibilium duntaxat, vbi dicitur quòd in istis rebus corruptibilibus formæ imperfectiores quæ sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes: anima verò, quum sit maioris & altioris virtutis, potest esse principium diuersarum operationum.

Quarta obiectio esse posset, quia Arist. in lib. de causa motus animalium inquit animam esse duntaxat in quodam principio corporis. ergo non est in qualibet parte. Respondetur quòd cùm anima diuersas operationes per diuersas potentias exerceat, quæ sunt diuersarum partium corporis actus, secundum vnam potentiam dicitur esse in vna parte tantùm. non autem in aliis, licèt in omnibus sit secundum suam essentiam. & propter hoc dixit Aristoteles in loco allegato, quod anima est in vna tantùm parte corporis, quia ibi loquebatur de virtute motiua secundum quam anima est tantùm in corde, per quod totum corpus mouet: non autem voluit quòd secundùm essentiam esset in vna tantùm parte. Hanc materiam habes à S. Thoma plenissimè explanatam in prima parte, in quæstionibus de anima, & de spiritualibus creaturis, ac etiam in primo sententiarum. ideò non est in ea amplius immorandum. *Cap. 57.*

Quòd intellectus poßibilis non est vnus in omnibus hominibus.

Cap. 73.



EX præmissis autem euidenter ostenditur non esse vnum intellectum possibilem omnium hominum, qui sunt, & qui erunt, & qui fuerunt, vt Auerrois in tertio de anima fingit.* Ostensum est autem quòd substantia intellectus vnitur corpori humano vt forma. impossibile est autem vnam formam esse nisi vnius materiæ, quia proprius actus in propria potentia fit. sunt enim adinuicem proportionata. Non est igitur intellectus vnus omniū hominum. **Tex. com. 5.*

2 Adhuc, vnicuique motori debentur propria instrumenta. Alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis: intellectus autem comparatur ad corpus vt motor ipsius, sicut Aristotel. declarat & determinat in tertio de anima* sicut igitur impossibile est quòd architecton vtatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quòd intellectus vnius hominis sit intellectus alterius hominis. **Tex. cō. 48.*

3 Prætereà, Aristoteles in primo de anima * reprehendit antiquos de hoc quòd differentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant: quasi esset contingens (secundum Pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus induere, non est igitur possibile quòd anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quàm hominis: sed quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animæ huius hominis ad corpus huius hominis: non est igitur possibile animam huius hominis ingredi aliud corpus quàm istius hominis: sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit: homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristotelis in primo de anima: * non est igitur vnus intellectus istius & illius hominis. **Tex. cō. 53.* **Tex. cō. 64.*

4 Ampliùs, ab eodem aliquid habet esse, & vnitatem. vnum enim & ens se consequuntur. Sed vnumquodque habet esse per suam formam: ergo & vnitas rei sequitur vnitatem formæ, impossibile est igitur diuersorū indiuiduorum hominum esse formam vnam: forma autem huius hominis est anima intellectiua: impossibile est igitur omniū hominum esse vnum intellectum. Si autem dicatur quòd anima sensitiua huius hominis sit alia ab anima sensitiua illius, & pro tanto non est vnus homo, licèt sit vnus intellectus: hoc stare non potest, propria enim operatio cuiuslibet rei consequitur & demonstrat speciem ipsius, sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, vt Aristoteles dicit in primo Ethic. Vnde oportet quòd sicut homo indiuiduum est animal propter sensum, secundum Aristotelem in secundo de anima: ita sit homo propter id quod intelligit. Id autē quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus *Improbatio.* *Cap. 9.* *Tex. cō. 17.*

possi

Text. cõ. 5. possibilis, vt dicitur in tertio de anima, est igitur hoc indiuiduum homo per intellectum possibilem: si igitur hic homo habet aliam animam sensitiuam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilẽ, sed vnum & eundem: sequitur quòd sint duo animalia, sed non duo homines: quod patet impossibile esse: non igitur est vnus intellectus possibilis omnium hominum. His autem rationibus respondet Commentator prędictus in tertio de anima, dicens quòd intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem: cuius vnum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est in diuersis diuersum, & sic intellectus possibilis numeratur in diuersis non ratione suæ substãtiæ, sed ratione suæ formæ. Quòd autem hæc responsio nulla sit, apparet per ea quæ suprà dicta sunt: ostensum est enim suprà, quòd non est possibile hominem intelligere, si sic solùm intellectus possibilis cõtinuaretur nobiscum. Dato autem quòd prædicta continuatio sufficeret ad hoc quòd homo esset intelligens, adhuc responsio dicta, rationes supradictas non soluit: secundùm enim dictam positionem nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum, secundum multitudinem hominum, nisi solùm phantasma, & hoc ipsum phantasma nõ erit numeratum secundùm quod intellectum est in actu: quia sic est in intellectu possibili, & est abstractum à materialibus conditionibus per intellectum agentẽ: phantasma autem secundùm quòd est intellectum in potentia, non excedit gradum animæ sensitiuæ.

Improbatio cap. 70. huius libri.

2 Adhuc, non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sentiuam: & sequitur prædictum inconueniens, quòd non sint plures homines hic & ille.

3 Præterea nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu, phantasma autem secundum quod est numeratum, est tantùm in potentia ad esse intelligibile. ergo per phantasma secundùm quòd numeratur, non sortitur hoc indiuiduum speciem animalis intellectiui, quod est ratio hominis: & sic remanebit illud quod speciem humanã dat, non esse numeratũ in diuersis.

4 Adhuc, illud per quod speciem sortitur vnum quodque viuens, est perfectio prima, & nõ perfectio secũda, vt patet per Arist. in 2. de anim. phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secũda. est enim phantasiã motus factus à sensu secundùm actum, vt dicitur in lib. de anima: non igitur est ipsum phantasma quod numeratur, à quo homo speciem habet.

In 2. de anima, tex. com. 5. & 6.
2. de anima. Tex.com. 161

5 Amplius phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diuersa sunt: illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse vnum: nam species vna est vnius. non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diuersis vt sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

6 Item illud quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem indiuiduo dum durat: aliàs indiuiduum non semper esset vnius & eiusdem speciei: sed quandoque huius, quandoque illius: phantasmata autem non semper eadem manent in vno homine, sed quædam de nouo adueniũt, quædã & præexistentia abolentur: indiuiduum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suæ speciei: quod est intellectus possibilis. Si autem dicatur quòd hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus: sed à virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicèt imaginatiua, memoratiua & cogitatiua, quæ est propria homini, quam Arist. in tertio de anima, passiuum intellectum vocat, adhuc sequuntur eadem inconuenientia: quia cum virtus cogitatiua habeat operationem solùm circa particularia, quorum intentiones diuidit & componit, & habeat organum corporale per quod agit: non transcendit genus animæ sensitiuæ. homo autem ex anima sensitiua non habet quòd sit homo, sed quòd sit animal. adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solùm id quod competit homini inquantum est animal.

Improbatio. Tex.com.20.

7 Præterea virtus cogitatiua cum operetur per organum, non est id quo intelligimus: cum intelligere non sit operatio alicuius organi, id autem quo intelligimus est id quo homo est homo: cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem. non est igitur hoc indiuiduum homo per virtutem cogitatiuam: neque hæc virtus est id per quod homo substantialiter differt à brutis, vt Com. prædictus fingit.

8 Adhuc, virtus cogitatiua non habet ordinem ad intellectum possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo præparantur phantasmata, vt per intellectum agentem fiant intelligibilia actu & perficiẽtia intellectum possibilem. operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. impossibile est igitur quòd homo per eam vel continuetur principio speciei humanæ, vel per eam habeat speciem. sic igitur patet quòd prædicta responsio omninò confutanda est.

9 Item id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem, aut vnitatem. ab eodem enim calore non est nisi vnum calefacere, siue vna calefactio actiua: quamuis possit esse multiplex calefieri, siue multæ calefactiones passiuæ secundùm diuersitatem calefactorum simul per vnum calorem: intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, vt dicit Aristot. in tertio de anima. si igitur intellectus possibilis huius & illius hominis sit vnus & idem numero, necesse erit etiam intelligere vtriusque esse vnum & idem: quod patet esse impossibile. nam diuersorum indiuiduorum impossibile est esse operationem vnam, impossibile est igitur intellectum possibilem esse vnum huius & illius. Si autem dicatur quòd ipsum intelligere multiplicatur secundùm diuersitatem d phantasmatũ, hoc stare non potest: sicut enim dictum est, vnius agentis vna est actio, quæ multiplicatur solum secundum diuersa subiecta in quæ transit illa actio. Intelligere autem & velle & huiusmodi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis, vt patet per Aristotel. in vndecimo Metaphisi. non potest igitur vnum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diuersitatem phantasmatum.

Tex.com.5.
D.190.
Tex.com.39.

10 Præterea phantasmata se habent ad intellectum possibilem vt actiuum quodammodo ad passiuum: secundum quod Aristot. dicit in tertio de anima, quod intelligere quoddam pati est: pati autem ipsum patientis diuersificatur secundùm diuersas formas actiuorũ, siue species, non secũdùm diuersitatem eorum in numero. in vno enim passiuo sequitur simul à duobus actiuis, scilicèt calefaciente & desiccante calefieri & desiccari: non autẽ à duobus calefaciẽtibus sequitur in vno calefactibili duplex calefieri, sed vnũ tantùm: nisi forte sint diuersæ species caloris. cum enim calor duplex vnius speciei nõ possit esse in vno subiecto, motus autẽ numeretur secundum terminũ ad quem. si sit vnius temporis, & eiusdem subiecti, non poterit esse duplex calefieri in vno subiecto. & hoc dico nisi sit alia species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis cœli & animæ. ex diuersitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur nisi secũdum diuersarum specierum intelligentiam: vt dicamus quòd aliud est eius intelligere prout intelligit hominem, & prout intelligit equum: sed horum vnum intelligere simul conuenit omnibus hominibus: ergo ad hoc sequetur quò idem intelligere numero sit huius hominis & illius.

Tex.com.2.

11 Adhuc, intellectus possibilis intelligit hominem non secundùm quòd est hic homo, sed inquantum est homo simpliciter secundùm rationem speciei. hæc autem ratio vna est, quantuncunque phantasmata hominis multiplicentur vel in vno homine: vel in diuersis secundum diuersa indiuidua hominis, quorum propriè sunt phantasmata. multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quòd multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu vnius speciei: & sic adhuc remanebit vna actio numero diuersorum hominum.

12 Item, proprium subiectum habitus scientiæ est intel-

lectus possibilis, quia eius actus est considerare secundùm scientiam. Accidens autem si sit vnum secundùm speciem, non multiplicatur nisi secundùm subiectum. si igitur intellectus possibilis sit vnus omnium hominum, necesse erit quòd scientiæ habitus si sit idem secundùm speciem, puta habitus grammaticæ, sit idem numero in omnibus hominibus: quod est inopinabile: non est igitur intellectus possibilis vnus in omnibus. Sed ad hoc dicũt quòd subiectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed intellectus passiuus, & virtus cogitatiua. Quod quidem esse nõ

Improbatio cap. 1. potest. Nam sicut probat Aristoteles in secundo Ethicorum ex similibus actibus fiunt similes habitus, & similes etiam actus reddunt: ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis: & ad eosdem actus potentes sumus secundum habitũ scientiæ: habitus igitur scientiæ est in intellectu possibili, non passiuo.

13 Adhuc, scientia est de conclusionibus demonstrationum. nam demonstratio est syllogismus faciens scire vt

Tex. com. 6. Arist. dicit in primo posteriorum. conclusiones autem demonstrationum sunt vniuersales, sicut & principia. est igitur in illa virtute quæ est cognitiua vniuersalium: intellectus autem passiuus non est cognoscitiuus vniuersalium, sed particularium intentionum: non est igitur subiectum habitus scientiæ.

14 Pretereà, contra hoc sunt plures rationes adductæ suprà cum de vnione intellectus possibilis ad hominẽ ageretur. Videtur autem ex hoc fuisse deceptio in ponendo habitum scientiæ in intellectu passiuo esse, quia homines inueniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes secundùm diuersam dispositionem virtutis cogitatiuæ & imaginatiuæ. Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet à bonitate tactus, & corporis

Tex. com. 94. complexione, secundum quòd dicit Aristotel. in secundo de anima, homines boni tactus & mollis carnis esse bene aptos mente. ex habitu autem scientiæ inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus, oportet enim quòd habitus scientiæ perficiat potentiam qua intelligimus vt agat cum voluerit faciliter: sicut & alij habitus potentias in quibus sunt.

15 Item dispositiones prædictarum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicèt phantasmatis quod propter bonitatem harum virtutum præparatur ad hoc quòd faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. dispositiones autem quæ sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentiarum, non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis toleranda sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animæ, scilicèt irascibilis disponitur ad terribilia sustinenda. ergo manifestum est quòd habitus scientiæ non est in intellectu passiuo, vt Com. prædictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

16 Item si vnus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt sicut ponunt: & multo magis intellectum agentem: quia agens est honorabilius patien-

Tertio de anima. Tex. cõ. 19. te: vt Aristot: dicit. sed si agens est æternum, & recipiens æternum, oportet recepta esse æterna. ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili. non igitur de nouo erit quòd recipiat aliquas species intelligibiles. ad nihil autem sensus & phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi vt ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phãtasia: & redibit opinio Platonis, in Meno. quòd scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita. Sed ad hoc respondet prædictus Commen. quòd species intelligibiles habent duplex subiectum: ex vno quorum habent æternitatem: scilicèt ab intellectu possibili: ab alio autem habent nouitatem scilicèt à phantasmate: sicut etiam speciei visibilis subiectum est duplex: scilicèt res extra animam, & poten-

Improbatio. tia visiua. Hæc autem responsio stare non potest. impossibile enim est quòd actio & perfectio æterni dependeat ab aliquo temporali. phantasmata autem temporalia sunt, & de nouo quotidie in nobis facta ex sensu. impossibile est igitur quòd species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu & operatur, dependeat à phantasmatibus: sicut species visibiles dependent à rebus quæ sunt extra animam.

17 Amplius, nihil recipit quod iam habet: quia recipiens oportet esse denudatum à recipiente secundùm Aristotel. *3. de anima. Tex. com. 4.* sed species intelligibiles ante meum sentire vel tuum fuerunt in intellectu possibili. non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. Nec potest dici quòd species illæ prius receptæ in intellectu possibili esse cessauerunt: quia intellectus possibilis non solum recipit, sed conseruat quæ recipit. vnde in tertio de anima, dicitur esse locus specierum. *Tex. com. 6.* igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili. frustrà igitur per intellectum agẽtem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

18 Item receptum est in recipiente per modum recipientis: sed intellectus secũdùm se est supra motum: ergo quod recipitur in eo, recipitur fixè & immobiliter.

19 Præterea cum intellectus sit superior virtus quàm sensus, oportet quòd sit magis vnita: & ex hoc videmus quòd vnus intellectus habet iudicium de diuersis generibus sensibilium, quæ ad diuersas potentias sensitiuas pertinent: vnde accipere possumus quòd operationes pertinentes, ad diuersas potentias sensitiuas, in vno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitiuarum quædam recipiunt tantum, vt sensus: quædam autem retinent, vt imaginatio & memoria: vnde & thesauri dicuntur. oportet igitur quòd intellectus possibilis & recipiat, & retineat iam recepta.

20 Amplius, in rebus naturalibus vanum est dicere quòd id ad quod peruenitur per motum, non permaneat, sed statim esse desinat. Propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moueri. oportet enim motũ ad quietem terminari. multo igitur minus dici potest quòd receptum in intellectu possibili non conseruetur.

21 Adhuc, si ex phantasmatibus quæ sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia iam recepit à phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos: pari ratione à nullorum phantasmatibus recipit, quas alij receperunt, sed quoslibet aliqui alij præcesserunt, si mundus æternus est, vt ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species à phantasmatibus. Frustrà igitur ponitur intellectus agens ab Arist. vt faciat phantasmata esse intelligibilia actu. *3. de anima. Tex. com. 18.*

22 Prætereà ex hoc videtur sequi quòd intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligẽdum. non autem per intellectum possibilem intelligimus. neque igitur nos sensu & phantasmate indigebimus ad intelligendum: quod est manifestè falsum, & contra scientiam Aristotelis. *3. de anima. Tex. com. 39.* Si autem dicatur quòd pari ratione non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conseruatæ etiam si intellectus possibiles sint plures in diuersis: quod est contra Aristotel. qui dicit quòd nequaquam sine phantasmate intelligit anima: patet quòd non est conueniens obuiatio. *Tertio de anima. Tex. com. 30.* intellectus enim possibilis sicut & quælibet substantia operatur secundùm modum suæ naturæ. secundùm autem naturam suam est forma corporis. Vnde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit eá in aliquo materiali: cuius signum est quòd in doctrinis vniuersalibus exempla particularia ponuntur in quibus quod dicitur inspiciatur. alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma, quo indiget ante speciem intelligibilem: & alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. ante enim indiget eo vt ab eo accipiat speciem intelligibilem. vnde se habet ad intellectum possibilem vt obiectum mouens: sed post speciem in eo receptam indiget eo quasi instrumento siue fundamento suæ speciei: vnde

vnde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens. secundùm enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conueniens tali speciei intelligibili, in quo respõdet species intelligibilis, sicut exemplar in exemplato siue in imagine. si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motiuum.

8. ad princ. in 3. de anima. Text. com. 5. 23 Item intellectus possibilis est quo anima & homo intelligit, secundum Aristot. si autem intellectus possibilis est vnus omniũ, ac æternus, oportet quòd in ipso iam sint receptæ omnes species intelligibiles eorum, quę à quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. quilibet igitur nostrum qui per intellectum possibilem intelligit, imò cuius intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt à quibuscunque intellecta. quod patet esse falsum. (3. de anima. Text. com. 5.) Ad hoc autem Com. prædictus respondet dicens, quòd nos non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundùm quòd cõtinuatur nobis per nostra phantasmata: & quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodẽ modo disposita: nec quicquid intelligit vnus, intelligit alius. Et videtur hæc respõsio consonare præmissis. Nam etiamsi intellectus possibilis non est vnus: non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita. Sed quòd dicta responsio non possit totaliter inconueniens euitare, sic patet: cùm intellectus possibilis (Tex. com. 8.) factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, vt dicit Aristo. in tertio de anima. vnde videmus quòd illud cuius scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare cùm volumus nec impedimur propter phantasmata: quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus: nisi forte esset impedimẽtum ex parte or-(Tex. com. 33.)gani cuius est: sicut accidit in phreneticis & lethargicis qui non possunt habere liberum actum phantasiæ & memoratiuæ. Et propter hoc Aristot. dicit in 8. Physicorum, quòd ille qui iam habet habitum scientiæ, licèt sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi remouente prohibens: sed potest ipse exire in actum considerationis vt vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum, quod oportet dicere sit, est vnus & æternus: necessitas phãtasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui iam habet scientiam, ad considerandum secundum scientiam illam: quod etiam sine phantasmatibus nõ posset. cùm igitur quilibet homo intelligat per intellectũ possibilem secundùm quòd est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit cõsiderare cùm voluerit scita omnium scientiarum: quod est manifestè falsum. sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. non igitur est vnus & æternus intellectus possibilis.

Super Cap. 73.

POstquam determinauit sanctus Thomas de vnione animæ intellectiuæ ad corpus, nunc de eius vnitate determinat. Quia autẽ intellectus possibilis quo anima intelligit, in ipsa animæ essentia radicatur, propter quòd si poneretur vnus omnium hominum, oporteret dicere esse vnam omnium hominum animam intellectiuam: idcircò volens quærere sanct. Thom. de vnitate animæ intellectiuæ, de vnitate intellectus possibilis inquirit: quia autem ad intelligendum concurrit esse intellectus agens, ideò post determinationẽ de intellectu possibili, quærit, & de intellectu agente quantum ad abstractionem & vnitatem, capit. 76. Circa intellectum possibilem duo facit. Primò ostendit nõ esse vnum intellectum omnium hominum contra Auerroem dicentem vnum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt, qui erunt, & qui fuerunt secundum rationes Auerroistarum soluit. Quantum ad primum arguit primò sic: Substantia intellectus, id est, substantia in qua radicatur virtus intellectiua, vnitur corpori humano vt forma. ergo non est vnus intellectus omnium hominum; probatur consequentia, quia impossibile est esse vnam formam nisi vnius materiæ, cùm proprius actus sit in propria materia, sintque adinuicem proportionata.

ADVERTE, cùm dicitur quòd vna forma non potest esse nisi vnius materiæ, illud intelligendum est de materia quæ est primum perfectibile à tali forma. talis enim materia proportionatur formæ, ita quòd nec forma inuenitur extra illud perfectibile, nec materia est alterius formæ susceptiua. hæc enim materia requirit hanc formam, & hæc forma requirit hanc materiam, sed de materia quæ est pars primi perfectibilis, non est inconueniens vnam formam plures materias informare. dictum est enim superius vnam animam esse actum & formam omnium partium corporis.

Secundò, intellectus comparatur ad corpus vt motor ipsius, vt dicitur tertio de anima. ergo intellectus vnius hominis non est intellectus alterius. probatur consequentia, quia vnicuique motori debentur propria instrumenta non enim architector vtitur instrumentis tibicinis.

Sed non videtur ista ratio efficax, imò ex hoc quòd intellectus comparatur ad corpus sicut motor, videtur quòd non repugnet vnum intellectum esse in pluribus hominibus: quia vnus motor multa mobilia mouere potest. Videtur etiam quòd probatio consequentiæ nulla sit, corpora enim hominis sunt instrumenta intellectus vnius rationis. Assumpta autem propositio, quòd vnicuique motori debentur propria instrumenta, intelligitur ad hunc sensum, quòd vnus artifex vtitur instrumentis alterius rationis, ab instrumentis alterius artis, modò licèt vnus artifex non vtatur instrumentis alterius artis: non sequitur quòd non possit vti diuersis numero instrumentis eiusdem artis. antecedens enim est verum, & consequens falsum. Respondetur ad primum, quòd ratio efficax est, si benè intelligatur. quanuis enim vnus motor possit diuersa mobilia inadæquata mouere, & pluribus instrumentis inadæquatis vti, quorum nullum per se sufficit ad operationem mouentis: non tamen vnus numero artifex simul vtitur pluribus instrumentis, & motis, adæquatis, quorum scilicèt vnumquodque per se sufficit ad actionem mouentis, vt patet per artes & per operationes naturæ discurrenti, corpus autem vniuscuiusq; hominis est instrumentum adæquatum intellectui: quia omnem operationem suam per vnum corpus hominis sufficienter exercet. ergo non poterit vnus intellectus simul vti pluribus corporibus & pluribus hominibus. Cùm ergo simul plures homines moueãtur ab intellectu, quia plures homines simul ex apprehensione intellectiua coniuncta imaginationi ambulant, (intellectus enim practicus est motor in hominibus, vt dicitur tertio de anima) & similiter plures homines mouentur ad intelle- Tex. com. 49
ctionem vnius & eiusdem rei simul, & ad opera partis sensitiuæ, quæ intellectui obediunt & ei deseruiũt: sequitur quòd plurium hominum plures intellectus sint, & non vnus numero omnium.

Ad secundum dicitur, quòd ex eo quòd vnus motor & vnus artifex nõ vtitur instrumentis alterius artis, vult habere S. Thom. quòd etiam vnus numero artifex non vtitur pluribus instrumentis eiusdem speciei simul, quia vtrobique est eadem ratio. sicut enim instrumentum ad aliam artem pertinens esset superfluum isti artifici, ita si plura acciperet instrumenta, quorum vnumquodque esset per se sufficiens, oporteret alterum eorum superfluum esse: & sic ratio procedit, & consequentia optimè probatur.

ADVERTE autem quòd hanc rationem sumpsit sanctus Thomas ab ipso Auerr. 3. de anima, com. 5. vbi ait, quòd si sunt aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata à suis subiectis, vt existimatur de corporibus cælestibus, impossibile est vt inueniatur ex vna specie eorum plus vno indiuiduo: quod probat, quia esse eorum esset ociosum: sicut esse plus vna naui in numero vni nautæ in eadem hora, est ociosum, & similiter esse plus vno instrumento eiusdem speciei, vni artifici. Et cõfirmat ex dictis in primo cæli, vbi dicitur quòd si esset alius mundus, esset aliud corpus cæleste, & haberet alium motorem numero à motore istius corporis: quia impossibile est vt vnicus motor numero sit duorum corporum diuersorum in numero. Tertiò, anima hominis non potest ingredi aliud corpus quàm hominis, vt habetur ex Philosopho primo de anima contra antiquos, tex. 53. ergo anima huius hominis nõ potest ingredi aliud corpus quã huius hominis. sed anima huius hominis est per quã hic homo intelligit, quum anima sit per quam homo intelligit, primo de anima, tex. 64. ergo non est vnus intellectus huius & illius hominis. probatur prima consequentia, quia quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis. eadem est animæ huius hominis ad corpus huius hominis.

ADVERTE quòd cùm intellectus sit id quo proximè intelligimus tanquam principio elicitiuo intellectionis: si ponatur hominem per animam intelligere, oportet aut vt illa sit intellectus, aut vt habeat intellectum tanquam virtutem & potentiam suam. propter hoc cõclusit sanctus Thomas ex hoc quòd anima qua homo non intelligit, nõ potest esse anima alterius hominis, quòd intellectus huius hominis non potest esse intellectus alterius hominis. Quartò, forma huius hominis est anima intellectiua. ergo impossibile est diuersorum hominum esse vnam animam intellectiuam. ergo &c. probatur consequentia, quia impossibile est diuersorum indiuiduorum hominum esse vnam formam, quum vnumquodque sicut à forma habet esse, ita ab vnitate formæ habeat vnitatem. Si dicatur animam sensitiuam huius hominis esse aliam ab anima sensitiua illius, & quòd hoc sufficit ad diuersitatem hominum, licèt sit vnus intellectus, hoc non potest stare. quia sequeretur quòd isti qui ponuntur duo homines, non erunt duo homines, sed tantùm duo animalia, quod est impossibile: probatur sequela, quia hoc indiuiduum est homo per intellectum possibilem, siue per animam intellectiuam. ergo si habet animam sensitiuam aliam ab illo, non autem alium intellectum, licèt sint duo animalia, erunt tamen vnus homo. probatur antecedens, quia homo est homo per id quo intelligit, cùm intelligere sit propria operatio hominis, vt dicitur primo Ethic. propria enim operatio consequitur & demonstrat speciem rei. id autem quo intelligit homo vel anima, est intellectus.

Si respõdeatur ad prædictas rationes, vt respondet Auerr. 3. de anima, com. 5. quòd licèt intellectus non multiplicetur ratione suæ substantiæ, multiplicatur tamen ratione suæ formæ, eò quòd continuetur nobiscum per speciem intelligibilem, cuius vnum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est diuersum in nobis. & per consequens ipsa species multiplicatur ratione sui fundamenti quod est phantasma: hæc responsio nulla est, & ex eo quòd ostensum est suprà, quòd talis continuatio intellectus nobiscum non sufficit ad hoc vt homo intelligat: & ex eo quòd etiam admisso quòd dicta continuatio sufficeret ad intelligendum. adhuc hæc responsio supradictas rationes non soluit: quod patet, tum quia sic nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secũdum multitudinem hominum, nisi solum phantasma: phantasma autem secundum

quòd

quòd multiplicatur, non excedit gradum animæ sensitiuæ, quum non multiplicetur secundùm quòd est intellectũ in actu, sed tãtùm secundùm quod est intellectum in potentia idest cùm secundùm quòd est in organo phantasiæ multiplicetur, non secundùm quod est in intellectu, cùm vna tantùm species ab omnibus phantasmatibus eiusdem speciei sit in intellectu: tum quia adhuc non remanebit alius hic homo ab illo, nisi per animam sensitiuam: & sic non erunt plures homines, vt arguebatur: tum quia per phantasma non sortitur hoc indiuiduum speciem animalis intellectiui. quod patet ex quatuor. Primò, quia est tantùm in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est in actu. Secundò, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cùm phantasia sit motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in lib. de anima. illud autem per quod sortitur speciem vnumquodque viuens, est perfectio prima. Tertiò, quia phantasmata quæ sunt intellecta, in potentia diuersa sunt: illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse vnum. species enim vna est vnius. Quartò, quia phantasmata non semper eadem manent in vno homine. illud autem quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem indiuiduo dum durat, aliàs non esset semper eiusdem speciei. Ex omnibus igitur his patet quòd per phantasma homo neque sortitur speciem, neque continuatur principio suæ speciei, qui est intellectus possibilis.

Dicitur fortè quòd non ab ipsis phantasmatibus homo sortitur specié, sed à virtutibus in quibus sunt phantasmata scilicet imaginatiua, memoratiua, & cogitatiua, quæ est propria hominis: & à Philosopho tertio de anima vocatur intellectus passiuus. Sed hoc etiam nihil est. Nam eadem inconuenientia sequuntur, tum quia cogitatiua non transcendit genus animæ sensitiuæ, cùm habeat operationem solùm circa particularia, quorum intentiones diuidit & componit, & habeat organum corporale. homo autem ex anima tantùm sensitiua non habet quod sit homo: tum quia non est id quo intelligimus, cùm operetur per organum, quod nõ conuenit actui intelligendi: id autem quo intelligimus, est id quo homo est homo, cùm intelligere sit propria hominis operatio eius speciém consequens: tum quia operatio cogitatiuæ, quæ est præparare phantasmata vt per intellectum agentem fiant intelligibilia in actu, & perficiant intellectum possibilem, non semper eadem manet in nobis. virtus autem cogitatiua non habet ordinem ad intellectum possibilem, nisi per hũc actum.

CIRCA illam propositionem, phantasma non est perfectio prima, sed secunda, dubitatur: quia perfectio secunda est operatio, phantasma autem non est operatio, cùm sit similitudo indiuidui, vt dicitur prima quæst. 85. artic. 1. ad tertium. ergo non est perfectio secunda. Responderi potest dupliciter. Primò, quòd per secundam perfectionem non accipitur hoc loco operatio, sed perfectio accidentalis: ab hac enim substantia speciem non accipit, sed ab actu substantiali: & ideò cum phantasma sit accidentalis perfectiò, non potest ab ipso speciem homo sortiri.

Secundò respondetur, & melius, quòd perfectio secunda dici potest non solùm ipsa operatio, sed etiam terminus operationis vt sic. operatio enim cum suo termino est perfectio secunda operãtis, phantasma autem est terminus operationis hominis, quia causatur à sensu secũdum actum, ideò ad secundam hominis perfectionem pertinet, non autem ad primã, & propter hoc non potest dare homini speciem.

CIRCA illam propositionem, phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diuersa sunt, (quod videtur intelligendum de phantasmatibus in vno homine existentibus, aliàs non esset ad propositum) aduertendum quòd dupliciter potest intelligi, scilicèt & de phantasmatibus quæ indiuidua diuersarum specierum repræsentant, sicut de phãtasmatibus huius hominis, & huius equi: & de phãtasmatibus indiuiduorum eiusdem speciei, vt de phantasmate Sortis & Platonis. Vtroque modo verum est quod phantasmata quæ sunt in organo phantasiæ, quæ vt sic non sunt intellecta nisi in potentia, sunt diuersa simul in vno homine. de primis quidem non est dubium quin sint diuersa in vno homine, de secundis autem patet ex iis quæ dicuntur prima parte, q. 76. artic. secũdo, vbi dicitur quod in vno homine possunt esse diuersa phantasmata lapidis, quod videtur intelligendum non tantùm successiuè, sed etiam simul, nullum enim inconueniens est phantasmata duorum indiuiduorum eiusdem speciei esse simul in organo phantasiæ, quamuis accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto. ista enim sunt eiusdem speciei inquãtum indiuidua eiusdem speciei materialiter repræsentant, formaliter tamen sunt diuersarum specierum. alterius enim speciei esse potest phantasma repræsentans proprietatem huius indiuidui à phantasmate repræsentãte proprietates indiuiduales alterius indiuidui, inquantum potest phantasma huius lapidis repræsentare lapidem hunc sub figura trianguli aut sub nigredine, phantasma autem alterius lapidis repræsentare illum lapidem sub figura quadrangulari, aut sub albedine. & sic licèt idem secundùm speciem materialiter repræsentent, formaliter tamen diuersa specie repræsentant, & sic ipsa sunt formaliter diuersarum specierum. Propterea quanuis etiam formaliter essent eiusdem speciei, adhuc simul esse possent in organa phantasiæ secundùm diuersas partes organi, aut quia essent recepta in diuersis spiritibus operationi phantasiæ deseruientibus. Non approbo autem illam responsionem quæ dicit huiusmodi phantasmata esse eiusdem speciei in repræsentando, non autem in essendo: quia huiusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quàm ab obiecto, sicut & species intelligibiles: & ideò si eadem formaliter secundùm speciem, repræsentent, sunt formaliter eadem secundùm speciem: si diuersa secundùm speciem repræsentent, sunt & ipsæ secundùm speciem diuersę, licèt materialiter & subiectiuè atque extrinsecè possint aliter nominari. Nam phantasmata lapidis in homine & in equo licèt formaliter & in seipsis considerata sint eiusdem speciei, possunt tamen materialiter dici diuersarum specierum, quia sunt in subiecto primo diuersarum specierum: & quæ sunt diuersarum specierum formaliter, possunt dici materialiter eiusdem speciei, inquantum sunt in eodem subiecto secundùm speciem, sicut est de phantasmate lapidis, & phantamate equi in homine: sed hoc non secus dicitur quàm si diceremus albedinem cygni & albedinem niuis esse diuersarum specierum, aut nigredinem Sortis, & albedinem Platonis esse eiusdem speciei, quod constat non esse dictum de ipsis formaliter & in se sumptis, sed tantum materialiter & ratione subiecti, quod non est aliud dicere quàm quòd substantia illarum sunt vnius speciei, aut diuersarum specierum.

Ex quibus sequitur, quòd si diuersa phantasmata idem formaliter secundùm speciem repræsentantia in eodem subiecto ponantur, illa nullo modo poterunt dici secundùm speciem diuersa, quum & idem secũdùm speciem obiectum repræsentent, & sint in eodem subiecto secundùm speciem & secundùm numerum. Et sic patet distinctionem illam nullam esse, atque etiam falsum continere.

Quintò ad principale intentum arguitur: Intellectus possibilis est quo intelligit anima, ergo si est vnus & idem numero huius & illius hominis: & intelligere vtriusque erit vnum & idem, hoc auté est impossibile, cùm diuersorum indiuiduorum non possit vna esse operatio. ergo, &c. probatur consequentia, quia id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solùm quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad vnitatem & multitudinem. ab vno enim calore non potest esse nisi vna calefactio actiua, quanuis possint esse multæ calefactiones passiuæ.

Ad hanc rationem dici posset, quòd intelligere multiplicatur secundum diuersitatem phantasmatum. Sed hoc non tollit rationem, tum quia intelligere non est operatio transiens, sed manet in ipso agente: & sic non potest multiplicari per phantasmata, tum quia phantasmata se habent ad intellectum possibilem quodammodo sicut actiuum ad passiuum, cùm intelligere sit quoddam pati: pati autem ipsius patientis, scilicèt vnius diuersificatur secundum diuersas formas aut species actiuorum, non secundum diuersitatem eorum numeralem: quod declaratur in calefactione, in qua cùm motus numeretur secundum terminum ad quem, & duplex calor eiusdem speciei non possit esse in eodem subiecto eodem tempore, non potest esse duplex calefieri simul in eodem subiecto, nisi sit alia species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis, cœli & animæ: & sic non oportet per phantasmata numero diuersa in diuersis hominibus ipsum intelligere diuersificari, quo vnum & idem simul intelligunt. tum quia intellectus possibilis intelligit hominem inquantum est homo simpliciter secundum rationem speciei, nõ inquantum est hic homo: hæc autem ratio est vna, quantumcunque phantasmata hominis diuersificentur, siue in vno, siue in diuersis, & sic multiplicatio phantasmatum non potest esse causa quòd multiplicetur ipsum intelligere respectu vnius speciei.

CIRCA propositionem assumptam ad probationem consequentiæ principalis argumenti, scilicèt quòd operatio sequitur ad id quo aliquid operatur quantum ad multitudinem & vnitatem, & ab eodem calore nõ est nisi vnũ calefacere, quanuis possit esse multiplex calefieri: dubitatur, quia actio & passio sunt vnum subiecto, licèt distinguantur formaliter, vt dicitur tertio Physic. ergo non videtur posse vnum multiplicari altero non multiplicato. Si ergo sunt plura calefieri, oportet vt sint plura calefacere: & si vnum est calefacere, quòd sit vnum calefieri: & vniuersaliter si est vna actio & vnum agere, quòd sit vna passio, & vnum pati.

AD huius rei euidentiam sciendum, quòd cùm actio (vt superius est determinatum) non dicat nisi motum in recto qui est in patiente, & habitudinem in aliquo per modum differentiæ quæ est in agente, oportet loqui de multiplicatione actionis quantum ad suum materiale, eo modo quo de multiplicatione motus: quo autem ad formale, eo modo quo de multiplicatione relationis. Cum ergo motus sit in mobili, & idem accidens numero non possit esse in diuersis substantiis: & idcirco multiplicetur motus secundum multiplicationem mobilium, necesse est si plura ab vno mouente moueantur, quòd sint ab illo mouente plures motus in pluribus mobilibus recepti: & sic cum actio materialiter sumpta, & quantum ad id quod dicit in recto, non sit aliud quàm motus, necesse est vbi vnum mouens multa mobilia mouet, quòd ab illo sint plures actiones materialiter sumptæ. Cum verò relatio quæ tanquam differentia nomine actionis importatur, sit in agente, secundum numerum multiplicari non potest in eodem tempore, nisi secundum multiplicationem agentium. plura enim accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodé subiecto adæquato simul: & idcirco si vnum mouens simul diuersa mobilia moueat eadem specie motus (quod fit dum eodem formali principio mouet) non poterit esse nisi vna actio formaliter, siue (quod idem est) quantum ad habitudinem in obliquo importatam. Propositio ergo sancti Thomæ intelligenda est de agere & pati formaliter, siue quantũ ad ipsas habitudines, non autem quantũ ad id quod est materiale in actione. Materiale enim tam actionis quàm passionis, dum vnũ agens vno principio in plura agit, multiplicatur, sed formale actionis nõ multiplicatur, quanuis formale passionis propter multiplicitatem subiecti multiplicetur. Ex quibus patet quòd in actione immanẽte nullo modo fit multiplicatio secundum numerum quando ab vno duntaxat formali principio procedit, nam materiale in ipsa, quòd est qualitas, non multiplicatur, cum eius subiectum sit vnum: similiter neque relatio agentis: & ideò optimè concludit sanctus Thomas quòd si esset vnus intellectus huius & illius hominis, esset etiam ipsorum vnum intelligere respectu scilicèt eiusdem obiecti, & in eodem tempore.

CIRCA multiplicitaté caloris in semine, quum inquit sanctus Thomas quoniam in semine est calor ignis, cœli & animæ, aduertendum est quod quidam tenent istos calores esse diuersos secundum speciem: alij verò dicunt illos non esse diuersarum specierum. Quanuis autem vtraq; opinio in doctrina sancti Thomæ defendi possit, tamé videtur mihi quòd in hanc partem declinet, quòd sint secundum speciem diuersi. patet enim quòd hoc loco ponit illos secundũ rem & specificè distinctos, ex eo quòd inquit non posse esse duplex calefieri in vno subiecto eodem tempore, nisi sit alia species caloris, & dat exemplum istius exceptionis de caloribus qui sunt in semine. Si enim intelligeret quòd sunt vnus calor secundum rem, sed diuersificantur specie, vt ad diuersa principia referuntur, non esset ad propositum suum quo vult habere duplicem calorem vnius speciei non posse simul in eodem subiecto esse: sed bene multiplicem diuersarum specierum. Constat enim quòd plures calores eiusdem speciei vocat calores realiter distinctos.

Præterea prima parte, quæstione centesima octaua, articulo primo ad tertium: ex modo loquendi dat intelligere calores illos diuersos esse, vbi ait quòd præter virtutem animæ in semine existentem, est ibi quidam calor ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, & quòd calidum elementare se habet instrumen-

taliter

taliter ad virtutem animæ. Si enim intenderet vnum esse calorem animæ & cœli, dixisset virtutem animæ existentem in semine agere etiam in virtute cœli, non autem quòd in spiritu præter virtutem animæ est etiam quidam calor ex virtute corporum cœlestium. & si putasset eundem esse calorem animæ & elementi, non dixisset calorem elementi se habere instrumentaliter ad virtutem animæ. Instrumentum enim non est idem cũ eo cuius est instrumentum.

Adhuc, secundo sententiarum, distinctione decimaoctaua, quæstione secunda, articulo tertio, istis caloribus diuersa attribuit. De elementari enim inquit, quòd est sicut instrumentum resoluens & consumens, & huiusmodi operans. de calore qui est ab anima, dicit quòd est viuificans. de calore verò cœli ait, quòd spiritus in quo sunt huiusmodi calores, eius virtute mouet ad speciem determinatam. Quanuis autem hæc dicta possit aliquis glossare trahendo sanctum Thomam ad suam opinionem syncere, tamen opinionem doctoris considerando, videtur dicendum quòd sint diuersi calores, præsertim quum in locis allegatis ponat ipsos esse multiplices, nullibi autem dicat ipsos vnum calorem esse.

Accedit quòd Cõmentator secundo cap. de substantia orbis, tenet calorem cœli, & calorem elementarem distinctos esse secundum species. Sed contra hanc determinationem arguitur à quibusdam Thomistis non ex verbis sancti Thomæ, sed aliunde, dupliciter. Primo, quòd calor animę & elementi sint idem, quia secundo de anima, textu quadragesimoprimo contra Empedoclem habetur calorem animalem esse principiũ augmenti: non autem calorem elementarem, id est, (vt ibi dicitur) calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animæ. Secundò, quòd cœlestis & elementaris calor, & vniuersaliter calores qui sunt in semine, sint idem calor: quia Commentator 12. Metaphysi. commento decimooctauo vult calores illos distingui sicut calorẽ ignis à calore artis. sed calor elementaris & artificialis non sunt duo calores, sed tantùm distinguuntur, quia iste regulatur arte, ille absolutè agit. ergo &c.

Ad primum horum dicitur primò, quòd neque habetur in textu Aristotelis, neq; in expositione Auerrois, aut sancti Thomæ inuenitur quod allegatur. Non enim ibi Aristoteles mentionem facit de calore animali & elementari, sed de igne & anima. probatur enim quòd ignis non est principale agens in augmento, sed est instrumentum animæ. Dicitur secundò, quòd admisso etiam velle ibi Aristotelis, calorem non secundũ vim elementi, sed secundum vim animæ esse causam augmenti, quod tamen non dicit, adhuc non sequitur quòd isti calores sint vnus numero calor. dicitur enim (vt dicitur prima parte vbi suprà) quòd calor elementaris est instrumentũ caloris animalis: & propter hoc dicitur quòd calor est principium augmenti, non secundum vim elementi, sed secundum vim animæ, non autem quia sint vnus & idem calor. Ad secundum dicitur, quòd Auerrois calorem cœlestem assimilat calori artis in hoc, quòd calor cœlestis habet mensuram propriam ad generationem ex motu & dispositione corporis cœlestis, vt ibidẽ inquit ipse Auerrois, sicut & calor artis mensuram operationis ex ipsa arte sortitur: calor autem elementaris mẽsuram non habet ex ipsa forma ignis, sed si aliquam mensuram habet & limitationem, hoc sibi conuenit vt est animæ instrumentum: non autem in hoc illi assimilatur, quòd sit vnus & idem cum calore elemẽtari: quanuis fortè dici etiam posset aliquem esse in aliquibus artis operibus calorem artificialem, qui calor elementaris non sit.

Sextò, sequeretur vnum numero scientiæ habitum esse in omnibus hominibus: hoc autem est inopinabile. ergo &c. probatur conseq. quia accidens si sit vnum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundũ subiectum, intellectus autem possibilis est proprium subiectum habitus sciẽtiæ, quia eius actus est considerare secundum scientiam. Si dicatur quòd subiectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed virtus cogitatiua: contra arguitur præter rationes superius adductas, cùm de vnione intellectus possibilis ad hominem ageretur, tum quia ex actibus intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis, & ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientię. ex similibus autem actibus (vt dicitur secundo Ethicorum) fiunt similes habitus, & similes etiam actus redeunt. tum quia cogitatiua non est cognoscitiua vniuersalium intentionum, sed tantùm intellectus possibilis. Scientia autem (vt dicitur primo Posteriorum) est de conclusionibus demonstrationum, quæ sunt vniuersales. Videtur autem in hac responsionis inuentione fuisse deceptio, quia propter diuersam dispositionem cogitatiuæ & imaginatiuæ homines inueniuntur magis aut minus prompti ad scientiarum considerationem. Sed hoc nihil est, tum quia ista promptitudo ex illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, sicut etiam ex bonitate tactus & corporis complexione (vt dicitur secundo de anima) dependet: ex habitu autẽ scientiæ inest facultas considerandi, sicut ex proximo principio actus, eò quòd oporteat vt perficiat potentiam qua intelligimus, vt agat quum voluerit faciliter, sicut & alij habitus ita perficiunt potentias in quibus sunt, scilicèt quòd habens habitus illos, potest secundum eos operari quum voluerit: tum quia dispositiones harum virtutũ sunt ex parte obiecti, scilicèt phantasmatis quod ex illarum bonitate pręparatur vt fiat actu intelligibile per intellectum agentem. dispositiones autem quæ sunt ex parte obiectorũ, non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potẽtiarum: quod per exemplum in fortitudine ostenditur.

ADVERTENDVM quum dicitur, quoniam propter bonitatẽ virtutis cogitatiuæ & imaginatiuæ præparatur phantasma ad hoc quòd faciliter fiat actu intelligibile per intellectum agentem, quod hoc dupliciter potest intelligi. vno modo vt postquam phantasma est in imaginatione, virtus imaginatiua aut cogitatiua agat in ipsum disponẽdo ipsum ad susceptionem alicuius formæ ab intellectu agente per quam ipsummet phantasma sit actu intelligibile, cùm prius esset intelligibile in potentia: & hic sensus non est hîc intentus: non enim conuenit phãtasmati, quum non dicatur ipsum phantasma de potentia fieri actu intelligibile, quasi vnum numero phantasma prius fit in potentia passiua, postmodum fiat in actu, nunquam enim phantasma ipsum secundum se fit actu intelligibile, cùm semper sit in organo materiali; sed dicitur fieri actu intelligibile, inquantum causat in intellectu speciem quæ est actu intelligibilis. Antequam enim intellectus agens vtatur ipso phantasmate vt instrumento, dicitur phantasma potentia intelligibile, inquantũ potest causare aliquo modo speciem actu intelligibilem: sicut virtus formatiua in semine dicitur in potentia animata, inquantum est virtus animati productiua: & domus quæ est in mente artificis, dicitur domus in potentia, vt inquit Commentator 12. Metaphysicæ, commento 18. quum autem intellectui agenti coniungitur vt instrumentum, fit actu intelligibile, inquantum forma intelligibilis quæ in eius virtute latebat, educitur in actum virtute intellectus agentis de potentia actiua phantasmatis. & in ipso phantasmate habet fundamentum. Secundò, potest intelligi dictũ sancti Thomæ ad hunc sensum, quòd phantasma quantò recipitur in organo imaginatiuè & cogitatiuè perfectiùs disposito, tantò ipsum est magis aptum ad hoc vt fiat actu intelligibile. & sic sensus est hîc intentus, & est verissimus. Quantò enim organum imaginationis fuerit magis dispositum, tantò phantasma est magis aptum vt sua potentia actiua qua potest producere speciem actu intelligibilem in intellectu possibili, reducatur in actum per intellectum agentem vtentem ipso phantasmate vt instrumento. forma enim recipitur in subiecto secundum modum recipientis.

Septimò, vnus est intellectus possibilis omnium hominum: ergo est æternus. si homines semper fuerunt, vt ponunt: & multò magis intellectus agens, quum agens sit nobilius patiente, vt inquit Aristoteles tertio de anima, textu 19. ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili. ergo nullas species de nouo recipiet. Sed hoc est falsũ. ergo &c. prima conseque. patet. Secunda probatur: quia si agens est æternum, & recipiens æternum, oportet recepta esse æterna. falsitas verò conseque. probatur, quia sequitur quod sensus & phantasia non erunt necessaria ad intelligendum, quum sensus & phantasia ad nihil aliud sint necessaria ad intelligendum, nisi vt ab eis accipiantur species intelligibiles: & sic redibit opinio Platonis quòd scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

CIRCA istam propositionem, si agens est æternum & recipiens æternum, oportet recepta esse æterna: aduertendum quòd duplicem habere intellectum potest. primus est vt intelligatur de agente & recipiente formaliter, scilicèt vt agens est, & vt est recipiens: & tunc non indiget glossa. Sensus enim est, si agens ab æterno agat, & recipiens ab æterno recipiat, quòd necesse est & recepta ęterna esse: quod verissimum esse constat. Secundus est vt intelligatur de agente & recipiente materialiter, id est, de illa re quæ est agens, & de illa re quæ est recipiens: & tunc indiget triplici conditione ad hoc vt vera sit. Prima est, vt agens necessariò agat. si enim voluntariè & liberè agere posset, non ageret ab æterno, sed in tempore, quemadmodum dicimus deum vniuersum non ab æterno, sed in tempore produxisse: & sic recepta non essent æterna. Secunda est, vt sint agens & recipiens debitè approximata. Si enim ignis aliquis poneretur ab æterno productus, & combustibile æternum, & ignis in oriente esset, combustibile autem in occidente, postmodũ in tempore appropinquata essent per aliquam potentiam, vt ignis agere in combustile posset, non esset inter illa actio æterna, & sic non posset esse æterna forma ignis in cõbustibili recepta, sed temporalis. Tertia est, vt sint deducta impedimenta. si sit agens quod impediri possit, licèt autem vterque sensus verus sit modis expositis, possitque vterque literæ adaptari, primus tamen videtur intentus, quia proposito congruit. Quum enim intellectus possibilis non fuerit vnquam ociosus, neque etiam intellectus agens si æterni ponantur, necesse est dicere & illum ab æterno fuisse in recipiente, & alium ab ęterno fuisse agentem: & sic propositio assumpta videtur non materialiter, sed formaliter intelligenda esse.

AD huius autem rationis consequentiam principalẽ respondet Auerrois, quòd cùm species intelligibilis habeat pro subiecto & intellectum possibilem & phantasma, sicut & species visibilis rem extra animam & potentiam visiuam; ab intellectu habet æternitatem, à phantasmate verò nouitatem.

SED cõtra arguitur dupliciter: primò, Impossibile est vt actio & perfectio æterni dependeat à temporali: sed phantasmata temporalia sunt, & quotidie de nouo fiunt: ergo impossibile est vt species intellectuales quibus intellectus possibilis fit actu & operatur, à phantasmatibus dependeant. Secundò, Nihil recipit quod iam habet, cùm recipiens oporteat esse denudatum à recepto secundum Aristotel. species autem intellectuales ante intelligere meum vel tuũ fuerunt in intellectu possibili, alioquin priores homines non intellexissent, ergo & cætera. Nec valet si dicatur quòd species prius receptæ in intellectu cessauerunt: intellectus enim nõ solum recipit, sed etiam conseruat quæ recipit. quod patet, tum quia secundum Aristotel. in tertio de anima, dicitur locus specierum, tum quia *Text. com. 4.* intellectus est virtus superior quàm sensus, & per consequens magis vnita: quod constat. quia vnus intellectus habet iudicium de diuersis generibus sensibilium quæ ad diuersas potentias sensitiuas pertinent: & sic cum quædam potentiæ sensitiuæ recipiant tantum, vt sensus scilicèt exterior, quędam autẽ retineant, vt imaginatio, ipse intellectus & recipit & retinet recepta. tũ quia cum vanum sit in rebus naturalibus dicere, vt id ad quod per motum peruenitur, nõ permaneat, sed statim esse desinat, cùm oporteat motũ ad quietẽ terminari, multò minus potest dici ꝙ receptũ in intellectu possibili nõ conseruetur. Confirmatur hæc principalis ratio. Primò, quia si intellectus possibilis nõ recipit de nouo aliquas species intellectuales, quia iam recipit à phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos, sequitur quòd nunquam aliquas species à phantasmatibus recipiat: & sic frustrà ponitur à Philosopho intellectus agens, vt phantasmata faciat intelligibilia in actu. patet consequentia, quia pari ratione à nullorum phantasmatibus recipit quos alij præcesserunt: quoslibet autem aliqui alij præcesserunt, si mundus (vt ponunt) est æternus. Confirmatur secundò: quia sequitur intellectum non indigere phantasmatibus ad intelligendum: & sic neque nos sensu & phantasmate indigebimus ad intelligendum, cum per intellectum possibilem intelligamus: quod est falsum & contra Aristotelis sententiam. Si autem negetur consequentia, quia eadem ratione sequeretur etiam si intellectus possibiles essent plures in diuersis, quòd non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conseruatæ, quod est contra Aristotel. dicentem quòd nequaquam sine phantasmate intelligit anima; ista obuiatio conueniens non est, quia phantasma ante speciem intelligibilem se habet ad intellectum possibilem vt obiectum mouens, & eo indiget intellectus vt ab eo accipiat speciem intelligibilem, sed post speciem receptam indiget quasi instrumento siue fundamento suæ speciei,

quia

quia cùm intellectus possibilis, id est, anima intellectiua sit forma corporis secundum naturam, operetúrque sicut & vnumquodque aliud secundum modum suæ naturę, immaterialia quidem intelligit, sed ea in aliquo materiali inspicit, id est, vniuersalia in singulari materiali cognoscit. vnde tunc se habet intellectus ad phantasma per modum causæ efficientis, inquantum secundum imperium intellectus formatur phantasma conueniens tali speciei. Consequentia ergo facta intelligitur de indigentia phantasmatis ante acceptionem speciei, quia si intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata, sicut recipiens ab obiectum motiuum.

CIRCA illam propositioné, Intellectus intelligit immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materialia: dubium duplex occurrit. Primum est, quia ex hoc sequitur quòd intellectus noster directè intelligat singularia. Nihil enim videtur in re non visa, ergo si non videt immaterialia siue vniuersalia nisi in materiali particulari, sequitur quòd videndo vniuersale, simul etiam videat singulare, & sic singulare directè cognoscetur: quod est manifestè contra Sanct. Thom. doctr. Secundum est, quia Sanct. Thom. pri. q. 12. artic. 4. & q. 85. artic. 2. inquit quòd per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quæ quidem habent esse in materia indiuiduali, non tamen secundùm quòd sunt in materia indiuiduali, sed secundum quòd abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Tunc sic arguitur, cognoscitur vniuersale per abstractionem à materia, ergo non inspicitur in materia, vt hîc dicitur. Dubitatur quoque circa rationem dictæ propositionis dupliciter: Primò, quia si idcirco intellectus inspicit immaterialia in re materiali, quia est forma corporis, eò quòd operetur secundum modum suæ naturæ, sequetur quòd intelligere sit per organū materiale, arguendo similiter: Vnumquodque operatur secundùm modum suæ naturæ, sed intellectus secundùm suam naturam est forma corporis, ergo & per corpus intelliget. Secundò, quia transitur à modo cognitionis vt egreditur ab intelligente, ad mòdum obiecti cogniti vt cognitum est: & sic committitur fallacia figuræ dictionis.

PRO solutione primi dubij considerandum quòd cùm potentiæ tam sensitiuæ quàm intellectiuæ in essentia animæ radicentur, anima est primum principium non solùm intelligendi, sed etiam sentiendi. & vlterius cùm pars intellectiua sit superior pars animæ, natæque sint potentiæ sensitiuæ obedire parti rationali, potest pars intellectiua potentias sensitiuas ad earum operationes mouere secunduùm quòd congruit operationi intellectiuæ, sicut mouetur potentia visiua & oculus ad videndum totum aliquod lignum, & totum lapidem, totámque sortem, atque eorū partes vt in ipsa re singulari videat anima omne totū esse maius sua parte, & sic simul anima cognoscit aliquod singulare per sensum, & vniuersale per intellectum, sicut ex eo quòd per sensum videt aliquem à se ipso moueri, statim cognoscit per intellectum illud esse substantiam viuentem: & sic dicitur in motu videre vitam. Hoc ergo modo dicitur anima intellectiua cognoscere immaterialia siue vniuersalia in re materiali & singulari, nō quia simul intellectus videat singulare, & in ipso singulari videat naturam vniuersalé, sicut figura hominis videtur in speculo, sed quia per phantasma ad imperium intellectus formatum imaginatio cognoscit singulare, cuius illud phantasma est repræsentatiuum, & simul per speciem intelligibilem relucentem in illo phantasmate, sicut exemplar in exemplato sine imagine intellectus naturam vniuersalem cognoscit, & sic eadem anima intellectiua, quam hîc nomine intellectus vocat sanct. Thom. non autem ead. potentia cognoscit immateriale & vniuersale in re materiali & singulari. Quòd autem iste sit sensus huius propositionis, apparet ex sanct. Thom. prima par. q. 84. artic. 7. vbi ostendens quomodo intellectus indigeat phantasmate etiam post speciem, argumentatur sic: Si non requireretur ad actum intellectus alicuius potentiæ vtentis organo corporali, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicuius organi corporalis: sed videmus hoc esse falsum. ergo manifestū est quòd ad hoc vt intellectus actu intelligat, non solùm accipiendo scientiam de nouo, sed etiam vtendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis & cæterarum virtutum. similiter hoc loco inquit, quòd post speciem receptā secundum imperiū intellectus formatur in imaginatione phātasma conueniens speciei intelligibili in quo resplendet, sicut exemplar in exéplato siue in imagine. Ex quibus patet eum velle simul cum actu intellectus concurrere actum imaginationis, & sic animā inspicere immateriale in re materiali. Vnde ad argumentū negatur consequentia: ad cuius probationem dicitur, quòd licèt non posit videri aliquid in re non visa, non tamen oportet vt per eandem potentiam videatur vtrunque, sed sufficit quòd eadem anima vtrunque diuersis potentiis videat, sicut vitam videt in motu eius quod à seipso mouetur, videndo motum oculo corporali, & vitam potentia intellectiua.

ADVERTENDVM autem, quòd speciem intelligibilem resplendere in phantasmate sicut exemplar in imagine, est ipsam speciem per phantasma aliquo modo reduci in actum perfectæ cognitionis ex parte obiecti per ipsam repræsentati. sicut enim Hercules dicitur in sua imagine resplendere, inquantum imago visa ducit hominem in Herculis cognitionem, eò quòd potentia interior excitatur ad Herculis inspectioné aut imaginationem: ita dicitur resplendere species in phantasmate causato per imperium intellectus, secundum quandam conformitatem ad speciem, inquantum per id quod animæ per phantasma repræsentatur, excitatur anima ad cognitionem actualem eius quod per speciem intelligibilem repræsentatur, & hoc propter quandam conuenientiam phantasmatis ad speciem intelligibilem, dum per vtrunque eadem natura repræsentatur, sed per phantasma particulariter, per speciem autem vniuersaliter.

AD secundam obiectionem dicitur quòd inspicere in singulari naturam vniuersalem, quod est inspicere immateriale in aliquo materiali, dupliciter potest esse: vno modo quòd cognoscatur natura secundum esse quòd habet in re singulari, ita quòd esse singulare ipsius naturæ sit per intellectum cognitum. Alio modo non quòd cognoscatur natura secundū esse singulare, sed quia ipsa natura quæ est in re singulari, cognoscitur in re singulari, eius tamen singularitate non considerata: sicut dulcedinem pomi coniunctam albedini percipit gustus non percepta albedine. Primo modo cognoscere naturā in singulari nō est cognoscere ipsam per abstractionem à singularibus, sed vt limitatam principiis indiuiduantibus: & sic pertinet ad potentiam sensitiuā, vt dicitur prima quæst. 12. arti. quarto. Secundo autem modo ipsam cognoscere, est ipsam per abstractionem à principiis indiuiduantibus secundum primam intellectus operationem apprehendere. propositio ergo sancti Thomę intelligenda est hoc secundo modo, non autem primo modo. vnde consequentia assumpta falsa est. stat enim simul quòd vniuersale cognoscatur per abstractionem à materia indiuiduali, & tamen in tali materia cognoscatur, inquantum anima per intellectum in re singulari apprehendit naturam speciei, non consideratis eius conditionibus indiuidualibus quibus est coniuncta, licèt per sensum illas conditiones aliquo modo apprehendat.

Quantum ad aliud dubium circa rationē propositionis assumptæ, considerandum quòd quum operatio sit quasi medium quoddam inter operantem & obiectum operationis, vtpote ab agente prouenìens, & ad obiectum terminata, duplex modus in ipsa intelligi potest, vnus secundum quòd egreditur ab agente, alius, secūdum quòd ad obiectum terminatur. primus proportionatur modo operantis non simpliciter quantū ad modum essendi naturæ, sed quantum ad principium quo proximè operationem elicit: quia si illud principium sit in organo corporali, & operatio fiet mediante organo corporali. si autem non sit in organo corporali, neque ipsa operatio mediante corporali organo producetur. Secundus autem modus proportionatur simpliciter modo essendi substantię operantis, modo dico essendi non speciali, sed generali, quia secundum conditionem substantiæ operantis oportet sibi obiectum connaturale respondere. non enim aliquid potest sua operatione naturaliter attingere aliquod quod sit superioris ordinis, sicut inferiora corpora nō possunt trāsmutare corpora cælestia, licèt oculus corporalis illa videre possit: quia vt transmutabilia sunt, ad superiorem ordinem pertinent, & habent materiam alterius rationis à materia horum inferiorum, vt visibilia autem nō sunt superioris ordinis, quum in obiecto visus cum corporibus inferioribus conuenientiam habeant. Vnde quum anima intellectiua sit forma habens esse in materia, non potest sua intellectione attingere naturaliter nisi ea quæ habent esse in materia, vt eorum essentias videat, quanuis possit aliqualiter eleuari in cognitionem imperfectam substantiarum separatarum ex rerum materialium consideratione: & sicut anima est in materia, ita intellectionem oportet ad naturas vniuersales attingere vt in materia sunt, iuxta sensum prius expositum. Propositio ergo sancti Thomæ in vtroque sensu vera est, quia vnaquęque substantia operatur secundum modum suæ naturæ, & quantum ad modum naturæ, vt est principiū elicitiuum operationis, inquantum operatio egreditur ab operante: & quantum ad modum naturæ simpliciter, inquantum operatio ad obiectū terminatur. Sed licèt vtroque modo vera sit, tamen illam accipit sanctus Thomas hoc loco secundo modo, scilicèt quantum ad modum essendi naturæ simpliciter, & quantum ad operationem vt terminatur ad obiectum. vnde sensus propositionis est quòd vnumquodque sua operatione attingit tanquā naturale obiectum id quod cum modo essendi ipsius operantis conuenientiam habet, & vt illum essendi modum habet, non quidem vt ille modus essendi sit terminus operationis, sed vt sit conditio obiecti sine qua non terminat operationem.

Ad primam ergo obiectionem dicitur primò, quòd non arguitur contra intentum, quia loquitur sanct. Thom. de operatione vt terminatur ad obiectum, non autem vt egreditur ab operante, licèt & sic aliquo modo habeat veritatem, obiectio autem procedit de modo operationis vt egreditur ab operante.

Dicitur secundò loquendo de operatione vt ab operante egreditur, quòd si obiectio procedat contra sensum propositionis declaratum, minor est falsa. non enim anima vt principium elicitiuum operationis est in materia, quantum scilicèt ad potentiam qua intellectionem producit, cum intelligere sibi conueniat vt excedit capacitatem materiæ, & vt habet potentiam à materiali organo separatam, licèt secundùm substantiam absolutè acceptam sit forma in materia.

Ad secundam patet ex dictis, quòd nulla committitur fallacia, quia tam in antecedente quàm in consequente sumitur operationis modus vt ad obiectum terminatur.

Octauò principaliter arguitur, & primò adducitur ratio, secundò in capite sequēti ponitur Auic. solutio. Arguitur autem sic, si vnus sit omniū intellectus, sequitur quòd quilibet nostrum intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt à quibuscunque intellecta. hoc patet esse falsum, ergo, &c. probatur consequentia, quia posito intellectu possibili vno & æterno, oportet in ipso esse iam receptas omnes species intelligibiles eorum quæ à quibuscunque hominibus sunt scita vel fuerunt, quilibet autem nostrum per intellectum possibilem intelligit, imò intelligere nostrum est intelligere intellectus possibilis. Si dicatur (vt inquit Com.) quòd illud non sequitur, quia non sunt eadem phantasmata apud omnes, nec eodem modo disposita, nos autem non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundū quòd nobis per nostra phantasmata cōtinuatur (nam si etiam intellectus possibilis non est vnus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita) contra arguitur, quia si in intellectu possibili sint species omnium scientiarum, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem est sicut illius qui habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus nō posset: sed intellectus factus in actu per speciem potest agere per seipsum, vt dicitur tertiò de anima, & octauo Physicorum. tex. 32. & non impeditur per phantasmata. cùm in potestate nostra sit formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi adsit impedimētum ex parte organi cuius est phantasma, ergo cum quilibet homo intelligat per intellectum possibilem reductum in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare cùm voluerit scita omnium scientiarum, scilicèt diuisim, non autem simul. poterit enim & hæc scita considerare, & illa sicut sibi placuerit: & sic nullus indigeret doctore ad quærendum scientiam. Vnde remanet idem inconueniens quod prius.

De opinione Auic. qui posuit formas intelligibiles non conseruari in intellectu possibili.

Cap.

Cap. 64.

Idem P. p q. 79. artic. 6.



Prædictis autem rationibus obuiare videntibus quæ Auic. ponit. Dicit enim in suo lib. de anima, quòd in intellectu possibili non remanent species intelligibiles, nisi quãdiu actu intelliguntur. Quod quidẽ ex hoc probare nititur: quia quandiu formæ apprehensæ manent in potentia apprehensiua, actu apprehenduntur. ex hoc enim fit sensus in actu: & similiter intellectus in actu est intellectum in actu. vnde videtur quòd quãdocunque sensus vel intellectus est factus vnum cum sensato vel intellecto, secundùm hoc quòd habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum, vel per intellectum. Vires autem quæ conseruant formas non apprehensas in actu, dicit non esse vires apprehensiuas, sed thesauros virtutum apprehensiuarum: sicut imaginatio quæ est thesaurus formarum apprehensarum per sensum: & memoria secũdùm ipsum quæ est secundus thesaurus intentionum apprehensarum absq; sensu: sicut cùm ouis apprehendit inimicitiam lupi, hoc autẽ contingit huiusmodi virtutibus, quòd cõseruant formas non apprehensas actu inquãtum habent quædam organa corporea, in quibus recipiuntur formæ receptione propinqua apprehẽsioni, & propter hoc virtus apprehensiua conuertens se ad huiusmodi thesauros, apprehendit in actu. constat autem quòd intellectus possibilis est virtus apprehensiua, & quòd nõ habet organum corporeum. vnde concludit quòd impossibile est quòd species intelligibiles conseruentur in intellectu possibili nisi quandiu intelligit actu. Oportet ergo quòd vel ipsæ species intelligibiles conseruentur in aliquo organo corporeo: siue in aliqua virtute habente organum corporeum: vel oportet quòd formæ intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo: vel oportet quòd species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de nouo ab aliquo agente separato quandocunque actu intelligit. Primum autem horum trium est impossibile: quia formæ existentes in potentiis vtentibus organis corporalibus sunt intelligibiles in potentia tantùm. Secũdum autem est opinio Platonis, quam reprobat Arist. in metaph. *Tex. com. 25. & infrà.* vnde concludit tertium, quòd quandocunque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ponit ipse quandam substantiam separatam. *Obiectio.* Si verò aliquis obiiciat contra eum: quòd tunc non est differentia inter hominem cùm primò addiscit, & cùm postmodum vult considerare in actu quæ prius didicit: respondet quòd addiscere nihil aliud est quàm acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiæ agenti ad recipiendum ab eo formam intelligibilem: & ideò ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem: addiscere verò est sicut potentia adaptata. Videtur etiam huic opinioni consonare, *Cap. 1.* quod Arist. in lib. de memoria ostendit, memoriam nõ esse in parte intellectiua: sed in parte animæ sensitiua: ex quo videtur quòd conseruatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectiuam.

Improbatio prædictæ positionis. Sed si diligenter consideretur hæc positio quãtum ad originem, parum aut nihil differt à positione Platonis. posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas a quibus scientia fluebat in animas nostras: hic autem ponit ab vna substantia separata, quæ est intellectus agens secundùm ipsum, scientiam in animas nostras fluere. non autem differt quantum ad modum acquirendi scientiam vtrum ab vna vel pluribus substantiis separatis nostra causetur sciẽtia, vtrobique enim sequetur quòd scientia nostra nõ causetur à sensibilibus: cuius contrariũ apparet per hoc quòd qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quæ cognoscuntur per sensum illum. Diceretur autem quod per hoc quòd intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscẽdum vniuersale: & quòd actiones virium inferiorum, scilicèt imaginationis & memoratiuæ & cogitatiuæ sunt aptantes animam ad recipiendam emanationem intelligentiæ agentis: est nouum. Videmus enim quòd anima nostra tantò magis disponitur ad recipiendum à substantiis separatis, quantò magis à corporalibus & sensibilibus remouetur. per recessum enim ab eo quod infrà est, acceditur ad id quod suprà est. nõ igitur est verisimile quod per hoc quod anima respicit ad phãtasmata corporalia, quòd disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiæ separatæ. Plato autem radicem suæ positionis melius est prosecutus. posuit enim quòd sensibilia nõ sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum expergescentia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam: ponebat enim quòd à principio à formis separatis causabatur sciẽtia in animabus nostris omnium scibilium: vnde addiscere dixit esse quoddam reminisci: & hoc necessarium est secundùm eius positionẽ: nam cùm substantiæ separatæ sint immobiles, & semper eodem modo se habentes: semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra, quæ est eius capax. Ampliùs quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum, quàm esse materiæ corporalis. Cùm igitur formæ fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundùm ipsum conseruentur in ea, multò magis conseruentur in intellectu possibili. Adhuc, cognitio intellectiua est perfectior sensitiua: si igitur in sensitiua cognitione est aliquid conseruans apprehensa, multò fortiùs hoc erit in cognitione intellectiua. Item, videmus quòd diuersa quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diuersas potentias, in superiori ordine pertinent ad vnum, sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum, apprehendere igitur & cõseruare quæ in parte animæ sensitiuæ pertinent ad diuersas potentias, oportet quòd in suprema potẽtia, scilicet intellectu, vniantur. Prætereà, intelligentia agens secundùm ipsum influit omnes sciẽtias: si igitur addiscere nihil est aliud quàm aptari vt vniatur intelligentiæ agenti, qui addiscit vnam sciẽtiam, non magis addiscit illam quàm aliam, quod patet esse falsum: patet etiã quòd hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit in tertio de Anima, quòd intellectus possibilis est locus specierũ: quod nihil aliud est dicere, quàm ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, vt verbis Auicen. vtamur. *Tex. com. 6.*

Item, posteà subiungit quòd quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum licèt non actu intelligat: non igitur indiget influentia alicuius superioris agentis. *3. de anima Tex. com. 8.* Dicit etiam in octauo Physicorum, quòd ante addiscere est homo in potentia essentiali ad scientiam: & ideò indiget motore per quem reducatur in actum: non autem postquam iam didicit, indiget per se motore, ergo non indiget influentia intellectus agentis. *Tex. com 82.* Dicit etiam in tertio de anima, quòd phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum: vnde patet quòd species intelligibiles sunt in intellectu possibili à phantasmatibus, & non à substantia separata. *Tex. com. 30.*

Ad rationes in contrarium. Rationes autem quæ videntur in contrarium esse, non est difficile soluere. Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundùm species intelligibiles, quum considerat actu: quum verò non considerat actu, non est in actu perfecto, secundum illas species: sed se habet medio modo inter potentiam & actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit in tertio de Anima, quòd quum hæc pars scilicet intellectus possibilis, vnaquæque sciat, sciens dicitur secundum actum: hoc autẽ accidit quum possit operari per seipsum: est quidem & tunc potentia simile quodammodo, non tamẽ similiter est ante addiscere aut inuenire. *Tex. com. 8.* Memoria verò in parte sensitiua ponitur, quia est alicuius prout cadit sub determinato tẽpore: nõ enim est nisi præteriti: & ideò quũ nõ abstrahatur à singularibus cõditionibus, nõ pertinet ad partem intellectiuã quæ est vniuersaliũ: sed per hoc non

non excluditur quin intellectus posibilis sit cõseruatiuus intelligibilium, quæ abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

Super Cap. 74.

Via ad præcedentes rationes posset quispiam ex Auice. positione respondere, ideò de ipsa Auicen. positione disputat in hoc capite sanctus Thomas. Circa hoc autem tria facit. Primò, eius positionem cum suis fundamentis narrat: secundò, eam improbat: tertiò, ad eius fundamenta respondet. Quantum ad primum dicit primò Auicen. in suo libro de Anima, quòd in intellectu non remanent species intelligibiles in actu, nisi quandiu intelliguntur: probat autẽ tali ratione. Quandiu formę apprehensæ manent in potentia apprehensiua, actu apprehenduntur: ergo cùm non apprehenduntur, non manent in ipsa: antecedens probatur, quia ex hoc quod actu apprehenduntur sensus in actu fit sensatum in actu, & intellectus in actu est intellectum in actu. Dicit secundò, quòd vires quæ conseruant formas non apprehẽsas in actu, differunt ab intellectu in duobus, quia istæ non sunt apprehensiuæ, sed thesauri virtutum apprehensiuarum, sicut imaginatio est thesaurus formarum apprehensarũ per sensum, & memoria secundùm ipsum est thesaurus formarũ apprehensarum absque sensu, sicut cùm ouis in inimicitiam apprehendit lupi. Item habent organa corporea in quibus recipiuntur formę receptione propinqua apprehensioni, & sic virtus apprehensiua apprehendit in actu, dum se ad huiusmodi thesauros conuertit: intellectus autem est virtus apprehensiua, & non habet organum corporeum. Dicit tertiò, quòd quandocunque intelligimus actu, fluunt species intellectuales in intellectũ possibilem nostrũ ab intellectu agente, quem ipse quãdã substantiam separatam ponit: hoc autem ostendit, quia non possumus dicere quòd species quibus actu intelligimus, conseruentur in organo corporali, siue in virtute habente organum, quia tales formę sunt intelligibiles in potentia tantùm: nec etiam quòd sint per se subsistentes ad quas cõparetur intellectus noster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo: quia hæc est opinio Platonis ab Aristotele reprobata: relinquitur ergo vt fluant in intellectum ab aliquo agente separato. Dicit quartò, quòd differentia est inter hominem quum primo addiscit, & quum postmodum vult considerare quæ prius didicit: quia quum addiscere nihil aliud sit quàm acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiæ agenti ad recipiendum ab ea formam intelligibilem, ante addiscere est in homine nuda potentia ad talem receptionem formæ: post addiscere verò est sicut potentia disposita & adaptata. Potest hæc opinio confirmari, quia Aristoteles in libro de Memoria & reminiscentia, ostẽdit memoriã non esse in parte intellectiua, sed in parte sensitiua: & sic videtur quòd conseruare species intelligibiles ad partem intellectiuam non pertineat.

PRO hac Auicen. opinione aduertendum ex iis quæ habentur ab ipso in quinta parte sexti naturalium, quòd comparatio intelligentiæ dantis formas intelligibiles ad animas nostras est sicut comparatio solis ad visus nostros: & ideò sicut luce solis videtur in actu quod prius in actu non videbatur, ita intelligentia animas nostras de potentia in actum educit per illustrationẽ factam in intelligibilibus, vt actu intelligat quod prius actu non intelligebat: & sicut non videt visus noster nisi ad solis præsentiam à quo lumen effluit, aut ad præsentiam alterius lucidi vicem eius gerentis, ita non intelligimus actu nisi dum species intelligibiles effluunt ab intelligentia in intellectum possibilem: non effluit autem forma ab intelligentia in intellectum possibilem, nisi in nobis fuerit potentia præparata ad eius susceptionem, per quam præparationem fit habilis ad cõiunctionem cum intelligentia agente: & quia hoc fit per actum addiscendi: ideò inquit quòd post addiscere est in homine potentia adaptata ad receptionem formæ intelligibilis.

Quantum ad secundum, arguitur contra hanc positionem multipliciter. Primò, quia ex hac opinione, sicut ex opinione Platonis, sequitur quòd scientia nostra non causetur ex sensibilibus: hoc autem falsum esse apparet hoc signo, quòd qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quæ per illum sensum cognoscuntur: ergo, &c. Si dicatur quòd aliquo modo ex sensibilibus dependet, quia per hoc quòd intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscẽdum vniuersale, & quia actiones imaginationis memoratiuæ, & cogitatiuæ aptant animam ad recipiendum emanationem intelligentiæ, hoc est nouum, & verisimile non videtur, quia videmus quòd anima nostra tantò magis disponitur ad recipiendum à substantiis separatis, quantò magis à sensibilibus & corporalibus remouetur: per recessum enim ab eo quod est infrà, acceditur ad id quod est suprà. Ex hoc corollariè sequitur quòd Plato radicem suæ positionis melius est prosecutus, qui posuit sensibilia esse solùm excitantia intellectum ad considerationem eorum quorum scientiam habebat ab exteriori causatam, non autem esse disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum. Cùm enim substãtiæ separatæ sint immobiles, & semper eodem modo se habentes, semper secundùm eum ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra.

ADVERTE quòd aliter loquendum est de anima nostra, si ponamus eam virtute intellectus agentis in ipsa existentis à sensibilibus scientiam accipere: & aliter si dicamus eam scientiam ab intelligentia abstracta per illuminationẽ intellectus accipere, vt Plato voluit & Auicen. Cùm enim anima nostra media sit inter intelligentias abstractas & sensibilia, vtpote existens supra ordinem sensibilium, inquantum non comprehenditur à materia, vt superiùs est ostensum, & existens infra ordinem intelligentiarum, inquãtum est forma corporis, licèt ad illum ordinem accedat inquantum est immaterialis, quantò magis accedit ad vnum illorum extremorum, oportet vt tãtò magis ab altero recedat: & ideò per hoc quòd accedit ad sensibilia, sua operatione ad illa se conuertens, magis elongatur ab intelligentia vt sit minus apta eius influentiam recipere. propterea bene inquit sanctus Thomas non esse verisimile, quòd per hoc quod intellectus inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustretur illuminatione intelligẽtiæ separatæ ad cognitionem vniuersalis, cùm oppositum in anima nostra videamus. non enim trahitur anima ad participationem superioris ordinis, nisi per elongationem ab inferiori ordine. sed si ponamus animam à sensibilibus virtute intellectus agentis sciẽtiam accipere, in acceptione scientiæ non trahitur anima ad participationem superioris ordinis, cùm intellectus agens sit eiusdem ordinis cum intellectu possibili, eò quòd vterque sit potentia immaterialis in essentia duntaxat animę radicata, & comparetur intellectus agens ad possibilem, sicut propriũ agens ad proprium passiuum, quod in agendo in intellectum possibilem vtitur tanquam instrumento ministerio phãtasmatis, vtpote de eius actiua potẽtia speciem educens intelligibilem: ideò per hoc quòd anima apprehendit singularia, & inspicit ea in phantasmatibus non impeditur neque retrahitur à perceptione scientię, sed magis iuuatur, inquantum sensibilia in tali esse ponit, vt sint apta illustrationem intellectus agentis incipere, & cum ipso in intellectum possibilem speciem intelligibilem imprimere. Et per hunc modum accipiendi scientiam quem posuit Arist. saluatur necessitas vnionis animæ nostræ ad corpus, quæ secundum positionem Platonis & Auicennæ saluari non potest, vt ostendit sanctus Thomas prima parte quæst. 84. articulo quarto.

Secundò contra prædictam positionem arguitur. Esse intellectus possibilis est magis firmũ quàm esse materię corporalis, ergo cùm formæ fluẽtes in materiam corporalem ab intelligentia conseruentur in ea, multo magis conseruantur in intellectu possibili: patet consequentia, quia quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis.

ADVERTE, quòd esse intellectus possibilis dicitur magis firmum quàm esse materiæ, non quia materia corrumpatur, nõ autem intellectus possibilis, cum vtrunque illorũ incorruptibile sit: sed quia materia secundùm suam essentiam & naturam est principium variationis & transmutationis, non autem intellectus.

ATTENDENDVM etiam quòd Auic. sicut posuit intelligentiam separatam in animas nostras per actus virium sensitiuarum dispositas & præparatas causare scientiam, ita posuit ab intelligentia quam datorem formarum appellat (vt dicitur potentia quæst. 6. artic. tertio) causare formas substantiales in materiam per agentia naturalia ad susceptionem formarum dispositam: & ideò in hac ratione accipit sanct. Thom. ex ipsa positione Auic. quòd formæ fluentes ab intelligentia in materiam corporalem conseruentur in ea, scilicèt etiam si actu non operentur.

Tertiò, In sensitiua cognitione est aliquid conseruans apprehensa: ergo multò fortius in cognitione intellectiua, quum sit perfectior.

ADVERTENDVM quòd conuenienter ex maiori perfectione cognitionis intellectiuæ supra sensitiuam arguit sanct. Tho. in parte intellectiua speciem conseruari. nobilior enim cognitio maiorem nobilitatẽ potentiæ arguit: & ideò si cognitio intellectiua nobilior est cognitione sensitiua, consequens est vt potẽtia intellectiua sit nobilior sensitiua. cùm ergo ad nobilitatem & perfectionem potẽtiæ pertineat quod actu habeat formam per quam operari possit, si hoc attribuitur potentiæ sensitiuæ dũ ponitur in ipsa aliquid conseruans apprehensas, multò magis hoc intellectiuæ parti est attribuendum. Quartò, Diuersa quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diuersas potentias, in superiori ordine pertinent ad vnum, vt patet de sensu communi respectu sensatorum: sed apprehendere & conseruare in parte sensitiua pertinet ad diuersas potentias: ergo in intellectiua vniuntur.

ADVERTE, quòd ista ratio destruit fundamentum positionis Auice. *In hoc capite.* Ipse enim (vt ex superioribus patet) voluit quòd alia potentia sensitiua esset apprehensiua, & alia esset conseruatiua inquantũ est in organo corporali: & ideò quia intellectus est virtus apprehensiua, & corporeum organum non habet, sibi non conuenit conseruare: per hanc autem rationẽ ostenditur, quòd licèt in parte sensitiua alia ponatur potentia apprehensiua, & alia conseruatiua, in intellectu tamen oportet vnam & eandem esse, cui vtrunque conueniat, & sic fundamentum illud Auicen. nullum est. Quintò, & est contra quartum dictũ Auicen. Si addiscere nihil aliud sit quàm hominem aptari vt vniatur intelligẽtiæ agenti, qui addiscit vnã scientiam, non magis addiscit illam quàm aliam, quia secundùm ipsum intelligentia agens omnes influit scientias: hoc autem cõstat esse falsum, ergo, &c. Vltimò arguitur, quia hæc opinio est contra mentem Aristotelis, qui tertio de Anima inquit intellectum esse locum specierum, quod nihil aliud est dictum quàm ipsum esse thesaurũ illarum, vt verbis Auice. vtamur. Item quòd quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per se ipsum, licèt actu non intelligat. Item 8. Physicorum text. com. 32. quòd ante addiscere homo indiget motore per quem reducatur in actum, non autem post, & sic apud Aristotelem remanent species in intellectu, dato quòd non intelligat actu. Quod etiam non sint in intellectu à substantia separata secundùm Aristotelem patet, quia tertio de anima, tex. trigesimonono, dicit quòd phantasmata se habent ad intellectum possibilem, sicut sensibilia ad sensum, constat autem quòd sensibilia causant species in sensum, ergo oportet vt & phãtasmata causent species in intellectum, & non intelligibilia separata. Quantum ad tertium respondetur ad duas rationes adductas pro opinione Auicen. Ad primam cùm arguebatur, quod quandiu formæ apprehensæ manent in potentia apprehensiua, actu apprehenduntur: respondetur quòd istud est falsum. sunt enim quandoq; in actu perfecto in intellectu, & hoc est quando actu considerat intellectus: quandóque verò sunt in actu imperfecto medio modo, scilicèt inter potẽtiam & actum: & hoc est quando intellectus actu non considerat. Confirmatur ista responsio ex verbis Aristot. tertio de anima tex. 8. vbi ponit quòd intellectus habens scientiam est quidem sciẽs actu, & potest per seipsum operari, sed tamen est aliquo modo in potentia, licèt non sicut ante addiscere vel inuenire.

ATTENDENDVM, quòd quia vidit Auicen. apud Aristotelem nõ oportere alia ratione ponere species in sensu & intellectu nisi vt sensus in actu sit sensatnm in actu, & intellectus in actu sit res intellecta in actu per ipsam speciem, putabat autem sensatum dici in actu, cùm actualiter sentitur, & intellectum esse actu quum actu intelligitur: ideò concludebat quòd sensus in actu est sensatum ipsum quum sensatum actu sentitur: & similiter quòd intellectus est idem cum re intellecta quum actu, consideratur, & quia non sentitur res nisi per actum sensus, & res non intelligitur

gitur nisi per actum intellectus: ideò sequebatur quòd intellectus non sit in actu per speciem intellectualem, nisi quum per ipsam actu intelligit: neque sensus per speciem sensibilem, nisi cùm per ipsam sensibile sentit & cognoscit actu:& sic cessante actu cognitionis cùm secundùm ipsum desineret potentia apprehensiua esse vnum cum re apprehensa, desinebát species intellectuales informare intellectum. Sed ex responsione quã hîc ponit S.Tho. de mente Arist. habetur quòd Auicen. deceptus est, quia nesciuit distinguere de esse in actu perfecto, & de esse in actu imperfecto & habituali: sensatum enim & intellectum cùm actu percipiuntur sunt in actu perfecto, & sunt vnum perfectè secundum esse cognoscibile cum sensu in actu & intellectu in actu, quæ tunc sunt & ipsa in actu perfecto: quando autem non percipiuntur actu, sed habent species in sensu & intellectu, tunc sunt in actu cognoscibili imperfecto, sicut sensus & intellectus sunt in actu imperfecto, & sic sunt vnũ imperfectè cum sensu in actu, & intellectu in actu. Ad secundum cùm adducebatur authoritas Arist. dicentis memoriam non esse in parte intellectiua, respondetur negando consequentiam: licèt enim memoria quæ non est nisi præteriti vt præteritum est, & per consequens non abstrahit à particularibus conditionibus, sit tantùm in parte sensitiua nõ autem in intellectiua quæ est vniuersalium, non tamen excluditur quin intellectus sit conseruatiuus specierum intelligibilium quæ abstrahunt ab omnibus conditionibus particularibus. *Quomodo memoria sit in parte intellectiua.*

ADVERTENDVM, ex doctrina S.Tho. prima parte, quæst. 79. art. 6. quòd memoria dupliciter accipi potest: vno modo pro vi conseruatiua specierũ duntaxat; & sic inuenitur in parte intellectiua, & non distinguitur ab intellectu realiter, sed ipse intellectus vt conseruatiuus specierum intellectualium dicitur memoria, alio modo vt est præteriti vt præteritũ est; & sic non est in parte intellectiua: intellige, vt dicitur prima parte ibidem ad secundum, si præteritio se teneat per se ex parte obiecti, non autẽ si teneat se ex parte operationis, sic enim saluatur ratio memoriæ etiã in parte intellectiua inquantum intelligit se priùs intellexisse) sed est in sensitiua tantùm, quæ est apprehensiua particularium, & hanc distinctionem hîc sanctus Thomas implicitè in sua responsione ponit.

SED occurrit vnum dubium. In anima enim separata sunt tantùm vires partis intellectiuæ, & tamen anima separata est cognoscitiua præteriti vt præteritum est, aliàs (vt dicitur in quæstionibus de Anima, articulo, secundo ad primum) non recordaretur eorum quæ gessit in vita, & sic periret conscientiæ vermis: ergo in parte intellectiua oportet ponere memoriam quæ est præteriti vt præteritum est.

AD huius difficultatis euidentiam considerandũ est, quòd quum præteritum vt præteritum dicat esse sub determinato tempore, dicit aliquid sub conditione particularis: & ideò idem iudicium est de anima quãtum ad cognitionem præteriti vt præteritum est, & quantum ad cognitionem particularium. Quum autem duo sint genera singularium, scilicèt singulare materiale, & singulare immateriale: singulare immateriale non excluditur à cognitione intellectiua, sed tantùm singulare materiale, vt inquit sanctus Thomas prima parte loco præallegato ad secũdum: ideò secundùm modum animæ se habendi ad singulare materiale dum est coniuncta aut separata, erit inuestigandum quomodo sit aut nõ sit memoria in parte intellectiua. Sciendum ergo secundùm doctrinam sancti Thomæ, quòd anima coniuncta corpori, quia intelligit per species à particularibus materialibus abstractas quæ non repræsentant nisi naturam vniuersalem à materialibus abstractam, non potest directè intelligere singulare, sed intelligit ea tantùm reflexè, dum reflectitur supra suam operationem & principium operationis, atque super phantasma, à quo species intelligibilis est causata, quæ tamen reflexio compleri nõ potest absque adiunctione virtutis cogitatiuæ & imaginatiuæ, quæ sunt potentiæ sensitiuæ: directè autem illa per sensitiuas potentias cognoscit inquantum in sensu recipitur similitudo repræsentatiua naturæ quantum ad conditiones indiuiduales. Anima autem à corpore separata, præter formas quas coniuncta corpori acquisiuit, habet etiam species à diuino lumine sibi inflexas similes speciebus quæ sunt in mentibus angelicis, quæ sunt repræsentatiuæ non solùm naturæ vniuersalis, sed etiam singularium & conditionum particularium, & animæ illa singularia duntaxat repræsentant, vt dicitur prima parte quæst. 89. articulo quarto, ad quæ habet aliquã determinatam habitudinem vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per diuinam ordinationem: hæc enim omnia quodammodo reddunt animam dispositam ad formam intelligibilem vt repræsentet sibi hæc singularia, aut illa: & ideò per illas species anima separata non solùm directè vniuersalia cognoscere potest, sed etiam particularia. Ex quibus sequitur, quòd in anima coniuncta quantum ad partem intellectiuam nõ est memoria per quam cognoscatur præteritum vt præteritum est: quia species quæ est in intellectu, non repræsentat conditiones particulares, sed tantùm naturã vniuersalem: sed bene quantùm ad partem sensitiuam est memoria talis, quia in illa recipitur species quæ est repræsentatiua rei singularis sub determinato loco, & determinato tempore. In anima autem separata est quidem virtus receptiua speciei quæ est repræsentiua singularis sub determinato tempore præterito, quia species influxæ huiusmodi singularia sub conditionibus particularibus repræsentãt, sed tamen intellectus ipse in quo sunt huiusmodi species repræsentatiuæ singularium prius cognitorum, non habet propriè rationem memoriæ secundùm quòd Philosophi de Memoria locuti sunt, quia nõ habet species quibus in hac vita illa erant cognita sub aliqua temporis differentia, quum nũquam illæ fuerint in intellectu, sed tantùm potẽtia partis sensitiuæ, vt est ostensum: memoria autem propriè accepta, est potentia conseruatiua specierum quibus aliqua priùs cognita sunt, & est cognoscitiua præteriti vt præteritum est per species à sensibilibus acceptas, per quas illud cognitum fuit: si tamen accipiatur memoria vt est cognoscitiua præteriti sub ratione præteriti per species influxas, non autem per species à sensibilibus acceptas, sic intellectus animæ separatæ, non autem animæ coniunctæ, quæ huiusmodi species non habet, est memoria: per illas anim cognoscit, quæ priùs dum erat coniuncta per potentias sensitiuas cognouerat; & fortasse postquam actu illa cognouit, aut etiam alia singularia, potest cessare illa actu cognoscere, & remanere in potentia habituali ad illa cognoscenda. Patet itaque primò, quòd quantum ad potentiam quę dicitur memoria distincta à potentia receptiua tantùm specierum, & non conseruatiua, non est memoria in parte intellectiua, sed tantùm in parte sensitiua, quia vt superiùs est ostensum, in parte intellectiua eadem potentia est receptiua & conseruatiua specierum, licèt in parte sensitiua distinguantur. Patet secundò, quòd quantùm ad hanc proprietatem quæ est retinere & conseruare species, inuenitur memoria in parte intellectiua tam in anima coniuncta quàm in separata, quum ostensum sit superiùs quòd species intelligibiles in intellectu conseruantur. Patet tertiò, quòd quantum ad proprietatem memoriæ, quæ est absolutè cognoscere præteritum sub ratione præteriti per speciem existentem in ipsa potentia memoratiua directè repræsentantem rem sub tempore præterito, inuenitur memoria intellectiua non quidem in anima coniuncta corpori, sed in anima separata: quia species quæ sunt in intellectu coniuncto corpori, sunt viæ sensuum acquisitæ, & non sunt repræsentatiuæ conditionum particularium, sed bene species influxæ in animam separatam. Patet quartò, quòd quantum ad illam proprietatem memoriæ in qua propriè memoriæ ratio apud Philosophos consistit, quæ est conseruare species à sensibilibus acceptas, quibus præteritum sub tempore præterito fuit cognitum, non inuenitur in parte intellectiua, neque coniuncta neque separata. Vnde ad obiectionem in principio factam negatur consequentia de memoria propriè dicta, quæ in anima inuenitur vt est cognoscitiua per species à sensibilibus acquisitas: non enim sufficit ad rationem memoriæ propriè dictæ quòd præteritum sub ratione præteriti cognoscatur, nec hoc intendit sanctus Thomas, sed requiritur quòd per easdem species à sensibus acceptas cognoscatur per quas priùs cognoscebatur. Si autem intelligatur de memoria secundùm q̃ per species influxas cognoscit illud quod in vita per sensus cognouit, sic conceditur in anima separata esse memoriam respectu præteriti. Nec hoc vult negare S.Thomas, sed illud negat tantùm de potentia intellectiua inquantum intelligit per species intelligibiles à sensibilibus acceptas: quia illis nõ cognoscit anima nec coniuncta nec separata præteritum sub ratione præteriti, cùm abstrahant ab omni temporis differentia, & esse præteritum accidat naturæ repræsentatæ per speciem intelligibilem à sensibilibus abstractam vt sic.

Solutio rationum quibus videtur probari vnitas intellectus possibilis.

Cap. 75.

D probandum autem vnitatem intellectus possibilis quædam rationes adducuntur, quas oportet ostendere efficaces non esse. *Idem prima parte q. 76. artic. 2.* Videtur enim quòd omnis forma quæ est vna secundùm speciem, & multiplicatur secundùm numerum indiuiduetur per materiam: quæ enim sunt vnum specie, & multa secũdùm numerum, conueniũt in forma & distinguuntur secundùm materiam: si igitur intellectus possibilis in diuersis hominibus sit multiplicatus secundùm numerum, quum sit vnus secũdùm speciem: oportet quòd sit indiuiduatus in hoc & in illo per materiam, non autem per materiam quæ sit pars sui, quia sic esset receptio eius de genere receptionis materiæ primæ, & reciperet formas indiuiduales, quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quòd indiuiduetur per naturam quæ est corpus hominis cuius ponitur forma.

Omnis autem forma indiuiduata per materiam cuius est actus, est forma materialis: oportet enim quòd esse cuiuslibet rei dependeat ab eo à quo dependet indiuiduatio eius: sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia indiuiduantia sunt de essentia huius indiuidui: sequitur ergo quòd intellectus possibilis sit forma materialis, & per consequens quòd non recipiat aliquid, neque operetur sine organo corporali: quod est etiã contra naturã intellectus possibilis, igitur intellectus possibilis nõ multiplicatur in diuersis hominibus, sed est vnus omnium hominum.

2 Item si intellectus possibilis esset alius in hoc & in illo homine: oporteret quòd species intellecta esset alia numero in hoc & in illo: vna verò in specie, quum enim specierũ intellectarum in actu proprium subiectum sit intellectus possibilis, oportet quòd multiplicato intellectu possibili multiplicentur species intelligibiles secundùm numerum in diuersis: species autem aut formæ quæ sunt eadem secundùm speciem, & diuersæ secũdùm numerum, sunt formæ indiuiduales, quæ non possunt esse formæ intelligibiles: quia intelligibilia sunt vniuersalia, non particularia. impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diuersis indiuiduis hominum: necesse est igitur quòd sit vnus in omnibus.

3 Adhuc, magister scientiam quam habet, transfundit in discipulum

discipulum.aut igitur eandẽ numero, aut aliam diuersam numero, etsi sit eadem in specie.secundum videtur impossibile esse:quia sic magister causaret sciẽtiam suam in discipulo, sicut causat formam suam in aliquo generãdo sibi simile in specie, quod videtur pertinere ad agentia materialia.oportet ergo quòd eandem scientiam numero causet in discipulo, quod esse non posset,nisi esset vnus intellectus possibilis vtriusq;.necesse igitur videtur intellectũ possibilem esse vnum omnium hominum.Sicut autem prædicta positio veritatem non habet, vt ostensum est:ita rationes positæ ad ipsam confirmãdam facilè solubiles sunt. Confitemur enim intellectum possibilem esse vnum specie in diuersis hominibus,plures autem secundùm numerum: vt tamen non fiat in hoc vis,quòd partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundùm se,sed solùm vt sunt principia totiùs:nec tamen sequitur quòd sit forma materialis secundùm esse dependens à corpore.sicut enim animæ humanæ secundùm suam speciem competit quòd tali corpori secundùm speciem vniatur, ita hæc anima differt ab illa numero solo.ex hoc quòd ad aliud numero corpus habitudinem habet: & sic indiuiduantur animæ humanæ, & per consequẽs intellectus possibilis,qui est potẽtia animæ humanæ secundùm corpora, nõ quasi indiuiduatione à corporibus causata. Secunda verò ratio ipsius dificit ex hoc, quod non distinguit inter id quo intelligitur, & id quod intelligitur.species enim recepta in intellectu possibili,nõ habet se vt quod intelligitur. cùm enim de his quæ intelligũtur,sint omnes artes & scientiæ,sequeretur quòd omnes scientiæ essent de speciebus existentibus in intellectu possibili:quod patet esse falsum.nulla enim scientia de eis aliquid cõsiderat nisi naturalis & metaphysica:sed tamen per eas quęcunque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo, sicut id quo intelligitur: sicut & species coloris in oculo, non est id quod videtur, sed id quo videmus. id verò quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam:sicut etiã & res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inuentæ sunt artes & sciẽtiæ,vt res in suis naturis cognoscantur:neque tamen oportet quòd si scientiæ sunt de vniuersalibus, quòd vniuersalia sint extra animã per se subsistãtia:sicut Plato posuit. quanuis enim ad veritatẽ cognitionis necesse sit vt cognitio rei respõdeat,nõ tamẽ oportet quod idem sit modus cognitionis & rei.quę enim coniuncta sunt in re,interdũ diuisim cognoscũtur. simul enim vna res est & alba & dulcis:visus tamen cognoscit solã albedinem,& gustus solam dulcedinem:sic etiam & intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem absq; materia sensibili:licèt etiam cum materia sensibili intelligere posset.hęc autẽ diuersitas accidit secundùm diuersitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum: quæ quandoque sunt similitudo quantitatis tantùm, quãdoque verò substantiæ sensibilis quantæ. Similiter autem licèt natura generis & speciei nũquam sit nisi in his indiuiduis, intelligit tamen intellectus naturam speciei & generis non intelligendo principia indiuiduantia: & hoc est intelligere vniuersalia:& sic hæc duo nõ repugnant,quòd vniuersalia non subsistant extrà animam, & quòd intellectus intelligẽs vniuersalia intelligat res quę sunt extrà animam: quòd autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam à principiis indiuiduantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptæ, quæ est immaterialis effecta per intellectum agentẽ,vtpote abstracta à materia & conditionibus materiæ, quibus aliquid indiuiduatur. Et ideò potentiæ sensitiuæ non possunt cognoscere vniuersalia, quia nõ possunt recipere formam immaterialem, quum recipiantur semper in organo corporali: non igitur oportet esse numero vnam speciem intelligibilem huius intelligentis & illius:ad hoc enim sequeretur esse vnũ intelligere numero huius & illius, cùm operatio sequatur formam quæ est principium speciei:sed oportet ad hoc quòd sit vnum intellectum, quòd sit vnius & eiusdem similitudo: & hoc est possibile si species intelligibiles sint numero diuersæ: nihil enim prohibet vnius rei fieri plures imagines differentes: & ex hoc contingit quòd vnus homo à pluribus videtur, non igitur repugnat cognitioni vniuersali intellectus, quòd sint diuersæ species intelligibiles in diuersis. Nec propter hoc oportet quòd si species intelligibiles sint plures numero,& eadem specie,quòd non sint intelligibiles actu, sed potentia tantùm,sicut alia indiuidua:non enim hoc quod est esse indiuiduum,repugnat ei quod est esse intelligibile actu,oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem & agentem, si ponantur quędam substantiæ separatę corpori non vnitæ per se subsistentes,quædam indiuidua esse:& tamen intelligibilia sunt:sed id quod repugnat intelligibilitati, est materialitas:cuius signum est,quòd ad hoc quòd fiãt formæ rerum materialium intelligibiles actu, oportet quòd à materia abstrahãtur:& ideò in illis in quibus indiuiduatio fit per hanc materiam signatam, indiuiduata non sunt intelligibilia actu: si autem indiuiduatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quæ sunt indiuidua esse actu intelligibilia, species autem intelligibiles indiuiduãtur per suum subiectum:qui est intellectus possibilis, sicut & omnes aliæ formæ: vnde quum intellectus possibilis non sit materialis, nõ tollitur à speciebus indiuiduatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

4 Præterea, in rebus sensibilibus sicut non sunt intelligibilia actu indiuidua, quæ sunt multa in vna specie, vt equi vel homines: ita nec indiuidua quæ sunt vnica in sua specie, vt hic sol,& hæc luna: eodem autem modo indiuiduantur species per intellectum possibilem, siue sint plures intellectus possibiles, siue vnus: sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie:nihil igitur refert quantũ ad hoc quod species receptæ in intellectu possibili, sint intelligibiles actu, vtrùm intellectus possibilis sit vnus in omnibus,aut plures.

5 Item, intellectus possibilis secũdùm Com. prædictum est vltimus in ordine intelligibilium substantiarum: quæ quidem secundùm ipsum sunt plures.

Nec potest dici quin aliquæ superiorum substantiarum habeãt cognitionem eorum quæ intellectus possibilis cognoscit. In motoribus enim orbium (vt ipse etiam dicit) sunt formæ eorum quæ causantur per orbis motum:adhuc igitur remanebit,licèt intellectus possibilis sit vnus,quòd formæ intelligibiles multiplicentur in diuersis intellectibus. Licèt autem dixerimus quòd species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur:non tamen remouetur quin per reflexionem quãdam intellectus seipsum intelligat, & suum intelligere, & speciem qua intelligit: suum autem intelligere intelligit dupliciter. Vno modo in particulari:intelligit enim se nunc intelligere. Alio modo in vniuersali secundùm quòd ratiocinatur de ipsius actus natura. Vnde & intellectum & speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: & percipiẽdo se esse,& habere speciem intelligibilem,quod est cognoscere in particulari, & considerando suam & speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in vniuersali: & secũdùm hoc de intellectu & intelligibili tractatur in sciẽtiis. Per hæc autem quæ dicta sunt, & tertiæ rationis apparet solutio: quòd enim dicit scientiam in discipulo & in magistro esse numero vnam: partim quidem verè dicitur, partim autem non, est enim numero vna quantùm ad id quod scitur:non tamen quantùm ad species intelligibiles quibus scitur,neque quãtùm ad ipsum scientiæ habitum:nõ tamẽ oportet quòd eodem modo magister causet scientiam in discipulo, sicut ignis generat ignem:non enim est modus eorũ quæ à natura generãtur, & eorum quæ ab arte:ignis quidem generat ignẽ naturaliter reducendo materiam de potẽtia in actum suæ formæ, magister verò causat scientiã in discipulo per modum artis,ad hoc enim datur ars demonstratiua, quã Aristoteles in Posterioribus tradit,demonstratio enim est syllogismus faciens scire. Sciendum tamen quòd secundum quod

Primo Poster. Tex. com. 5.

quod Aristoteles in septimo Metaphysicæ docet, artium quædam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in ædificatiua: non enim est in lignis & lapidibus aliqua vis actiua mouens ad domus constitutioné, sed aptitudo passiua tantùm. Aliqua verò est ars in cuius materia est aliquod actiuum principium mouens ad producendum effectum artis: sicut patet in meditatiua: nam in corpore infirmo est aliquod actiuum principium ad sanitatem. Et ideò effectum artis primi generis nunqum producit natura: sed semper fit ab arte: sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem secundi generis fit & ab arte, & à natura sine arte: multi enim per operationem naturæ sine arte medicinæ sanantur. In his autem quæ possunt fieri & arte, & natura, ars imitatur naturam: si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat: vnde & medicus si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi, in eo enim qui docetur, est principium actiuum ad scientiam scilicèt intellectus, & ea quæ naturaliter intelliguntur, scilicèt prima principia: & ideò scientia acquiritur dupliciter, & sine doctrina per inuentionem, & per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere, sicut inueniens incipit inuenire, offerendo scilicèt considerationi discipuli principia ab eo nota: quia omnis disciplina & omnis scientia ex præexistenti fit cognitione: & illa principia in conclusiones deducendo, & proponendo exempla sensibilia, ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum: & quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiæ, quod inest nobis diuinitùs: ideò apud Theologos dicitur, quòd homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interiùs operando, sicut & medicus dicitur naturæ minister in sanando, sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrũ non modò naturalis actionis, sed artificialis, vt dictũ est. Præterea quum Commẽta. prædictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passiuo sicut in subiecto, vnitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quòd sit vna scientia numero in discipulo & magistro: intellectum enim passiuum constat non esse eundem in diuersis, cùm sit potentia materialis: vnde hæc ratio non est ad propositum secundum eius positionem.

Super Cap. 75.

OSTQVAM sanctus Thomas Commentatoris opinionem de vnitate intellectus possibilis impugnauit, ad eius nunc rationes vult respõdere. Prima autem eius ratio erat, quia si multiplicaretur secundùm numerũ intellectus possibilis esset forma materialis, & per consequens non reciperet aliquid, neque operaretur sine organo corporali, quod est contra naturam intellectus possibilis: probatur cõsequentia, quia omnis forma quæ est vna secundùm speciem, & multiplicatur secundùm numerum, indiuiduatur per materiam: omnis autem forma indiuiduata per materiam cuius est actus, est forma materialis, cùm oporteat esse cuiuslibet rei dependere ab eo à quo dependet indiuiduatio eius, eo quòd principia indiuiduantia sint de essentia huius indiuidui. Respondetur & dicitur primò, quòd intellectus est vnus specie & plures secundùm numerũ, vt non fiat vis in hoc quòd partes hominis non ponuntur in genere vel in specie secundum se, sed solùm vt sunt principia totius. Dicitur secundò, quod consequentia est falsa, accipiendo formam materialem pro forma dependente à materia secundùm esse. Dicitur tertiò ad probationé consequentiæ, quòd animæ humanæ & per consequens intellectus possibilis qui est potentia animæ indiuiduantur secundùm corpora non quasi indiuiduatione à corporibus causata, sed ex hoc quod ad aliud & aliud corpus habitudinem habent.

CIRCA istam responsionem multipliciter dubitatur. Non enim videtur argumento satisfacere. Primò, quia videtur falsum indiuiduationem animarum à corporibus non causari: tum quia sicut in argumento tangebatur, principia indiuiduantia sunt de essentia huius indiuidui, sicut principia communia sunt de essentia speciei: vnaquæque autem res à suis principiis essentialibus dependet & causatur: ergo indiuiduatio animarum dependet & causatur à corpore, per quod indiuiduatur, tum quia habitudo animæ ad corpus est habitudo formæ ad materiam: materia autem est causa formæ, secundùm genus causæ materialis: ergo si anima indiuiduatur ex habitudine ad corpus, sequitur quòd corpus sit causa animæ & indiuiduationis eius.

Secundò, quia videtur falsum quòd animæ per habitudinem ad corpora indiuiduentur, substantia enim non indiuiduatur nisi ex substantia, vt dicitur prima parte q. 29. artic, 1. sed ista habitudo animæ ad corpus non est substantia, ergo non indiuiduatur ex ista habitudine.

AD horum solutionem reminisci oportet eorum quæ superiùs tacta sunt capite 68. vbi ostensum est quomodo anima intellectiua non est forma à materia comprehensa, neque à materia dependens. Dictum est enim quòd licèt anima intellectiua habeat esse in materia, non dependet tamen à materia, quia suum esse non est obligatum materiæ quasi indigeat à materia substentari, & sine ea esse non possit, sed separata à materia potest habere suum esse: & ideò dicebatur ibidem quòd materia non est causa animæ intellectiuæ in genere causæ materialis, & quòd de potentia materiæ non educitur. Ex his sequitur quòd materia non est causa indiuiduationis animæ, licèt in materia indiuiduationem habeat, sicut enim esse potest sine materia, & propter hoc nõ dependet nec causatur à materia indiuiduali secundùm esse, ita separata à materia suã indiuiduationem retinet, & non indiget à materia indiuiduali sustentari quantùm ad eius indiuiduationem: atque idcircò non causatur eius indiuiduatio à materia: licèt in materia indiuiduali accipiat indiuiduationem, Propter hoc bene inquit sanctus Thomas & conformiter ad suã doctrinam, quòd animæ indiuiduantur quidem secundùm corpora, sed earum indiuiduatio non causatur ex corporibus. Vnde ad primã huius improbationem dicitur, quòd si per indiuiduum intelligatur compositũ ex materia & forma, cùm duo concurrant, vt in primo libro est ostensum, ad indiuiduationem, scilicèt materia & quantitas, non eodem modo dicitur vtrumque de essentia indiuidui, sed materia dicitur de essentia tanquam eius essentiam constituens, quantitas autem quia ponitur in eius diffinitione tanquã determinatiuum essentiæ: quomodocunque autem hæc sint de essentia indiuidui, non sunt tamen causa indiuiduationis suppositi & indiuidui humani quantum ad esse, licèt materia sit eius causa quantùm ad ipsam essentiam eo modo quo pars est causa totius: non enim causant esse illius suppositi, cùm sit tantùm ab extrinseco sicut & anima intellectiua: si autem nomine indiuidui accipiatur ipsa anima indiuidua quæ est hæc & singularis, sic neque materia neque quantitas est de essentia animæ quasi ipsum corpus animę essentiã constituat, sed tãtùm quia in eius diffinitione ponitur: omne enim quod ponitur in diffinitione alicuius, potest dici largo modo de ipsius essentia: nam sicut anima secundùm essentiam suam habet habitudinem ad corpus, inquãtum hoc est ei essentiale, quod sit forma corporis, vt dicitur de spiritualibus creaturis artic. 9. ad quartum, ita hæc anima inquantum est hæc anima, habet habitudinem ad hoc corpus, & hoc corpus in eius diffinitione ponitur. sed licèt hoc corpus hoc modo sit de essentia huius animæ, non oportet tamen vt sit causa eius indiuiduationis, sicut non est causa esse ipsius: sicut licèt simile dicat habitudinem ad aliud simile, non tamen aliud simile est causa eius in aliquo genere causæ, & sic oportet distingui animas materialiter secundùm corporum distinctionem, inquantum anima ad corpus habitudinem naturalem habet, & illi oportet eam esse proportionatam & coaptatam, vt dicetur inferiùs capit. 81. non tamen corpus est causa indiuiduationis animæ, neque multitudo corporum est causa multitudis animarum. Ex quibus patet quòd minor propositio assumpta habet veritaté de eo quod est de essentia alicuius tanquam eius essentiam cõstituens, quantùm quidem ad essentiam quam constituit, non autem vniuersaliter quantùm ad eius esse, quia (vt est ostensum) materia indiuidui humani est quidé causa essentiæ eius inquantùm est pars, non est tamen causa esse, cùm esse eius non sit eductum de potétia materiæ. non est auté vera vniuersaliter dicta propositio de eo quod dicitur de essentia rei, quia eius diffinitionem aliquo modo ingreditur, quomodo diximus corpus esse de essentia animæ.

Ad secundam improbationem dictæ propositionis dicitur, quòd vtique habitudo animæ ad corpus est habitudo formæ ad materiam, sed minor propositio est falsa si vniuersaliter intelligatur de omni forma, quia materia non est causa nisi illius formæ quæ de eius potentia educitur: illius autem formæ quæ de eius potentia non educitur, licèt sit receptiua, non tamen est causa. vnde cum dicitur quòd forma indiuiduatur per materiam indiuidualem, li per, non dicit causalitatem, sed habitudinem materiæ tantùm in qua accipit indiuiduationem, si sit sermo de anima intellectiua. si autem de aliis formis sit sermo, dicit habitudinem causæ, quia aliæ formæ quæ sunt in materia, educuntur de potentia materiæ, & sic materia est illis simpliciter causa essendi. Quod si instetur sic, causalitas materiæ nihil aliud est quàm recipere formam, ergo materia est causa omnis formæ receptæ in ipsa. Respondetur quod causalitas materiæ non est recipere absolutè, sed recipere formam de eius potentia eductam: & recipere per modum sustentantis, quod est sic recipere formam, vt sine materia esse non possit. Vnde sanct. Thom. loquens de causalitate formæ & materiæ in quinto Metaphysic. capit. de causa, inquit quòd forma est causa materiæ inquantùm dat ei esse actu, materia verò formæ inquantùm sustentat ipsam. Attendendum autem quod ibidem dicitur, scilicèt quòd materia quandoq; est formæ causa essendi, secundùm quòd forma huius habens esse in hoc, quod est esse causam essendi secundùm quid, & sustentare ipsam secundùm quid, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem. Ex his enim habetur quòd materia non est absolutè & simpliciter causa animæ intellectiuæ tanquam simpliciter ipsam sustentans, ita quòd non possit absolutè esse nisi in materia, cùm separata à materia habet esse, sed bene est causa essendi animæ secundum quid, inquantùm est causa quòd sit forma huius habens esse in hoc indiuiduo. quantùm ad hoc enim materia sustentat animam, quia non potest esse forma in actu huius indiuidui, putà Sortis, habens esse in ipso tanquam pars eius, nisi sit in materia. separata enim à materia licèt habeat esse, non tamen habet esse in Sorte. Et sic patet quomodo intelligendum sit quod inquit sanctus Thomas, animam intellectiuam non dependere à materia secundum esse. intelligitur enim quòd non dependet à materia simpliciter, sed bene secundum quid potest dependere. Et quia indiuiduatio animæ concomitatur eius esse, possumus dicere hanc esse mentem sancti Thomæ quòd materia signata non est quidem causa indiuiduationis animæ intellectiuæ simpliciter, sed bene est causa indiuiduationis secundùm quid, inquãtùm est causa eius vt est forma huius in ipso existens: & sic etiam intelligi potest cum dicitur materiam sub quantitate esse principium indiuiduationis. licèt enim in aliis sit causa indiuiduationis simpliciter, in anima tamen intellectiua est principium secundum quid, & principium sine quo non indiuiduatur. Ad secundum dicitur: primò, quòd indiuiduum substantiæ dupliciter cõsiderari potest, vno modo inquantùm est incõmunicabile, alio modo inquantùm est hoc signatum distinctũ ab omnibus aliis indiuiduis eiusdé speciei. Quod ergo

Lect. super tex. 2.

inquit sanct.Thom.quoniam indiuiduatur substantia per seipsam, intelligendum est quantum ad primam conditionem indiuidui, est enim incommunicabilis per materiam quæ est vltimum subiectum: materia autem est substantia, quantum autem ad secundam conditionem indiuiduatur per quantitatem quæ est accidens: sunt & aliæ interpretationes istius propositionis ab aliis positæ, quas ego non reprobo, in illis vide. Dicitur secundò, quod non ideò dicit sanct.Thom.hanc animam differre ab illa ex hoc solo quòd ad aliud corpus habitudinem habet quasi habitudo ad corpus sit simpliciter causa indiuiduationis, sed quia est conditio sine qua non indiuiduatur.non enim esset hæc anima nisi esset huic corpori essentialiter coaptata:& sic etiam possumus dicere quòd materia indiuidualis est causa sine qua non indiuiduatur anima intellectiua: non autem est causa simpliciter ipsam indiuiduationem in anima causans.

Secunda ratio Auer. erat. Multiplicatur intellectus secundùm numerum, ergo & species intelligibiles multiplicantur secundùm numerum, ergo sunt formæ indiuiduales, ergo non sunt intelligibiles actu, hoc est falsum,ergo,&c.probatur prima consequentia,quia proprium subiectum specierum intelligibilium est intellectus:secunda quoque probatur,quia formæ quæ sunt eædem secundùm speciem & diuersæ secundùm numerum, sunt formæ iudiuiduales: tertia etiam probatur, quia intelligibilia sunt vniuersalia, non particularia. Respondetur & dicitur primò, quòd procedit ratio ex falso fundamento,scilicèt quòd species intelligibilis sit id quod intelligitur, & non tantùm quo intelligitur,quum tamen sit quo intelligitur,sicut species coloris in oculo est id quo videmus, non autem quod intelligitur, quia id quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam,id est,ipsa natura obiecta intellectui quæ est in singularibus,aliàs omnes scientiæ & artes quum sint de iis quæ intelliguntur, essent de speciebus quæ sunt in intellectu, & non tantùm naturalis ac metaphysica. Dicitur secundò, quòd non oportet esse vnam numero speciem intelligibilem huius intelligentis & illius, quia sequeretur vnum esse intelligere numero huius & illius intelligentis, cùm operatio sequatur formam quæ est principium operationis: & ideo falsitas primi consequentis in ratione subintellecta negatur. Dicitur tertiò, quòd non sequitur si species intelligibiles sint plures numero, & eædem secundùm speciem,quòd non sint intelligibiles actu, sed tantùm potentia, sicut alia indiuidua, quia esse indiuiduum non repugnat ei quod est esse intelligibile actu:intellectus enim possibilis & agens si ponantur separata, erunt indiuidua.& tamen sunt intelligibilia: sed materialitas est id quod repugnat intelligibilitati,species autem intelligibiles sunt immateriales, quia non indiuiduantur per materiam, sed per intellectum possibilem qui est immaterialis:vnde vltima consequentia negatur. Dicitur quartò, quòd nihil refert ad hoc quòd species receptæ in intellectu sint intelligibiles actu,vtrùm intellectus possibilis sit vnus in omnibus,aut plures, quia eodem modo indiuiduantur per intellectum siue sit vnus siue plures sint,licèt non eodé modo multiplicentur in eadem specie:sicut & in rebus sensibilibus: ita indiuidua quæ sunt vnica in vna specie, vt hic sol & hæc luna,non sunt actu intelligibilia, sicut quæ sunt multa in vna specie,vt equi vel homines, & sic patet quòd ista ratio ita concludit contra ponentem vnum intellectum tantùm,sicut contra ponentem plures intellectus. Dicitur quintò,quòd nec etiam multiplicatio intellectus possibilis est causa multiplicitatis specierum.vt prima cõsequentia videtur supponere, quia etiam apud Comm.ponentem plures substantias intelligibiles in quarum ordine intellectus est vltimus, aliquæ superiorum substantiarum eadem cognoscunt quæ intellectus possibilis: cùm in motoribus orbium secundùm ipsum sint formæ eorum quæ causantur per orbis motum:& sic formæ intelligibiles multiplicantur ad multiplicationem intellectuum,non autem ad multiplicationem intellectus possibilis.

SED contra hanc responsionem posset multipliciter instari. Primò contra primum dictum,probando quòd species sit id quod intelligitur, non autem res extra intellectum,vt dicebatur ibidem.Scientiæ enim sunt de vniuersalibus:si ergo res quæ intelligitur,est res extra animam, sequitur quòd vniuersalia sint extra animam,& sic erit opinio Platonis vera.

Respondetur,quòd vniuersalia sunt quidem extra animam,non tamen per se subsistentia, vt Plato posuit, sed in singularibus, & intellectus illa intelligit inquantùm intelligit naturã generis & speciei non intelligendo principia indiuiduantia:quod contingit,quia species intelligibilis est immaterialis effecta per intellectum agentem, vtpote abstracta à materia & conditionibus materiæ quibus aliquid indiuiduatur. Si autem contra hoc instetur, quia ad veram cognitionem requiritur vt cognitio rei respondeat, ergo si natura extra intellectum est singularis,oportet vt extra intellectum cognoscatur singularis:dicitur quòd vtique oportet cognitionem rei respondere, non tamen oportet vt idem sit modus cognitionis & rei,quia ea quæ sunt cõiuncta in re, interdum diuersim cognoscuntur,vt patet de albedine & dulcedine, quãdo vna res est simul alba & dulcis,& de linea ac materia sensibili, quorum vnum absque altero cognosci potest,& sic licèt natura generis & speciei nunquam sit nisi in indiuiduis, tamen intellectus illa intelligit non intelligendo principia indiuiduantia,vnde negatur illa consequentia.

Secundò posset instari cõtra secundum dictum,probando quòd oportet esse vnam numero speciem huius & illius intelligentis,respectu eiusdem intellecti,quia tunc non esset vnũ intellectum,cùm species sit ipsum intellectum in actu.

Respondetur negando cõsequentiam. Ad hoc enim vt sit vnum intellectum à multis ex parte rei quæ terminat cognitionem,non oportet esse vnam speciem, cùm scilicèt ipsa non sit ipsum quod intelligitur, sed eius similitudo: sed oportet quòd sit vnius & eiusdem similitudo in illis: hoc autem est possibile si species intelligibiles sint numero diuersæ, nihil enim prohibet vnius & eiusdem rei fieri plures similitudines differentes.

Posset vltimò aliquis quærere, Vtrùm species intelligibiles ita sint pręcisæ quo aliquid intelligitur, ꝙ ipsæ nullo modo intelligantur. Respondet sanctus Thomas,quòd vtique intelligũtur, sed per reflectionem, sicut & ipsum intelligere & quantùm ad cognitioné eius in singulari, & quantùm ad eius cognitionem in vniuersali.i.quantùm ad cognitionem an est,dum cognoscit se habere speciem, & quantum ad cognitionem quid est,cognoscendo naturam ipsius.

CIRCA illud dictum in principio responsionis, quòd tantùm naturalis & metaphysicus considerat de speciebus intelligibilibus, cõsiderandum quòd licèt vterque illorum de ipsis speciebus consideret, hoc tamen non est eodem modo. Nam naturalis de ipsis considerat inquantùm in phantasmatibus fundantur, & à rebus naturalibus causantur,& eo modo quo considerat de intellectu, inquantum scilicèt sunt aliquid animæ intellectiuæ,quæ est forma naturalis,vtpote proprię formæ intellectus possibilis existentes, Metaphysicus autem de ipsis considerat & inquantùm quædam entia sunt,& inquantùm sunt immateriales,sicut & de intellectu possibili inquantum immaterialis est considerat.

CIRCA responsionem ad primam instantiam quum dicitur, ꝙ ratio quare intellectus cognoscit naturã generis & speciei denudatam à principiis indiuiduantibus, est conditio speciei intelligibilis in ipso receptæ quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem: aduertẽdum quòd abstractio speciei à materia & cõditionibus materiæ secundùm suum esse dat speciei, vt naturam cuius est similitudo, immaterialiter hoc est absque materialibus conditionibus repræsentet, & quia intellectus fertur in obiectum vt sibi per similitudinem eius in se existentem repræsentatur,sicut & omnis alia potentia cognoscitiua:ideò per ipsam speciem naturam absque materialibus conditionibus apprehendit. Sed attendenda sunt verba sancti Thomæ. Non enim inquit intellectum intelligere naturam absque conditionibus materialibus, quia species est immaterialis,quasi immaterialitas speciei sit ratio quare repræsentet naturam absq; materialibus conditionibus, (hoc enim non est verum in doctrina eius quum ponat species quæ sunt in mente angelica, repræsentare non tantùm naturam speciei,sed etiam conditiones indiuiduales, & tamen constat quòd sunt immateriales) sed inquit illud euenire, quia est effecta immaterialis per intellectum agentem,vtpote abstracta,& cætera.non enim quia est immaterialis absolutè:sed quia per intellectum agentem abstrahitur à phantasmatibus, & per intellectum sic eam abstrahentem fit immaterialis, ideò sic repræsentat: sicut enim per intellectum agentem abstrahitur,ita repræsentat.hoc autem non conuenit speciebus quæ sunt in mente angelica, sed tantùm speciebus intellectus nostri. In eadem responsione quum dicitur, quòd quamuis ad veritatem cognitionis necesse sit vt cognitio rei respondeat, non tamen oportet quòd idem sit modus cognitionis & rei, considerandum quòd sanctus Thomas dat intelligere distinctionem quam ponit prima parte, quæstione 85. articulo primo,ad primum, & alibi, scilicèt quòd modus cognoscendi dupliciter potest accipi,scilicèt ex parte rei cognitæ, & ex parte cognoscentis. Modũ cognitionis ex parte rei cognitæ, oportet proportionari modo ipsius rei cognitæ,vt scilicèt cognoscatur res esse sicut est: & si aliter cognoscitur quàm sit, non est vera cognitio rei. Modum autem se tenentem ex parte cognoscentis non oportet proportionari modo rei cognitæ, quia intellectus immaterialiter cognoscit quæ habent esse materiale: & quæ coniuncta sunt,secundùm esse diuisim & separatim intelligit:primum significauit quum dixit, necesse esse ad veritatem cognitionis vt cognitio rei respondeat,secundum verò cùm dixit, non tamen oportet vt idem sit modus cognitionis & rei.

SED occurrit dubium, quia si modus cognitionis se tenens ex parte rei debet proportionari modo rei intellectæ,si res intellecta sit secundùm esse coniuncta conditionibus indiuidualibus, necesse erit vt cognoscatur illis conditionibus coniuncta, non auté absque conditionibus indiuidualibus:& sic intelligitur absque illis cõditionibus,sequitur quòd sine illis sit in re,& sic non videtur S.Thom.satisfacere instantiæ adductæ, adhuc enim relinquitur aut vt res intellecta non sit res extrà animam,quum intellectum sit vniuersale: aut vt vniuersalia sint extra singularia. Respondetur quòd modus cognitionis se tenens ex parte cognoscentis vt hîc sumitur,est modus cognoscendi secũdùm quòd cognoscenti per speciem repræsentatur, & hoc est cognoscere simplici apprehésione:& quia id quod est alteri coniunctum, secundùm se contingit absque alio cui coniungitur repræsentari, sicut species coloris in oculo existens repræsentat colorem pomi,non autem eius dulcedinem, & species intellectus repręsentat naturam,non repræsentando principia indiuiduantia quibus coniungitur,ideò contingit vt cognoscens vnum absque alio apprehendat:& sic alius est modus cognitionis,& alius modus rei cognitæ absolutè sumptæ,vt est extra animam. Per modum autem cognitionis ex parte rei cognitę intelligitur modus cognoscendi,secundùm quòd apprehenditur aliquid esse in re, & hoc est cognoscere per secũdam operationem intellectus quæ terminatur ad esse rei, dum intellectus dicit aliquid esse: vel non esse:& tũc oportet modum cognitionis proportionari modo rei cognitæ,vt dicat esse quod est, & non esse quod non est:& sic oportet vt dicat speciem esse in indiuiduis,si debet esse verus: si enim diceret ipsam non esse in indiuiduis,falsum diceret, & falsè cognosceret. Vnde ad argumentum negatur consequentia, si cõsequens intelligatur de cognitione quæ est simplex apprehensio, quia transitur à modo se tenente ex parte rei cognitæ ad modum se tenentem ex parte cognoscentis. Si autem intelligatur de cognitione quæ est compositio & diuisio, conceditur prima cõsequentia:oportet enim vt intellectus intelligat naturam esse coniunctam conditionibus indiuidualibus, sicut est in re: & si aliter iudicaret,esset falsus:sed negatur vltima consequentia,non enim dicimus quòd vniuersalia intelligantur abstracta à singularibus per secundam operationem intellectus,quod est intelligere ipsa non esse in singularibus, sed tantùm per primam operationem intellectus,quod est apprehendere naturam non consideratis indiuidualibus conditionibus: & sic vniuersalia ipsa sunt quæ intelliguntur,non autem species quæ sunt intellectu. Tertia ratio Auerrois erat, Magister scientiam quam habet eandem numero transfundit in discipulum, ergo vtriusque est vnus intellectus, ergo, &c. probatur antecedens, quia si transfunderet eandem tantùm secundùm speciem, tunc causaret scientiam in discipulo, sicut causat formam suam in aliquo generando sibi simile, quod pertinet ad agentia materialia. Ad hanc rationem dat sanctus Thomas pulchram & longam responsionem, sed summatim quantùm ad argumentum sufficit, dicitur primò, quòd antecedens est verum de scientia quantum ad id quod scitur: sic enim est vna numero in magistro & in discipulo, non autem quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum habitum scientiæ, in quo videlicèt sensu hoc accipi debet. Ad eius probationem negatur consequentia, quia magister causat

scientiam

Primo Poster. lect. 4.

ſcientiam in diſcipulo non per modum agentis naturaliter reducentis materiam de potentia in actum ſuæ formæ, ſed per modum artis. Vnde & ad hoc datur ab Ariſtotele ars demonſtratiua: demonſtratio enim eſt ſyllogiſmus faciens ſcire. Dicitur ſecundò ad maiorem declarationem reſponſionis, quòd quum duplex ſit ars, vnà ſcilicèt, in cuius materia nullum eſt principium agens ad effectum artis producendum, vt ars ædificatiua, alia in cuius materia eſt principium productiuum effectus artis, ſicut medicatiua: quum dictum eſt magiſtrum cauſare ſcientiam per modum artis, accipitur ars ſecundo modo, non autem primo modo, quia in eo qui docetur, eſt principium actiuum ad ſcientiam, ſcilicèt intellectus & prima principia quæ naturaliter intelliguntur: & ideò ſicut medicus ſanando eſt miniſter naturæ, ita magiſter docet miniſterium exhibendo, Deus autem interius operando: quia videlicèt Deus eſt cauſa naturalis luminis intellectus, quo homo in ſeipſo ſcientiam cauſet. Dicitur tertiò, quòd hæc ratio non eſt ad propoſitum ſecundùm ipſius Com. poſitionem, quia cùm ipſe ponat habitum ſcientiarum in intellectu paſſiuo, vnitas intellectus poſſibilis nihil facit ad vnitatem numeralem ſcientiæ magiſtri & diſcipuli, cùm intellectum paſſiuum conſtet non eſſe eundem in diuerſis, ſed ſupple oporteret concludere eſſe vnum intellectum paſſiuum in omnibus, quod nihil ad propoſitum pertinet.

CIRCA differentiam inter agens naturale & artem poſitam à ſancto Thoma intelligendum, quòd iſta differentia dupliciter accipi poteſt vno modo quantum ad modum agendi, quia ſcilicèt agens naturale agit naturaliter, id eſt, ex inclinatione propriæ formæ naturalis, agens verò per artem agit à propoſito, & hîc propriè eſt intellectus à ſancto Thoma intentus, ex hoc enim optimè patet quòd magiſter non agit modo rerum materialium quæ naturaliter agunt, vt ratio deducebat. Alio modo accipi poteſt quantum ad formam productam, quaſi videlicèt agens naturale agat producendo formam ſimilem formæ agentis reducendo materiam de potentia in actum ſuæ formæ, non autem agens artificiale, & ſic non accipit hoc loco ſanctus Thomas differentiam poſitam. Sed tamen licèt ſi diligenter verba & propoſitum eius conſideretur, primus tantùm ſenſus huius differentiæ ſit ab eo intentus: quia tamen aliquis poſſet exiſtimare etiã ſecundùm ſenſum eſſe ab ipſo intẽtum propter aliquam eius veritatem: ad eius euidentiam conſiderandum, quòd iſta differentia ad hunc ſecundum ſenſum habet quidem veritatem loquendo de forma quantum ad eundem modum eſſendi, agens enim naturale producit formam ſimilem ſuæ formæ, & quantum ad ipſam rationem formæ, & quantum ad eundem modum eſſendi præſertim agens vniuocum: agens autem artificiale licèt producat formam ſimilem ſuæ formæ ſecundùm ipſam formæ rationem, non tamen ſecundùm eundem modum eſſendi, vt dicitur prima parte quæſt. 15. ad 1. & de potentia quæſt. 7. art. primo, ad octauum, cum forma producta habeat eſſe materiale extra intellectum: in intellectu autem habeat eſſe immateriale & intelligibile, non tamen habet veritatem vniuerſaliter de forma quantum ad ipſam rationem formæ. Nam non eſt verum de agente artificiali in cuius materia nullum eſt principium actiuum quod nõ educat materiam in actum ſuæ formæ per quam agit, quum videamus domificatorem in materiam introducere formam domus in materia eiuſdem rationis cum domo exiſtente in eius intellectu, licèt non eiuſdem modi eſſendi. eſt autem verum de artifice in cuius materia eſt principium agens ad effectum artis producẽdum. Hoc enim commune omni eſt actioni, quòd effectus aſſimilatur ſuæ cauſæ principali quantum ad formam, non autem oportet vt aſſimiletur inſtrumento aut miniſtro, eò quòd agens principale agat per virtutem ſuæ formæ, non autem agens inſtrumentale, vt dicitur tertia parte q. 62. art. 1. & quæſtionibus de Malo, q. 4. art. 1. ad 15. & 16. & ideò agens principale agendo educit materiam de potentia ad actum ſuæ formæ, agens inſtrumentale vt ſic nõ educit materiam ad actum propriæ formæ, ſed cooperatur agenti principali ad inductionem formæ illius in materiam. Cùm ergo & ars in cuius materia non eſt principium actiuum ad effectum artis producendum, habeat rationem principalis agentis, ſicut & agens naturale: ideò ſicut agens naturale agit ad ſimilitudinem ſuæ formæ in materia producendam, ita & talis artifex: & ideò ſanct. Thom. in quæſtionibus de Veritate quæſt. 11. art. primo, vniuerſaliter & abſque diſtinctione inquit, quòd quando aliquid præexiſtit in potentia paſſiua tantùm, tunc agens extrinſecum eſt quod educit principaliter de potentia in actum. Ars autem in cuius materia eſt principium actiuum ad effectum artis producendum, cùm comparetur ad illud principium quod eſt in materia ſicut inſtrumentum, & ſicut miniſter ad principale agens, non educit materiã de potẽtia in actum ipſius artis, ſed miniſterialiter operatur ad hoc vt explicetur in actu quod virtute in principali agẽte cõtinetur, ſicut ars medicatiua miniſtra eſt ad hoc, vt in corpus introducatur ſanitas quæ continetur virtualiter in virtute ſanatiua in animali exiſtente: & ſimiliter magiſter per ſuam ſciẽtiam non agit ad introductionem ſuæ ſcientiæ in diſcipulum, ſed eſt miniſter ad hoc, quod ſcientiã quæ virtute continetur in intellectu diſcipuli, & principiis ab eo naturaliter notis, ipſe in ſeipſo cauſet: & ideò proponitur ſibi propoſitiones & ordinẽ propoſitionum tanquam inſtrumenta quibus, in ſeipſo habitum ſcientiæ cauſare poſſit: proponit etiam exempla quibus poſſit formare phantaſmata neceſſaria ad intelligendum.

SED occurrit dubium. Nam ſcientia diſcipuli de vno ſcibili eſt eiuſdem ſpeciei cum ſcientia magiſtri de eodem ſcibili. vnde in de Veri. vbi ſupra art. 1. ad 6. dicitur quòd per doctrinam fit in diſcipulo ſcientia ſimilis ei quæ eſt in magiſtro educta de potentia in actum. ergo magiſter docendo illam ſcientiam educit diſcipulum de potentia in actum ſuæ formæ. non enim alia ratione dicitur ignis educere materiam de potentia in actum ſuæ formæ, niſi quia in materia producit formam eiuſdem ſpeciei cum forma quam habet. Reſpondetur quòd agens educere materiam de potentia in actum propriæ formæ contingit dupliciter: Vno modo, quia forma ſua eſt principium actiuum formale quo formam producit in materia ſimilem ſuæ formæ ipſam formam attingendo ſua actione. Alio modo, quia miniſtrat alicui inſtrumenta quibus illud producat formam ſimilem formæ ipſius miniſtrantis, ſeu quocunque modo iuuat aliud ad productionem illius formæ, ipſum tamen ſua actione non attingit formam. Magiſter ergo non educit materiam ſiue intellectum diſcipuli in actum propriæ formæ & propriæ ſcientiæ primo modo, cùm ſcientia inquantum huiuſmodi non habet rationẽ cauſæ vt dicitur primo ſen. diſt. 38. art. 1. & prima parte q. 117. artic. 1. ad ſecundum, ſed ſecundo modo tantùm, inquantum per ſcientiam nouit magiſter quas propoſitiones, quas demonſtrationes, quæve exempla debeat diſcipulo proponere, quibus iuuari poſſit ad cauſandam ſcientiam in ſeipſo: & ideò docens non dicitur educere diſcipulum de potẽtia in actum ſuæ formæ, niſi ſecundo modo, ſicut ſi homo calidus iuuaret ad introductionem caloris in ligno illi ignem approximãdo, diceretur cauſare miniſterialiter calorem eiuſdem ſpeciei cum calore quem habet: tamen calor ſuus non eſſet principium formale quo lignum calefaceret. propoſitio autem S. Thom. intelligenda eſt primo modo, non autem ſecundo modo. ideò ratio non ſequitur. Differentia ergo illa poſita inter agens naturale & artificiale iuxta ſecundam interpretationem. ſcilicèt quod agens naturale educit materiam de potentia in actum ſuæ formæ, non autem agens artificiale, eſt vniuerſaliter vera de forma quantum ad eundem eſſendi modum, quantum autem ad ipſam formæ rationem eſt vera comparando agens naturale ad illud tantùm agens artificiale, in cuius materia eſt principium actiuum ad productionem formæ, cuiuſmodi agens eſt magiſter de quo in propoſito eſt ſermo, non autem vniuerſaliter comparando ad agens artificiale. Veruntamen (vt diximus) prima interpretatio magis eſt ad propoſitum ſancti Thomæ.

CIRCA illam propoſitionem, In eo qui docetur, eſt principium actiuum ad ſcientiam, ſcilicet intellectus, & ea quæ naturaliter intelliguntur, ſcilicèt prima principia: aduertendum quòd ex hoc modo loquendi quo diſtinguitur principiũ exiſtens in eo qui docetur, in intellectum & primá principia naturaliter nota dat intelligere S. Th. intellectũ eſſe diſtinctum ab habitu principiorum primorum, & non eſt idem cum lumine intellectus agentis, vt quidam volunt, id quod manifeſtiùs dicit prima 2. q. 53. art. 1. vbi ait, quòd ſi aliquis habitus ſit in intellectu poſſibili immediatè ab intellectu agente cauſatus, talis habitus eſt incorruptibilis, & per ſe, & per accidens, huiuſmodi autem ſunt habitus primorum principiorum tam ſpeculabilium, quàm practicorum: & idcirco cùm inquit aliquando S. Thom. quoniam prima principia cognoſcuntur naturali lumine intellectus agentis, non eſt ſic intelligendum quaſi ipſa virtus intellectus agentis ſit habitus primorum principiorum, ſed quia ille habitus non fit in nobis per diſcurſum & argumentationem ſicut habitus ſcientiarum, ſed immediatè ab ipſo intellectu agente in intellectu poſſibili cauſatur.

OCCVRRIT autem dubium circa primum dictum in reſponſione, vbi dicitur quòd eadem numero ſcientia eſt in diſcipulo & magiſtro quantum ad id quod ſcitur: hoc enim non videtur verum eſſe, quia quod ſcitur, non eſt vnum numero, ſed vnum ſpecie, aut genere aut analogia. Reſpondetur quòd vnum numero dupliciter poteſt accipi, ſcilicèt poſitiuè: quia videlicèt eſt quoddam in ſe ſingulare & indiuiduum: & negatiuè, quia ſcilicèt non eſt diuiſim in multa ſecundùm numerum. Primo modo non dicitur id quod ſcitur, eſſe vnum numero, ſed ſecundo modo, natura enim vniuerſalis à conditionibus indiuidualibus abſtracta, ſecundum quod habet rationẽ ſciti, non eſt diuiſa in plura ſecundùm numerũ, cùm abſtrahat ab omnibus principiis ipſam diuidentibus, ſed eſt vna, & ſic dicitur ſcientia magiſtri & diſcipuli eſſe vna numero ex parte ſciti, quia videlicèt id quod vtraque ſcientia ſcitur, non eſt vt ſic diuiſum & multiplicatum numeraliter. Multa adduci potuiſſent ad huius capitis explanationem, ſed quoniã ea à S. Tho. in aliis locis ſunt pleniſſimè explicata, ea breuitati ſtudens de induſtria præteriui.

Quòd intellectus agens non ſit ſubſtantia ſeparata, ſed aliquid animæ.
Cap. 76.



EX his autem concludi poteſt quòd nec intellectus agens eſt vnus in omnibus: vt Alexander etiam ponit & Auicen. qui non ponunt intellectum poſsibilem eſſe vnum omnium, cùm enim agens & recipiens ſint proportionata: oportet quòd vnicuique paſsiuo reſpondeat proprium actiuum: intellectus autem poſsibilis comparatur ad agẽtem vt proprium paſsiuum ſiue ſuſceptiuum ipſius: habet enim ſe ad eum agens ſicut ars ad materiam, vt dicitur in 3. de Anima: ſi igitur intellectus poſsibilis eſt aliquid animæ humanæ multiplicatum ſecundùm multitudinem indiuiduorum, vt oſtenſum eſt & intellectus etiam agens erit huiuſmodi, & non erit vnus omnium.

Idem p. p. q. 79. art. 4.

Tex. com. 18.

2 Adhuc, intellectus agens non facit ſpecies intelligibiles actu vt ipſe per eas intelligat, maximè ſicut ſubſtantia ſeparata, cùm non ſit in potentia: ſed vt per eas intelligat intellectus poſsibilis: non igitur facit eas niſi tales quales competunt intellectui poſsibili ad intelligẽdum, tales autem facit eas qualis eſt ipſe: nam omne agẽs agit ſibi ſimile: eſt igitur intellectus agens proportionatus intellectui poſsibili: & ſic cùm intellectus poſsibilis ſit pars animæ, intellectus agens non erit ſubſtantia ſeparata.

3 Amplius, ſicut materia prima perficitur per formas naturales quę ſunt extrà animã: ita intellectus poſsibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formæ naturales recipiuntur in materia prima non per actionem alicuius ſubſtantiæ ſeparatæ tantùm, ſed per actionem formæ eiuſdem generis, ſcilicèt quæ eſt in materia: ſicut hæc caro

generatur per formam quæ est in his carnibus & his ossibus, vt probat Aristot. in 7. Meta. si igitur intellectus possibilis sit pars animæ, & non sit substantia separata, vt probatum est: intellectus agens per cuius actionem fiunt species intelligibiles, in ipso non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus actiua animæ.

Tex. com. 28.

4 Item Plato posuit scientiam in nobis causari ab Ideis, quas ponebat esse quasdam substantias separatas: quam quidem positionem Arist. improbat in primo Metaphysicæ. constat autem quòd scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. si igitur intellectus agens est quædam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam & Platonicam à Philosopho improbatam.

Plato in Timeo. Tex. com. 28. & infra.

5 Adhuc, si intellectus agens est quædam substantia separata, oportet quòd eius actio sit continua, & non intercisa: vel saltem oportet dicere quòd non continuetur & intercidatur ad nostrum arbitrium. actio autem eius est facere phantasmata intelligibilia actu. aut igitur hoc semper faciet aut non semper: si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum: sed tunc intelligimus actu, quando phantasmata fiunt intelligibilia actu. igitur oportet quòd vel semper intelligamus, vel quòd non sit in potestate nostra actu intelligere.

6 Præterea, comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata quæ sunt in quibuscunque hominibus, est vna: sicut comparatio Solis est vna ad omnes calores. res autē sensibiles similiter sentiunt sentientes & inscij: & per consequens eadem phantasmata sunt in vtrisque: similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. vterque ergo similiter intelliget. Potest autem dici quòd intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu: sed solùm quando sunt ad hoc disposita. disponuntur autem ad hoc per actum cogitatiuæ virtutis: cuius vsus est in nostra potestate; & ideò intelligere actu est in nostra potestate. & ob hoc etiā contingit. quòd non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata: quia non omnes habent actum virtutis cogitatiuæ conuenientem, sed solum qui sunt instructi & cōsueti. Videtur autem quòd hæc responsio non sit omninò sufficiens. hæc enim dispositio quæ fit per cogitationem ad intelligendum: oportet quòd sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, vt Auicenna dicit: vel quia disponuntur phantasmata vt fiant intelligibilia actu, sicut Auerrois & Alexander dicunt. Primum autem horum non videtur esse conueniens: quia intellectus possibilis secundùm suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu: vnde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem, vel ad species coloris: non autem indiget aliquid in cuius natura est recipere formam, aliqua dispositione vlterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariæ dispositiones: sicut materia aquæ disponitur ad formā aëris per remotionem frigiditatis & densitatis. nihil autem contrarium est in intellectu possibili quod possit impedire cuiuscunque speciei intelligibilis susceptionem: nam species intelligibiles etiam contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, vt probat Aristotel. in sexto Metaphysicæ, cùm vnum sit ratio cognoscendi aliud. Falsitas autem quæ accidit in iudicio intellectus componentis & diuidentis, prouenit non ex eo quòd in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quòd ei aliqua desunt, nō igitur quantum in se est intellectus possibilis indiget aliqua præparatione vt suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

Auic. 1. par. de anima. c. 5. Auer. 3. de anima. cō. 5. Alexan. vbi suprà. Tex. com. 23.

2 Præterea colores facti visibiles actu per lucē, pro certo imprimūt suam similitudinem in diaphano, & per consequens in visum. si igitur ipsa phantasmata illustrata ab intellectu agente, non imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem, sed solùm disponunt ipsum ad recipiendum: non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem, sicut colorum ad visum, vt Aristot. ponit.

3 Item secundùm hoc phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum, & per consequens nec sensu, sed solùm per accidens, quasi excitantia & præparantia intellectum possibilem ad recipiendum: quod est opinionis Platonicæ, & contra ordinem generationis intellectus & scientiæ quem ponit Aristot. in primo Metaph. & vltimo posteriorum,* dicens quod ex sensu fit memoria: ex multis memoriis vnum experimentum: ex multis experimentis vniuersalis acceptio, quæ est scientiæ & intellectus. Est autem hæc positio Auicennæ consona his quæ de generatione rerum naturalium dicit. ponit enim quòd omnia agentia inferiora solùm per suas actiones præparant materiam ad suscipiendas formas quæ effluunt in materias ab intelligentia agente separata. vnde & eadem ratione ponit ꝙ phantasmata præparāt intellectum possibilem: formæ aut intelligibiles fluunt à substantia separata. similiter autem quòd per cogitationem disponantur phantasmata ad hoc quòd fiant intelligibilia actu, & mouentia intellectū possibilem, conueniens non videtur si intellectus agens ponatur substantia separata. hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quòd inferiora agētia sunt solùm disponentia ad vltimam perfectionem: vltima autem perfectio est ab agente separato: quod est contra sententiam Aristotelis in septimo Metaphysic.* non enim videtur imperfectiùs se habere anima humana ad intelligendum, quàm inferiores naturæ ad proprias operationes.

*3. de anima. Tex. com. 30. Plat. in calce 6. de Repub. & ex 7. & epist. ad Dio. & amicos. *In proemio. Auicen. 9. Tract. Meta. cap. 5. *Tex. cō. 28.*

4 Amplius effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solùm ab agentibus superioribus: sed requirunt agētia sui generis. hominem enim generat Sol & homo: similiter videmus in aliis animalibus perfectis quòd quidam ignobilia animalia ex Solis tantùm actione generantur absque principio actiuo sui generis: sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. non igitur sufficit ponere ad ipsum agens remotum: nisi etiam ponatur agens proximum. hæc autem ratio contra Auicennam non procedit. nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.

Auicen. lib. 15. de natura animal. ca. 1.

5 Adhuc, intentio effectus demōstrat agentem: vnde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturæ inferioris, sed superioris tantùm. quia producuntur ab agente superiori tantùm: propter quòd Aristot. in 7. Metaphysi. dicit ea fieri casu: animalia autem quæ fiunt ex semine, sunt ex intentione naturæ superioris & inferioris. Hic autem effectus qui est abstrahere formas vniuersales à phantasmatibus, est in intentione nostra, non solùm in intentione agentis remoti: igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. hoc autem est intellectus agens. non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animæ nostræ.

Tex. com. 30.

6 Item in natura cuiuslibet mouētis est principium sufficiens ad operationem naturalem eiusdem: & si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium actiuum: sicut patet de potentiis animæ nutritiuæ in plantis: si verò operatio illa consistat in passione, adest ei principium passiuum, sicut patet de potentiis sensitiuis in animalibus: homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora mouentia: eius autem propria naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quadam: inquantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili: nec etiam sine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. oportet igitur in natura hominis esse vtriusque proprium principium, scilicèt intellectum agentem, & possibilem: & neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse.

7 Adhuc, si intellectus agens est quædam substantia separata, manifestum est quòd est suprà naturam hominis: operatio autem quam homo exercet sola virtute alicuius supernaturalis substantiæ, est operatio supernaturalis: vt miracula facere & prophetare, & alia huiusmodi, quæ diuino munère homines operantur. cùm igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis: si intellectus

ctus agens est quædam substantia separata, sequitur quòd intelligere non sit operatio propria & naturalis homini: & sic homo non poterit diffiniri per hoc quòd est intellectiuus aut rationalis.

8 Præterea nihil operatur nisi per aliquam virtuté quæ formaliter in ipso est. Vnde Aristot. in secundo de Anima * ostendit quòd quo viuimus & sentimus, est forma & actus. sed vtraque actio, scilicèt intellectus possibilis, & intellectus agentis, conuenit homini: homo enim species abstrahit à phantasmatibus, & recipit mente intelligibilia actu. non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur. oportet igitur quòd principia quibus attribuuntur hæ actiones, scilicèt intellectus possibilis & agens sint virtutes quædam in nobis formaliter existentes. Si autem dicatur quòd hæ actiones attribuuntur homini inquantum prædicti intellectus continuantur nobis, vt Auerrois dicit. iam suprà ostensum est quòd continuatio intellectus possibilis nobiscũ si sit quędam substantia separata, qualem ipsa intelligit: non sufficit ad hoc quòd ipsum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. cõparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quæ per artem ponuntur in materia, vt patet ex exemplo Aristot. in tertio de anima. * Formæ autem artis non consequuntur actionem artis, sed solùm similitudinem formalem: vnde nec subiectũ harum formarum potest per huiusmodi formas actionem artificis facere: ergo nec homo per hoc quòd sunt in ipso species intelligibiles actu factæ ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

* Tex. com. 4. & 5.

Cap. 59.

* Tex. com. 17.

9 Adhuc, vnumquodque quod non potest exire in propriam operationé nisi per hoc quòd mouetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum, quàm quòd ipsum agat. irrationalia enim magis agũtur ad operãdum, quàm seipsa agant: quia omnis operatio eorum depẽdet à principio extrinseco mouente: sensus autem motus à sensibili exteriori imprimit in phantasiam: & sic per ordinem procedit in omnibus potentiis vsq; ad motiuas. operatio autem propria hominis est intelligere, cuius primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles, à quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu mouet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substãtia extra hominem, tota operatio hominis dependet à principio extrinseco. non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio: & sic non erit dominus suarum operationum: nec meretur laudem aut vituperium: & peribit tota scientia moralis & conuersatio politica: quod est inconueniens. non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

Super Cap. 76.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas intellectum possibilem non esse substantiam separatam, neque esse vnum in omnibus, nunc idem vult de intellectu agente demonstrare.

CIRCA hoc autem tria facit. Primò enim ostendit ipsum non esse substantiam separatam, sed esse aliquid animæ. Secundò declarat quomodo non est impossibile cum intellectu possibili in vna animæ substantia conuenire, cap. sequenti. Tertiò, ostendit hoc secundùm mentem Arist. esse cap. 78. Quantum ad primum sciendum (vt dicitur in quæstionibus de anima, artic. 5.) quòd intellectum agentem esse vnum & separatum videtur plus rationis habere quàm si hoc de intellectu possibili ponatur, quia inuenitur agens separatum ab iis quæ reducit in actum, id autem per quod aliquid est in potentia, omninò videtur esse intrinsecum, & ideò plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam quàm intellectum possibilem, propter hoc ponit sanctus Thomas quòd præter Auerroem etiam Alexander & Auicenna posuerũt intellectum agentem esse vnum omnium. Cõtra quam opinionem arguitur probãdo quòd intellectus agens sit aliquid animæ nostræ, & arguitur primò sic, Agens & patiens oportet esse proportionata. ergo vnicuique passiuo correspondet proprium actiuum. ergo si intellectus possibilis est aliquid animæ multiplicatum secundùm multitudinem indiuiduorum, vt est ostensum, intellectus agens erit huiusmodi: probatur vltima consequentia, quia intellectus possibilis comparatur ad agentem vt proprium passiuum siue susceptiuum eius, cum se habeat intellectus agẽs ad ipsum, sicut ars ad materiam, vt dicitur tertio de Anima.

ADVERTE quòd antecedens intelligendum est de agente proximo, non autem de agente remoto. non oportet enim agens remotum proportionari secundùm adæquationem cuilibet recipienti, quia vnum agens remotum potest agere in multa recipientia, sed bene agens proximum proportionatum esse oportet. videmus enim in rebus naturalibus omni effectui præsertim in rebus perfectis correspondere propriũ agens: non producitur enim rosa nisi à rosa, & equus non nisi ab equo producitur, & sic propriæ materiæ receptiuæ formæ rosæ, & propriæ materiæ receptiuæ formæ equi correspondent propria agentia, intellectus autem agens ponitur tanquam proximum agens respectu intellectus possibilis, ideò illa proportionata sint oportet.

ADVERTE etiam quòd intellectus agens dicitur ab Arist. comparari ad intellectum possibilem, vt ars ad materiam: quia sicut ars principaliter operans reducit quidem materiam de potentia in actum formæ artis, non autem ad formam naturalem ipsius operantis per artem (domificator enim sua arte producit formam domus in materia, non autem suam formam qua est homo) ita intellectus agens in intellectum possibilem introducit species intelligibiles rerum naturalium, & reducit ipsum de potentia in actum illarum rerum, non autem suam formam secundùm quam est intellectus agens, in ipsum introducit. Sed videtur hæc ratio non concludere. Diceretur enim quòd licèt intellectui possibili correspondeat intellectus agens tanquam proprium actiuum, & sit vnius speciei, sicut omnis intellectus possibilis est vnius speciei, non tamen oportet vt vni intellectui possibili secũdùm numerũ correspondeat vnus numero intellectus agens, cùm videamus vnũ numero agens in plura passiua posse agere, sicut vnus ignis numero potest multa ligna comburere, & vna arte domificatiua possunt multæ materiæ transmutari ad formam domus. Dato etiam quòd oporteret tot numero esse intellectus agentes, quot sunt intellectus possibiles, non tamen sequitur si intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ, quòd & intellectus agens sit aliquid animæ. non enim oportet vt agens in eadem essentia numero radicetur cum patiente, cum videamus in naturalibus agens esse à patiente omninò secundùm suam substantiam separatum, sicut ignis à ligno. Respondetur & dicitur primò, quod non omnes quidem rationes hîc addactæ à sanct. Thom. sunt tanquam demonstrationes accipiendæ, sed aliquæ sunt probabiles & persuasiuæ: vnde non oportet in omnibus conari ad hoc vt demonstretur eas de necessitate concludere, enitar tamen quantum fieri poterit ostendere quod efficaces sint, non paruique momenti. Dicitur secundò, quòd propositio assumpta pro fundamento rationis, scilicèt vnicuique passiuo correspondet proprium actiuum, intelligenda est de passiuo naturali, & de identitate generis & ordinis, oportet enim vt passiuo naturaliter motiuo ab aliquo correspondeat tanquam proprium agens & naturale aliquod agens, quod sit eiusdem generis cum in ipso, præsertim in rebus perfectis, vt inferiùs habetur, propterea dicitur septimo Metaphysicæ, quòd res materiales non possunt à formis separatis tanquam à propriis actiuis produci, cum sint alterius ordinis ab ipsis & alterius generis. Si ergo intellectus agens comparatur ad possibilem sicut naturale & proprium agens, necesse est vt sint eiusdem generis & ordinis: & ideò si intellectus est accedens animæ, aut forma corporis, si ab ipsa anima non distinguatur (hoc enim nihil ad propositum refert) & per consequens multiplicatur ad multiplicationem hominum, necesse est vt & intellectus agens sit accedens animæ, aut forma corporis, & ad multiplicationem hominum multiplicetur, & sic non erit substantia vna separata. Vnde ad obiecta patet quòd non sunt contra mentem rationis. non enim vult concludere sanctus Thomas per hanc rationem, primò quòd vnicuique intellectui possibili correspondeat vnus numero intellectus agens, vt obiectio supponit, nec quòd in eadem numero essentia animæ oporteat de necessitate esse intellectũ & possibilem agentem à quo ille mouetur, sed hoc solùm quòd non est substantia separata tanquam vnus intellectus agens omnium hominum, quod iuxta declarationem factam optimè concluditur. Quo quidem existente, considerato modo agendi intellectus agentis & necessitate ipsius, consequenter conuenientiùs est dicere quòd intellectus possibilis vnius hominis moueatur ab intellectu agente existente in ipso homine, quàm quòd moueatur ab intellectu agente in alio homine existente, vt per alias rationes inferiùs ostendetur. Si autem contra rationis declarationem instetur, quia inquit sanctus Thomas de mente Aristotelis intellectum agentem ad possibilem comparari sicut artem ad materiam, non oportet autem artem esse eiusdem generis & ordinis cum materia artis, cùm ars habeat esse immateriale, non autem materia, & sic videtur declaratio fundamenti rationis non esse secundùm intentionem sanct. Thom. dicitur quòd illa comparatio quantum ad aliquid vera est, quantum ad aliquid non habet veritatem: sicut & in omni alia comparatione accidit. se habet enim intellectus agens ad possibilem sicut ars ad materiam, inquantum non producit formam suæ speciei in intellectu possibili, sed tantùm formam rerum materialium. non enim causat alium intellectum agentem in intellectu possibili, sed species intelligibiles quæ sunt rerum materialium formæ. sic enim & artifex non causat suam formam & suam speciem qua est in rerum natura in materiam, sed tantùm causat formas rerum de quibus est ars, vnde quòd inquit sanctus Thomas, intellectum possibilem esse proprium passiuum siue susceptiuum intellectus agentis, non sic intelligendum est quasi in ipso intellectus agens suscipiatur secundùm propriam speciem, sed quia est id in quo recipiuntur omnes formæ ab intellectu agente productæ. Est autem dissimilitudo inter intellectum agentem & artem in comparatione ad passiuum, quia intellectus agens comparatur ad possibilem vt ad proprium & naturale passiuum receptiuum formarum secundùm eundem modum essendi, qui intellectui agenti conuenit, scilicèt secundùm esse intelligibile & immateriale. ideò oportet vt vterque intellectus in modo essendi conueniant, vt sicut intellectus possibilis habet esse per modum inhærentis, aut formæ alterius, ita habeat esse & intellectus agens, ars autem comparatur ad materiam; sicut ad susceptiuum formæ secundum alium essendi modum. materia enim recipit formam artis materialiter quæ in intellectu habet esse immateriale, ideò non oportet vt sit idem modus essendi artis & eius susceptiui. vnde & ars non est naturale actiuum, sed magis voluntarium, inquantum non agit nisi adiuncta voluntate, intellectus autem agens est naturale actiuum respectu intellectus possibilis, licèt quantum ad aliquid (vt suprà est ostensum) habeat modum artis. Dicitur vlterius quòd licèt ars alium modum essendi habeat quàm materia, non tamen dicitur esse alterius generis & alterius ordinis, quia ars est eiusdem rationis cum forma materiali, & suæ rationi

Cap. sequent. & 78.

non repugnat vterque modus essendi. materiale enim & immateriale tunc sunt diuersorum ordinum, quando rationi vnius repugnat esse in materia alterius verò rationi conuenit vt sit in materia, sicut intelligentia separata & equus sunt alterius & alterius ordinis & generis, rationi verò formæ quæ producitur per artem inquantum huiusmodi non repugnat esse materiale neque etiam immateriale: vnde sicut materia est eiusdem ordinis & generis cum forma in ipsa per artem introducta, ita & cum ipsa arte. Secundò arguitur ad conclusionem: Intellectus agens facit species intelligibiles, tales qualis est ipse, & facit tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum, ergo est proportionatus intellectui possibili, ergo cùm intellectus possibilis sit pars animæ, ipse non erit substantia separata. prima pars antecedentis probatur, quia omne agens agit sibi simile. Secunda autem pars probatur, quia non facit species intelligibiles actu, vt per eas ipse intelligat, maximè tanquam substantia separata, cùm non sit in potentia scilicèt passiua, sed vt per eas intelligat intellectus possibilis.

CIRCA hanc rationem dupliciter dubitatur. Primò enim circa primam partem antecedentis quæritur, quomodo intelligatur illa similitudo qualitatis inter intellectum agentem & speciem intelligibilem. aut enim intelligitur ꝙ facit species eiusdem rationis cum ipso, aut secundum eundem modum essendi. si secundum eandem rationem, istud est manifestè falsum, quia species intelligibilis lapidis facta per intellectum agentem non est eiusdem speciei cum intellectu agente, sed cum lapide existente in materia. si secundùm eundem modum essendi, probatio ad hoc assumpta non erit ad propositum. non enim omne agens agit sibi simile quantum ad eundem modum essendi, licèt faciat aliquo modo sibi simile secundùm eandé rationem. ostensum est enim superiùs quomodo forma aliud modum essendi habet in materia, & alium in mente artificis. Secundò dubitatur circa primam consequentiam. Aut enim intelligitur intellectum agétem esse proportionatum intellectui possibili secundùm eandem rationem, & sic non sequitur hoc consequens nisi intellecto ante secundùm eundem sensum, scilicèt ꝙ species intelligibilis est eiusdem rationis cum intellectu possibili & intellectu agente. constat auté manifestè hoc falsum esse, & sic ratio nulla erit. aut intelligitur ipsum esse proportionatum secundùm eundem essendi modum, & tunc oportet vt intelligatur antecedés similiter de cõuenientia in modo essendi: sed ostensum est ex sua probatione illud sic intelligi nõ posse, sed tantum de conuenientia rationis, ergo istud cõsequens ex illo antecedente nõ sequitur.

AD huius euidentiam considerandum est quòd virtus rationis consistit in hoc quòd ea quæ vni tertio assimilantur, inter se quoque similia sunt: & similiter quæ vni tertio proportionantur, inter se quoq; sunt proportionata: & ideò cùm tam intellectus possibilis quàm intellectus agens habeant similitudinem & proportionem cum specie intelligibili, ille per modo susceptiui, hic per modum actiui principij, cùm & proprium actum oporteat proprio susceptiuo proportionari, & proprium effectum propriæ causæ, oportet intellectum possibilem & intellectum agentem sibi inuicem proportionata esse. Secundùm ergo conuenientiam vtriusque intellectus ad speciem intelligibilem erit conuenientia ipsorum intellectuum. conuenit autem vterque intellectus cum specie intelligibili in eodem genere & in eodem ordine, quia species & est proprius actus & naturalis intellectus possibilis, & proprius ac naturalis effectus intellectus agentis. actum autem proprium alicuius potentiæ oportet esse eiusdem generis & ordinis cum ipsa potentia, & proprium ac naturalem effectum alicuius agentis cum suo agente, oportet eiusdem generis & ordinis esse. Ad hanc autem conuenientiam sequitur conuenientia in modo essendi, quia quæ sunt eiusdem rationis & eiusdem ordinis eundum essendi modum naturalem habent, vt patet discurrendo per omnia. Sequitur ergo vt & ipsi intellectus inter se & eiusdem rationis & eiusdem modi essendi sint. Vnde ad primum dubium dicitur, quòd prima pars antecedentis intelligitur de conuenientia in eadem ratione generica, & in eodem ordine, consequenter etiam in eodem modo essendi naturali, licèt enim alia sit ratio specifica intellectus agentis & alia speciei intelligibilis, conueniunt tamen in hac ratione & in hoc ordine, quòd sunt principium proprium intellectionis, & eundum essendi modum, habent scilicèt esse immateriale, & esse intellectuale: & sic optimè probatur ista pars antecedentis ex illa propositione assumpta, quòd omne agens agit sibi simile, scilicèt quòd omne agens proprium & naturalem effectum facit eiusdem rationis secum, saltem genericè & eiusdem ordinis: species enim est proprius & naturalis effectus intellectus agentis. Cùm autem instatur, quòd non potest illa pars antecedentis intelligi de conuenientia in modo essendi, quia tunc probatio adducta non esset ad propositum, dicitur quòd vtique ratio illa immediatè probat conuenientia secundum rationem & ordinem, quia agens proprium continens virtute tantùm aliquam formam, non autem formaliter producit sibi simile secundùm rationem genericam & in eodem ordine: mediatè tamen probat etiam conuenientiam in modo essendi. quia ex hoc quòd forma est similis intelectui agenti in genere & ordine rerum, sequitur quòd eundem modum essendi cum ipso habeat.

Ad secundum dubium similiter respondetur quòd consequens illud intelligitur de proportione & secundùm eandem rationem atque ordinem, & secundùm eundem modum essendi. Ad improbationem primæ partis iam ostensum est, quòd etiam antecedens de proportione secundùm rationem & ordinem intelligitur, Ad improbationem verò secundæ partis similiter patet quòd & antecedens de conuenientia etiam in modo essendi intelligenda est, non autem tantùm de conuenientia secundùm rationem.

Tertiò arguitur: Formæ materiales recipiuntur in materia prima non per actionem substantiæ separatæ tantum, sed per actionem formæ eiusdem generis, quæ scilicèt est in materia, ergo à simili si intellectus possibilis est pars animæ, non autem substantia separata, intellectus agens per cuius actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit substantia separata, sed virtus animæ: probatur antecedens & exemplo huius carnis quæ generatur per formam quæ est in iis carnibus & in his ossibus, vt patet per Aristot. 7. Metaph. text. 28. consequentia verò probatur, quia sicut materia prima perficitur per formas materiales, ita intellectus possibilis perficitur per species intellectas in actu.

ADVERTE cùm dicitur hîc quòd formæ naturales recipiuntur in materia non per actionem alicuius substantiæ separatæ tantùm, quòd idcircò additur tantùm, quia non negat Arist. secundùm cuius opinionem hîc arguit sanct. Thomas, quin substantiæ separatæ sint causæ formarum materialium, cùm ponat ipsas esse motrices orbium, ex quorum motibus est in inferioribus generatio & corruptio, sed negat illas solas esse causas dictarum formarum, vt voluit Plato & Auicenna. prçter enim substantias separatas requiruntur propria & particularia agétia materialia, vt ostenditur septimo Metaphysicæ.

Quartò, Si intellectus esset separatus, aut nulla aut parua differentia esset inter opinionem istam & Platonicam, sed opinionem Platonicam reprobat Arist. in primo Metaphysicæ, ergo, &c. probatur cõsequentia, quia Plato ponebat scientiam causari in nobis ab Ideis quas ponebat substantias separatas. similiter cùm intellectus agens sit primum & principale principium scientiæ nostræ, si ponatur substantia separata, ponitur scientiam in nobis à substantia separata causari. Quintò, Oportebit quòd vel semper intelligamus, vel quòd non sit in potestate nostra actu intelligere. probatur consequentia, quia tunc actu intelligimus, quando phantasmata fiunt actu intelligibilia. Si autem intellectus agens est substantia separata, oportet quòd eius actio quæ est à phantasmata facere actu intelligibilia, aut si continua & non intercisa, aut quòd nõ continuetur & intercidatur ad arbitrium nostrum: Sextò, Sequeretur quòd tam scientes quàm inscij similiter intelligent. probatur consequentia, quia comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata in quibuscunque est vna, sicut comparatio solis est vna ad omnes calores. eadem autem phantasmata sunt in illis, cum res sensibiles similiter sentiant.

ADVERTE quòd comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata dicitur hoc loco esse vna, quia est eiusdem rationis, quia videlicèt eodem modo comparatur ad omnia, vtpote non magis illuminatiua vnius phantasmatis quàm alterius: sicut & sol eodem modo ad omnes calores comparatur non magis existens causa vnius quàm alterius. Ad istas duas rationes simul responderi posset, quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata sunt intelligibilia actu, sed solùm quando sunt actu disposita per actum cogitatiuæ virtutis, cuius vsus est in nostra potestate. & ideò ad primum horum negatur consequentia, qua infertur, quòd intelligere non erit in nostra potestate. ad secundum etiam negatur consequentia, quia idcircò non omnes intelligunt ea quorum habent phantasmata, quia non omnes habent actum cogitatiuæ conuenientem. Contra hanc responsionem, quòd non sit omninò sufficiens, licèt aliquam habeat apparentiam, arguit sanctus Thomas, quia hæc dispositio quæ fit per cognitionem ad intelligendum: aut est dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles vt voluit Auicenna, aut est phantasmatum dispositio ad hoc vt fiant actu intelligibilia, vt Auerrois & Alexander dicunt. Si primum, contra arguitur, tum quia id in cuius natura est recipere aliquam formam non indiget dispositione alia ad formam illam, nisi forte sint in illa contrariæ dispositiones, intellectus autem possibilis secundùm suam naturam est in potentia ad species actu intelligibiles ad quas comparatur: vt diaphanum ad lucem vel ad species coloris, nihilque est in ipso contrarium quod sit impeditiuum speciei intelligibilis recipiendæ: nam falsitas quæ accidit in iudicio intellectus componentis & diuidentis, prouenit non quod in intellectu sint aliqua intellecta, sed ex eo quòd ei aliqua desunt, tum quia non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem, sicut colorum ad visum, vt voluit Aristotel. quia colores facti visibiles actu per lucem pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano & visu, quod non conuenit phantasmati illustrato secundùm hanc responsionem, tum quia nec phantasmata nec sensus essent per se necessaria ad intelligendum, tanquam scilicet principia actiua & causatiua scientiæ, sed per accidens tantùm, quasi præparantia & excitantia intellectum possibilem ad recipiendum, quod & est opinionis Platonicæ, & contra ordinem generationis scientiæ & intellectus positum ab Aristot. in 1. Metaphysic. & secundo Posteriorum. Addit verò sanct. Thom. quod hæc positio Auicen. consonat iis quæ de generatione rerum naturalium dicit, dum ponit & agentia naturalia solùm præparare materiam ad suscipiendas formas ab intelligentia separata. Si verò secundum dicatur, tunc hoc videtur conforme positioni dicentium ꝙ agentia inferiora disponunt solùm ad vltimam perfectionem. vltima auté perfectio est ab agente separato, quod est contra sententiam Aristot. septima Metaphysicæ.

7. Metaphys. 27. & seq.

2. Post. vlt.

CIRCA illam propositionem, id in cuius natura est recipere aliquam formam, non indiget dispositione alterius ad illam formam, dubitatur, quia tunc sequitur quòd materia immediatè recipere possit quamcumque formam substantialem absque aliqua dispositione, cùm secundùm suam naturam sit in potentia ad omnem formam substantialem. hoc autem videtur falsum, quia anima non potest recipi in materia nisi sit prius organizata & disposita. Videtur etiam esse contra doctrinam sancti Thomæ parte prima, quæst. 76. artic. 6. vbi inquit, quòd materia prima est in potentia ad omnes actus ordine quodam, & sic videtur quòd posteriorem formam non possit recipere nisi disponatur & præparetur per præcedentem formam, sicut non potest recipere animam intellectiuam nisi præcedat in ipsa anima sensitiua & vegetatiua.

AD huius euidentiam considerandum, quòd esse secundùm suam naturam in potentia ad formam, aut esse illud in cuius natura est recipere aliquam formam, accipit sanctùs Thomas pro eo quòd est esse ex se & ex propria natura dispositum ad illam formam suscipiendam, tale autem constat non indigere alia vlteriori dispositione ad illam formam. implicat enim contradictionem quòd aliquid ex propria natura dispositum sit ad formam, & quod vteriori ad illam dispositione indigeat. Nam si dispositione superaddita indigeat, iam non est ex propria natura dispositum. diaphanum enim actu, quia ex se est dispositum ad susceptionem speciei coloris. Ideò non indiget alia dispositione ad illam speciem: & similiter intellectus possibilis, quia est ex propria natura dispositus ab speciem intelligibilem, propter quod comparatur ad ipsam sicut diaphanum ad lucem si accipiatur diaphanum in potentia, aut sicut diaphanum ad speciem coloris, si accipiatur diaphanum in actu. ideò nulla alia dispositione ad illam suscipiendam eget, & in hoc fundatur ratio sanct. Thom.

AD rationem autem in oppoſitum reſpondetur, quòd de immediata receptione formæ in materia dupliciter loqui poſſumus. Vno modo vt illa immediatio excludit diſpoſitionem præcedentem duratione formam in materia, & deſinentem in aduentu ipſius formæ, vt ſit ſenſus, quòd materia non indiget vt prius duratione diſponatur antequam recipiat formam, ſed per ſe ipſam eſt ad omnem formam diſpoſita: & tunc negatur conſequentia, quia materia non eſt immediata niſi formis elementorum, vt dicitur inferiùs cap.89. & ſecundo Sententiarum diſtinct. 13. artic. 4. ad primum, non enim indiget ſecundùm ſe per aliam formam præcedentem diſponi ad formam elementi: licèt per accidens oporteat ipſam ad formam vnius elementi diſponi, ſi in materia contingat eſſe diſpoſitiones contrarias diſpoſitionibus formæ introducendæ, ſed bene (vt in locis præallegatis dicitur) indiget diſponi ad alias formas per ſuſceptionem formarum præcedentium, vt accidit in generatione hominis, eò quòd inter ipſam & animam intellectiuam medient multæ formæ. ad probationem autem conſequentiæ negatur aſſumptum, non enim iuxta ſenſum datum propoſitioni ſancti Thom. materia eſt ſecundùm ſuam naturam in potentia ad omnem formam, id eſt, per ſe & ex propria natura ſufficienter ad omnem formam diſpoſita, ſed tantum ad formas elementares. Alio modo vt illa immediatio excludit diſpoſitionem manentem in materia cum ipſa forma, vt ſit ſenſus, quòd inter materiam & formam non mediat aliqua diſpoſitio materiæ ſuperaddita, ſed ipſa forma ſubſtantialis immediatè inhæret materiæ, & tunc dicitur iuxta ea quæ ſuperiùs determinata ſunt, quòd de forma ſubſtantiali dupliciter loqui poſſumus, vno modo vt dat eſſe ſubſtantiale corporeum, alio modo vt dat aliquem gradum eſſendi ſupra eſſe corporeum, putà eſſe vegetatiuum, eſſe ſenſitiuum, aut eſſe intellectiuum. Si primo modo cōſideretur, ſic materia nudè accepta eſt ex ſua natura diſpoſita ad ſuſceptionem cuiuſcunque formæ ſubſtantialis, nec indiget ad illam alia diſpoſitione, vt in ſuperioribus patuit, vt habetur ex doctrina ſancti Thomæ prima parte quæſtione 76. articulo ſexto: de ſpiritu articulo tertio, & de anima articulo nono, ſed immediatè omnem formam ſubſtantialem recipit, vnde negatur falſitas conſequentis. Ad cuius primam probationem dicitur quòd aſſumptum eſt falſum de anima vt dat eſſe corporeum. ſic enim eius perfectibile eſt materia prima, non autem corpus organizatum. Ad ſecundam probationem dicitur iuxta ea quæ habentur in quæſtionibus de anima articulo præallegato ad nonum, quòd materia dicitur in potentia ad omnes actus, ordine quodam, non quaſi recipiat diuerſas formas ordinati, quæ ſcilicèt permaneant in materia tanquam vna ſit diſpoſitio ad aliam, ſed quia id quod eſt proprium ſuperioris formæ, non recipitur niſi mediante eo quod eſt proprium inferioris formæ. materia enim non eſt ſecundùm ſe diſpoſita ad gradum ſuperioris formæ, ſed tantum ad eſſe ſubſtantiale corporeum, vt ſuperiùs eſt oſtenſum, & per gradum inferiorem ad gradum ſuperiorem & perfectiorem, ab eadem tamen forma procedentes diſponitur. Si autem conſideretur ſecundo modo, ſic materia non eſt immediata omni formæ ſi nudè cōſideretur, ſed ad hoc vt formam ſecundùm perfectiorem gradum recipiat, oportet præintelligere in ipſa ordine naturæ, & intellectus gradum inferiorem tanquam materiæ diſpoſitionem ad gradum ſuperiorem. Vnde ſic etiam conſiderata forma, conſequentia & aſſumptum ad eius probationem falſa ſunt.

CIRCA illam probationem in eadem ratione aſſumptam ad excludendam obiectionem qua aliquis poſſet dicere in intellectu eſſe aliquid contrarium formæ intelligibili, quia in intellectu eſt falſitas quæ veritati contrariatur, circa hanc inquam falſitas quæ accidit in iudicio intellectus componentis & diuidentis, prouenit non ex eo quòd in intellectu poſſibili ſint aliqua intellecta, ſed ex eo quòd ei deſunt: aduertendum, quòd in intellectu non inuenitur contrarietas ex parte ipſarum ſpecierum intelligibilium, cum ſpecies contrariorum (vt adducit ſanct. Thom. de mente Ariſtot. 6. Metaphyſicæ text. 23.) non ſint contrariæ, imò vnum ſit ratio cognoſcendi alterum, ſed contrarietas inuenitur in ipſo tantum ſecundùm veritatem & falſitatem, ſecundùm quòd opiniones contradictoriorum quarum vna eſt vera, & altera falſa, ſunt contrariæ, vnde contrarietas quæ inuenitur in intellectu eſt tantum contrarietas enunciationum quæ præſupponunt ſpecies in intellectu, ex quibus intellectus ad enunciandum procedit. non autem eſt contrarietas aliquorum quæ ad actum intelligendi præſupponantur, & ideò bene inquit ſanct. Thom. quòd falſitas non eſt in intellectu ex eo quòd ſint in ipſo aliqua intellecta, id eſt, falſum exiſtens in intellectu quod contrariatur vero non eſt ſpecies aliqua intelligibilis, vt oporteat ipſam remoueri ad hoc vt intellectus aliam ſpeciem ſuſcipiat, ſicut oportet remoueri formam aquæ à materia, & qualitates eam conſequentes, ſi in materiam aquæ debet forma ignis introduci, imò defectus & priuatio alicuius ſpeciei aut alicuius alterius requiſiti ad hoc vt intellectus veram compoſitionem faciat, eſt ratio quare intellectus falſum iudicat & componit, ſicut iudicans hominem eſſe rudibilem, quod eſt falſum, ideò ſic iudicat, aut quia non habet ſpeciem intelligibilem hominis aut rudibilis, aut quia ſecūdùm illas ſpecies non poteſt rectè iudicare propter defectum virium ſenſitiuarum, quarum operatione intellectus ad intelligendum eget. Septimò principaliter arguitur: Intelligere eſt nobiliſſimus effectus qui eſt in iſtis inferioribus, ergo non ſufficit ad ipſum ponere agens remotum quod ſit ſubſtantia ſeparata, ſed oportet etiam ponere agens proximum ſui generis, ergo, &c. probatur conſequentia, quia effectus nobiliores in iſtis inferioribus præter agentia ſuperiora requirunt agentia ſui generis, vt patet in animalibus perfectis. Addit autem S. Thom. q. hæc ratio contra Auic. non procedit, eò quòd ponat omne animal poſſe generari abſque ſemine.

CIRCA hanc propoſitionem, Intelligere eſt nobiliſſimus effectus in iſtis inferioribus, attendendum quòd nomen effectus hoc loco accipitur vt extenditur non ſolùm ad id quod per actionem producitur, ſed etiam ad ipſam operationem. Dicitur autem intelligere eſſe nobiliſſimus effectus, non ſecundùm entitatem ſuam abſolutè & ſimpliciter conſideratam, quia omnis ſubſtantia eſt ipſo nobilior (ſubſtantia enim omnis eſt nobilior omni accidente, ſimpliciter loquendo) ſed quantum ad modum eſſendi & in ratione operis & effectus, quia & habet eſſe immateriale, & procedit ab anima vt excedit materiæ capacitatem, ſecundùm quod habet ſit excellentiſſima formarum. operatio autem ſicut accipit ſpeciem à principio operationis, vt dicitur veri. quæſt. 20. artic. 1. ad 2. ita ab ipſo habet nobilitatem. Sed non videtur hæc ratio efficax eſſe propter duo. Primò, quia poſſet aliquis dicere, quòd præter agens vniuerſale & remotum datur agens proximum intellectionis, ſcilicèt intellectus poſſibilis, qui poſtquam recipit ſpeciem à ſubſtantia ſeparata, producit intellectionem, & ſic non oportet ponere intellectum agentem eſſe partem animæ. Secundò, quia ſi illa propoſitio ſit vniuerſaliter vera, q. omnibus effectibus nobilioribus in iſtis inferioribus præter agentia vniuerſalia, oportet aſſignare agēs propriū eiuſdem generis, cùm anima intellectiua ſit nobiliſſimus effectus qui in iis inferioribus inueniatur, oportebit præter agens vniuerſale, qui eſt Deus, aſſignare ſibi agens proprium eiuſdem generis, ſcilicèt animam intellectiuam: & ſic non à ſolo Deo erit per creationem, ſed vna anima erit ab alia, ſicut vnus equus ab alio generatur: quod eſt contra omnem Philoſophiam & Theologiam.

Incipiendo à ſecundo, ex cuius ſolutione dependet ſolutio primi, dicitur primò, quòd per effectum in iſtis inferioribus non intelligit ſanct. Thom. omne productum ab alio quomodocunque, ſed productum à cauſa vniuerſali, cui non repugnat produci etiam ab agente particulari ſui generis. de talibus enim effectibus verum eſt, quòd nobiliores inter illos producuntur non ſolùm ab agentibus ſuperioris ordinis, ſed etiam requirunt agentia ſui ordinis. modo anima intellectiua non eſt talis effectus, quia non poteſt produci niſi per creationem, vt oſtendit S. Tho. 1. q. Cap. 21. 90. art. 2. ſolius autem Dei eſt creare, vt ſuperiùs eſt oſtenſum, ideò inſtantia non eſt ad propoſitum, intelligere autem bene eſt de numero talium effectuum quibus non repugnat habere agens proprium ſui ordinis. idcircò bene illi oportet præter ſubſtantias ſeparatas aſſignare proprium ſui generis agens, quod ſcilicèt ad inferiora pertineat tāquam virtus animæ humanæ, ſicut intelligere noſtrum ad humanam animam pertinet, vt actus in ipſa naturaliter receptus.

Dicitur ſecundò, quòd licèt non producatur vna anima ab alia, homo tamē facit ipſam vniri materiæ, & ſic eſt cauſa vnionis eius ad materiam. Ad primum verò conſequenter dicitur, quòd non ſufficit ponere intellectum poſſibilem tanquam agens proprium, tum quia intellectus poſſibilis non eſt potentia actiua, ſed paſſiua, quæ indiget ab aliquo agente perfici ad hoc vt intellectionem eliciat: tum quia intelligere noſtrum coexigit facere intelligibilia in actu, cum propter hoc anima noſtra ſit vnita corpori, vt per ſenſus rerum materialium cognitionem accipiat faciendo per abſtractionem à materialibus conditionibus intelligibilia in potentia eſſe actu intelligibilia. hoc autem non poteſt intellectus poſſibilis qui eſt potentia paſſiua, ideò præter intellectum poſſibilem quo anima poteſt omnia fieri, neceſſe eſt eſſe in anima intellectum agentem quo poſſit omnia materialia facere actu intelligibilia. vnde inquit ſanct. Tho. de anima artic. 4. ad 8. quòd actus intellectus poſſibilis eſt recipere intelligibilia, actio autem intellectus agentis eſt abſtrahere intelligibilia, & quòd ad vnum intelligere oportet quod vtraque iſtarum actionum concurrat. Octauò, Abſtrahere formas vniuerſales à phantaſmatibus eſt in intentione noſtra, non ſolùm in intentione agentis remoti: ergo oportet in nobis eſſe proximum principium talis effectus qui eſt intellectus agens. probatur conſequentia, quia intentio effectus demonſtrat agentem: nam qui ſunt de intentione tantum naturæ ſuperioris, producuntur tantum à natura ſuperiori, ſicut genita ex putrefactione, quæ dicit Ariſtot. à caſu fieri ſcilicèt per comparationem ad naturam inferiorem, quæ autem à natura inferiori intenduntur etiam à natura inferiori producuntur, vt animalia genita ex ſemine.

CIRCA iſtam propoſitionem, intentio effectus demonſtrat agentem, aduertendum quòd intendere eſt propriè reſpectu finis, ideò intendere effectum aliquē vt proprium, ſcilicèt effectum, nihil aliud eſt quàm tendere & inclinari in illum tanquam in finem & terminum ſuæ operationis. conſtat autem quòd hoc non conuenit niſi habenti in ſe principium productiuum dicti effectus, ideò bene dicitur quòd intentio effectus demonſtrat agentem, id eſt, quòd intendi aliquid ab aliqua natura tanquam eius effectus, demonſtrat illam naturam eſſe illius productiuam. nō enim inclinaretur in illum effectum à ſe producendum niſi haberet in ſe principium illius productiuum, & hoc ſecundùm conditionem intentionis: ſi enim inclinetur ad producendum effectum immediatè, tunc oportet vt in ſe proximum principium illius effectus habeat, vt dictum eſt de anima humana reſpectu abſtractionis vniuerſalium. experimento enim conſtat quòd nos conamur ad conſiderationem vniuerſalium abſque conditionibus materialibus, quod eſt abſtrahere vniuerſalia à particularibus. Si autem intendat effectum tanquam ab ipſa remotè producendum, aportet vt habeat in ſe principium illius effectus remotum.

ADVERTE quòd ratio hæc eſt illa quam ponit ſanct. Thom. 1. part. quæſt. 79. artic. 4. Sed hæc ex perfectione actus intelligendi ad hoc tantum deducit, quòd oportet illi aſſignari propriam cauſam: illa autem vlteriùs ex perfectione animæ intellectiuæ arguit oportere in ipſa anima eſſe talem virtutem, tanquam arguens vlterius, quòd ſi oportet in natura inferiori eſſe virtutem propriam actus intelligendi productiuam, neceſſe eſt vt illa ſit in anima humana, quia nobiliſſimus effectus debet habere nobiliſſimam cauſam. nihil autem in iſtis inferioribus eſt nobiliùs anima humana. Nonò, Homo eſt perfectiſſimus inter omnia inferiora mouentia, & eius propria & naturalis operatio eſt intelligere, ergo oportet in ipſa eſſe principium ſufficiens ad intelligendum, ergo eſt in ipſa intellectus agens & intellectus poſſibilis. probatur prima conſequentia, quia in natura cuiuſlibet mouentis eſt principium ſufficiens ad naturalem eius operationem, ſiue in actione, ſiue in paſſione conſiſtat. Secunda etiam probatur, quia intelligere non completur ſine paſſione qua intellectus poſſibilis patitur ab intelligibili, neque ſine actione qua intellectus agens facit intelligibilia in actu. Decimò ſequitur quòd intelligere non ſit operatio propria & naturalis homini, & ſic non poterit diffiniri homo per hoc quòd eſt intellectiuus & rationalis. probatur conſequentia, quia operatio quam homo exercet ſola virtute ſupernaturalis ſubſtantiæ, eſt operatio ſupernaturalis, vt miracula facere & prophetare: conſtat autem quòd ſi intellectus agens ſine cuius virtute homo intelligere non poteſt, ſit ſubſtantia ſeparata, quòd eſt ſupra hominis naturam, ergo, &c.

ADVERTE quòd aliquid agere ſola virtute ſupernaturali contingit quando ſuprà virtutem naturalem operantis datur ſibi virtus ad operan-

dum, sine qua operatio expleri non posset, & tunc illa operatio non potest dici naturalis operanti, cùm non procedat complere & sufficienter à virtute talis operantis, propterea optimè sequitur vt deducit S. Thom. quod intelligere erit operatio homini supernaturalis, si intellectus agens sit substantia separata. sic enim non produceretur intelligere ab homine per virtutem eius naturalem complere & sufficienter, sed opus erit virtute superaddita virtuti naturali ipsius. Vndecimò, homo abstrahit species à phantasmatibus, & recipit mente actu intelligibilia, quorum primum pertinet ad intellectum agentem, secundum verò ad intellectum possibilem: ergo oportet intellectum agentem & possibilem esse virtutes in nobis formaliter existentes. probatur antecedens, quia non aliter venissemus in notitiã harum actionum, nisi eas in nobis experiremur. consequentia etiam probatur, quia nihil operatur (vt patet ex secũdo de Anima) nisi per aliquam virtutem quæ sit formaliter in ipso. Hac ratione vsus est etiam S. Tho. superiùs ad probandum intellectum possibilem in nobis formaliter esse, & est ibi plenissimè explicata: ideò circa ipsam non est nobis hîc immorandum. Si dicatur (vt Auerrois dicit) quòd istæ actiones homini attribuantur inquantum isti intellectus nobis continuantur: patet quidem de intellectu possibili ex præcedentibus quod eius continuatio nobiscũ non sufficit ad hoc vt per ipsum intelligamus, sed & de intellectu agente arguitur, quòd non sufficit ad hoc vt agamus operationem intellectus agentis. Formæ enim artis non consequuntur actionem artis, sed solùm similitudinem formalem, & per consequens nec subiectum earum potest per ipsas actionem artificis facere. ergo nec homo per hoc quod in ipso sint species intelligibiles factæ ab intellectu agẽte, potest facere operationem intellectus agentis. probatur consequentia, quia secundùm Aristotelis exemplum tertio de Anima, comparatur intellectus agens ad species intelligibiles, sicut ars ad formas artificiales.

CIRCA hanc propositionem, Formæ artis non consequuntur actionem artis, sed solùm similitudinem formalem, considerandum quòd formam consequi actionem sui principij formalis productiui, vt hoc in loco accipitur, est ipsam assimilari principio formali in virtute agendi, vt scilicèt possit eam actionem producere, quam suum principium formale potest efficere. In hoc autem differunt formæ à natura productæ, & formæ productæ per artem, quia formæ productæ à natura sicut assimilantur formæ productiuæ secundùm rationem formalem, ita assimilantur illi quantum ad modum essendi: Forma enim ignis producentis & forma ignis producti habent eundem modum essendi, & ideò actio quæ consequitur formam producentem, consequitur etiam formam productam, quia quæ sunt eiusdem rationis & eiusdem modi essendi habent easdem operationes: sicut enim forma ignis producentis calefacit & exsiccat, ita forma ignis producti. Formæ autem productæ per artem licèt assimilentur arti secundùm similitudinem formalem, inquantum videlicèt sunt eiusdem rationis cum ipsa, non tamen assimilantur illi secundùm modum essendi, cùm ars habeat esse immateriale & intellectuale, forma autem per artem producta habeat esse materiale, & ideò nõ oportet vt operatio artis conueniat formæ productæ per artem. non enim sicut ars domificandi est principium formale quo artifex domum producit, ita forma domus in materia producta est principium formale quo vna domus producat aliam domum. Huius autem ratio est, quia illa operatio non concomitatur formam artis secundùm suum esse materiale, sed tantùm vt habet esse immateriale & intelligibile: quod esse non conuenit formæ artis vt est in materia. Ideò bene inquit sanctus Thomas, quòd forma artis non consequitur actionem artis, sed tantum similitudinem formalem, id est, non assimilatur arti in operando, sed tantùm in ratione formali. Vltimò principaliter arguitur. si intellectus agens sit substantia separata, sequitur quòd homo non sit agens seipsum, sed actus ab alio, & sic non erit dominus suarum operationum, & non merebitur laudem & vituperium, & sic peribit scientia moralis, & conuersatio ciuilis. probatur consequentia, quia quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quòd mouetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum, quàm seipsum agat: vt patet in irrationabilibus quæ à sensibilibus exterioribus per sensuum motionem ordine quodam mota magis aguntur quàm seipsa agunt. intelligere autem est propria hominis operatio, cuius principale principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles actu, à quibus quodammodo mouetur intellectus possibilis, id est, motione formali, quæ est actuatio susceptiui.

CIRCA hanc rationem duo occurrunt dubia. primum est, quia si ideò negatur bruta agere seipsa ad operationem, quia non possunt operari nisi moueantur à principio exteriori, quod est ipsum sensibile, eadem ratione etiam si intellectus agens ponatur in homine esse, sequetur quòd homo agatur ad operandum, quia nõ potest operari opere sequente cognitionem nisi ab exteriori sensibili moueatur, & sic ista ratio non magis erit contra ponentes intellectum esse substãtiam separatam, quàm contra ponentes ipsum animæ partem esse. Secundum est, quia etiam si intellectus agens ponatur in anima, ipse est de necessitate agens. nõ enim potest non illuminare phantasmata præparata, & sic etiam sequetur dato quod sit in nobis, quod homo nõ seipsum agat, sed tantum à dante intellectui agenti naturalem inclinationem ad illustranda phantasmata, sicut & alia naturalia dicuntur moueri à dante formam per quam naturaliter inclinãtur ad motum, & sic sequitur idem quod prius. Ad horum euidentiam sciendum, quòd cum mouere se ad operationẽ, & habere dominium suarum operationum, pro eodem hîc accipiatur, habere autẽ dominium suarum operationũ sit voluntariè operari quod est operari cum libertate qua operans potest operari & non operari, ad vidẽdum quomodo sequitur quod homo non agat seipsum ad operandum si intellectus sit substantia saparata, vidẽdum est quomodo ex illo sequatur ꝙ homo non habeat in potestate sua operari & non operari. Sciendum ergo ex doctri. S. Tho. 12. q. 6. quod ad hoc vt habeat aliquid in sua facultate operari, & non operari, tria requiruntur. primum est, quod habeat in seipso principium propriæ operationis: secundum quod habeat notitiã finis: tertium quod cognoscat rationem finis. & proportionem eius quod ordinatur ad finem, & ideò quodcunque horum deficiat in aliquo, illud non habet in facultate sua operari & nõ operari. principium autem operationis intelligimus principale principium illius, ad hoc enim quod aliquid habeat in potestate sua operari & non operari, non sufficit ꝙ habeat qualecunque principium in se propriæ operationis, quia si non habet principale principium in se, necesse est quòd eius operari ab alio dependeat, & per consequens non habet in potestate sua operari & non operari. & si propria eius operatio, quæ scilicèt conuenit sibi inquantum tale, nõ proueniat à principio principali illius intrinseco, absolutè verũ est dictu quod illud non mouet se ad operãdum, sed quod agitur, vnde quia intelligere est propria operatio hominis vtpote sibi conueniens inquantum est homo, & à qua mouetur voluntas quæ est principium motus in homine, & intellectus agens est principale eius principium tanquam faciens species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit in actu. vt possit elicere intellectionem; oportet si intellectus agens non sit intrinsecus homini, sed sit substantia extrinseca ab homine, quod intelligere non sit in hominis potestate, & consequenter quod absolutè & vniuersaliter homo non sit dominus suarum operationum, sed agatur vt bruta. Ad primum itaq; dubium dicitur, quod non est eadem ratio de homine si in ipso ponatur intellectus agẽs, & si ponatur substantia separata, quia exteriora sensibilia non sunt principale agens respectu operationis hominis inquantũ est homo, sicut sunt principale mouẽs respectu bruti, sed intellectus agens: phantasmata enim à sensibilibus causata non imprimũt per se & principaliter in intellectum possibilem, sicut per se imprimunt in vires animalium brutorum, sed sunt instrumenta intellectus agentis, ideò si intellectus agens sit substantia ab homine separata, propria operatio hominis non poterit ab homine fieri absque principio principali extrinseco, & per cõsequens non erit in hominis potestate. Si autem sit virtus existens in anima, talis operatio erit à principio principali intrinseco cum aliis conditionibus requisitis, & ex consequenti homo erit illius operationis dominus, & aliarum quæ ex illa dependent. Ad secundum dubium respõdetur & dicitur primò, quod licèt intellectus agens necessario agat in phantasmata præparata, non tamen sequitur quod propriæ operationis homo non sit dominus, & consequenter aliarum: quia cum ista naturali operatione intellectus agentis, stat quod homo operationem intelligendi habeat liberam: sicut licèt voluntas naturaliter inclinet in finem sub communi ratione consideratum, tamen liberè vult ea quæ sunt ad finem: & licèt intellectus naturaliter assentiant primis principiis, tamen aliis non naturaliter assentit, sic quamuis naturaliter intellectus agens faciat phantasmata actu intelligibilia, tamen ipsum intelligere liberum erit, vtpote à principio intrinseco principali procedens cum cognitione finis & ordinis eorum quæ sunt ad finem. non sic autem esset si poneretur intellectus agens esse substantia separata, quia tunc intelligere esset à principio extrinseco tanquam à principali principio. Dicitur secundò quod licèt intellectus agens quantum in ipso est, naturaliter operetur, tamẽ eius operatio voluntaria est aliquo modo inquantum homo voluntariè cogitat, & disponit phantasmata ad hoc vt fiant actu intelligibilia, nec hoc negauit sanctus Thomas contra responsionem Auerrois superiùs arguendo, sed arguebat quòd illa responsio incidebat in opinionem dicentium inferiora agentia disponere solùm ad vltimam perfectionem, ipsam autem vltimam perfectionem esse ab agente separato, si ponatur intellectus agẽs esse substantia separata: hoc autem non sequitur si ponamus intellectum agentem esse animæ virtutem, & consequenter homini extrinsecum.

Quòd non est impossibile intellectum possibilem & agentem in vna substantia animæ conuenire.

Cap. 77.



IDEBITVR autem forsan alicui hoc esse impossibile, quòd vna & eadem substantia, scilicèt nostræ animæ sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem: & faciat ea actu, quod est intellectus agentis: cum nihil agat secundùm quòd est in potentia, sed secundùm quòd est in actu: vnde non videbitur quòd agens & possibilis intellectus possint in vna substantia animæ conuenire.

Si quis autẽ rectè inspiciat, nihil inconueniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc respectu illius esse secundùm aliquid in potentia, & secundùm aliud in actu: sicut in rebus naturalibus videmus. aër enim est actu humidus, & potentia siccus. terra autem econuerso: hæc autem comparatio inuenitur esse inter animã intellectiuam & phantasmata. habet enim anima intellectiua aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia: & ad aliquid est in potẽtia quod in phantasmatibus actu inuenitur. Habet enim substantia animæ humanæ immaterialitatem, Et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nõdum habet quòd assimiletur huic vel illi rei determinatè, quod requiritur ad hoc ꝙ anima nostra hanc vel illam rem determinatè cognoscat: omnium enim cognitio fit secundùm similitudinem cogniti in cognoscente, Remanet igitur ipsa anima intellectiua in potentia ad determina- omnis

determinatas similitudines rerum cognoscibilium à nobis, quæ sunt naturæ rerum sensibilium: & has quidem determinatas naturas rerum sensibilium præsentant nobis phantasmata, quæ tamen nondum peruenerunt ad esse intelligibile, cùm sint similitudines rerum sensibilium etiam secundùm conditiones materiales quæ sunt proprietates indiuiduales, Et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu: & tamen, quia in hoc homine cuius similitudinem repræsentant phantasmata, est accipere naturā vniuersalem denudatam ab omnibus conditionibus indiuiduantibus, sunt intelligibilia in potentia: sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu, è contrario autem erat in anima intellectiua. Est igitur in anima intellectiua virtus actiua in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: & hæc potentia animæ, vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quæ est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: & hoc est potentia intellectus possibilis. Differt tamen hoc quod inuenitur in anima, ab eo quod inuenitur in agentibus naturalibus: quia ibi vnum est in potētia ad aliud secundùm eundem modum quo in altero inuenitur actu, nam materia aeris est in potentia ad formam aquæ eo modo quo est in aqua: & ideò corpora naturalia quæ communicabāt in materia, eodem ordine agunt & patiūtur adinuicem. Anima autem intellectiua non est in potentia ad similitudines rerum quæ sunt in phantasmatibus per modum illum quo sunt ibi; sed secundùm quòd illæ similitudines eleuantur ad aliquid altius, vt scilicet sint abtractæ à conditionibus indiuiduantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. & ideò actio intellectus agētis in phantasmate, præcedit receptionem intellectus possibilis, & sic principalitas actionis nō attribuitur phātasmatibus, sed intellectui *3. de Anima text. com. 17.* agenti, propter quod Aristot. dicit quòd se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Huius autē exemplum omninò simile esset, si oculus simul cum hoc quòd est diaphanum, & susceptiuus colorum, haberet tātùm de luce quod posset colores facere visibiles actu; sicut quædam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta, propter quod de nocte vidēt magis, in die verò minus, sunt enim debilium oculorum; quia à parua luce mouentur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro, qui ad ea quæ sunt manifestissima, se habet sicut oculus noctuæ ad solem. vnde paruum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere.

Quòd autem lumen intelligibile nostræ animæ connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inueniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia: sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. hæc autem intelligibilia quæ anima intellectiua humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia p seipsa, scilicet Ideas, vnde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autē hoc esset verum: oporteret quòd quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, eo magis intelligerentur à nobis, quod patet esse falsum. nam magis sunt nobis intelligibilia quæ sunt sensui proximiora, *3. de Anima tex. com. 17. & 18.* quæ in se sunt minus intelligibilia. vnde Aristote. fuit motus ad ponendum quòd ea sunt nobis intelligibilia, nō sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed fiunt ex sensibilibus, vnde oportuit quòd poneret virtutē quæ hoc faceret: & hæc est intellectus agens. ad hoc ergo ponitur intellectus agens, vt faciat intelligibilia nobis proportionata: *3. de Anima tex. com. 18.* hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Vnde nihil prohibet ipsi lumini nostræ animæ attribuere actionem intellectus agentis: & præcipuè cum Aristotel. intellectum agentem comparat lumini,

Super Cap. 77.



Ostquam ostendit sanct. Thomas intellectum agentem non esse substantiam separatam, sed aliquid animæ, nunc vult excludere obiectionem quandam contra determinatam veritatem.

Et primò ponit ipsam obiectionem, secundò ad illam respondet. obiectio talis est: nihil agit secundùm quòd est in potentia, sed secundùm quòd est in actu. sed anima intellectiua est in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem. ergo non potest esse actiua respectu intelligibilium tanquam faciens intelligibilia in actu. ergo in ipsa non potest esse intellectus agens simul cum intellectu possibili. respondet sanct. Thom. & dicit primò, quòd non inconuenit vnum comparatum ad aliquid esse & in actu & in potentia respectu diuersorū, sicut videtur in aëre respectu terrę. est enim actu humidus, cū terra sit potētia humida, & est potētia siccus, cū terra sit actu sicca: & sic cōparatur aīa intellectiua ad phātasmata. Ipsa enim est actu immaterialis. & per consequens naturæ intelligibilis, cū omnis substantia immaterialis sit huiusmodi. phantasma autem non est actu intelligibilis naturæ, quia est similitudo rei sensibilis secundùm conditiones materiales, & est etiam in organo materiali: sed est intelligibile in potentia, inquantum in eo singulari cuius est similitudo, est accipere naturam vniuersalem denudatam ab omnibus conditionibus indiuiduantibus, est etiam anima in potentia ad determinatas similitudines rerum à nobis cognoscibiliū. phantasma verò in actu similitudinem huiusmodi determinatam habet: & ideò in anima est virtus actiua in phantasmata, faciens illa actu intelligibilia quæ virtus dicitur intellectus agens, & est virtus quæ est in potētia ad determinatas similitudines, scilicèt recipiendas à phantasmatibus, quæ dicitur intellectus possibilis. Dicitur secundò quod in hac comparatione differt anima à rebus naturalibus, quia cùm in illis vnum inueniatur in potentia ad aliud secundùm eundem modum quo in altero inuenitur in actu. corpora naturalia quæ communicant in materia, eodem ordine, id est, simul agunt & patiuntur adinuicem: anima verò intellectiua, quia nō est in potentia ad similitudines rerum, secundùm illum modum quo sunt in phantasmatibus, sed secundùm quod eleuantur ad aliquid altius vt scilicet sunt abstractæ à cōditionibus materialibus, ex quo fiūt actu intelligibiles: ideò actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ac si principalitas actionis attribuatur intellectui agenti, non autem phantasmatibus. Dicitur tertiò quod hæc responsio per exemplum omninò simile manifestari posset, si oculus simul cum hoc quòd est receptiuus colorum haberet tantùm de luce, quod posset facere colores visibiles actu: sicut enim quædam animalia, quia sunt debilium oculorum, à parua luce qua obstantia sibi illuminare sufficiunt, mouentur, à magna autem confunduntur: ita intellectns noster ad manifestissima se habet vt oculus noctuæ ad solem, paruum vero lumen intellectuale intellectus agentis nobis connaturale sufficit ad nostrum intelligere: quod patet ex necessitate ponendi intellectum agentem. ponitur enim vt faciat intelligibilia nobis proportionata: hunc autem modum luminis nobis connaturalis non excedit. Ista autem necessitas ponendi intellectum agentem est secundùm positionem Aristotel. qui posuit ea quæ sunt propinquiora sensui, scilicet materialia esse nobis magis intelligibilia, in se autem minus intelligibilia, vtpote quæ per se intelligibilia, non sunt, sed ex sensibilibus fiunt: secundùm autem Platonis positionem non est ista necessitas ponendi intellectum agentem, cum ipse posuerit intelligibilia à nobis esse per se intelligibilia, scilicet Ideas: quæ tamen positio falsa est, quia tunc quantò aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tantò magis intelligerentur à nobis. Patet ergo ad argumentum in principio adductum, quod consequentia falsa est: quia licèt nihil agat secundùm quòd est in potentia, potest tamen anima secundùm vnum quiddam esse in potentia, & secundum aliud in a [illegible]u.

CIRCA primum dictum responsionis declarandum occurrit id quod & hîc & in præcedenti capite sæpenumero dictum est, scilicet quòd intellectus agens phantasmata quæ sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu, & quia hoc fit per illuminationem ipsorum ab intellectu agente: ideò primò videndum est: quomodo intellectus agens illuminet phantasmata, secundò quomodo faciant illa actu intelligibilia. Quantum ad primum attendendum primò, quòd cùm lumen in visione corporali ponatur necessarium aut propter ipsum visibile, vt inquam fiat complete in actu ad hoc vt possit mouere visum, aut propter mediū, vt scilicet fiat actu lucidum, possitque speciem visibilis recipere, secundùm diuersas opiniones: lumen tamen intellectus agentis vbique tenet sanct. Thom. requiri propter ipsa phantasmata, & propter intelligibilia materialia licèt enim in q. de Anima, art. quarto ad quartum, teneat veriorem esse illam opinionem quæ ponit lumen in visione corporali propter medium requiri, non autem propter ipsum visibile, quia color, tertio de Anima, dicitur visibilis per se, & dicitur motiuus lucidi secundùm actum, absque dubio tamen tenendum est quòd intellectus agens est illuminatiuus phantasmatis, & illud in actu completo constituit. Sciendū secundò, quòd dupliciter possumus imaginari intellectum illuminare phantasmata: vno modo causando aliquid in ipso phantasmate postquam productum est, per quod fiat habile ad causandū speciem intelligibilem in intellectu. alio modo nihil hoc modo causando, sed ex sola coniunctione ipsius cum illo, reddendo ipsum à sua generatione virtuosiorem & habiliorem ad huiusmodi causationem speciei. licèt autē vterque modus sustineri possit, mihi tamen videtur secundus conformior esse doctrinæ, sanct. Thom. Ad cuius intelligentiam considerandum est, quòd sicut supræmum inferioris attingit secundum Dionysij sententiam infimū superioris, ita inferior potentia coniuncta superiori & in eadem animæ *Diony. 7. ca. de diuin. Nomi.* essentia radicata perfectior & virtuosior efficitur. nam cum anima dans perfectiorem gradum essendi sit essentialiter perfectior anima dante tantùm imperfectiorem gradum, oportet vt etiam virtutes quæ ab ipsa effluunt, intrinsecè & in sua substātia perfectiores sint. videmus enim quod virtutes vegetatiuæ quæ consequūtur animā bruti, sunt perfectiores illis ipsis cōsequētibus animā plātæ. similiter virtus sensitiua effluēs ab aīa intellectiua est perfectior illa q̄ ad animā bruti cōsequitur. Et quia pfectior

forma

forma potest perfectius opus efficere, consequens est vt virtutes sensitiuæ in homine præsertim inferiores perfectiora opera faciant quàm virtutes sensitiuæ brutorum animalium, sicut & virtus vegetatiua hominis potest carnem generare, quàm virtus vegetatiua plantæ generare non potest: sic ergo virtus formatiua phantasmatum in homine ex hoc quòd in eadem essentia cum intellectu radicatur, longe perfectior est phantasia bruti: & ideò perfectiore & virtuosiora phantasmata efficit, vtpote ex sua natura habilia ad causandum simul cum intellectu agente species intelligibiles in intellectu possibili: quod phantasmati bruti non conueniret: phantasma ergo illustrari ab intellectu agente, non est ipsum recipere aliquid accidentale ab intellectu agente postquam generatum est, eo modo quo aër recipit lumen à sole, sed est ipsum, ex hoc quod productum est à potentia radicata in eadem essentia animæ cum intellectu agente, qui est lumen partis intellectiuæ, esse ex natura sua & intrinsecè clariùs & virtuosiùs quàm si esset productum à potentia non coniuncta intellectui agenti, & sic dicitur illuminare phantasmata intellectus agens, non propriè effectiuè aliquid accidentale phantasmati iam producto infundendo, sed radicaliter & fundamentaliter, ●atione animæ in qua ipse intellectus agens radicatur, inquantum ad animam in qua intellectus agens radicatur, naturali concomitantia consequitur phantasia phantasmatis illuminati, atque ad intellectionem ordinati productiua, quod autẽ hoc sit de mente sanct. Thom. patet ex prima parte quæst. 85. artic. primo, ad quartum, vbi ait quò phantasmata illuminantur ab intellectu agente, quia sicut pars sensitiua ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia vt ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur: constat autem quod par sensitiua non fit virtuosior, quia aliquid accipiat ab intellectu suæ naturæ super additum, sed tãtùm quia cum in eadem essentia cum intellectu fundetur, & consequẽter à perfectiori natura originetur quàm pars sensitiua bruti, est intrinsecè & in sua natura virtuosior ac perfectior, ergo secundùm ipsum de phantasmate idem dicendum erit.

SED occurrit contra hanc determinationem duplex dubium. Primum est quia in secundo dicto responsionis inquit S. Thom. quòd actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ac si principalitas actionis non attribuatur phantasmatibus sed intellectui agenti. Ex his enim verbis videtur haberi quod intellectus agens aliquid in phantasmata iam producta agat. Secundum dubium est, quia videtur velle sanct. Thom. phantasmata se habere ad intellectum agentem sicut instrumenta ad artem, sed in instrumentis ab artifice motis (vt dicitur dicitur quarto, d.1.q.1.art.4.q.2.ad quartum) est virtus artis per modum intentionis, ergo intellectus agens in phantasmatibus suam virtutem per modum intentionis causat, & sic ipsa illuminat aliquid in ipsis postquam generata sunt imprimendo. Ad primum dicitur quòd ex illis verbis non habetur quòd intellectus agẽs aliquid imprimat in phantasmatibus postquam generata sunt, sed tantùm quòd actio quam agit in phantasmata, est prior receptione intellectus possibilis, modo dicitur quòd illa actio non est impressio alicuius formæ superadditæ phantasmatibus iam productis, sed est efficere per quandam naturalem resultantiam ipsa phantasmata secundùm naturam clara & habilia ad hoc vt ex ipsis possit species intelligibiles abstrahi. hoc autem conuenit sibi inquatũ potentia eorum factiua cum intellectu agente in vna essentia animæ radicatur, quomodo dicimus intellectum facere potentias sensitiuas sibi coniunctas virtuosiores, inquantum videlicèt essentia animæ in qua intellectus radicatur, ex hoc quòd est intellectiua & perfectior sensitiua, est efficatior, & perfectiores vires sensitiuas producit naturali concomitantia, non autem quia ipsis iam productis aliquid imprimat: vnde nihil est aliud intellectum agentem illuminare phantasmata, quàm essentiam animæ ex hoc quòd est intellectiua, & fundamentum intellectus agentis, producere secundùm naturalem concomitantiam virtute phantasiæ talem: vt ab ipsa phantasmata clara & habilia ad concausandum cum ipso intellectu agente species intelligibiles in intellectu possibili prouenire possint, & hæc actio præcedit receptionem intellectus possibilis, sicut & ipsa formatio phantasmatis. Ad secundum dicitur quòd virtus artis non semper est impressa instrumento per modum qualitatis aut intentionis instrumento post eius productionem superadditæ, nec illud intendit sanct. Thom. esse vniuersaliter verum, licèt in quibusdam ita sit, in iis inquam quæ propriè instrumenta dicuntur: sed aliquando est naturalis, sicut & causæ secundæ proprios effectus agunt in virtute causarum primarum, & sunt earum aliquo modo instrumenta, & tamen agunt per proprias virtutes in quibus per quãdam participationem saluatur virtus superiorum causarum, ita in proposito potest phantasma esse instrumentum intellectus agentis, vtpote nõ agens nisi vt ab ipso motum, & tamen agere per suam virtutem naturalem, quæ est quædam participata similitudo virtutis intellectus agentis, non autem per nouam qualitatem sibi ab intellectu agente superadditam.

Caiet. 3. de anima, cap. 2. in Annot. 18. & q. 79.

Quantum ad secundum, Thomistarum quidam nouam positionem adinuenientes, dicunt primò, quòd cùm sit duplex effectus luminis, scilicet formalis qui est esse luminatiuum, vt patet in diaphano, & obiectiuus qui est apparere, vt patet in colore, phantasma lumine intellectus agentis illustratur, non formaliter, sed obiectiuè vt color. Dicunt secundò ex ista obiectiua illustratione splendet atque relucet in phantasmate non totum quod est in eo, sed quidditas & natura tantùm, & non singularitas illius ei coniuncta, ita quòd ista illuminatio est abstractiua, quia facit apparere vnum, & non aliud. Dicunt tertiò quòd per hoc splendet in phantasmate intelligibile in actu, scilicet natura abstrahens ab hoc & nunc, & tale intelligibile in actu mouet intellectum possibilem, vnde dicunt quòd intellectus agens facit phantasmata intelligibilia in actu inquantum facit intelligibile in actu in phantasmate per modum abstractionis prius natura, quàm fiat species intelligibilis in intellectu. Probant autem hanc positionem ex dictis sancti Thomæ. Primò, quia in hoc capite vult quòd in anima intellectiua est virtus actiua in phantasmata faciens ea intelligibilia in actu, & quòd actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ex quibus videtur velle quòd in ipso phantasmate prius fiat intelligibile in actu quàm species intelligibilis in intellectu possibili fiat. Secundò, quia in hoc eodẽ libro superius cap. 62. ait, quòd Aristoteles attribuit intellectui possibili pati ab intelligibili suscipere species intelligibiles & esse in potentia ad eas vbi patet quòd species intelligibiles diuidit ab intelligibili in actu: non enim pati potest intellectus ab intelligibili nisi in actu, & sic oportet in phantasmate esse intelligibile in actu antequam species fiat in intellectu possibili. Tertiò, quia in quæstionibus de Anima art. 17. dicitur quòd intellectus agens per phantasmata facta ab eo intelligibilia in actu, causat scientiam in intellectu possibili. Ex hoc enim dicto apparet quòd in phantasmate prius fit intelligibile in actu, quàm scientia in intellectu possibili causetur.

SED ista positio non videtur mihi neque ad mentem S. Thomæ esse, neque secundùm se esse vera. primò enim quæritur quid intelligitur per apparere in phantasmate naturam, & non eius singularitatem: aut enim hoc est ipsum phantasma repræsentare naturam absque singularitate, aut ipsum phantasma habere in se naturam apparentem & cognoscibilem sine singularitate, aut naturam cognosci cum tali abstractione ab intellectu in re singulari quæ per phantasma repræsentatur. Primum non potest dari, quia quantumcunque phantasma clarum sit & illustratum, semper est in organo corporali & materialiter, ac indiuidualiter repræsentat. Secundum etiam apparet falsum esse, quia natura licèt sit in indiuiduo vt possit in ipso indiuiduo considerari per intellectum absque conditionibus indiuidualibus, non tamen est in phantasmate formaliter secundùm suũ naturale esse, vt possit in ipsa natura phantasmatis cõsiderari natura vniuersalis abstractiuè quæ inuenitur in singulari per phantasma repræsentato, sed est tantùm ibi repræsentatiuè cum conditionibus particularibus: non enim in phantasmate Sortis est humanitas nisi repræsentatiuè, inquantum repræsentat Sortem in quo est humanitas. Si autem detur tertium, tunc impossibile est, quòd prius natura sit intelligibile in actu, quàm species sit in intellectu possibili, intellectus enim nihil cognoscit nisi per aliquam speciem intelligibilem: & sic oportet prius natura intellectum esse actuatum specie intelligibili, quàm cognoscat naturam absque singularitate. Nullo ergo modo potest saluari talis illustratio phantasmatis obiectiua, & relucentia naturæ vniuersalis in phantasmate cum illa prioritate naturæ, vt hæc positio ponit. Secundò non dicitur illustrari color obiectiuè, & apparere actu per lumen, nisi quia per lumen sit potens mouere visum, & sic deinde actionem videndi obiectiuè terminare: vt habetur ex loco allegato superiùs in quæstionibus de Anima, ergo si ponatur phantasma illustrari obiectiuè, & actu apparere naturam in ipso sicut color in re colorata, hoc nihil aliud erit quàm phantasma per lumen intellectus posse causare speciem in intellectu, quàm sine intellectu agente causare non potest: & sic naturam quam dicis in ipso apparere posse tanquam obiectum actionis intellectiuè cognosci: non autem erit in ipso apparere naturam vniuersalem prius natura quàm species causetur in intellectu possibili, vt dicta positio fingit. Ea autem quibus dicta positio confirmatur, facile est soluere. Ad primum quidem dicitur quòd per intellectum agentem vtique prius natura & etiam prius duratione phantasmata fiunt intelligibilia actu, quàm species recipiantur in intellectu possibili, non autem (vt ista positio tenet) per relucentiam naturæ vniuersalis in phantasmate absque singularitate. Sed modo qui inferiùs explicabitur & similiter dicitur ad secundum & ad tertium. Nam & phantasmata fiunt actu intelligibilia, & species existentes in intellectu, sunt actu intelligibiles, sed alio & alio modo, vt ostendetur. Remota ergo hac noua inuentione, aliter mihi ex doctrina sancti Thomæ respondendum occurrit. Ad cuius euidentiam considerandum est quòd quum intelligibile propriè nominet obiectum intellectus sicut sensibile obiectum sensus, intelligibile primò & per se illud dicitur, quòd primò & per se est obiectum & terminus actus intellectiuus. Secundariò autem dicitur intelligibile, id quod ad intellectionem intellectus tanquam aliquid eius odinatur: & quia species rei intelligibilis existens in intellectu & phantasmate eius, est aliquid ipsius intelligbilis, inquantum est eius similitudo, sicut & imago Herculis dicitur aliquid Herculis, species quidem vt repræsentatiua naturæ absque conditionibus materialibus, phantasma autem vt repræsentatiuum eiusdem cum materialibus conditionibus, & vtrunque ordinatur ad eius intellectionem, ideò & species quæ est in intellectu, & phantasma, dicuntur intelligibilia secundariò, vnumquodque tamen suo modo, species quidem intelligibilis vt actus & forma per quam intellectus intelligit, phantasma autem vt instrumentum causatiuum speciei intelligibilis. Et sicut obiectum dicitur intelligibile, in potentia, aut in actu: ita proportionabiliter ista dicuntur intelligibilia, in potentia aut in actu suo modo. Quum autem duo pertineant ad obiectum intellectus nostri, sicut & ad obiectũ sensus, scilicet mouere intellectũ, causando in ipso suã similitudinẽ, & terminare actum intelligẽdi, dupliciter potest dici ipsum obiectũ intelligibile in potẽtia, aut scilicet quia nõ habet actu vnde possit proximè mouere intellectũ, aut quia nõ habet actu vnde possit terminare intellectionẽ: sed tamẽ vtrũque potest habere, & hoc conuenit sibi secundùm quòd esse materiale & singulare habet in rebus extra animam: quum enim intellectus sit immaterialis, non potest immutari nisi ab eo quod aliquem modum immaterialitatis habet: neque etiam potest nisi ad immateriale sua operatio primò terminari. Phantasma autem vt similitudo intelligibilis indiuidualiter ordinatur ad intellectionem, non per modum obiecti terminantis actum intelligendi, sed per modum agentis in intellectu, & causantis speciem simul cum intellectu agente instrumentaliter, ideò ipsum esse intelligibile in potentia, est ipsum non habere actu vnde possit mouere intellectum, sed posse illud habere: hoc autem conuenit sibi vt est præcisè similitudo rei materialis quantũ ad eius materialitatẽ & singularitatẽ, in quo cũ phantasmate bruti conuenientiã habet: species verò quæ est in intellectu, ordinatur ad intellectionem tanquã principium formale, faciens intellectũ in actu vt possit intelligere: ideò dicitur intelligibilis in potentia, quãdo actualiter nõ actuat intellectum, sed tantùm potentialiter: hoc autem conuenit sibi dum adhuc est in phantasmate & in intellectu agente virtualiter, nondum producta in intellectu possibili: similiter quoque dupliciter dicitur obiectum intelligibile esse in actu, aut scilicet quia habet actu vnde possit mouere intellectum, aut quia habet actu vnde possit actum intelligendi terminare: primum sibi conuenit, secundùm quod est in imaginatione per suum phantasma lumine intellectus agentis illustratum, secundum autem sibi conuenit prout est in intellectu per suã speciẽ per quã repræsentatur absque conditionibus materialibus, per esse enim quod habet in

ima

imaginatione, habet immaterialitatem ac spiritualitatem tantam quanta sufficit ad hoc vt possit esse instrumentũ intellectus agẽtis ad causandum speciem intelligibilem in intellectu possibili: per esse autem quod habet in intellectu, habet immaterialitatem omnimodam quæ requiritur ad hoc vt possit terminare intellectionem: ipsa enim species est omninò immaterialis secundùm se, & repræsentat naturam immaterialiter, id est, absque conditionibus materialibus, vt sic natura absque materialibus conditionibus repræsentata & immaterialis effecta, possit actum intelligendi terminare. est ergo obiectum intelligibile in actu in ratione motiui quando est in phantasia illustratum lumine intellectus agẽtis, ita quòd tunc verificari potest intellectum pati ab intelligibili in actu, in ratione scilicèt motiui. Est autem in actu in ratione terminatiui, quãdo per suam speciem est in intellectu possibili, phantasma verò dicitur intelligibile in actu, quando habet vnde possit esse instrumentum intellectus agentis causantis speciem in intellectu possibili quod conuenit sibi inquantum lumine intellectus agentis est illustratum: & quia hoc conuenit sibi non per nouam illustrationem post eius generationem superuenientem vt superiùs est ostensum, sed per suam naturam inquantum est productum ritè & ordinatè ab imaginatione quæ in eadem essentia animæ cum intellectu agente radicatur. Ideò dicitur esse actu intelligibile, inquantum in ipso est aliqua intellectus agentis participatio à natura. Species autem dicitur intelligibilis actu quando habet vnde actuare possit intellectum possibilem, & quia hoc conuenit sibi secundùm quod est producta in intellectu possibili ab intellectu agente, & phantasmate, ideò dicitur intelligibilis in actu quando est extrà phantasma, vt pote actualiter ab intellectu agente & phantasmate producta in actu.

EX his itaque patet quòd tria sunt quæ dicuntur aliquando quidem intelligibilia in potentia, aliquando autem intelligibilia in actu, scilicèt obiectum intelligibile, phantasma & species intelligibilis: quæ quia reducuntur de potentia ad actum ab intellectu agente, ideò dicitur intellectus agens facere ea actu intelligibilia, res quidem materiales actu intelligibiles reddit obiectiuè ac terminatiuè, inquantum facit eas esse in intellectu possibili & immaterialiter, scilicèt absque conditionibus materialibus repræsentari: in ratione verò motiui inquantum dat phantasmati illius repræsentatiuo virtutem immutandi intellectum possibilem, phantasmata verò facit actu intelligibilia, inquantum per participationem luminis ipsius habent vnde possint instrumentaliter immutare intellectum possibilem ad speciem intelligibilem. species autem intelligibiles actu facit intelligibiles, inquantum eas de potentia actiua phantasmatis educit & ponit in intellectu possibili. Et ideò aliquando dicit sanctus Thomas, quòd intellectus agens facit res materiales actu intelligibiles, vt prima quæst.54. artic.4. & quæst.79. artic.3. de Anima artic.4. de Spiritu artic. 10. & in plerisque aliis locis, aliquando verò quod facit phantasmata intelligibilia actu, vt in hoc cap. & in locis pro præcedenti positione allegatis. aliquando etiam quòd facit species intellectus possibilis intelligibiles in actu, quorum vnumquodque verùm est, sed suo modo. Patet ergo quòd intellectus agens dicitur facere phantasmata actu intelligibilia, non obiectiuè quasi faciat ipsa aut aliquid in ipsis formaliter existens apparere intellectui, & intelligi, sed causaliter tantum: quia videlicèt facit illa in tali actu vt possint secum concausare species intelligibiles in intellectu possibili. hoc autem est quia participant in sua natura aliquid luminis intellectus agẽtis, sicut color in sua natura aliquid luminis corporalis participat: ipsa enim inquantum præcisè similitudines rerum materialium sunt & singularium conditionum, sunt tantùm intelligibilia in potentia, quia vt sic non habent vt possint mouere intellectum. inquantum autem aliquid luminis intellectus agentis in sua natura propter coniunctionem ad ipsum participant, sic sunt actu intelligibilia, vtpote potentia cum intellectu agente mouere intellectum: & hoc modo prius phantasmata per intellectum agentem fiunt actu intelligibilia, quàm species intelligibiles recipiantur in intellectu possibili. Quòd autem hæc sit mens sancti Thom. apertissimè ex eius verbis superius capit.59. constat. Ait enim quòd phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, vt possint mouere intellectum in actu, non autem vt sint intellecta in actu. Et cap. 60. ait quòd non dicitur puer potens intelligere, ex eo quòd phantasmata in eo possint esse intellecta in actu, cùm hoc pertineat ad posse agere phantasmata enim mouent intellectum possibilem: posse autem intelligere, sit posse pati. Quibus verbis nihil clarius ad præsentem declarationem esse potest. Posset etiam intelligi alio modo phantasma fieri intelligibile in actu proportionaliter ad alium modum quo potest dici intelligibile in potentia, scilicèt obiectiuè, non tamen ad mentem opinionis quam improbauimus. Dupliciter enim considerari potest phantasma. Vno modo quantum ad ipsam naturam phantasmatis qua est tale accidens, & talis similitudo. Alio modo quantum ad naturam per phantasma repræsentatam. Primo modo nec est potentia intelligibile saltem directè, nec fit actu intelligibile, vt est scilicèt hoc phantasma singulare, quia singulare materiale, cuiusmodi est phantasma, non est per se & directè à nobis intelligibile. secundo modo est potentia intelligibile inquantum natura per ipsum materialiter repræsentata potest ab intellectu absque conditionibus materialibus accipi. fit autem actu intelligibile, quando in intellectu causatur species virtute intellectus agentis naturæ vniuersalis repræsentatiua. Et hunc modum videtur tangere sanctus Thomas in hoc capit. vbi ait, quòd quia in hoc homine cuius similitudinem repræsentant phantasma, est accipere naturam vniuersalem denudatam ab omnibus conditionbus indiuiduantibus. ideò phantasmata sunt intelligibilia in potentia. Sed quia hic modus est improprius, cùm hoc sit magis naturam per phantasmata repræsentatam esse intelligibilem in potentia aut in actu, quàm ipsum phantasma, nec iste sensus habeatur ex verbis sanct. Thomæ, nisi superficialiter consideratis: ideò videntur mihi illa verba conformiter ad prædicta interpretando sic intelligenda esse, quòd quia in homine cuius phantasma est similitudo, ab intellectu accipi potest natura vniuersalis absque conditionibus materialibus, ideò phantasma illius est in potentia ad hoc vt possit effici virtute intellectus agẽtis instrumentum ad causandum speciem illius naturæ vniuersalis repræsentatiuam, & hoc est esse phantasma intelligibile in potentia causaliter tantùm iuxta modum superius explicatum. Potest & tertiò de phantasmate intelligi, non ratione sui, sed ratione effectus sui, scilicèt speciei intelligibilis. Cùm enim dicatur aliquid intelligibile actu, siue sit actu intelligibile per modum termini intellectionis, siue per modum principij eius formalis, inquantum est à materia separatum, idem est facere aliquid intelligibile actu altero illorum modorum, quòd ipsum à materialibus conditionibus abstrahere. hoc autem non facit intellectus agens circa phantasma secundùm seipsum, quia quantuncunque aliquid intellectualitatis ex præsentia intellectus agentis recipiat modo superiùs exposito, semper tamen remanet in organo corporali, & materialiter repræsentat: sed hoc facit circa eius effectum, scilicet circa speciem intelligibilem educendo ipsam de potentia actiua phantasmatis, & ponendo in intellectu possibili: ideò & dicitur facere ipsum phantasma intelligibile in actu, quia de eius potentia speciem intelligibilem & immaterialem educit, quod est ipsum phantasma fieri intelligibile actu ratione effectus sui, non ratione sui, & hoc modo factum in actu dicitur mouere intellectum non quidem effectiuè, sed formaliter inquantum species educta de eius potentia informat intellectum, & facit ipsum in actu primo. Ad hunc sensum aliquando etiam dicit sanctus Thomas phantasmata fieri intelligibilia in actu. Et Commentator tertio de Anima, com.18. ita intelligere videtur, vbi ait quòd necesse est ponere aliquem motorem qui facit intentiones imaginatas mouere intellectum materialẽ: quòd nihil aliud est quàm facere eas intellectas in actu, abstrahendo eas à materia.

CIRCA secundum dictum responsionis sancti Thomæ, attendendum quòd species existentes in intellectu possibili præexistunt in phantasmatibus sicut effectus in sua causa: effectus autem est in causa secundum modum ipsius causæ, sicut effectus virtualiter contenti in sole habent in sole modum & conditionem ipsius solis, cùm nihil aliud in ipso sint quàm sol aut eius virtus: vnde cùm phãtasma sit aliquo modo materiale, vtpote existens in organo materiali, & materialiter ac indiuidualiter repræsentans similitudines intelligibiles, existentes in phantasmate virtualiter secundùm quod in ipso sunt, aliquo modo materiales sunt & singulares: & ideò dum recipiuntur in intellectu possibili ex actione intellectus agentis & phantasmatis, vbi immaterialiter & vniuersaliter recipiuntur, non habent eundem modum essendi quem habent in phantasmatibus, sed altiorem & superioris ordinis, propterea optimè dicitur quod anima intellectiua, vt est scilicèt intellectiua, non est in potentia ad similitudines rerum, secundùm illum modum quo sunt in phantasmatibus, sed secundùm quod eleuantur ad aliquid altius, scilicèt ad superiorem ordinem, qui est specierum omninò immaterialium & vniuersalium species enim in intellectu possibili & immateriales sunt, & vniuersales.

CIRCA tertium dictum responsionis, sciendum quòd si intelligibilia ad quæ intellectus noster in potentia, essent per se intelligibilia tanquam per se subsistentia extra materiam, intellectus noster indifferenter se haberet ad omnes substantias separatas cognoscendas: & sic quantò aliqua essent secundùm se magis intelligibia, tantò magis intelligerentur à nobis: intellectus enim noster natus est cognoscere ea quæ sub suo obiecto proportionato continentur, & aliqua tantò magis, quantò de ratione sui obiecti proportionati magis participant, sicut supposito quòd quidditas rei materialis sit obiectum proportionatum intellectui nostro, magis cognoscimus ea quæ magis hac ratione participant. Si autem intelligibilia materialia essent per se subsistentia, tunc substantia separata subsistens esset obiectum nostro intellectui proportionatum & connaturale: & sic quantò aliqua substantia esset magis separata, & per consequens magis secundùm se intelligibilis, tantò magis à nobis cognoscibilis esset: propter hoc optimè infert sanctus Thomas quòd posita opinione Platonis de Ideis, oporteret quòd quantò aliqua sunt secundùm se magis intelligibilia, tantò magis intelligerentur à nobis.

Quòd non fuit sententia Aristotelis quòd intellectus agens sit substantia separata, sed magis quòd sit aliquid animæ.

Cap. 78.



Via verò plures opinioni suprapositæ assentiunt credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est ex verbis eius quòd ipse hoc non sentit de intellectu agente quòd sit substãtia separata. Dicit enim primò quòd sicut in omni natura est aliquid quasi materia in vnoquoque genere: & hoc est in potentia ad omnia quæ sunt illius generis: & aliquid quasi efficiens quod facit omnia quæ sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam: necesse est & in anima esse has differentias: & huiusmodi quidem scilicèt quòd in anima est sicut materia, est intellectus possibilis, in quo fiunt omnia intelligibilia: ille verò qui in anima est sicut efficiens causa, est intellectus quo est omnia facere, scilicèt intelligibilia in actu, id est, intellectus agens, qui est sicut habitus, & non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subiungẽs quòd est sicut lumen, quodã enim modo lumen fecit potentia colores esse actu colores, inquátum scilicèt facit eos visibiles actu, hoc autẽ circa intelligibilia attribuitur intellectui agẽti. Ex his autẽ manifestè habetur quòd intellectus agẽs non sit substãtia separata,

Idem p.p. q.79.ar.4.

3. de anima, text.com.17. & 18.

Tex.com. 18.

sed

ſed magis aliquid animæ: expreſſe enim dicit quòd intellectus poſsibilis & agens ſunt differentiæ animæ, & quòd ſunt in anima neutra, ergo earum eſt ſubſtantia ſeparata.

2 Adhuc, ratio eius hoc idem oſtendit: quia in omni natura in qua inuenitur potentia & actus, eſt aliquid quaſi materia, quod eſt in potētia ad ea quæ ſunt illius generis: & aliquid quaſi agens, quod reducit potentiam in actum: ſicut in artificialibus eſt ars & materia: ſed anima intellectiua eſt quædã natura in qua inuenitur potentia & actus, quum quandoque ſit actu intelligens, & quandoque in potentia, eſt igitur in natura animę intellectiuę aliquid quaſi materia, quod eſt in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus poſsibilis: & aliquid quaſi cauſa efficiens, quod facit omnia in actu, & dicitur intellectus agens: vterque igitur intellectus ſecundùm demonſtrationem Ariſtotelis, eſt in natura animę & non aliquid ſeparatum ſecundùm eſſe à corpore, cuius anima eſt actus. *Vbi ſuprà 17. & 18.*

3 Ampliùs, Ariſtoteles dicit quòd intellectus agens eſt ſicut habitus quod eſt lumen: habitus autem non ſignatur vt aliquid per ſe exiſtens, ſed alicuius habentis: nō eſt igitur intellectus agens aliqua ſubſtãtia ſeparatim per ſe exiſtens, ſed eſt aliquid animæ humanæ. Non autem intelligitur litera Ariſtotelis, vt habitus dicatur eſſe effectus intellectus agentis, ſed vt ſit ſenſus: intellectus agens facit hominē intelligere omnia: quod eſt ſicut habitus, hæc enim eſt diffinitio habitus, vt Commentator Auerrois ibidem dicit, quòd habens habitum intelligat per ipſum quod eſt ſibi proprium, ex ſe, & quando voluerit, abſque hoc quòd indigeat in eo aliquo extrinſeco: expreſſe enim aſsimilat habitui non ipſum factum: ſed intellectum quo eſt omnia facere. Nec tamen intelligendum eſt quòd intellectus agens ſit habitus per modum quo habitus eſt in ſecunda ſpecie qualitatis, ſecundùm quòd quidam dixerunt intellectum agentem eſſe habitum principiorum: quia habitus ille principiorũ eſt acceptus à ſenſibilibus, vt probat Ariſtoteles in 2. Poſteriorum: * & ſic oportet quòd ſit effectus intellectus agentis, cuius eſt phantaſmata quæ ſunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu: ſed accipitur habitus ſecundùm quòd diuiditur contra priuationem & potentiam, ſicut omnis forma & actus poteſt dici habitus: & hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem eſſe habitum, ſicut lumen habitus eſt. Deinde ſubiungit, * quòd hic intellectus, ſcilicèt agens eſt ſeparatus & immixtus & impaſsibilis, & ſubſtantia actu eſt: horum autem quatuor quæ attribuit intellectui agenti, duo, ſuprà expreſſè de intellectu poſsibili dixerat, ſcilicèt quòd ſit immixtus & quòd ſit ſeparatus, tertium ſcilicèt quòd ſit impaſsibilis, ſub diſtinctione dixerat: oſtendit enim primò, * quod non eſt paſsibilis ſicut ſenſus. Et poſtmodũ oſtendit quòd cōmuniter accipiēdo pati, paſsibilis eſt inquantum eſt ſcilicèt in potentia ad intelligibilia. Quartum verò omninò negauerat de intellectu poſsibili, dicēdo quòd erat in potentia ad intelligibilia: & nihil horum erat actu ante intelligere: ſic igitur in duobus primis intellectus poſsibilis conuenit cum agente: in tertio partim conuenit, & partim differt: in quarto autē omninò differt agens à poſsibili. Has quatuor conditiones agentis probat per vnam rationem ſubiungens, ſemper enim honorabiliùs eſt agens patiente, & principium ſcilicèt actiuum materia: ſuprà enim dixerat quòd intellectus agens eſt ſicut cauſa efficiens, & poſsibilis ſicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima, ſic: agens eſt honorabiliùs patiente & materia, ſed poſsibilis qui eſt ſicut patiens & materia, eſt ſeparatus & immixtus, vt ſuprà probatum eſt, * ergo multò magis agens: alia verò per hoc medium ſic excluduntur, agens in hoc eſt honorabilius patiente & materia, quòd comparatur ad ipſum ſicut agens & actu ens ad patiens & ens in potentia: intellectus autem poſsibilis eſt patiens quodammodo, & potentia ens: intellectus igitur agens eſt non patiens, & actu ens. Patet autem quòd nec ex his verbis Ariſtotelis haberi poteſt quòd intellectus agens ſit quædam ſubſtantia ſeparata, ſed quòd

*3. de anima tex. 18. — Tex. com. 9. — Tex. com, vlt. D, 828. — * tex. com. 19. — * tex. com. 6. — * tex. 6. & 7. — Tex. com. 7. — Tex. com. 14. — Tex. com. 3. & 14. — Tex. com. 17. — Tex. com. 17. — * Cap. 62.*

ſit ſeparatus hoc modo quo ſuprà dixit de poſsibili, ſcilicèt vt non habeat organum. Quòd autem dicit quòd eſt ſubſtãtia actu ens, non repugnat ei quòd ſubſtantia animæ eſt in potentia, vt ſuprà oſtenſum eſt. * Deinde ſubiungit: Idem autem eſt ſecundum actum ſcientia rei, in quo Commentator dicit, quòd differt intellectus agens à poſsibili: nam in intellectu agente idem eſt intelligens & intellectum, non autem in poſsibili. Hoc autem manifeſtè eſt cōntra intentionem Ariſtotelis: nam ſuprà eadem verba dixerat de intellectu poſsibili, vbi dixit de intellectu poſsibili, quòd ipſe intelligibilis eſt ſicut intelligibilia: in his enim quæ ſine materia ſunt, idem eſt intelligens & quod intelligitur, ſcientia namque ſpeculatiua, & quod ſpeculatum eſt, idem eſt: manifeſtè enim per hoc quòd intellectus poſsibilis prout eſt actu intelligēs, idem eſt cum eo quod intelligitur: vult oſtendere quòd intellectus poſsibilis intelligitur ſicut alia intelligibilia: & primũ ſuprà dixerat, quòd intellectus poſsibilis eſt quodammodo intelligibilia: ſed nihil actu eſt antequam intelligat, vbi expreſſe dat intelligere quòd per hoc quòd intelligit actu, fit ipſa intelligibilia. Nec eſt mirum ſi hoc dicat de intellectu poſsibili, quia hoc etiam ſuprà * dixerat de ſenſu & ſenſibili ſecundùm actum: ſenſus enim fit actu per ſpeciem ſenſatam in actu: & ſimiliter intellectus poſsibilis fit actu per ſpeciem intelligibilem actu, & hac ratione intellectus in actu dicitur ipſum intelligibile in actu. Eſt igitur dicendum quòd poſtquam Ariſtoteles determinauit de intellectu poſsibili & agēte, hîc incipit determinare de intellectu in actu, dicens quòd ſcientia in actu eſt idem rei ſcitæ in actu. Deinde dicit: Qui verò ſecundùm potentiam tempore prior in vno eſt: omninò autem neque in tempore: qua quidem diſtinctione inter potentiam & actum in pluribus locis vtitur, ſcilicèt quòd actus ſecundùm naturam eſt prior potentia: tempore verò in vno & eodem quòd mutatur de potentia in actum, eſt prior potentia actu, ſimpliciter verò loquendo non eſt potentia etiam tempore prior actu: quia potentia non reducitur in actum niſi per actum: dicit ergo quòd intellectus qui eſt ſecundùm potentiam, ſcilicèt poſsibilis, prout eſt in potētia, prior eſt tempore quàm intellectus in actu: & hoc dico in vno & eodem, non tamen omninò, id eſt, vniuerſaliter: quia intellectus poſsibilis reducitur in actũ per intellectum agentem qui eſt in actu, vt dixit: & iterum per aliquem intellectum poſsibilem factum actu: vnde dicit in tertio Phyſicorum * quòd ante addiſcere indiget aliquis docente, vt reducatur de potentia in actum. ſic igitur in verbis iſtis oſtendit ordinem intellectus poſsibilis prout eſt in potentia ad intellectum in actu. Deinde dicit: ſed non aliquando quidem intelligit, & aliquando non intelligit: in quo oſtendit differentiam intellectus in actu, & intellectus poſsibilis. ſuprà enim * dicit de intellectu poſsibili quòd non ſemper intelligit, ſed quandoque non intelligit: quando ſcilicèt eſt in potentia ad intelligibilia: quandoque intelligit, quando ſcilicèt eſt in actu ipſa. intellectus autem per hoc fit actu, quòd eſt ipſa intelligibilia, vt iam dixit: vnde non competit ei quandoque intelligere, & quandoque non intelligere. Deinde ſubiungit: * Separatum autem hoc ſolùm quod verè eſt. quod non poteſt intelligi de agente. non enim ipſe ſolus eſt ſeparatus: quia iam idem dixerat de intellectu poſsibili: nec poteſt intelligi de poſsibili: quia iam idem dixerat de agente. Relinquitur ergo quòd dicatur de eo quod comprehendit vtrunque, ſcilicèt de intellectu in actu, de quo loquebatur: quia hoc ſolùm in anima noſtra eſt ſeparum non vtens organo, quod pertinet ad intellectum in actu, id eſt, illa pars animæ qua intelligimus actu cōprehendens poſsibilem & agentem.

Et ideò ſubiungit, * quòd hoc ſolùm animæ eſt immortale & perpetuum, quaſi à corpore non dependens, quum ſit ſeparatum.

** Cap. 76. — Tex. com. 19. — Tex. com. 15. — Tex. com. 14. — Tex. com. 3. — Videlicet tex. com. 19. — tex. com. 20. — Tex. com. 20. — Tex. com. 14. — Tex. com. 8. in eodem. — Tex. com. 6. — Tex. com. 19. — Vbi ſuprà.*

Super

Super Cap. 78.

RELIQVVM est ex ipsis Aristotelis verbis ostẽdere ipsum non fuisse huius opinionis, quòd intellectus agens sit substantia separata, id quod sibi plerique ascribere voluerunt, sed magis quòd animæ potentia sit. Et primò hoc ostendendum est, secundò, quibusdam authoritatibus eius super quibus ij qui contrarium senserunt, suam fundarunt positionem, est respondendum. Arguitur igitur primò, quia tertio de anima, tex. 18. ait intellectum agentem & possibilem esse differentias animæ, & in anima esse, dum concludit, de intellectu agente & possibili loquens, necesse & in anima has esse differentias. Secũdò, quia ratio per ipsum adducta ibidem ostendit ipsum hoc voluisse. Arguit enim sic. In omni natura in qua inuenitur potentia & actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quæ sunt illius generis: & aliquid quasi agẽs, quod reducit potentiã ad actum, anima intellectiua est huiusmodi, quum quandoque sit actu intelligens, & quandoque in potentia. ergo in natura animæ intellectiuæ est aliquid quasi materia, scilicèt intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia: & aliquid quasi efficiens, scilicèt intellectus agens, qui facit omnia in actu. Ex hac itaque demonstratione patet ipsum voluisse vtrunqe intellectum in natura animæ esse. & non aliquid separatum secundùm esse à corpore.

ADVERTENDVM cum dicitur intellectum possibilem esse in potentia ad omnia intelligibilia, & intellectum agẽtem facere omnia, quòd li omnia, non facit distributionem pro omnibus simpliciter, sed pro omnibus rebus materialibus quę sunt propria & naturalia obiecta intellectus nostri, vt dicitur tertio de Anima. sensus enim est quòd intellectus possibilis est receptiuus specierum omnium quidditatum materialium: intellectus verò agens omnes quidditates materiales natus est facere actu intelligibiles, cum in seipsis sint tantùm intelligibiles in potentia, Tertiò, quia ibidem inquit quòd intellectus agens est sicut habitus quod est lumen, vbi patet quòd habitum non vocat effectum intellectus agentis, sed ipsum intellectum agentem, inquantũ facit hominem intelligere omnia, & quando voluerit: sed habitus nõ significatur vt aliquid per se subsistẽs, sed vt alicuius habentis: ergo, &c. Addit quoque sanctus Thomas ad maiorem declarationem quòd hic non accipitur habitus vt est in secunda specie qualitatis, prout quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum, cùm ille habitus sit acceptus à sensibilibus, vt probatur secundo Posteriorum, text. vltimo, & sic oporteat ipsum esse effectum intellectus agentis: sed accipitur vt diuiditur contra priuationem & potentiam, sicut omnis forma & actus potest dici habitus hoc autem patet, quia dicitur intellectum agentem esse habitum sicut lumen.

ADVERTENDVM hîc quòd ex verbis sanct. Thom. apparet habitus primorum principiorum qui dicũtur nobis naturales & inesse nobis à natura, non sic dici naturales, aut inesse à natura, quasi nobis formaliter sint congeniti, & ab ipsa natiuitate nobis indidit. Nam si essent in nobis à generatione secundùm se & formaliter, non acquirerentur ex sensibilibus, vt inquit sanctus Thomas hîc, sed dicũtur nobis naturales, quia non causantur ex discursu & argumentatione, sed immediatè ex intellectu agente faciente phãtasmata intelligibilia in actu, qui quidem intellectus & nobis inest ab ipsa natiuitate, & naturaliter cum phãtasmatibus terminorum quæ omnibus insunt, ipsos habitus in intellectu possibili operatur: non autem operatur alios habitus naturaliter & ex se immediatè cum phantasmatibus, sed ipse intellectus possibilis discurrendo & argumentando illos in seipso causat, licèt ad illos causandos concurrat etiam virtus & lumen intellectus agentis. Vnde & super Boëtio de Trinitate, articulo vltimo, inquit sanctus Thomas quòd huiusmodi naturaliter cognita homini manifestantur ex lumine intellectus agentis, quod est homini naturale.

Quæst. 6. art. vltimo.

ATTENDENDVM etiam, cùm dicitur intellectum agentem esse habitum sicut lumen, secundùm doctrinam sancti Thomæ in quæstionibus de Anima, articulo quarto, ad quartum quòd hanc comparationem intelligit Aristoteles, quantum ad necessitatem, non autem quantum ad officium: sicut enim sine lumine color videri non potest, ita res materiales absque intellectu agente non sunt actu intelligibiles modo superiùs explanato: sed officium luminis intellectus agentis est ipsa phantasmata quæ sunt obiectum intellectus possibilis facere actu intelligibilia dando eis virtutem vt mouere possint intellectũ: lumen verò corporale non dat colori, virtutem vt possit mouere visum: cùm dicatur tertio de Anima, quod est per se visibilis, sed facit diaphanum in actu vt possit à colore moueri, & ad hunc sensum intelligenda sunt Aristotelis verba.

Ad has rationes quidam arbitrari de mente Arist. esse quòd intellectus agens sit substantia separata, respondent.

Ad primam quidem dicunt quòd per illa verba non intendit Aristoteles, quòd in anima sint agens & patiens, ita quòd vna & eadem numero anima sit agens & patiens diuersis potentiis, sed solùm quòd hæ differentiæ sunt in anima sicut in omni alia natura, constat autem quòd non sic sunt in omni natura quòd vna numero natura vtramque habeat, sicut subiectum accidentia, sed sunt sicut causæ in suo effectu: ideò & sic duntaxat intelligendum est ipsas in anima esse. Per hoc etiam patet ad secundum. Illa enim Aristotelis ratio nõ deducit nisi ad hoc quòd oportet in natura animæ has esse differentias, sicut & in omni alia natura est agens & patiens, quæ constat non oportere in vnam numero substãtiam conuenire. Ad tertiam verò dicitur, quòd assimilatio inter intellectum agentem & habitum ac lumen non est inter intellectum in se & habitum ac lumen, sed inter modum agendi vtriusque, scilicèt in operando quando volumus: vnde, non sequitur si habitus est in nobis, non autem est res separata quòd similiter intellectus agens sit in nobis, non autem sit substantia separata. Sed quòd istæ responsiones non sint ad mentem Aristotelis facilè est videre si rationis eius efficacia fuerit ostensa. Vnde primò ista ratio explicanda est, tum responsiones datæ excludentur. Ad euidentiam igitur rationis considerãdum primò, quòd cùm natura multipliciter dicatur, vt patet quinto Metaphysicæ, hoc loco accipitur natura prout significat quidditatem & essentiam rei naturalis, generabilis scilicèt & corruptibilis, vt patet per Comment. tertio de Anima, comment. 17.

Tex. com. 5.

& sit comparatio rei naturalis ad animam, secundum Comment. quia anima est vnum entium naturalium, siue illa sit quidditas generis, siue speciei. In simili quoque significatione accipitur nomen generis hoc in loco cùm dicitur, in omni natura est aliquid quod est materia vnicuique generi. Considerandum secundò, cùm dicitur esse in omni natura aliquid quod est potentia omnia quæ sunt illius generis, quòd hoc non est intelligendum quasi illud sit vnũ numero, sed quòd est vnum secundùm vnitatem illius naturæ: nõ enim materia propria receptiua omnium formarum equi est vna numero, sicut nec est vna tantùm numero forma equi: sed si natura est vna secundùm speciẽ, oportet vt susceptiuum proprium formæ sit vnum secundùm speciem proportionaliter loquendo, putà quòd sit eadem caro secundùm speciem susceptiua huius & illius formæ equi, & similiter idem os, & idem neruus secũdùm speciem, & sic de aliis: si autem natura sit vna secundùm genus, necesse est vt materia propria susceptiua formarum illius generis sit vna: secundùm genus formæ enim eiusdem generis, putà animalis, requirũt propria susceptiua vnius generis, quia oportet materiam & formam proportionari. Considerandum tertiò, quòd hîc accippitur actus non pro operatione, sed pro forma quæ est actus primus: vnde cùm subsumitur in ratione quòd anima intellectiua quandoque est intelligens in potentia, quandoque verò intelligens in actu, non accipitur intellgẽs in actu secũdo tantùm, quod est operari, sed etiã in actu primo, quod est habere formã per quã intellectus est in actu.

Considerãdum quartò, quòd licèt anima intellectiua secundùm suam substantiam sit actus quidam, vt intellectiua tamen, id est vt ordinata ad intellectionem, aliquando est in actu primo completo, quando scilicèt habet in seipsa speciem intelligibilem: aliquando verò nõ est in actu primo completo, sed est secundùm aliquid in potentia, vt quum non habet speciem intelligibilem: tunc enim dicitur in potentia, quia non habet omnia quæ requiruntur ad hoc vt possit in operationem exire: ideò de anima intellectiua loquitur hîc Philosophus vt intellectiua est, comparatiuè ad res naturales quæ quandoque sunt in actu, quandoque in potẽtia.

Vltimò considerãdum quòd in hac ratione supponit Philosophus duo superiùs ab ipso determinata: vnum est, quòd anima in seipsa habet tanquam proprietates illas potentias quæ ad intelligendum requirũtur: hoc enim dixit enumerãdo in secũdo de Anima inter potentias animæ etiam intellectiuũ, & in tertio cum incipiens de intellectu determinare inquit. De parte autem animæ qua intelligit & sapit: vbi intellectum partem animæ vocat. Alterum est quòd immediatè ante hanc rationem dixerat scilicèt res materiales non esse intelligibiles nisi in potentia, ex quo sequitur ipsas per se sufficientes non esse ad actuationem intellectus possibilis. Ex omnibus his sequitur quòd comparatio aliarum naturarum generabilium & corruptibilium ad animam quo ad principium actiuum & passiuum: non est quantum ad modum habendi illa, sed quantum ad necessitatem habendi, vnumquodque tamen suo modo, & est comparatio talis, quòd sicut in natura materiali procedente de potentia ad actum, oportet esse principium omnium formarum illius naturæ, & principium actiuum illarum tanquam contenta sub illa natura (principia enim speciei sunt in illa specie reductiuè) ita in anima intellectiua secũdùm quòd est aliquando in actu vt intellectiua est, aliquando verò in potentia, oportet quum obiectum intelligbile non sufficiat in intellectum agere, esse illas differentias actiui & passiui suo modo, per modũ scilicèt proprietatum in ipsa vna animæ substantia existentium. Nam omne principium principaliter requisitum ad intellectionem, oportet in anima intellectiua esse vt eius passionem & proprietatem: hunc enim intellectum comparationis insinuauit Aristoteles subiungens post comparationẽ, quòd actiuum in anima est intellectus in faciendo omnia vt habitus quidam: habitus enim est subiectiuè in eo cuius est habitus, vt in tertia ratione assumit sanctus Thomas. Istis sic expositis patet quòd ratio Aristotelis propositum concludit, vt eam sanctus Thomas format, sic arguendo: In omni natura in qua inuenitur potentia & actus, est aliquid quasi materia receptiua formarum illius generis, & aliquid quasi agens, ad illam naturã pertinentia tanquam principia suo modo: sed in anima intellectiua est actus & potentia, quum quandoque sit actu primo intelligens, quandoque verò in potentia: ergo in eius natura est aliquid sicut materia scilicèt intellectus possibilis, & aliquid facit actiuum, scilicèt intellectus agens, ad naturam eius inquantum intellectiua est suo modo pertinentia, sed supple modus animæ habendi principia quibus fit intellectiua actu de intellectiua in potentia, est vt illa sint eius potentiæ & proprietates, quum intellectiuũ sit animæ potentia: ergo intellectus agens & possibilis sunt in anima vt eius potentiæ, non autẽ sunt substantiæ separatæ. Ecce itaque quòd Aristot. ratio ostendit (vt dicebat sanctus Thomas) intellectum agẽtem non esse substantiam separatam. Et sic responsio ad primam & secundam rationẽ S. Thom. nulla est. Quòd etiam responsio ad tertiam rationem nulla sit patet ex verbis responsionis. Nam concesso quòd illa assimilatio sit secundùm modum agendi intellectus & habitus, quia scilicèt vtroque operamur quando volumus: arguitur sic. Id quo vtimur operando quando volumus, non est substantia separata, sed est in nobis, sed parte intellectu agẽte vtimur operando quando volumus, sicuti habitu: ergo non est substãtia separata, sed est in nobis: maior probatur, quia formæ maximè separatæ à materia, & ad superiorem ordinem rerum pertinentis operatio non est in potestate nostra, vt possimus pro arbitrio nostro illam operationẽ excercere, non est enim voluntarium, cuius principium est extrà, sed cuius principium intra nos est, ergo, & cætera. Quantum ad secũdùm exponit sanctus Thomas quasdam Aristotelis authoritates: ex quibus illi qui sunt contrariæ opinionis, argumentari possent, sunt autem quinque. Prima est in 3. de Anima text. 19. vbi ait Aristoteles quòd intellectus agens est separatus & immixtus; ex quibus arguitur, Intellectus agẽs est separatus & immixtus, ergo non est in anima, sed est substantia separata. Secunda est ibidem. Ait namque quòd intellectus agens est substantia actu ens, sed nihil respectu eiusdem est in actu & in potentia: ergo quum in anima sit intellectus possibilis quo est in potentia, non poterit in ipsa esse intellectus agens. Tertia quoque est ibidem, vbi ait quòd idem est secũdùm actum scientia rei: quod exponens Commen. ait quòd in intellectu agente idem est intelligens & intellectum, non autem in possibili, ergo intellectus agens est separatus. quia in separatis à materia idem est intelligens & intellectum.

Quarta est in eodẽ loco, text. 20. vbi ait quod intellectus agens non aliquando

quando

quando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit, nihil autem tale est in nobis:ergo,& cætera. Quinta est in eodem textu, vbi ait: Separatus autem est solùm hoc quod verè est,& hoc solum immortale & perpetuum est: ergo non est in nobis. Ad primam harum authoritatum respondet sanctus Thomas, explanando métem Aristotelis circa conditiones attributas intellectui agenti in comparatione ad intellectum possibilem, quod Aristoteles non dixit intellectum agentem esse separatum à corpore, sed ab organo corporali, quod & suprà dixerat de intellectu possibili: quod probat hac ratione, quia cùm agens sit nobilius patiente,& actiuum materia:si intellectus possibilis est separatus ab organo,multò magis intellectus agens erit ab organo separatus. Ad secundam respondet quòd illud non repugnat ei quod substantia animæ est in potentia, vt ostensum est capitulo præcedenti. Ibi enim ostensum est quòd non inconuenit animam esse in actu & in potentia secundũ diuersa. Ad tertiam dicit duo. Primum est quod expositio Commentatoris est contra Aristotelis mentem, quia non est verum quòd intellectus possibilis in actu non sit ipsum intelligibile, cùm de ipso hoc asseruerit Philosophus superius text.14. & 15. imò & hoc de sensu & sensibili secũdum actũ superius tex.3. dixerit. Dixit secundò, quòd verba allegata non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam de intellectu possibili & agéte determinauerat, oportebat de intellectu in actu determinare, cuius primò differentiam ponit ad intellectum possibilem in hoc quòd intellectus in actu, siue scientia in actu est idem rei scitæ, non autem intellectus possibilis: subiungit posteà pro alia differentia ordine intellectus possibilis ad ipsum, quia ipse secundùm quod est in potentia, est prior tempore quàm intellectus in actu in vno & eodem, non autem simpliciter, cùm reducatur in actum per intellectum agentem, & etiam per intellectum in actu.

ATTENDENDVM hîc, quum dicitur quoniã scientia in actu simpliciter præcedit intellectum in potentia etiam tempore, licèt in vno indiuiduo sit econuerso, quòd hoc nõ intelligitur de potentia absolutè accepta, quod patet, quia si accipiamus per intellectum in actu ipsum intellectum agentem, constat quòd intellectus in potentia non præcedit in eadem duratione, cùm simul sint in anima. Si auté accipiamus habitum primorum principiorum siue intellectum actuarum illo habitu quo per seipsum aliquis scientiam inuenit: sic etiam manifestum est quòd intellectus in actu non præcedit tempore potentiam intellectus ad alia intelligibilia, imò sequitur, & est posterior illa, cùm intellectus à sua generatione sit in potentia, non autem sit actuatus à generatione tali habitu. Si demum per intellectum in actu accipiamus intellectum docentis, iam non est necessarium vt præcedat tempore potentiam addiscentis: quia si addiscens sit secundùm substantiam antiquior docéte, prius est intelligens & sciens in potentia, quàm docens sit sciens in actu. Relinquitur ergo vt intelligatur de potentia quæ mouetur ad actum: iam enim verissimum est quòd intellectus prius tempore mouetur ad scientiã, quàm habeat scientiam: quia cum discursu quodam acquiratur scientia, oportet priùs intellectum acquirere cognitionem principiorum antequã causetur in eo habitus scientificus conclusionum, siue per inuétionem, siue per doctrinam acquiratur. Similiter intellectum in actu oportet tempore præcedere intellectum in potentia, secundum scilicèt quòd mouetur ad actum oppositum illi potétiæ: quia oportet & intellectum habentem habitum primorum principiorum, & docentis intellectum actuarum scientia, prius esse quàm intellectum possibilem addiscentis moueant ad actum scientiæ: patet autem hęc expositio ex ratione quam adducit sanctus Thomas, & hîc, & in tertio de Anima, quia scilicèt potentia non reducitur in actũ nisi per aliquid existens in actu. Constat autem quod ex hoc quòd potentia non reducitur in actum nisi per ens actu, non sequitur quòd actus tépore præcedat potentiam absolutè acceptam, sed ipsam potentiæ actuationem: prius enim oportet esse agés quàm moueat potentiam ad actum completum vbi aliquid successiuè in actum reducitur, sicut intellectus reducitur in actum veræ scientiæ: erit ergo sensus, quòd in vno & eodem potentia intellectus quæ mouetur ad actũ perfectũ scientiæ, præcedit ipsam scientiam simpliciter, tamen sciens in actu etiam tempore pręcedit potétiam, id est, motionem potentiæ ad actum, siue potétiam vt mouetur ad actum. Quòd auté hæc interpretatio verborum Aristotelis de intellectu in actu sit ad eius métem, non autem quòd obiectum scientię intellectus agentis sit ipsemet, apparet quia non dicit quòd intellectus agens, aut quòd eius scientia sit idem rei: (quod vtique oportuisset dici, si de intellectu agente intelligeretur) sed absolutè quasi nouum propositum incipiens ait: Idem autem est secundùm actum scientia rei, quæ verò secundùm potentiam tempore prior in vno est. Ad quartam respondet, quòd non dicit ea verba Aristotelis de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam differt etiam intellectus in actu ab intellectu possibili, quia intellectus possibilis quandoque intelligit, quandoque non intelligit. hoc autem non potest dici de intellectu in actu qui est ipsa intelligibilia in actu.

ADVERTE quòd sanctus Thomas 1.q.79.art.4. ad secundum inquit, quòd si de intellectu agente prædicta verba intelligantur, sic sunt exponenda. scilicèt quòd non est ex parte intellectus agétis quòd quandoque intelligimus, quandoque non sed est ex parte intellectus possibilis.

HANC sancti Thomæ interpretationem hic positam improbant quidam Thomistarum, dicentes quòd à nullius mente quasi dubium excludendum erat de intellectu in actu. secundò, quòd quandoque intelligit, quandoque non intelligit. certum est enim de omni actu operante quòd non quandoque operatur, quandoque non operatur, sed nõ vident quòd hoc non est ab Aristotele dictum, quasi esset apud aliquos dubium: sed quia vt dicitur in quæst. de spiritu, artic.10. ad tertium, cùm propositum sibi esset inter intellectum in actu & intellectum possibilem differentias enarrare, postquam duas explicauit, quòd scilicèt intellectus in potentia non est intelligibile in potentia, sed intellectus in actu est ipsum intelligibile in actu, & quòd intellectus in potétia præcedit intellectum in actu tempore in eodem, simpliciter autem intellectus in actu præcedit intellectum in potentia, tertiam subiũgit differentiã, quòd videlicèt intellectus possibilis aliquando quidem intelligit, aliquando verò nõ intelligit. non sic autem est de intellectu in actu, vt est manifestum, cùm intellectus in actu in ipso intelligere consistat. Ad quintam dicit sequendo contextum superiorum verborum, quod illa verba neque de intellectu agéte, neque de intellectu possibili dicũtur, sed de tota parte intellectiuã, nõ de agente, quia iam idem dixerat de possibili, & sic non solus agens est separatus. non etiam de possibili, quia iam idem dixerat de agente, & sic soli possibili conuenire non potest. vnde relinquitur vt de eo quod comprehendit vtrunque. scilicèt de intellectu in actu de quo loquebatur, intelligantur. dicitur enim hæc sola pars animæ. scilicèt intellectiua esse separata, quia corporali organo non vtitur: & ideò subiũgit de eadem, quòd hoc solùm est immortale & perpetuum, vt pote à corpore non dependens.

ATTENDENDVM hîc quòd intellectus in actu dicitur immortalis & perpetuus, non ratione operationis per quam efficitur in actu, quasi aliqua vna sua operatio sit perpetua, sed ratione intellectus agentis & possibilis quos comprehendit tanquam ad hoc vt sit intellectus in actu, requisitos.

Quòd anima humana corrupto corpore non corrumpitur.

Cap. 79.



EX præmissis igitur manifestè ostendi potest animam humanam non corrumpi corrupto corpore. Ostensum est enim suprà. *omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem: anima auté hominis est quædam substantia intellectualis, vt ostensum est: oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse. *Idem p. p. q. 75. artic. 6.* ** Cap. 55.*

2 Adhuc, nulla res corrũpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: hæ enim mutationes sunt contrariæ, scilicèt ad perfectionem, & ad corruptionem: perfectio autem animæ humanæ consistit in abstractione quadam à corpore. perficitur enim anima scientia & virtute: secundum scientiam autem tantò magis perficitur, quantò magis immaterialia considerat. virtutis autem perfectio consistit in hoc, quòd homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem téperet & refrenet: non ergo corruptio animæ consistit in hoc quòd à corpore separetur. Si autem dicatur quòd perfectio animæ consistit in separatione eius à corpore, secũdùm operationem, corruptioni autem in separatione secundùm esse: non conuenienter obuiatur. operatio enim rei demõstrat substantiam & esse ipsius: quia vnumquodque operatur secundùm quòd est ens: & propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. non potest igitur perfici operatio alicuius rei, nisi secundùm quòd perficitur eius substantia. si igitur anima secundùm operationem suam perficitur in relinquendo corpus, & corporea substantia sua in esse suo: non deficiet per hoc quòd à corpore separatur.

3 Item, proprium perfectiuum hominis secundùm animã est aliquid incorruptibile: propria enim operatio hominis inquantum huiusmodi est intelligere: per hãc enim differt à brutis & plantis & inanimatis. intelligere enim est vniuersaliũ & incorruptibilium inquãtum huiusmodi: perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas: ergo anima humana est incorruptibilis.

4 Ampliùs, impossibile est appetitum naturalem esse frustrà: sed homo naturaliter appetit perpetuò manere: quod patet ex hoc quòd esse est quod ab omnibus appetitur, homo autem per intellectum apprehẽdit esse nõ solùm vt nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter: consequitur ergo homo perpetuitatem secundùm animam qua esse simpliciter & secundùm omne tempus apprehendit.

5 Item, vnumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundùm modum eius in quo est: formæ autem rerum recipiũtur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu: sunt autem intelligibiles actu prout sunt dimmateriales & vniuersales, & per cõsequens incorruptibiles: ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed sicut probatum est suprà, intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ. Est igitur anima humana corruptibilis. *D 189.* *Cap. 59. & 61.*

6 Adhuc, esse intelligibile est permanentiùs quàm esse sensibile, sed id quod se habet in rebus sẽsibilibus per modum proprium primi recipientis, est incorruptibile secundùm suam substantiam, scilicèt materia prima: multò igitur fortius intellectus possibilis qui est receptiuus formarum intelligibilium. Ergo & anima humana cuius intellectus possibilis est, pars est incorruptibilis.

7 Ampliùs,

3. de anima, text. com. 19. 7 Amplius, faciens est honorabilius facto, vt etiam Aristoteles dicit, sed intellectus agens facit actu intelligibilia, vt ex præmissis patet. quum igitur intelligibilia actu inquantum huiusmodi sint incorruptibilia, multò fortiùs intellectus agẽs erit incorruptibilis: ergo & anima humana, cuius lumen est, intellectus agẽs, vt ex præmissis patet.

8 Item, nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarij, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suæ causæ. Per actionem quidem contrarij, sicut calor destruitur per actionem frigidi. Per corruptionem autem sui subiecti: sicut destructo oculo destruitur vis visiua. Per defectum autem causæ: sicut lumen aëris deficit deficiente solis præsentia, quæ erat ipsius causa.

Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarij: non est enim ei aliquid contrarium, cum per intellectum possibilẽ ipsa sit cognoscitiua & receptiua omnium contrariorum. Similiter autẽ neque per corruptionem sui subiecti ostensum est enim suprà, quòd anima humana est forma non dependens à corpore, secũdùm suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suæ causæ: quia non potest habere aliquam causam nisi æternam, vt infrà ostendetur: nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

9 Adhuc, si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quòd eius esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animæ debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens: inquantum scilicèt virtus animæ indiget organo corporali: sicut visus debilitatur debilitato organo per accidens tamen, quod ex hoc patet. Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquã restauraretur organo reparato. Videmus autem quòd quantumcunque visiua videatur debilitata. si organũ reparetur, vis visiua restauratur.
**Tex. com. 6.* Vnde dicit Aristoteles in primo de Anima * quòd si senex accipiat oculũ iuuenis, videbit vtique sicut iuuenis, quum igitur intellectus sit virtus animæ, quæ non indiget organo, vt ex præmissis patet: ipse nõ debilitatur neque per se, neque per accidens, per sensum vel per aliquam aliam debilitatem corporis. *Cap. 68. & 69.* Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicèt imaginationis memoratiuæ & cogitatiuę virtutum. Patet igitur quòd intellectus humanus est incorruptibilis: ergo & anima humana, quæ est intellectiua quædam substantia. **Tex. cõ. 65.* Hoc etiam apparet per authoritatem Aristotelis, dicit enim in primo de anima, * quòd intellectus videtur quædam substantia esse, & non corrumpi: quòd autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quę sit intellectus possibilis vel agens, ex pręmissis haberi potest.

Vel. 12. tex. com. 16. 10 Præterea apparet ex ipsis verbis Aristotelis in vndecimo Metaphysicæ, vbi dicit contra Platonem loquẽs, quòd causæ mouentes præexistunt, causæ verò formales sunt simul cum his quorum sunt causæ: quando enim sanatur homo: tunc sanitas est, & non priùs: contra hoc quòd Plato posuit formas rerum præexistere rebus.

**Tex. cõ. 17.* Et his dictis postmodum subdit, * Si autem & posterius aliquid manet, perscrutandum est nam in quibusdam nihil prohibet, vt si est anima tale, non omnis, sed intellectus. Ex quo patet quũ loquatur de formis, quòd vult intellectum qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicèt post corpus. Patet autem ex præmissis verbis Aristotelis, quòd licèt ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem, & per consequens corruptibilem: *Li. 2. de Philo. ca. 4. & 6.* sicut Gregorius Nycenus ei imponit, nam à generalitate aliarum formarum animam intellectiuam excludit, dicens eam post corpus remanere, & substantiam quandam esse.

Tom. 3. Auer. de Eccle dog. cap. 15. Præmissis autem sententia catholicæ fidei concordat, dicitur enim in libro de Ecclesiasticis dogmatibus: Solum hominem credimus habere animam substantiuam, quæ & exuta corpore viuit, & sensus suos atque ingenia viuaciter tenet, neque cum corpore moritur, sicut Arabs asserit, neque post modicum interuallum, sicut Zenon: quia substantialiter viuit. Per hoc autem concluditur error impiorum, ex quorum persona dicitur Sapientiæ secundo, Ex nihilo nati sumus: & post hoc erimus tanquam nõ fuerimus: & ex quorum persona dicit Salomon Ecclesiast. 3. Vnus est interitus hominis & iumẽtorum, & æqua vtriusque conditio, sicut moritur homo, sic & illa moriuntur, similiter spirant omnia, & nihil habet homo iumento amplius. Quòd enim non ex persona sua, sed impiorum dicat, patet per hoc quod in fine libri quasi determinando subiungit: Donec reuertatur puluis in terram suam vnde erat, & spiritus redeat ad eum qui dedit illum. *Eccl. cap. 12.* Infinitæ etiam sunt authoritates sacræ scripturæ, quæ immortalitatem animæ protestantur.

Super Cap. 79.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de vnione animæ intellectiuæ ad corpus, nunc de duratione ipsius hominis determinat. Circa quod duo facit. Primò enim determinat de duratione eius post vnionem ad corpus. Secundò, de eius duratione ante dictam vniõnẽ, capite 83. Quantum ad primum duo facit. Primò agit de ipsa animæ intellectiuæ duratione: secundò, occasionaliter de duratione animæ brutorum, capite 82. tractat. Quantum ad primum duo facit. Primò ostẽdit animam intellectiuam immortalem esse: secundò contra determinatam veritatem adducit instantias. Quantum ad primum arguit animam intellectiuam non corrumpi corrupto corpore, sed esse immortalem. Et primò per rationes, secundò per authoritates Aristot. Primò itaque arguit sic: Anima est quædam substantia intelligibilis, ergo est immortalis, quia omnis substantia immortalis est incorruptibilis, vt probatum est superiùs cap. 55.

Secundò, Perfectio animæ humanæ consistit in quadam abstractione à corpore, vt patet in perfectione à scientia & virtute: nã secundùm scientiam tantò magis perficitur, quantò magis immaterialia cõsiderat, virtutis autem perfectio consistit in hoc quòd homo passiones corporis nõ sequatur, ergo corruptio eius nõ consistit in separatione à corpore: probatur consequentia, quia nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio, quũ mutationes ad perfectionem & ad corruptionem sint contrariæ. Si dicatur quòd perfectio animæ consistit in separatione secundùm operationem, non autem in separatione secundùm esse, in ipsa verò separatione secundùm esse consistit corruptio: cõtrà arguitur, quia quum operatio consequatur naturam, nõ potest perfici operatio rei nisi secundùm quòd perficitur eius substantia: & sic si anima secundùm operationem perficitur in relinquendo corpus, non deficiet substantia eius in esse suo per hoc quòd à corpore separatur.

CIRCA Istam propositionem, nõ potest perfici operatio alicuius rei, nisi secundùm quòd eius substantia perficitur, occurrit dubium. Nam si hoc sit, sequitur, cùm anima à corpore separata sit perfectior secundùm operationem, quòd etiam sit perfectior secundùm substantiam, cuius oppositum de mente sancti Thomæ ostensum est suprà, cap. 68.

Respondetur quòd dupliciter potest intelligi aliqua natura perfici, vno modo absolutè & secundùm se, hoc est secundùm suam intrinsecam rationem: alio modo vt ad operationem ordinatur, inquantum videlicèt fit liberior & efficatior ad operandum quod est aliquo modo & accidentaliter perfici: perfectio ergo operationis aliquãdo sequitur primam perfectionem, aliquando verò secundam, inquantum natura quæ erat impedita & detenta ne posset operari suo modo, remotis impedimentis fit habilior ad operãdum, & ideò perfectiùs operatur: propositio itaque inducta intelligitur de perfectione substantiæ, altero illorum modorum, non autem primo modo tantùm: sic autem negatur quòd anima separata non sit perfectior inquantum ordinatur ad operationem intellectiuam. Nam cum iuxta prædeterminata in dicto cap. 68. liberata fuerit à corpore corruptibili impediente, remanet liberior & efficatior ad intelligẽdum: nec huius oppositum dictum est superiùs, sed tantùm quòd separata à corpore nõ est perfectior secundùm naturam intrinsecam & absolutè, imò imperfectior tanquam non habens complementum suæ speciei. Tertiò, Proprium perfectiuum hominis secundùm animam aliquid est incorruptibile, ergo & anima est incorruptibilis: probatur antecedens, quia intelligere quæ est propria hominis operatio, est vniuersalium & incorruptibilium, quæ sunt animæ perfectiones: consequentia etiam probatur, quia oportet perfectiones esse perfectibilibus proportionatas. Ista ratio superiùs est exposita cap. 55. Quartò, Homo appetit naturaliter perpetuò manere, quia apprehendit esse per intellectum non solùm vt nunc, sed simpliciter: ergo anima secundum quam apprehendit simpliciter esse, & secundùm omne tempus, est perpetua. Hanc rationẽ etiam superius loco præallegato explicauimus, ideò eius interpretatio requiratur ibidem.

Quintò, Formæ rerum recipiuntur in intellectu possibili, vt sunt incorruptibiles, ergo intellectus possibilis est incorruptibilis, ergo & anima, cuius intellectus possibilis est aliquid. Probatur antecedens, quia recipiuntur in intellectu vt sunt actu intelligibiles: hoc autẽ habent inquantum sunt immateriales & vniuersales, & per consequens incorruptibiles: consequentia etiam probatur, quia vnumquodque recipitur in aliquo secundùm modum eius in quo est.

ADVERTE, quòd hæc ratio licèt conformitatem cum tertia habeat ratione, est tamen ab ipsa distincta, & aliud medium assumit. Ibi enim pro medio accipitur incorruptibilitas intelligibilis absolutè, hîc verò pro medio accipitur, non ipsa incorruptibilitas absolutè, sed necessitas incorruptibilitatis eius ex eo quòd recipitur in intellectu, quod est signum incorruptibilitatis intellectus.

Sextò

Sextò, Primum susceptiuum in rebus sensibilibus, scilicèt materia prima est incorruptibile secundùm substantiam, ergo multò fortiùs intellectus possibilis qui est receptiuus formarum intelligibilium: ergo anima, probatur prima consequentia, quia esse intelligibile est permanentiùs quàm esse sensibile.

Sed videtur quòd ista comparatio non sit conueniens, quia fit inter ea quæ sunt diuersorum generum: comparantur enim esse substantiale sensibile, & esse accidentale intelligibile: materia enim est primùm susceptiuum esse sensibilis substantialis, & intellectus est primũ susceptiuum esse intelligibilis accidentalis, fuisset enim conueniens comparatio si intellectus fuisset comparatus sensui, quia sicut intellectus est susceptiuus esse intelligibilis accidentalis, ita sensus est susceptiuus esse sensibilis accidentalis: sed tunc falsum est quòd primum susceptiuum esse sensibilis accidentalis & abstracti sit incorruptibile. Videtur etiam falsum quòd esse intelligibile quod recipitur in intellectu possibili, sit permanentiùs quàm esse sensibile quod in materia recipitur, quum illud sit substantiale, hoc autem sit accidentale.

Ad primum horũ respõdetur quòd non fit cõparatio inter intelligibile accidentale & sensibile substantiale, sed inter intelligibile & sensibile absolutè & formaliter sumpta abstrahendo à substantiali & accidentali. sic enim intellectus possibilis est primum receptiuum intelligibilis formæ, receptibilis scilicèt in alio inquantum intelligibilis est. nam anima intellectiua non vt est intellectiua, est receptibilis in materia dependentis, imò vt sic materiæ capacitatem supergreditur, sed est in materia receptibilis vt est sensibilis forma aliquo modo. materia autem prima est primum susceptiuum immediatè formæ sensibilis & ideò conueniens est hæc comparatio secundùm proportionalitatem quæ etiam inueniri potest inter ea quæ sunt diuersorum generum. Ad secundum dicitur primò, quòd comparando intelligibile ad sensibile absolutè & secundùm propriam rationem, vt hîc accipiuntur, verum est intelligibile esse permanentiùs sensibili: quia intelligibile vt intelligibile abstrahit à materia, & per consequens à principio corruptionis. nam principium corruptionis est materia, sensibile autem inquantum sensibile concernit materiam. Dicitur secundò quòd verum etiam est formam intelligibilem intellectus nostri esse permanentiorem forma sensibili substantiali, quia forma intellectus nostri nullam habet in intellectu contrarietatem: forma autem sensibilis in istis inferioribus habet contrarietatem quantum ad dispositiones, aut quantum ad accidentia formam cõsequentia. Septimò, intelligibilia actu inquantum huiusmodi sunt incorruptibilia, ergo & intellectus agens. ergo & anima cuius ipse intellectus est lumen. Probatur prima consequentia, quia faciens est honorabiliùs facto, vt dicitur tertio de Anima: intellectus autem agens facit intelligibilia.

ADVERTE quòd inquit sanctus Thomas, intelligibilia inquantum huiusmodi esse incorruptibilia, quia intelligibilia aliqua licèt sint materialia & corruptibilia, secundùm quòd sunt in rebus, propter quòd sunt intelligibilia, tantùm in potentia, vt tamen sunt actu intelligibilia, abstrahunt à materia & conditionibus materialibus, & ideò in seipsis nullum habent principium corruptionis, nec dependentiam ad illud habent secundùm esse, quod non cõuenit sensibili inquantum est sensibile, quia non abstrahit à conditionibus materialibus. Octauò, anima intellectiua non potest corrumpi per actionem contrarij, cùm ipsi nihil sit contrarium, imò per intellectum possibilem fit congnoscitiua & receptiua contrariorum: neque per corruptionem subiecti, quum non dependeat à corpore secundùm esse, vt superius est ostensum: neque per deficientiam suæ causæ, quia non potest habere aliam causam nisi æternam, vt infrà ostendetur, ergo, &c. patet consequentia, quia nulla forma corrumpitur nisi vno illorum trium modorum.

ATTENDENDVM quòd non solùm anima secundùm suam substantiam non habet contrarium, sicut nec aliæ substantiæ, sed nec etiam habet contrarietatem in dispositionibus ad esse ipsius, quia nullæ sunt, dispositiones ad esse animæ, aut ad eius conseruationem absolutè loquendo, sed tantùm ad esse ipsius in corpore: quæ quia contrarium habent, per earum corruptionem aut alterationem potest anima desinere esse in corpore, non autem simpliciter desinere esse. Propterea cùm inquit sanctus Thomas animæ nihil esse contrarium, intelligendum est neque quantum ad eius substantiam, neque quantum ad aliquas dispositiones quæ ad eius esse absolutè requirantur.

ADVERTENDVM etiam quum dicitur aliquam formam corrumpi propter deficientiam causæ, quòd hoc intelligitur de causa effectus non tantum in fieri, sed etiam in facto esse, siue in conseruando quomodo deus est causa animæ, & præsentia solis est causa luminis in aëre. deficiente enim influxu talis causæ, necesse est effectum deficere, non autem deficiente causa in fieri tantùm, oportet effectum productum desinere esse, sed bene oportet desinere fieri effectus: sicut deficiente domificatore, aut ipsa domificatione domus iam productæ cessante, nõ oportet desinere domum esse, sed tantùm fieri domus. Cætera quæ ad huius rationis explicationem requiruntur, vide in loco superiùs allegato. Nonò, intellectus possibilis non debilitatur propter debilitatem corporis: ergo est incorruptibilis, ergo & anima. probatur antecedens, quia intellectus non indiget corpore, nulla autem virtus animæ debilitatur debilitato corpore nisi per accidens, inquantum scilicèt indiget organo corporali, vt patet in visu. consequentia verò prima probatur, quia si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quòd eius esse debilitetur per debilitatem eius, & suple idem est de virtutibus animæ.

ADVERTENDVM quòd quum omnis forma sit principium formale essendi & subiecto & composito aut substantialiter aut accidentaliter secundùm formæ conditionem & per consequens ipsa habeat esse in suo susceptiuo, non habet vt debilitetur debilitato corpore secundùm esse absolutè nisi sic dependeat à corpore quòd ipso indigeat ad suum esse. Nam si suum esse non dependeat à corpore, nec indiget ipso corpore ad hoc vt sit, nulla est ratio quare debilitato corpore eius esse debilitetur: nam si debilitato corpore debilitetur, quantò corpus magis fuerit debilitatum, tantò & ipsa magis debilitabitur: & sic oportebit quòd corpore totaliter deficiente, & ipsa deficiat.

Sed quia contingit formam quæ non dependet à susceptiuo secundùm esse absolutè, dependere ab ipso secundùm quid, scilicèt, quantum ad vnionem cum corpore, vt superiùs dictum est de anima humana, ideò potest debilitari debilitato corpore quantum ad esse vnitum corpori: propterea & deficiente corpore desinit habere esse vnitum corpori, licèt non desinat simpliciter esse. Loquitur ergo hîc sanctus Thomas in antecedente de debilitatione virtutis animæ simpliciter, non autem solùm quantum ad vnionem eius cum susceptiuo. Quantum ad secundum vt videatur non solùm propter rationes adductas hanc opinionem fundamentum habere, sed etiam ex principe Philosophorum, cui omnes assentire videntur, processisse hanc eandem conclusionem sanctus Thomas ex eius verbis ostendit. Duo autem loca breuitati studens adducit ex libris Aristotelis, in quibus manifestissimè visus est animam humanam immortalem ponere. Primus est in primo de Anima, text. 65. vbi ait quòd intellectus videtur quædam substantia esse, & non corrumpi: quòd (vt ex præmissis patet) non potest intelligi de aliqua substantia separata quæ sit intellectus agens & possibilis, ostensum est enim superiùs, neque intellectum possibilem neque agentem apud Aristotelem substantiam separatam esse. Secundus est 12. Metaphysicæ, vbi postquam dixit text. 16. quòd causæ formales simul sunt cum iis quorum sunt causæ, non autem prius subiungit text. 17. Si autem & posterius aliquid manet, perscrutandum est, nam in quibusdam nihil prohibet: vt si est anima talis, non omnis, sed intellectus: Ex quibus habentur duo. Primum est, quòd intellectus qui est forma hominis, post corpus remanet, nam de formis habetur sermo. Secundum est, quòd animam à generalitate omnium formarum excludit, ipsam ponens post corpus remanere, & substantiam quandam esse, & non ponit ipsam non subsistentem, & per consequens corruptibilem, vt ei Gregorius Nyssenus imponit.

ADVERTE (vt dicitur de spiritualibus creaturis articulo secundo) quod idcircò Gregorius Nyssenus in suo libro de Anima, imposuit Arist. quòd voluerit animam intellectiuam non esse subsistentem, & corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam endelechiam, quasi actum & perfectionem corporis physici, contra autem rationem substantiæ spiritualis videtur esse quòd sit corporis forma. Sed hoc verum non est, quia (vt superiùs est ostensum) necesse est ponere aliquam spiritualem substantiam formam humani corporis esse.

2. de anima, text. com. 5. cap. 70.

SED quia nonnulli Thomistarum viri alioquin doctissimi à doctrina sancti Thomæ discedentes, (qui & hîc, & duodecimo Metaphysicæ exponendo textum, 17. item quolib. 10. quæst. tertia, articulo secundo, similiter 8. Phisic. lectione duodecima, tenet Aristot. animã humanam posuisse immortalem) oppositum de mente Aristotelis esse conantur ostendere, ideò verissimam sancti Thomæ doctrinam sectando, quæ neque in sacris literis ponendis, neque in diuinis rebus interpretandis, neque in Arist. commentationibus quicquam aut falsi aut in eruditi continet: primò adducemus ad antedictas authoritates eorum responsiones, easque facillimè confutabimus, deinde in sequenti capite eorũ rationibus iuxtà integerrimam sancti Thomæ doctrinam respondebimus. Ad primam itaque Aristotelis authoritatem nihil dicũt, sed vt ex eorũ processu coniici potest, eos dicturos puto, aut quòd Aristoteles ibi dubitatiuè locutus est, non assertiuè, quod apparere potest ex eo quòd vtitur illo verbo, videtur quod dubitantis est, non asserentis: aut quòd opinioné aliorũ secutus est. Ad secundũ similiter respõdent ꝙ in hac authoritate nihil ad propositum affirmare se ostẽdit. Ex hac enim solùm habetur manifestè, quòd putauit animã intellectiuã non esse ante corpus, sed sub dubio an sit post reliquit.

Caiet. in 3. de anima, cap. 2. super. 20.

SED responsionem ad primum quantum ad primam partem constat nullam esse. ex processu enim Aristotelis apparet quòd ibi non loquitur dubitatiuè, nec cogit quòd vtitur hoc verbo videtur, quia aliquando videtur, accipitur vt idem est quod apparet, siue manifestum est, quemadmodum ait Porphyrius. Videtur autem neque genus neque species simpliciter dici: ibi enim (vt Ammonius interpretatur) videtur, pro apparet, accipitur. Quantum verò ad secundam partem vtique verum dicit iuxta interpretationem Sanct. Thom. inquientis quòd Arist. probat propositum suum per quandam opinionem Platonicorum quæ suo tempore erat famosa, scilicèt quòd omnis anima est incorruptibilis, & quòd omnes operationes animæ, etiã ipsius intellectus, haberent organa determinata, & ideò exponit, li videtur, id est, prædictis philosophis apparet. Sed licèt secundum opinionem aliorum loquatur Arist. non tamen ab eorum opinione quantum ad immortalitatem animæ intellectiuæ discedit. Vnde vt ostendat se quidem quantum ad hanc immortalitatem secum conuenire, non auté quantum ad hoc quòd operatio intellectus habeat organum, & marcescat propter organi corruptionem, ex propriis loquens, atque in quã declinet opinioné ostendens, subiungit quòd intellectus fortassis diuinum aliquid & impassibile est. Vbi vtitur dubitantis aduerbio, quia nondũ hoc determinauerat, id quod postmodum assertiuè in tertio ponit, vt apparebit. Responsio etiam ad secundum nulla est, Nam Aristo. postquam determinauit formas non esse ante res quarum sunt formæ, subiũgit perscrutandũ esse si aliqua remaneat post corruptioné compositi, & determinat quòd nihil prohibet: vbi text. Com. habet, non est impossibile, & subiungit exemplum de anima intellectiua. Non enim (vt isti arbitrantur) dubitatiuè respondet, & sub condione. nam si sub conditione responderet, non interposuisset li, vt, quæ est dictio ad exemplificandum assumpta, dixisset enim, In quibusdam enim nihil prohibet, si est anima talis. non autem, In quibusdam enim nihil prohibet, vt si est anima talis. constat enim ex modo loquendi ipsum absolutè ad quæsitum respondere, cum inquit, In quibusdam enim nihil prohibet. siue non est impossibile quod eum verificari non possit nisi de anima intellectiua, subiungit exemplum de ipsa dicens, vt id est, verbi gratia, vt exponit Com. & vt habet veritas græcæ distinctionis illi correspondens, si est anima talis, non omnis, sed intellectus. & est sensus aliquã manere posse post solutionem compositi. verbi gratia si dicamus animam post dissolutionem animati remanere, non quidem omnem, sed illam quæ est intellectiua. Apparet etiam ex sequentibus verbis idem voluisse cum subiungit: omnem namque impossibile forsan. Nam cũ dixerit in aliquibus nihil prohibere quòd remaneant, & exemplificasset de anima intellectiua: cum subiungit de omni anima hoc verificari nõ posse, relinquit hoc de anima intellectiua nõ esse impossibile. Cum ergo determinatio quæstionis absoluta sit. scilicèt quòd non est impossibile aliquam formam remanere post compositi corruptionem, & hoc verificari nõ possit nisi de anima intellectiua, relinquitur

quitur quòd ipse tenuerit animam intellectiuam post corruptionem hominis remanere, & consequenter immortalem esse. Quòd autem hæc fuerit mens eius, vt S. Thom. arbitratur, ex multis aliis locis ostendi potest. Primò, quia primo de anima tex. 13. cōcludit, quòd cū sint quædam operationes animæ quæ sunt operationes coniuncti, propter hoc Physici est de anima considerare aut omni, aut huiusmodi scilicet quæ est affixa organo. Ex iis enim verbis apparet ipsum existimasse aliquam animam esse quæ non sit omnino à materia dependens, sed habeat aliquam operationem cui corpus non communicat. Nam si non fuisset huius opinionis, non esset vsus hac disiunctiua, scilicet quòd Physici est considerare de anima aut omni, aut materiali siue affixa corpori secūdùm omnem suam potentiam: sed absolutè dixiss● Physici esse considerare de omni anima. Confirmatur, quia in primo de partibus animaliū capite primo hanc dubitationem determinans inquit, quòd Physici non est de omni anima determinare, quia tunc nulla esset philosophia præter naturalem sciētiam. esset enim naturalis philosophia de omnibus, quia cum intellectus sit intelligibilium intellectus, & eiusdem sciētiæ sit de iis quæ relatiuè dicuntur, determinare, naturalis determinabit etiam de intelligibilibus: cōstat autem quòd ibi de anima propriè. Sumpta loquitur, vt ex contextu literæ apparet. ergo existimauit aliquam esse animam quæ materiam supergrediatur, & per consequens non corrumpatur ad corporis corruptionem, quod vtique apertissimè etiam constat ex ratione alia ab ipso ibidem adducta, quia, inquam, rem nullam à materia abstractam potest scientia naturalis contemplari, ergo apud ipsum est intellectus à materia abstractus, & per consequens incorruptibilis. Secūdò, quia secundo de anima tex. 22. postquam quæsiuit de aliis animæ potentiis, vtrum vnaquæque sit pars animæ, & vtrum sit separabilis ab aliis potentiis, subiungit quòd de intellectu & perspectiua potentia nihil adhuc est manifestum, sed videtur genus alterū animæ esse, & hoc solùm contingere separari sicut perpetuum à corruptibili. Si respondeatur (vt supradicti respōdent) quòd hoc solùm de intellectu agente verificatur apud eū, quòd separatur sicut perpetuum à corruptibili, quia Aristot. solum intellectū agentem posuit esse substantiam separatam & incorruptibilem, patet hoc manifestissimè falsum esse ex ipso Arist. processu. nam cum tex. 18. conclusisset animam determinari vegetatiuo, sensitiuo, intellectiuo motu, statim tex. 19. quærit vtrum vnūquodque horū sit anima, aut pars animæ: & si pars, vtrum sit separabilis sola ratione, aut etiam loco. Ad quod respondendo, quum dixisset de quibusdam horum non esse difficile videre, quędā autem dubitationem habere, & ostendisset in quibus est facile videre, subiungit de iis in quibus est dubium, inquiens quòd de intellectu & perspectiua potentia nihil adhuc est manifestum, &c. Ex hoc autem processu apparet quòd in præcedentibus loquitur de intellectu qui est virtus & potentia animæ, non autē de intellectu qui sit substātia separata: & loquitur de tota parte intellectiua quam ab aliis dixit separari formaliter, vt eorum verbis vtamur, & de qua ne sic separari existimetur sicut accidens, quod quū separatur à subiecto, corrumpitur, subiungit quòd separatur sicut perpetuum à corruptibili. Nec illud verbū videtur, vt inquit Philoponus, dubitantis est, sed exponitur, id est apparet & est manifestum: propter quod vt ostendat se loqui de intellectiuo quæ est pars animæ, contra alias partes distincto, de aliis partibus subiungit dicens, reliquæ autem partes animæ manifestum est ex iis quòd non separabiles sunt vt quidam dicunt, ratione autem quòd alterę, manifestum. Tertiò, quia in tertio de Anima, tex. tertio inquit, oportere intellectum esse impassibilem, scilicet passione propriè dicta. & tex. sexto vult intellectum possibilem esse immixtum corpori: nō habereque organum corporeum● tunc sic, Intellectus est impassibilis, & est potentia ab omni organo corporeo separata: ergo anima intellectiua non est totaliter immersa materiæ tanquam ab ipsa secundùm esse dependens. ergo est immortalis. probatur prima consequentia, quia formam materiæ totaliter immersam non consequuntur potentiæ & virtutes immateriales non habētes organum materiale. sequitur enim nullas habet virtutes supergredientes materiam, & non indigentes materiali subiecto, ergo est omninò materiæ immersa, & nullo modo supra materiam est eleuata. Secunda etiam consequentia manifestè, quia si non dependet à materia secundùm esse, nec est illi totaliter immersa, sequitur quòd possit esse sine illa vnūquodque enim potest esse sine eo à quo secundùm suum esse non depēdet. Quartò, tex. 20. eiusdem tertij de tota parte intellectiua loquens ait, Separatus autem est hoc solū quod verè est, hoc solùm immortale & perpetuum, ergo &c. Respondent ij, quòd hæc non de tota parte intellectiua, sed de intellectu tantùm agente dicit: quod patet, vt dicūt, ex modo loquendi. Nam cùm superiùs dixisset etiam intellectū possibilem esse separatum, addidit nunc, hoc quod verè est. i. est abstractus in essendo & substantialiter: quasi velit dicere, intellectus possibilis est separatus sicut rectum & habet operationem sine corpore sicut sphæra, sed non est separatus in hoc quod verè. i. in essendo. iste autem intellectus quia habet propriam operationem, est separatus. solùm in hoc quod verè est. i. in essendo. Sed quòd ista responsio non sit ad mentem Arist. arguitur ex ipso modo loquendi. Non enim cùm volumus rem à subiecto distinctam excludere à consortio prædicati, vtimur dictione exclusiua aduerbialiter ex parte prædicati, sed illam ex parte subiecti secundùm veram logicam ponimus: non enim cùm volumus significare albedinem nulli alij homini conuenire secundùm faciem quàm Sorti dicimus: Sortes est albus solùm secundùm faciem. hoc enim magis significat quòd Sortes non est albus nisi in facie, sed dicimus, solus Sortes est albus facie. sed Arist. vtitur dictione exclusiua aduerbialiter ex parte prædicati, dicēdo quòd intellectus est separatus solùm hoc quod verè est, non autem quòd solus hic intellectus sit separatus hoc modo. ergo non intendit per hāc propositionē excludere intellectum possibilem ab illo modo separationis quo intellectus agēs est separatus, vt isti malè Arist. interpretantur. vnde aliter est iste tex. intelligēdus. cùm enim intellectus nomen duplex habeat significatū. s. propriū, quod est virtus aut factiua aut receptiua immaterialiū & vniuersalium: & impropriū, quod est, virtus cogitatiua (ipsam enim inferiùs vocat. Arist. intellectū passiuum) ne aliquis ex eo quòd superiùs absolutè & indistinctè dixit intellectum esse separatum, putaret intellectum etiam secundùm improprium acceptum significatum esse separatum, hîc se de intellectu quantū ad proprium tantùm significatum intellexisse manifestat. vnde sensus est, intellectus autem est separatus tātùm secundùm propriū significatum accepto nomine intellectus, non autem ipso secundùm eius improprium significatum accepto: & hoc solum scilicet proprium significatum intellectus, est immortale & perpetuum, non autem improprium quod clarè ostendit subiungens, passiuus autem intellectus est corruptibilis, id est, cogitatiua, quę non solùm secundùm interpretationem sanct. Thom. sed etiam secundùm Philosophi expositionem, secundùm Ammonium in 1. Peri hermenias, antequam ad expositionem literæ Aristot. accedat, impropriè dicitur intellectus.

Patet autem hanc esse veram istius tex. interpretationem, si diligenter & textus Aristotelis, & græcus modus loquendi consideretur. vbi enim tex. noster habet, quòd verè est, tex. græcus habet ὅπερ: quæ dictio apud græcos proprij significati est demonstratiua. sic enim ait Suidas: Τοῦτο τὸ ὅπερ, τοῦ κυρίου ἐστὶ δηλωτικόν. καὶ ᾧ ἐὰν προστεθῇ, τὸ κυρίως ἐκεῖνο εἶναι σημαίνει. οἷον ὅπερ ἄνθρωπος, ὁ κυρίως ἄνθρωπος καὶ ὅπερ ὄν, καὶ ὅπερ ἀγαθόν, τὸ κυρίως ἀγαθόν. Id est, hæc dictio ὅπερ. id est, quod verè proprij significati est demonstratiua: & cui sanè fuerit apposita, propriè illud esse significat: verbi gratia quod verè homo, significat propriè hominem: & quod verè ens, & quod verè bonum, significat propriè bonum. Cùm ergo text. Arist. habet. Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί. id est, separatus autem est tantùm hoc quod verè est, vel secundùm hoc quod verè est, sensus est quod intellectus solùm secundùm proprium nominis significatum est separatus, non autem secundùm improprium significatum, prout cogitatiua impropriè & similitudinariè dicitur intellectus. Non ergo dicitur separatus secundùm hoc quod verè est, ad hunc sensum quòd sit separatus in essendo, sed quòd est separatus solùm secundùm propriùm significatum acceptus: quod cùm tam intellectus agens quàm intellectus possibilis ad propriū significatū huius nominis intellectus pertineat, sequitur quòd non tantùm de intellectu agente, sed de tota parte intellectiua (vt optimè S. Thomas interpretatur) Aristoteles intendat. Vnde sicut ista, Sortes est albus solùm secundùm faciem: vbi dictio exclusiua ponitur ex parte prædicati, æquiualet huic, sola facies in Sorte est alba, vbi dictio exclusiua ponitur ex parte subiecti: ita ista, Intellectus hic est separatus solùm secundùm suum proprium significatum, æquiualet huic, solus intellectus propriè acceptus est separatus. Non autem æquiualent istæ, hic intellectus est separatus solùm in essendo siue substantialiter, & solus hic intellectus est separatus in essendo. secundùm autem istorum interpretationem oporteret istas æquiualentes esse: ideò interpretatio● hæc mala est.

Quintò, in secundo de Generatione animalium, c. 3. inquit, quòd intellectus non educitur de potentia materiæ, sed venit de foris: ergo non corrūpitur ad corporis corruptionē. illæ enim solæ formæ sunt corruptibiles, quæ de potentia materiæ educuntur. Ad hanc respondet qui suprà, q; Arist. credidit mentē aduenire de foris, quia lumen intellectuale quo intellectus possibilis potens est proximè ad intelligendum, mētisque rationē habere, ab intellectu agente est. Sed q; hæc responsio ad mentem Arist. non sit, ostenditur. Quærit enim ibidem philosophus de cōceptæ rei anima, vnde veniat, & an sit in semine: & explicat suum propositum quærendo de anima sensuali qua conceptus ipse est animal: & de rationali qua est homo: subiungitque q; de mente, quoniam tēpore, & quomodo, & vnde eam recipiant quæ principium id participant, plurimum dubitatur. Ad quam quæstionem respondens inquit, quòd in conceptibus & seminibus hæ animæ priùs sunt in potentia quàm in actu habeantur, & q; impossibile est quòd aliæ extrinsecus veniāt: sed sola mens extrinsecus accedit, eāque sola diuina est, eò quòd nihil cum eius actione cōmunicet actio corporalis. Ecce quam aperè ostendit Arist. se non intellexisse de lumine ab intellectu agente accepto, sed de ipsa animæ substantia qua conceptus in specie humana constituitur. Vnde respōsio illa quàm maximè est à mente Arist. aliena. Vltimò arguitur ex fundamēto posito ab ipso Arist. 1. de Anima, tex. 13 Anima intellectiua habet propriam operationē, scilicet cui corpus non communicat, ergo est separabilis à corpore & immortalis. probatur antecedens, potētia quæ non est affixa organo corporali, habet operationem sine corpore vt instrumento: sed intellectus est huiusmodi, vt patet ex 2. de Anima, text. 11. ergo &c. consequentia quoque probatur ex ipso fundamento in 1. de Anima, vbi ait, quòd si est aliquid animæ operum aut passionum proprium, cōtinget ipsam separari. quæ verba omnes expositores de separatione à corpore secundùm esse intelligunt.

AD antecedens huius rationis respondent supradicti, quod proprium animæ dupliciter potest intelligi: vno modo vt distinguitur contra communem sibi & corpori organicæ: & dicitur tunc operatio propria animæ illa quæ sit absque organo corporali. Alio modo vt distinguitur contra commune sibi & corpori obiectiuè, & dicitur tunc operatio propria animæ quæ non indiget corpore vt obiecto. Dicunt ergo quòd si in antecedente accipiatur proprium primo modo, antecedens quidem verum est, sed conseq. negatur, & ad probationem dicitur, quòd propositio Philosophi non est ad propositum, quia in illa conditionali Philosophus non accipit proprium illo modo. si autem accipiatur in antecedēte proprium secundo modo, vt etiam Philosophus in illa conditionali accipit, tunc antecedens est falsum: quia secundùm Arist. in 3. de Anima, te. 30. nihil sine phantasmate (quod est intellectus obiectum) intelligit anima, phantasma autem corpore indiget. Hanc autem responsionem cōfirmant, quia Arist. ponit, quod si intelligere est phantasia, aut non sine phantasia, non contingit sine corpore esse. Ex hac enim conditionali habetur, quod accipitur proprium vt excludit obiectum, quia inquit quod si non est sine phātasia, quæ scilicet est veluti obiectum, non erit sine corpore, & per consequens non erit proprium animæ. Consequenter ad hoc dicunt hanc cōditionalem ab Arist. esse positam, vt declararet quomodo acciperet propriū animæ, quia scilicet accipit vt excludit corpus vt obiectum, alioquin ad nullum allegata esset propositum talis ac tanta propositio. Potest etiam ex Scoto 4. sen. dist. 43. quęst. 2. responderi negando antecedens, & ad probationem negari maior, quia stat potentiam non esse affixam organo corporali, aut parti corporeæ, & tamen esse toti rationem operandi primo, & tunc operatio non fiet mediante organo corporali, & tamen animæ & corpori communis erit. Sed quod prima responsio ad mentem Aristotelis non sit, ostenditur. Eo enim modo accipitur proprium ab Aristotele quomodo opponitur communi in quæstione posito, cùm ponantur

in quæstione vt opposita: sed commune accipitur vt conuenit animæ & organo, ergo proprium animæ accipitur vt conuenit animæ absque organo, non autem vt conuenit animæ absque corporeo obiecto. Probatur minor ex ipso Aristotelis textu, & secundùm nostram translationem, & secundùm ipsum textum græcum, cui optimè accommodatur. sic enim ait textus græcus: ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερον ἐστὶ πάντα κοινὰ, καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς, id est, iuxta nostrum interpretem, dubitationem autem habent & passiones animæ, vtrùm sint omnes communes & habẽtis, aut sit aliqua & animæ propria ipsius. Accipit ergo Philosophus passionem animæ communem quæ est & ipsius animæ & habentis, sed nomine habentis certum est ipsum intelligere corpus organicum cui potentia animæ est affixa, quia illud habet potentiam, non autem obiectum: ergo & ibi proprium animæ accipit quod soli animæ conuenit, non autem sibi & habenti siue organo. ergo non accipit proprium, vt excludit corpus obiectiuè, sed vt excludit corpus organicè & instrumentaliter. ergo cùm in tex. 13. ex dubitatione mota deducit eam cõditionalem, si quidem igitur est aliquid animæ operum aut passionum proprium, continget vtique ipsam separari, accipitur proprium animæ vt excludit corpus organicum, non autem vt excludit corpus obiectum, vt responsio dicit, sed nec ipsius responsionis confirmatio valet. Dicitur enim secundùm S. Thomæ interpretationem in fine expositionis illius tex. 12. quòd illam cõditionalem, scilicèt si autem hoc phantasia quædam, aut non sine phantasia, non continget vtique neque hic sine corpore essé, non proposuit Aristoteles tanquam veram & secundùm suam opinionem, sed tanquam apparentem. Quum enim dictam quæstionem proposuisset, ostendit causam difficultatis: quia videlicèt plurimæ videntur animæ passiones non sine corpore pati aut facere, & quòd intelligere maximè assimilatur proprio, sed tamen neque ipsum est proprium, scilicèt secundùm apparentiam, si autem est phantasia aut non est sine phantasia. esse enim ipsum phantasiam vt volebat Plato, vtique demonstraret ipsum exigere corporeum instrumentum, sicut & phantasia. similiter etiam ipsum non esse sine phantasia, & per consequens sine obiecto corporali duceret in suspicionem apparentem quòd non esset sine organo corporeo, quia videtur esse potentiæ materialis solùm in corpora ferri. hoc tamen licèt quandam apparentiam habeat, non tamen est verum, quia & potentia quæ non est affixa organo corporali, & eius operatio potest ad materialia terminari secundum quòd per intellectum agentem immaterialia fiunt. Ex his etiam patet, quòd ea conditionalis non est ab Arist. superfluè posita, cùm eam posuerit vt ostenderet apparentiam quæ erat de intelligere quòd non esset proprium animæ, & sic ostenderet quæstionis difficultatem. Quod etiam secunda responsio quæ est ex Scoto sumpta, ad mentem Arist. non accedat, ostenditur. nam non alia ratione ponit Arist. intellectum ab organo corporeo & parte corporea separatum, nisi quia organum est determinatæ naturæ sensibilis & mixtionis: propter quod intellectus haberet determinatam aliquam naturam sensibilem: & sic impediretur cognoscere omnes naturas sensibiles, sicut si aut potentia visiua aut pupilla haberet aliquem determinatum colorem, à perceptione aliorum colorum impediretur. tertio enim de Anima tex. 6. inquit, vnde neque misceri est rationabile ipsum corpori. qualis enim aliquis vtique fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitiuo, sed idem accideret si poneretur intellectus totum corpus informare siue esse sibi rationem primo operandi, ita quòd intelligere esset compositi ex intellectu & toto corpore, cum non minus mixtum sit totum corpus quàm pars, neque minus habeat naturã sensibilem determinatã, ergo non minus separatus est intellectus & operatio intelligendi à toto corpore quàm à corporis parte. si ergo est verũ ꝙ habeat operationẽ propriã cui non cõmunicat organũ corporale, verum erit & quòd habeat operationem propriam, cui neque ipsum totum corpus communicet.

Vltimo loco confirmat S. Thomas suam conclusionem authoritate libri de Ecclesiasticis dogmatibus, & addit per hoc excludi impiorum errorem, ex quorum persona & Sapient. secundo, & Ecclesiast. tertio dicitur animam corruptibilem esse.

Rationes probantes animam humanam corrumpi corrupto corpore.

Cap. 80.



VIDETVR autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus. Si enim animæ humanæ multiplicantur secundùm multiplicationem corporum, vt suprà ostensum est: destructis ergo corporibus non possunt animæ in sua multitudine remanere: vnde oportet alterum duorum sequi: aut quòd totaliter anima humana esse desinat: aut quòd remaneat vna tantùm: quod videtur esse secundùm opinionem eorum qui ponunt incorruptibile solùm id quod est vnum in omnibus hominibus: siue hoc sit intellectus agens tantùm, vt Alexander dicit: siue cum agente etiam possibilis, vt dicit Auerrois. *Arg. contra veritatẽ, c. 7.* *Auer. 3. de anima, cõ. 5.*

2 Amplius, ratio formalis est causa diuersitatis secundùm speciem: sed si remanent multæ animæ post corporum corruptionem, oportet eas esse diuersas. sicut enim idem est quod est vnum secundùm substantiam: ita diuersa sunt quæ sunt multa secundùm substantiam. non potest autem esse in animabus remanentibus post corpus diuersitas nisi formalis. non enim sunt compositæ ex materia & forma, vt suprà * probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quòd sunt diuersæ secundùm speciem. non autem per corruptionem corporis mutantur animæ ad aliam speciem: quia omne quod mutatur de specie in speciem corrumpitur. relinquitur ergo quòd antequam essent à corporibus separatæ, erant secundùm speciem diuersæ. composita autem sortiuntur speciem secundùm formam: ergo & indiuidua hominum erant secundùm speciem diuersa, quod est inconueniens: ergo impossibile videtur quòd animæ humanæ multæ remaneant post corpora. *Cap. 50.* *Aristot. & Auerr. 8. Phisic.*

3 Adhuc, videtur omnino esse impossibile secundùm ponentes æternitatem mundi, ponere quòd animæ humanæ in sua multitudine remaneant post mortem corporis. si enim mundus est ab æterno, motus fuit ab æterno: ergo & generatio est æterna. sed si generatio est æterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. si ergo animæ mortuorum remanent post mortem in sua multitudine: oportet dicere animas infinitas esse nũc in actu hominum prius mortuorum. hoc autem est impossibile. nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur si mundus est æternus, quòd animæ non remaneant multæ post mortem.

4 Item, quod aduenit alicui & discedit ab eo præter sui corruptionem, aduenit ei accidentaliter. hæc enim est diffinitio accidentis. si ergo anima humana non corrumpitur corpore abscedẽte, sequetur quòd anima humana accidentaliter corpori vniatur: ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima & corpore: & sequetur vlterius quòd non sit aliqua species humana. non enim ex his quæ coniunguntur per accidens fit species vna: nam homo albus non est aliqua species.

5 Amplius, impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio: sed omnis operatio animæ finitur cum corpore: quod quidem patet per inductionem. nam virtutes animæ nutritiuæ operantur per qualitates corporeas, & per instrumentum corporeum: & in ipsum corpus quod perficitur per animam, quod nutritur & augetur, & ex quo deciditur semen ad generationem. operationes etiam omnes potentiarum quæ pertinent ad animam sensitiuam, complentur per organa corporalia: & quædam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali: sicut quæ dicuntur animæ passiones, vt amor, gaudium, & huiusmodi. Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organũ corporale exercita, tamẽ obiecta eius sunt phantasmata, quæ ita se habent ad ipsam, vt colores ad visum. vnde sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiua non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus præparantibus phantasmata ad hoc quòd fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitatiua & memoratiua: de quibus constat quòd quum sint actus quorundam organorum corporis per quæ operantur, quòd non possunt remanere post corpus. Vnde & Aristoteles dicit * quòd nequaquam sine phantasmate intelligit anima, & quòd nihil intelligit sine intellectu passiuo, quem vocat virtutem cogitatiuã, quæ est corruptibilis. Et propter hoc dicit in primo de Anima *, quòd intelligere hominis corrumpitur quodam interius corrupto, scilicet phantasmate, vel passiuo intellectu. * & in tertio de Anima * dicitur ꝙ non reminiscimur post mortem eorum quæ sciuimus in vita. Sic igitur patet ꝙ nulla operatio animæ potest remanere post mortẽ: neque igitur substantia eius manet, quum nulla substantia possit esse absque operatione. **3. de anima. tex. com. 30.* **1. de anima, tex. com. 20.* ** Tex. cõ. 65.* ** Tex. cõ. 20.*

Super Cap. 80.



OSTENSO quòd anima humana immortalis sit, soluendæ sunt rationes quæ in oppositum fiunt: & primò ponit S. Thomas ipsas rationes: secundò, eas soluit cap. sequenti. Quoad primum arguitur primò, animæ secũdùm corporum multiplicationem multiplicantur, ergo destructis corporibus non possunt in sua multitudine remanere: ergo aut remanet vna tantùm, aut totaliter desinunt esse. Primum est falsum ergo, &c.

Secũdò, si remanẽt multę animę corruptis corporibus, oportet illas esse diuersas

diuersas secundùm speciem. ergo & antequam separentur, ergo indiuidua hominum specie distinguntur. hoc est inconueniens, ergo &c. probatur assumptum, quia inter ipsas erit distinctio formalis, quum sint formæ tantùm. Prima verò consequentia probatur, quia per corruptionem corporis non mutantur ad aliam speciem. secunda verò, quia composita sortiuntur speciem secundùm formam.

Tertiò, sequetur secundùm ponentes æternitatem mundi, dari infinitum in actu, quia infiniti homines fuerunt ante nos, hoc est impossibile. ergo &c. Quartò, sequitur vt homo sit ens per accidens, quia corpus adueniet & recedet ab anima incorruptibili permanente: & sic etiam anima corpori accidentaliter vnietur. Quintò, omnis operatio animæ finitur cum corpore. Nam vegetare est per corporeas qualitates & per corporeum instrumentum: sentire etiam completur per organa corporalia: intelligere verò non est sine phantasmate, vt dicitur tertio de Anima: & primo de Anima dicitur quòd corrumpitur quodam interius corrupto. & tertio de Anima dicitur, quòd non reminiscimur post mortem, ergo &c. Probatur consequentia, quia impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio.

Solutio præcedentium rationum.

Cap. 81.



As autem rationes quia falsum concludunt, vt ex præmissis ostensum est: tentandum est soluere. Ac primò sciendum est, quæcunque oportet esse inuicem coaptata & proportionata, simul recipiunt multitudinem vel vnitatem, vnumquodque ex sua causa. Si igitur esse vnius dependeat ab altero, vnitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin ex alia causa extrinseca. Formam igitur & materiam semper oportet esse adinuicem proportionata, & quasi naturaliter coaptata: quia proprius actus in propria materia fit. vnde semper oportet quòd materia & forma consequantur se inuicem in multitudine & vnitate. si igitur esse formæ dependet à materia, multiplicatio ipsius à materia dependet, & similiter vnitas. Si autem, non erit quidem necessarium multiplicari formam secundùm multiplicationem materiæ, id est simul cum materia, & proportioné ipsius: nonauté ita quòd dependeat vnitas vel multitudo ipsius formæ à materia. ostensum est autem quòd anima humana est forma secundùm suum esse à materia non dependens: vnde sequitur quòd multiplicantur quidem animæ secundùm quòd multiplicantur corpora: non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum: & ideò non oportet quòd destructis corporibus cesset pluralitas animarum: vt prima ratio concludebat. Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem. non enim quælibet formarum diuersitas facit diuersitatem secundùm speciem: sed solùm illa quæ est secundùm principia formalia, vel secundùm diuersam rationem formæ. constat enim ꝙ alia est essentia formæ huius ignis & illius: nec tamen est alius ignis, neque alia forma secūdùm specié. multitudo igitur animarum à corporibus separatarum consequitur quidem diuersitatem formarum secundùm substantiam. quia alia est substantia huius animæ, & illius: non tamen diuersitas procedit ex diuersitate principiorum essentialium ipsius animæ: nec est secundùm diuersam rationem ipsius animæ: sed est secundùm diuersam commensurationé animarum ad corpora. hæc enim anima est commensurata huic corpori, & non illi: illa autem alij: & sic de omnibus. huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut & ipsæ earum substantiæ manent quasi à corporibus secundùm esse non dependentes. sunt enim animæ secundùm substantias suas formæ corporum. aliàs accidentaliter corpori vnirentur: & sic ex anima & corpore non fieret vnū per se, sed vnum per accidens. inquantum autem formæ sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas: vnde patet quòd ipsæ diuersæ commensurationes manent in animabus separatis, & per consequens pluralitas. Occasione autem tertiæ rationis inductæ aliqui æternitatem mundi ponentes in diuersas opiniones extraneas inciderunt.

Alex. & Auer. vt supra.c.38. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitùs interire. Alij verò dixerūt quòd de omnibus animabus remanet aliquid vnum separatum, quod est omnibus commune, scilicet intellectus agens secundùm quosdam: vel cum eo intellectus possibilis secundùm alios. Alij autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere: sed ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt animas easdem diuersis corporibus vniri post determinatum tempus: & hæc fuit Platonicorum opinio, de qua infrà agetur. *Pla.10.de Repub.in Phed.* * Quidam verò omnia prædicta vitantes, dixerunt non esse inconueniens animas separatas actu existere infinitas. ** Cap. 83. in prima opin.* esse enim infinitum actu in his quæ non habent adinuicem ordinem, est esse infinitum per accidens: quod ponere non reputant inconueniens: & est positio Auicennæ * & Algazelis. Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expressè non inuenitur: quum tamen expressè mundi æternitatem ponat. *Auicen.trac. 6.8.Phy.tex. com.1.& seq. vsque ad 20.*

Vltima tamen prædictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat. nam in tertio Physicorum, & in primo Cœli & mundi, probat infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. *Tex.com. 40. & infrà. Tex.com.54. & infrà.* Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati catholicæ fidei professores, qui æternitaté mundi non ponunt. Non est etiam necessarium quòd si anima manet corpore destructo, quòd fuerit ei accidentaliter vnita, vt quarta ratio concludebat. Accidens enim describitur quod potest adesse vel abesse præter corruptionem subiecti compositi ex materia & forma. si autem referatur ad principia compositi subiecti, verum non inuenitur. constat enim materiam primam ingenitam & incorruptibilem esse, vt probat Aristoteles in primo Physicorum. * Vnde recedente forma manet in sua essentia: non tamen forma accidentaliter ei vniebatur, sed essentialiter: vniebatur enim ei secundùm esse vnum: similiter autem anima vnitur corpori secundùm esse vnum, vt suprà ostensum est. **Tex.cō. 82.* vnde licet maneat post corpus, substantialiter tamen ei vnitur, non accidentaliter. Quòd autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundùm actum alterius formæ. anima autem humana manet in actu eodem: & ex hoc contingit quòd anima humana est forma & actus: materia autem prima potentia ens.

Quòd autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si à corpore separetur: dicimus esse falsum. manēt enim operationes illæ quæ per organa non exercentur, huiusmodi autem sunt intelligere & velle: quæ autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animæ nutritiuæ & sensitiuæ, hæ non manent. Sciendum tamen est, quòd alio modo intelligit anima separata à corpore, & corpori vnita: sicut & alio modo est. vnumquodque enim secundùm hoc agit, secundùm quòd est. esse quidem animæ humanæ dum est corpori vnita, etsi sit absolutum à corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius, & subiectum ipsum recipiens est corpus: vnde & consequēter operatio propria eius, quæ est intelligere, etsi non depēdeat à corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamé obiectum in corpore, scilicet phantasma. vnde quandiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate: nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitatiuam & memoratiuam per quam phantasmata præparantur, vt ex dictis patet. *Cap.73.* & propter hoc intelligere quantum ad hunc modum, & similiter reminisci, destruitur corpore destructo: esse verò animæ separatæ est ipsi soli absque corpore. vnde nec eius operatio quæ est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua obiecta in corporeis organis existentia, quæ sunt phantasmata: sed intelliget per seipsam per modum substantiarum quæ sunt totaliter secundùm esse à corporibus separatæ, de quibus infrà agetur. *Auer. c.91. vsque in finē.* à quibus etiam tanquam à superioribus vberiùs influētiam recipere poterit ad perfectiùs intelligendū. Cuius signum etiā in viuētibus apparet. nam anima quādo impeditur ab occupatione circa corpus propriū, redditur debilior ad intelligendū aliqua altiora. vnde & virtus tēperantiæ quæ à corporeis delectationibus retrahit animam, præcipuè facit homines ad intelligendum aptos. Homines etiam

dormientes, quando corporeis sensibus non vtuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut famositatum impediens, percipiunt de futuris ex superiorum impressione aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt: & hoc multò magis accidit in syncopizantibus, & extasim passis: quāto magis fit retractio à corporeis sensibus. Nec immeritò hoc accidit: quia cùm anima humana (vt suprà *præsenti lib. cap.68.* * ostensum est) sit in confinio corporum & incorporearum substantiarum quasi in horizonte existens æternitatis & temporis, recedēs ab infinito, appropinquat ad summum. vnde & quando totaliter erit à corpore separata, perfectè assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi: & vberius influētiam earum recipiet. sic igitur etsi intelligere nostrum secundùm modum præsentis vitæ corrupto corpore corrumpatur, succedet tamē alius modus intelligēdi altior. Reminisci autem quum sit actus per corporeum organum exercitus, vt in libro de memoria & reminiscentia, *Ca.2.7. Metaph.com.50.* Aristoteles probat: non poterit post corpus in anima remanere: nisi reminisci æquiuocè sumatur pro intelligentia eorum quæ quis prius nouit: quàm oportet animæ separatæ adesse, etiam eorum quæ nouit in vita, quum species intelligibiles in intellectu possibili indelibiliter recipiantur, vt dictum est suprà. *Cap.74.* Circa alias verò animæ operationes, sicut est amare, gaudere, & alia huiusmodi, est æquiuocatio cauenda. nam quandoque sumuntur vt sunt animæ passiones, & sic sunt actus sensibilis appetitus secundùm concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali: & sic in anima manere *Tex.com.66.* non possunt post mortem, vt Aristoteles probat in libro 1. de Anima. Sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis qui est absque passione. Vnde Aristoteles in septimo Ethicorū *Cap.vlt.* * dicit quòd deus vna simplici operatione gaudet. *Cap.8.* Et in decimo, quòd in contemplatione sapientiæ est delectatio admirabilis. *Cap.5.* Et in octauo, amorem amicitiæ ab amatione quæ est passio, distinguit. Quum verò voluntas sit potentia non vtens organo, sicut nec intellectus: palàm est huiusmodi secundùm quòd sunt actus voluntatis, in anima separata remanere. Sic igitur ex prædictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

Super cap. 81.

AD prædictas rationes respondet sanctus Thomas. Ad primam quidem negat consequentiam, quia licèt oporteat multiplicare animas secundùm corporum multiplicationem, eò quòd oporteat formam & materiam esse inuicem coaptata & proportionata, sicut proprius actus in propria fit materia: quæcunque autem oportet esse inuicem coaptata & proportionata simul recipiant multitudinem vel vnitatem vnumquodque ex sua causa, non tamen multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum, sicut nec corpus est causa ipsius animæ, cùm anima humana sit forma secundùm suum esse à materia non dependens. Si enim esse vnius eorum quæ oportet esse coaptata, dependet ab altero, vnitas etiam vel multiplicatio eius ex illo dependet. Si autem esse vnius non dependet ex altero, neque vnitas vel multiplicatio eius ex illo dependet, sed ex alia causa extrinseca dependentiā habet. & ideò non oportet quòd destructis corporibus cesset pluralitas animarum.

ADVERTE, circa responsionem hanc sanct. Thom. quæ pulcherrima est. quòd quæcunque oportet esse inuicem coaptata & proportionata simul recipiunt multitudinem & vnitatem vnumquodque ex sua causa, vt hoc loco ait sanctus Thomas. & ideò loquendum est de causa multitudinis aut vnitatis animæ, sicut de causa esse ipsius anima autem intellectiua non habet causam formalem sui esse ab ipsa realiter distinctam, sicut nec aliæ formæ. Forma enim non existit simpliciter per aliam formam, sed ipsa formaliter, eo modo quo sibi conuenit esse. Non habet etiam causam materialem, quia non dependet à materia secundùm esse simpliciter: vt hîc dicitur, & superiùs est ostensum. relinquitur ergo vt habeat tantùm causam efficientem & finalem sui esse. Ex quo habetur quòd sola causa efficiens animæ, scilicet Deus & finis quem ipse intendit, sit causa multiplicationis animarum. De causa per se loquor, quia loquendo de causa occasionali, & sine qua non incipit multiplicatio, etiam multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum quo ad sui principium: sicut & corpus hoc modo est causa animæ in principio. Et ideò ex deficientia multitudinis corporum non oportet animarum multitudinem deficere: vt optimè S. Thomas respondet, sed ex deficientia tantùm agentis, scilicet Dei si deficere posset, aut si cessaret ab influxu, quum sit causa non solùm in fieri, sed etiam in facto esse & in conseruari.

Ad secundam respondet S. Thomas, negando primam consequentiam. Ad cuius probationem dicit primò, quòd non omnis diuersitas formarum facit diuersitatem secundùm species: vt patet in formis diuersorum ignium, sed tantùm ea quæ est secundùm principia formalia, vel secundùm diuersam rationem formæ. Dicit secundò quòd multitudo animarum separatarum consequitur quidem diuersitatem formarum secundùm substantiam: quia alia est substantia huius animæ, & alia substantia illius: non tamen procedit ex diuersitate principiorū essentialium ipsius, nec est secundùm diuersam ratione animæ, sed est secundùm diuersam commensuratioņē animarum ad corpora. Hæc enim anima est commensurata huic corpori, & hæc illi. huiusmodi autem commensurationes remanent in anima etiam pereuntibus corporibus: sicut & ipsæ earum substantiæ manent quasi à corporibus secundùm esse non dependentes.

IN HAC responsione duo sunt aduertenda. Primum est, quòd non sic intelligendum est diuersitatem principiorum formalium facere diuersitatem specificam formarum, quasi forma habeat aliqua essentialia principia quibus realiter componatur: (sic enim oporteret omnem formam esse intrinsecè & realiter compositam) sed per principia formalia & essentialia formæ intelligit sanctus Thomas proprium genus & propriam differentiam, ex quibus formæ secundùm rationem componuntur, eo modo quo formæ sunt in specie. Vnde dicere quòd distinguuntur specificè secundùm principia formalia, vel secundùm diuersam rationem formæ, idem est ac si diceretur, distinguuntur, aut secundùm partem aliquam suarum diffinitionum, aut secundùm totam diffinitionem.

Secundum est quòd commensuratio duo potest dicere, scilicet fundamentum habitudinis, & habitudinem: sicut & similitudo fundamentum commensurationis in anima, est ipsa animæ substantia, sic secundùm suam essentiam & secundùm suum esse huic corpori proportionata, vt propria forma propriæ materiæ, quod alij corpori non proportionatur: super hanc autem essentiam productam huic materiæ adæquatam fundatur habitudo commensurationis secundùm quam hæc anima dicitur formaliter commensurata huic corpori, sicut super albedinem fundatur relatio similitudinis qua hoc dicitur illi formaliter simile, siue illa relatio sit idem quod fundamentum, siue non. hoc enim nihil ad propositum refert. Quum ergo dicitur diuersitatem animarum esse secundùm diuersam commensurationem earum ad corpora, non accipitur commensuratio formaliter vt relationem importat, quia sic non distinguerentur secundùm substantiam, vt hîc dicitur: sed tantùm secundùm accidens superadditum si ponatur relatio distincta à fundamento, aut secundum rationem nullam facientem diuersitatem in re, si formaliter sumatur relatio, sed accipitur cōmensuratio fundamentaliter. quia enim hæc anima est secundū suam substantiam & secundùm suum esse, ita propria forma huius corporis, quòd non alterius, & est substantialiter ita huic corpori adæquata, quòd non alteri habet quòd substātialiter ab alia anima alij corpori proportionata distinguatur: & quia ad hoc substantiale fundamentum necessariò consequitur habitudo commensurationis, potest dici etiā quòd animæ separatæ secundùm habitudines distinguuntur secundariò quidem, sed non primò. Ex his patet quòd malè sanctum Thomam intellexerunt, qui illi attribuunt ipsum velle animas à corporibus separatas ex sola habitudine ad corpora habere distinctiones. Hoc enim nunquam somniauit S. Thomas, nedum non intellexit.

SED contra hanc responsionem dubium occurrit. secundùm ipsam enim erit verum dicere quòd animæ distinguuntur seipsis si commensurationibus distinguuntur, & commensuratio nihil aliud sit quàm ipsa animæ substantia huic corpori commensurata. Hoc autem non videtur in doctrina sancti Thomæ verum esse. Respōdetur quòd vtique distinguuntur seipsis identicè, hoc est non per aliquam entitatem illis superadditam. Formaliter autem non distinguuntur seipsis, sed per commensurationem ad corpora quæ ab ipsa anima formaliter est distincta, sicut homo specificè seipso identicè distinguitur ab equo, quia non per aliquam entitatem ab ipso distinctam realiter, formaliter verò sua differentia specifica, scilicèt rationali, ab ipso distinguitur. ita enim in istis se habet gradus indiuidualis ad substantiam animæ indiuiduam, sicut differentia specifica ad speciem.

Ad tertiam respondet, & primò secundùm aliorum opinionem, deinde secundùm propriam opinionem. Dicit ergo primò quòd interponentes mundi æternitatem, quidam occasione huius rationis concesserunt animas cum corporibus interire, alij dixerunt de omnibus animabus remanere aliquid, vnum scilicet intellectum agentem, vt Alexander, vt in prima ratione dicitur: vel cum eo etiam intellectum possibilem, vt Auerrois. Alij dixerunt easdem animas diuersis corporibus vniri post determinatum tempus, vt Plato. Alij verò, scilicet Auicenna & Algazel dixerunt non esse inconueniens dari infinitum in actu per accidens in ordinatis, cuiusmodi sunt animæ. Ab Aristotele autem quid horum ipse senserit, expresè non habetur, cùm tamen expresè æternitatem mundi ponat, sed tamē principiis ab eo positis non repugnat dari infinitum in actu in substantiis immaterialibus: cùm in tertio Physicorum & primo Cœli non probet non dari infinitum in actu, nisi in corporibus materialibus.

Secundò ponens S. Thom. suam sententiam & catholicæ fidei, inquit falsum esse quòd mundus sit æternus, & sic ruit fundamentum rationis.

SED circa huiusmodi rationes occurrit duplex dubium. Primum est circa opinionem Arist. videtur enim quòd ipse probauerit non dari infinitū, non solùm in rebus materialibus, sed etiam in rebus immaterialibus, cuius oppositum hîc dicitur. Ratio namque ab ipso sumpta vniuersaliter probat non posse dari multitudinem actu infinitam, scilicet quia numerus est multitudo mensurata per vnum. hoc enim non tantùm in rebus materialibus, sed etiam in rebus immaterialibus verum est. Vnde & ipsa ratione vtitur sanct. Thom. in prima parte, quæstione 7. articulo quarto, ad probandum vniuersaliter videtur impossibile esse dari multitudinem actu infinitam. Secundum dubium est, quia quamuis secundùm fidem mundus inceperit, tenet tamen ipse sanctus Thom. mundum potuisse esse productum ab æterno: & ideò dubium est quomodo facta hac suppositione iuxta eius opinionem respondendum sit. Ad primum dubium dicitur, quòd vtique Aristoteles probat tantùm de infinito in rebus materialibus, quòd non possit dari in actu, non autem in rebus immaterialibus: nec video qualiter apud ipsum saluari possit esse animam immortalem, nisi concedendo secundùm ipsum non repugnare esse infinitum in actu in rebus immaterialibus. non enim possunt omnes istæ propositiones stare simul, infiniti homines processerunt, anima est immortalis, secundùm multiplicationem corporum multiplicata, & non potest dari infinitum

infinitum in actu. quare si duas primas de mente ipsius concedamus, necesse est vt negetur tertia: au dicẽdum erit, quòd ex duabus primis sequitur aliquid contra ipsius opinionẽ quod ipse non vidit: id quod ego tanto philosopho, & in re adeò famosa sibi attribuere non auderem. Quid verò determinatè ad rationem factam ipse esset responsurus, dicit sanctus Thom. in tractatu contra Auerroistas, quòd à nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicæ non habemus quam fecit de substantiis separatis. De formis enim quæ sunt separatæ, sed sunt in materia, vt ipse secundo Physicorum ait, inquantum separabiles sunt, considerare, est opus primæ philosophiæ. Quum autem dicitur quòd ratio eius in tertio Physicorum probatur vniuersaliter non posse dari multitudinem actu infinitam: negatur, quia ipse pro fundamento supponit, quòd omnis multitudo actu existens est numerus, & quòd numerus est multitudo mensurata per vnum. numerus autem de genere quantitatis cui conuenit mensurari per vnum, eò quòd ratio mensuræ concomitetur quantitatis rationem, non inuenitur nisi in rebus materialibus, quum non causetur nisi ex diuisione continui. ideò illa ratio in rebus duntaxat materialibus concludit. propter quod ibidem sanctus Thomas lectione septima, dicit eam rationem probabilem esse tanquam procedentem ex iis quæ communiter dicuntur. Si inquam fiat de multitudine absolutè quia ille qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret ipsam esse numerum. Nec est verum quòd ratio qua vtitur sanctus Thomas in prima parte, sit eadem cum ratione Aristotelis. Non enim assumit sanctus Thomas quòd omnis multitudo sit numerus, vt Aristotelis, sed quòd species multitudinis speciebus numerorum proportionantur, & quòd omnis numerus est multitudo facta per vnum: quæ propositio ab illa propositione quàm maximè distat, quam Aristoteles in sua ratione supponit, scilicet quòd omnis numerus sit multitudo mensurata per vnum. Non enim idem est numerum mensurari per vnum, & ipsum fieri per vnum. Vbi sciendum est quòd quum omnis species multitudinis sit aliquid per se vnum vnitate ordinis: ex pluribus autem non possit fieri per se vnum, nisi alterum se habeat vt materia, alterum verò vt forma, vt dicitur octauo Metaphysicæ: necesse est vt inter vnitates multitudinem constituentes sit aliqua vna quæ sit forma dans speciem numero, & aliæ se habeant sicut materia. hoc autem non potest esse nisi detur aliqua vnitas vltima reddens illam multitudinem certæ determinationis: quia forma habet rationem termini: propter quod inquit Commentator tertio Physicorum, quòd vbi itur ad formam, non proceditur in infinitum: numerum ergo fieri per vnitatem, est esse ipsius aliquam vnitatem vltimam per modum formæ, qua substracta, ipsa species numeri variatur: sicut à ternario substracta vnitate, non remanet amplius ternarius, sed biuarius: sed numerum mensurari per vnitatem, est ipsum per replicationem vnitatis præcisè reddi & certificari. Vnde ratio Aristotelis est Omnis multitudo, scilicet materialis in actu, est in aliqua specie numeri: sed multitudo infinita non est in aliqua specie numeri. ergo, &c. probatur minor, quia omnis species numeri est multitudo mensurata per vnum: multitudo autem infinita non est mensurata per vnum. ergo, &c. Ratio autem sancti Thomæ in prima parte est: Omnem multitudinem actu existentem, oportet esse in aliqua specie multitudinis: sed quælibet species multitudinis est finita. ergo, &c. probatur minor, quia species multitudinis sunt speciebus numerorum proportionatæ. sed quælibet species numeri est finita, quia est multitudo facta per vnum. ergo, &c. Ecce quòd ratio Aristotelis procedit ex numero: ratio autem sancti Thomæ ex proportione specierum multitudinis ad species numerorum. Item Aristotelis ratio procedit ex mensuratione numerorum: ratio autem sancti Thomæ procedit ex ipsorum formali constitutione. Et sic patet non esse vnam & eandem rationem vtriusque.

Ad secundum dubium respondetur, quòd facta illa suppositione quòd mundus sit æternus, & similiter hominum generatio, cùm ista tria incompossibilia sint, mundum & generationem hominum æterna esse, animam esse immortalem, & non posse dari infinitum in actu etiam in abstractis à materia: dicendum est quòd deus aliquem modum in rebus inuenisset quo omnia alia saluarentur, & non esset infinitum in actu, putà faciendo animas de corporibus in corpora transire, aut faciendo animas desinere per substractionem sui influxus, licèt secundùm suam naturam essent immortales & incorruptibiles sicut & intelligentiæ, aut quemuis alium ordinem nobis incognitum rebus imponendo. Nam sicut dicimus potuisse mundum esse ab æterno productum, non propter aliquam realem potentiam in ipso mundo ad hoc existentem, sed propter solam dei virtutem hoc potentem efficere: ita non est inconueniens dicere aliquem alium ordinem in rebus cratis quàm nunc sit, posse per diuinam potentiam esse, licèt nos illum ordinem cognoscere distinctè nequeamus. Nec oportet de isto ordine sollicitum esse quisnam esset. Posset secundò dici, quòd secundùm sanct. Thom. licèt mundus quantum ad aliqua possit esse æternus, non tamen quantum ad hominum generationem. Vnde de hac difficultate hoc loco se explicat dicendo, quòd mundus non est æternus: prima parte, quæst. 46. articulo secundo ad octauum, soluens hanc rationem inquantum videtur tollere æternitatem mundi, inquit quòd hæc ratio est particularis, id est, de aliquo tantùm pariculari, concludit quòd non sit æternum: sed hoc non repugnat proposito in quo quærimus vniuersaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno. Posset enim aliquis dicere, quòd mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura. non autem homo. Dicere verò quòd homo stetisset per infinitum tempus antequam genuisset, vt dicit Scot. in secundo Sententiarum distinctione prima, quæstion. 3. de asino, saluaret quidem hominem ab æterno fuisse, sed non saluaret æternam hominum generationem. Caueto autem hîc ne responsionem illam admittas dicentem, quòd omnibus illis positis non sequitur dari infinitum in actu: quia licèt non detur prima anima producta, datur tamen vltima, cui potest fieri additio aliarum animarum: infinito autem repugnat dari primum aut vltimum. Nam hæc responsio vim argumenti non tollit. licèt enim sit deuenire ad vltimam animam productam, non tamen ad primam deueniri poterit: & sic sequetur quòd ista multitudo erit quidem versus nos finita, quum habeat terminum: sed ascendendo erit infinita, quia incipiendo ab hac vltima ascendendo nunquam poterit ad primam & ad terminum perueniri. Ista autem infinitas animarum ascendendo versus producentem, sufficit ad hoc vt sit multitudo actu infinita, quia multitudinem actu finitam vocamus illam quæ est simpliciter terminata, ita quòd est in aliqua specie mensurata & certificata per vnum, siue facta, vt possimus dicere quòd hæc sint tot, & non plures. hoc autem non potest multitudini ex vna parte infinitæ, siue inquam à parte ante, siue à parte post, conuenire. Non enim posita æternitate temporis à parte ante, & per consequens positis à parte ante diebus infinitis, possumus dicere quòd præcesserunt tot dies & non plures, licèt à parte post dies sint finiti, & detur vltimus dies. similiter posita duratione temporis æterna à parte post, & consequenter parte post infinitis positis diebus, non possumus dicere quòd dies futuri sunt tot, & non plures, licèt à parte ante sint finiti, & detur primus dies incipiendo à die hodierno. Illa ergo responsio non euaderet quin oporteret dari infinitam multitudinem in actu, quia illa quam dicis vltimam, non est vltima per modum formæ limitantis ad determinatam speciem multitudinis.

SED circa prædicta occurrit dubium. Videtur enim in prædictis responsionibus teneri pro firmo & constanti infinitam multitudinem in actu dari non posse etiam in rebus immaterialibus: hoc autem habet difficultatem in via sancti Thomæ, nam in quæstionibus de verit. quæstione secunda, articulo decimo, inquit, quòd si esse actu repugnet infinito secundùm rationem suam, deus hoc facere non potest: si autem non repugnet, potest deus facere. sed videtur velle duodecimo quol. articulo tertio, quòd esse actu non repugnet infinito. inquit enim ibidem, quòd esse aliquid infinitum in actu, non repugnat potentiæ dei absolutè, quia non implicat contradictionem. ergo potest deus facere infinita in actu. Respondetur ex iis quæ dicuntur nono quol. articulo primo, quòd dupliciter potest intelligi infinitum esse in actu, contradictionem implicare. Vno modo ita, quòd ratio facti absolutè sit causa istius implicationis, quia videlicèt esse infinitum repugnat facto inquantum est factum, quia est contra rationem creaturæ quòd creatorem adæquet: adæquaret autem si poneretur infinita in actu. Alio modo ita, quòd ratio infiniti sit causa huius implicationis, quia videlicèt huic quod est infinitum, repugnat esse actu. Si accipiamus secundo modo, sic esse actu infinita implicat contradictionem, & non potest fieri per potentiam diuinam, vt videtur velle sanctus Thomas prima parte, loco superiùs allegato, & quolibet. 9. & primo Sen. distinc. 43. quæst. prima, artic. primo, ad quintum. Ex hoc enim quòd ponitur aliqua multitudo in actu, ponitur quòd sit in aliqua specie multitudinis, & per consequens ponitur finita, quia nulla species multitudinis est infinita, vt est superius declaratum, & sic sequeretur infinitum non esse infinitum. Si autem accipiamus primo modo, sic non implicat contradictionem. non enim si creatura ponatur infinita numero aut quantitate, sequitur quòd adæquet creatorem, quia non esset infinita nisi secundùm quid. Patet autem hanc esse mentem Sanct. Thom. in quol. 9. quia inquit, quòd deus non potest facere ens actu esse infinitum, sicut non potest facere equum rationalem. In eodem autem loco dicit quòd esse rationalem non repugnat facto inquantum est factum, sed repugnat equo inquantum equus. Ad argumentum ergo dicitur quòd sanctus Thomas in quæstione de verit. vult quòd si implicat contradictionem quomodocunque, siue inquam ex ratione facti, siue ex ratione infiniti, non potest à deo fieri. si autem nullo modo implicat, fieri potest. modò ad minorem dicitur, quòd vbi allegatur, non intendit quo nullo modo implicet contradictionem, sed quòd non implicat primo modo dicto, scilicèt ex ratione facti absolutè: implicat tamen ratione huius facti quod poneretur infinitum.

Ad quartã respondet negando consequentiam. Ad cuius probationem dicit quod in illa descriptione accidentis nomine subiecti intelligitur compositum ex materia & forma, nõ autem principiũ compositi subiecti. materiæ enim primæ aduenit forma, & ab ipsa incorruptibili manẽte recedit, & tamen sibi non accidentaliter vniebatur forma, sed essentialiter, quia secundùm vnum esse: similiter & anima secundùm vnum esse vnitur corpori: & ideò licèt post corpus remaneat, non tamen sibi accidentaliter corpus vnitur. Additur quoque quòd licèt materia prima remaneat actu post formam, & similiter anima post corpus: hoc tamen est differenter, quia materia remanet secundùm actum alterius formæ: anima autem remanet in actu eodem.

ADVERTE quòd quum vnum esse simpliciter, sit vnius essentiæ: si aliqua vnicum esse simpliciter habeant, oportet vt illa vnam essentiam constituant. propter hoc arguit sanctus Thom. formam vniri essentialiter materiæ, quia vnitur ei secũdum vnũ esse: forma autem accidentalis non vnitur subiecto secundùm vnum esse, quia aliud est esse quo subsistit subiectũ, & aliud esse accidentis: ideò non vnitur suo subiecto essentialiter tanquam vnũ cũ ipso essentiã constituens, sed tantùm accidentaliter.

SED in hac responsione occurrit dubiũ: quia si nomine subiecti intelligatur in descriptione accidentis compositum ex materia & forma, vt sic intelligatur descriptio. Accidens est quod potest adesse & abesse præter corrupionẽ subiecti cõpositi ex materia & forma: sequitur quòd nullum accidens sit in anima. anima enim nõ est composita ex materia & forma, sed est principiũ compositi ex materia & forma: & sic intellectiones quæ adueniunt animæ, & recedunt ab ea: & similiter affectiones non erunt accidentia, sed substantiæ. Si enim illa sit descriptio accidentis, oportet vt conuertantur ad inuicẽ, scilicet quòd omne accidens adueniat & recedat à cõposito ex meteria & forma, & econtrariò omne tale sit accidens. Respondetur quòd accidens vt est vnum de quinque prædicabilibus, de quo datur dicta descriptio, non accipitur vt diuiditur cõtra substantiam, tanquam videlicèt continens sub se nouem genera rerum: sic enim accidens non distinguitur contra propriũ, sed accipitur (vt dicitur de spiritualibus creaturis, art. vltimo) prout dicit habitudinẽ accidẽtalẽ prædicati ad subiectũ: vnde idẽ est accidens sic acceptum quod prædicatum accidentale, quod scilicèt neq; est de essentia rei, neque ex principiis speciei causatur. Sed tamen aduertendũ ꝙ si accidens accipiatur vt est commune absolutè ad omne accidentale prædicatum, siue inquam sit naturale & materiale, siue sit spirituale & intelligibile: in illa descriptione nomine subiecti accipitur quodcunque subiectum propositionis: quia omne tale accidẽtale prædicatũ potest & affirmari & negari à subiecto, respectu cuius dicitur accidentale prædicatum absque hoc quòd ratio subiecti remoueatur: & omne prædicatum quod taliter se habet ab subiectũ, vt possit affirmari &

negari à subiecto, quod est posse adesse & abesse ab ipso absque detrimento rationis eius, est accidens, siue accidentale prædicatum. Si autem accidens accipiatur pro materiali tantùm & naturali accidente, vt distinguitur contra accidens spirituale & intelligibile: sic in illa descriptione nomine subiecti intelligitur compositum ex materia & forma. Tunc enim omne accidens est tale quod potest adesse & abesse, siue secundùm esse reale, siue secundùm affirmationem & negationem absque sui subiecti compositi ex materia & forma corruptione. potest enim tale accidens aduenire & recedere aut secundùm esse reale, au secundùm apprehensionem intellectus, absque hoc quòd desinat esse actu subiectum aut in natura, aut in apprehensione. Si enim sit accidens separabile, tunc potest separari absque hoc quòd subiectum in natura desinat esse actu, sicut somnus ab animali. Si autem sit accidens inseparabile secundùm esse reale, potest illud intelligi non inesse subiecto absque hoc quòd intelligatur subiectum non esse actu. possum enim intelligere coruum non esse nigrum, & tamen apprehendere ipsum esse actu, apprehendendo ipsum esse album: & similiter omne quod potest adesse & abesse præter subiecti compositi corruptionem, est accidens: non autem si aliquid possit adesse & abesse successiuè à materia prima, aut à forma, quæ sunt principia compositi, illud est accidens. Dicitur ergo quòd sanctus Thomas accipit hanc accidentis descriptionem vt accidenti duntaxat materiali & naturali conuenit: quomodo videtur Porphyrius de accidente esse loquutus. Non enim de spiritualibus & intelligibilibus accidentibus aliquam mentionem facit, sed tantùm de materialibus. Vnde conceditur quòd intellectiones & affectiones animæ intellectiuæ non sunt accidentia secundùm quòd accidens per hanc assignatam descriptionem describitur, licèt absolutè sint accidẽtia, & prædicata accidẽtalia spiritualia & intelligibilia. Potest etiam aliter responderi, videlicèt quòd illud dictum non accipit sanctus Thomas hoc loco vt est descriptio quinti prædicabilis, quod dicitur prædicatum accidentale, sed prout in argumento omni formæ accidentali attribui videtur. Nam non est illa descriptio accidentis vt distinguitur contra substantiam, & vt dicitur de omni forma accidentali: imò falsum est etiam, vt inquit sanctus Thomas, quòd omne quod aduenit alicui, & recedit ab ipso absque eius corruptione, adueniat ei accidentaliter, scilicet tanquam forma accidentalis. Non enim illa propositio est vniuersaliter vera, nisi nomine subiecti intelligatur tantum compositum ex materia & forma. Ex hoc autem non sequitur quòd solùm id quod aduenit & recedit à composito, sit accidens, vt in obiectione accipitur. Stat enim simul, quòd omne adueniens composito ex materia & forma, & recedens ab eo absque eius corruptione, sit accidens, & tamen sit aliquod aliud accidens quod adueniat solùm formæ. Ad quintam respondet negando antecedens: & dicit primò, quòd manent in anima separata intelligere & velle, quæ per organa non exercentur: operationes autem quæ per organa corporea exercentur, non manent, scilicèt actu, sed bene in radice quæ est essentia animæ.

Dicit secundò, quòd intelligere cum phantasmate conuenit animæ secundùm quòd est corpori vnita: quia sicut corpus est quoddam eius stramentum & subiectum ipsam recipiens, licèt non dependeat à corpore secundùm esse: ita intelligere etsi non dependeat à corpore tanquam per organum corporale exercitum, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma. similiter reminisci sibi non conuenit nisi per virtutem cogitatiuam & memoratiuam, per quam præparantur phantasmata. Dicit tertiò, quòd animæ separatæ, quia habet esse sola absque corpore, non conuenit intelligere per respectum ad aliqua obiecta in corporis organis existentia quæ sunt phantasmata, sed intelligit per seipsam per modũ substantiarum separatarum à quibus vberius influentiam recipere poterit ad perfectiùs intelligendum: cuius signum apparet in viuentibus in quibus quantò anima magis ab occupatione circa corpus proprium, & etiam à corporis sensibus retrahitur, tantò magis recipit superiorum impressionem, vt patet in dormientibus, qui aliquando percipiunt de futuris contingentibus aliqua quæ modum humanę ratiocinationis excedũt, ex superiorum impressione: & in syncopizantibus & extasim passis. vnde quãdo erit totaliter anima à corpore separata, assimilabitur perfectè substantiis separatis quantum ad modum intelligendi. Dicit quartò, quòd reminisci propriè, cùm sit actus per corporeum organum exercitus, vt probatur in libro de Memoria & Reminiscentia, non remanet in anima separata. si tamen æquiuocè sumatur secundùm quòd nominat intelligentiam eorum quæ quis prius nouit, sic remanet in anima, cùm (vt superiùs est ostensum) species intelligibiles in intellectu indelebiliter recipiãtur. Dicit quintò quòd amare, gaudere, & huiusmodi secundùm quòd sunt animæ passiones, & actus appetitus sensitiui, non manent in anima separata, sed bene, cùm voluntas sit potentia non vtens organo, remanẽt, vt nominant simplicem actum voluntatis, qui est absque passione: quo modo dicitur 7. Ethi. quòd deus vna simplici operatione gaudet, & in 10. eiusdem, quòd in contemplatione sapientiæ est delectatio admirabilis, & in 8. quòd amor amicitiæ ab amatione quæ est passio, distinguitur. Sic igitur patet quòd multæ operationes remanent in anima separata, licèt non secundum eundem modum quo sunt in anima vnita.

CIRCA secundum dictum huius responsionis aduertendum, cùm dicitur animam habere obiectum in corpore, scilicet phantasma, quia corpus est eius stramentum & subiectum: quòd si anima sit in corpore, & corpus sit eius stramentum & subiectum, oportet vt corpus ad aliquid deseruiat animæ operationi: alioquin cùm esse animæ ab ipso non dependeat, frustra esset vnita corpori. vnde cùm non deseruiat sibi ad intelligendum per modum organi & instrumenti, necesse est vt deseruiat sibi ex parte obiecti. Cùm enim indigeat recipere species intelligibiles à sensibilibus, & res sensibiles secundùm quòd sunt extra animam, non sint intelligibiles nisi in potentia, & non possint immutare intellectum: si debeant fieri actu intelligibiles, oportet illas in quodam esse aliquo modo abstracto poni, in quo possint simul cum intellectu agente mouere intellectum possibilem. hoc autem fit dum per phantasiam & eius organum corporeum fiunt phantasmata ipsarum rerum, & sic animæ existenti in corpore suum obiectum vnitur & fit propinquum, in anima autem sensitiua licèt non requiratur vt suum obiectum fiat in actu, quia res extra animam secundùm se est actu sensibilis, non indiget aliqua abstractione ad hoc vt moueat sensum, in hoc tamen dependet à corpore, quòd eius operatio non fit sine corporeo instrumento.

ADVERTENDVM etiam cùm dicitur quoniam per cogitatiuam & memoratiuam præparãtur phantasmata, quòd hoc non sic intelligendum est quasi istæ potentiæ in seipsis phantasmata forment, cùm phantasiæ & imaginationis duntaxat sit phantasmata in se habere, sed quia ad earum motionem formantur in phantasia phantasmata ordinata & taliter disposita, vt sint apta & conuenientia intellectioni.

CIRCA ea quæ dicuntur in tertio dicto responsionis de cognitione futurorum à viuentibus, duo sunt attendenda. Primum est quod habetur à sancto Thoma secunda secundæ quæstione 172. articulo 1. & de verit. quæstione 12. articulo tertio, quòd cùm in cognitione duo sint, scilicet receptio, & iudicium de receptis: si loquamur quantum ad receptionem & apprehensionem, abstractio à sensibus vt accidit in dormientibus & extasim passis, iuuat ad receptionem impressionum à substantiis separatis, aut à corporibus superioribus, & ad earum perceptionem, quia anima vigilantis & vtentis sensibus circa sensibilia occupatur: ligatis autem exterioribus sensibus, interiores vires ab exteriorum sensibilium tumultibus quietantur, & sic magis percipere possum interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione: in hac autem futurorum cognitione dicuntur dormientes percipere aliqua quæ modum humanæ ratiocinationis excedunt, aut quia aliqua percipiunt in quorum cognitionem nullis argumentationibus anima posset peruenire: aut quia (vt dicitur in quæstionibus de verit. loco præallegato) taliter eleuatur anima, vt conformiter substantiis separatis intelligat conclusiones, scilicet simplici intuitu sine deductione vnius ex altero, certissimè videns. Si verò loquamur quantum ad iudicium, plus viget ratio in vigilando quàm in dormiendo: quia perfectio iudicij fit ex eo quòd ea de quibus iudicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis. primum autem principium nostræ cognitionis est sensus: & ideò oportet ad sensum quodammodo resoluere omnia de quibus iudicamus. Vnde & tertio Cæli dicitur quòd complementum artis & naturæ est res sensibilis visibilis. Loquitur ergo hîc sanctus Thomas de cognitione quantum ad receptionem impressionum à causa superiori, non autem quantum ad perfectionem & complementum iudicij.

ATTENDENDA sunt autem verba S. Thomæ hoc loco. Non enim absolutè inquit dormientes percipere de futuris ex impressione superiorum, sed limitat subiungens, quando corporis sensibus non vtuntur, nec est aliqua perturbatio humorum, aut fumositatum impediens: quia videlicèt non percipiuntur futura in somnis, nisi imaginatio sit apta purè & ordinatè operari actu: quod non conuenit quando est inordinatus motus humorum & spirituum. Et ideò obiectio Scoti in quarto Sent. dist. 45. quæst. 2. qua infert quòd si hoc verum est quod S. Thomas inquit de dormientibus, tunc quantò somnus est profundior, tantò magis talia viderentur: nulla est. Patet enim hoc non sequi ex positione sancti Thomæ bene intellecta. Nam in profundo somno est perturbatio humorum, aut multitudo fumositatum opus imaginationis impediens, & consequenter receptionem subtilium impressionum.

ATTENDENDVM secundò, quum dicitur hoc accidere in syncopizantibus & extasim passis, quod hoc intelligendum est non de patientibus syncopen & abstractionem à sensibus propter corporis ægritudinem, quia illa ex humorum perturbatione fit, aut fumositatum, quæ magis cognitionem impediunt, quàm iuuent: sed intelligitur de ea quæ fit dum aliquis propter vehementiam affectionis aut intentionis ad aliquid, alienatur à sensibus, & maximè quando id ab aliqua superiori causa animam eleuante prouenit.

ATTENDENDVM quoque circa idem tertium dubium, quòd anima totaliter separata dicitur assimilari perfectè substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, non quia ita perfectè intelligat per species infusas sicut substantiæ separatæ, (hoc enim falsum est, vt inferius apparebit) sed quia cùm sint plures modi cognoscendi, scilicet per species acceptas à rebus, & per species à diuino lumine infusas, quorum secundus absolutè & simpliciter nobilior ac perfectior est: anima separata assimilatur perfectè substantiis separatis quantum ad hoc quòd omnia per species à deo infusas cognoscet, & absque discursu, sicut & illæ: non autem ex impressione ipsarum substantiarum aliqua tantùm cognoscet: sicut accidit in dormientibus & extasim passis, qui imperfectè ad modum cognitionis ipsarum accedunt.

SED circa propositam solutionem & argumentum duo occurrunt dubia. Primum est, quia sanctus Thomas videtur propositionem Aristotelis in tertio de Anima, textu vigesimo, qua ait, Non reminiscimur autem interpretari de reminiscentia post mortem, vt sit sensus, quòd post mortem non reminiscimur eorum quæ sciuimus in vita. Hæc autem expositio non videtur esse secundùm quosdam ad mentem Aristotelis: tum quia si de anima separata intellexisset, dixisset in singulari, non reminiscitur autem, scilicet anima, non autem in plurali de nobis hominibus dixisset, non reminiscimur autem, tum quia illa nota causalis, scilicèt, quia, dum subditur, quia hoc quidem impossibile, ad nihil seruit illi expositioni, tum quia si de reminiscentia post mortem erat sermo, & de cogitatiua dicendum erat, & sine hoc non reminiscitur anima: non autem, nihil intelligit, quia hoc est falsum, & extra propositum: tum quia verba Aristotelis in primo de Anima, textu sexagesimo sexto, quæ adducuntur à sancto Thoma tertio de Anima ad insinuandum quòd quæ illic disputauit, hîc affirmauit, extra propositum sunt, quoniam hîc loquitur Aristoteles de nobis, dum dicit, non reminiscimur autem. ibi autem loquitur de ipsa anima vt distinguitur contra nos: vnde inquit, quòd non sunt illius passiones, sed habentis: quare & hoc corrupto non memoratur neque amat. Magis ergo exponenda sunt illa verba de nobis etiam viuentibus, quòd scilicet nostrum intelligere non est reminisci, vt voluit Plato, &c.

Secundum dubium est, quia ista responsio non videtur ad mentem Arist. satisfacere argumento, cùm ipse nullum alium modum intelligendi ponat in anima quam cum phantasmate. Nam arguetur sic: Impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio: sed omnis operatio animæ finitur cum corpore, ergo &c. probatur minor de intellectione, quia intelligere de quo magis videtur, non est absque phantasmate secundùm Aristot. non enim inuenitur Aristot. posuisse alium modum intelligendi animæ nostræ, qui sit sine phantasmate in anima autem separata

rata non essent phantasmata. ergo, &c. Confirmatur ratio, quia vt ipse inquit primo de Anima, si aliqua operatio est propria animæ, ipsa est separabilis à corpore. si autem nulla est eius propria operatio, non est separabilis. sed nulla est propria ipsius operatio: quia intelligere, de quo maximè videretur, non fit secundùm ipsum absque phantasmate quod est in corpore per animam informato. nam vt diximus, ipse nullum alium modum intelligendi animæ nostræ posuit quàm cum phantasmate, ergo non erit separabilis. Respondetur ad primum dubium, quòd illa expositio est ad mentem Aristotel. & est non solùm sanct. Thom. sed etiam Ioannis Grammatici, Themistij, Auerrois, & aliorum antiquorum. Nam vt exponit sanctus Thomas, quia dixerat partem intellectiuam esse immortalem & perpetuam, posset aliquis existimare quòd in anima separata post hominis mortè remaneret scientia rerum eo modo quo nunc eam habet: & ideò hoc remouens inquit quòd non reminiscimur post mortem, neque intelligimus eo modo quo nunc. Vnde ad primum in oppositum respondetur, quòd idcirco dixit non reminiscimur, de nobis loquendo, quia homo (vt dicitur in 10. Ethicor.) est principalissimum quod est in ipso, scilicet intellectus. vnde quod dicitur de anima intellectiua separata, conuenienter dicitur de homine, tanquam homo sit post mortem ipsa anima separata, & alludit hoc ad communem modum loquendi. Nam & nos dicimus Petrum Apostolum & sanctos videre diuinam essentiam, & inuocamus sanctos, dicentes, Sancte Petre, ora pro nobis, & sic de aliis, quamuis solæ ipsorum animæ sint & videant diuinam essentiam, non autem compositum: eodem igitur modo Philosophus ad communem modum loquendi alludens, quum anima post mortem non reminiscatur, inquit quòd nos post mortem non reminiscimur. Ad secundum dicitur, quòd illa nota causalis optimè deseruit proposito. redditur enim causa quare non reminiscimur post mortem, quia videlicet pars intellectiua quæ remanet post mortem, est impassibilis, id est, non est subiectum passionum animæ, sicut est amor, odium, & reminiscentia, sed compositum, ideò corrupto composito non remanent in anima, vt dicitur in primo de Anima, text. 66. Ad tertium dicitur, quòd non erat dicẽdum de cogitatiua, sine hoc nihil reminiscitur anima, sed nihil intelligit. quia sicut per impossibilitatem intellectus ostenderat quòd non reminiscimur, ita per corruptibilitatem partis cogitatiuæ vult ostẽdere vniuersaliter quòd non habemus modum intelligendi post mortem quem viuentes habemus. Anima enim coniuncta nihil intelligit sine cogitatiua siue sine parte sensitiua, quam intellectum passiuum vocat, iuxta expositionem non solùm sancti Thomæ, sed etiam Auerrois, Themistij, & Ioannis Grammatici. quum ergo ipsa pars sensitiua corruptibilis sit, & per consequens non maneat post mortem, sequitur quòd anima separata non intelligat eo modo quo intelligit coniuncta. Ex quibus patet quòd neque est falsum neque extra propositum quod hîc dicitur iuxta hanc expositionem. Ad quartum dicitur sicut ad primum, quòd indifferenter vtitur Aristoteles nobis, & anima separata, quia secundùm communem modum loquendi, quod animæ separatæ conuenit, dicitur conuenire nobis post mortem. Et ideò Aristoteles vt hanc indifferentiam locutionis ostendat, quod dixit in primo, quoniam anima non reminiscitur corrupto composito: idipsum replicans dicit, quòd non reminiscimur post mortem. Ad secundum dubium respondetur quòd responsio illa etiam secundùm mentem Aristotelis satisfacit argumento. Vnde quum dicitur quòd Aristoteles non posuit alium modum intelligendi absolutè ipsius animæ quàm cum phantasmate, patet ex dictis hoc esse falsum. Nam secundùm expositionem sancti Thomæ, Aristoteles posuit alium esse modum intelligendi animæ separatæ quàm coniunctæ, id est, sine phantasmate, & sine adminiculo virium sensitiuarum, licèt illum modum intelligendi non explicauerit in libris qui ad nos peruenerunt. Secundùm autem expositionem Philoponi in primo & tertio de Anima secundum Aristotelem prima intelligibilia, & primæ intellectiones, neque cum phantasia sunt, neque phãtasia, similiter Albertus in tertio de Anima tenuit Arist. voluisse quòd anima coniuncta potest intelligere aliquid separatum à materia absque phantasmate, licèt sensibilia aut à sensibilibus abstracta non possit absque phantasmate intelligere.

Ioan. Gram. super tex. 2. Themist. 3. de anima c. 29. Auer. ca. 20.

Ad confirmationem dicitur, primò quòd propositio Aristotelis in primo de Anima intelligitur de propria operatione animæ quæ excludit organum corporeum, non autem quæ excludit corporeum obiectum: & est sensus, quòd si aliqua operatio conueniat soli animæ, ita quòd non concurrat ad ipsam instrumentum corporeum, anima est separabilis à corpore. Si autem nulla fiat absque corporeo instrumento, non est separabilis. Quòd autem ita oporteat intelligere, patet, quia animam esse separabilem à corpore, & ipsam esse per se subsistentem, sese concomitantur. Si enim est subsistens, non dependet à corpore secundum esse: & si non dependet à corpore secundũ esse, potest ab ipso separari. Ad hoc autẽ quòd aliquid sit subsistens, non requiritur vt non indigeat corpore vt obiecto, quia vt arguit S. Thomas prima parte, q. 75. artic. 2. ad tertium, si indigere corpore vt obiecto, remoueret aliquid esse subsistens: animal non esset aliquid subsistens, cùm indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum: sic ergo ad hoc vt anima sit separabilis à corpore, non requiritur vt habeat operationem absque corporeo obiecto: & similiter ad hoc quòd non sit separabilis, non sufficit quòd absque corporeo obiecto non habeat operationem: sed ad separabilitatem sufficit vt habeat operationem absque corporeo instrumento: ad inseparabilitatem autem requiritur q̃ nullam habeat operationem cui non communicet corporeum instrumentum. Dicitur secundò ad minorem, quòd est falsa ad sensum maioris, quòd ad eius probationem dicitur, quòd non probat ipsam indigere corpore vt instrumento, sed tantùm vt obiecto: quod non est ad propositum, quamuis etiam & illud falsum sit absolutè secundùm diuum Thomam, licèt sit verum secundùm quòd est coniuncta corpori, secundùm autem Philoponum & Albertum non sit etiam vniuersaliter verum de anima coniuncta. Præter has rationes, duo sunt loca apud Aristotelem, ex quibus arguit Scotus in 4. Sent. dist. 43. quæst. 2. Aristot. velle animam corruptibilem esse. Primus est 7. Metaphysicæ text. 60. Ibi enim ponit omnes partes quæ possunt manere separatæ à toto, esse elementa, id est partes materiales, ergo apud ipsum forma non potest remanere à toto separata. Secundus est primo Cœli, text. 102. vbi contra Platonem tenet, nihil quòd incipit esse, incorruptibile esse; sed anima intellectiua incipit esse, ergo, &c. Ad primum horum dicitur, primò expositionem sancti Thomæ sequendo, quòd illud quod adducitur, non dicit Aristoteles, licèt enim velit ibi Aristotel. arguere quòd præter partes componentes aliquod vnum per se, oportet esse aliquid aliud, scilicet cõpositum quod ex ipsis resultat, & ab ipsis distinguitur, quia corrupto composito remanent elementa ex quibus compositio facta est, sicut corrupta hac syllaba, ba, remanent literæ, scilicet b, & a, & corrupta carne remanet ignis & terra, aut calidum & frigidum: non tamen inquit quòd omnes partes quæ possunt remanere separatæ à toto, sint elementa, id est, partes materiales. Dicitur secundò, quòd secundùm expositionem Commenta. qui posuit solam formam esse de quidditate rei materialis & per consequens quòd corrupto composito corrumpitur forma, fortassis oportebit dicere quòd omnes partes possibiles remanere separatæ à toto, sunt partes materiales, quia secundùm ipsum anima hominis, de qua sola dicimus quòd est incorruptibilis, est mortalis. non enim apud ipsum intellectus est in anima formaliter, sed est per se substantia separata: & sic relinquitur animam hominis pertinere ad genus animæ sensitiuæ tantùm, & per consequens corruptibilem esse: sed quia non est verum intellectum esse substantiam separatam, neque etiam secundùm doctrinam sancti Thomæ verum est solam formam esse de quidditate rei materialis. ideò Auerrois expositionem in hac parte non tenemus, si sensum quem arguens adducit intendat. Ad secundum respondetur ex doctrina sancti Thomæ in fine primi de Cœlo, quòd Aristoteles loquitur de eo quod incipit esse per transmutationem & generationem: modò dicimus animam intellectiuam non incipere per transmutationem & generationem, sed per creationem siue per simplicem emanationem, etiam secundùm ipsum Aristotelem qui posuit intellectum de foris aduenire. ideò authoritas illa non est ad propositum. Sed videtur quòd hæc responsio ad mentem Aristotelis non sit. Nam volens ostendere quomodo ingenitum & incorruptibile cum sempiterno conuertantur, declarans in qua significatione accipiat ingenitum & incorruptibile, inquit text. 125. ingenitum dici, quod nunc est, & prius non erat verum dicere non esse: incorruptibile verò, quod nunc est. & posterius non erit verum dicere non esse. Postmodum in sequentibus ostendit quòd ingenitum & incorruptibile hoc modo sumpta conuertuntur. Oportet ergo secundùm Aristotelem quod est incorruptibile, non solùm non incipere per transmutationem, sed neque etiam vllo modo habere non esse ante esse. Ad huius euidentiam notandum primò secundum Simplicium & sanctum Thomam in primo Cœli, quòd Aristoteles ibidem contra verba Platonis, quibus videbatur velle mundum esse genitum in tempore, & tamen esse incorruptibilem, arguere intendit, & ostendere non posse esse vt aliquid sit genitum, & tamen sit incorruptibile, quasi scilicet incipiens esse per generationem, & non potẽs per corruptionem desinere esse, patet autem hoc ex vltima ratione adducta, quæ naturalis est, vbi hoc probat (vt etiam per Auerrois commenta. vltimò patet) quia omnia generabilia & corruptibilia sunt alterabilia, & quòd ab illis ipsis contrariis corrumpuntur, ex quibus fiunt. Notandum secundò, quòd cùm omne quod generatur & corrumpitur, secundùm aliquam potentiam ipsius hoc habeat, in omni significatione horum terminorum geniti, scilicet & ingeniti, corruptibilis & incorruptibilis, intelligenda est huiusmodi potentia (vt etiam patet ex processu Aristotelis, text. 130. vsque ad finem primi libri) vbi ex potentia ad esse aut non esse procedit contra Platonem. Vnde genitum secundùm Aristotelem est quod nunc est, & prius verum fuit dicere non esse: habens tamen potentiam ad esse per aliquod subiectum in quod erat in potentia. Ingenitum verò, quod nunc est, & prius non fuit verum dicere non esse actu, habens tamen potentiam ad esse. Similiter corruptibile dicitur, quod nunc est: & posterius erit verum dicere non est, remanente subiecto secundùm quod poterat non esse. Incorruptibile verò quod est, & posterius non erit verum dicere non est, remanente subiecto per quod erat in potentia ad non esse. Ad dubium ergo dicitur, quòd illa nominum significatio intellecta vt exposuimus, non tollit responsionem datam. Patet enim quòd ingenitum quod conuertitur cum incorruptibili, dicitur quod non prius est in potentia materiæ, quàm habeat esse in actu: tale autem est quod non accipit esse per generationem, licèt alio modo accipiat esse, & sic anima est incorruptibilis & ingenita isto modo, scilicet non producta per generationem, licet per creationem inceperit esse. Antequam enim creetur, non sic habet non esse, vt sit in potentia alicuius materiæ ad hoc vt sit, cùm de potentia materiæ non educatur, sed habet non esse, & est in potentia creantis vt producatur in esse per creationem. Sed adhuc videtur quòd ista responsio non satisfaciat. Nam ex interpretatione data ad rationes illorum nominum, haberi quidem potest quòd ingenitum sit idem quod non productum per generationem: incorruptibile verò, quod corruptionem desinere non potest, non tamen habetur quòd cum sempiterno conuertantur, vt voluit Aristot. Nam anima intellectiua est isto modo ingenita & incorruptibilis, & tamen non est sempiterna. Et sic non probabit Aristotel. quòd mundus sit æternus, vt probare intendebat. Responderi ad hoc dupliciter potest. Primò iuxta ea quæ dicta sunt superius, capitul. 15. quòd quia Plato (secundùm quòd verba eius præferebant) videbatur velle quòd nihil possit incipere esse nisi per generationem, ideò optimè apud ipsum sequebatur quòd ingenitum & incorruptibile modo exposito cum sempiterno conuertebatur, & propterea probato quòd mundus non inceperit per generationem, probatum erat quòd sempiternus esset. Secundò posset responderi, quòd cùm deus apud Aristotel. necessariò agat: quod est ab ipso productum non per transmutationem (in qua oportet vt faciens duratione præcedat factum) sed per simplicem emanationem, necessariò productum est ab æterno: & ideò si mundus per transmutationem non est factus, sequitur quòd sit æternus, & vniuersaliter quòd omne ingenitum modo exposito sit æternum. Sed quia ista responsio non saluaret animã de nouo à deo produci non obstante quòd sit ingenita & incorruptibilis, ideò est abiicienda, & sequenda est prima. Potest etiam dari & alia responsio ad principale dubium, quæ & ipsa fortassis nõ est præter Arist. mentem, scilicet quòd apud ipsum ingenitum & incorruptibile & sempiternum conuertuntur in rebus tantum completis in specie, quæ à deo secundum totã suam substantiam producuntur. Constat autem quòd anima intellectiua non est quid completum

Simpli. 1. cœlo tex. 130. lect. 29. super 130 tex.

in ſpecie:ideò authoritas philoſophi propoſito non obſtat. Ratio autem iſtius reſponſionis eſt, quia in iis quæ immediatè ſecundum totam ſubſtantiam,& non in aliqua materia producuntur à deo(quæ apud Ariſt. de neceſſitate naturæ producuntur) non poteſt ſecundùm Ariſtot. aſſignari ratio inceptionis neque ex parte rei productæ,neque ex parte producentis.Nam cùm nulla materia ſupponatur ex qua iſta produci dicantur,non poteſt eſſe nouitas productionis ex noua materiæ diſpoſitione: non poteſt etiam eſſe ex aliqua nouitate agentis,cùm ipſum ſit omnino immutabile. ideò oportet vt ſint ab æterno producta,ſed in iis quæ non ſunt completa in ſpecie, ſed producuntur in materia ad ſpeciei complementum, ſicut anima rationalis, poteſt aſſignari ratio nouitatis eſſendi ex parte materiæ,ideò enim nunc hæc anima producitur,& non prius,quia nunc materia per agens ſecundarium eſt diſpoſita ad hanc formam, & prius diſpoſita non erat, vnde poteſt ipſa eſſe à parte poſt incorruptibilis, & tamen eſſe genita,id eſt,habere eſſe poſt non eſſe.

Quòd animæ brutorum animalium non ſunt immortales.

Cap. 82.



EX his autem quæ dicta ſunt, euidenter oſtenditur brutorum animas non eſſe immortales. Iam enim oſtenſum eſt quòd nulla operatio ſenſitiuæ partis eſſe ſine corpore poteſt: in animabus autem brutorum non eſt inuenire aliquam operationem ſuperiorem operationibus ſenſitiuæ partis:non enim intelligunt, neque ratiocinãtur:quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiuſdem ſpeciei ſimiliter operantur,quaſi à natura motæ,& non ex arte operãtes.omnis enim hirundo ſimiliter facit nidum: & omnis aranea ſimiliter telam:nulla igitur operatio eſt animæ brutorum quæ poſſit ſine corpore eſſe. cùm igitur omnis ſubſtantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti abſque corpore eſſe:ergo pereunte corpore petit.

2 Item,omnis forma ſeparata à materia, eſt intellecta in actu, ſic enim intellectus agens facit ſpecies intelligibiles actu,inquantum abſtrahit eas, vt ex ſupradictis patet. ſed ſi anima bruti manet corrupto corpore, erit forma à materia ſeparata.ergo erit forma intellecta in actu: ſed in ſeparatis à materia idem eſt intelligens & intellectum, vt Ariſtot.dicit in 3.de Anima.* ergo anima bruti ſi poſt corpus manet,erit intellectualis:quod eſt impoſsibile. *tex.com.16.

3 Adhuc, in qualibet re quæ poteſt pertingere ad aliquã perfectionem, inuenitur naturalis appetitus illius perfectionis.bonum enim eſt quòd omnia appetunt: ita tamen, quòd vnumquodque proprium bonum, in brutis autem non inuenitur aliquis appetitus adeſſe perpetuum, niſi vt perpetuentur ſecundùm ſpeciem, inquantum in eis inuenitur appetitus generationis per quam ſpecies perpetuatur: quod quidem inuenitur & in plantis, & in rebus inanimatis:non autem quantum ad proprium appetitum animalis inquantum eſt animal, qui eſt appetitus apprehenſionem conſequens. nam cùm animal ſenſitiua non apprehendat niſi hîc & nunc,impoſsibile eſt quòd apprehendat eſſe perpetuum:neque ergo appetit appetitu animali:non eſt igitur anima bruti capax perpetui eſſe.

4 Amplius, cùm delectationem operationes perficiant vt patet per Ariſt. in 1. Ethic.* ad hoc ordinatur operatio cuiuſlibet rei, ſicut in finem in quo ſua delectatio figitur. delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conſeruantiam corporis: non enim delectantur in ſonis,odoribus,& aſpectibus,niſi ſecundùm quòd ſunt indicatiua ciborum, vel venereorum, circa quæ eſt omnis eorum delectatio:tota igitur operatio eorum verſatur ad cõſeruationem eſſe corporei,ſicut in finem: non igitur eſt eis aliquod eſſe abſque corpore.* Huic autem ſententiæ doctrina catholicæ fidei concordat. dicitur enim Gene.9. de animalibus brutis: Anima illius in ſanguine eſt: quaſi dicat,ex ſanguinis permanentia eſſe illius dependet. *cap.28.& cap.ſequen. Author.ſac. ſcrip.

Et in libro de Eccleſiaſticis dogmatibus. Solum hominem dicimus animam ſubſtantiuam habere, id eſt, per ſe vitalem: brutorum verò animas cum corporibus interire. Ariſt.etiam in ſecundo de Anima,* dicit quòd intellectiua pars animæ ſeparatur ab aliis, ſicut incorruptibile à corruptibi. Per hoc autem excluditur poſitio Platonis, qui poſuit etiam brutorum animas eſſe immortales. Videtur tamen poſſe probari brutorum animas eſſe immortales. Cuius enim eſt aliqua operatio per ſe ſeparatim, & ipſum eſt per ſe ſubſiſtens:ſed animæ ſenſitiuæ in brutis eſt aliqua operatio per ſe ſubſiſtens, in qua non communicat corpus, ſcilicet ſe mouere. natura mouens componitur ex duobus,quorum vnum eſt mouens, & alterum eſt motum. vnde cùm corpus ſit motum, relinquitur quòd anima ſola ſit mouens: ergo eſt per ſe ſubſiſtens. non igitur poteſt per accidens corrumpi corpore corrupto.Illa enim ſolùm per accidens corrumpuntur,quæ per ſe non habent eſſe.Per ſe autem non poteſt corrumpi: cùm neque contrarium habeat,neque ſit ex contrariis compoſita.Relinquitur igitur quòd ſit omnino incorruptibilis. *tex.com.11.

5 Adhuc etiã videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam eſſe immortalem:quia ſcilicet anima eſt mouens ſeipſum: omne autem mouens ſeipſum, oportet eſſe immortale. corpus enim non moritur niſi abſcedente eo à quo mouebatur.idem autem à ſeipſo nõ poteſt diſcedere. vnde ſequitur ſecundùm ipſum quòd mouens ſeipſum non poſsit mori: & ſic relinquebatur quòd anima omnis motiua eſſet immortalis etiam brutorum. Ideò autem hanc rationem in idem redire diximus cum præmiſſa: quia cùm, ſecundùm Platonis poſitionem nihil moueat niſi motum:id quod eſt ſeipſum mouens,eſt per ſe ipſum motiuum:& ſic habet aliquam operationem per ſe: non ſolùm autem in mouendo,ſed etiam in ſentiendo ponebat Plato animam ſenſitiuam propriam operationem habere. dicebat enim quòd ſentire eſt motus quidã ipſius animæ ſentientis: & ipſa ſic mota mouebat corpus ad ſentiendum.vnde diffiniens ſenſum, dicebat quòd eſt motus animæ per corpus.Hæc autem quæ dicta ſunt,patet eſſe falſa. non enim ſentire eſt mouere, ſed magis moueri, nam ex potentia ſentiente fit animal actu ſentiens per ſenſibilia à quibus ſenſus immutantur.Non autem poteſt dici ſimiliter ſenſum pati à ſenſibili, ſicut patitur intellectus ab intelligibili: vt ſic ſentire poſsit eſſe operatio animæ abſque corporeo inſtrumento, ſicut eſt intelligere. nam intellectus apprehendit res in abſtractione à materia & materialibus conditionibus, quæ ſunt indiuiduationis principia:non autem ſenſus: quod exinde apparet, quia ſenſus eſt particularium, intellectus verò vniuerſalium. vnde patet quòd ſenſus patiuntur à rebus ſecundum quòd ſunt in materia,non autem intellectus:ſed ſecũdum quòd ſunt abſtractæ.paſſio igitur intellectus eſt abſque materia corporali:non autem paſsio ſenſus. Plato.10.de legib. Plato in Timæo.

6 Adhuc diuerſi ſenſus ſunt perceptiui diuerſorum ſenſibilium,ſicut viſus colorum,auditus ſonorum:hæc autem diuerſitas manifeſtè ex diſpoſitione organorum diuerſa contingit.nam organum viſus oportet eſſe in potentia ad omnes colores: organum auditus ad omnes ſonos. ſi autem hæc receptio fieret abſque organo corporali, eadem potentia eſſet omnium ſenſibilium ſuſceptiua: nam virtus immaterialis ſe habet æqualiter quantum de ſe eſt ad omnes huiuſmodi qualitates, vnde intellectus qui non vtitur organo corporali,omnia ſenſibilia cognoſcit. ſentire igitur non fit abſque organo corporeo.

7 Præterea ſenſus corrumpitur ab excellentia ſenſibilium:non autem intellectus: quia qui intelligit altiora intelligibilium, non minùs poterit alia ſpeculari, ſed magis. alterius igitur generis eſt paſsio ſenſus à ſenſibili, & intellectus ab intelligibili. intellectus quidem paſſio fit abſque organo corporali: paſsio verò ſenſus cum organo corporali cuius harmonia ſoluitur per ſenſibilium excellentiam. Quòd autem Plato dixit animam eſſe mouentem ſeipſam, certum eſſe videtur ex hoc quòd erga corpora apparet.nullum enim corpus videtur mouere niſi ſit motum. vnde Plato ponebat omne mouens moueri: & quia non itur in infinitum,vt vnumquodque motum ab alio moueatur:ponebat primum mouẽs in vnoquoque ordine mouere ſeipſum. Et ex hoc ſequebatur animam quæ eſt primum mouens in motibus animalium, eſſe aliquod mouens ſeipſum.Hoc autem patet eſſe falſum, dupliciter. Ex 10. de legib.colligitur.

Primò

Primò quidem, quia probatum est quòd omne quod mouetur per se, est corpus. Vnde quum anima non sit corpus: impossibile est ipsam moueri nisi per accidens. Secundò, quia cùm mouens in quantum huiusmodi sit actu, motum autem inquantum huiusmodi sit in potentia: nihil autem potest esse secundum idem actu & potentia, impossibile erit quòd idem secundùm idem sit mouens & motum: sed oporter si aliquid dicitur seipsum mouens, quòd vna pars eius sit mouens, & alia pars sit mota, & hoc modo dicitur animal mouere seipsum: quia anima est moués, & corpus est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet vteretur nomine motus, qui propriè corporum est: non tamen hoc de motu propriè dicto intelligebat, sed accipiebat motum communiùs pro qualibet operatione,
Tex.com.28. ratione, prout etiã Aristot. dicit in tertio de Anima * ꝙ sentire & intelligere sunt motus quidam. sic autem motus non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti. vnde cùm dicebat animam mouere seipsam, intendebat per hoc dicere quòd ipsa operatur absque adminiculo corpo-
Tex.com.50. De motu animal.cap.4. ris. econtrariò ei quod accidit in aliis formis quæ non agunt absque materia: non enim calor calefacit separatim, sed calidum: ex quo volebat concludere omnem animam motiuam esse immortalem. nam quod per se habet operationem, & per se existentiam habere potest. Sed iam ostensum est quòd operatio animæ brutalis, quæ est sentire, nó potest esse sine corpore: multò autem magis hoc apparet in operatione eius, quod est appetere: nam omnia quæ ad appetitum sensitiuæ partis pertinent, manifestè cum trãsmutatione aliqua corporis fiunt: vnde & passiones animę dicuntur. Ex quibus sequitur quòd nec ipsum mouere sit operatio animæ sensitiuæ absque organo. non enim mouet anima brutalis nisi per sensum & appetitũ. nam virtus quę dicitur exequens motum, facit membra esse obedientia imperio appetitus: vnde magis sunt virtutes perficientes
Tex.com.21. corpus ad moueri, quàm virtutes mouentes: sic igitur patet quòd nulla operatio animæ brutalis potest esse absque corpore, ex quo de necessitate concludi potest quòd anima brutalis cum corpore intereat.

Super cap. 82.

QVVM ostensum sit animam intellectiuam immortalem esse, ad abundãtiorem doctrinam, ne aliquis idem de animalibus brutorum existimaret, ostendit sanctus Thomas illas immortales non esse. Circa hoc autem duo facit. Primò enim probat propositum. Secundò, quasdam remouet obiectiones. Quantum ad primum arguit primò sic: Anima bruti separata à corpore nullam habere operationem: ergo pereunte corpore perit. patet consequentia, quia omnis substantia aliquam habet operationem. antecedés verò probatur, quia in animalibus brutorum non est inuenire operationem superiorem operationibus sensitiuæ partis. patet enim quòd non intelligunt, neque ratiocinantur, quia omnia animalia eiusdem speciei quasi à natura mota, & non ex arte operãtia similiter operantur: nulla autem operatio sensitiuæ partis potest esse sine corpore, ergo, &c. Secundò, anima bruti remanens in corrupto corpore erit substantia separata, ergo erit intellecta in actu. ergo erit intellectualis, hoc est impossibile, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia omnis forma separata à materia est intellecta in actu. secunda etiam probatur, quia vt dicitur tertio de Anima, text.15. in separatis à materia, idem est intelligens & intellectum.

CIRCA hanc rationem dubitatur dupliciter. Primò, circa probationem primæ consequentiæ. Si enim omnis forma separata à materia est intellectualis in actu, sequitur quòd intellectus humanus sit quid intellectum in actu. Nam ipse est à materia separatus, vtpote non affixus alicui organo corporeo: hoc autem est falsum, quia vt inquit sanctus Thomas tertio de Anima, exponendo text.15. & in plerisque aliis locis, intellectus possibilis est pura potentia in genere intelligibilium. Secundò, circa probationem secundæ consequentiæ dubitatur. assumptum enim non videtur ad propositum esse, scilicet in separatis à materia idem est intelligens & intellectum. Nam hanc propositionem ipse sanctus Thomas in tertio de Anima exponit non de substantiis & formis immaterialibus, sed de iis quæ actu intelliguntur tanquam à materialibus conditionibus abstracta. Vnde in prima parte quæst.55. articulo primo, ad secundum inquit, quòd idem est dicere, iis quæ sunt sine materia, idem est intelligens & intellectum: ac si diceretur quòd intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. simile dicit de spiritu artic.8. ad 14. Item exponit non de identitate naturali secundum substantiam & entitatem: non enim intellectus hominis est eadem entitas quæ est lapis, actu intellectus, sed per conuenientiam in vna forma quæ est similitudo rei intellectæ, per quam res est actu intellecta, & intellectus est in actu, inquantum ipsum species rei intellectæ informat ad hoc vt possit actu considerare. per speciem enim lapidis existentem in intellectu, & lapis est actu intellectus, & ipse intellectus est actu intelligens, modò hic sermo est de forma substantiali à corpore separata, & de identitatem naturali secundùm essentiam & naturam. arguitur enim quòd si anima bruti sit actu intellecta, eadem numero & secundùm substantiam erit intelligens siue intellectualis. Et sic non videtur authoritas illa secundùm expositionem sanct. Thom. ad propositum esse.

AD euidentiam primi dubij duo sunt termini declarandi, scilicet intellectum in actu, & pura potentia in genere intelligibilium. Quantum ad primum, considerandum quòd cùm duplex sit ordo & rerum, scilicet genus rerum materialium, & genus rerum intelligibilium, dupliciter potest dici aliquid intellectum in actu. Vno modo, quia est de genere intelligibilium, nõ autem extra illud genus vt materialia. Alio modo, quia est de genere & ordine intelligibilium sicut actus, aut sicut habés actum, non autem sicut potentia. Primo modo omnis forma non dependens à materia est intellecta in actu aliquo modo, id est de genere ordine intelligibilium, non autem secundo modo. potest enim aliqua forma esse non dependens à materia, & sic esse de ordine intelligibilium, & tamen in illo ordine non erit tanquam actus, aut existens in actu, sed tanquam potentia aliquo modo, vt inferiùs declarabitur immediatè: licet sit actus in genere entium. Nam stant simul, quòd aliquid sit actus in genere entium, & tamẽ in genere intelligibilium sit potentia: sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, potentia tamen coloratum. Nec obstat quod sæpenumero inquit sanctus Thomas prima parte. q.12. art. quoniam vnumquodque est intelligibile inquantum est in actu. Hoc enim non dicitur quasi omne quod est in actu in genere entium, sit in genere intelligibilium tanquam actus: sed quia omne tale est intelligibile, aut tanquam existens de ordine intelligibilium, aut tanquam potés ad illum ordinem per abstractionem à materia aut quouis alio modo eleuari, & omne intelligibile habet quòd sit intelligibile secundùm quòd est in actu, nõ autem secundùm quòd est in potentia, vt dicitur prima parte quæst.14. art.2. ad tertium. Vnde Commentat. de sensu & sensato inquit, quòd cùm res sensibilis fit intelligibilis in actu, per intellectum agentem transfertur de ordine ad ordinem. Quantum ad secundum, sciẽdum quòd cùm ad ordinem intelligibilium aliquid pertineat tanquam obiectum intelligibile, aliquid verò tanquam intellectiuum, cui scilicet conuenit intelligere, dupliciter potest aliquid dici pura potentia in genere intelligibiliũ, scilicet aut per modum obiecti, quia in se non habet aliqué actum vnde possit intelligi: aut per modũ intellectiui, tanquã scilicet carens omni actu quo possit intelligere. Vtroque modo verum est intellectum possibilem esse puram potentiam in genere intelligibilium: per modum quidem intellectiui, quia cùm species intelligibilis sit forma qua intellectus intelligit (oportet enim intelligibile vniri intellectui si debet fieri intellectio) & intellectus possibilis in se nullam habeat speciem intelligibilem sibi connaturalem & congenitam, quamuis secundùm se habeat virtutem intelligendi, sed in principio sui esse sit sicut tabula rasa, in qua nihil est descriptum, vt dicitur tertio de Anima: sequitur quòd careat omni actu secundùm se, quo aliquid natum est intelligere, & sic sit pura potentia in genere intellectiui. haberet enim aliquam formam sibi connaturalem, si esset in actu secundùm se, sicut materia prima est pura potentia in genere entium, quia secundùm se caret omni forma quæ est principium actionis. Per modum etiam obiecti intelligibilis est secundùm naturam suam pura potentia in genere intelligibilium, vt habetur inferius capit.98. & 1. parte quæst.87. artic.1. Dicitur enim in genere intelligibilium aliquid esse actu, quod secũdùm se remoto quocunque agente extrinseco & alio obiecto natum est actuare intellectum ad sui intellectionem, hoc autem non conuenit intellectui humano siue animæ intellectiuæ coniunctæ, cùm vnumquodque cognoscatur secundùm quòd est in actu, ipse autem secundùm se nullum habeat actum, sed sit in genere intelligibilium potentia tantùm, vtpote nullam habens congenitam speciem per quam constituatur in actu, sed existens in potentia ad omnia intelligibilia. Si autem instetur rationibus Scoti in primo Sent. distin.3. quæst.7. quia videlicet intellectus in se est actus quidam, & quia potentia ad operari non fundatur super potétia pura. Respódetur, quòd licet sit actus in genere entium, non est tamen actus in genere intelligibilium, sed potentia. nec inconuenit, vt diximus, aliquid esse actum in genere entium, & tamen esse potentiam in genere intelligibilium. Si etiam diceretur, quòd licet sit potentia intelligibilis in ordine ad seipsum, in ordine tamẽ ad intellectum angelicum, cuius est omne quod est actu ens intelligere, est intelligibilis actu. patet ꝙ hoc nihil est. Quòd enim angelus aliquid intelligat, non arguit illud esse actu in genere intelligibilium, secundùm quòd est in seipso. res enim materiales in seipsis sunt tantùm intelligibiles in potentia, & tamen ab angelo intelliguntur, quia in ipso sunt per suas similitudines actu intelligibiles. Sic est & de intellectu. secundùm enim quòd est in seipso, non est actu intelligibilis, licet eò quòd est actus in genere entium, pertineat ad genus intelligibiliũ, inquantum à materia secundùm suum esse non dependet. Et sic patet quòd duobus modis dicitur intellectus possibilis pura potentia in genere intelligibilium, scilicèt & quia caret omni forma secundùm se de genere intelligibiliũ, quæ est intelligendi principium: & quia caret omni forma de genere intelligibilium qua possit intelligi. Ad dubium itaque negatur consequentia, quia anima coniuncta corpori nõ est forma separata à materia, licet sit forma non dependens à materia: quomodo autem se habeat ad intelligibilitatem dum est separata, dicetur inferiùs cap.98. Ad secundum dubium dupliciter potest reponderi. Primò enim admittendo quòd velit sanctus Thomas deducere, quoniam anima bruti erit intellectiua: respondetur quòd authoritas illa Aristotelis optimè facit ad propositum. Vult enim arguere, Si res materialis propter hoc quòd abstrahitur à conditionibus materialibus, & fit intellecta in actu, est vnum cum intelligente, siue cum intellectu in actu tanquam conueniens cum ipso in vna forma, per quam & intellectus est in actu, & ipsa res materialis est actu intellecta: oportet vt illæ substantiæ quę omnino sunt à materia separatæ, quũ sint secundùm naturam suam intellectæ in actu, tanquam per se ad genus intelligibilium pertinentes, sint etiam secundùm naturam suam intellectiuæ: vt sit vniuersaliter verum, quòd in abstractis à materia per idem est aliquid intellectum in actu, & intellectiuum. Nam si per formã factam ab intellectu agente res est actu intellecta, per eandem formam intellectus fit in actu. Si autem res per seipsam, id est, ex propria natura sit intellecta

in actu,

in actu, oportet vt etiam secundùm propriam naturam sit intellectualis. Sed posset aliquis dicere quoniam ex hoc quòd per idem aliquid constituitur in esse intellecti in actu, & constituitur intellectus in actu, non sequitur vt forma à materia separata, quæ est ex propria natura intellecta in actu, sit intellectiua secundum suam naturam, sed bene quòd sicut per seipsam est intellecta in actu, ita per seipsam, non autem per aliam speciē mediam, vnitur intellectui ipsam intelligenti, tanquam per se ipsam faciens intellectum in actu. Et sic non videtur haberi ex hoc id quod videtur velle deducere sanctus Thomas, scilicet, quòd omnis forma à materia separata sit intelligens, & per consequens quòd anima bruti separata à materia erit intellectiua. Respondetur ex doctrina sancti Thomæ primo Sent. distin. 35. artic. 1. quòd sicut materia est principium particularisationis, ita formæ debetur intelligibilitas. est enim forma principium cognitionis: vnde si forma sit à materia separata, oportet vt sit intellectualis naturæ secundùm conditionem ipsius formæ, vt videlicèt si est forma non per se subsistens, sed perfectio alicuius subsistentis, sit etiam intelligibilis, vt principium quo aliquid intelligit, non autem vt per se intelligens: sicut & omnis alia forma non subsistens ordinata ad operationem est alteri operandi principium, non autem ipsa operatur. si autē est subsistens, sit intelligibilis per modum intelligentis, rei enim subsistenti conuenit operari secundùm conditionem suæ naturæ. Vult ergo à signo arguere sanctus Thomas sic. Res materialis fit vnum cum intellectu, tanquam existens sibi principium intellectionis per hoc quòd abstrahitur à materia, & fit intellecta in actu: ergo signum est quòd intellectualitas, scilicet esse principium intelligendi, conuenit rei per abstractionem à materia: ergo omnis forma separata à materia est principium intelligendi suo modo, scilicet forma per se subsistens tanquam per se producens actum intellectionis, & per se intelligens, forma verò existens in alio tanquam existens alteri principium intelligendi. Et sic cùm anima bruti, si ponatur remanere post corpus, sit forma subsistens à materia separata, sequitur quòd sit intellectiua. Secundò potest responderi, quòd nō deducit sanct. Thom. ad hoc inconueniens, quòd anima bruti erit intellectiua, sed ad hoc quòd erit intellectualis. Cùm autem dicatur forma intellectualis dupliciter: vt patet loco præallegato, scilicet aut quia est intelligēs, aut quia est alteri principium intelligendi: ad hoc quòd est in separatis à materia, idem esse intellectum, & intelligentem, & animam bruti esse intellectum in actu, sequitur ipsam esse intellectualem altero illorum modorum saltem per modum principij intellectionis, si ponatur à materia separata: quod cùm sibi nullo horum modorū conuenire possit vt sit intellectualis (neque enim potest esse intelligens, neque per seipsam potest vniri intellectui vt principium intellectionis, cùm ponatur forma creata subsistēs) sequitur quòd à materia separata manere non potest, & sic ratio S. Thom. efficaciam habet. Secundò ad conclusionem arguitur. In brutis non est appetitus ad esse perpetuum, nisi secundùm speciem: quod etiam inuenitur in plantis & rebus inanimatis: ergo nō est anima bruti capax esse perpetui. probatur consequētia, quia in qualibet re quæ potest peruenire ad aliquam perfectionem, inuenitur naturalis appetitus illius perfectionis. antecedens etiam probatur, quia anima sensitiua nō apprehendit nisi hîc, & nunc: ergo non apprehendit esse perpetuum: ergo appetitus animalis inquantum animal est, qui est appetitus consequens apprehensionem, nō appetit esse perpetuum.

ADVERTE, quòd non committit S. Thom. æquiuocationem, dum videtur transire ab appetitu naturali ad appetitum animalem, quia non sumitur hîc appetitus naturalis, vt distinguitur contra appetitum sequētem cognitionem, sed vt distinguitur tantùm contra appetitum liberum: sic enim & appetitus animalis dicitur appetitus naturalis. Quomodo autem anima sensitiua non apprehendat esse perpetuum, constare potest ex superioribus, vbi ostensum est econuerso intellectum perpetuum esse apprehendere. Tertiò, Tota operatio brutorum tendit ad cōseruationem esse corporei, sicut in finem: ergo non est eis aliquod esse absque corpore: consequentia patet, antecedens verò probatur, quia ad hoc ordinatur operatio cuiuslibet rei sicut in finem, in quo sua delectatio figitur, cùm delectationes perficiant operationes, ex primo Ethic. delectationes autem omnes brutorum referuntur ad conseruantiam corporis.

ATTENDENDVM, quòd nō inquit sanctus Thomas omnem rem ordinari in delectationem suam, sicut in finem, sed illud esse finem vniuscuiusque, in quo sua omnis delectatio figitur. apud sanctum Thomam enim delectatio non est finis, sed finem intrinsecum concomitatur: finis enim est quod maximè appetitur. tale autem cùm possidetur, delectationem causat, & sic delectatio est coniuncta adeptioni finis quæ est finis intrinsecus, siue finis quo. Confirmatur conclusio author. Gen. nono, vbi dicitur. Anima illius in sanguine. In libro verò de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur. Solum hominem dicimus, &c. Item secūdo de Anima, text. 21. dicitur quod intellectiua pars separatur ab aliis sicut perpetuum à corruptibili. Excluditur quoque per hanc conclusionem error Platonis in Phædone ponentis etiam brutorum animas immortales esse. Quo ad secundum ponuntur quædam obiectiones contra dictam conclusionem, & soluuntur. Arguitur enim sic, Anima bruti non est corruptibilis neque per se, quia neque contrarium habet, neque est composita ex contrariis: nec etiam per accidens, quia est per se subsistens cùm habeat per se operationem cui non cōmunicat corpus, scilicet mouere: corpus enim mouetur, & sola anima mouet, ergo, &c. hanc autem rationem dicit sanctus Thomas redire in idem cum ratione Platonis, qua omnem animam immortalem esse probat. Ponebat enim primò Plato, quòd anima est mouēs seipsum, ex quo sequitur omnem animam esse immortalem: omne enim mouens seipsum, est immortale. Nam corpus non moritur nisi abscedēte eo à quo mouebatur, idem autem à seipso discedere non potest. Ponebat vlterius nihil mouere, nisi motū: ex quo sequebatur id quod est seipsum mouens esse per seipsum motiuum, & sic habere aliquam operationem per se. Ponebat tertiò animam sensitiuam habere primam operationem non solùm in mouendo, sed etiam in sentiendo, dum ponebat sentire esse motum quendam animæ sentientis, & ipsam animam sic motam mouere corpus ad sentiendum. Ex quibus omnibus sequebatur animam sensitiuam esse per se subsistentem, vt arguebatur, & per consequens immortalem.

Ad hæc respondendo sanctus Thomas primò destruit fundamēta Platonis, secundò infert solutionem principalis rationis quæ ex illis fundamentis videtur efficaciam habere. Primò ergo destruit hoc fundamentū, quòd sentire quem vocat motum, sit solius animæ absque corporeo instrumento. Et supponit quòd non possit dici motus per motum actionis, quasi scilicet sentire sit mouere, sed magis per modum passionis, vt scilicet sit sicut moueri & pati, cùm fiat animal actu sentiens per sensibilia à quibus sensus immutatur. hoc supposito arguitur primò, sic. Si sentire ponatur esse operatio animæ absque organo corporeo, hoc pro tanto poni videtur, quia sicut intellectus patitur ab intelligibili, ita & sensus à sensibili, & ideò quum intelligere sit sine corporeo organo, ita & sentire, sed hoc non cogit, quia aliter patitur intellectus ab intelligibili, & aliter sensus à sensibili: sensus enim patitur à rebus secundùm quòd sunt in materia, non autem intellectus, sed secundùm quòd sunt abstractæ, quum apprehendat res in abstractione à materia & materialibus conditionibus, idcirco intellectus passio est absque materia corporali, non autem passio sensus.

ADVERTE, quòd dupliciter dicitur potentia receptiua pati à suo obiecto, scilicet formaliter & effectiuè. Dicitur pati formaliter inquantum sibi obiectum per suam speciem vnitur vt forma: effectiuè autem inquantum per modum agentis causat suam speciem in ipsa, sicut coloratum: & est forma potentiæ visiuæ ratione speciei visibilis in ipsa receptæ, & agit in ipsam causando speciem visibilem sui in ea. Quum ergo dicitur quòd sensus patitur à rebus secundùm quòd sunt in materia, intellectus autem patitur à rebus secundùm quòd sunt abstractæ, potest hoc intelligi aut de passione formali, aut effectiua. Si de passione formali intelligatur, tunc sensus est quòd forma recepta in sensu, est forma habens esse in materia, forma autem intellectus est forma abstracta à materia. Si verò de passione effectiua intelligatur, tunc sensus est, quòd res quæ agit, scilicet immediatè in sensum immutando ipsum, est res habens esse in materia: res autem quæ agit in intellectum, est res abstracta à materia. scilicet phantasma. Vterque sensus veritatem habet, quia forma sensibilis habet esse non solùm in potētia sensitiua, sed etiam in organo corporeo & materiali. proprium enim eius receptiuum est compositum ex potentia & organo: forma autem intelligibilis non recipitur in aliquo materiali organo, sed tantùm in intellectu. similiter forma quæ agit in sensum, est forma habens esse extra animam in materia, sicut color agens in visum est color habens esse in corpore colorato, quod est eius propria materia: forma autem quæ agit in intellectum, scilicet phantasma, licet ipsum habeat esse in materia inquantum est forma imaginatiuæ virtutis, inquantum tamen est id cuius est phantasma, non est in materia, quia non habet materiam quæ propria materia est eius, cuius est phantasma: phantasma enim sortis non habet materiam quæ est propria materia sortis, sed est ab illa abstractum. In quo sensu autem loquatur principaliter S. Thom. est difficilè videre, quia vterque sensus eius proposito potest adaptari. Videtur tamen mihi, quòd de passione formali sit intelligendum, sic arguendo. Intellectus apprehēdit, id est, cognoscit res in abstractione à materia & materialibus conditionibus, non autem sensus: cùm intellectus sit cognoscitiuus vniuersalium, sensus autem particularium, ergo sensus patiuntur à rebus secundùm quòd sunt in materia, id est, recipiunt formas habentes esse materiale aliquo modo: intellectus autem patitur ab ipsis rebus secūdùm quòd sunt abstractæ. ergo passio intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus: prima cōsequentia patet, quia intellectus non apprehenderet vniuersale absque materia & conditionibus materialibus indiuiduantibus, nisi forma & species per quam intelligit, esset immaterialis. Si enim species conditiones materiales haberet, rem cum materialibus conditionibus representaret, & non in abstractione: econtrariò autem sensus non apprehenderet rem cum conditionibus materialibus, nisi & ipsa species sensibilis conditiones materiales haberet & esset in materia, rémque cum talibus conditionibus repræsentaret. Secūda etiam consequentia manifesta est. Nam si species recepta est immaterialis, omnino constat quòd recipitur absque materia corporali, id est, nō recipitur in organo corporali, & sic recipiēs patitur absque materia corporali: si autem est materialis, necesse est vt in materia sit recepta, & sic potentia recipiens patitur cum materia & organo corporali.

Secundò, Si receptio sensus esset absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibiliū susceptiua, quia virtus immaterialis æqualiter se habet quantum de se est ad omnes huiusmodi qualitates, vt patet de intellectu. hoc autem videmus esse falsum, ergo, &c.

SED posset aliquis negare consequentiam, & dicere, quòd diuersitas organorum nihil facit ad hoc vt diuersæ potentiæ sint diuersorum sensibilium susceptiuæ, sed hoc facit diuersa ratio & diuersa natura potentiarum: & ideò etiam si ponantur immateriales, non oportet vt vna sit omnium receptiua, sed diuersæ diuersorum.

AD huius euidentiam sciendum, quòd cùm potentiam & obiectum oporteat proportionari, secundùm conditionem potentiæ, oportet esse & obiecti conditionem: potentia autem immaterialis non est secundùm se ad aliquam naturam sensibilem & materialem determinata, non enim est naturæ ignis, aut aëris, aut alicuius alterius naturæ sensibilis & materialis, sed est supra omnia materialia eleuata: ideò oportet & eius obiectū formale non esse aliquam naturam sensibilem determinatam, sed esse aliquid supra omnem naturalem sensibilem eleuatam, tāquam omnium naturarum sensibilium contentiuum: vnde videmus (vt exēplo sancti Thomæ vtamur) quòd quia intellectus est potentia immaterialis, ideò eius formale obiectum est ens, sub quo omnia sensibilia comprehenduntur. Similiter voluntas, quia est potentia immaterialis, habet pro obiecto bonum vniuersaliter, non autem hoc vel illud bonum. Et intellectus agens potest in omnia sensibilia abstrahendo species, & in omnia entia secundùm quòd per species sensibilium aliquo modo cognosci possunt: non potest ergo vna potentia sensitiua si immaterialis ponatur (quod oportet ponere si immaterialiter recipiat) ex propria tantùm ratione & natura ad vnum genus sensibilium determinari: sed quia est potentia ad perceptionem determinati sensibilis ordinata, ideò natura sibi organum in quo recipiatur adiunxit, quod illi generi sensibilium sit proportionatum vt secundùm diuersitatem organorum, potentiæ ipsæ in diuersa ferantur obiecta. Patet igitur ex his quòd illa consequentia optima est, & quòd data responsio ipsam non tollit. Tertiò, Sensus corrumpitur ab excellētia

obiectorum

obiectorum,non autem intellectus:ergo alterius generis est passio sensus à sensibili, & intellectus ab intelligibili, vna scilicet absque organo corporali, alia verò cum organo, cuius harmonia soluitur per sensibilium excellentiam. Secundum fundamentum Platonis erat, quòd anima mouet seipsam: cuius ratio erat, omne mouens mouetur, vt patet in corporibus,sed non proceditur in infinitum, vt vnumquodque ab alio moueatur.ergo oportet primum moués in vnoquoque ordine mouere seipsum. anima autem est primum mouens in motibus animalium,ergo &c. Contra hoc arguitur dupliciter. Primò. Omne quod per se mouetur, est corpus.ergo anima nõ mouetur,nisi per accidens moueatur. Secundò.Idem non potest esse secundùm idem in actu & in potẽtia: ergo idem non potest mouere seipsum,nisi vna pars sit moués,& alia sit mota, vt est in motu animalium, patet consequentia, quia mouens inquantum huiusmodi est in actu,motum autem in potentia.

AD hanc rationem respondetur secundùm mentem Platonis, & dicitur primò, quòd ipse accipiebat motũ non vt est corporum, sed pro qualibet operatione, vt etiam accipit Philosophus tertio de Anima,text. 28. dum inquit, quòd sentire & intelligere sunt motus quidam. Dicitur secundò, quòd motus sic acceptus non est actus existentis in potentia, sed perfecti. Dicitur tertiò,quòd intendebat animam mouere seipsam,id est, absque adminiculo corporis operari,quod aliis formis non conuenit.Ex hoc autem concludebat omnem animam esse immortalem, quia quod per se operatur, & per se esse potest. Sed contra hunc sensum arguitur, quia nec sentire (vt est ostẽsum) potest esse sine corpore,neque etiam appetere, cùm manifestè constet omnia quæ ad appetitum sensitiuum pertinent,cum corporali transmutatione fieri.

CIRCA illam propositionem, operatio est motus qui non est actus existentis in potentia,sed actus perfecti:attendendum, ꝙ duplicẽ habere sensum potest.Pro primo aduertendum,ꝙ cùm dicimus operantem moueri, & corpus moueri,sicut motus æquiuocè in ipsis sumitur, ita & moueri. corpus enim moueri, est ipsum esse subiectũ motus: operantem autẽ,vt sic,moueri, non est ipsum esse subiectum operationis,sed operationem producere. Primus ergo sensus est,ꝙ motus propriè dictus nõ conuenit mobili tanquam subiecto vt sic, inquantum habet formam & perfectionem, sed inquantum est in potentia ad aliquam formam quam non habet, & ad quam per motum tendit, operatio autem conuenit operanti tanquam agenti,non inquantum caret forma,& est in potentia ad illam, sed inquantum est in actu perfectum per formam. vnumquodque enim operatur inquantum est actus per formam, non autem inquantum caret forma. Secundus sensus potest esse, quòd motus propriè dictus est actus imperfectus, & relinquit mobile in potentia ad vlteriorem actum: vnde talis actus non est complementum mobilis,sed est via ad complemẽtum: operatio autem est actus perfectus, & complementum operantis, & non relinquit ipsum operans, vt sit in potentia ad vltiorem actum:nec est via ad aliud quod sit complementum operantis. & hunc sensum videtur ponere Comment. tertio de Anima, commento 28. videtur etiam ponere sanct. Thom.prima parte quæst.18. artic.3.ad primum.& quarto Sent.dist. 17.quęst.1.art.quinto,quęst.3.ad primum.vbi ait,quòd motus qui est actus imperfecti & existentis in potentia, semper expectat aliquid in futurum ad suæ speciei perfectionem: motus autem qui est actus perfecti,non expectat aliquid futurum ad complementum suæ speciei. Vterque sensus veritatem habere potest, veruntamen secundus videtur mihi magis philosophicus esse,& magis ad mentem sanct.Thom.& Aristot.esse.

ADVERTE autem quòd sanctus Thomas non soluit particulariter rationem Platonis ad hoc fundamentum probandum adductam, quia ex primo argumento contra fundamentum ipsum adducto eius apparet solutio.Cùm enim motus propriè dictus soli corpori per se conueniat,satis constat illam propositionem falsam esse, omne mouens mouetur per se, de motu propriè sumpto loquendo.

POSTREMO ad principalem rationem respondet sanctus Thomas ex dictis negando quòd mouere sit operatio animæ sensitiuæ absque organo:cuius falsitatem ostendit, quia anima bruti non mouet nisi per sensum & appetitum: ostẽsum est autem,neque sentire,neque appetere fieri absque organo corporali. Quòd si instetur,quòd mouet etiam per virtutem motiuam quæ dicitur exequens motum, & non tantum per sensum & appetitum:respondetur,quòd huiusmodi virtus facit membra obediẽtia imperio appetitus, vnde sunt magis virtutes perficiẽtes corpus ad moueri,quàm virtutes mouentes,scilicet ipsæ virtutes quę in diuersis membris corporis existunt.

CIRCA istam responsionem,cùm dicitur quòd solus sensus & appetitus mouent animal,& quòd virtus exequens motum non est moués,sed disponit corpus ad moueri: dubitatur,quia mouere est actio transiens in id quod mouetur. sentire autem & appetere sunt actiones immanentes. ergo sentire & appetere non sunt mouere:sed sensus & appetitus nullam habent operationem præter sentire & appetere:ergo ipsis non conuenit mouere. Secundò, quia Aristot. secundo de Anima, ponit motiuum secundùm locum genus potentiarum animæ distinctum à sensitiuo & appetitiuo.

AD huius difficultatis euidentiam considerandum est,quòd in doctrina sancti Thomæ apud rectè intelligentes non est dubium virtutem motiuam per modum agentis motum, non esse aliquid distinctum à sensu & appetitu in animalibus, nomine sensus intelligendo cognoscitiuam potentiam absolutè, & quòd virtus motiua exequẽs motum quæ est in mẽbris,non est virtus actiuè mouens,sed est virtus passiua qua corpus est dispositum ad moueri:hoc enim expressè habetur & hîc,& prima parte quęstione 75.articulo tertio ad tertium. Sed dubium est quomodo appetitus moueat, an scilicet solo actu qui est appetere & imperare motum, an aliquo alio actu elicitiuo motus.Quibusdam enim placet appetitum habere duplicem actum,vnum immanentem,qui est appetere:alterum transeuntem,qui est mouere.& quòd primus actus est ratio secundi. Probãt autem hoc primò, quia si motus localis esset tantùm imperatiuè ab appetitu, nõ oporteret tantam perscrutationẽ fieri de appetitu,tanquam de principio motiuo animalis,cùm non solùm motus,sed etiam operationes sensus & intellectus sint ab appetitu imperatæ. Secundò,quia actus imperati tãtùm ab appetitu aliquando præueniunt appetitum, motus autem localis non præuenit appetitum.

Tertiò,quia natura semper facit de possibilibus meliorã.melius autem animali conuenit motùs localis si conueniat animaliter, quàm si conueniat vitaliter tantùm. non potest autem fieri animaliter, nisi vt sic fiat ab appetitu animalis,cùm huiusmodi motus vt sic sit propter finem, appetitus autem sit tendere in finem, ergo talis motus ab appetitu necessariò elicitur.

Quartò, quia hæc est expressa sententia Aristotelis & in tertio de Anima,& in libro de Motibus animalium, vti tenet potentiam motiuam animalis,cui conuenit mouere, esse appetitum. Alij verò volunt appetitum non alio actu mouere, quàm ipso actu qui est appetere & imperare motum, & quòd tamen non oportet ponere aliam potentiam motiuam distinctam elicitiuam motus. Vnde conuenit hæc opinio cum præcedente in hoc, quòd non est alia potentia elicitiua motus, quàm appetitus: sed differt ab illa inquãtum hæc ponit mouere appetitum nihil aliud esse secundum rem,quàm ipsum appetere & imperare motum, largo modo accipiendo imperium,secundùm etiam quòd conuenit brutis:illa verò ponit mouere esse alium actum appetitus distinctum ab imperio, & actu appetendi. Quanuis autem vtraque opinio sustentari possit,secunda tamen mihi videtur ad mentem sancti Thomæ esse. Nam cùm diuidat potẽtiam motiuam in appetitum & sensum ex vna parte,& potentiam exequentem ex alia:appetitui & sensui vt sunt potentia motiua ,hanc solam operationem tribuit quæ est imperare motum, exequenti autem attribuit facere per modum potentiæ passiuæ membra obedientia imperio appetitus, vt patet & in hoc capite, & in prima parte, quæstione septuagesimaquinta, articulo tertio ad tertium,& quęstione septuagesima octaua,articulo primo ad quartum. Hanc etiam opinionem tenet Capræolus de mẽte sancti Thomæ in secundo Sent.distinctione prima,quæstione secunda,ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem, in respõsione ad primum, ad duodecimum,& ad decimumquintum. Pro huius autem declaratione considerandum,quòd aliter comparatur motus animalis ad appetitum,& aliter motus alicuius corporis ad mouens corporeum extrinsecum. motus enim ad moués corporeum extrinsecum comparatur non solùm per modum effectus,sed etiam per modum actionis, qua formaliter mouens dicitur mouere. actio enim mouentis est ipse motus cũ habitudine agentis,vt à quo est, sicut ignis denominatur calefaciens formaliter tanquam actione à motu calefactionis,cum tali habitudine:vnde ipsum calefacere nihil aliud dicit quàm motum illum cum illa habitudine. Ad appetitum autem motus animalis comparatur non tanquam actio formaliter denominans ipsum mouentem,sed duntaxat tãquam effectus actionis qua formaliter dicitur mouens. cùm enim dicimus appetitum mouere animal, ipsum mouere appetitus non est ipse motus cum habitudine appetitus vt à quo, sed est ipse actus immanens qui est appetere & imperare motum cuius ipse motus est effectus,sed verum est, quòd imperare non habet rationem motionis,nisi adiuncto respectu ad motum animalis,tanquam ad effectum in actu. Non dicimus ergo ꝙ alius actus appetitus sit imperare motũ, & alius mouere elicitiuè,sed ꝙ idẽ actus secundùm rẽ est imperare motũ, & elicere motũ:distinguuntur tamen ratione,quia elicere motum addit super imperare habitudinem ad motum in actu tanquam ad effectũ. Vnde dicere, appetitus mouet animal, nihil aliud est dicere quàm appetitus imperat motũ animalis actualiter ipsum suo imperio causans.Quòd si obiiciatur,quoniam actio immanens nullum effectum pręter actionem relinquit:Respondetur, quòd vtique actio immanens inquantum immanens in agente nullum effectum ponit extrà agentem qui sit idem cum ipsa actione,quia hoc repugantiam includit.Si enim poneret effectum cũ quo materialiter fit idem, in aliquid extrinsecum ab agente iam tũc esset transiens, & non immanens in agente. Sed tamen actio immanens potest ponere aliquem effectum ab ipsa realiter distinctum in aliquod passum extrinsecum, vt sic dicatur transiens in alterum extrinsecum non formaliter, tanquam in ipso videlicèt recepta, sed productiuè, quia inquam in altero effectum producit,sicut & per intelligere & velle diuinum producitur aliquis effectus in creatura,vnde hoc mouere appetitus nõ est actio de prædicamẽto actionis quam dicit Aristoteles tertio Physicorum quòd est idem materialiter cum motu & cum termino motus,sed est de genere qualitatis, remanens quidem in agente secundùm se, sed effectum in alio ponens.

Ad rationes oppositæ opinionis respõdetur:Ad primam quidem quòd non dicimus motum esse tantùm ab appetitu imperatiuè, quasi ponere oporteat aliam potentiam motiuam quæ eliciat motũ,sed quia non oportet ponere alium actum in appetitu distinctum ab imperio qui sit executio motus, sed ipsummet imperium est executio addito respectu ad effectum in actu,operationes autem sensus & intellectus sunt ab appetitu imperatiuè tantùm, non autem executiuè, ideò oportuit fieri perscrutationem de ipso appetitu,vt habet rationem virtutis motiuæ.

Ad secundum dicitur similiter,quòd motus non est tantùm imperatus ab appetitu,sed etiam elicitus,licèt non alio actu quàm imperio,cuius est effectus. Ad tertium dicitur, quòd secundùm motum assignatum quo appetitus mouet corpus, animal mouetur animaliter, & non tantùm vitaliter. Ad quartum dicitur quòd ab Aristot. nihil aliud habetur quàm quòd appetitus & ratio siue sensus (per hoc enim intelligit Philosophus potentiam cognoscitiuam) sunt principia mouentia animalis, membra etiam executiuè per modum agentis motum, non autem habetur quòd mouere sit alius actus realiter distinctus ab imperio.

AD rationes autem principalis dubij respõdetur. Ad primam quidem dicitur,quòd mouere appetitus nõ est actio transiens formaliter, sed immanens:est tamen transiens productiuè, quia videlicèt producit motum in corpore animalis.Ad secundum dupliciter potest responderi. Primo, quòd per motiuum secundùm locum distinctum contra appetitum intendit Aristot.potentiam motiuam exequentem,quæ est potentia passiua in membris corporalibus existens,& hæc responsio videtur esse de mente sancti Thomæ prima parte,quęst.78.artic.1.ad quartum.Secundò,quòd motiuum secundùm locum ponit potentiam distinctam ab appetitu,non quidem realiter, sed formaliter tantum propter diuersitatem actuum cõuenientium appetitui inquantum appetitus est, & conuenientium illi vt est principium motiuum animalis, qui quidem actus in animalibus diuersis separantur.In quibusdam enim animalibus inuenitur appetitus quantum ad actum appetitus inquantum est appetitus, in quibus nõ inuenitur

quantum

quantum ad actum qui est causare motum suo imperio, & per consequés non est in eis appetitus vt habet rationem virtutis motiuæ, vt patet in animalibus quę non mouentur motu progressiuo. Hanc responsionem videtur tangere Comment. secundo de Anima, commento 27. vbi ait quòd Aristoteles per desiderium, appetitum ad cibum intendit, & ideò separauit ipsum à mouente in loco, & posuit ipsum genus per se, cum ista virtus inueniatur in animalibus quæ non mouentur.

Quòd anima humana non incipiat cum corpore, sed fuerit ab æterno.

Cap. 83.

SED quia eædem res inueniuntur & esse incipere, & finem essendi habere, potest alicui videri quòd ex quo anima humana finem essendi non habet, quòd nec principiũ essendi habuerit, sed fuerit semper: quod quidem videtur his rationibus posse probari. Nam id quod nunquam esse desinet, habet virtutem vt sit semper: quod autem habet virtutem, nunquam de eo verum est dicere non esse, quia quantum se extendit virtus essendi, tãtùm res durat in esse: omne autem quod incepit esse, est aliquando verum dicere non esse, quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

2 Adhuc, veritas intelligibilium sicut est incorruptibilis, ita quantum est de se, est etiam æterna: est enim necessaria, omne autem necessarium est æternum: quia quod necesse est esse, impossibile est non esse, ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis ostenditur anima secundùm esse incorruptibilis, pari ergo ratione ex eius æternitate potest probari animæ æternitas.

3 Amplius illud non est perfectum, cui plurimæ suarum partium principalium desunt: patet autem principales partes vniuersi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est suprà esse animas humanas: si igitur quotidiè de nouo tot animæ humanæ esse incipiant, quot homines nascũtur: patet quotidiè vniuerso plurimas principalium suarum partium addi, & plurimas ei deesse, sequitur igitur vniuersum esse imperfectum: quod est impossibile.

4 Adhuc etiam quidam argumentantur ex authoritate sacræ scripturæ, dicitur enim Geneseos primo, quòd Deus die septimo compleuit opus suum quod fecerat & requieuit ab omni opere quod patrarat. Hoc autem non esset si quotidiè nouas animas faceret: non igitur animæ humanæ esse incipiunt, sed à principio mundi fuerunt.

Propter has autem & similes rationes quidam æternitatem mundi ponentes dixerunt animam humanam sicut est incorruptibilis, ita etiam & ab æterno fuisse: vnde qui posuerunt animas humanas in sua multitudine esse immortales, scilicèt Platonici, posuerunt easdem ab æterno fuisse, & nunc quidem corporibus vniri, nũc autem à corporibus absolui, ac vicissitudine secundùm determinata annorum curricula obseruata. Qui verò posuerunt animas humanas esse immortales secundùm aliquid vnum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum vnum ab æterno fuisse: siue hoc sit intellectus agens tantùm, vt posuit Alexander, siue cum eo esset intellectus possibilis, vt posuit Auerrois: hoc etiam vidétur sonare & Aristotelis verba. nam de intellectu loquens, dicit ipsum non solùm incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse. (3. de Anima. tex. com. 20.) Quidam verò catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt: quia enim secundùm fidem catholicam nihil est æternum præter Deum: humanas quidem animas æternas non posuerunt, sed eas cum mundo siue potius ante mundum visibilem creatas esse: & tamen eas de nouo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter Christianæ fidei professores Origenes posuisse inuenitur, & post eum plures ipsum sequentes, quæ quidem opinio vsque hodie apud hæreticos manet, quorum Manichæi eas etiam ęternas asserunt cũ Platone, & eas de corpore ad corpus transire. Sed de facili ostendi potest præmissas positiones non esse veritate subnixas. Quòd enim non sit vnus omnium intellectus possibilis neque agens, iam suprà est ostensum: vnde restat contra istas positiones procedere quæ dicunt plures animas esse hominũ, & tamen ponunt eas ante corpora extitisse, siue ab æterno, siue à mundi constitutione: quod quidem videtur inconueniens, his rationibus. Ostésum est enim suprà, animam vniri corpori vt formam & actum ipsius: actus autem licet sit naturaliter prior potentia, tamen in eodem tempore est posterior: mouetur enim aliquid de potentia in actum, priùs igitur fuit semen, quod quidem est potétia viuum, quàm esset anima quæ est actus vitæ.

2 Adhuc, vnicuique formæ naturale est propriæ materiæ vniri: alioquin constitutum ex forma & materia esset aliquid præter naturam: priùs autem attribuitur vnicuique quod conuenit ei secũdùm naturam, quàm quod conuenit ei præter naturam. quod enim conuenit alicui præter naturam, inest ei per accidens: quod autem conuenit ei secundùm naturam, inest ei per se. quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. animæ igitur prius conuenit esse vnitam corpori, quàm esse à corpore separatam. non est igitur creata ante corpus cui vnitur.

3 Amplius omnis pars à suo toto separata est imperfecta: anima autem cum sit forma, vt probatum est, est pars speciei humanæ. igitur existens per se absque corpore, est imperfecta: perfectum auté est prius imperfecto in rerum naturalium ordine. non igitur competit naturæ ordini quòd anima fuerit prius creata à corpore exuta, quàm corpori vnita.

4 Amplius si animæ sunt createę absque corporibus: quęrendum est quomodo sint corporibus vnitæ. aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. Si violenter: omne autem violentum est contra naturam, vnio igitur animæ ad corpus, est præter naturam: homo igitur qui ex vtroque componitur, est quid innaturale. quod patet esse falsum.

5 Præterea substãtiæ intellectuales altioris ordinis sunt quàm corpora cœlestia: in corporibus autem cœlestibus nihil inuenitur violentum, neque contra naturam: multò igitur minus in substantiis intellectualibus. Si autem naturaliter animæ sunt corporibus vnitæ: naturaliter igitur animæ in sui creatione appetierunt corporibus vniri. appetitus autem naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquid impediens: sicut patet in motu grauium & leuium. natura enim semper vno modo operatur. statim ergo à principio suæ creationis fuissent corporibus vnitæ nisi esset aliquid impediens, sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quòd animæ essent aliquo tempore à corporibus separatæ. quod est inconueniens: tum quia in illis substantiis non potest esse aliquid violentum, vt suprà ostensum est: tum quia violentum, & quod est contra naturam, cum sit per accidens, non potest esse priùs eò quòd est secundùm naturam: neque totam speciem consequens.

6 Præterea cum vnumquodque naturaliter appetat suã perfectionem: materiæ est appetere formam, & non econuerso: anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, vt suprà ostensum est, non igitur vnio animæ ad corpus fit per appetitum animæ, sed magis per appetitum corporis. (Cap. 67. & 65.) Si autem dicatur quòd vtrumque est animæ naturale, scilicèt vniri corpori, & esse à corpore separatã pro diuersis temporibus: hoc videtur esse impossibile: (Improbatio.) quia ea quæ naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia: sicut iuuentus & senectus. Si igitur vniri corpori, & separari à corpore, naturaliter circa animam varietur: erit accidens animæ, corpori vniri: & sic ex hac vnione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens.

7 Præterea, omne illud cui accidit alteritas aliqua secũdùm diuersitatem temporum, est subiectum cœlesti motui: quem sequitur totus temporis cursus. substantiæ auté intellectuales & incorporeæ (inter quas sunt animæ separatæ)

ratæ)excedunt totum ordinem corporis:vnde nō possunt esse subiectæ cœlestibus motibus, impossibile est igitur quod secundùm diuersa tempora naturaliter vniantur quandoque, & separentur quandoque: vel naturaliter nunc hoc,nunc illud appetant. Si autem dicatur quòd neque per violétiam, neque per naturam corporibus vniuntur, sed spontanea voluntate: hoc esse non potest. nullus enim vult in statum peiorem venire, nisi deceptus: anima autem separata est altioris status quàm corpori vnita: & præcipuè secundùm Platonicos, qui dicunt quòd ex vnione corporis patitur obliuionem eorum quæ priùs sciuit, & retardatur à contemplatione pura veritatis: non igitur volés corpori vnitur: nisi decepta. deceptionis auté nulla in eo causa potest existere, cùm ponatur secundùm eos scientiam omnium habere: Nec posset dici quòd iudiciū ex vniuersali causa procedens in particulari eligibili subuertatur propter passiones, sicut accidit in continētibus: quia passiones huiusmodi non sunt absque corporali trāsmutatione, vnde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur quòd anima si fuisset ante corpus, non vniretur corpori propria voluntate.

8 Præterea, non omnis effectus procedens ex concursu duarum voluntatum adinuicem non ordinatarum, est effectus casualis, sicut patet cùm aliquis intendens emere, obuiat in foro creditori illuc non ex condicto venienti: voluntas autem patris generantis ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animæ separatæ vniri volentis: cùm igitur absque vtraque voluntate vnio corporis & animæ fieri non possit, sequitur quòd sit casualis: & ita generatio hominis non est à natura, sed à casu: quod patet esse falsum, quum sit vt in pluribus. Si autem rursus dicatur quòd nec ex natura, nec ex propria voluntate anima corpori vnitur, sed ex diuina ordinatione: hoc etiam non videtur conueniens si animæ ante corpora fuerunt creatæ: vnumquodque enim Deus instituit secundùm conueniētem modum suę naturę: vnde & Geneseos primo de singulis creatis, dicitur, Videns Deus quòd esset bonum. & simul de omnibus. Videns cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Si igitur animas creauit à corporibus separatas, oportet dicere quòd hic modus essendi sit conuenientior naturæ earum: non est autem ad ordinationem diuinæ bonitatis pertinens, res ad inferiorem statū reducere, sed magis ad melioré promouere: non igitur ex diuina ordinatione factum fuisset quòd anima corpori vniretur. Præterea nō pertinet ad ordinem diuinæ sapientiæ, quum superiorum detrimento ea quæ sunt infima nobilitate: infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia & corruptibilia: non igitur fuisset conueniens ordini diuinæ sapientiæ ad notabilitandū humana corpora animas præexistentes eis vnire, cùm hoc sine detrimento earum esse non possit, vt ex dictis patet. Hoc autem Origenes considerans, quum poneret animas humanas à principio fuisse creatas, dixit quòd ordinatione diuina animæ corporibus sunt vnitę, sed in earum pœnam: nam ante corpora eas peccasse existimauit: & pro quātitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas vnitas esse: quasi quibusdam carceribus inclusas. Sed hæc positio stare non potest. Pœna enim bono naturæ aduersatur, & ex hoc dicitur mala: si igitur vnio animæ & corporis est quoddam pœnale, non est bonum naturæ: quod est impossibile, est enim intētum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur, & iterum sequeretur quòd esse hominem non esset bonum secundùm naturam: cùm tamen Gene. primo dicatur post hominis creationem, Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.

2 Præterea, ex malo non prouenit bonum, nisi per accidens, si igitur propter peccatum animę separatę hoc constitutū est, quòd anima corpori vniatur: cùm hoc sit quoddam bonum, per accidens erit: casuale igitur fuit quòd homo fieret, quod derogat diuinæ sapientiæ, de qua dicitur Sapientiæ 11. quòd omnia in numero, pondere & mensura instituit.

3 Adhuc autem & hoc repugnat apostolicæ doctrinæ manifeste: dicitur enim Romanorum nono de Iacob & Esau, quòd cùm nondum nati essent, aut aliquid boni aut mali egissent, dictum est quòd maior seruiet minori. non igitur antequam hoc verbū diceretur, aliquid eorum animæ peccauerant: cùm tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, vt patet Genesis vigesimoquinto. *Sūt autem suprà cùm de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quæ etiam hîc possent assumi: & ideò eis prætermissis ad alia transeundum est. * *Cap. 4.*

4 Item necesse est dicere quòd anima humana aut indigeat sensibus, aut nō. Videtur auté manifestè per id quod experimur, quòd indigeat sensibus. quia qui caret sensu aliquo, non habet scientiam de sensibilibus quæ cognoscuntur per sensum illum: sicut cæcus natus nullam scientiam habet, nec aliquid intelligit de coloribus. Et præterea si non sunt necessarij humanæ animæ sensus ad intelligendum, non inueniretur in homine aliquis ordo sensitiuæ & intellectiuæ cognitionis: cuius contrarium experimur, nam ex sensibus fiunt in nobis memoriæ, ex quibus experimenta de rebus accepimus: per quæ ad comprehendendum vniuersalia scientiarum & artium principia peruenimus. si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget, naturæ autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam: sicut animalibus habentibus animam sensitiuam & motiuam dat conuenientia organa sensus & motus: non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta: sensus auté non operantur sine organis corporeis, vt ex dictis patet. non igitur fuit instituta anima sine corporeis organis. Si auté anima humana non indiget sensibus ad intelligendum, & propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata: oportet dici quòd antequam corpori vniretur, omnium scientiarū veritates intelligebat per seipsam: quod Platonici concesserunt, dicentes Ideas quæ sunt formæ rerum intelligibiles separatæ, secundùm Platonis sententiā, causam sciētiæ esse: vnde anima separata cùm nullum impedimentum adesset, plenariè omnium scientiarum cognitionem accipiebat. oportet igitur dicere, quòd dum corpori vnitur, cùm inueniatur ignorans, obliuionem præhabitæ scientiæ patiatur: quod etiam Platonici confitētur, huius rei signū esse dicentes quòd quilibet quantumcunque ignoret, ordinatè interrogatus de his quæ in scientiis traduntur, veritatem respōdet: sicut cùm aliquis iam oblito aliquorum quæ prius sciuit, seriatim proponit ea quæ prius fuerat oblitus, in eorū memoriam ipsum reducit. ex quo etiā sequebatur quòd addiscere non esset aliud quàm reminisci. *Plato in Timæo.* *Plato in Menone.*

Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur quòd vnio corporis & animæ præstet intelligentiæ animæ impedimentum. Nulli autem rei natura adiungit aliquid per quod sua operatio impediatur: sed magis ea per quæ fiat conuenientior. non igitur erit vnio corporis & animæ naturalis, & sic homo non erit res naturalis, nec eius generatio naturalis: quæ patent esse falsa.

5 Præterea vltimus finis rei cuiuslibet est id ad quod res peruenire nititur per suas operationes. sed per omnes proprias ordinatas operationes & rectas homo peruenire nititur in veritatis contemplationem. nam operationes virtutum actiuarum sunt quædam præparationes & dispositiones ad virtutes contemplatiuas. finis igitur hominis est peruenire ad veritatis contemplationem. propter hoc igitur anima est vnita corpori: quod est esse hominem. nō igitur per hoc quòd vnitur corpori, scientiam habitam perdit: sed magis ei vnitur vt scientiam acquirat.

6 Item si aliquis scientiarū ignarus, de his quę ad scientias pertinent interrogetur, non respōdebit veritatem nisi de vniuersalibus principiis quæ nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodem modo & naturaliter cognita: postmodū autem ordinatè interrogatus respōdebit veritatem de his quæ sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia:

pia: & si deinceps quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur applicare potest. Ex hoc igitur manifestè apparet quòd per principia prima, in eo qui interrogatur, causatur cognitio de nouo: non igitur prius habitæ notitiæ reminiscitur.

7 Præterea, si ita esset animæ naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset scientia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis: quia quæ sunt naturalia, sunt eadem apud omnes. Non est autem eadem scientia apud omnes de conclusionibus, sed solùm de principiis. patet igitur quòd cognitio principiorum est nobis naturalis: non autem conclusionum. quod autem non est naturale nobis, acquirimus per id quod est naturale: sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia: non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

8 Adhuc, cùm natura semper ordinetur ad vnum, vnius virtutis oportebit esse naturaliter vnũ obiectum: sicut visus colorem, & auditus sonum. Intellectus igitur cùm sit vna vis, est eius vnum naturale obiectũ, cuius per se & naturaliter cognitionem habet. Hoc auté oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores qui sunt per se visibiles: quod nõ est aliud quàm ens naturaliter. Igitur intellectus noster cognoscit ens, & ea quę sunt per se entis inquãtum huiusmodi: in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia: vt non esse simul affirmare & negare, & alia huiusmodi: hæc igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit: conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia tam communia quàm sensibilia per accidens.

9 Præterea id quod per sensum in nobis acquiritur, non infuit animæ ante corpus: sed ipsorum principiorũ cognitio in nobis ex sensibilibus causatur. nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quòd totũ esset maius parte: sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus: ergo nec ipsorũ principiorum cognitio affuit animæ ante corpus: multo igitur minus aliorum. non igitur firma est Platonis ratio, quòd anima fuit antequam vniretur corpori.

10 Item si omnes animæ præextiterunt corporibus quibus vniuntur, consequens videtur quòd eadem anima secundùm vicissitudinem temporum diuersis corporibus vniatur: quod quidem apertè consequitur, ponentes æternitatem mundi. si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari & corrũpi secundùm totum corporis decursum: aut ergo oportebit dicere animas præextitisse actu infinitas, si singulæ animæ singulis corporibus vniuntur: aut oportebit dicere si animæ sunt finitæ, quòd eædem vniantur nunc his nunc illis corporibus.

11 Idem autem videtur sequi si ponantur animæ præfuisse corporibus: & quum hæc generatio non sit æterna, etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamé nulli dubium est quin secundum naturam in infinitũ possit durare. sic enim est vnusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, vt sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. hoc autem est etiam impossibile, si animabus existentibus finitis, vnà pluribus corporibus vniri non possit: vnde & plures ponétium animas ante corpora, ponunt transitum animæ de corpore in corpus. hoc autem est impossibile: nõ igitur animæ ante corpora præextiterunt.

Quod autem sit impossibile vnam animam diuersis corporibus vniri, sic patet. animæ enim humanæ non differũt specie ab inuicem, sed numero solo: alioquin & homines specie different. differentia autem secundùm numerum, inest secundùm principia materialia: oportet igitur diuersitatem animarum humanarum secundùm aliquid materiale sumi: nõ auté ita quòd ipsius animæ sit materia pars, ostensum enim suprà * quòd est substantia intellectualis, & quòd nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quòd secundùm ordinem ad diuersas materias, quibus animæ vniuntur, diuersitas & pluralitas animarũ sumatur: eo modo quo suprà dictum est. Si igitur sunt diuersa corpora, necesse est quòd habeant diuersas animas sibi vnitas: non igitur vna pluribus vnitur.

* Cap. 50.

2 Adhuc ostensum est suprà, animã vniri corpori vt formam: formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas: cùm se habeant adinuicem sicut potentia & actus, proprius autem actus propriæ potentiæ respondet: non ergo vna anima pluribus corporibus vnitur. * Cap. 56.

3 Amplius virtuté motoris oportet esse suo mobili proportionatam. non enim quæcunque virtus mouet quodcunque mobile: anima autem etsi non sit forma corporis, non tamen potest dici quòd non sit motor ipsius: animatum autem ab animato distinguimus sensu & motu: oportet igitur secundùm diuersitatem corporum esse diuersitatem animarum.

4 Item in his quę generantur & corrumpuntur, impossibile per generationem reiterari idem numero. cùm enim generatio & corruptio sit motus in substantiã in his quæ generantur & corrumpuntur, non manet substantia eadé sicut manet in his quæ secundùm locũ mouẽtur. sed si vna anima diuersis corporibus generatis vnitur successiuè, redibit idé numero homo per generationem: quòd secundũ Platoné de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiã & in aliis quibuscũque: quia cùm vnitas rei sequatur formam sicut & esse: oportet quòd illa sint idem numero, quorum est forma numero vna. non igitur est possibile vnam animam diuersis corporibus vniri: ex quo etiam sequitur quòd nec animæ fuerunt ante corpora. Huic autem veritati catholicę fidei sententia concordat. Dicitur enim in Psal. 32. Qui finxit sigillatim corda eorum; quia scilicet vnicuique seorsum propriè deus animam fecit: non autem simul omnes creauit, nec vnam diuersis corporibus adiunxit. Hic etiam in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur: Animas hominum dicimus, non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas; sicut origenes finxit.

Author. sac. Scrip.

3. to. August. cap. 14.

Super cap. 83.



OSTQVAM determinauit sanctus Thomas de duratione animæ postquam est vnita corpori, consequenter determinat de eius duratione quãtum ad sui productionem. Circa hoc autem tria facit. Primò enim adducit argumenta probantia ipsam semper fuisse, & non habuisse principium suæ durationis. Secundò ostendit ipsam non fuisse ante corpus. Tertiò argumenta in oppositum soluit cap. sequent. Quãtum ad primum, ponit quatuor rationes propter quas ponentes animas humanas in sui multitudine esse immortales (vt Platonici) dixerunt ipsas ab æterno esse & vicissitudine quadam vniri corporibus, & ab ipsis absolui, id quod etiam Manichæi sunt secuti, ponentes verò ipsas esse immortales secundùm aliquid vnum, illud vnum dixerunt esse ab æterno, siue sit intellectus agens, vt posuit Alexander: siue intellectus possibilis, vt Auerrois voluit. & videntur quædam Aristotelis verba sonare dum dicit ipsum esse perpetuum. Quidam verò, vt Origenes, posuerunt ipsas ante mundum visibilem creatas esse, & tamen eas de nouo corporibus alligari, non tamen æternas esse. Prima ratio est, quia quod nunquã desinet esse, nunquam incœpit esse, anima autem humana nunquam desinet esse. Secunda, quia ex incorruptibilitate veritatis intelligibilis ostéditur anima esse incorruptibilis, ideò etiam ex eius æternitate potest animæ æternitas probari. Tertia est, quia vniuerso plures partes principales deessent, & plurimæ ei quotidie adderentur, & sic vniuersum esset imperfectum. Quarta, quia dicitur Gen. primo, quòd die septimo compleuit Deus opus suũ quod fecerat, & requieuit ab omni opere quod patrarat. Quantum ad secundum, Cùm in superioribus ostensum sit nõ esse vnum intellectũ possibilem aut agentem omnium, ostendit sanct. Thom. animas ante corpora siue ab æterno, siue à mundi constitutione non extitisse. Et arguit primò sic: Anima est actus corporis: ergo non pręcedit ipsum duratione. probatur consequentia, quia in vno & eodem actus est posterior potentia & duratione.

Ad hanc rationé posset dici, quòd vtique probat corpus precedere duratione animæ vnionem ad corpus, nõ autem præcedere simpliciter. Sed ista respõsio non satisfacit arguméto, quia in vno & eodem dicitur actus esse posterior potentia iam aliqualiter præparata ad actum, eò quòd actus sit terminus generationis. terminum autem generationis & motus oportet esse posterioré duratione, & ipso motu & poténtia quæ pręparatur ad actũ. Et sic oportet nõ solùm ipsum posteriùs vniri materiæ, sed etiã posteriùs esse. Dicetur adhuc fortassis, quòd vera sunt hæc de actu per generationé aut motum producto, non autem de actu non producto per generationé, sed per creationé, quomodo dicunt sectatores Origenis, & Plato, animas productas esse. Sed contrà, quia si forma quæ est per creationem, non est posterior potentia & generatione ad compositum ordinata, tunc generatio homi

tio hominis non esset naturalis. licèt enim homo generaret corpus, tamē nullo modo operaretur ad esse illius actus quo homo, neq; inquam principaliter producendo ipsam, nec disponēdo materiā in qua esse accipiat, quia iam habet esse: hoc autem est maximum inconueniens. ergo, &c.

Secundò, prius attribuitur vnicuiq; quod est secūdùm naturam. quàm quod conuenit ei præter naturam. ergo animæ prius conuenit esse vnita corpori, quàm esse à corpore separatam. ergo, &c. patet antecedens, quia illud conuenit rei per accidens, hoc verò conuenit per se. consequentia verò probatur, quia vnicuique formæ est naturale propriæ materiæ vniri, alioquin constitutum ex illis esset præter naturam. Tertiò, Anima separata à suo toto est imperfecta. ergo non conuenit naturali ordini, quòd priùs fuerit producta à corpore separata. probatur antecedēs, quia omnis pars à suo toto separata, est imperfecta: anima autem est pars speciei humanæ, vt eius forma. consequentia etiam probatur, quia perfectū est priùs imperfecto in rerum naturalium ordine.

ADVERTE, quòd licèt secundùm ordinem generationis imperfectum sit priùs perfecto, obsolutè tamen perfectum est priùs imperfecto, tanquam educens ipsum ad perfectionem. ideò inquit sanct. Thom. quòd in rerum naturalium ordine perfectum est prius imperfecto, quia videlicet ordo naturæ absolutè est ordo perfectionis, in quo perfectum præcedit imperfectum.

Quartò. Illo dato, quæritur an animæ sint vnitæ corporibus violenter, an per naturam. Non violenter, tum quia talis vnio esset præter naturam: & sic homo qui ex vtroque componitur, esset ens innaturale: tum quia in substantiis immaterialibus, nihil inuenitur violentum, aut contra naturam, cùm sint altioris ordinis quàm corpora cœlestia, in quibus nihil inuenitur contra naturam. Non etiam secundùm, propter duo. Primò, quia tunc per violentiam essent aliquo tempore separatæ, quod est inconueniens, tum quia in spiritualibus nihil est violentum, tum quia violentum non potest esse prius eo quod est secundùm naturā, cùm sit per accidens. probatur consequentia, quia si naturaliter vniuntur: ergo appetierunt in sui creatione vniri. ergo quod non fuerint à principio vnitæ, fuit ex aliquo impedimento, quia appetitus naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquod impedimentum. omne autem impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Secundò, quia vnio animæ ad corpus non fit propter appetitum animæ, sed propter appetitum corporis, quia materiæ est appetere formam, cùm vnumquodque appetat suam perfectionem: non autem econuersò. Dicetur fortè primò, quod animæ & vniri corpori, & esse separatā, est naturale pro diuersis temporibus. Sed quod hoc sit impossibile, probatur, tum quia esset accidens animæ vniri corpori & sic homo esset ens per accidens, patet sequela. quia ea quæ naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia, sicut iuuentus & senectus, tū quia substantiæ intelligibiles non subduntur cœlestibus motibus, cùm excedant totum ordinem corporis. omne autem cui accidit alteritas aliqua secundum diuersitatem temporum, est subiectum cœlesti motui. Dicetur fortassis secundò, quòd neque per materiam, neque per violentiam corporibus vniuntur, sed propria voluntate. Sed cōtra hoc arguitur, tum quia hoc non posset esse, nisi deciperentur, cùm sit anima altioris status separata quàm vnita, maximè secundùm Platonicos ponentes ipsam ex vnione corporis pati obliuionem, & à contemplatione veritatis retardari. nullus enim vellet in peiorem statum venire, nisi deceptus, quod vtiq; animæ conuenire non potest, cum nulla in ipsa sit deceptionis causa, maximè secundùm ipsos ponentes eam scientiam omnium habere, & non esse in ipsa passiones quibus in particulari eligibili possit iudicium peruerti: tum quia generatio hominis esset à casu, cùm secundùm hanc responsionem procedat à voluntate patris generantis, & à voluntate animæ vniri volentis non habentibus inter se ordinem: effectus autem ex concursu duarum voluntatum adinuicem non ordinatarum procedens sit effectus casualis. Dicetur fortè tertiò, quòd ex diuina ordinatione anima vnitur corpori, non autem modis dictis. Sed nec hoc videtur conueniens si animæ fuerunt ante corpora creatæ, tum quia non pertinet ad ordinationem diuinæ bonitatis res ad inferiorem statum reducere: reducerentur autem per hoc, quia si creauit eas Deus separatas, hic modus essendi esset conuenientior naturis earum, cum fecerit Deus omnia valde bona, Genesis primo: tum quia detrimēto ipsarū Deus corpora nobilitasset. nō pertinet autem ad ordinem diuinæ sapientiæ, cum superiorum detrimēto infima nobilitare. Si dicatur (vt Origenes dixit) quòd ordinatione quidem diuina corporibus sunt vnitæ, sed in earum pœnam, quia ante corpora peccauerunt, & ideò pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus sunt vnitæ. Hoc stare non potest, tum quia esse hominem non esset bonum secundùm naturam, cùm tamen post hominis creationem dicatur Gene. primo. Vidit Deus cuncta quæ fecerant, & erant valdè bona. patet sequela, quia pœna bono naturæ aduersatur: & sic si vnio animæ & corporis est quoddam pœnale, non est bonum naturæ: tū quia casuale fuisset quòd homo fieret. ex malo enim non prouenit bonū, nisi per accidens. tum quia post cōcepionem Iacob & Esau (vt patet Gen. vigesimoquinto) dictum est de ipsis, vt habetur Romanorum nono, quòd cùm nondum nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, dictum est quòd maior seruiret minori, ex quo habetur quòd ante vnionem ad corpora animæ eorum non peccauerunt. Contra hanc Origenis opinionem plura etiam in hoc secundo libro capite 44. sunt inducta.

Sed multa contra quartam rationem immediatè adductam insurgent dubia. Circa secundam enim rationem qua arguitur animam separatam non naturaliter appetere vniri materiæ, quia est forma corporis, materiæ autem est appetere formam, & non econuerso, dubitatur propter duo. Primò per propositionem ibidem assumptam. Vnumquodque appetit suam perfectionem, sed vniri corpori, est perfectio animæ, cum separata à corpore sit à suo toto separata & imperfecta, vt dicitur in tertia ratione principali: vnita autem corpori sit in suo toto. ergo anima appetit naturaliter vniri corpori, & non tantum corpus appetit vniri animæ.

Secundò, quia materia est propter formam, non autem econuerso. ergo materia requiritur propter inclinationem & naturam formæ, non autem forma propter inclinationem materiæ. Confirmatur, quia sanct. Thom. prima q. 89. artic. primo, tenet, quòd anima vnitur corpori propter melius ipsius animæ.

CIRCA rationes quoque contra primam responsionem, dubitatur. Videntur enim concludere etiam contra ponentes animam remanere post corpus, si efficaces sunt contra Origenem ponentem ipsam vnionem ad corpus præcedre. Arguetur enim similiter, quòd non est naturale animæ remanere post corpus, quod tamen est falsum, cùm corruptio hominis sit naturalis, & per consequens separatio animæ à corpore. Arguetur enim sic. Ea quæ naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia. si igitur vniri corpori, & remanere separatum à corpore, est naturale animæ: vniri corpori erit accidens animæ. hoc autem est falsum. ergo non erit naturale animæ remanere post corpus.

Similiter sequetur (vt ibi in secunda ratione arguebatur) animam subiectam esse cælesti motui propter illam alternationem vnionis in principio, & separationis post mortem.

CIRCA secundam rationem contra secundam responsionem dubitatur, quia sicut ex eo quòd voluntariè anima vnitur corpori, sequitur vnionem animæ & corporis casualem esse, propter concursum voluntatū non ordinatarum adinuicem, ita secundùm positionem nostram qua ponimus animam creari, & dum creatur, simul vniri corpori, idem sequi videtur. Nam Deus voluntariè animam creat, & voluntariè vnit corpori: & voluntas Dei cum voluntate hominis generantis non videtur aliquē habere ordinem necessarium, vt scilicet cùm homo vult generare, de necessitate Deus animam creet infundátque corpori ex voluntate hominis generato, ergo &c.

AD EVIDENTIAM primi dubij duo sunt attendenda. Primum est quòd ponentes animas ante corpora creatas esse, dixerunt eas esse naturas completas & perfectas, & quòd corpus adueniret eis per accidens, veluti carceri ipsarum. hoc enim recitat sanctus Thom. de Potentia, quæstione tertia, articulo decimo, & de Anima, articulo secūdo, ad decimum quartum. Secundum est, quòd animam perfici in vnione ad corpus dupliciter intelligi potest. Vno modo, quòd ipsum corpus secundùm se sumptum sit animæ vnitę perfectio quædam. Alio modo, quòd ex vnione animæ ad corpus anima accipiat quandam perfectionem quam separata non habet. Et similiter animam naturaliter inclinari ad vnionem cum corpore, potest dupliciter intelligi, aut quia inclinatur ad ipsum corpus secundùm se, aut quia inclinatur ad aliquid quod ex vnione ad corpus consequitur. Si primo modo accipiatur, sic non est verum quòd anima perficiatur in vnione ad corpus. Comparatur enim corpus ad animam sicut materia ad formam: materia autem secundùm se non est perfectio formę, sed econtrario forma est secundùm se perfectio materiæ: vnde nec ad ipsum corpus propter seipsum inclinatur. Si autem accipiatur secundo modo, aliter dicendum est si ponamus animam secundùm se esse naturam completam in specie, & aliter si ponamus ipsam secundùm se non habere complementum speciei, sed esse partem essentialem naturæ humanæ. Nam si sit natura cōpleta, per vnionē ad corpus anima perfectionē essentialē aut naturlem nō recipit, quia omnis perfectio naturalis sibi secundùm seipsam conuenit, sicut & omni naturæ specificæ omnis eius naturalis perfectio conuenit secundùm se, non autem per aliquid extrinsecum. Si autem sit natura imperfecta, quæ sit pars speciei humanæ, sic dicere oportet ipsam accipere aliquam ex vnione ad corpus perfectionem: quia ex eo quòd vnitur corpori accipit complementum suæ speciei, dum est actualiter pars naturæ humanæ, quod sibi à corpore separatę non conuenit. Vnde falsum est quod inquit Scotus in Quarto, distinctione quadragesima quinta, quæstione secunda, animam vniri corpori nō propter bonum proprium, aut materiæ, sed tantum propter bonum compositi. Forma enim subsistens non dependénsque à materia, non conuenienter poneretur vniri materiæ, nisi ex tali vnione aliquod bonum proprium consequeretur. Ad dubium ergo dicitur, quòd ratio sancti Thomæ est ad hominem. supponit enim secundùm positionem aduersariorum animā esse quid completum in specie, & secundùm veritatem ipsam esse corporis formam, vt superiùs est probatum: ex quibus arguitur ipsam non appetere naturaliter vnionem ad corpus. Arguitur enim sic: Si anima naturaliter appetit vniri corpori, hoc non potest esse, quia ex vnione ad corpus aliquam perfectionem naturalem accipiat quam naturaliter appetat, quia secundùm ipsos anima est natura completa in specie secundùm se: erit ergo, quia appetit ipsum corpus secundum se, tāquam videlicet ipsum sit eius perfectio: sed hoc esse non potest, quia forma non appetit materiam secúndùm se, sed magis econtrà materia appetit formam, cùm forma sit perfectio materiæ, non autem materia formæ. ergo vnio ista non fiet per naturalem animæ appetitum, sed per appetitum corporis appetentis animam tanquam suam perfectionem. Vnde prima obiectio adducta procedit secundùm veram positionem qua tenemus animam esse in se incompletam, & verum concludit, secundùm autem illorum positionem contra quos arguit sanctus Thomas non concludit, quia non potest saluari secundùm illos quòd vniri corpori sit animæ perfectio, vt patuit. Ad secundum similiter dicitur, quòd si ponatur forma non esse completa in specie secundùm se, vt nos secundùm veritatem ponimus, materia erit propter formam, & propter inclinationem formæ. ideo enim materia est talis, quia forma inclinatur ad talem speciem requirentem talem materiam, & sic inclinatur ad vnionem cum tali materia, non propter ipsam materiam, sed vt sic suæ speciei complementum accipiat. Et sic ratio verū concludit. Sed si ponatur forma esse completa in specie, vt illi posuerunt, non est verum quòd materia sit propter formam, sed econtrario forma est propter materiam, quia scilicet materia ad sui perfectionem talem formam requirit, & forma vnitur materiæ ad ipsam perficiendam & nobilitandam, & sic sequitur quòd non vniatur forma materiæ propter naturalem appetitum ipsius formæ, vt dicebat responsio. Ad confirmationem similiter dicitur, quòd illud dicit sanctus Thom. secundùm veram de anima positionem, quia ponimus animam secundùm se esse imperfectam, & par vnionem ad corpus accipere complementum suæ perfectionis: nō autem dicit illud secundùm opinionem ponentium animam separatam esse completam in specie, ex cuius suppositione argumentatus est, non posse animam vniri corpori ex ipsius animæ naturali inclinatione, vt est ostensum. Dicitur ergo ad principale dubium, quòd non inquit sanct. Thom. animam naturaliter non appetere vnionem ad corpus, quia sit forma corporis, tanquam verum sit ipsam non appetere vnionem, imo (vt est adductum) ipse oppositum tenet, sed arguit quòd illud non potest esse si ponatur esse talis forma quæ secundùm se sit completa in specie, vt

illi

illi volebant contra quos argumentatur.

AD euidentiam secundi dubij duo sunt notanda. Primum est, quòd anima & est forma dans esse materiæ, in quo conuenit cum omni forma: & est forma rei corruptibilis, scilicet hominis, in quo cum aliis formis rerum corruptibilium conuenit: & est forma immeterialis & incorruptibilis, in quo substantiis separatis assimilatur: ideo tripliciter possumus dicere aliquid esse naturale animæ, aut videlicet inquantum est forma dans esse materię, aut inquantum est forma rei corruptibilis, aut inquantum est forma immaterialis & corruptibilis. Secundum est, quòd in separatione animæ intellectiuæ à corpore, duo sunt, scilicet ipsa separatio à corpore, & permanentia ipsius animæ post talem separationem: ideo de vtroque horum quomodo sit animæ naturale, aut innaturale, videndum est. Si ergo consideretur anima inquantum secundùm essentiam suam est forma absolutè, sic vniri corpori, in principio sui esse, est sibi naturale, sicut & omni alij formæ. naturale est enim omni formæ accipere esse in
Tex.com. 16. suo susceptiuo. propter quod inquit Philosophus in 12. Metaphysicæ, quòd formæ non sunt ante materias, separari autem à corpore, est sibi contra naturam, quia est contra naturalem inclinationem formæ separari à materia, cùm ex tali separatione sequatur corruptio, quæ est contra naturalem inclinationem formæ. Cùm enim forma sit principium essendi, corruptio quæ est via ad non esse, opponitur ei, vt inquit sanctus Thomas de Malo, quæstione quinta, articulo quinto. Vnde & Philosophus
Tex.com. 37. secundo de Cœlo inquit, quòd corruptio, senium, & omnis defectus sunt contra naturam particularem huius rei determinatæ per formam. Remanere verò post separationem à corpore, & post corruptionem corporis, accidit sibi inquantum est forma, vnde nec est sibi naturale, nec contra naturam, sed accidentale, sicut esse risibile accidit animali. Si autem consideretur vt est forma rei & naturæ corruptibilis, sic etiam vniri corpori, in principio sui esse est sibi naturale: quia corruptibilitas naturæ materialis non tollit naturalem inclinationẽ suæ formæ, inquantum est forma: naturalis autem inclinatio formæ, vt diximus, est ad vnionem cum suo susceptiuo, & cum suo toto in principio sui esse, cùm ibi sua perfectio consistat. Separari autem à corpore, est sibi contra naturã, quia quantuncunque homo sit naturaliter corruptibilis, corruptibilitas tamen non conuenit sibi ratione formæ, sicut nec aliis rebus, sed tanquam ratione materiæ quæ ex contrariis est composita. Nam cùm forma quælibet, rei etiam corruptibilis, inclinetur naturaliter ad vnionem cum tali materia ad quam sequitur corruptibilitas, oppositum scilicet separatio à materia, est sibi contra naturam, ipsa sola natura formæ considerata: sicut quia graui esse in loco deorsum est secundùm naturalem inclinationem, ideo remoueri à loco deorsum, est sibi secundùm naturam & violentum: quia tamen est forma naturę corruptibilis, non repugnat sibi per aliquod agẽs violenter separari, quod non conuenit formæ rei incorruptibilis. illa enim non solùm naturaliter vnitur materiæ, sed repugnant etiam sibi per aliquod agens creatum per violentiam separari. Sed manere & perseuerare in suo esse post separationem, non autem in ipsa separatione interire, nec est sibi vt sic naturale, neque contra naturam, sed accidit sibi ex alia sui conditione. non est enim ex inclinatione aut cõtra inclinationem formæ rei corruptibilis vt sic, perseuerare in suo esse post separationem sui à materia. Si tertio modo consideretur, inquantum scilicet est forma immaterialis & incorruptibilis, sic etiam naturale est sibi in principio sui vniri corpori, & separari à corpore est sibi contra naturam, quia immaterialitas & incorruptibilitas non tollit id quod est naturale aut repugnans formæ inquantum est forma, ab eo quod essentialiter est forma: & ideo cùm anima sit essentialiter forma corruptibilis & immaterialis, incorruptibilitas non tollit ab ipsa id quod est naturale, aut repugnans formæ absolutè, sicut homini inquantum animal rationale conuenit omne quod est essentiale animali absolutè, & repugnat quicquid animali repugnat, quia rationalitas non tollit rationem animalis, licet illam specificet. quia enim esse sensibile est essentiale animali, esse verò insensibile repugnat animali: ideo & animali rationali conuenit sensibile, insensibile verò repugnat. Cùm ergo formæ vt est forma, naturale sit vniri materiæ, & contra naturalem eius inclinationem sit ab ea separari, & animæ inquantum est forma immaterialis & incorruptibilis, naturale erit vniri corpori, contra naturam verò, ab ipso separari. Perseuerare autem in suo esse post corporis corruptionem, est sibi naturale. sicut enim, quia anima est essentialiter forma, quod est naturale formæ vt forma est, sibi naturaliter conuenit, ita quia est essentialiter incorruptibilis, sibi conuenit naturaliter quod est incorruptibili substantiæ naturale. hoc autem naturale est incorruptibili, inquantum est incorruptibile, vt nõ corrumpatur ad corruptionem eius in quo est, sed post eius corruptionem maneat in suo esse. ideo animæ inquantum incorruptibilis est, naturaliter conuenit perseuerare in suo esse dum separatur à corpore, sicut formæ dependenti à materia naturale est in ipsa separatione deficere, inquantum est forma à materia secundùm esse dependens, licet separari à materia sibi repugnet inquantum est forma. Sed licet sit naturale animæ supposito quòd à corpore separetur, remanere à corpore separatã: absolutè tamen loquendo habere esse separatum à corpore, est contra naturam animæ, quia esse vnitam corpori est sibi naturale. Nam si aliquid sit alicui formæ naturale tanquam eius naturalem consequens appetitum, oppositum erit contra eius naturam & inclinationem: sicut quia esse in loco deorsum, est secundùm naturalem inclinationem grauis, ideo esse extra illum locum est sibi contra naturam. Nec est verum quod dicitur à quibusdam, quoniam esse separatum conuenit animæ secundùm propriã naturam consideratæ tantùm præter naturam, non autem contra naturam. Nam præter naturam propriam alicuius dicitur, quod neque est secundùm naturæ inclinationem, neque eius naturali inclinationi repugnat. constat autem quòd esse separatum à corpore, est contra naturalem animæ inclinationem, cum ipsa naturaliter inclinetur ad esse vnitam. ideo sibi non tantùm præter naturam conuenit, sed etiam contra naturam. Ad dubium ergo dicitur, quòd ratio sanct. Thom. non est contra ponentes animam remanere post corpus, quia non ponunt animam habere esse separatum à corpore naturaliter, vt dicit responsio quæ ibidem impugnatur, quasi illud sibi secundùm naturalem eius inclinationem absolutè conueniat: imò dicunt illud animæ contra naturam conuenire, sicut graui contra naturam conuenit esse extra locum deorsum. Cùm autem probatur quod conueniat sibi secundùm naturam, quia corruptio hominis est naturalis: negatur consequentia, quia corruptio hominis non est naturalis propter naturalem appetitum animę ad esse separatum, sed propter conditionem materiæ, vt inquit sanctus Thomas loco præallegato, & Prima.2. quæstione octuagesimaquinta, articulo quinto.

ATTENDENDVM autem, quòd illa ratio sanct. Thom. non solùm est contra ponentes animam habere esse naturaliter ante corpus, & postmodum naturaliter vniri corpori, sed etiam contra Auic. & eius sequaces, dicentes quòd & vniri corpori, & esse separatum à corpore, successiuè naturaliter conuenit animæ. dicunt enim quòd esse in corpore, naturale sibi est in principio, in fine verò naturale sibi est esse separatum, sicut duplex est modus naturalis viuendi hominis, scilicet in vtero in principio, deinde extra vterum. Per hanc enim rationem sanct. Thom. patet quòd vterque modus essendi successiuè non potest homini naturalis esse. Accipit enim tanquam vniuersaliter verum, quòd ea quæ naturaliter variantur circa subiectum, manens scilicet idem secundùm substantiam, sunt accidentia, & sic sequetur quòd anima accidentaliter corpori vniatur: ex positione autem Auicennæ habetur quòd esse vnitum corpori, & esse ab ea separatum, naturaliter variantur circa animam.

SED circa hanc determinationem occurrit dubium. Nam sanct. Tho. superius, vbi probat quòd animæ non sunt vnitæ corporibus per violentiam, assumit hanc propositionem, quòd in substantiis intellectualibus nihil inuenitur violentum, neque contra naturam. cùm ergo anima intellectiua sit immaterialis, sequitur quòd esse extra corpus non sit ibi contra naturam.

Confirmatur, quia san. Thom. de hac separatione Prima parte loquens, quæst. 99. artic. primo, inquit quòd esse separatum à corpore, est animæ præter rationem suæ naturæ: non autem inquit quòd sit contra naturam.

Confirmatur secundò, quia ibidem eodem modo attribuit animæ esse separatam à corpore, & intelligere sine phantasmate: sed intelligere sine phantasmate dicit inesse illi præter naturam & manifestum est quod sibi non conuenit contra naturam, ergo &c. Respondetur ad argumentum principale, quod loquitur sanctus Thomas de substãtiis immaterialibus quæ sunt completæ in specie, quomodo dicebant Platonici animas esse substantias immateriales. in talibus enim nihil est contra naturam, anima autem non est quid completũ in specie, sed est pars speciei humanæ: neque est simpliciter superioris ordinis quàm corpora cælestia, cùm sit pars naturæ materialis & corruptibilis, & ideo in ipsa potest inueniri aliquid contra naturam.

AD primam confirmationem dicitur, quòd sanctus Thomas præter naturam accipit quandoque vt idem est quòd contra naturam, quod patet ex tribus. Primò, quia hîc in quarta ratione facit hanc consequentiam: Omne violentum est contra naturam. Si igitur vnio animæ ad corpus est violenta, ipsa est præter naturam. patet enim quòd pro eodem accipit contra naturam, quod posuit in antecedente, & præter naturam, quod posuit in consequente.

Secundò, quia cùm hic in secunda ratione principali velit esse separatum conuenire animæ præter naturam, inferiùs in quarto libro cap. 79. in prima ratione naturali ait, quòd contra naturam animæ est sine corpore esse. Idem habetur Prima parte, quæstione 118. artic. 3. Tertiò, quia in Prima parte vbi allegatur, eodem modo vult conuenire animæ separatam esse à corpore, quo leui præter naturam conuenit esse extra proprium locum: constat autem quòd sic est præter naturam leui esse extra proprium locum, quòd est contra naturam eius, hoc est contra eius naturalem inclinationem, ergo, &c. Ad secundam confirmationem eodem modo dicitur, scilicet quòd pręter naturam accipit, vt idem est contra naturam. Cùm autem dicitur quòd constat intelligere absque phantasmate non conuenire animæ contra naturam. Respondetur, quòd accipiendo contra naturam, vt idem id est quòd contra naturalem inclinationem propriæ naturæ, non autem vt idem est quod repugnans essentiæ & quidditati, quomodo irrationale esse, contra naturam hominis est: intelligere absque phantasmate est contra naturam animæ absolutè consideratam, quia vt inquit ibidem sanctus Thomas, modus intelligẽdi per conuersionem ad phantasmata, est animæ naturalis, sicut & vniri corpori, & per consequens oppositus modus intelligendi erit contra naturalem animæ inclinationem, iuxta ea quæ superiùs dicta sunt. Dico tamen, quòd supposita disiunctio animæ à corpore, & supposito quòd anima habeat esse à corpore separata, ille modus intelligendi est sibi naturalis: sicut dictum est suprà, quòd supposita disiunctione animæ à corpore, naturale est sibi non corrumpi in tali separatione, sed retinere proprium esse etiam à corpore separatam, ita quòd modus qui est contra naturam animæ absolutè consideratæ, est sibi naturalis, vt stat sub esse à corpore separato. Et sic intelligendum est quod inquit sanctus Thomas Prima parte vbi suprà, ad tertium, scilicet cognitionem animæ separatæ per species ex influentia diuini luminis participatas esse naturale. Ad rationem contra secundam rationem aduersus eandem responsionem dicitur, quòd substantia immaterialis completa in specie, vt dicebant illi animam esse substantiam immaterialem, non est subiecta cœlesti motui, quia omnino excedit totum ordinem temporis: sed substantia spiritualis quæ est pars speciei, vt nos de anima intellectiua dicimus, est subiecta motui quantum ad eius esse non simpliciter, sed vt variabiliter coniungitur corpori, quia vt sic non est supra totum ordinem corporum, sed pertinet aliquo modo ad ordinem generabilium & corruptibilium, inquantum est pars rei generabilis & corruptibilis. Ideo ratio sancti Thomę concludit contra Platonicos & Origenistas, non autem contra ponentes animam esse partem hominis, & post eius mortem remanere. Ad tertium dubium dicitur, quòd illud inconueniens non sequitur secundùm positionem nostram, quia voluntas diuina habet cum voluntate hominis generantis ordinem quendam, secundùm diuinam dispositionem. Sicut enim Deus ordinauit agentia inferioris ad introducendam formam in materiam dispositam non impeditam, ita disposuit se creaturum animam intellectiuam quandocunque per hominem generantem fuerit materia disposita ad susceptionem talis formæ: voluntas autem hominis generantis ex positione illorum nullum ordinem habet cum voluntate animæ separatæ: ideo ad illorum positionem sequitur tale inconueniens, scilicet quòd vnio animæ & corporis sit casualis: non autem ad nostram positionem.

ADVERTE

ADVERTE autem responsionibus ad hoc quartum argumentum, quòd contra quasdam arguendo dicit illas stare non posse, quia illas simpliciter ipse putabat impossibiles. Contra autem tertiam instando, illam non conuenientem videri ait, quia non est apud ipsum impossibile animas esse à Deo ante corpora creatas, licet illud pro inconuenienti habeat. Quintò principaliter arguitur, Aut anima indiget sensibus, aut non: si indiget, vt manifestè videtur, tum quia qui caret vno sensu, non habet scientiam de sensibilibus illius sensus, tum quia non inueniretur in homine aliquis ordo sensitiuæ & intellectiuæ cognitionis, cuius contrarium experimur, cum ex sensibus fiant memoriæ, ex memoriis fiant experimenta, ex quibus comprehenduntur vniuersalia principia scientiæ & artis. ergo non fuit instituta absque corporeis organis, quia sensus non operantur absque corporeis organis. natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam. Si autem non indiget sensibus: ergo antequam corpori vniretur, omnium scientiarum veritates per seipsam intelligebat: ergo dum corpori vnitur, cum inueniatur ignorans, obliuionem præhabitæ scientiæ patitur, & consequenter addiscere non est aliud quàm reminisci. ergo vnio animæ & corporis præstat intelligentiæ animæ impedimentum. sed hæc omnia sunt incóuenientia, ergo, &c. Inconuenientia & incógruitas omnium istorum probatur. Et primò incongruentia vltimi consequentis, quia cum natura nulli rei aliquid adiungat per quod sua operatio impediatur, non esset vnio animæ & corporis naturalis, & per consequens neque homo. Secundi consequentis absurditas probatur, quo ad primam quidem partem, quia anima vnitur corpori vt perueniat ad veritatis contemplationem, & per consequens per talem vnionem habitam scientiam non perdit, sed magis vnitur vt scientiam acquirat. patet assumptum, quia hoc est finis hominis constituti per talem vnionem, cùm per omnes proprias ordinatas operationes & rectas nitatur ad contemplationem veritatis peruenire. nam actiones virtutum actiuarum sunt præparationes & dispositiones ad virtutes contemplatiuas. Quò ad secundam verò partem, quia interrogatus scilicet absolutè aliquis scientiarum ignarus de iis quæ ad scientias pertinent, non respondebit, nisi de vniuersalibus principiis ab omnibus naturaliter & eodem modo cognitis: interrogatus autem ordinatè, respondebit veritatem de iis quæ sunt propinqua principiis habito respectu ad principia, & sic deinceps quousque veritatem primorum principiorum ad ea, de quibus interrogatur, potest applicare. ergo signum est quòd per principia prima in ipso causatur cognitio de nouo, non autem prius habitæ reminiscitur.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse, quòd si is qui interrogatur (vt volebat Plato) non acquirit scientiam ex primis principiis, sed reducitur in memoriam eorum quæ prius fuerat oblitus, ita responderet veritatem de conclusionibus inordinatè interrogatus, sicut de primorum principiorum naturaliter cognitorum veritate respondet. ita enim anima antequam vniretur corpori, habebat notitiā conclusionum, sicut principiorum primorum, secundùm Platonis positionem. nunc autem videmus quòd de primis principiis naturaliter notis veritatem respondet, non autem de aliis, nisi ordinatè interrogatus secundùm ordinem syllogisticum, & secundùm quòd ipsa principia illis de quibus interrogatur applicare potest. ergo signum est quòd non de omnibus naturalem cognitionem habet sicut de primis principiis, sed eam ex deductione ab illis in seipso causat, ipsum eo qui interrogat excitante: & sic nostrum addiscere non est solum reminisci. Contra autem primum consequens scilicet quòd anima antequam vniretur corpori omnium scientiarum veritates per seipsam intelligebat, arguitur tripliciter. Primò, Non est eadem scientia, id est, cognitio de conclusionibus apud omnes, sed solùm de primis principiis, ergo cognitio conclusionum non est naturalis, sed tantum primorum principiorum, ergo scientia conclusionum non est in nobis nisi ex principiis acquisita. probatur prima consequentia, quia quæ sunt naturalia, sunt eadem apud omnes. Secunda etiam probatur, quia quod non est naturale nobis, acquiritur per id quod est naturale, sicut artificialia per manus instituimus.

Secundò, Intellectus habet vnum naturale obiectum per se & naturaliter cognitum, quod est ens: ergo sola prima principia naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsam. probatur antecedens quo ad primam partem quidem, quia vnius virtutis est vnum obiectum naturaliter. quo ad secundam verò partem, quia sub ente comprehenduntur omnia ab intellectu cognita. consequentia autem probatur, tum ratione, quia in cognitione qua intellectus cognoscit ens, & ea quæ sunt per se entis, inquantum huiusmodi fundatur primorum principiorum notitia, vt esse simul affirmare & negare, & huiusmodi: tum exemplo coloris per quem cognoscit visus omnia visibilia.

ADVERTENDVM, quòd non pro eodem accipit sanct. Thomas obiectum naturale intellectus, & obiectum proportionatum & connaturale ipsius, quia (vt ipse alibi dicit) non ens, sed quidditas rei materialis est tale obiectum intellectus: sed obiectum naturale vocat obiectum adæquatum in quod naturaliter intellectus inclinatur, vt patet ex ipsius explanatione. inquit enim quòd tale obiectum est id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores qui sunt per se visibiles. constat autem quòd ista est ratio obiecti adæquati.

ADVERTENDVM secundò, quòd potentia habens aliquid pro obiecto adæquato, in illud obiectum duntaxat naturaliter fertur: in ea autem quæ sunt sub ipso contenta, secundùm proprias earum rationes non fertur naturaliter, sed tantum inquantum saluatur in ipsis ratio obiecti adæquati, & per ipsum obiectum adæquatum in illa fertur, sicut visus naturaliter fertur in colorem, non autem naturaliter fertur in albedinem inquantum albedo est, sed inquantum est color. propter hoc ex eo quòd intellectus naturaliter cognoscit ens tantum tanquam suum obiectum adæquatum & naturale, & ea quæ sunt per se entis inquantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia. concludit quod sola principia prima naturaliter cognoscuntur sicut scilicet solum ens naturaliter cognoscitur. conclusiones autem vt sunt tales non naturaliter cognoscuntur, sed per ipsa prima principia, quemadmodum visus per colorem naturaliter cognitum omnia visibilia, tam communia quàm per accidens cognoscit. Tertiò, ipsorum primorum cognitio ex sensibilibus in nobis causatur: ergo nec ipsorum cognitio affuit animæ ante corpus. ergo multominus aliorum cognitio. probatur antecedens, quia nisi aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere totum esse maius sua parte, sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus.

ATTENDENDVM, quòd ea quæ hîc dicuntur de principiis, scilicet quòd eorum cognitio causatur ex sensibilibus, non contradicunt superioribus, in quibus dictum est eorum cognitionem esse naturalem, quia vt in præcedentibus declarauimus, habitus primorum principiorum non sic dicitur nobis naturalis esse quasi sit animæ congenitus, sed quia per argumentationem & deductionem ab ea non acquiritur, sed tantùm lumine naturali intellectus agentis, suppositis sensibus à quibus terminorum cognitionem accipimus. Vnde talia principia & sunt nobis naturaliter nota, & ex sensibilibus eorum notitiam accipimus. Sextò principaliter arguitur, Si omnes animæ præextiterunt corporibus, necesse est vt eadem anima vicissitudine temporum diuersis corporibus vniatur, alioquin oporteret ponere infinitas animas in actu tam secundùm ponentes æternitatem mundi, quàm secundùm ponentes generationem non æternam quidem, sed tamen posse durare naturaliter in infinitum: hoc autem est impossibile, ergo, &c. probatur falsitas, tum quia oportet diuersitatem numeralem animarum (non enim specie distinguntur, sicut nec homines) secundùm ordinem ad diuersas materias sumere eo modo quo suprà est ostensum. differentia enim secundùm numerum inest secundùm principia materialia, & sic diuersa corpora necesse est quòd habeant diuersas animas sibi vnitas, tum quia anima vnitur corpori vt forma, formas autem oportet esse corporibus proportionatas, cùm se habeant adinuicem vt actus & potentia: tum quia etiam si ponatur non esse forma corporis, non potest negari quin sit motor. virtutem autem motoris oportet suo mobili esse proportionatam, & sic oportet secundùm diuersitatem mobilium corporum ab anima, esse diuersitatem animarum. tum quia rediret naturaliter idem numero per generationem, siue ponatur secundùm Platonem, hominem esse animam corpore indutam, siue ponatur animam esse formam hominis, non autem hominem. illa enim sunt vnum numero quorum forma est vna, cùm vnitas rei sequatur formam, sicut & esse. hoc autem est impossibile, quia in his quæ generantur & corrumpuntur, non manet eadem substantia, sicut manet in iis quæ secundùm locum mouentur.

ADVERTENDVM circa hoc vltimum dictum quòd sanctus Thomas vult assignare rationem, quare non potest redire idem numero per generationem, ex opposito eius quod in motu locali inuenitur. quia enim dum aliquod mobile moueri cessat, manet substantia mobilis, potest vnum mouens idem mobile multotiens mouere: in generatione autem & corruptione non manet eadem substantia, vt eadem substantia prius corrumpatur, postmodum generetur, sicut vnum mobile nunc vno motu mouetur, nunc alio, sed per corruptionem desinit esse rei substantia: ideò idem numero quod prius corruptum est, non potest noua generatione produci. non potest ergo idem quod per corruptionem desiit esse, iterum per generationem produci tanquam idem secundùm substantiam sub vtraque mutatione maneat.

SED circa hanc rationem multipliciter dubitatur. Primò circa id quod dicitur, quoniam oporteret infinitas animas esse si non ponatur animarum transmigratio, etiam non posita generatione æterna à parte antè, sed tantum à parte pôst. Hoc enim non videtur verum. nam posita mundi æternitate à parte antè, præcesserunt infinitæ generationes & infiniti homines: ideò necesse est præcessisse infinitas animas, & sic oportet dari infinitas animas in actu. sed posita generatione æterna à parte pôst, finita autem à parte antè, non sequitur hoc: quia omnes generationes à prima vsque ad hanc quæ vltimò producta est (oportet enim semper esse aliquam generationem vltimam) sunt finitæ, & per consequens nunquam sunt animæ actu infinitæ, licet possit numerus earum in infinitum augeri, sicut incipiens numerare ab vnitate, licet in infinitum procedere possit numerando, nunquam tamen totus numerus ab ipso acceptus erit infinitus. Secundò dubitatur circa rationem qua ex proportione motoris ad mobile, probatur non posse vnam animam pluribus corporibus vniri. dicerent enim Platonici, quod non inconueniret vnum motorem diuersis mobilibus successiuè vniri, sicut vnus homo diuersa potest successiuè mouere. Tertiò circa vltimam rationem ad idem, dubitatur, cum dicitur quòd illa sunt vnum numero, quorum est forma vna numero. Hoc enim non videtur sufficere, quia ad vnitatem numeralem naturæ materialis non sufficit vnitas formæ, sed requiritur etiam vnitas materiæ, cùm ad esse ipsius non sufficiat forma, sed etiam materia requiratur. Confirmatur etiam, quia sanctus Thomas quol. vndecimo, quæstione sexta, & quarto Sentent. distinct. 44. quæstione prima, articulo primo, quæstione prima tenet quòd ad vnitatem numeralem compositi requiritur vnitas materiæ & formæ. idem videtur velle superius in hac ratione vbi dixit differentiam secundùm numerum esse secundùm principia materialia, ergo, &c.

AD primum dubium dicitur, quòd ponendo animas successiuè creari, vt nos ponimus, posita generatione infinita tantum à parte pôst, nunquam sequitur esse animas actu infinitas, vt arguebatur: sed posito quòd omnes animæ simul fuerint creatæ, vt voluit Origenes, contra quem arguit sanctus Thomas, necesse est dicere ipsas esse actu infinitas, quia oportet vt simul sint actu tot animæ ante corpora productæ, quod sunt generationes possibiles produci. naturaliter autem producibiles sunt infinitæ generationes successiuè posita generatione infinita à parte pôst: ideò necesse est vt præexistant animæ actu infinitæ, & sic procedit ratio sancti Thomæ. Ad secundum dicitur quod loquitur sanctus Thomas de motore respectu sui mobilis proprij & adæquati. sic enim animam Sortis dicimus mouere corpus Sortis tanquam mobile proprium & adæquatum, quia non potest dum corpus Sortis est induta (vt more Platonico loquamur) aliud corpus immediatè mouere, sed est ad illud mouendum determinata. Loquendo ergo de mobili hoc modo, necesse est virtutem motoris esse suo mobili proportionatam, vt scilicet aliud mobile immediatè mouere non possit. Nam si aliud corpus posset immediatè mouere, iam corpus quod mouet, non esset mobile suum pro-

prium adæquatum: propter quod dicunt Philosophi quòd vna intelligentia applicata vni orbi ad mouendum, non potest alium orbem mouere. Quod autem dicitur, quoniam nos diuersa possumus successiuè mouere, non est ad propositum, quia nullum illorum mobilium est nobis proprium & adæquatum mobile. Ad tertium dupliciter responderi potest. Primò, quòd licet ad vnitatem numeralem in rebus materialibus requiratur vnitas materiæ, tamen formæ vnitas est principalius quod requiritur, quia forma est illa quæ dat esse. propter hoc ergo dixit sanctus Thomas illa esse vnum numero quorum forma est vna numero: quia licet ex sola vnitate formæ non dicatur aliquid simpliciter & omnibus modis vnum numero, quomodo loquitur sanctus Thomas in locis allegatis, dicitur tamen idem numero secundùm quid, & quantum ad id quod est principale in tali vnitate: & sic sequitur, si eadem anima diuersis corporibus vniatur, quòd redibit idem numero quantum ad principalẽ causam talis vnitatis; quod est impossibile in iis quæ generantur & corrumpuntur. sicut enim per generationem non potest redire idem Sortes omnino, ita non potest redire quantum ad eandem numero formam.

Secundò respondetur, quòd per illam propositionem non excluditur materia ab vnitate numerali, sed includitur, cum forma non habeat vnitatem numeralem nisi ex ordine ad materiam. sic enim si per generationem redit eadem numero forma, vt volunt Platonici: oportet quòd ad eandem materiam retineat ordinem sicut ad principium suæ indiuiduationis, & sic redibit idem numero simpliciter. Ex alia parte sequitur quòd non redeat idem numero, quia ponitur formam ad eandem materiam non retinere ordinem, sed successiuè diuersas materias informare. vnde ex hac positione sequuntur contradictoria, scilicet, & quòd redit idem numero simpliciter, quod est impossibile: & q̃ non redit idem numero simpliciter: & ideò ipsa est omnino impossibilis. Vltimò confirmatur conclusio principalis, quia huic veritati concordat sententia fidei
Psalm.32. catholicę, vt patet ex Psalmist. dicente, Qui finxit sigillatim corda eorum: & etiam ex libro de Ecclesiasticis dogmatibus, Animas hominum dicimus, &c.

SED circa hoc quod vltimò dicitur, scilicet conclusionem in hoc capite probatam esse sententiæ fidei catholicæ concordem, dubium occurrit, quia cum Origenes posuerit omnes animas humanas & angelos esse vnius speciei, & simul cum angelis creatas esse, vt ponit sanctus Thomas prima parte quæstione septuagesimaquinta articulo septimo, & in quæstione de Anima articulo septimo, eodem modo pertinet ad fidem, omnes animas simul creatas esse ante corpora, & angelos ante corporalem creaturam esse creatos. sed inquit sanctus Thomas Prima parte quæstione sexagesimaprima, articulo tertio, de angelis, quòd illud non est reputandum erroneum, præcipuè propter sententiam Gregorij Nazianzeni. ergo nec erronea est hæc positio Origenis de anima. huius ergo oppositum non est conforme sententiæ fidei catholicæ, vt hîc dicitur, tanquam videlicet oporteat secundùm fidem ita tenere. Respondetur & dicitur primò, q̃ vtique (vt hîc dicitur) & animas & alias immateriales substantias non fuisse ante corpora productas, est sententiæ fidei catholicæ cõforme: & est per ecclesiam determinatum, vt patet in cap. firmiter credimus, extrà de sum. trin. & fi. cathol. Nec hanc determinationem ecclesię ignorauit sanct. Thom. cum illam decretalem ipse sit interpretatus, si eius opuscula quæ circunferuntur vera sunt. Dicitur secundò ex doctrina sancti Thomæ prima parte quæst.32. artic.4. & 2. Sent. distinct. 12. quæst.1. artic.2. quòd dupliciter aliquid pertinet ad fidem. Vno modo directè & per se, sicut ea quæ nobis sunt principaliter diuinitus tradita vt credenda, vt Deum esse trinum & vnum, filium Dei esse incarnatum. Alio modo indirectè, & quasi per accidens, vt ea quæ in illis implicitè continentur, quæve ex illis deduci possunt, sicut ea quæ historialiter in sacra scriptura continentur, quam per fidem tenemus spiritu sancto dictante promulgatam esse. Similiter erroneum in fide dupliciter dici potest, scilicet directè & per se, vt contraria principalibus articulis fidei, & indirectè sicut id ex quo sequitur aliquid contrarium fidei: sicut ex hoc quòd ponitur Samuelem non fuisse filium Helcanæ, sequitur diuinam scripturam esse falsam. Primo modo erroneum non potest aliquis tenere tanquam verum absque vitio hæresis, si adsit pertinacia: sed tenere pro vero quod est secundo modo erroneum, potest esse absque vitio hæresis antequam consideretur ex hoc sequi aliquid contrarium fidei: sed postquam manifestum est ex ipso aliquid contrarium fidei sequi, aut per ecclesiam determinatum est oppositum secundùm fidem esse tenendum, illud tanquam verum tenere, absque vitio hæresis non est. Dicitur ergo quòd animas non esse productas ante corpora neque angelos, est consonum fidei sententiæ, non tanquam ad fidem directè pertinens, veluti aliquid principaliter nobis ad credendum traditum, sed indirectè tanquam traditum implicitè in veritate sacræ scripturæ. Et similiter oppositum est erroneum, non directè, tanquam videlicet contrarium iis quæ principaliter nobis credenda proponuntur, sed indirectè, scilicet tanquam id ad quod sequitur aliquid contrarium fidei secundùm ecclesiæ determinationem, puta quia ex ipso sequitur sacram scripturam esse falsam, quæ dicit, in principio creasse Deum cœlum & terram, & per consequens nihil creasse ante cœlum & terram, quia ergo hoc est erroneum indirectè, antequam oppositum determinatetur per ecclesiam, aut manifestè appareret hoc ipsum esse indirectè erroneum, poterat absque vitio hæresis teneri illud tanquam verum: & sic Gregorius Naziazenus illud tenens non erat hæreticus, quia nondum per ecclesiam erat determinatum oppositum: qui autem illud nunc teneret pertinaciter, hæreticus censendus esset. Cum ergo hîc dicitur esse conforme sententiæ fidei, quòd non sint spirituales substantiæ ante corpora creatæ, hoc intelligitur de sententia fidei non ad fidem directè pertinente, sed de sententia per determinationem ecclesiæ nobis tradita tanquam indirectè ad fidem pertinente. Quod verò dicitur in in Prima parte, quoniam contrarium non est reputandum erroneum, intelligitur de erroneo secundùm se & directè ad fidem pertinente. sensus est enim quòd illud non est directè & secundùm se reputandum erroneum, sed tantum per determinationem ecclesiæ: & ideò Gregorius potuit illud ante talem determinationem absque fidei detrimento veluti verum tenere. constat autem quòd ista non opponuntur, aliquid ad sententiam fidei indirectè pertinere, & eius oppositum non esse erroneum directè, sed tantùm indirectè. Quòd autem ista responsio sit ad mentem sanct. Thom. ostenditur ex quæstionibus de Potentia quæst.3. artic.9. Ibi enim postquam recitauit opinionem dicentium animam filij ex parentis anima propagari, & opinionem dicentium omnes animas ante corpora productas esse, item opiniones dicentium animas simul dum creantur, corporibus infundi, subiungit quòd istæ opiniones quamuis aliquo tempore sustinerentur, & quæ earum esset verior in dubium verteretur, vt patet ex August. 10. super Genesim ad literam, tamen primæ duæ postmodum iudicio ecclesiæ sunt damnatæ, & rationabiliter: tertia verò approbata. Potest etiam responderi quòd ecclesia determinat angelos simul cum creatura corporali esse creatos, tanquam quidem necessariò tenendum, vt est contra opinionem Origenis ponentis omnes substantias spirituales simul esse productas ante corpoream creaturam, sed ipsis diuersimodè peccãtibus posteà ad eorum demerita puniendà fuisse vniuersam creaturam corporalem productam, vt verò contra opinionem est aliorum doctorum tanquam probabiliorem tenendam.

Solutio rationum contra superiorem conclusionem.

Cap. 84.



RATIONES autem quibus probatur animas ab æterno fuisse, vel saltem corporibus præextitisse, facile est soluere. Quòd enim primò dicitur, animam habere virtutem vt sit semper, concedi oportet: sed sciendum quòd virtus & potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit: vnde & in præteritis possibilitas locum non habet. non igitur ex hoc quòd anima habet virtutem vt sit semper, potest concludi quòd semper fuerit, sed quòd semper erit. Præterea, ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi præsupposita virtute. quamuis igitur anima habeat virtutem vt sit semper, non tamen potest concludi quòd anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. si autem sumatur quòd hanc virtutem ab æterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quòd fuerit ab æterno. Quòd verò obiicitur de æternitate veritatis quam intelligit anima, considerare oportet quòd intellectæ veritatis æternitas potest intelligi dupliciter. Vno modo quantum ad id quod intelligitur: alio modo quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur æternitas rei quæ intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse æternam: sic autem veritas intellecta non est æterna, sed primo modo.
Ex præmissis enim patet, species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de nouo nobis aduenire ex Cap.77.
phantasmatibus per intellectum agentem: vnde non potest concludi quòd anima sit æterna, sed quòd veritates intellectæ fundentur in aliquo æterno. fundantur autem in ipsa prima veritate sicut in causa vniuersali contentiua omnis veritatis. ad hoc autem æternum comparatur anima non sicut subiectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem. Nam verum, est bonum intellectus, & finis ipsius: ex fine autem argumentum accipere possumus de rei durationе: sicut & de initio rei argumentari possumus per causam agentem. quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuæ durationis: vnde potest probari ex æternitate veritatis intelligibilis immortalis animæ: non autem eius æternitas.

Quod verò non possit probari ex æternitate agentis,
patet ex his quę suprà * dicta sunt, cum de ęternitate crea- * Præsenti lib. cap.32. & infra.
turarum quæreretur. Quod etiam tertiò obiicitur de perfectione vniuersi, necessitatem non habet vniuersi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quantum ad indiuidua: cum continuè vniuerso plurima indiuidua addantur præexistẽtium specierũ. animæ autem humanæ non sunt diuersæ secũdùm speciem, sed solum numero, vt pro-
barum est. Vnde non repugnat perfectioni vniuersi, si ani- Cap.75.
mæ de nouo creentur. Ex quo etiam patet solutio ad id quod quartò obiicitur. Similiter enim dicitur. Gen. primo quòd Deus cõsummauit opera sua, & quòd requieuit ab

ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo consummatio siue perfectio creaturarum secundùm species consideratur, & non secundùm indiuidua: ita quies Dei est intelligenda secundùm cessationem à nouis speciebus condendis, non autem à nouis indiuiduis, quorum similia secundùm speciem pręcesserunt. & sic cum omnes animę humanæ sint vnius speciei, sicut & omnes homines: nõ repugnat prædictæ quieti si Deus quotidie nouas animas creat. Sciendum autem est quòd ab Arist. non inuenitur dictum ꝙ intellectus humanus sit æternus: quod tamẽ dicere consueuit in his quæ secundum suã opinionem semper fuerũt. dicit autem ipsum esse perpetuum: quod quidẽ potest dici de his quę semper erunt, etiam si non semper fuerunt. vnde
Text com.17. & in 12. Met. cùm animã intellectiuã à conditione aliarum formarum acciperet, (non dixit ꝙ hæc forma fuerit ante materiam) quod tamen Plato de Ideis dicebat. & sic videbatur conueniens materiæ in qua loquebatur, vt aliquid tale de anima diceret: sed dixit quòd manet post corpus.

Super Cap. 84.

PROBATA conclusione, & Origenis Platonisq; falsa opinione improbata, soluenda sunt argumenta quæ pro opinione Platonis & Origenis sunt adducta. Ad primam nanq; respondetur, concesso ꝙ anima habeat virtutem vt sit semper, & dicitur primò ꝙ ex eo quòd anima habet virtutem vt sit semper, concludi nõ potest quòd semper fuerit, sed quòd semper erit, quia virtus & potentia rei non se extendit ad id quod fuit, videlicet tanquam potens illud facere, sed ad id quod est vel erit. Dicitur secũdò quòd ex illa virtute essendi semper, non potest concludi quòd anima sit semper, nisi ponatur quòd anima hanc virtutem habuerit ab æterno, quia id ad quod est virtus, non sequitur nisi præsupposita virtute.

ADVERTE quòd ex ista responsione negatur illa propositio, de eo quod habet virtutem vt sit semper, nunquam est verum dicere quòd non est. non est enim vera nisi de eo quod talem virtutem habet ab æterno. probatio etiam nulla est, quia verum quidem est quòd quantum se extendit virtus essendi, tantum durat esse rei: sed tamen virtus essendi non se extendit nisi ad id quod futurum est postquam talis virtus est in re. ideo non sequitur quòd res durauerit ab æterno, sed quòd semper durabit.

SED contra hanc responsionem argui posset ex verbis Commentat. primo Cœli, com. 36. vult enim ibi, omne quod habet potẽtiam vt sit tempore infinito, siue ante infinito tempore ponatur esse, & postmodũ corrumpi, siue ponatur incipere esse, & postea semper durare, habere potentiam infinitam. Ex hac enim propositione arguitur sic, Si substantia quæ habet virtutem vt sit semper in futurũ, non fuit ab æterno, sequitur quòd ista virtute alia virtus maior esse possit, illa scilicet qua aliquid est & ab æterno, & semper in futurum. sed hoc est impossibile, quia talis virtus est infinita, infinito autem non datur maius. ergo quod habet virtutem vt sit semper in futurum, est ab æterno, & sic nunquam est verum dicere quod non est: cuius contrarium dictum est in responsione. Respondetur, & dicitur primò ꝙ virtus existens in re ad durandum infinito tempore, non est infinita intensiuè, sed extensiuè tantum, quia ipsa non est causa effectiua esse rei, sed tantùm formalis. ad talem enim virtutem per se consequitur, sicut ad dualitatem consequitur par: vnde sicut non arguitur infinitas intensiua dualitatis ex eo quòd semper est par, ita non arguitur infinitas virtutis essendi existentis in re ex eo quòd per ipsam aliquid infinito tempore durare possit, sed tantùm infinitas extensiua & durationis: vnde de eius infinitate loquendum est sicut de infinita duratione. Dicitur secundò, quòd non est inconueniens vnum infinitum secundùm durationem esse maius alio infinito, quando illud non est simpliciter & ex omni parte infinitum. tempus enim post istud instans futurum secundùm Aristot. est infinitum, tanquam carens fine: & tamen tempus totum quod scilicet est infinitum tam à parte antè quàm à parte pòst, est ipso maius, quia non est infinitum nisi tantum à parte pòst: sicut etiam virtus essendi tempore infinito à parte pòst, est infinita non simpliciter, sed tantùm secundùm quid: ideo potest ipsa esse alia maior virtus. vnde ex illa propositione Comment. non potest excludi vt id quod semper erit, semper etiam fuerit, & si vellet Com. illam propositionem accipere ad hunc sensum, quòd omne habens virtutem essendi tempore futuro infinito, habet potentiam infinitam, id est per quam est tempore infinito præterito, nõ esset à catholico eius authoritas in hac parte recipienda. Si autem sensus eius sit, quòd omne habens potentiam vt sit semper tempore futuro, habet potentiã infinitam, id est, habet etiam potẽtiam vt potuerit durare tempore simpliciter infinito, conceditur, quia si fuisset ab æterno productum, duraret tempore simpliciter infinito: non autem ex hoc sequitur quòd fuerit ab æterno: propter hoc inquit S. Th. in hac responsione, quòd quanuis anima habeat virtutem vt sit semper, non tamen potest excludi quòd sit semper nisi postquam hanc virtutẽ accepit, & quòd si sumatur quòd hanc virtutem habuerit ab æterno, erit petitio principij. Ad secundam rationem respondetur, & dicitur primò, quòd ex ęternitate veritatis intellectiuæ quantùm ad id quod intelligitur, non arguitur æternitas intelligentis, sed bene ex æternitate eius quantùm ad id quo intelligitur: sed tunc dicitur ꝙ nulla veritas quantùm ad id quo anima intelligit, est hoc modo æterna, licet sit æterna primo modo, quia species quibus anima nostra veritatem intelligit, vt suprà ostensum est, adueniunt scilicet de nouo: ideo negatur consequentia. Dicitur secundò quòd ex hoc quòd huiusmodi veritates intellectæ sunt æternæ, bene sequitur quòd fundetur in aliquo ęterno. fundantur enim in ipsa prima veritate sicut in causa vniuersali contentiua totius veritatis: ad quam intellectus noster non se habet subiectiuè, sed sicut ad proprium finem, quia verum est bonum intellectus, & finis ipsius. Dicitur tertiò, quod licet ex æternitate veritatis intellectæ non possit probari æternitas animæ, potest tamen probari eius immortalitas: quia sicut de initio rei possumus argumentari per causam agentem, ita ex fine argumentum sumere possumus de rei duratione. quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuæ durationis: ex æternitate verò agentis non potest eius æternitas probari, vt ex superioribus in hoc secundo patet.

CIRCA hanc propositionem, veritates intellectæ fundantur in ipsa prima veritate, sciendum quòd istud potest habere triplicem sensum. Primus est quòd fundentur in ipsa secundum aliquod esse naturæ, sicut dicimus accidens fundari in substantia: & sic non accipitur hoc, quia veritas enuncitionis, si formaliter sumatur, non habet esse reale, sed tantum esse cognitum, quod est esse rationis. Secundus est, quòd fundetur in ipsa sicut cognitum in cognoscente, quasi istæ veritates sint æternæ, quia à Deo æternaliter cognoscuntur. Et hic etiam sensus non est hîc intentus, licet veritatem cõtineat. Verum quidem est quod eas Deus æternaliter cognoscit, non tamen propter hoc dicuntur propriè fundari in veritate diuina vt veritas est, quia secundùm hunc sensum fundari veritatem in aliquo, est esse in ipso per modum obiecti cogniti: veritas autem prima vt sic, non habet rationem cognoscentis, sed magis rationem cogniti, cùm verum sit obiectum intellectus. Tertius sensus est, quòd fundetur in ipsa sicut in illo per respectum & proportionem, ad quod dicitur propositio vera, quod est fundari sicut in sua mensura, eo modo quo dicimus veritatem intellectus nostri fundari in esse rei, quia videlicet tunc intellectus est verus, quando intelligit ita esse sicut in re. Et hic sensus est hîc intentus. omnis enim veritas propositionis mensuratur à veritate existente in intellectu diuino: quia intantum aliqua propositio aut aliqua res est vera, inquantum conformatur Ideis quæ sunt in mente diuina, in quibus diuina veritas consistit. omnis enim veritas est aliquo modo necessaria: aut enim est absolutè necessaria: vt hominem esse animal, aut est necessaria pro aliquo determinato tempore, sicut Sortem sedere est necessarium pro illo tempore pro quo sedet, & sic omnis veritas est æterna, quia habet fundamentum in æterna veritate diuina. sicut enim Idea diuina repræsentat æternaliter hominem cum animalitate pro omni temporis differentia, ita æternaliter repræsentat Sortem cum sua sessione in tali tempore. ideo ista est æternaliter vera, homo est animal, & similiter ista, Sortes sedet, referendo ad tempus in quo sedet. posito enim quòd heri tantum Sortes sederit, hodie verum est Sortem sedere, si li sedere referat tempus non præsens iis qui hodie sunt, sed tempus mensurãs sessionem Sortis. quod tempus est illis præteritum. Sed de his satis dictum est in Primo, vbi locuti sumus de cognitione diuina respectu contingentium. Hunc sensum tertium innuit sanctus Thomas cùm dicit, quòd fundatur in prima veritate sicut in causa vniuersali contentiua omnis veritatis. Est enim veritas prima causa exemplaris omnium veritatum complexarum, & ipsarum mensura: veritatum autem quæ sunt in rebus, est etiam causa productiua, quia veritas rei non est aliud quàm esse ipsarum: omne autem esse rerum creatarum est à Deo productum.

CIRCA id quod dicitur, quoniam ad illud æternum in quo fundatur veritas intellecta, non comparatur anima sicut subiectum ad formam, aduertendum quòd ex hoc vult sanctus Thomas assignare differẽtiam quare ex incorruptibilitate intelligibilis arguitur immortalitas animæ, non autem eius æternitas ex æternitate intelligibilis arguitur. Intelligibile enim materiale in istis inferioribus existens non est incorruptibile nisi secundùm formam intelligibilem quam habet in intellectu, ad quam anima comparatur sicut subiectum ad suam perfectionem. & ideo quia perfectibile oportet suæ perfectioni proportionari, oportet (vt superiùs arguebatur) si ipsa forma est incorruptibilis, & animam incorruptibilem esse: intelligibile autem non habet esse æternum secundùm suam speciem quam habet in intellectu, imò illud æternum super quod fundatur veritas æterna intelligibilium, non est in intellectu tanquam eius forma: ideo ex æternitate intelligibilis non potest argui intellectus æternitas. Ad tertiam rationem quæ est pro opinione Origenis, respondetur negando consequentiam, quia perfectio vniuersi attenditur quantùm ad species, non autem quantùm ad indiuidua, cùm continuè plurima indiuidua addantur vniuerso, animæ autem humanæ solùm numero sunt distinctæ. Ex quo patet etiam ad quartam rationem. Dicitur enim quòd sicut consummatio creaturarum quantum ad species consideratur, ita quies Dei intelligenda est secundùm cessationem à nouis speciebus condendis, non autem à nouis indiuiduis, quorum similia secundùm speciem precesserunt.

AD euidentiam huius responsionis aduertendum ex doctrina S. Tho. secundo Sen. dist. 17. q. 2. artic. 2. ad sextum, quòd perfectio vniuersi est duplex, scilicet essentialis, & accidentalis. Cùm ergo hîc dicitur quòd perfectio vniuersi attenditur quantum ad species, non autem quantùm ad indiuidua, intelligitur quantum ad perfectionem essentialem, non autem quantum ad perfectionem accidentalem. Nam indiuidua pertinent ad perfectionem accidentalem vniuersi: quod autem caret perfectione accidentali, non dicitur imperfectum nisi secundùm quid, sicut homo carens episcopatu non dicitur imperfectus homo. Sciendum secundò quòd hæc responsio quantum ad hoc quòd animæ quæ de nouo creantur, præcesserunt secundùm speciem, procedit secũdùm opinionem illorum qui dixerunt omnia producta fuisse secundùm speciem in operibus sex dierum. sic enim cum in illis sex diebus fuerit productus homo pręcesserunt animabus quæ continuè creantur, primorum parentum animæ. secundùm autem mentem Augustini qui posuit in prima rerum productione non fuisse productas plantas & animalia in actu, dicendum est quòd animæ præcesserunt in illa creatione, non quidem in simili secundùm speciem, sed vt dicitur prima parte quæstione 90. articulo quarto, & in secundo Sentent. vbi suprà, in simili secundùm genus, prout anima conuenit cum angelis in natura intellectuali, qui fuerunt in prima institutione creati.

SED occurrit dubium: Nam ea quæ sunt perpetua secundùm speciem & secundùm indiuiduum: pertinẽt ad essentialem perfectionem vniuersi, vt dicitur de Veri. q. 5. art. 3. sed anima est perpetua secundùm speciem & secundùm indiuiduum, ergo etiam secundùm indiuiduum est de essentiali perfectione vniuersi, cuius oppositum hîc dicitur. Respondetur

ex doctrina sanct. Thom. de Potentia, quæst. 3. art. 10. ad quartum, quòd duplex est perfectio vniuersi, scilicet prima, & vltima. Anima quantum ad indiuidua est de perfectione vltima vniuersi, quia vt ibi dicitur, tota corporum transmutatio ordinatur quodammodo ad animarum multiplicationem ad quam requiritur corporum multiplicatio: non autem est de prima perfectione. Hic ergo loquitur S. Tho. de prima perfectione essentiali vniuersi: in quæstionibus autem de Veritate, loquitur de perfectione essentiali indistinctè, siue prima inquam sit, siue secunda. vnde nulla est contradictio.

Vltimò, quia dixerat S. Thom. in capite præcedenti, verba Aristotelis sonare, animam esse æternam, quia dixit intellectum perpetuum esse, ne quis existimaret illam esse Arist. mentem, hoc remouet dicens quòd nunquam Aristot. dixit intellectum humanum esse æternum, sed bene dixit ipsum esse perpetuum: quod de iis quæ semper erunt, licet non semper fuerint, dici potest. Patet autem ipsius non fuisse mentem quòd sit æternus, quia 12. Metaph. conueniens fuisset de hoc aliquid dicere, cum ibi exciperet animam intellectiuam à conditione aliarum formarum, & tamen non dixit ipsam esse ante materiam, quod tamen Plato de Ideis dicebat, sed tantùm quòd manet post corpus.

Quòd anima non est de substantia Dei.
Cap. 86.

Idem p. p. q. 90. art. 1. Lib. 1. cap. 15. Cap. 83.



EX his etiam patet animam nõ esse de substantia Dei. Ostensum est enim suprà diuinã substantiam esse æternã, nec aliquid eius de nouo incipere: animæ autem humanæ non fuerunt ante corpora, vt ostensum est. non igitur anima potest esse de substantia diuina.

1. lib. cap. 27. 2 Amplius, ostensum est suprà quòd Deus nullius rei forma esse potest, anima autem humana est forma corporis, vt ostensum est. non igitur est de substantia diuina.

3 Præterea, omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo. substantia autẽ Dei nõ est in potentia ad aliquid, cùm sit purus actus, vt suprà ostensum est. impossibile est igitur quòd ex substantia Dei fiat d anima, vel quodcunque aliud. *Ca. 57 & 68. & infrà. D. 462.*

4 Adhuc, illud ex quo fit aliud, aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, vt suprà probatum est. impossibile est igitur quòd ex eo aliquid fieri possit. *Tom. 3. super Genes. ad lit. Lib. 1. ca. 14.*

5 Amplius, in anima manifestè apparet variatio secundùm scientiam, & virtutem, & eorum opposita: Deus autem est omnino inuariabilis, & per se, & per accidens. non igitur d anima potest esse de diuina substantia. *D. 192.*

6 Item, suprà ostensum est quòd Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas inuenitur: in anima autem humana inuenitur & potẽtia & actus: est enim in ea intellectus possibilis, qui est potẽtia ad omnia intelligibilia: & intellectus agens, vt ex supradictis patet. non est igitur anima humana de natura diuina. *Lib. 1. cap. 16. Capit. 76. & duobus sequẽtibus.*

7 Item, quum substantia diuina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiæ eius esse anima, nisi sit tota substantia eius. substãtiam autem diuinam est impossibile esse nisi vnam, vt suprà ostensum est. sequitur igitur quòd omnium hominum sit tantùm anima vna quãtum ad intellectum. & hoc suprà improbatum est, non est igitur anima de substantia diuina. Videtur autem hæc opinio ex triplici fonte processisse. Quidam enim posuerũt nullam substantiam incorporeã esse: vnde nobilissimum corporũ Deum esse dicebant, siue hoc esset aër, siue ignis, siue quodcunq; aliud principium ponebant: & de natura huiusmodi corporis animam esse dicebãt. nam omnes id quod ponebant principium, animæ attribuebant, vt patet per Aristotelem in primo de Anima. & sic sequebatur animam esse de substantia diuina. Et ex hac radice pullulauit positio Manichæi, qui existimauit Deũ esse quãdam lucẽ corporeã per infinita spatia distensam: cuius quandam particulam humanam animam esse dicebat. Hęc autem positio suprà improbata est, per hoc quòd ostensum est Deum nõ esse corpus: & per hoc quod ostensum est animam humanam corpus nõ esse, nec aliquam intellectualem substantiam. Quidam verò posuerunt intellectum omnium hominum esse vnum, vel agentem tantùm, vel agentem & possibilem simul, sicut suprà dictum est. & quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, id est, intellectum quo intelligimus, esse diuinæ naturæ: vnde & à quibusdam nostri tẽporis Christianæ fidei professoribus ponẽtibus intellectum agentem separatum, dictum est expressè quòd intellectus agens sit Deus. Hæc autem positio de vnitate intellectus nostri suprà improbata est. Potuit autem ex ipsa similitudine animæ nostræ ad Deum hìc opinio nasci. Intelligere enim (quod maximè æstimatur proprium Dei) nulli substantiæ in mundo inferiori conuenire inuenitur nisi homini, propter animam: vnde videri potuit animam ad naturam diuinam pertinere: & præsertim apud homines, in quorum opinionibus erat firmatum quòd anima hominis esset immortalis. Adhuc etiam coadiuuare videtur quòd Genes. primo, postquam dictum est, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, subditur: Formauit Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ. Ex quo quidam accipere voluerunt quòd anima sit de natura diuina. qui enim in faciem alterius spirat, idem numero quod in ipso erat, in alium emittit: & sic videtur scriptura innuere quòd aliquid diuinum à Deo in hominem ad ipsum viuificandum immissum sit. Sed similitudo prædicta non ostendit animam hominis esse aliquid substantiæ diuinæ: quum intelligendo defectum multipliciter patiatur: quod de Deo dici non potest. Vnde hæc similitudo magis est indicatiua cuiusdam imperfectæ imaginis, quàm alicuius substantialitatis: quod etiam scriptura innuit cùm dicit, ad imaginem Dei hominem factum: vnde & inspiratio prædicta processum vitæ à Deo in hominem secundùm quandam similitudinẽ demonstrat, non secundùm vnitatem substantiæ: propter quod & in faciem spiritus vitæ dicitur inspiratus: quia cùm in hac parte corporis sint plurimum sensuum organa sita, in ipsa facie euidentiùs vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitæ dicitur, quia spiritum vitæ homini dedit, non eum ex sua substãtia decidendo. nam & qui corporaliter insufflat in faciẽ alicuius (vnde videtur sumpta esse metaphora) aërem in faciẽ eius impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit.

Princ. lib. 1. cap. 42. Cap. 75. Text com. 19. & infrà. Aug. To. 1. cõtra Manichæ. lib. 1. c. 3. & 6 lib. de natura bon. contra Manich. cap. 44. Cap. 49. & 9. Alexan. & Auic. vt nat. Auer. vt ca. 59. Ca. 73. & 75. Huius opin. videtur fuisse Vincẽ. Ginct. teste Augu. l. de Org. aïæ cap. 4.

Super Cap. 86.



EX prædeterminata veritate excludit sanct. Thom. errorem illorum qui animam de substantia diuina esse dicebant. Circa hoc autem duo facit. Primò probat propositum. Secundò vnde habuit ille error originem ostendit. Primò itaque arguitur sic, Animæ humanæ non fuerunt ante corpora, vt est ostensum. ergo non est anima de substantia diuina. patet consequentia, quia substantia diuina est æterna, vt superiùs est probatum.

ADVERTE quòd dupliciter potest intelligi animam esse de substantia diuina. Vno modo vt sit de illa substantia numero quæ est Deus, tanquam ex materia, sicut de vna parte luti figulus aliquod fictile facit. Alio modo, quia est de eadem specie cuius est Deus, eo modo quo dicimus Sortem & Platonem esse de eadem specie. Vtro istorum modorum intelligatur, necesse est vt animæ ante corpora fuerint, quia de ratione naturæ diuinæ, siue per modum singularis siue per modum speciei accipiatur, est vt sit æterna. Secundò, anima est forma, ergo, &c. patet consequentia, quia Deus nullius rei potest esse forma. Tertiò, substantia Dei non est in potentia ad aliquid. ergo, &c. patet consequentia, quia omne ex quo aliquid fit, est in potentia ad illud.

Quartò, Deus est omnino immobilis. ergo, &c. patet cõsequentia, quia id ex quo aliquid fit, aliquo modo mutatur.

Quintò, anima variatur secundùm scientiam & virtutem, & eorum opposita, ergo non est de substantia diuina, quæ est omninò inuariabilis. Sextò, in anima est potentia & actus, scilicet intellectus passibilis, & intellectus agens. ergo, &c. patet consequentia, quia Deus est actus purus, in quo nulla est potentialitas.

Septimò, Deus est omnino impatibilis, ergo anima non potest esse aliquid eius, nisi sit tota eius substantia. hoc autem est impossibile, quia tunc esset vna anima omnium hominum, cùm substantia diuina non possit esse nisi vna. Quantum ad secundum, ponitur triplex fundamentum vnde prædictus error originem habuit. Primum est, quia omnes id quod ponebant rerum principium, animæ attribuebant, vt patet primo de Anima. Quidam autem nullam substantiam incorpoream esse ponentes, nobilissimum corporum, siue esset aër, siue ignis, siue quodcũque aliud principium ponerent, dicebant esse Deum: ex qua radice & Manichæi error pullulauit, qui Deum quandam lucem esse existimauit per infinita spatia distensam, cuius quandam particulam animam esse dicebat. sed hoc fundamentum superiùs est improbatum, quantùm ad id quòd ponitur Deum & animam esse corpus. Secundum fundamentum est, quia aliqui posuerunt vnum esse omnium hominum intellectum: antiqui autem quamlibet substantiam separatam esse Deum dicebant. Vnde sequebatur intellectum nostrum siue humanam animam diuinæ naturæ esse. sed & hoc superiùs est improbatum. Tertium est, quia intelligere (quod maximè proprium Dei existimatur) nulli substantiæ in inferiori mundo conuenire videtur, nisi homini per animam, quæ etiam ponitur immortalis.

Huic fauere videtur quod dicitur Geneseos primo, vbi postquam dictum est: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, subditur, Formauit Deus hominem de limo terræ, & spirauit in faciem eius spiraculum vitæ. Sed ad hoc dicitur primò, quòd similitudò illa quantum ad intelligendum, non ostendit animam esse naturæ diuinæ, cùm in intelligendo multiplicem defectum patiatur. Dicitur secundò, quòd inspiratio prædicta processum vitæ à Deo in hominem secundùm quandam similitudinem demonstrat, non autem secundùm vnitatem substantiæ. Quod patet, quia & qui corporaliter in faciem alicuius insufflat (vnde videtur sumpta metaphora) aërem in faciem eius impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit. Circa hanc conclusionem nihil occurrit quod difficultatem faciat, vtpote quæ ab omni veritate sit aliena. Eam autem pertractat sanctus Thomas etiam Prima parte, quæstione 90. articulo primo: & secundo Sententiarum, distinctione 17. articulo primo.

Quòd anima humana non traducatur cum semine.

Cap. 86.

Idem p.p.q. 118. art. 7.



EX præmissis autem ostédi potest quòd anima humana nó traducitur cum semine quasi per coitum seminata. Quorumcunque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest. sic enim res habet esse, sicut & operatur: cú vnumquodque operetur inquantú est ens. econtrario verò quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. operatio enim animę nutritiuæ & sensitiuæ non potest esse sine corpore, vt ex præmissis patet. *Cap. 57. & 68.* Operatio autem animæ intellectiuæ non fit per organum corporeum, vt suprà habitum est. *Cap. 69.* igitur anima nutritiua & sensitiua per generationem corporis generantur. non autem anima intellectiua, sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. igitur anima nutritiua & sensitiua esse incipiunt per seminis traductionem: non autem intellectiua.

2 Adhuc, si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter. Vno modo vt intelligeretur esse in semine actu, quali per accidés diuisa ab anima generantis: sicut semen diuiditur à corpore: vt videmus in animalibus anulosis, quæ decisa viuunt, in quibus est anima vna in actu, & multæ in potentia: diuiuiso autem corpore animalis prædicti, in qualibet parte viuente incipit anima esse actu. Alio modo vt intelligatur in semine esse virtus productiua animæ intellectiuæ: vt sic anima intellectiua ponatur in semine virtute, sed nó actu. Primum autem horum est impossibile, duplici ratione. Primò, quia quú anima intellectiua sit perfectissima animarum, & maximæ virtutis: eius proprium perfectibile est corpus habens magnam diuersitatem in organis per quæ possunt multiplices eius operationes expleri: vnde nó potest esse quòd fiat actu in semine deciso: quia nec etiá animæ brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus anulosis.

Secundò, quia cùm intellectus, qui est propria & principalis virtus animæ intellectiuæ, non sit alicuius partis corporis actus: non potest diuidi per accidens secundùm corporis diuisionem: vnde nec anima intellectiua.

Secundum etiá est impossibile: Virtus enim actiua quæ est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus. non enim aliter agere potest virtus quæ est in materia. sed omnis forma quæ incipit esse per transmutationem materię, habet esse à materia dependens. transmutatio enim materiæ reducit eam de potentia in actum: & sic determinatur ad esse actu materiæ, quod est per vnionem formæ: vnde si per hoc etiam incipiat esse formæ, simpliciter esse formæ non erit, nisi in hoc quod est vniri materiæ: & sic erit secundùm esse à materia dependens. si igitur anima humana producatur in esse per virtutem actiuam quæ est in semine, sequitur quòd esse suum sit dependens à materia, sicut esse aliarum formarum materialium: cuius contrarium suprà ostensum est.* **Cap. 79.* Nullo igitur modo anima intellectiua producitur in esse per seminis traductionem.

3 Amplius, omnis forma quæ educitur in esse per materiæ transmutationem, est forma educta de potentia materiæ. hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. anima autem intellectiua non potest educi de potentia materiæ. Iam enim suprà ostensum est,* quòd ipsa anima intellectiua excedit totú posse materiæ: quum habeat aliquam operationem absque materia, vt suprà ostensum est.* non igitur anima intellectiua in esse educitur per transmutationem materiæ: & sic neque per actionem virtutis quæ est in semine. **Cap. 68.* **Cap. 69.*

4 Præterea, nulla virtus actiua agit vltra suum genus: sed anima intellectiua excedit totum genus corporeú, quum habeat operationem super omnia corpora eleuatam, quæ est intelligere: nulla igitur virtus corporea potest producere animá intellectiuam. sed omnis actio virtutis quæ est in semine, est per aliquam corpoream virtutem. agit enim virtus formatiua mediante triplici calore, scilicet ignis, cœli, & calore animæ: nó igitur potest produci in esse anima intellectiua per virtutem quæ est in semine.

5 Præterea, ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per diuisionem corporis diuidi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci: sed anima humana est quædam intellectualis substantia, vt suprà ostensum est.* **Cap. 68.* nó igitur potest dici quòd diuidatur per diuisionem seminis, neq; quòd producatur in esse à virtute actiua quæ est in semine: & sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

6 Præterea, si generatio alicuius est causa quòd aliquid sit corruptio eius, erit causa quòd illud esse desinat: corruptio aute corporis non est causa ꝙ anima humana esse desinat, quum sit immortalis, vt suprà ostensum est.* **Cap. 79.* neq; igitur generatio corporis est causa quòd anima incipiat esse, sed traductio seminis est causa propria generationis corporis: nó est igitur traductio seminis causa generationis animæ in esse. Per hoc autem excluditur error Apollinaris & sequacium eius, qui dixerunt animas ab animalibus generari, sicut à corporibus corpora. *Teste Greg. Niceno lib. 2. de Phi. c. 6.*

Super Cap. 86.



POSTQVAM determinauit sanct. Thom. de animæ duratione, incipit nunc de eius productione determinare. Circa hoc autem tria principaliter facit. Primò enim ostendit quòd non traducitur cum semine. Secundò quòd per creationem producitur. Tertiò adducit rationes ad oppositum, & soluit.

Quid sit traductio.

Quantum ad primum sciendum ex doctrina sanct. Thom. secundo Sen. dist. 18. quòd traductio duo importat, scilicet originem, & decisionem. Ad hoc enim vt aliquid ab altero traduci dicatur, requiritur quòd ab eo originetur per decisionem & separationé alicuius substantiæ, propter quod si lignum in plures partes diuidatur, non dicitur vna pars ab altera traduci, quia licet ibi sit decisio, non est tamen origo vnius ab alia. Similiter ignis genitus non dicitur ab igne generante propriè traduci, quia licet ab ipso originem habeat, non tamen est per separationem alicuius substantiæ ab ipso igne generante. Sed in generatione animalium propriè traductio dicitur vbi vnum ab altero per seminis decisionem originatur. Animam ergo traduci cum semine, est ipsam ab homine generante per seminis decisionem produci. Et hunc sensum innuit sanct. Tho. in principio capituli, vbi ait, quòd anima humana non traducitur cum semine quasi per coïtum seminata. Probatur autem primò sic: Operatio animæ intellectiuæ non fit per organum corporeum, sed bene operatio nutritiuæ & sensitiuæ: ergo ista non incipit esse per seminis traductionem, sed bene illæ. probatur consequentia, quia quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. quorum autem operationes sine corporę esse non possunt, nec eorum initium sine corpore esse potest, id est, eorum esse incipit & generatur per corporis generationem, quia res sic habet esse sicut operatur: traductio autem seminis ad corporis generationem ordinatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum, quòd forma quæ nullam operationem habet absque corporeo organo, non est forma subsistens, sed tantum forma qua aliquid est: & quia vnicuique ita conuenit fieri sicut sibi conuenit esse, ideo talis forma cum non habeat esse per se subsistens, nec etiam per se produci potest, ita quòd sit id quod producitur, sed tantùm est id quo compositum producitur: propter hoc non alia productione producitur, quàm ea qua producitur corpus & cópositum. forma autem quæ habet operationem absque corporeo organo, est per se subsistens: ideo propria operatione producitur, non autem ea qua corpus generatur. & hoc est fundamentum illius propositionis assumptæ ad probationem consequentiæ, quod fundamentum tetigit S. Thom. in probatione illius probationis, assignans pro illius causa, quia res sic operatur sicut habet esse. si enim non per se operatur, nó habet esse per se subsistens: si autem per se operatur, habet esse per se subsistens. Secundò, si per traductioné seminis esse incipit, aut hoc est quia est in semine in actu, quasi per accidens diuisa ab anima generantis, sicut semen diuiditur à

corpore, vt in animalibus anulosis videmus quæ decisa viuunt: aut quia in semine est virtus ipsius productiua. Non primum, tum quia anima intellectiua est perfectissima formarum & maximæ virtutis, & requirit tanquam proprium perfectibile corpus magnam habens partium diuersitatem, & per consequens non potest esse actu in semine deciso, sicut nec animæ brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, tum quia intellectus non est actus alicuius corporis vt possit per accidens diuidi ad corporis diuisionem. Non etiam secundùm, propter tria: Primò, quia sequeretur animã habere suum esse dependens à corpore, sed huius contrarium ostensum est suprà. ergo, &c. probatur sequela, quia virtus actiua quæ est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus. omnis autem forma, quæ incipit esse per transmutationem materiæ habet esse à materia dependens, cùm transmutatio materiæ terminetur ad esse actu materiæ, quod est per vnionem formæ: & per consequens si per hoc incipiat esse formæ simpliciter, esse formæ non sit nisi in hoc quod est vniri materiæ.

PRO declaratione huius rationis attendenda sunt duo: vnum est, quòd primus modus traductionis animæ hic improbatus, scilicet quòd anima esset actu in semine, sic est intelligendus. Procedit enim ac si anima esset ad extensionem corporis extensa, ita q; vna pars esset in corpore generantis, & alia esset in semine, & quòd ad seminis separationem à corpore separaretur etiam animæ pars ab alia parte, tanquam anima esset vna actu, & plures in potentia, sicut albedo extenditur ad corporis extensionem, & secundùm vnam partem est in vna parte corporis, secundùm verò aliam est in alia parte corporis: & secundùm quòd vna pars corporis ab alia separatur, ita & vna pars albedinis separatur ab alia, ita quòd albedo quæ erat vna in actu, & duo in potentia: fit duæ albedines in actu. Secundum est quòd cùm inquit sanct. Thomas: Vnde si per hoc incipiat esse formæ simpliciter, esse formæ non erit nisi in hoc quòd est vniri materiæ: li simpliciter, potest dupliciter construi, scilicet aut vt se teneat cum præcedentibus, sic punctuando, vnde si per hoc incipiat esse formæ simpliciter: aut vt se teneat cum sequentibus, punctuando sic: vnde si per hoc incipiat esse formæ, simpliciter esse formæ non erit nisi in hoc quòd est vniri materiæ. Si primo modo accipiatur, videtur determinare illud verbum incipiat: vnde sensus est quòd si per hoc materiæ vnitur forma, incipiat esse absolutè siue omnino esse formæ, sicut videlicet materia incipit esse actu per hoc quòd sibi forma vnitur, tunc non erit esse formæ nisi in vnione ad materiam; sicut & esse actu, materiæ non conuenit nisi in vnione ad formam, & tunc ponitur li simpliciter, ad excludendum inceptionem formæ in materia. si enim forma simpliciter & absolutè incipiat esse ex hoc quòd vnitur materiæ, tunc non poterit esse nisi in vnione ad materiam. si autem incipiat esse tantùm in hoc, non autem simpliciter incipiat esse ex eo quòd materiæ vnitur, non oportet quòd non possit esse nisi in vnione ad materiam. si autem accipiatur secundo modo, tunc determinat illud verbum non erit, & est sensus, quòd esse formæ non erit absolutè loquendo, nisi in vnione ad materiam. & hoc dicitur ad differentiam illius modi quo secundùm quid & aliquo addito esse animæ non est nisi in vnione formæ ad materiam, scilicet vt est forma huius existens in hoc. falsum enim est absolutè loquendo, animam non habere esse nisi in vnione ad materiam: tamen verum est animam inquantum est forma huius hominis existens in ipso, non habere esse nisi per vnionem ad materiam, vt superiùs est ostensum. Vterque sensus veritatem habet. veruntamen primus sensus & prima punctuatio hîc intendi videtur, eò quò absolutior sit, & magis consequens habere.

SED tunc occurrit dubium circa ipsum primum sensum. Nam licet anima non dependeat à materia simpliciter, eius tamen indiuiduatio, vt superius est ostensum, de mente sanct. Tho. primo Sententiarum, distinctione 8. quæstione 5. artic. 2. ad sextum, dependet à corpore quo ad sui principium: non tamen quantum ad sui finem. Ex quo videtur quòd illa conditionalis nõ sit vera, si per hoc quòd forma vnitur materiæ, incipiat absolutè esse, non erit esse formæ nisi in hoc quòd est vniri materiæ. Stant enim simul ex verbis sanct. Thomæ, formam incipere esse per vnionem ad corpus. & postea ipsam esse sine corpore. Respondetur quòd formam incipere esse per vnionem sui ad materiam, dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd vnio ipsius cùm materia sit per se causa esse formæ. Alio modo quòd sit causa sine qua non incipiat forma esse, quia videlicet non incipit esse nisi cum tali vnione. Primo modo incipere esse per vnionem ad materiam, infert formam non posse esse sine vnione tali, quia proprius effectus nõ potest esse sine sua propria & per se causa. Secundo autem modo formam incipere esse per talem vnionem, non infert ipsam non posse esse nisi in vnione ad materiam. Primum sensum accipit sanct. Thomas hoc loco, quod patet, quia de forma per similitudinem ad materiam loquitur ex eo quòd dixerat transmutationem determinari ad esse actu materiæ, quod est per vnionem inferens. Vnde si per hoc etiam, id est, si per eandem etiam rationem qua materia incipit esse actu, scilicet per vnionem formæ, incipiat esse formæ simpliciter, esse formæ non erit nisi in hoc quòd est vniri materiæ, sicut scilicet esse actu materiæ non est nisi vniri formæ. Constat autem quòd materia ita incipit esse actu per formam, quòd forma est per se causa esse actu ipsius materiæ: ergo similiter accipiendum est antecedens illius conditionalis, quòd forma simpliciter incipiat esse per sui vnionem ad materiam, ita quòd materia & vnio talis sit per se causa esse formæ: secundum autem sensum accipit in primo Sententiarum.

Secundò ad idem: Anima intellectiua non potest educi de potentia materiæ, vt superiùs est ostensum, ergo non per virtutem existentem in semine producitur. probatur consequentia, quia omnis forma quæ educitur in esse per transmutationem materiæ, sicut est de forma quæ virtute seminis producitur, est forma educta de potẽtia materiæ. Tertiò ad idem: Omnis actio virtutis quæ est in semine, est per virtutem corpoream. agit enim virtus illa mediante calore ignis, cœli, & animæ. ergo non potest anima virtute seminis produci. probatur consequentia, quia nulla virtus actiua agit vltra suum genus: anima autem intellectiua excedit totum genus corporum.

SED videtur ista ratio non concludere. Diceret enim aliquis quòd licet nulla virtus actiua principalis agat vltra suum genus, virtus tamen instrumentalis potest vltra suum genus virtute principalis agentis agere, sicut calor producit carnem virtute animæ, qui genus excedit elementi. Similiter sacramenta causant ornatum in anima, qui est quid spirituale, secundùm doctrinam sanct. Thom. sic etiam dicetur quòd virtus seminis & calores quibus operatur, licet propria virtute animam intellectiuam producere non possint, eam tamen possunt virtute animæ generãtis producere. Respondetur ex doctrina sanct. Thom. prima parte, quæst. 118. artic. secundo, quòd nec etiam virtute animæ potest semen agere ad animam intellectiuam ipsam producendo. Licet enim corpus vt instrumentum substantiæ immaterialis, inquãtum immaterialis est, possit agere aliquid immateriale, sicut phantasma virtute intellectus agentis producit in intellectum possibilem speciem intelligibilem, quæ est omnino immaterialis, corpus tamen vt instrumentum substantiæ immaterialis, inquantum est actus corporis, non potest agere aliquid imateriale, quia substantia immaterialis vt actus corporis non pertinet ad ordinem immaterialium, sed ad ordinem materialium. Semen eutem non agit virtute animæ intellectiuæ, inquantum omnino immaterialis est, sed inquãtum est actus corporis, cum virtus generatiua qua mediante generatio fit, sit actus corporis: ideo nec etiam inquantum instrumentum est animæ generantis, potest animam producere. Sed bene quia anima secũdùm essentiam suam est intelligibilis & immaterialis, licet non agat inquãtum est omnino immaterialis, sed inquantum est actus corporis, potest semen virtute ipsius agere dispositiones ad animam intellectiuam, & sic causare vnionẽ ipsius cum materia, quod est causare animam inquantum est actus corporis, sicut agit in virtute ipsius vt actus corporis est. Propositio ergo sancti Thomæ videlicet, Nulla virtus actiua agit vltra suum genus, est etiam vera de agente instrumentali non agente in virtute agentis principalis superioris ordinis, inquantum superioris ordinis est, sed vt ad inferiorem ordinem pertinet, & sic eam intellexit sanctus Thomas. Si autem agat in virtute agentis superioris ordinis, vt superioris est ordinis, sic potest agere vltra suum genus, sicut calor agit in virtute animæ inquantum anima est, & sacramentum agit per virtutem diuinam, inquantum corporalia excedit. Vnde instantiæ adductæ non sunt contra intentum rationis. Tertiò principaliter arguitur: Anima est substãtia intellectualis. ergo, &c. probatur consequentia, quia ridiculum est dicere substantiam intellectualem aut per diuisionem corporis diuidi, aut ab aliqua corporea virtute produci. quorum scilicet modorum altero aliquid per seminis traductionem produci potest intelligi. Quartò, corruptio corporis non est causa quòd anima esse desinat: ergo nec generatio corporis est causa q; ipsa incipiat esse: sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. ergo, &c.

[3. p. q. 72. art. 1. & 2. & 4. Sen. dist. 1. q. 1. artic. 4.]

ADVERTENDVM quòd corpus nominat proprium perfectibile ab anima, & hoc oportet prius constitui & organizari virtute seminis, vt patet in embryone, vt in vltimo instanti organizationis sufficientis & necessariȩ anima intellectiua introducatur. propter hoc inquit sanct: Thom. quòd traductio seminis est causa propria generationis corporis, non quia ipsa seminis separatio à generante, & eius introductio in matricem, sit propria causa generationis, cùm illa nominent negationem, & relationem, sed quia semen decisum & introductum est causa propria, decisio autem & introductio est causæ conditio sine qua generatio corporis non fieret. Vltimò, inquit sanctus Thomas quòd per hoc Apollinaris & sequacium error destruitur, dicẽtium, sicut corpora à corporibus generantur, ita animas ab animabus generari.

Quòd anima humana producatur in esse à Deo per creationem.

Cap. 87.



EX his autem quæ dicta sunt, ostendi potest q; solus Deus animam humanam in esse producit. [Idem p. p. q. 90. art. 2.] Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quum non sit composita ex materia & forma, vt suprà * ostensum est: [* Cap. 83.] neque generatur per accidens. quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quæ est ex virtute actiua seminis: quod improbatum est. Cùm ergo anima humana de nouo esse incipiat: non enim est æterna, nec præexistit corpori, vt suprà * ostẽsum est: [* Cap. 63.] relinquitur quòd exeat in esse per creationẽ. ostensum est autem suprà * quòd solus Deus potest creare. [* Cap. 21.] Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

2 Amplius, omne illud cuius substantia non est suum esse, habet sui esse authorem. vt suprà ostẽsum est. [Cap. 15.] Anima autem humana non est suum esse: hoc enim solius Dei est. Habet igitur causam actiuam sui esse. Sed quod per se habet esse, per se etiam agitur: quod verò non habet esse per se, sed solùm cum alio, non per se fit, sed alio facto: sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quòd est in suo esse subsistens: & esse quod est sibi proprium, corpori communicat. anima igitur per se habet suum fieri præter modum aliarum formarum, quæ fiunt per accidens compositis factis; sed cùm anima humana non habeat materiam

partem sui: non potest fieri ex aliquo, sicut ex materia. Relinquitur ergo quòd ex nihilo fiat, & sic creetur. quũ igi-
Cap.13. tur creatio sit opus proprium Dei, vt suprà ostensum est: sequitur quòd à solo Deo immediatè creatur.

3 Adhuc, eorum quæ sunt vnius generis, est idem modus
*Cap.16. prodeundi in esse, vt suprà * probatum est. anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quæ non possunt aliter intelligi prodire in esse nisi per viã creationis. anima igitur humana exit in esse per creationem à Deo.

4 Item, quicquid producitur in esse ab aliquo agente, acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. anima autem non potest sic produci in esse, ꝙ acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi: sicut contingit in rebus compositis ex materia & forma, quæ generantur per hoc quòd acquirunt formam in actu. non enim habet anima aliquid in
*Cap.50.& seq. seipsa quod sit sibi principium essendi, cum sit substantia simplex, vt suprà * ostensum est. Relinquitur igitur quòd non producatur in esse ab aliquo agẽte: nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolutè. ipsum autẽ esse est proprius effectus primi & vniuersalis agentis. secunda enim agentia agunt per hoc quòd imprimũt similitudines suarum formarum in rebus factis, quæ sunt formæ factorum. anima igitur nõ potest produci in esse nisi à primo & vniuersali agente, quod est Deus.

5 Præterea finis rei respondet principio eius. tunc enim res perfecta est, cum ad primum principium pertingit, vel per similitudinem, vel quocunque modo. finis autem animæ humanæ & vltima eius perfectio est, quòd per cognitionem & amorem transcendat totum ordinem creaturarum, & pertingat ad primum principium, quod Deus est. igitur à Deo habet propriè suæ originis principium. Hoc etiã innuere videtur sacra scriptura Genesis primo. Cum enim de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis ascribat, vtpote cum dicit: Producant aquæ reptile animæ viuentis: & similiter de aliis: ad hominem veniens, animam eius à Deo creari ostendit, dicens, Formauit Deus hominem de limo terræ: & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ. Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab angelis esse creatas.

Super Cap. 87.



QVANTVM ad secundum, ponitur hæc conclusio: Solus Deus animam humanam in esse produxit. Probatur autem primò sic. Anima incipit esse cum corpore, vt ostensum est superius, & non quia per se generetur: cum non sit composita ex materia & forma, nec quia generetur per accidens per corporis generationem virtute seminis, vt etiam est ostensum, ergo per creationem: ergo à solo Deo, cuius solius est creare, in esse producitur. Secundò. Anima humana habet causam sui esse actiuam, cum nõ sit suum esse: & habet hoc proprium inter alias formas, quòd est in suo esse subsistens, ergo habet per se suum fieri præter modum aliarum formarum quæ per accidens fiunt factis compositis. ergo aut fit ex aliquo sicut ex materia, aut ex nihilo per creationem. Non ex materia, quia non habet materiam partem sui, ergo per creationem fit, ergo à solo Deo immediatè creatur.

ATTENDENDVM quòd cum materia sit id ex quo aliquid fit inexistens, vt patet 5. Metaphysic. oportet vt id quod non solum fit in aliqua materia, sed etiam per se fit ex materia, habeat materiam partem sui, & sit compositum. ideò optimè probat sanct. Thom. animam non fieri ex materia, quia non habet materiam partem sui: aliæ autem formæ non per se fiunt, sicut nec per se habent esse, sed fiunt tantùm alio facto scilicet composito, vt hîc dicitur: ideò licet non habeant materiam partem sui, possunt tamen aliquo modo dici, impropriè tamen fieri ex materia, inquantum de potentia materia educuntur.

Tertiò. Anima est de genere substantiarum intellectualium, quæ non possunt intelligi prodire in esse nisi per viam creationis, ergo, &c. patet consequentia, quia eorum quæ sunt vnius generis, id est, vnius ordinis rerum, est idem modus prodeundi in esse.

ATTENDENDVM quòd per eundem modum prodeundi in esse intelligit Sanct. Thom. idem genus productionis quò attingit res producta immediatè, non autem intelligit accidentia illi generi productionis: quod dico, quia aliæ substantiæ spirituales non producuntur in materia, neque præsupponunt aliquam materialem dispositionem per agens naturale, sicut anima introducitur in materiam per agens naturale dispositam. hoc enim accidit productioni animæ, quæ est est creatio, inquantum anima licet sit substantia intelligibilis, est tamen corporis forma.

Quartò. Anima non potest sic produci in esse, quòd sibi acquiratur aliquod principium essendi, sicut accidit in rebus compositis, cùm sit substantia simplex. ergo producitur in esse ab agente per hoc quòd consequitur ab ipso esse absolutè. ergo à primo & vniuersali agente qui est Deus producitur: quia ipsum esse est proprius effectus primi & vniuersalis agentis.

ADVERTE hîc, quòd sanctus Thomas ponit vnum modum quo esse dicitur proprius effectus Dei. Alia enim agentia licet dent esse, illud tamen non dant nisi per quòd imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quæ similitudo est rei factæ principium essendi, Deus autem dat esse non solùm dando formale principium essendi, sed etiam rei dando esse absolutè absque hoc quòd illi det aliud principium formale essendi. Ex quo patet quòd esse absolutè & secundùm se consideratum, non autem vt effectus formalis formæ introductæ in re producta, à solo Deo producitur: & sic absolutè & secundùm se esse est effectus proprius Dei: aliorum autem est effectus vt coniungitur formæ in altero productæ. Quintò, finis animæ humanæ & eius perfectio est vt per cognitionem & amorem transcendat totum ordinem creaturarum, & pertingat ad primum principium qui est Deus: ergo à Deo propriè habet suæ originis principium. finis enim rei correspondet eius principio.

ADVERTE ne erres, quòd non ideo dicit sanctus Thomas finem animæ esse in amore & cognitione Dei, quasi vtrunque ad beatitudinem essentialiter pertineat; sed quia cognitio est essentialiter beatitudo, amor autem ipsam inseparabiliter concomitatur. Confirmatur vltimò, quia hoc insinuatur Genes. primo, vbi scriptura animalium aliorum animas aliis causis ascribens, puta dicendo, Producant aquæ reptile animæ viuentis; & similiter de aliis: de anima hominis inquit: Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ, Deo videlicet animæ humanæ creationem ascribens. Per hoc autem (inquit sanctus Thomas) excluditur error ponentium animas ab Angelis esse creatas. Aduerte quòd sanct. Thom. 1. parte quæst. 118. & de Potentia. quæst. 3. art. 9. tenet non solùm falsum esse quòd anima cum semine traducatur, sed etiam hoc esse hæreticum, quia ex hoc sequitur animam subsistentem non esse, & ex consequentia esse corruptibilem cum corpore.

Rationes contra determinatam veritatem.

Cap. 87.



SVNT autem quædam quæ premissis videntur esse aduersa. Quum enim homo sit animal, inquãtum habet animam sensitiuam, ratio autem animalis vniuocè homini & aliis animalibus conueniat: videtur quòd anima sensitiua hominis sit eiusdem generis cum animabus aliorum animalium: quæ autem sunt vnius generis, eundẽ modum habent procedendi in esse. anima igitur sensitiua hominis, sicut & aliorum animalium, per virtutem quæ est in semine, in esse procedit. est autem idem secũdum substantiam anima intellectiua & sensitiua in homine, vt suprà *Cap.58.
* ostensum est. videtur igitur quòd etiam anima intellectiua per virtutem seminis producatur.

2 Præterea, sicut docet Arist. in lib. de Generatione ani- Lib.2.cap.3.
malium, prius tempore est fœtus animal quàm homo. sed cùm est animal, & non homo, habet animam sensitiuam, & non intellectiuam: quam quidem sensitiuã non est dubium ex virtute actiua seminis produci, sicut & in cæteris animalibus contingit: illa autem met anima sensitiua est in potentia vt sit intellectiua, sicut illud animal est in potẽtia vt sit animal rationale. Nisi fortè dicatur quòd anima intellectiua superueniẽs sit alia substantia: quod suprà * im- *Cap.58.
probatum est. videtur ergo quòd substantia animæ intellectiuæ sit ex virtute quæ est in semine.

3 Item, anima quum sit forma corporis, vnitur corpori secundùm suum esse: sed ad ea quæ sunt vnum secundùm esse, terminatur vna actio vnius agẽtis. si enim sunt diuersa agentia, & per consequens diuersæ actiones: sequetur quòd sint facta diuersa secũdùm esse: oportet vnius agentis vnam actionem terminari ad esse animæ & corporis: constat autem quòd corpus fit per actionem virtutis quæ est in semine: ergo & ab eadem est anima quæ est eius forma, & non ab agente separato.

4 Amplius, homo generat sibi simile secundùm speciem per virtutem quæ est in semine deciso: omne autem agens immobiliter generat sibi simile in specie per hoc ꝙ causat formam generati à qua est eius species. anima igitur humana à qua est species hominis producitur ex virtute quæ est in semine.

5 Item, Appollinaris sic argumentatur: Quicunque dat complementum operi, cooperatur agenti: sed si animæ creantur à Deo, ipse dat complemẽtum generationi pue-

rorum, qui quandoque ex adulteris nascuntur: ergo Deus cooperatur adulteris. quod sibi inconueniens videtur.

Teste Greg. Nyss. 2. lib. de Philo. cap. 6. 6 Inueniuntur autem in libro qui Gregorio Nysseno inscribitur, quædam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic: Ex anima & corpore fit vnũ, quod est homo vnus. si igitur anima fiat prius quàm corpus, aut corpus prius quàm anima, idem erit prius & posterius seipso: quod videtur impossibile: simul igitur fit corpus & anima: sed corpus incipit fieri in decisione seminis: ergo & per decisionem seminis anima in esse producitur.

7 Adhuc, imperfecta videtur esse operatio agentis qui non totam rem in esse producit, sed solùm eius alterã partem. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus verò virtute seminis formaretur, quæ duo sunt partes vnius, scilicet hominis: vtriusque operatio, scilicet Dei & seminatiuæ virtutis imperfecta videretur: quod patet esse incõueniens. Ab vna igitur & eadem causa producitur anima & corpus hominis. cõstat autem corpus hominis produci virtute seminis, ergo & anima.

8 Item, in omnibus quæ generantur ex semine: omnes partes rei generatæ simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu nõ appareant, sicut videmus in tritico aut in quolibet alio semine quòd herba & culmus, & internodia, & fructus, & aristæ virtute comprehenduntur in primo semine: & postea protẽditur semẽ & dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem animam esse partem hominis. in semine igitur hominis, à virtute continetur anima humana, non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit. *D. 1118.*

9 Amplius, eorum quorum inuenitur idem processus & terminus, oportet esse idem originis principium. sed in generatione hominis idem processus corporis & animæ, & idem terminus inuenitur. secundùm enim quòd figuratio & quãtitas membrorum procedit animæ etiam operationes magis ac magis manifestatur. nam prius apparet operatio animæ sensitiuæ: & tandem corpore completo operatio animæ intellectiuæ: ergo idem est principium animæ & corporis. sed principium originis corporis est per decisionem seminis: ergo est & principium originis animæ.

10 Adhuc, quod configuratur alicui, cõstituitur ex actione eius cui cõfiguratur: sicut cera quæ configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. constat autem corpus hominis & cuiuslibet animalis esse propriæ animæ cõfiguratum. talis est enim organorum dispositio, qualis competit ad operationes animæ per eas exercendas. corpus igitur formatur ex actione animæ. vnde etiam Aristoteles dicit in 2. de Anima,* quòd anima est efficiens causa corporis. hoc autem non esset nisi anima esset in semine. nam corpus per virtutem quę est in semine, constituitur. est igitur anima humana in semine hominis. & ita ex decisione seminis originem habet. ** Tex. cõ. 36.*

11 Item, nihil viuit nisi per animam: semen autem est viuum: quod patet ex tribus. Primò quidem, quia à viuente deciditur. Secundò, quia in semine apparet calor vitalis, & operatio vitæ, quæ sunt rei viuentis indicia. Tertio, quia semina plantarum terræ mandata, nisi in se vitam haberẽt, ex terra quæ est exanimis, non possent calescere ad viuendum. est igitur anima in semine, & sic ex decisione seminis vitam habet, & originem capit.

12 Amplius, si anima non est ante corpus, vt ostensum est, neq; incipit esse cum seminis decisione, sequitur quòd prius formetur corpus, & postea ei infundatur anima de nouo creata. Sed si hoc est verum, sequitur vlterius quòd anima sit propter corpus. quod enim est propter aliud, inuenitur eo posterius: sicut vestimenta fiunt propter hominem. hoc autem est falsum. nam magis est corpus propter animam. finis enim semper nobilior est. oportet igitur dicere quòd anima simul cum decisione seminis oriatur.

Super Cap. 88.



QVANTVM ad tertium ponit S. Thom. quasdam rationes contra determinatã veritatem, quarũ prima est: Anima sensitiua hominis virtute seminis procedit in esse, cùm sit eiusdem generis cum animabus aliorum animalium: ergo & intellectiua. Probatur consequentia, quia in homine sensitiua & intellectiua sunt idem secundùm substantiam.

Secundò, fœtus prius est animal quàm homo, ergo prius habet animam sensitiuam quàm intellectiuam. sed illa producitur ex semine, ergo & intellectiua, cùm eadẽ fiat intellectiua, eò quòd sibi intellectiua quæ sit alia, superuenire non possit. Tertiò, anima vnitur corpori secundùm esse, ergo fit ab eodem à quo fit corpus, quum ad ea quæ fiunt vnum secundùm esse, terminetur vna actio, & vnius agentis, ergo, &c. Quartò, homo generat sibi simile in specie per virtutem quæ est in semine, ergo causat animam, à qua est hominis species. Quintò, secundùm Appollinarem sequeretur Deum cooperari adulteris, quia creando animam, daret complementum generationi adulteræ. Sextò, simul fit corpus & anima, alioquin idem esset prius & posterius seipso. ergo, &c. patet consequentia, quia corpus incipit fieri in decisione seminis. Septimò, sequeretur actionem Dei & hominis actionem esse imperfectam, quia neutra produceret totam rem.

Octauò, anima est pars hominis, ergo, &c. probatur consequentia, quia in omnibus quæ generantur ex semine, omnes partes rei generatæ virtute comprehenduntur in semine. declaratur in tritico, vbi herba, culmus, internodia, fructus & aristæ comprehenduntur in primo semine, & postea protenditur semen & dilatatur ordine sequela naturali, ad rei perfectionem nihil extrinsecum assumens intellige tanquam causam agentem, licet aliquid extrinsecum tanquam materiam assumat. Nonò, in hominis generatione est idem processus corporis & animæ, & idem terminus, quia secundùm processum figurationis & quantitatis corporis operationes animæ magis ac magis manifestantur. ergo, &c. Decimò, corpus hominis formatur ex actione animę, tum quia sibi configuratur, tum quia anima est efficiens causa corporis, vt dicitur secundo de Anima, textu 36. ergo, &c. Vndecimò, semen viuit, vt ex multis apparet, ergo in ipso est anima. ergo, &c.

Duodecimò, sequitur quòd prius formatur corpus, & postmodum infunditur anima: ergo anima fit propter corpus, quia quod fit propter aliud, est posterius eo, sicut patet in vestimentis quæ propter hominem fiunt.

Responsiones ad prædicta.

Cap. 89.



AD faciliorem verò præmissarum rationũ solutionem præmittenda sunt quædam ad exponẽdum ordinem & processum generationis humanæ & generaliter animalis. Primò itaque sciendum est falsam esse opinionem quorundam dicentium quòd opera vitæ quæ apparent in embryone ante vltimum complementum, non sunt ex aliqua anima vel virtute animæ in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, iam embryo non esset animal: quum omne animal ex anima & corpore constet: operationes etiam vitæ nõ proueniunt à principio actiuo extrinseco: sed ab intranea virtute, in quo præcipuè à non viuentibus viuentia videntur discerni, quorum est proprium mouere seipsa. quod enim nutritur, assimilat sibi nutrimentum: vnde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis actiuam: cùm agens sibi simile agat. & multo est hoc manifestiùs in operibus sensus. nam videre & audire conuenit alicui per virtutem aliquam in ipso existentem, non in alio: vnde cùm embryo inueniatur nutriri ante vltimum complementum, & etiam sentire: non potest hoc attribui animæ matris.

Nec tamen potest dici quòd in semine ab ipso principio sit anima secundùm suam essentiam completam: cuius tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam cùm anima vniatur corpori vt forma, non vnitur nisi corpori cuius est propriè actus: est autem anima actus corporis organici: non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solùm potẽtia siue virtute. vnde Aristoteles dicit in secundo de Anima, quòd semen & fructus sic sunt potentia vitam habentia, quòd abjiciunt animam, id est, anima carent: cùm tamen id cuius anima est actus, sit potentia vitam habens: non tamen abjiciens animam. *Tex. com. 10.*

Sequeretur etiam si à principio anima esset in semine, quòd generatio animalis esset solùm per decisionem: sicut est in animalibus anulosis, quòd ex vno fiunt duo.

Semen enim si statim cùm est decisum, animam haberet, iam haberet formam substãtialem. omnis autem generatio

ratio substantialis præcedit formam substantialem, non eam sequitur. si quæ verò transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius: sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis: omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes. Sed adhuc magis est ridiculum, si hoc de anima rationali dicatur: tum quia impossibile est vt diuidatur secundùm diuisionem corporis ad hoc vt in deciso semine esse possit, tum quia sequeretur quòd in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animæ multiplicarentur. Neque etiam dici potest (quod quidam dicunt) etsi à principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter deficientiam organorũ tamẽ ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu.

Et quia vita plantæ pauciora requirit organa, quàm vita animalis: primo semine sufficienter ad vitam plantę ornizato, ipsam prædictam virtutem fieri animam vegetabilem: deinde organis magis perfectis & multiplicatis eandem perduci vt sit anima sensitiua: vlterius autem forma organorum perfecta, eandem animam fieri rationalem: non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis: propter quod suspicantur Aristotelem dixisse intellectum ab extrinseco esse, in libro de Generatione animalium. Secundùm enim hanc positionem sequeretur quòd aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tãtùm, & postmodum anima sensitiua, & sic ipsa forma substantialis continuè magis ac magis perficeretur.

Et vlterius sequeretur quòd non simul sed successiuè educeretur forma substantialis de potentia in actum.

Et vlterius quòd generatio esset motus continuus, sicut & alteratio, quæ omnia sunt impossibilia in natura. Sequeretur etiam adhuc maius inconueniens, scilicet quòd anima rationalis esset mortalis.

Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adueniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam: aliàs corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod est impossibile, quum differant secundùm genus, vt dicitur in decimo Metaphysicæ. substantia autem animæ sensibilis, quum ponatur esse per accidens generata à corpore generato in processu prædicto: de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet sit rationalis quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam (est enim sensitiuum potentia intellectiuum) de necessitate sequitur quòd anima rationalis corpore corrupto corrumpitur: quod est impossibile, vt supra* probatum est, & & fides catholica docet.

Tex. com. 26.

* Cap. 79.

Non igitur ipsamet virtus quæ cum semine deciditur, & dicitur formatiua, est anima, neque in processu generationis fit anima: sed cùm ipsa fundetur sicut in proprio subiecto, in spiritu cuius est semen contentiuũ, sicut quoddam spumosum: operatur formationem corporis prout agit ex vi animæ patris, cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animæ concepti, etiã postquam anima inest. non enim conceptum generat seipsum, sed generatur à patre. Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animæ. Non enim potest attribui animæ embryonis ratione virtutis generatiuæ: tum quia vis generatiua non habet suam operationem nisi completo opere nutritiuæ & augmentatiuæ, quæ ei deseruiunt: cùm generare sit iam perfecti: tum quia opus generatiuæ non ordinatur ad perfectionem ipsius indiuidui, sed ad speciei cõseruationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritiuæ, cuius opus est assimilare nutrimentum nutrito. quod hîc non apparet. non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem præexistentis, sed producitur ad perfectiorem formam, & viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentatiuæ ad quam non pertinet mutatio secundùm formam, sed solùm secundùm quantitatem. de sensitiua autem & intellectiua patet quòd non habet aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quòd formatio corporis præcipuè quantum ad primas & principales partes non est ab anima genita, nec à virtute formatiua agente ex vi eius, sed agente ex vi animæ generatiuæ patris: cuius opus est facere simile generanti secundùm speciem. hæc igitur vis formatiua eadem manet in spiritu prædicto à principio formationis vsque in finem: species tamen formati non manet eadem, nam primò habet formam seminis, postea sanguinis, & sic inde quousque veniat ad vltimum complementum. Licèt enim generatio simplicium corporum non procedat secundùm ordinem. eò quòd quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ, in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem propter multas formas intermedias inter primã formam elementi, & vltimam formam ad quam generatio ordinatur, & ideò sunt multæ generationes & corruptiones sese consequentes. Nec est inconueniens si aliquid intermediorum generatur, & statim postmodum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt vt via ad speciem, & ideò non generantur vt permaneant, sed vt per ea ad vltimum generatum perueniatur. Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes [d] intermediæ: quia hoc etiam accidit in alteratione & augmento, non enim est tota alteratio continua, neque totum augmentum: sed solùm motus localis est verè continuus, * vt patet in octauo Physicorum. Quantò igitur aliqua forma est nobilior, & magis distans à forma elementi: tantò oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam vltimam veniatur, & per cõsequens plures generationes medias. & ideò in generatione animalis & hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ formæ & generationes intermediæ, & per consequens corruptiones: quia generatio vnius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis quæ primò inest cum embryo viuit vita plantæ, corrumpitur, & succedit anima perfectior, quæ est nutritiua & sensitiua simul: & tunc embryo viuit vita animalis. hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licèt præcedentes fuerint virtute seminis. His igitur visis facilè est respondere ad obiecta. Quòd enim primò obiicitur, oportere animam sensitiuam eundem modum originis in homine & in brutis habere, ex eo quòd animal de eis vniuocè prædicatur: dicimus hoc necessarium non esse. etsi enim anima sensitiua in homine & bruto conueniant secundùm generis rationem, differunt tamen specie, sicut & ea quorum sunt formæ. sicut enim animal quod est homo, ab aliis animalibus specie differt per hoc quòd est rationale: ita anima sensitiua hominis ab anima sensitiua bruti specie differt per hoc quòd est etiam intellectiua. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitiuum tantùm: & per consequens nec esse nec eius operatio suprà corpus eleuatur. vnde oportet quòd simul cũ generatione corporis generetur, & cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiua in homine, cùm habeat suprà sensitiuam naturam vim intellectiuam, ex qua oportet quòd ipsa substantia animæ sit secundùm esse, & operationem suprà corpus eleuata, neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrũpitur. Diuersus ergo modus originis in animabus prædictis non est ex parte sensitiui, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectiui ex quo sumitur differentia speciei: vnde non potest concludi diuersitas generis, sed sola diuersitas speciei. Quod verò secundò obiicitur conceptum prius esse animal quàm hominem: non ostendit rationalem animam cum semine propagari. nam anima sensitiua per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quæ est simul sensitiua & intellectiua, ex qua est animal & homo simul, vt ex dictis patet. Quod verò tertiò obiicitur, diuersorum agentium actiones non terminari ad vnum factum: intelligendum est de diuersis agentibus

D 541. & 560.

*Tex. com. 60. & infrà.

Ad 2.

Paulò antè ad 3.

tibus non ordinatis. Si enim ordinata sint adinuicem, oportet eorum esse vnum effectum. nam causa agens prima agit in effectum causæ secundæ agentis vehementius quàm etiam ipsa causa secunda. vnde videmus quòd effectus qui per instrumentum agitur à principali agente, magis propriè attribuitur principali agenti quàm instrumẽto. contingit autem quandoque quòd actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti, sicut vis vegetatiua ad speciem carnis producit, ad quã non potest producere calor ignis, qui est eius instrumentum, licèt operetur disponendo ad eam, resoluendo & consumendo. quum igitur omnis virtus naturæ actiua comparetur ad deum sicut instrumentum ad primum & principale agens: nihil prohibet in vno & eodem generato, quod est homo, actionem naturæ ad aliquid hominis terminari, & nõ ad totũ quod fit actione dei, corpus igitur hominis formatur simul & virtute dei quasi principalis agẽtis & primi: & etiam virtute seminis quasi agentis secundi. sed actio dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest:

Ad 4. sed disponit ad eam. Vnde patet solutio ad quartum. Sic enim homo sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis eius dispositiuè operatur ad vltimã formam, ex qua homo speciem sortitur.

Ad 5. Deum verò adulteris cooperari in actione naturæ, nihil est inconueniens. non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas. actio autem quæ est ex virtute seminis ipsorum, est naturalis, non voluntaria. vnde non est inconueniens si deus illi operationi cooperatur vltimam

Ad 6. perfectionem inducendo. Quòd verò sextò obiicitur, patet quòd non de necessitate concludit. Etsi enim detur quòd corpus hominis formetur prius quàm anima creetur, aut econuersò, nõ sequitur quòd idem homo sit prior seipso. non enim homo est suum corpus neque sua anima, sequitur autem quòd aliqua pars eius sit altera prior, quod non est inconueniẽs. nam materia tempore est prior forma. materiam dico secundùm quòd est in potentia ad formam, non secundùm quòd actu est per formam perfecta. sic enim est simul cum forma. corpus igitur humanum secundùm quòd est in potentia ad animam, vtpote quum nondum habet animam, est prius tempore quàm anima. tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantùm. quum verò est humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed

Ad 7. simul cum ea. Neque etiam sequitur. si anima ex virtute seminis non producitur, sed solùm corpus, quòd sit imperfecta operatio tam dei quàm naturę, vt septima ratio procedebat. virtute enim dei vtrumque fit, & corpus & anima, licèt formatio corporis fit ab eo mediante virtute seminis naturali, animam autem immediatè producat. Neque etiam sequitur quòd actio virtutis seminis sit imper-

Ad 8. fecta, cùm perficiat hoc ad quod est. Sciendum est etiam in seminis virtute contineri omnia illa quæ virtutem corpoream non excedunt, sicut fœnum, culmus, internodia, & similia, ex quo concludi non potest quòd id hominis quod totã virtutem corpoream excedit, in seminis virtu-

Ad 9. te contineatur, vt octaua ratio concludebat. Quòd autem operationes animæ videntur proficere in processu generationis humanæ sicut proficiunt corporis partes: non ostendit animam humanam & corpus idem principium habere, sicut nona ratio procedebat: sed ostendit quòd dispositio partium corporis est necessaria ad animæ ope-

Ad 10. rationem. Quòd autem decimò obiicitur, corpus animæ configurari, & ob hoc animam sibi corpus simile præparare, partim quidem est verùm, partim autem falsum. si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur: falsum autem si intelligatur de anima generati. nõ enim virtute animæ generati formatur corpus quantum ad primas & præcipuas partes, sed virtute animæ generantis, vt suprà probatum est. similiter etiam omnis materia suæ formæ configuratur, non tamen hæc configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formæ generantis. Quòd autem vndecimò obiicitur de seminis vita in *Ad 11.*

principio decisionis, patet quidem ex dictis non esse viuum nisi in potentia, vnde tunc animam actu non habet, sed virtute, in processu autem generationis habet animam vegetabilem & sensibilem ex virtute seminis: quæ non manent, sed transeunt anima rationali succedente. Neque *Ad 12.*

etiam si formatio corporis animam humanam præcedit, sequitur quòd anima sit propter corpus, vt duodecima ratio inferebat. est enim aliquid propter alterum dupliciter. Vno modo propter eius operationem siue conseruationem, vel quicquid huiusmodi est, quod sequitur ad esse, & huiusmodi sunt posteriora eo, propter quod sunt, sicut vestimenta sunt propter hominem, & instrumenta propter artificem. Alio modo est aliquid propter alterum, id est, propter esse eius, & sic quod est propter alterum, est prius tempore, & natura posterius. hoc autem modo corpus est propter animam, sicut etiam omnis materia propter formam. secus autem esset, si ex anima & corpore non fieret vnum, secundùm esse, sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

Super Cap. 89.



QVANTVM ad quartam respondet S. Th. rationibus suprà positis. Circa hoc autẽ duo facit. Primò enim ponit pulcherrimam quandam de processu generationis doctrinam. Secundò sigillatim ad singula respondet argumenta. Quantùm ad primum dicit summatim septem. Primum est quòd opinio dicentium quòd opera vitæ quæ apparent in embryone, ante vltimum complementum non sunt ex aliqua anima, vel ex virtute in eo existente sed ex anima matris, est falsa: tum quia embryo non esset animal, tum quia operationes vitæ non proueniunt à principio extrinseco, scilicet, immediatè, sed ab intrinseco, vt in nutritione secundùm quam quod nutritur assimilat sibi nutrimentum: & multò magis in operibus sensus apparet. Secundùm est, quòd animam secundùm essentiam suam completam esse in semine à principio, sed eius operationes propter defectum organorum non apparere, falsum est, tum quia anima non vnitur vt forma corpori nisi organizata, tum quia Aristot. secundo de Anima tex. 10. inquit quòd semen & fructus sic sunt potentia vitam habentia, quòd abiiciunt animam, tum quia tum generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis, sicut in animalibus anulosis ex vno fiunt duo: & sic sequeretur quòd omnes transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes. transmutationes enim formam substantialem sequentes non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sequeretur etiam quòd anima rationalis diuideretur ad diuisionem corporis, & quòd ex omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, animæ rationales multiplicarentur. Tertium est quòd etiam illa opinio falsa est, quæ dicit quòd sicut semen est corpus non organizatum actu, sed organizabile, ita virtus quæ est in semine, est anima in potentia, non autem in actu: & quòd organizato semine sufficienter ad vitam plantæ, prædicta virtus fit anima vegetabilis, deinde organis magis perfectis eadem fit sensitiua, postremò forma organorum perfecta, eadem fit anima rationalis, non actione quidem virtutis seminis, sed ex actione & illuminatione exterioris agentis: & quòd propter hoc dixit Aristotelis intellectum ab extrinseco esse. Hæc enim opinio falsa est: tum quia tunc forma substantialis continuè magis ac magis perficeretur, tum quia forma substantialis non simul sed successiuè educeretur in actum, & sic generatio esset motus continuus: tum quia sequeretur animam rationalem esse mortalem, quia anima rationalis esset eadem cum anima sensibili quæ per accidens generata ponitur in processu prædicto, & per consequens ponitur ad corruptionem corporis esse corruptibilis. Nec potest dici quòd ex lumine extrinseco per quod dicta anima fit rationalis, fiat incorruptibilis, quia nihil formaliter rei corruptibili adueniens facit ipsam incorruptibilem per naturam, cum corruptibile & incorruptibile differant secundùm genus, 10. Methaphysicæ, textu 26. Quartum est quòd dicta virtus quæ fundatur in spiritu cuius semen est contentiuum, operatur corporis formationem ex vi animæ patris cui principaliter attribuitur generatio, non autem ex vi animæ concepti, etiam postquam habet animam, quia conceptum non generat seipsum, sed à patre generatur, vt patet per singulas virtutes animæ discurrendo. Animæ enim embryonis non potest attribui corporis formatio ratione virtutis generatiuæ, quia non habet ea vis suam operationem nisi completo opere nutritiuæ & augmentatiuæ: nec ordinatur ad perfectionem ipsius indiuidui, sed ad speciei cõseruationem. Non etiam illud sibi attribui potest ratione virtutis nutritiuæ, quia nutrimentum in processu formationis producitur ad perfectiorem formam & viciniorem similitudini patris: nõ autem ad similitudinem præexistentis trahitur, quod fit per opus nutritiuæ assimilantis nutrimentum nutrito. nec etiam fit virtute augmentatiuæ, quia ad ipsam non pertinet mutatio secundùm formam sed tantùm secundùm quantitatem. Non etiam illud fit virtute sensitiuæ, aut intellectiuæ potentiæ, vt patet, relinquitur ergo quòd formatio corporis præcipuè quantum ad primas & principales partes, est tantùm ex vi animæ generantis. Quintum est quòd hæc vis formatiua manet in spiritu prædicto à principio formationis vsque ad finem, species tamen formati non manet eadem, cum diuersas formas habeat successiuè vsque ad complementum: quia licet generatio simplicium corporum non procedat secundùm ordinem eò quòd quodlibet eorum habeat formam immediatam materiæ primæ, tamen in aliorum generatione oportet esse generationum ordinem propter multas formas intermedias inter primam formam elementi & vltimam, ad quam generatio ordinatur. Sextum est, quòd

non est

non est inconueniens si aliquid intermediorum generatur, & statim postmodum corrumpitur, quia illa tanquam non habẽtia specia speciem completam, non generantur vt permaneant, sed vt per ea ad vltimum generatum perueniatur. Nec etiã est mirum quòd tota generationis trãsmutatio non sit continua, quia hoc etiam accidit in tota alteratione, & tota augmentatione, & solus motus localis est verè continuus, 8. Physicorum, text. 64. & infrà. Septimum est quòd quantò aliqua forma est nobilior, & magis distans à forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, & plures generationes & corruptiones. Et ideò in generatione hominis anima vegetabilis quæ primò inest embryoni cum viuit vita plantæ, corrumpitur, & succedit perfectior anima, quæ est simul nutritiua & sensitiua: & tunc embryo viuit vita animalis: hac autem corrupta succedit rationalis ab extrinseco, non autem virtute seminis, vt præcedentes.

CIRCA tertium dictum aduertendum quòd corruptibile secundùm naturam impossibile est vt fiat secundum naturam incorruptibile, quasi corruptibile in incorruptibile mutetur. cùm enim corruptibile & incorruptibile differant secundùm genus, non potest vnum mutari in aliud nisi fiat mutatio secundùm genus: & per consequens nihil secundùm naturam corruptibile manens idem secundùm substantiam, & non variatum secundùm genus, potest fieri per naturam incorruptibile: sed tamen id quod est secundùm naturam corruptibile, potest ex supernaturali dono fieri incorruptibile, ita quòd idemmet erit corruptibile & incorruptibile, sed per naturam corruptibile autem per gratiam, aut per donum aliquod supernaturale ipsum à corruptione prohibens, vt est in corporibus beatorum, propter hoc S. Thom. vt se præseruaret ab incorruptibili per supernaturale donum, non dixit absolutè quòd nihil formaliter alicui rei corruptibili adueniens facit ipsum incorruptibile, sed quòd non facit ipsum incorruptibile per naturam: & sic si anima sensitiua quæ est secundùm naturam corruptibilis, fiat par superuenientem lucem rationalis, nõ poterit anima rationalis fieri incorruptibilis per naturam, sed remanebit naturaliter mortalis & incorruptibilis sicut prius.

CIRCA quartum dictum cum concluditur quòd formatio corporis præcipuè quantùm ad primas & principales partes est tantùm ex vi animæ generantis, aduerte quòd idcirco specificauit san. Thom. principales & primas partes, quia vt ipse ait prima parte in quæstione 118. art. 1. ad quartum, producta anima sensitiua in generato quantùm ad aliquam partem principalem, tunc iam illa anima sensitiua prolis incipit operari ad complementum proprij corporis per modũm nutritionis & augmenti. Et sic patet quòd aliquæ partes secundariò aduenientes possunt ex vi animæ prolis effici, licet partes principiles, sicut cor, cerebrum, & huiusmodi virtute animæ generantis fiant.

CIRCA quintum dictum duplex dubium occurrit. primum est circa id quod dicitur vim formatiuam manere in spiritu à principio formationis vsque in finem. videtur enim velle sanct. Tho. quòd talis vis finita formatione non duret, sed tantùm duret vsque ad formationis complementum. Huius autem oppositum habetur de Potentia, q. 3. art. 9. ad 16. vbi dicitur quòd virtus formatiua quæ est in principio, manet etiam adueniente anima rationali, sicut & spiritus in quos ferè tota substantia spermatis conuertitur, manent. Secundum est circa id quod dicitur, quoniam oportet in generatione aliorum corporum esse generationum ordinem propter multas formas medias inter formam primam elementi & vltimam formam ad quam generatio ordinatur. Ex hoc enim sequitur quòd materia exuta vna forma non potest quamcunque formam absque ordine recipere, sed necesse est vt vnam prius altera ordinatè & gradatim recipiat. huius autem oppositum expressè dicit san. Tho. 5. Physicorum. vbi ostendens quomodo in substantia non sit contrarietas, inquit quòd materia exuta vna forma potest recipere diuersas formas absque ordine. Augetur etiam dubium, quia ostensum est superiùs quoniam forma quælibet substantialis absolutè loquendo vnitur immediatè materiæ primæ, ergo materia potest per generationem recipere quamcunque formam absque ordine. probatur consequentia, quia hîc assignat rationem S. Tho. quare corporum simplicium generatio nõ procedit ordinatè, quia videlicet quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ.

AD primum horum respondetur quòd expressè S. Tho. pri. parte, vbi suprà, tenet virtutem actiuam quæ erat in semine, desinere esse desinente semine, & euanescente spiritu qui in ipso continebatur. non enim possibile est virtutem remanere eandem numero eius subiecto destructo, cùm accidens neque per se sustinere possit, neque migrare de subiecto in subiectum. Quod autem dicitur in de Potentia, &c. quòd manet, intelligitur non eadem secundùm numerum, sed in suo simili: quod patet ex duobus. Primò, quia assignat rationem huius permanentiæ, ex eo quòd spiritus in quos tota ferè substantia spermatis conuertitur, manent. constat autem quòd substantia spermatis non conuertitur in eosdem numero spiritus qui præerant, sed in similes: & sic virtus quidem similis priori remanet, nõ autem oportet vt remaneat prior eadem secundum numerum. Secundò, quia idem cõfirmat exemplo caloris qui fuit dispositio ad formam ignis, qui remanet forma ignis adueniente. manifestum est autem quòd calor qui præcessit formam ignis, non remanet idem numero, cùm in aduentu formæ ignis corrumpatur subiectum in quo erat, sed remanet similis calor secundùm speciem. Dicendum est ergo quòd virtus formatiua remanet in simili, non autem eadem secundùm numerum: & quæ prius erat corporis formatiua, vt ibi dicitur, eadem secundùm speciem fit postmodum corporis regitiua.

AD euidentiam secundi dubij attendendum est primò ex doctrina S. Tho. de Spiritu. Ar. 3. ad vigesimum, quòd materia nudè quidem considerata indifferenter se habet ad omnes formas, quia videlicet secundùm suam substantiam non est magis ad vnam formam determinata quàm ad aliam, sed vniuscuiusque est secundùm suam naturam receptiua. considerata autem vt perfecta per aliquam dispositionem ex virtute agentis, non respicit indifferenter omnes formas, sed aliquas determinatè. sunt enim aliquæ formæ habentes inter se ordinem secundùm generationem, vt natæ sint sibi immediatè per generationem succedere: & ideo dum materia vna illarum exuitur, non potest recipere quancunque indeterminatè, sed illam quæ nata est immediatè succedere formæ priori quæ erat ab agente introducta, tanquam dispositio ad vlteriorem formam: sicut quia forma sanguinis habet immediatùm ordinem in generatione animalis ad formam seminis, ideo dum materia exuitur forma seminis, non recipit immendiatè aliam formam quàm formam sanguinis. Attendendum secundò, quòd licet materia secundùm se & nudè considerata indifferenter se habeat ad omnes formas, vt autem est per aliquam formam ab agente disposita, non sit ad omnes indifferentes, sed aliquas determinatè respiciat: tamen alium ordinem habet ad formas elementorum, & alium ad formas perfectiores. Nam cùm formæ elementorum teneant infimum gradum inter formas, inter materiam primam & formas elementorum non mediat alia forma imperfectioris ordinis, vtpote quæ sua imperfectione magis ad naturam materiæ appropinquet: & ideo inquit hoc loco sanct. Thom. quòd quodlibet elementorum habet formam immediatám materiæ primæ: formæ autem altioris gradus & ordinis, habent sub se naturæ ordine formas inferioris ordinis & gradus: & quantò forma est imperfectioris ordinis, tantò magis ad naturam materiæ appropinquat: quia quantò aliquid magis recedit ab actu & perfectione, tantò magis ad potẽtiam accedit. ideo formæ quæ sunt suprà elementa, non sunt immediatè materiæ primæ secundùm ordinem naturæ, sed inter ipsas & materiam mediant formæ elementorum: & quantò forma ad altiorem ordinem & gradum pertinet, tantò inter ipsam & materiam plures formæ naturæ ordine mediant. Et quia natura in educendo aliquid de potentia ad actum procedit de imperfecto ad perfectum: ideò dum materiam deducere intendit ad actum formæ perfectioris ordinis, prius deducit ad actum formæ imperfectioris, & sibi propinquioris secundùm materiam. Et hæc est ratio quare dum exuitur forma vnius elementi, indifferenter potest recipere quamcunque aliam formam alterius elementi: non autem dum exuitur alia forma, potest indifferenter recipere quamcunque aliam formam superioris ordinis, sed determinatam, scilicet, eam quæ est formæ priori secundum gradum & ordinem naturæ proximior: in generatione enim naturali forma imperfectior introducitur à natura vt dispositio ad formam immediatè post ipsam naturæ ordine collocatam: in generatione verò elementi forma imperfectioris elementi non se habet vt dispositio & vt medium ad formam alterius elementi, cum omnes formæ elementares ad vnum ordinem pertineant, & omnes immediatè materiam respiciant. Attendendum tertiò quòd aliud est aliquam formam esse immediatam materiæ, & aliud illam vniri immediatè materiæ. cùm enim dicitur formam esse materiæ immediatam, significatur exclusio omnis alterius formæ inferioris ordinis & gradus inter materiam & formam, quia videlicet secundùm naturæ ordinem nulla est quæ illa sua imperfectione magis ad materiæ naturam & conditionem appropinquet: sicut dicimus hominem & animal esse immediata, quia inter ea non mediat alia superior species quæ sit prior homine, & inferior animali. econtrario verò dicimus viuum & hominem non esse immediata, quia inter illa ordine naturæ & gradu mediat animal. sed cùm dicitur formam vniri immediatè materiæ, significatur quòd forma dat esse materiæ non mediante aliquo alio, sed per se ipsam. ita quòd excluditur omne medium quod vnire habeat formam materiæ secundùm esse. sic autem (vt superiùs est ostensum) omnis forma substantialis immediatè vnitur materiæ primæ, eò quòd omnis forma superioris ordinis virtualiter contineat omnes alias formas inferiorum ordinum darent: non autem omnis forma est ordine naturæ immediata materiæ (vt est ostensum) cùm sint diuersi gradus & diuersi ordines formarum. Patet itaque ex his quoniam benedictum est à S. Thom. in generatione aliorum corporum suprà elementa oportere esse generationum ordinem propter multas formas intermedias, ordine scilicet naturæ inter primam formam elementi & vltimam formam ad quam generatio ordinatur, quia natura ordinatè in suis operibus procedit, & non producit aliquid ab vno extremo ad aliud nisi per media essentialiter & per gradus ordinata.

AD primum ergo in oppositum dici potest dupliciter, primò quòd nõ loquitur ibi sanctus Thomas de materia vnius elementi in ordine ad omnes formas, sed in ordine ad formas aliorum elementorum, quæ per simplicem generationem in ipsam introducuntur. ipsa enim exuta vna forma elementi, potest indifferenter plures formas elementares recipere quia vt hîc dicitur, quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ. vnde & adducit Aristotelem secundo de Generatione dicentem, quòd cùm ex terra fit ignis, non oportet fieri transitum per media elementa. loquitur autem particulariter & de illis, quia ex contrarietate illarum arguebatur esse contrarietatem in substantia. ipse autem ostendit quòd propter illas non oportet ponere contrarietatem in substantia, cum neque inter ipsas inueniatur maxima distantia, ita quòd ab vna illarum non possit nisi per media perueniri, neque esse illarum per continuum motum acquiri possit: & sic quum non sit inter illa contrarietas, de quibus maximè videtur propter contrarias ipsarum qualitates, multò minus inter aliàs formas substantiales erit contrarietas. hîc autem sanctus Thomas in loco adducto non loquitur de materia in ordine ad formas elementares in ipsam per simplicem generationem introducendas, sed in ordine ad aliàs formas quæ suprà formas elementares sunt. Potest secundò responderi iuxta ea quæ dicuntur in quæstione de Spiritualibus, loco allegato, quod loquitur sanctus Thomas in quinto Physicorum de ipsa materia secundùm se & nudè considerata. ipsa enim exuta vna forma, vt sic, videlicet absque forma, quantum est ex natura sua, & sua potentialitate, indifferens est ad vnamquamque formam recipiendam, eò quòd vnaquæque forma substantialis nata sit illi dare esse immediatè & illi immediatè vniri. Hic autem loquitur sanctus Thomas de materia secundùm quòd per agens disponitur & ordinatur ad generationem. sic enim per aliquod agens disposita ad alicuius generationem, & per eius actionem exuta forma quàm habebat, vt sic, videlicet per tale agens exuta, non est indifferens ad plures formas, sed est determinata ad illam ad quam agens ipsam disposuerat: vnde nulla est contradictio. Ad secundum patet ex dictis, quòd aliud est formam esse naturæ ordine immediatam materiæ, & aliud ipsam vniri materiæ immediatè. Sanctus Thomas ergo non probat generationem simplicium corporum non procedere ordinatè, quia quodlibet elementorum habeat formam per quam immediatè vnitur materiæ, sed quia vnumquodque eorum habet formam naturæ ordine immediatam materiæ. hoc

autem

autem non conuenit omni formæ, ſed tantùm formis elementorum, eò quòd ipſæ infimum gradum inter formas teneant.

CIRCA ſextum dictum, quum dicitur quòd neque alteratio tota eſt continua, neque totum augmentum, aduertendum quòd ex iſtis verbis non habetur neque vllam alterationem eſſe continuam, neque vllum augmentum. hoc enim quum tantùm incidenter ſit dictum, noluit ſanctus Thomas aſſerere, eò quòd multas habet difficultates, ſed habetur tantùm quòd tota alteratio qua ſcilicet aliquid alteratur à non gradu alicuius qualitatis ad aliquem perfectum gradum, non eſt de neceſſitate cõtinua, quia poteſt mobile moueri ad aliquem gradum remiſſum: & poſteaquam ibi per aliquod tempus quieuerit, moueri ad perfectum gradum ſimiliter totum augmentum quo animal per totam ſuam vitam augetur, nõ eſt continuum, cùm videamus homines augeri ad aliquam quantitatem, & ſub illa per longum temporis ſpacium quieſcere, deinde in maiorem etiam quantitatem augeri. De hoc autem nulli eſt dubium. Vtrum autem partiale augmentum & partialis alteratio ſit motus continui, non eſt præſentis ſpeculationis, ſed ad octauum Phyſicorum pertinet, idque ibi pertractauimus.

QVANTVM AD SECVNDVM reſpondet ſanctus Thomas ad ſingula argumenta. Ad primum quidem negat antecedens, ad eius verò probationem negat conſequentiam, quia licet anima ſenſitiua bruti, & anima ſenſitiua hominis ſint eiuſdem generis, non tamen ſunt eiuſdem ſpeciei, ſicut neque homo & brutum. Ad probationem negat aſſumptum. diuerſitas enim ſpeciei poteſt requirere diuerſum modum procedendi in eſſe eorum quæ ſunt eiuſdem generis. Nam in propoſito, anima bruti eſt ſenſitiua tantùm, & per conſequens nec eſſe nec operatio eius ſupra corpus eleuatur: ideo ſimul generatur & corrumpitur cum corpore: ſenſitiua autem hominis eſt etiam intellectiua & ſecundùm eſſe ac operationem ſupra corpus eleuatur, ideo per corporis generationem non generatur.

Ad ſecundam reſpondet ex dictis quòd ſenſitiua per quam fœtus erat animal, nõ manet, ſed ei ſuccedit alia quæ ſimul eſt ſẽſitiua & intellectiua.

AD fundamentum tertiæ rationis, ſcilicet quòd diuerſorum agentium actiones non terminantur ad vnum factum, ſed ad diuerſa, reſpõdet quòd eſt verùm de agentibus non ſubordinatis, eſt autem falſum de ſubordinatis, quorum vnum eſt ſicut principale agens, alterum verò ſicut inſtrumentum.

Dicitur tamen ſecũdò quod aliquando actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio inſtrumenti: & ſic vno & eodem generato, quod eſt homo, nihil prohibet actionem naturæ, quæ eſt ſicut Dei inſtrumentum, terminari ad aliquid hominis, non autem ad totum quod fit actione Dei, vnde virtute Dei & virtute ſeminis producitur quidem corpus hominis, animam verò actio Dei immediatè producit, quam virtus ſeminis producere nõ poteſt, ſed ad eam diſponit.

AD euidentiam huius reſponſionis conſiderandum quod licet virtus ſeminis dicatur animam non producere, ſed tantum ad eam diſponere, non tamen hoc eſt intelligendum ad hunc ſenſum, quaſi virtus ſeminis nullo modo ad ipſam animam attingat, ſed ſenſus eſt (vt habetur ex q. de Potentia. quæſt. 3. ar. 9. in ſolutionibus argumentorum) quod non producit animam cauſando eſſe ipſius, ſed producit diſpoſitiones quæ ſunt neceſſariæ ad formam, & quibus corpus diſponitur ad hoc vt ſit particeps eſſe animæ: & quia ad tales diſpoſitiones ſequitur vnio animæ cum corpore, ideo virtus ſeminis eſt etiam cauſa vnionis animæ cum materia. Et per hoc ſoluuntur multa argumenta adducta à Capreolo in 2. Sen. diſt. 15. quibus arguitur quòd non poteſt ſaluari hominis generatio ab homine, ſi homo tantùm diſpoſitiones accidentales producat. dicitur enim quòd non tantùm diſpoſitiones corporis agens naturale cauſat, ſed eſt etiam cauſa vnionis animæ ad corpus diſpoſitiuè, & ſic dicitur agens naturale inducere formam in materia.

SED contra hanc reſponſionem, cùm dicitur quòd agentia ſubordinata, qualia ſunt Deus & creatura, reſpectu hominis poſſunt agere ad eũdẽ terminum diuerſimodè, dubitatur. In hominis enim generatione non poteſt actio diuina quæ eſt creatio, terminari ad idem compoſitum, quod eſt homo, ad quod terminatur actio hominis, quæ eſt generatio, alioquin totus homo diceretur creatus, ſicut dicitur genitus: nec ad eũdem terminum qui eſt forma, quia tunc agens creatum cooperaretur creationi, cuius oppoſitum oſtenſum eſt in præcedentibus. ergo nullo modo ad eundẽ terminũ terminatur. Reſpõdetur, & dicitur primò, quòd actio Dei & actio ſeminis aut hominis generantis terminantur ad eundem terminum qui eſt homo, & ad eundem terminum quæ eſt anima. ſed diuerſimodè. Nam homo eſt terminis creationis inquantum principalis eius pars, ſcilicet, anima intellectiua, creatur in corpore: eſt verò terminus generationis, inquantum alia pars, ſcilicet, corpus per generationem diſponitur vltima diſpoſitione ad ſuſcipiẽdũ animã: & generatio eſt cauſa per modũ diſponentis & præparantis materiam quòd ſibi anima vniatur, ex cuius vnione reſultat ipſum totum, quod eſt homo. vniens enim materiam cum forma, eſt cauſa ſuo modo compoſiti quod ex tali vnione reſultat. Anima verò eſt terminus creationis quantum ad eſſe ſuum abſolutè, eſt verò formalis terminus generationis quo ad vnionem eius cum materia. Cùm autem dicitur quòd tunc agẽs creatum cooperaretur creationi, dico quòd cooperari creationi dupliciter poteſt intelligi. Vno modo, quia cum alio operatur ad terminum creationis attingendo eſſe ipſius abſolutè: & ſic nihil cooperatur creationi. Alio modo diſponendo materiam in qua terminus per ſe creationis creatur, & per hoc terminum creationis vniendo materiæ: & ſic nullum incõueniens eſt aliquid cooperari creationi eius quod in materia determinata creatur: & ſic dicimus hominem ſiue virtutem ſeminis creationi animæ cooperari.

SED reſultat aliud dubium etiam à Capreolo loco allegato tactum. Cùm enim dicitur virtutem ſeminis eſſe cauſam diſpoſitionum corporis, non autem eſſe cauſam animæ, quæritur de illis diſpoſitionibus. Aut enim ſequuntur animã ordine naturæ, aut præcedunt. Non primum: tum quia nullum agens cauſat accidentia conſequentia aliquã formã niſi cauſet illã formã: tum quia virtus ſeminis nihil cauſat poſtquã repoſuit fœtum in ſpecie. Non etiam ſecundum, quia tunc in homine eſſet alia forma ſubſtantialis præcedens animam ſuper quam fundaretur: quod negatum eſt. ergo nullo modo virtus ſeminis illa diſpoſitiones cauſat, niſi & ipſam animam cauſet. Reſpondetur, quòd duplex eſt genus diſpoſitionum materiæ. Quædam enim ſunt diſpoſitiones tranſeuntes, quibus ſcilicet præparatur materia ad ſuſceptionem animæ, ſed in eius aduentu deſinunt eſſe: & tales certum eſt quòd præcedunt animam, & fundãtur in forma ſubſtantiali præcedente in materia aduentum animæ, vt ſunt accidentia embryonis quæ conſequuntur animam ſenſitiuam in ipſo exiſtentem. Quædam verò ſunt permanentes, quæ ſcilicet, in eodem inſtanti in quo anima vnitur corpori, cauſantur, & ſimul cum anima permanent in materia: & tales (vt in ſuperioribus eſt pleniſſimè oſtenſum) abſolutè loquendo ſequuntur animam. prius enim oportet ordine naturæ formam vniri materiæ quam accidentia compoſiti ſint: quia compoſitum ex vnione formæ ad materiam reſultat: accidentia autem quæ in ipſa animæ introductione ab agente naturali cauſantur, ſunt accidentia non animæ tantum, ſicut intellectus & voluntas quæ à ſolo Deo cauſantur, nec tantùm materiæ, quia quælibet forma ſubſtantialis (vt ſuperiùs eſt oſtenſum) vnitur immediatè materiæ: ſed ſunt accidentia compoſiti: ſed conſiderata anima vt dat eſſe intellectiuum, præcedunt ipſam animam in genere cauſæ materialis, veluti eius diſpoſitiones quibus materia ad eſſe intellectiuum præparatur. Cùm probatur quòd non ſequuntur animam in materia, dicitur ad primam probationem, quòd aſſumptum eſt verum de accidentibus conſequentibus formam tantùm tanquam eius proprietates in ipſa ſola exiſtentes: non eſt autem verum de accidentibus compoſiti, de quibus loquimur in propoſito, & de agente inſtrumentali præparante per accidentia tranſeuntia materiam ad ſuſceptionem formæ, cuiuſmodi eſt agens naturale de quo nunc loquimur. Tale enim eſt diſpoſitiuè cauſa vnionis formæ cum materia, & per conſequens eſt cauſa compoſiti & accidentium quæ compoſitum concomitantur. Ad tertiam dicitur quòd agens naturale nihil agit poſt repoſitionem fœtus in ſpecie poſterioritate durationis: ſed bene eodem inſtanti in quo fœtus reponitur in ſpecie, aliquid agit quod poſteriùs natura ſequitur vnionem animæ cum materia, & ſecundùm etiam aliquam conſiderationem formam præcedit, vt de huiuſmodi accidentibus diximus. Cùm autem probatur quòd non ſequuntur, quia in homine eſſet alia forma præter animam, negatur conſeq. Dicitur enim quòd illæ diſpoſitiones vt præcedunt animam inquantum dat eſſe rationale, fundantur ſuper compoſito ex materia & ipſa anima intellectiua, vt dat eſſe ſenſitiuum: & ſic non oportet ponere aliam formam præter intellectiuam in homine. Ex his poterunt ſolui multæ inſtantiæ à Capre adductæ. Ad quartam reſpondetur negando conſeq. ſibi enim ſimile in ſpecie homo generat, inquantum virtus ſeminis diſpoſitiuè operatur ad ipſam vltima formam per quam homo ſpeciem ſortitur.

PRO declaratione huius reſponſionis attendendum eſt, quòd quia anima intellectiua eſt alterius conditionis à conditione aliarum formarum quæ ſunt in materia: ideo alio modo dicitur homo generare hominem, & alio modo aliud animal ſibi ſimile in ſpecie generare. Nam quia animæ brutorum à materia ſecundùm eſſe dependent, generans in ipſis non ſolùm eſt cauſa compoſiti, ſed etiam formæ, ipſam de potentia materiæ educendo. quia verò anima intellectiua non dependet à materia ſecundùm eſſe, & de illius potentia non educitur, homo generans non cauſat animam intellectiuam abſolutè, ſed ipſam vnit materiæ diſponendo materiam tali diſpoſitione quæ eſt neceſſaria ad formam: & quia ex tali vnione animæ cum materia reſultat ipſum totum eſt homo, ideo dicitur homo hominem generare, & ſibi ſimile in ſpecie producere.

SED aduertendum hìc, cùm dicimus hominem generantem eſſe cauſam vnionis animæ cum materia, quòd hoc non eſt intelligendum quaſi ſit cauſa relationis vnionis animæ, vt ex parte animæ ſe tenet ipſam relationem attingendo. relatio enim non eſt per ſe terminus actionis, nec etiam quia ſit cauſa eſſe ſubſtantialis in quo vniuntur anima & corpus, ſed quia cauſat terminum relationis animæ ad corpus, ad cuius termini, ſcilicet, corporis poſitionem neceſſe eſt animam ſecundum ſuum eſſe vniri corpori. vnde vnio materiæ ad formam quantum ad fundamentum relationis, eſt intrinſecus terminus generationis: ſed vnio formæ cum materia ex parte ipſius formæ & eius eſſe in quo fit vnio, eſt generationis terminus extrinſecus. Et hoc eſt particulare in generatione hominis, quòd ſcilicet, dicatur homo hominem generare ex hoc ſolùm, quia per multas generationes & alterationes diſponit materiam ad ſuſceptionem animæ, cauſatque etiam diſpoſitiones cum ipſa remanentes, & ex hoc cauſat ipſius vnionem cum materia, & conſequenter humanitatem quæ eſt tertia entitas. in aliis enim generationibus præter hæc omnia generans etiam ipſam formam in eſſe producit, educítque de potentia materiæ. hoc autem euenit, quia aliæ formæ non ſunt ſubſiſtentes: anima verò intellectiua ſubſiſtens eſt, ſupráque materiam eleuatur. Bene itaque breuibus reſpondit S. Thom. quòd ad hoc vt ſaluetur hominem ſibi ſimile in ſpecie generare, ſufficit quòd diſpoſitiuè ad animam intellectiuam operetur.

Ad quintam rationem quæ eſt Apollinaris, reſpondetur, id quod infertur, non eſſe inconueniens, cùm generatio ſit nõ voluntatis actio, ſed naturæ, quæ mala non eſt. Ad ſextam rationem, quæ ex Gregorio Nyſſeno cum ſequentibus eſt ſumpta, reſpondet negando antecedens de corpore ſecundùm quòd eſt in potentia ad animam, nondum ſcilicet animam habens. Ad probationem negatur conſequentia: quia tunc non eſt adhuc corpus humanum niſi in potentia: ideo præcedit animam, ſicut potentia præcedit actum, non autem idem præcedit ſeipſum.

Ad ſeptimam rationem negat conſequentiam, actio enim Dei vtrunque producit, ſcilicet animam & corpus: corpus quidem mediante virtute ſeminis, animam verò immediatè. actio autem ſeminis perficit, id ad quod eſt.

ADVERTE quòd S. Tho. ex hac reſponſione vult negare hanc propoſitionẽ: Actio quæ totã rem nõ producit in eſſe, eſt imperfecta. nõ enim actio dicitur imperfecta ſi non producit totã rem, quãdo nõ ordinatur ad productionem rei quantum ad omnes partes, ſed tantum ad productionẽ vnius partis. Nam omnis actio in ſuo genere perfecta eſt quando per ipſa completur id ad quod ordinatur: & ideo quia virtus ſeminis non ordinatur à natura ad productionem hominis quantum ad omnem eius partem, ſed tantum ad corporis diſpoſitionem & organizationem quæ ad receptionẽ animæ intellectiuæ ſufficiat, ideo ſi per ipſam hoc efficiatur,

est actio

est actio perfecta, dato quòd non vtraque homines partim producat.

SED occurrit dubium circa id quod de actione diuina dicitur. Si enim Deus mediante virtute seminis producit corpus, animam verò immediatè, sequitur quòd duæ actiones diuinæ ad hominis productionem concurrant simul, scilicet, creatio animæ, & corporis productio. sed ab eodẽ agente per duplicem actionem ipsius non potest vnum simpliciter produci, quia vnicuique actioni suus proprius & distinctus terminus correspondet: ergo homo non erit quid vnum simpliciter: quod pro inconuenienti habuit S.Th. contra Platonem & Origenem superiùs. Dicitur primò, quòd vtique duæ operationes Dei extrinsecè cõcurrunt ad hominis productionẽ, licet sit vnica eius operatio intrinseca, quæ est diuina substantia. Dicitur secundò quòd vnum simpliciter potest ex duabus actionibus eiusdẽ agẽtis produci: quãdo vna ad alterã ordinatur, sicut cũ agẽs principale mouet instrumentũ, & producit aliquid aliud ad quod actio instrumẽti nõ attingit. illã enim actionẽ qua aliquid per instrumentũ per modũ dispositionis attingit, ordinat ad actionẽ qua vlteriorẽ effectũ producit, sicut & productũ per instrumentũ ordinatur vt dispositio ad principalem effectum, sic est in proposito. Nam actio qua Deus mediante virtute seminis corpus producit, ordinatur ad animæ creationem in corpore, sicut corpus ad animã, vt eius propria materia ordinatur. Ad octauã rationẽ respondet negando consequentiã. Ad probationẽ negat assumptũ de parte quę totã virtutẽ corporeã excedit, sicut est anima. Ad nonam rationem respondet negando cõsequentiã, & assumptũ ad eius probationẽ. per illã nãque manifestationẽ operationũ animæ secundũ corporis profectũ ostẽdit dispositionẽ partiũ corporis ad animæ operationem necessariam esse, non autem idem principium animam & corpus habere. Ad decimam dicit quòd vtique per animam generantis configuratur corpus, non tamen per animam geniti, vt superiùs est ostensum: ideo non sequitur animam geniti in semine esse.

AD euidentiã huius responsionis considerandum ex doctrina S. Tho. de potentia quæst.3.art.9.ad.5. quòd licet virtus seminis ad animam intellectiuam non attingat ipsam producendo, oportet tamen vt virtute animæ hominis generantis materiam disponat. non enim ageret ad dispositionem materiæ talem vt fiat corpus anima rationali perfectibile, nisi virtute animæ rationalis operaretur veluti ipsius instrumẽtum, cùm videamus nullum corpus esse animæ rationali aptum excepto corpore semine hominis generato: & quia talis dispositio fit configurando & organizando corpus, vt per ipsum possit anima suas operatiões exercere. ideo bene dicitur hîc quòd corpus virtute animæ generãtis cõfiguratur animæ generati. Ad vndecimã respondet quòd (vt ex dictis patet) semen non est à principio viuum nisi in potentia, & per consequens non habet tunc animam actu, in processu autem generationis habet animam vegetabilem & sensibilem ex virtute seminis, sed illæ animæ succedente anima intellectiua transeunt.

ADVERTENDVM cũ dicitur semẽ animã vegetabilẽ & sensibilẽ ex virtute seminis habere, ꝙ semen duo habet, vt ex superioribus patet, scilicet corpulẽtã substantiã ac spumosam, & spiritus in ipso inclusos ex corpulenta substantia generatur corpus, & hæc est ratione cuius semẽ dicitur à principio esse viuũ in potẽtia passiua, & postea viuũ in actu. in spiritibus autem inclusis est virtus animæ generantis, & ratione huius dicitur quòd semen habet animam vegetabilẽ & sensitiuam virtute seminis, id est, virtute existente in spiritibus inclusis in semine: & sic semen secundùm aliud est materia, & secundùm aliud est agens.

OCCVRRIT autem dubium circa id quod dicitur hîc, & dictum est superiùs, scilicet, quòd in aduentu animæ rationalis recedit anima sensitiua præexistens, quæ est etiam vegetatiua. Quæritur enim à quo corrumpatur. Non à virtute seminis, quia agens naturale non corrumpit aliquam formam nisi aliam introducendo: neque ab agente supernaturali, quia quod naturaliter generatur, etiam naturaliter corrumpitur. ergo non desinit per aduentum animæ rationalis. Præterea sequeretur quòd in homine nihil esset verè genitum. non enim materia est genita, nec forma: & si corrumpitur forma præcedens animam intellectiuam, anima intellectiua aduenit materiæ nudæ: ergo nihil ibi erit genitum. Adhuc, si forma pręcedens corrumpitur, fitque resolutio vsque ad materiam primam, eo quòd remota forma substantiali remouentur omnia accidentia illam consequentia, sequitur quòd frustrà fuerit materia disposita per præcendentes formas, sed natura nihil frustrà operatur, ergo, &c.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd (vt ex superioribus patet) quia anima intellectiua dat esse substantiale, & facit ens simpliciter in actu, sicut & quæcunque alia forma substantialis, ideo non compatitur secum aliam formam substantialem in materia. sicut enim adueniret enti in actu, & per consequens esset forma accidentalis, non substantialis, sed cùm ipsa aduenit materiæ, necesse est vt præcedens corrumpatur. Sed decipiuntur qui sanct. Tho. in hac parte impugnãt, quia imaginantur in aliquo priori secundùm durationem expoliari materiã omni forma: deinde in posteriori aliquo instanti animam introduci in materia nuda & expoliata existente: quasi expoliatio materiæ ab omni forma sit dispositio quędam præcedens introductionem animæ intellectiuæ. Sed hæc non est mens sanct. Thom. sed dicimus quòd materia per multas alterationes, per generationes multas ac corruptiones præparatur ad susceptionem animæ intellectiuæ: & cùm fuerit sufficienter præparata anima intellectiua, in instanti aduenit materiæ existenti sub anima sensitiua, & in eodem instanti expellit formaliter animam sensitiuam cum omnibus dispositionibus suis, & dat materiæ quicquid dabat anima sensitiua, ita quòd idem instans, est primum non esse animæ sensitiuæ, & primum esse animæ intellectiuæ. vnde denudatio materiæ ab omni forma absolutè non est dispositio totalis ad animam intellectiuam, quia sic posset in quacunque materia anima intellectiua introduci, sed denudatio ipsius ab anima sensitiua immediatè præcedente in materia: denudatio inquam facta per expulsionem formæ ex aduentu animæ intellectiuæ simul cum dispositionibus similibus ad esse animæ intellectiuæ facientibus. Hoc supposito dicitur ad primum, quòd anima sensitiua præcedens corrumpitur & ab agente naturali, & ab agente supernaturali. quia enim anima intellectiua nõ potest simul cum illa esse in materia, omne agens ad introductionem animæ intellectiuæ in materia agit etiam ad corruptionem formæ præcedentis. Cùm autem improbatur quòd corrumpatur ab agente naturali, dicitur ꝙ agens naturale siue virtus existens in semine corrumpit animam sensitiuam introducendo animam intellectiuam dispositiuè. producit enim dispositiones in instãti introductionis ipsius animæ intellectiuæ quæ simul cũ ipsa anima remanent, quas diximus ordine naturæ præcedere animam intellectiuam, inquantũ dat esse rationale, licet ipsam absolutè sequãtur. Cùm etiam arguitur ꝙ non ab agente supernaturali: iam dictum est ꝙ non tantùm ab agente supernaturali corrũpitur, sed cõcurrit etiã actio virtutis seminis. vnde sicut in generando hominẽ, semen est instrumentũ diuinæ virtutis, ita & in corrũpendo formas prius introductas. Ad secundum negatur conseq. Ad probationem dicitur ꝙ licet neque materia neq; forma sit generata, tertia tamẽ entitas quæ resultat ex materia & forma scilicet homo, est verè generata. licet enim in generatione aliorũ animalium dicatur totum generari, quia etiam ipsa forma per generationem esse accipit: in generatione tamen hominis quia anima extollitur supra materiam, generans dicitur hominem generare, ex eo solùm ꝙ causat dispositiuè vnionem corporis & animę ex qua homo resultat, id quod homo generans facit disponendo materiã, & dispositionibus transeuntibus, & dispositionibus simul cum anima remanentibus. Argumentum autem procedit ac si diceremus fieri resolutionẽ vsque ad materiam primã, & nullum effectum generationis in homine genito remanere, hoc autẽ non dicimus, sed ꝙ omnia accidentia quæ fuerunt ante instans introductionis animæ desinunt esse, sed tamen in eodem instanti per virtutẽ generantis similia accidentia introducuntur, & illa remanẽt simul cum vnione animæ & corporis, quæ est etiam generantis effectus. Ad tertiũ negatur conseq. ideo enim oportuit in materia animam vegetatiuam & sensitiuã priùs introduci, licet corrumpatur, quia materia non potest ab infima forma ad supremam nisi per medias formas peruenire, vt superiùs est ostensum: & ideo natura illas formas præintroducit in materia tãquàm dispositiones in fieri ipsius animæ intellectiuæ, non autem tanquam dispositiones in facto esse. vnde non frustrà introducuntur nisi quando accidit embryonis corruptio antequam anima intellectiua formetur. Cum enim frustrà sit quod non sequitur finem ad quem ordinatur, si per huiusmodi dispositiones ad animæ introductionem deueniatur, qui est earum finis, licet propter incompossibilitatem duarum formarum substãtialium in eadem materia in ipsa animæ introductione corrumpantur, non dicuntur fuisse fuisse frustrà introductæ. Vnde dixit superiùs sanct. Tho. quòd intermedia non habent speciẽ cõpletam, sed sunt in via ad speciem, & ideò nõ generantur vt permaneant, sed vt per ea ad vltimum generatum perueniatur. Ad 12. respondet negando primam conseq. Ad probationem dicitur, quòd aliquid potest esse propter alterum dupliciter. Vno modò, quia est propter aliquid quod sequitur ad eius esse, puta propter eius operationem aut conseruationem: & hoc est posterius eo propter quod est: & sic vestimenta sunt propter hominem. Alio modò, quia est propter eius esse, & tale est prius illo tempore, natura verò posterius: & hoc modo corpus est propter animam, sicut materia propter formam. secus autem esset si poneremus ex corpore & anima non fieri vnum secundùm esse, sicut quidam dicunt animam non esse corporis formam.

CIRCA hoc vltimum dictum dubitatur, quia etiam si poneretur non fieri vnum ex anima & corpore, non propter hoc oporteret dicere animam esse propter corpus, vt hîc dicitur. Nam posset disponi corpus ad esse ipsius animæ non per modum materiæ, sed per modum vasis in quo nouiter creata reciperetur, & sic corpus esset propter animam, non econuerso anima propter corpus. Respondetur quòd loquitur Sanct. Thom. de opinione illorum qui dicebant animas esse ante corpora productas, & esse naturas in se completas, sed eas post corporum productionem vniri corporibus: contra quos superiùs est disputatum. sic enim sequitur quòd animæ vniantur corporibus propter nobilitatem & perfectionem ipsorum corporum, non autem quia ipso indigeant ad suum esse in principio creationis: & ex consequenti anima erit propter corpus, non autem corpus propter animam.

Quod nulli alij corpori nisi humano vnitur substantia intellectualis vt forma.

Cap. 90.



QVIA verò ostensum est substantiam aliquam intellectualem vniri corpori vt formam scilicet animam humanam: inquirendum restat vtrũ alicui alteri corpori aliqua substãtia intellectualis vt forma vniatur. Et quidem de corporibus cælestibus quòd sint animata anima intellectuali, superius est ostensum* quid de hoc Arist. senserit: & quòd August. hoc sub dubio reliquit: vnde præsens inquisitio circa corpora elementaria versari debet. Quòd autem nulli corpori elementari substãtia intellectualis vniatur vt forma, nisi humano, euidenter apparet. Si enim alteri corpori vniatur, aut vnitur corpori mixto, au simplici. Non autẽ potest vniri corpori mixto, quia oporteret illud corpus maximè esse æqualis cõplexionis secundùm suum genus inter cętera corpora mixta, cùm videamus corpora mixta tantò nobiliores formas habere, quantò magis ad tẽperamentum cõmixtionis perueniunt: & sic quod habet formã nobilissimam, vtpote substantiã intellectualẽ, si sit corpus mixtum, oportet esse tẽperatissimũ. Vnde etiã videmus ꝙ mollites carnis, & bonitas tactus, quæ qualitatem cõplexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus:

Cap. 57.

** Præsenti lib. cap. 7. Aug Tom. 3. lib. de Eccles. dog. cap. 58.*

complexio

complexio autem maximè æqualis est complexioni corporis humani: oportet igitur, si substantia intellectualis vniatur alicui corpori mixto, quòd illud sit eiusdem naturæ cum corpore humano: forma etiam eius esset eiusdé naturæ cum anima humana, si esset substantia intellectualis: non igitur esset differentia secundùm speciem inter illud animal & hominem. Similiter auté neque corpori simplici, puta aëri aut aquæ, aut igni, aut terræ vniri potest substantia intellectualis vt forma. Vnúquodque enim horum corporum est simile in toto & partibus. eiusdem enim naturæ & speciei est pars aëris, & totus aër. etenim eundé motum habet: & similiter de aliis. similibus autem motoribus similes formæ debentur. si igitur aliqua pars alicuius dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aëris, totus aër & omnes partes eius eadem ratione erunt animata. hoc autem manifestè apparet esse falsum. nam nulla operatio vitæ apparet in partibus aëris, vel aliorum simplicium corporum, non igitur alicui parti aëris, vel similium corporum substãtia intellectualis vnitur, vt forma.

2 Adhuc, si alicui simplicium corporum vnitur aliqua substantia intellectualis vt forma: aut habebit intellectum tantùm, aut habebit alias potentias, vtpote quæ pertinent ad partem sensitiuam aut nutritiuam: sicut est in homine. Si autem habet intellectum tantùm, frustrà vnitur corpori. omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus, intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quòd mouet corpus. intelligere enim ipsum non est operatio quæ per organum corporis exerceatur, & eadem ratione nec velle, elementorum etiam motus sunt à mouentibus naturalibus, scilicet, à generantibus, & non mouent seipsa, vnde non oportet quòd propter eorum motum sint animata. Si autem habet substãtia intellectualis quæ ponitur vniri elemento, aut parti eius alias animæ partes, cum partes illæ sint partes aliquorum organorum: oportebit in corpore elementi inuenire diuersitatem organorum: quod repugnat simplicitati ipsius. non igitur substantia intellectualis potest vniri vt forma alicui elemento aut parti eius.

3 Amplius, quantò aliquod corpus est propinquiùs materiæ primæ, tantò est ignobilius, vtpote magis in potentia existens, & minus in actu completo. elementa autem ipsa sunt propinquiora materiæ primæ quã corpora mixta, cùm & ipsa sint mixtorum corporum materia proxima, sunt igitur elementorum corpora ignobiliora secundùm suam speciem corporibus mixtis. cùm igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quòd nobilissima forma quæ est anima intellectiua, sit vnita corporibus elementorum.

4 Item, si corpora elementorum aut aliquæ partes eorum essent animata nobilissimis animabus, quæ sunt animæ intellectiuæ, oporteret quòd quantò aliqua corpora essent viciniora elementis, essent propinquiora ad vitam. hoc autem non apparet, sed magis contrarium. nam plantæ minus habent de vita quàm animalia, cum tamen sint propinquiores terræ: & mineralia quæ sunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita: non igitur substantia intellectualis vnitur alicui elemento vel parti eius vt forma.

5 Adhuc, omnium mouentium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur. nam animalia & plantæ mortificantur ab excellenti calido & frigido, humido aut sicco. in corporibus autem elementorum sunt præcipuæ excellentiæ harum contrarietatum. non igitur est possibile quòd in eis sit vita. impossibile est igitur quòd substantia intellectiua vniatur eis vt forma.

6 Amplius, elementa etsi secundũ totũ sint incorruptibilia, tamen singulæ partes sunt corruptibiles, vtpote cõtrarietatem habentes. Si igitur aliquæ partes elementorũ habeant sibi vnitas substantias cognoscentes, maximè videtur quòd assignetur eis vis discretiua corrumpentium, quæ quidem est sensus tactus, qui est discretiuus calidi & frigidi, & similium contrarietatum: propter quod etiam quasi necessarius ad præseruationem à corruptione, omnibus animalibus inest. hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici: cùm oporteat organum tactus nõ habere actu contrarietates, sed potentia, quod contingit solùm in mixtis temperatis: non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima cognoscitiua.

7 Item, omne corpus viuens aliquo modo secundùm animam localiter mouetur. nam corpora cælestia, si tamé sint animata, mouentur circulariter: animalia perfecta motu progressiuo: ostrea autem motu dilatationis & constrictionis, plantæ autem motu augmenti & decrementi, qui sunt aliquo modo secundùm locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui fit ab anima: sed solùm motus naturalis. non sunt igitur corpora viuentia. Si autem dicatur quòd substantia intellectualis etsi non vniatur corpori elementi aut parti eius vt forma, vnitur tamen ei vt motor. Primum quidem in aëre hoc dici impossibile est. cùm enim pars aëris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars eius determinata motum proprium habere propter quem sibi substantia intellectualis vniatur.

2 Præterea, si aliqua substantia intellectualis vnitur alicui corpori naturaliter, sicut motor proprio mobili: oportet virtutem motiuam illius substantiæ limitari ad corpus mobile cui naturaliter vnitur. nam cuiuslibet motoris proprij virtus non excedit in mouendo proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quòd virtus alicuius substantiæ intellectualis non excedat in mouendo aliquam determinatam partem alicuius elementi, aut aliquod corpus mixtum. non videtur igitur dicendum quòd aliqua substantia intellectualis vniatur alicui corpori elementari naturaliter vt motor, nisi sibi etiam vniatur vt forma.

3 Item motus corporis elementaris potest ex aliis principiis causari quàm ex substantia intellectuali. superfluum igitur esset propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus vniri.

Per hoc autem excluditur error & opinio Apulei & quorundam Platonicorum qui dixerunt dæmonia esse animalia corpore aërea, mente rationabilia, animo passiua, tempore æterna, & quorundam gentilium ponentium elementa esse animata. vnde & eis cultum diuinum instituebant. Excluditur etiam opinio dicentium Angelos & dæmones habere corpora naturaliter sibi vnita de natura superiorum vel superiorum elementorum.

Plat. in Timeo. de Apul. testis est Aug. tom. 5. lib. 8. cap. 16. Calcid. Plato in cõ. Timei. Varro test. Augu. tom. 5 lib. 7. c. 6. Videtur esse opinio Planico. teste Diuo Tho. q. de potent. art. 6. de quibus Aug. 8. de ciuit. Dei Cap. 14.

Super Cap. 90.



QVVM sit ostensum aliquam substantiam spiritualem vniri corpori, ostendit vltimo loco sanct. Thom. quali corpori vniatur. & ponit hanc conclusionem. Nulli alij corpori elementari nisi humano substãtia intellectualis vnitur vt forma. quare autem de corpore tantùm elementari loquatur, manifestat dicens, quòd hoc ideo est, quia de corporibus cælestibus quòd anima intellectuali sint animata, ostensum est superiùs quid senserit Arist. & quòd August. hoc loco sub dubio relinquit. arguitur autem sic: Non vnitur corpori mixto nec simplici, ergo, &c. Quod non mixto, probatur, quia corpus mixtum habens nobilissimam formam, qualis est substantia intellectualis, oportet esse temperatissimum, cùm videamus corpora mixta tantò nobiliores formas habere, quantò magis ad temperamentum mixtionis perueniunt: propter quod videmus mollitiem carnis & bonitatem tactus, quæ æqualitatem complexionis demonstrant, esse signa boni intellectus, sed complexio maximè æqualis est complexioni corporis humani. ergo si substantia intelligibilis vnitur corpori mixto, illud erit eiusdem naturæ cum corpore humano: similiter & forma erit eiusdem naturæ cum anima humana, ergo inter illud animal & hominem non erit differentia secundùm speciem.

ADVERTE quòd sanct. Th. vult habere ex identitate naturæ corporum perfectorum à substantia intellectuali, ipsas substantias intellectuales esse eiusdem naturæ. s. esse animas intellectiuas, quia cùm forma materiæ proportionetur, vbi materiæ fuerint eiusdem naturæ, oportet & ipsas formas intellectuales eiusdem naturæ esse, vtpote easdem operationes in consimili corpore exercentes. Et sic sequitur quòd vtrunque compositum sit eiusdem speciei, & per consequens ipsa substantia intelligibilis nulli alteri corpori mixto vnitur quàm humano. Quod etiam non vniatur copori simplici, arguitur primò sic. Si aliqua pars vnius corporis

poris simplicis, puta aëris, sit animata anima intellectuali, totus aër & quælibet eius pars erit animatus. quia huiusmodi corpus est simile in toto & in partibus, cum sit eiusdem speciei, vt patet ex identitate motus. similibus enim mobilibus scilicet naturaliter similes formæ debentur, sed hoc est manifestè falsum, cum nulla operatio vitæ in ipso appareat, similiter nec in aliis elementis, ergo, &c.

CIRCA hoc quod dicitur, eiusdem naturæ & speciei esse totum aërē & quamlibet eius partem, aduertendum, quòd partes esse eiusdem speciei cum toto, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia sunt quædam completa in specie quibus conuenit perfecta ratio totius, & per solam diuisionem possunt fieri indiuidua eiusdem speciei cum ipso toto: & sic dicuntur partes elementi esse eiusdem speciei cum toto elemento. sicut enim totus aër est aër, ita quælibet pars aëris, est aër, & per solam diuisionē pars aëris potest esse per se indiuiduum aëris. Et hoc commune est omni toti homogeneo. Alio modo, quia ad eandem speciem pertinent per reductionem ad quam pertinet totum, licet ipsa non habeāt completam rationem illius speciei. Et sic partes totius heterogenei sunt eiusdē speciei cum toto, veluti principia aut materialia aut formalia speciei. licet enim neque caro neque os hominis sint homo, pertinent tamē ad speciem humanam vt principia materialia. Vnde quod aliquando inquit S. Tho. quoniam differt totum homogeneū à toto heterogeneo, quia partes homogenei habent speciem & formā totius, nō autē partes heterogenei, intelligitur de habere eandē formā & speciē primo modo, nō autē secundo modo. Secundò, Illa substantia non haberet solum intellectum, quia frustra vniretur corpori, eò quòd nullā operationem haberet per corpus: nec, inquam, intelligere aut velle, quia per organū corporis non exercentur: nec mouere, quia elementa non mouēt seipsa, sed eorum motus sunt à generātibus, & per consequēs nō sunt animata, non etiam haberet alias animæ partes, quia cū illæ sint aliquorū organorū partes, oporteret in elemento esse diuersitatem organorum, quod repugnat simplicitati ipsius, ergo, &c. Tertiò, Elemēta sunt corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis, quia sunt propinquiora materiæ primæ, & per consequēs magis in potentia, & minus in actu completo: & anima intellectiua est nobilissima forma, ergo &c. probatur conseq. quia nobilioris corporis est nobilior forma.

ADVERTE quòd dum dixit S. Th. elementa esse ignobiliora corporibus mixtis, addidit, secundùm speciem, quia non sunt omnibus modis ignobiliora. vt enim dicitur 4. Sen. d. 47. q. 2. ar. 1. q. 1. ad 3. quantum ad perfectionem speciei mixtum est nobilius elemento, quātùm verò ad perpetuitatē durationis econtratio corpus simplex est nobilius mixto. Quartò oportet quod corpora quantò essent viciniora elementis, tantò essent propinquiora ad vitam: sed contrarium apparet, quia plantæ minus habēt de vita quàm animalia, & tamen sunt propinquiores terræ: & mineralia quæ adhuc terræ sunt propinquiora, minus habent de vita. ergo, &c.

ATTENDE quod fundamentum huius rationis est, quòd quantò aliquid appropinquat perfectissimo, tantò est perfectius: & ideò cùm elemētum, si ponatur animatum anima intellectiua, perfectissimè inter animata inferiora habeat vitā, optimè sequitur quod quantò aliquod corpus magis appropinquauerit elemento, tantò perfectius vitam habeat. Quintò, in elementis sunt excellentiæ calidi & frigidi, humidi & sicci, ergo, &c. Probatur consequentia, quia omnium viuētium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur, & per consequens impossibile est in eis esse Vitam. Sextò, si aliquæ partes elementi habeant sibi vnitas substantias cognoscentes, maximè assignabitur eis tactus, qui est discretiuus calidi & frigidi, & aliarum contrarietatum corrumpentium, & qui inest omnibus animalibus ad præseruationem à corrumpentibus: quia partes elementi sunt corruptibiles, vtpote contrarietatem habentes, licet secundùm ipsum totum elementum sit incorruptibile. sed hic sensus non potest inesse corpori simplici, quia organum tactus oportet non habere actu contrarietates, sed potentia, quod solum conuenit mixtis temperatis, ergo, &c.

CIRCA hanc propositionem: Elementa etsi secundùm totum sint incorruptibilia, tamen singulæ partes sunt corruptibiles, vtpote contrarietatem habentes: notandum quod hoc non dicit S. Th. quasi partes elemēti contrarietatem habeant, non autem totum elementum. hoc enim est falsum, cùm qualitates elementorum secundùm quas attenditur contrarietas, prius sint totius quam partium, vtpote formam elemēti cōsequentes: sed quia cùm elementum contrarietatem habeat, quod est à suo contrario corruptibile, cùm non sit incorruptibile secundùm totum, eò quòd (vt dicitur 2. Sen. d. 19. ar. 2. ad. 2. & de malo. q. 5. ar. 5. ad 6.) elementa per virtutem corporis cælestis gubernentur, à quo actiones eorum regulantur, est secundùm partes corruptibile. Potest etiam dici, quod partes elementi habent contrarietatem, non autem totum elementum quantum ad exercitium contrarietatis. licet enim vnum elementum sit absolutè loquendo contrarium alteri, ratione primarum qualitatum, vnum tamen non exercet contrarietatem contra alterum secundùm totum agendo, scilicet ad eius destructionem, sed tantum secundùm partes aliquas, secūdùm quas elementa inuicem transmutantur. Septimò, in elementis non apparet aliquis motus localis qui sit ab anima, sed solùm motus naturalis, ergo, &c: probatur conseq. quia omne corpus viuens aliquo modo secundùm animam localiter mouetur, vt patet in corporibus cælestibus, si sunt animata: & in animabus tam perfectis quam imperfectis, & plantis, quæ mouentur motu augmenti & decrementi, qui sunt aliquo modo secundùm locum.

SCIENDVM quod motus augmenti & decrementi secundùm se & primò non sunt motus locales, quia motus localis est ad aliquid extrinsecum à mobili, scilicet ad locum qui est in locante, non in locato: aut si est ad vbi intrinsecum qui sit respectus quidam consequens continentiam locati à loco, illud tamen vbi, non est quantitas: motus autem augmenti est ad quantitatem intrinsecam ei quod augetur aut diminuitur. Consecutiuè tamen & secundariò sunt motus locales, inquantum ad quod per augmentum accipit maiorem quātitatem, occupat maiorem locum quàm prius occuparat: & minorem quantitatem per decrementum accipiēs occupat minorem locum quàm prius. Propter hoc non dixit absolutè S. Th. omne viuens moueri localiter ab anima, nec motus augmenti & decrementi esse secūdùm locum, sed vtrique propositioni addidit, aliquo modo. Posset autem ad omnes antepositas rationes dici, quòd vtique substātia intellectualis non vnitur elemento aut parti eius tāquam forma, vt argumenta probant, sed tamen vnitur ei vt motor. Ideò contra hoc arguit S. Tho. primo de aëre: Aëris pars non est per seipsam terminabilis, ergo nō potest aliqua eius pars determinata proprium motum habere propter quem substantia intellectualis sibi vniatur.

ADVERTENDVM est quòd aëris pars dicitur nō esse per seipsam terminabilis, quia cùm sit corpus humidum, fluit quousque ad aliquid extrinsecum terminetur: & si à toto separetur, non est secundùm se figurabilis, vt aliquam ex seipso figuram retineat, sed accipit diuersas figuras secundùm quòd ad diuersa corpora terminatur: ex quo sequitur quòd à circunstante aëre distingui non potest, si sibi relinquatur, nullúmque interponatur corpus. & quia omne quod motu proprio mouetur habet proprios terminos, & propriam figuram omni alio distinctam: ideò pars aëris non potest habere proprium aliquem & singularem motum sibi naturaliter conuenientem, eo modo quo dicimus cælum naturaliter ex inclinatione suæ formæ moueri ab intelligentia sibi appropriata, licet possit ab intelligentia pars aëris moueri tanquam ab agente omnino extrinseco & separato, ipsam à reliquo aëre separante & diuidente. Secundò, sequeretur quòd substantia intellectualis non excederet in mouēdo aliquam determinatam partem alicuius elementi, quia oportet virtutem substātiæ mouentis limitari ad corpus mobile cui naturaliter vnitur tanquam proprio mobili. sed ridiculum est hoc, & etiam quòd non excedat in mouēdo aliquod corpus mixtum, scilicet, non existens ipsius forma, ergo, &c. Tertiò, quia cum motus elementares possint ex aliis principiis causari, superfluū esset propter huiusmodi motus, naturaliter substantias intellectuales elemētis vniri. Ex his excluditur error Apuleij & Platonicorum quorūdam dicentium dæmonia esse animalia corpore aërea, &c. Item error Gentiliū ponentium elementa esse animata. Item etiam error dicentium Angelos & dæmones habere corpora sibi naturaliter vnita de natura superiorum & inferiorum elementorum.

Quod sunt aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ.
Cap. 91.



EX præmissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitùs non vnitas. ostensum est enim suprà *corporibus corruptis intellectus substan- * Cap. 79.
tiam quasi perpetuam remanere. & si quidē substantia intellectus quæ remanet, sit vna omnium, sicut quidam dicunt: de necessitate consequitur eam esse secūdùm suum esse à corpore separatam: & sic habetur propositum quòd substantia intellectualis aliqua, sine corpore subsistat. Si autem plures animæ intellectiuæ remaneāt corporibus destructis, conueniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere: præsertim cum Cap. 83.
ostensum sit quòd animæ non transeāt de corpore ad corpus. conuenit autem animabus esse à corporibus separatas per accidens: cùm naturaliter sint formæ corporum. eò autem quòd est per accidens, oportet prius esse id quod est per se. sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales animabus secundùm naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

2 Amplius, omne quod est de ratione generis, oportet de ratione speciei esse. sunt autem quędam quę sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis: sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. quicquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis: non est necesse omnibus speciebus generis inesse. multæ enim species sunt irrationalium animalium: substantię autem intellectuali secundùm suum genus conuenit quòd sit per se subsistens, cùm habeat per se operationem, sicut superius * est ostensum. de ratione autem rei * Cap. 50.
per se subsistentis, non est quòd alteri vniatur. non est igi- & 51.
tur de ratione substantiæ intellectuali secundùm suum genus quòd sit corpori vnita, etsi sit hoc de ratione alicuius intellectualis substantiæ quæ est anima. sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ.

3 Adhuc, natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. natura autē intellectualis est superior corporali. cōtingit autem eam secundùm aliquam partē sui, quæ est anima intellectiua. oportet igitur quòd sicut corpus perfectum per animā intellectiuam est supremū in genere corporum, ita anima intellectiua quæ vnitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualiū. sunt igitur aliquę substantię intellectuales nō vnitæ corporibus, superiores secūdùm naturæ ordinē anima.

4 Item,

4 Item, si est aliquid imperfectum in aliquo genere, inuenitur ante illud secundùm naturæ ordinem, aliquid in genere illo perfectum. perfectum enim natura prius est imperfecto: formę autem quæ sunt in materiis, sunt actus imperfecti: quia non habent esse completum. sunt igitur aliquæ formæ quæ sunt actus completi per se subsistentes, & specié completã habentes. omnis auté forma per se subsistés absque materia, est substãtia intellectualis: immunitas autem materiæ confert esse intelligibile, vt ex præmisis

*Cap.51. * patet. sunt ergo aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ: omne autem corpus materiam habet.

5 Amplius, substantia potest esse sine quantitate: licet quantitas sine substantia esse non posit. substantia enim aliorum generũ prima est tempore, ratione, & cognitione: sed nulla substantia corporea, est sine quantitate. possunt igitur quædam esse in genere substantiæ omnino absque corpore. omnes autem naturæ posibiles in rerum ordine inueniuntur: aliter enim esset vniuersum imperfectum: in sempiternis etiam non differt esse & posse. sunt igitur aliquæ substantiæ absque corporibus subsistentes, post primam substantiam, quæ Deus est: quæ non est in genere, vt

*Cap.80. in primo. suprà * ostensum est: vt suprà animã quæ est corpori vnita. 6 Adhuc, si ex aliquibus duobus inuenitur aliquod compositum, & alterũ eorum inuenitur per se, quod est minus perfectũ: & alterũ quod est maius perfectum, & minus reliquo indigens, per se inuenitur. inuenitur aũt aliqua substãtia composita ex substantia intellectuali & corpore, vt

*Cap.63. ex præmisis * patet. corpus auté inuenitur ꝑ se, sicut patet in oĩbus corporibus inanimatis: multò igitur fortius inueniũtur substãtiæ intellectuales corporibus non vnitæ.

7 Item, substantiam rei oportet esse proportionatam suæ operationi: quia operatio est actus & bonum substantiæ operantis. sed intelligere est propria operatio substantiæ intellectualis. oportet igitur substãtiam intellectualé talé esse quæ cõpetat prædictæ operationi. intelligere aũt cum sit operatio per organũ corporeum nõ exercita, non indiget corpore nisi inquantum intelligibilia sumuntur à sen-

D.356. sibilibus. hic autem est d imperfectus modus intelligendi. perfectus enim modus intelligendi, est vt intelligantur ea quæ sunt secundùm naturam suam intelligibilia. Quòd autem non intelligantur nisi ea quæ non sunt secundùm se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo: oportet quòd ante animas humanas quæ intelligunt accipiendo à phantasmatibus, sint aliquæ intellectuales substantiæ intelligentes ea quæ sunt secundùm se intelligibilia, non accipientes cognitionem à sensibilibus, ac per hoc omnino à corporibus secundùm suam naturam separatæ.

*Vel 12.tex. com.43. 8 Præterea, Arist. argumentatur sic in 11. Met. * Motum continuum regularem, & quantùm in se est indeficiétem, oportet esse à motore qui non mouetur neque per se, ne-

*Cap.13. in prima. que per accidens, vt suprà * est probatum. plures etiam motus oportet esse à pluribus motoribus. motus autem cœli est continuus regularis, & quantùm in se etiam indeficiens est: & præter primum motum sunt multi tales motus in cælo: sicut per considerationes Astrologorum probatur. oportet igitur esse plures motores qui non moueã-tur neque per se, neq; per accidens. nullum autem corpus

Lib.1.c.13. mouet nisi motum, vt probatum est. motor autem incorporeus vnitus corpori mouetur per accidens ad motum

Lib.1.c.20. corporis: sicut patet de anima. oportet igitur esse plures

Dionys. motores qui neque sint corpora, neque corporibus vniti.

Error Sadu. Act. Apost. c.23. Antiquorum solã materialem causa cogno. 1.Meta. Periarchon.c.1. Tom.4.1.lib. motus autem cælestes sunt ab aliquo intellectu, vt suprà probatum est. sunt igitur plures substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ. His autem concordat sententia Dionysij 4. capitulo. de Diuin. nominibus dicentis de Angelis quòd sicut immateriales & incorporei intelliguntur. Per hoc autem excluditur error Sadducæorum, qui dicebant spiritum non esse: & positio antiquorum naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse. Positio etiam Origenis, qui dixit quòd nulla substantia post trinitatem diuinam absque corpore potest subsistere. & omnium aliorum ponentium omnes Angelos bonos & malos habere corpora naturaliter sibi vnita.

Super Cap. 91.

POSTQVAM ostédit S. Tho. esse aliquas substãtias intellectuales corporibus vnitas, vult vlterius ostendere & aliquas substantias intellectuales esse quæ corporibus vnitæ nõ sint. Circa hoc autem duo principaliter facit. Primò, ostendit esse aliquas tales substantias separatas. Secundò, de earum multitudine determinat ca. se. Quantùm ad primum, arguit primò sic: Corruptis corporibus (vt superius est ostensum) intellectus substantia quasi perpetua remanet, ergo est aliqua substantia intellectualis sine corpore subsisten. probatur consequentia. Si illa substantia intellectus quæ remanet, est vna omnium, habetur propositum: si autem plures animæ remanent, ergo conuenit aliquibus substantiis intellectualibus quæ sunt animæ, absque corpore subsistere, ergo & sunt aliquæ intellectuales substantiæ, animabus secundùm naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere. probatur secunda consequentia, quia omne quòd est per accidens, prius est eo quod est per se. animabus autem conuenit per accidens esse à corporibus separatas, quum naturaliter sint formæ corporum.

ADVERTENDVM quòd cùm anima intellectiua non habeat completam speciem in se, sed sit pars speciei, per se sibi conuenit esse in corpore in quo complementum suæ speciei habet, sed per accidens manet à corpore separata, inquantum accidit sibi, quòd corpus cui erat coniuncta corrumpatur. Nam si corpus à corruptione immune seruari posset, nunquam ipsa separaretur à corpore: & ideò bene inquit S. Tho. quod conuenit animabus per accidens, esse à corpore separatas.

Secundò, substantiæ intellectuali conuenit secundùm suũ genus quòd sit per se subsistens, quum per se operetur. ergo non est de ratione sui generis quòd sit corpori vnita, quanuis hoc sit de ratione animæ. ergo, &c. patet prima consequentia, quia de ratione rei per se subsistentis non est quòd alteri vniatur. Secunda verò probatur, quia licet quod est de ratione generis oporteat de ratione speciei esse: non tamen quicquid est de ratione speciei & non de ratione generis, est necesse omnibus speciebus generis inesse.

ADVERTE quòd ista probatio vltimæ consequentiæ, licet videatur deducere ad hoc tantùm quòd non est necesse substantiam intellectualem esse corpori vnitam, & consequenter quòd possibile est esse aliquam non vnitam corpori, tamen ex ipsa etiam concluditur esse talem substantiam corpori non vnitam: quia sicut differentia speciei non necessariò omnibus speciebus generis inest, ita de facto genus inuenitur in aliqua specie absque tali differentia: quia cùm genus oppositis differentiis diuidatur, sicut inuenitur cum vna differentia in rerum natura, ita oportet, rei natura considerata vt cum alia inueniatur. vnde si genus substantiæ intellectualis inuenitur cum hac differentia quæ est esse vnitam corpori, oportet vt sit etiam cum opposita differentia, quæ est esse non vnitam corpori: & sic oportet esse aliquam substantiam intellectualem corpori non vnitam. Tertiò, anima intellectiua est infima in genere substantiarum intellectualium, ergo sunt aliæ substantiæ intellectuales ipsa naturaliter superiores corporibus non vnitæ. probatur antecedens, quia anima intellectiua vnitur supremo in genere corporum, natura autem superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. Quomodo corpus humanum sit nobilius corpore cælesti, & per consequens supremum corporum, in superioribus est ostensum.

Quartò, sunt aliquæ formæ completæ, in specie per se subsistentes, ergo, &c. probatur antecedens, quia formæ quæ sunt in materia, sunt actus imperfecti. Si autem est aliquod imperfectum in aliquo genere, inuenitur ante illud secundum naturæ ordinem aliquid in genere illo perfectum. Perfectum enim est natura prius imperfecto. Consequentia etiam probatur, quia omnis forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis.

CIRCA istam propositionem: Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, inuenitur ante illud secundùm naturæ ordinem aliquid in genere illo perfectum: aduertendum quòd veritas huius propositionis non fundatur super hoc quòd actus sit prior potentia, neque super hoc quòd differentiarum vnius generis vna habeat rationem perfecti, alia rationem imperfecti: sed super hoc, quòd perfectum est natura prius imperfecto, vt hîc tangitur. Nam si est in natura id quod posterius est in aliquo ordine, conueniens est vt sit id quod est prius natura in illo ordine, cùm imperfectum sit propter perfectum, & prius intendatur perfectum quàm imperfectum: alioquin ille ordo & illud genus non haberet complementum suæ perfectionis in natura: exigit autem perfectio vniuersi vt vnusquisque ordo, habeat complementum suæ perfectionis. Quintò. Possunt esse in genere substantiæ quædam omnino absque corpore, quia substantia est prior aliis generibus tempore, ratione, & cognitione, & per consequens absque quãtitate esse potest, ac etiam absque corpore quod non est sine quantitate, ergo &c. probatur cõsequentia, quia omnes naturæ possibiles in rerum ordine inueniuntur, tum quia aliter vniuersum esset imperfectum, tum quia in perpetuis non differt esse & posse.

CIRCA probationem antecedentis dubium non dissimulandum occurrit. Nam si ex eo quòd substantia quæ est prædicamentum, est prior tempore, ratione, & cognitione omnibus aliis generibus, sequitur ipsam posse esse absque quãtitate & corpore, ac eadem ratione sequeretur quòd posset esse sine quocunque alio genere, sed hoc est contra doctrinã S. Th. tenentis prima par. q. 44. art. 1. ad primum, & de Potentia, q. 7. ar. 9. ad quintum, & quoli. 7. ad q. 4. art. 3. ad 4. quòd creatura non potest esse absque relatione dependentiæ ad Deum, quæ est accidens: cõstat autem quòd omnis substantia quæ est in genere est substantia creata, ergo nulla substantia in genere potest ab omni accidente separare: ergo per illud assumptum non probatur efficaciter antecedens, sed consequentia falsa est, scilicet substantia est prior tempore, ratione, & cognitione omnibus aliis generibus,

generibus, ergo potest esse absque quantitate.

CIRCA assumptum quoque ad probationem consequentiæ dubitatur. Nam si omnes naturæ possibiles in rerum ordine inueniuntur, sequitur Deum nullas posse species producere præter eas quæ sunt productæ. omnes enim naturæ ab ipso producibiles iuxta illam probationem sunt in actû. sed hoc est contra determinationem sanct. Thom. tenentis prima parte quæst. 25. artic. 6. & de veri. quæst. 20. artic. 4. primo Sentent. dist. 44. quæst. 1. artic. 3. & superius in hoc secundo capit. 26. & 27. quòd quibuscunque speciebus datis Deus potest producere nobiliores in infinitum, ergo &c.

CIRCA secundam denique probationem illius assumpti occurrit dubium. Cum enim assumitur quòd in sempiternis non differt esse & posse, aut per sempiterna intelliguntur ea quæ non habuerunt initium suæ durationis, aut ea quæ in sua natura incorruptibilia sunt. Si primo modo accipiatur. non concluditur propositum, sed est petitio principij. oportet enim subsumere, sed substantiæ per se subsistentes extra corpora sunt sempiternæ, id est, non habent initium suæ durationis: quod quidem non solum est falsum, sed includit quod probãdum est scilicet tales substantias esse. Si autem accipiatur secundo modo, falsum est quòd in illis non differat esse & posse. Nam talia incorruptibilia secundùm fidem prius fuerunt possibilia esse quàm sint producta in actu, & sic non videtur ex illa propositione propositum confirmari.

Tex. com. 4. AD euidentiam primi dubij considerandum est, quòd satis clarum est quod intendat Arist. 7. Metaphysicæ. cùm dicit de substantia quòd est accidente prior ratione & cognitione. quia enim accidentis ratio dependet à substãtia, cum substantia ponatur in eius ratione, non autem substantiæ ratio dependet à ratione accidentis, ideò substantia est prior ratione accidente. Similiter quia cognitio substantiæ non dependet à cognitione accidentis, loquor de cognitione intellectiua vtriusque sed bene cognitio accidentis inquantum accidens est, depẽdet à cognitione substantiæ, cum oporteat rationem substantiæ in ratione accidentis poni: ideò dicitur substantia prior cognitione accidente, vel etiam quia est prior perfectione cognitionis, quoniam vt inquit ibi Philosophus, scire tunc singula maximè putamus, quando quid est homo cognoscimus, aut ignis, magis quam cum quale, aut quantum, aut vbi, Sed dubium est quid intelligatur per illud quod dicitur ipsam esse tempore priorem. Nam hoc di-
Com. 4. uersimode interpretantur. Intelligit enim illud Auerroes ibidem de accidentibus tantùm rerum generabilium & corruptibilium, quia aut sunt accidentia sequentia compositum, & tunc certũ est quòd substantia composita illa tempore præcedit aut sunt accidentia cõcomitantia compositum inseparabiliter, & tunc licet ipsum compositum non præcedat talia accidentia tempore, materia tamen ex qua fit compositũ, illa tẽpore præcedit sicut præcedit & compositum: & sic vniuersaliter verũ est substantiam priorem tempore accidentibus rerum generabilium & corruptibilium, loquendo de accidentibus in actu, non de accidentibus in potentia, cuiusmodi apud ipsum sunt dimensiones interminatæ. Scotus verò in secundo Sent. dist. prima quæst. 5. illud de substantia in comparatione ad omnia accidentia interpretatur. Vult enim quòd nulla est cõtradictio ex parte substantiæ, quin possit esse prior omni accidente duratione. S. Tho.
Lect. 1. Super 4. tex. autem in septimo Metaphysicę, exponit quòd aliqua substantia inuenitur sine accidente, nullum autem accidens inuenitur sine substãtia: & sic non quandocũque est substãtia, est accidens, sed ecõtrario. Hanc sanct. Thom. interpretationem exponunt quidam dicentes, quòd intelligit de prima substantia quæ est Deus, & quòd nomine tẽporis intelligit omnem durationem. Sensus enim est substantiã esse priorem duratione accidente, inquantum mensura substantiæ, saltem Dei, quæ est æternitas, & mensura prior, duratione accidentium, quod est tempus. Ista interpretatio videtur ad fugiendum inuenta, quia cùm tempus ponatur æternum secundùm Arist. difficile est saluare primam substantiam quę est Deus, esse accidente priorem tempore, propriè accipiẽdo tempus. Per hanc autem viam facilis est euasio, quia non est inconueniens imò est verissimum, Deum esse priorem omni duratione temporis æterni, inquantum est in æternitate, quæ est duratio secundùm naturam prior & perfectior tempore, cùm sit
Prosa 6. tota simul existens, vt inquit Boetius in qninto de Consolatione, Sed non videtur hoc ad mentem Arist. esse, quia cùm superius in quinto libro declararit quid sit prius tẽpore, nõ est conueniens vt hîc dicat aliquid prius tempore ad alium sensum quàm verba secundùm datam ab ipso significationem importent, nisi nouam ipse significationem exponat. Præterea non vtimur hoc modo loquendi cùm aliqua secundùm durationẽ comparamus, non quandocunque est hoc, est illud, quo modo vtitur sanctus Thom. nisi fiat comparatio in tempore ex parte vtriusque, cum quandocunque sit aduerbium temporis. Et ideò saluo semper meliori iudicio, dicerem mentem sanct. Thom. hoc loco esse, quòd sequendo positionem Aristot. ponentis mundum æternum, substantia est prior accidente tempore non actu, sed potentia, quæ dicit nõ repugnantiam, quemadmodum etiam Scot. exponit. licet enim nullum fuerit tempus in quo fuerit substantia & non fuerit accidens apud Aristo. quia tamen Deus absque omni accidente est tanquam non habens ad accidens dependentiam, ideò non repugnat quãtum est ex rationibus terminorum, ipsum & per cõsequens aliquam substantiam, esse in aliquo tempore in quo nullum sit accidens, & sic præcedere secundùm durationem & secundùm tempus imaginarium omne accidens. Vnde cum inquit S. Thom. exponendo Arist. mentem, quòd non quandocunque est substantia, est accidens, sed econtrario, subaudiendum est necessariò, quia videlicet non est necessarium quòd quandocunque est substantia, sit accidens, consideratis propriis rationibus substantiæ & accidentis, licet per accidens quandocunque est vnum, sit alterum, ex eo quòd accidit substantiæ, vt sic, quòd mundus sit ab æterno productus. Potest etiam exponi de substantia creata absolutè inquantum communem rationem substantiæ participat. Non enim repugnat quòd sit aliqua substantia creata absque omni accidente considerata absolutè ratione substantiæ, & sic quòd sit prior tempore accidente.

SED contra primam expositionem S. Thom. videtur esse quòd Deus non ponitur in genere substantiæ prædicamentalis: videtur autem Arist. de substantia prædicamentali loqui, cum dicit ipsam esse priorem tempore accidente. Responderi ad hoc dupliciter potest, primò quòd prædicamentum substantiæ non accipit Philosophus propriè vt est vnum genus, sed vt substantiæ nomine comprehenditur omnis substantia, tam scilicet infinita quàm finita, & sic non negatur Deum esse in genere substantiæ. Secundò quòd licet Deus non sit in prædicamento substantiæ tanquam sub ipso contentum & comprehensum, est tamen in ipso tanquam totius prædicamenti principium. Ex his patet quòd Scot. in huius expositione, à sanct. Thom. non discordat. Quòd si instetur quoniam ista est prioritas naturæ, quia scilicet prius potest esse sine posteriori, sed non econuerso: hîc autem loquitur Aristot. de prioritate temporis. Respondetur quòd non est inconueniens prius tempore esse etiam prius natura, cum ipse Aristot. in fine capituli de priori & posteriori in quinto Metaphysicæ, dicat omnes modos prioris & posterioris ad prioritatem & posterioritatem secundùm naturam reduci, prout dicitur prius quod potest esse sine alio sed non econuerso. Vnde & quod in aliquibus codicibus Græcis loco allegato. 7. Metaphysicæ, additur, & natura, intelligendum est de prioritate naturæ, secundùm illum modum quo perfectiora sunt imperfectioribus priora, non secundùm illum modum quo prius secundùm naturam dicitur à quo non valet subsistendi consequentia. hæc enim prioritas intelligitur in eo quod inquit substantiam esse priorem tempore, cùm tale prius sit etiam non repugnanter modo dicto prius tempore: quod patet, quia exponendo quomodo intelligat substantiam esse tempore priorem, ait quòd aliorum prædicamentorum nullum est separabile, sed substantia est separabilis. Separabilitas enim vnius ab altero & non econuerso, est ratio vnius modi prioris secundùm naturam. Si autem quæratur quare non dixit ipsam esse priorem secundùm naturam loco eius quòd dixit ipsam esse priorem tempore, dicitur quòd fecit vt distingueret illum modum prioris secundùm naturam quo aliquid potest ab altero separari secundùm esse, qui pertinet aliquo modo ad temporis prioritatem, ab illo modo quo dicitur prius secundùm naturam id quod perfectius est, quem quidem modum posterius addidit, vt aliqui codices Græci habent, dicens & ipsam esse natura priorem. illum enim modum frequenter per ipsum nomen commune, scilicet prius natura, significamus.

AD dubium ergo sequendo primam expositionem sanct. Thom. dicitur quòd instantia non est ad propositum, quia dicitur substantia prior tempore ratione huius substantiæ quæ est Deus, in quo nullum est accidens: non autem ratione alicuius substantiæ creatæ. Sequendo verò aliam expositionem dicitur primò, quòd vtique substantia quantum est ex ratione substantiæ & accidentis, potest esse sine omni accidente, cùm non dependeat ab accidente secundum suum esse, sed tamen ex alio euenire potest quòd nulla substantia creata possit esse absque aliquo certo & determinato accidente, sicut quòd homo non possit esse sine risibilitate, quia risibilitas consequitur ad aliquid quod est de ratione hominis inquantum est homo. vnde si sit aliquod accidens quod non consequatur rationem propriam substantiæ alicuius, illa potest esse sine eo. Dicitur secundo quòd relatio dependentiæ ad Deum concomitatur substantiam prædicamentalem, inquantum non est suum esse, sed est ens per participationem, & per consequens est ens ab alio causatum: & propter hoc quamuis substantia prædicamentalis considerata solum ratione substantiæ, in ea possit esse absque tali relatione, & sic sit prior tempore modo exposito, quia esse causatum non consequitur ratione subsistentis simpliciter, cum inueniatur aliquid ens subsistens non causatum, scilicet Deus: considerata tamen propria ratione inquantum scilicet est ens subsistens habens esse participatum, non potest aliqua substantia prædicamentalis esse sine tali ratione. Dicitur tertiò, quòd non est similis ratio de quantitate & de hac relatione, quia quantitas non consequitur ad substantiam prædicamentalem neque inquantum est ens subsistens, neque inquantum est tale ens subsistens quod habet esse participatum. non enim apparet quam necessariam dependentiam habeat ad rationem substantiæ aut absolutè sumptam, aut ad prædicamentum & genus limitatum. Vnde ratio sanct. Thom. optimè concludit de quantitate, si bene intelligatur, & suppleatur quod tanquam manifestum prætermittitur, non autem concluderet de relatione dicta. Valet enim substantia prædicamentalis inquantum est subsistens & prior quantitate & aliis generibus tempore, ratione, & cognitione, & quantitas nullam habet rationem naturalis concomitantiæ ad ipsam secundùm propriam rationem accepta. ergo potest substantia prædicamentalis esse absque quantitate. Non autem valeret sic arguere de relatione depẽdentiæ ad Deum, quia assumeretúr falsum, scilicet quòd relatio nullam habet naturalem concomitantiam ad substantiam prædicamentalem. Ex his patet quòd non est accipienda consequentia sanct. Thom. ita nudè sicut in obiectione supponitur, scilicet substantia prædicamentalis est prior tempore, ratione, & cognitione aliis generibus, ergo potest esse absque quantitate: sed oportet supplere in antecedente, & quantitas non habet naturalem concomitantiam ad ipsam, secundùm propriam rationem consideratam. Et tunc manifestè apparet obiectionem adductam processum rationis non infringere. Simili modo interpretari oportet rationem S. Thom. in quæstionibus de Spiritu artic. 5. quæ eadem videtur huic. Assumit enim hãc propositionem, si aliqua duo sunt quorum vnum ex altero non dependeat secundùm suam rationem, possibile ex illud sine alio inueniri. addendum enim est ad antecedens, & alterum non habet ad ipsum naturalem concomitantiam. Vnde ipsemet prima par. q. 44. art. 1. arg. 1. arguens quòd aliqua entia possunt esse absque relatione dependentiæ ad Deum, ex eo quod nihil prohibet rem inueniri absque eo quod nõ est de ratione eius: habitudo autem causati ad causam non videtur esse de ratione entium: respondet quòd licet habitudo ad causam nõ intret diffinitionẽ entis quod est causatum, sequitur tamen ad ea quæ sunt de eius ratione. Ex qua responsione dat intelligere maiorem esse intelligendam vt exposuimus.

AD secundum dubium respondetur, quòd loquitur S. Thom. de possibili ad essentialem perfectionem istius vniuersi pertinente: vnde non dicit simpliciter quòd omnes naturæ possibiles inueniuntur, sed quòd inueniuntur in rerum ordine, id est, in vniuerso, cuius vnitas est vnitas ordinis. certum est autem quòd in ordine essentiali vniuersi istius sunt ea tantum quæ ad ipsius vniuersi perfectionẽ pertinent, pertinent autem ad essentialem ordinẽ & perfectionẽ vniuersi nõ omnes naturæ à Deo producibiles, sed omnes modi vniuersales essendi nobis cogniti: alioquin non esset vniuersum. non enim includeret omnes modos essendi: modi

autem eſſendi generales rerum per ſe ſubſiſtentium creaturarum ſunt tres, ſcilicet eſſe materiale corruptibile, eſſe materiale incorruptibile, eſſe immateriale & incorruptibile: nec apparet quis alius modus eſſendi creaturarum eſſe poſſit. ideò vt vniuerſum ſit perfectum, cùm poſſibilis ſit iſte modus eſſendi, qui eſt eſſe immateriale & incorruptibile, & conſequenter intellectuale, ad perfectionem vniuerſi requiritur, vt ſit iſte etiam modus eſſendi.

AD tertium dubium reſpondetur, quòd illa propoſitio quæ eſt Ariſto. tertio Phyſicorum. tex. 32. habet veritatem in rebus incorruptibilibus, ſiue ponatur quòd nunquam habuerit initium ſuæ durationis, ſiue quòd inceperit per creationem. Vt enim exponit Commen. ibidem, in ſecundo Cœl. commento 33. & 34. & ſanct. Thom. de Potentia q. 3. artic. 14. ad quintum, illud intelligitur de potentia paſſiua ſecūdum quam dicitur aliquid poſſe recipere quod non habet. vbi enim eſt talis potentia quæ eſt receptiua alterius formę quam habeat, illud eſt corruptibile, quia potētia paſſiua ſeparata ab actu eſt principium corruptionis. Vnde ſenſus eſt, quòd in perpetuis ſiue in incorruptibilibus non eſt potentia paſſiua ſeparata ab actu ſubſtantiali, aut etiam ab alio actu habente rationem formæ permanentis cum fuerit in ſubiecto, & alteram formam præexiſtentem expellentis: ex quo ſequitur quòd ſicut perpetuum non poteſt eſſe per corruptionem, ita non poteſt incipere per generationem, quia qua ratione non eſt in ipſo potentia quæ alium actū reſpiciat, eadem ratione non prę cedit ipſum aliqua potentia quæ exiſtens ſub alia forma poſſit iſtius formam recipere, ex qua potentia hoc dicatur eſſe factum, quia talis potentia, cum forma quam habet priuationem alterius formæ compateretur, & per conſequens eſſet principium corruptionis. Sed licet ad hunc ſenſum habeat veritatem in omnibus, & per hoc non tollatur quin perpetua habere poſſint initium ſuæ durationis, tanquam prius exiſtentia in potentia creatoris, poſtea verò per creationem in actum producta, accipit tamen eam ſanct. Thom. in ampliori ſenſu, in eo ſcilicet quo à Philoſophis quibuſdam contra quos principaliter arguit, eſt accepta, ſcilicet quòd in iſtis poſſibile eſt idem quòd neceſſarium, quomodo inquit Commentator tertio Phyſicorum, commento 32. quòd cùm fuerit poſſibile aliquid eſſe de natura rerum æternarum, illud erit neceſſarium, non contingens. Tunc enim ſequitur, ſi ſubſtantiæ intellectuales extra corpora ſubſiſtentes eſſe poſſunt, quòd de facto ſint in actu, quia poſſibile non dicitur de huiuſmodi incorruptibilibus, per modum contingentis, quaſi ſcilicet dū poſſunt eſſe poſſint etiam non eſſe. Si autem dicatur quòd ex hac propoſitione non ſolùm concludetur quòd ſint, ſed etiam quòd fuerint ab æterno, quia ab æterno fuerunt, poſſibiles eſſe: Reſpondetur quòd vtique hoc concludi poterit: & ſi concludatur, habebit ſanctus Thomas magis propoſitum ſuum contra illos Philoſophos naturales, qui non diſtinguentes inter ſenſum & intellectum, dicebant omnem ſubſtantiam eſſe corpoream. Noluit tamen concludere niſi quod ad propoſitum attinebat. Ex his patet ſolutio rationis in oppoſitum. licet enim ſecūdùm fidem perpetua prius fuerint poſſibilia quàm in actu, non tamen eſt verum ſecundùm Philoſophos contra quos argumentatur ſanct. Thomas. vnde ipſe accipit illam propoſitionem in ſenſu quo conceditur ab eis, non autem in ſenſu abſolutè & ſimpliciter vero. Sextò, Inuenitur ſubſtantia compoſita ex corpore & ſubſtantia intellectuali, & inuenitur corpus abſque ſubſtantia intellectuali, ergo multò magis inueniūtur ſubſtantiæ intellectuales corporibus non vnitæ. probatur conſequentia, quia ſi ex aliquibus duobus inuenitur aliquod compoſitum, & alterum eorum quod eſt minus, inuenitur per ſe, & quod eſt maius perfectum & minus relinquo, indigens inuenitur per ſe.

CIRCA hanc vltimam propoſitionem aduerte quòd ſumpta eſt ex octauo Phyſicorum, text. 37. & habet veritatem de iis quæ coniunguntur omnino per accidens. nā illa quæ per ſe logica perſeitate ſunt coniuncta, inſeparabilia ſunt, ita quòd vnum ſine altero ſaltem naturaliter inueniri non poteſt, aut ſaltem illud quod ab altero neceſſariò dependet, licet alterum ab ipſo non dependeat neceſſariò. Et vt inquit ſanctus Thomas ibidem, vnum eorum quæ per accidens omnino coniunguntur, inueniri ſine alio, ſi aliud inuenitur ſine eo, eſt probabile: ſicut quia dulcedo & albedo coniunguntur in ſaccaro, & album inuenitur ſine dulci, vt in niue. Similiter dulce inuenitur ſine albo vt in caſſia, ſed poſſe alterum illorum ſine alio inueniri poſſibilitate logica, quæ dicit non repugnantiam terminorum, eſt neceſſarium: quia quæ per accidens coniunguntur, poſſunt non coniungi. de hac etiam propoſitione viſum eſt in primo libro. Sed aduertendum, quòd id quod per ſe conuenit inferiori, contingit per accidens ſuperiori conuenire, ſicut aliqua accidentia indiuidui ab ipſo inſeparabilia per ſe ad indiuiduū comparantur tanquam eius principia ſubſtantialia conſequentia, quæ ad ſpeciem comparata per accidens ſe habent, vtpotè quæ principia ſpeciei non conſequuntur: ſicut fortè nigredo ſe habet ad coruum, & ideo non repugnat ſpeciei inueniri ſine illo accidente, licet indiuiduo repugnet. Similiter ergo in propoſito eſſe formam corporis per ſe conuenit huic ſubſtantiæ intellectuali quæ eſt anima intellectiua, ſed ad ſubſtantiam intellectualem abſolutè & in communi conſideratam per accidens ſe habet. non enim eſt de ratione ſubſtantiæ intellectualis, neque ad eius rationem conſequitur, quòd ſit forma corporis, cùm intelligere per corporeum organum non exerceatur: ideo poſſe inuenire aliquam ſubſtantiam intellectualem quæ non ſit forma corporis, ſed ſit ſine corpore, eſt neceſſarium: ipſam verò inueniri de facto abſque corpore, ex quo inuenitur corpus ſine ipſa, probabile eſt, & naturæ rei conſentaneum. Septimò, Non intelligere niſi per acceptionem à ſenſibilibus, & niſi ea quę non ſunt per ſe intelligibilia, ſed fiunt intelligibilia per intellectū, eſt imperfectus modus intelligendi: ergo oportet eſſe alium modum intelligendi perfectū, quo intelliguntur ea quæ ſecundum ſe ſunt intelligibilia. ergo ante animas humanas quæ intelligunt accipiēdo à phātaſmatibus, oportet eſſe alias ſubſtātias intellectuales intelligentes ea quæ ſunt ſecundùm ſe intelligibilia, non accipiētes à ſenſibilibus, & per hoc omnino à corporibus ſecūdùm naturā ſeparatas. probatur prima conſequētia, quia ante omne imperfectū oportet eſſe aliquid perfectum in genere illo. Secunda etiam probatur, quia ſubſtantiam rei oportet eſſe proportionatam ſuæ operationi. intelligere autem cùm non exerceatur per organum, non indiget corpore, niſi inquantum intelligibilia ſumuntur à ſenſibilibus.

ADVERTENDVM quòd per ea quæ hîc dicuntur, non intendit S. Thom. excludere omnino à cognitione animæ intellectiuæ per ſe intellectualia, & à cognitione intelligentiarum ea quæ per ſe non ſunt intelligibilia, ſed intendit quòd anima intellectiua, non intelligit perfectè & quidditatiuè niſi res materiales: res autem immateriales, & ſi aliquo modo cognoſcat, eas tamen non niſi imperfectè & niſi ex ſenſibilibus cognoſcit: intelligentiæ verò cognoſcunt quidem res materiales perfectè & quidditatiuè, ſed non per acceptionem à ſenſibilibus, & obiectum illis proportionatum eſt magis res immaterialis quàm materialis: econtrario autem res materiales ſunt obiectum proportionatum & connaturale animæ intellectiuæ.

ATTENDENDVM etiam, cùm dicatur eſſe imperfectum modum intelligendi ſumendo intelligibilia à ſenſibilibus, & non intelligere niſi ea quæ non ſunt ſecundùm ſe intelligibilia, quòd hoc non eſt ſic intelligendum quaſi res materiales non perfectè intelligantur. hoc enim eſſet falſum, ſed quia intelligere abſolutè conſideratum, eſt imperfectum, ſi non ſe extendat niſi ad materialia, & non ſit niſi per acceptionem à ſenſibilibus. non enim habet omnem perfectionem quæ nata eſt intellectioni ſecundùm ſuam naturam conuenire, ſed intelligere quod ad per ſe, & ad non per ſe intelligibilia extenditur, & ad ſenſus dependētiam non habet, eſt perfectum intelligere vniuerſaliter & abſolutè. Octauò, & eſt ratio Ariſtot. 12. Metaphyſicæ tex. 43. Sunt plures motores corporum cœleſtium qui nō mouentur neque, per ſe, neque per accidens: ergo ſunt multi motores qui neque ſunt corpora, neque ſunt corporibus vniti, ergo, &c. patet vltima conſequentia, quia motus cœleſtes ſunt ab aliquo intellectu, vt ſuprà probatum eſt 5. lib. 1. cap. 45. Secunda quoque oſtenditur, *Lib.1.c.45.*
quia corpus non mouet niſi motum, motor autem incorporeus vnitus corpori, mouetur per accidens ad motum corporis, vt patet de anima. antecedens autem probatur, quia ſunt multi motus cœleſtes continui & regulares, & quantum in ipſis eſt indeficientes: plures autem tales motus oportet eſſe à pluribus motoribus, qui neque per ſe, neque per accidens moueantur, qui ſcilicet moueant per modum finis, vt dicetur in capite ſequenti.

CIRCA hanc rationem dubium occurrit. Nam vt oſtenſum eſt in primo, cap. 13. de mente S. Thom. prima parte quæſtione quinquageſimaprima, articulo tertio ad tertium, & ſecundo Sent. diſtinct. 8. articul. 4. ad quartum quæſitum, Si ſubſtantiæ mouentes corpora cæleſtia vnirentur ipſis ſicut motores mobilibus, non mouerentur per accidens, quia corpora cæleſtia non recedunt de loco ad locum. ſed iſta ratio etiam inuenitur ſi vniantur ipſis vt formæ, quia nec magis recedent de loco ad locum, ergo non poteſt concludi quod non ſint huiuſmodi motores vniti corporibus, quia non moueantur per accidens. diceretur enim quòd dato quod eſſent corporibus vniti, non tamen per accidens mouerentur: & ideo illa propoſitio non videtur vniuerſaliter vera. Motor incorporeus vnitus corpori, mouetur per accidens. Reſpondetur ex doctrina ſancti Thomæ quæſtione de Spiritu, articulo ſexto ad nonum & octauo Phyſicorum haberi poteſt, quòd aliter dicendum eſt de motore corporis cæleſtis, ſi corpori cæleſti vniatur vt motor tantum, & aliter ſi ei vniatur vt forma. Si enim vniatur vt motor tantum, non eſt vnio inter illa ſecundùm eſſe, ſed tantùm ſecundùm virtutem, inquantum ſcilicet ſuam virtutem motiuam ad corpus applicat. non conuenit autem motori, inquantum motor eſt, moueri per accidens ad motum corporis ab eo moti, niſi quia oportet mouens ſimul eſſe cum moto: & ideo recedente corpore moto ab vno loco, oportet vt & motor ab illo loco recedat: alioquin non eſſet ſimul cum moto. Si autem motum non recedat de loco in quo eſt, quantumcunque in illo loco circulariter moueatur, non oportet vt motor moueatur, quia ſemper eſt coniunctus mobili in illo loco. Et hoc intellige ſi motor toti mobili ſimul ſecundum ſuam virtutē vniatur: quia ſi vni tantum parti orbis determinatæ vniretur, quæ nunc eſt in oriente, nunc in occidente, oporteret ad hoc quòd ſimul eſſet cum moto, vt ad motum illius partis etiam ipſe motor per accidens moueretur. Sed ſi poſuerimus motorem incorporeum vniri corpori cœleſti per modum formæ dantis eſſe, non eſt vnio ibi per contactum virtutis tantùm, ſed ſecundùm eſſe, ita quòd eſt vnum & idem eſſe totius & partium compoſiti, & ideo ſecundùm motum totius oportet & ipſum motorem moueri, per accidens tamen: quia parti eſſentiali, vtpotè habenti idem eſſe cum toto, conuenit vt ad motum per ſe totius quomodocunque moueatur, ſiue de loco ad locum, ſiue circulariter in eodem loco per accidens moueatur: & ideo ſicut totum cœlum mouetur circulariter per ſe inquantum partes mutant locum realiter, ipſum verò totum mutat locum ſecundùm rationem, ita per accidens motor coniunctus, vt forma dans eſſe, eodem motu per accidens mouetur. Patet itaque & quod hîc dicitur de motore incorporeo vnito corpori, & quod in primo dictum eſt, verum eſſe. hîc enim loquitur ſanctus Thomas de huiuſmodi motore vnito per modum formæ dantis eſſe, vt patet per exemplum de anima: ibi autem locuti ſumus de ipſo vt per modum motoris duntaxat vnitur. Vltimò confirmatur concluſio authoritate Dionyſij quarto capite de Diuinis nominibus. Excluditur etiam ex ipſa error Sadducæorum negantium ſpiritum eſſe, error antiquorum naturalium dicentium omnem ſubſtantiam eſſe corpoream, & error Origenis in libro Periparchon, & omnium aliorum dicentium omnes angelos tam bonos quàm malos habere corpora ſibi naturaliter vnita.

ATTENDENDVM circa omnes huiuſmodi rationes in hoc capite adductas, quòd non intendit ſanctus Thomas probare neceſſitatem eſſendi ſubſtantiarum ſeparatarum, quaſi non potuerit eas Deus non producere abſolutè loquendo. hoc enim hæreticum eſſet, quia poneretur Deum de neceſſitate naturæ agere. Sed vult oſtendere conuenientiam & probabilitatem eſſe ipſarum, conſiderata rerum natura, propter quod ſæpe in rationibus addidit, ſecundùm naturæ ordinem, vt ſcilicet oſtenderet ſe probare quid naturæ ordo exigat, non quid fieri abſolutè neceſſe eſſet.

De multitudine substantiarum separatarum.

Cap. 92.


CIENDVM est autem quòd Aristot. probare nititur non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore: sed etiã quòd sunt eiusdem numeri cuius sunt motus deprehensi in cœlo, neque plures neque pauciores. Probat enim quòd non sunt aliqui motus in cœlo qui à nobis deprehendi non possint, per hoc quòd omnis motus qui est in cœlo, est propter motum alicuius stellæ quæ sensibilis est. orbes enim deferunt stellas: motus autem deferentis est propter motum delati. *12. Meta. Tex. com. 48.

2 Item probat quod non sunt aliquæ substantiæ separatæ à quibus non proueniant aliqui motus in cœlo: quia cum motus cœlestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines: si essent aliæ substantiæ separatæ quàm istæ quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines: aliter essent motus imperfecti. vnde ex his concludit quòd non sunt plures substantiæ separatæ, quàm motus deprehensi, & qui possunt deprehendi in cœlo: præsertim cum non sint plura corpora cœlestia eiusdem speciei, vt sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti. Hæc autem probatio non habet necessitatem. In his enim quæ sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine: sicut ipsemet docet in secundo Physicorum. non autem econuerso. vnde si motus cœlestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, vt ipsemet dicit: non potest concludi necessariò numerus substantiarum prædictarum ex numero motuum. Potest enim dici quòd sunt aliquæ substantiæ separatæ altioris naturæ quàm illæ quæ sunt proximi fines motuum cœlestium: sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per eam operantur: & nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta huiusmodi non operantur immediatè, sed imperant operantibus. Et ideò ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem. dicit enim: * Quare substantias & principia immobilia rationabile est tot æstimare: necessarium autem dimittatur fortioribus dicere. Restat igitur ostendendum quòd sunt multò plures substantiæ intellectuales à corporibus separatæ, quàm sint motus cœlestes. *Tex. cõ. 23. *Tex. cõ. 48.

Substantię enim intellectuales secundùm suũ genus transcendunt omnem naturam corpoream. oportet igitur accipere gradum in prædictis substantiis secũdùm eleuationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quædam intellectuales substantiæ eleuatæ supra corpoream substantiam secundùm sui generis naturam tantùm: quæ tamen corporibus vniuntur vt formæ: vt ex præmissis patet. & quia esse substantiarum intellectualium secundùm suum genus nullam à corpore dependentiam habet, vt supra* probatum est: inuenitur altior gradus dictarum substantiarum, quæ & si non vniantur corporibus vt formæ, sunt tamen proprij motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autẽ natura substantię intellectualis non dependet à mouendo: cum mouere sit consequens ad principalem eorum operationem, quæ est intelligere. erit igitur & aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quæ nõ sunt proprij motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus. Cap. 68. & 70. *Cap. 91.

2 Amplius, sicut agens per naturam agit per suam formam naturalẽ: ita agens per intellectum agit per formam intellectus: vt paret in his qui agunt per artem. sicut igitur agens per naturam, est proportionatum patienti ratione suæ formæ naturalis: ita agens per intellectum est proportionatum patienti, & facto per formam intellectus: vt scilicet huiusmodi sit forma intellectiua quæ possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. oportet igitur proprios motores orbium qui per intellectum mouent, si in hoc opinionem Aristote. sustinere volumus, tales intelligentias habere, quales sunt explicabiles per motus orbium, & producibiles in rebus materialibus: sed supra huiusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas vniuersaliores. intellectus enim vniuersalius apprehendit formas rerum quàm sit esse earum in rebus. vnde videmus quòd vniuersalior est forma intellectus speculatiui quàm practici: & inter artes practicas vniuersalior est conceptio artis imperantis quàm exequentis. oportet autem substantiarum intellectualium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quæ est eis propria. sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales supra illas quæ sunt proprij & proximi motores determinatorum orbium.

3 Adhuc, ordo vniuersi exigere videtur vt id quod est in rebus nobilius, excedat quantitate vel numero ignobilio-ra. ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora. vnde oportet quòd nobiliora quasi propter se existentia multiplicẽtur quãtùm possibile est. & ideò videmus quòd corpora incorruptibilia, scilicet cœlestia, intantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, vt hæc quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cœlestia corpora digniora sunt elementaribus, vt incorruptibilia corruptibilibus: ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus: vt immobile & immateriale mobili & materiali. excedunt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ omnium rerum materialium multitudinem. non igitur comprehenduntur numero cœlestium motuum. Idem P. p. q. 50. art. 3.

4 Item species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. formæ autem quæ sunt extra materiam, habẽt esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia. nam formæ in materia recipiuntur secundum materiæ capacitatem. non videntur igitur esse minoris multitudinis formæ quæ sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quàm sint species materialium rerum. Non autem propter hoc dicimus quòd substantiæ separatæ sint species istorum sensibilium: sicut Platonici senserunt. Cum enim non possent ad prædictarum substantiarum notitiam peruenire nisi ex sensibilibus, posuerunt istas substantias esse eiusdem speciei cum istis, vel magis species istarum: sicut si aliquis non videret solem & lunam & alia astra, & audiret esse quædam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corruptibilium, existimans ea esse eiusdem speciei cum istis: quod non esset possibile. Ex. 10. de Rep. in Timeo. & Menone.

Similiter autem impossibile est substantias immateriales esse eiusdem speciei cum materialibus, vel species ipsarum, cum materia sit de ratione speciei horũ sensibilium: licet non hæc materia quæ est proprium principium indiuidui: sicut de ratione speciei hominis sunt carnes & ossa: non autem hæ carnes & hæc ossa, quæ sunt principia Sortis & Platonis. Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium, sed esse alias species nobiliores istis, quantò purum est nobilius permixto: & tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

5 Adhuc, Magis est aliquid multiplicabile secundùm suũ esse intelligibile, quàm secundũ suum esse materiale. multa enim intellectu capimus quæ in materia esse non possunt: ex quo contingit q̃ cuilibet rectæ lineæ finitæ potest mathematicè fieri additio, non autem naturaliter. raritas etiam corporum, velocitas motuum, & diuersitas figurarum in infinitũ augeri cõprehenditur secũdùm intellectũ: quanuis sit impossibile in natura sic esse. substantiæ autem separatæ sunt in esse intelligibili secundũ suam naturam. maior igitur multiplicitas in eis est possibilis quàm in rebus materialibus secundũ proprietatẽ & rationẽ pẽsatam generis vtriusq;. In perpetuis autẽ non differt esse & posse. excedit igitur multitudo substantiarũ separatarũ multitudinẽ materialiũ corporum. His autem attestatur sacra scriptura, dicitur enim Dan. 7. Millia millium ministrabãt ei, & decies centena millia assistebant ei. & Dion. 13. cap. Cœle. hyerar. dicit quòd numerus illarum substantiarum excedit omnem materialem multitudinem. Per hoc autem excluditur error dicentium substãtias separatas secũdum Ar 12. Met. tex. 48. Auic. 9. Met. cap. 3.

numerum motuum cœlestium aut secundum numerum

Rabi Moy. lib.2.c.7. sphærarum cœlestium esse. Et error Rabi moysi, qui dixit numerum angelorum qui in scriptura ponitur, non esse numerum separatarum substātiarum: sed virtutum in istis inferioribus: sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiæ: & sic de aliis.

Super Cap. 92.



SECVNDO loco agit sanct. Thom. de multitudine substantiarum intellectualium. Circa quod duo principaliter facit. Primò enim agit de ipsa multitudine talium substantiarum secundùm se. Secundò de distinctione ipsarum substantiarum quæ ponuntur multæ in capitulo sequenti. Quantùm ad primum duo facit. Primò Aristotelis opinionem narrat. Secundò ostendit multò plures esse quàm ille posuerit. Quantùm ad primum duo facit. Primò ponit Arist. opinionem. Secundò eius rationem soluit. quantum ad primum ait quòd Arist. posuit substantias separatas eiusdem numeri esse cuius sunt motus in cælo deprehensi, & qui deprehendi possunt, nec plures nec pauciores. Argumentabatur autem ad hoc, facta hac suppositione quòd non sint aliqui motus in cælo qui à nobis deprehendi non possint, præsertim cum non sint plura corpora cælestia eiusdem speciei, quod probat, quia omnis motus qui est in cælo, est propter motum alicuius stellæ quæ sensibilis est. Nam orbes deferunt stellas, motus autem deferentis est propter motum delati. Tunc arguit sic. Non sunt aliquæ substantiæ separatæ à quibus non proueniant aliqui motus in cælo, ergo non sunt plures quā motus deprehensi, & qui deprehendi possunt in cælo. patet consequentia ex supposito. antecedens verò probatur, quia si essent plures substantiæ quam istæ quas enumerat, essent & aliqui motus in ea ordinati. probatur sequela, quia aliter essent motus imperfecti, cum motus cælestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines.

PRO notitia opinionis Aristot. aduertendum quòd duos ipse ordines posuit substantiarum intellectualium. Vnum scilicet earum quę sunt motrices corporum cælestium per modum efficientis, quæ vocantur ab aliquibus animæ cælorum. Alterum verò earum que sunt fines proximi talium motuum, propter quas scilicet substantiæ motrices mouent. Primas posuit corporibus cælestibus vnitas esse siue per modum formæ, siue per modum motoris tantùm, secundùm diuersas sententias de animatione corporum cælestium, alias verò posuit omnino à corpore separatas. Necessitas autem ponendi istas substantias omnino à corpore separatas fuit,

12. Met, tex. 39.& seq. 8. Phy tex.com. 45.& seq. vt ostendit sanct. Thom. de spiritu art.5. de mente Arist. quòd cum (vt dictū est in præc. cap.) motor incorporeus vnitus corpori moueatur per accidens ad motum corporis, siue vniatur sibi per modum formæ, siue per modum motoris tātum, sed applicati ad vnam determinatā mobilis partem, & motum vniformem & regularem oporteat esse à motore qui non moueatur neque per se neque per accidens, ad saluandam vniformitatem & regularitatē cælestis motus oportuit ponere aliquas substātias omnino separatas, neque per se neque per accidens motas, quæ motum cæli causent per modum finis, vt ab immobilitate finis vniformitas & regularitas motus proueniat. Hanc distinctionem substātiarum intellectualium dat intelligere sanct. Thom. de mente Arist. esse, cum inquit motus cælestes ordinari ad substantias separatas sicut ad fines. Sed hoc expressius ponit de Spiritu creatur. artic.5. & 6. & Potentia quæst.6. artic.6. & in opusculo 15. capitulo. 2. quod intitulatur de Angelis. Sumitur autem hæc distinctio ex Aristot.12. metaphysicæ text. 48. suppositis iis quæ in præcedentibus dixerat. Eam quoque tangit Auerr. 12. metaphysicæ, commento. 41. quanuis in libro de substantia orbis videatur velle quod idem sit mouens corpora cælestia vt agens & vt finis. Posuit ergo Aristot.12. Metaphysicæ, tot substantias omnino separatas per modum finis mouentes, quot sunt motus qui deprehenduntur in cælo, aut qui deprehendi possunt: & quia motus apparentes in cælo sunt aut quinquagintaquinque aut quadragintaseptem, secundùm varias opiniones Astrologorum sui temporis, ideò totidem concludit esse substantias separatas, nec plures, nec pauciores. Circa illam conditionalem, si nō essent aliqui motus ordinati ad substantias separatas positas prꝺter illas 55. aut 47. essent motus imperfecti: aduertendum quòd hoc probatur, ex eo quòd motus cælestes ordinantur ad substantias separatas sicut ad fines, hoc est quòd omnis substantia separata est finis alicuius motus, vt dicitur 12. metap. tex. 48. Ex hoc enim sequitur quòd motus corporum cælestium non debent esse pauciores substantiis separatis. finis enim huiusmodi non debet esse absque aliquo ordinato ad ipsum tanquam ad finem: ideò si essent plures substantiæ separatæ quàm motus, sequitur quod non tot essent motus in cælo quot deberent esse, & sic sequitur quòd motus cælestes imperfecti essent, vtpote carentes motibus aliis qui esse deberent: sicut diceretur vniuersitatem creaturarum esse imperfectam, si aliquo essendi modo careret, qui sibi ex natura sua deberet conuenire, vt superius est ostensum.

CIRCA suppositum pro ratione Arist. aduertendum quòd ideò additum est, præsertim cum non sint plura corpora cælestia eiusdem speciei, vt excludatur obiectio quam adducit Arist. 12. Metaph. tex. 49. Posset enim aliquis dicere quòd nequeunt à nobis deprehendi omnes motus corporum cælestium, quia sunt plures mundi, & per consequens plura corpora cælestia eiusdem speciei: & ideò quamuis motus corporum cælestium istius mundi deprehendi à nobis possint, motus tamen alterius mundi sunt nobis incogniti. sed hæc obiectio tollitur si ponatur non esse plura corpora cælestia eiusdem speciei.

CIRCA verò illam propositionem, Non sunt plura corpora cælestia eiusdem speciei: sciendum quòd Auerrois in secundo Cæli, commento. 59. oppositum tenere videtur. Sed ostendit S. Thom. in secundo Cæli, lect.

Supra tex.59 16. opinionem eius esse falsam, & quòd necesse est ponere corpora cælestia non esse plura eiusdem speciei, tum quia si essent eiusdem speciei, haberent easdem operationes, eosdem effectus, & eosdem motus, sicut apparet in aliis rebus naturalibus in quibus sunt plura indiuidua vnius speciei: tum quia repugnat perfectioni corporum cælestium. Nam apud Aristot. vniuersum est perfectum, quia est vnum, ex quo habet vt constet ex Cæli tex. cō. 76.& seq. tota materia suæ speciei. Videmus etiam in inferioribus multa esse indiuidua vnius speciei propter aliquam impotentiam, quia aut vnum indiuiduum non potest semper durare, aut non recipit perfectam operationem speciei, vt maximè patet in hominibus, tum quia magis pertinet ad perfectionem vniuscuiusque naturæ multiplicatio secundùm speciem quæ est formalis, quàm multiplicatio secundùm numerum quæ est materialis Nec valet, inquit ibidem S. Thom. ratio Comment. quia scilicet corpora cœlestia essent materialia. Hoc enim multo magis sequitur si sint plura vnius speciei, quia multiplicatio indiuiduorum in vna specie fit per diuisionem materiæ. Hoc enim habetur ab Aristotel. 12. Metaphysicæ, text. 49. Sed nec oportet à corporibus cœlestibus omnino remouere materiam.

ADVERTENDVM tamen quòd oppositum eius quod dicit Auerrois in secundo Cœli, commento allegato, videtur tenere capite vltimo de substantia orbis. Sed hanc apparentem contradictionem soluit ipse Commentator in secūdo Cæl. commento 49. vbi ait, Sed tamen debemus intelligere cum diximus ea esse conuenientia in specie, conuenientiam secundùm prius & posterius, non secundùm vniuocationem: & ideò natura cuiuslibet indiuidui eorum est alia à natura alterius aliquo modo.

CIRCA probationem illius suppositi aduertēdum, quòd per illa verba, quæ sensibilis est, vult habere sanct. Thom. de mēte Arist. quòd varietas stellæ ad cuius motum ordinātur motus orbiū, deprehendi potest ex sensu: & ideò omnes motus orbium, cùm ex eis accidat varietas ista in motu stellæ, aut deprenduntur, aut possunt deprehendi: quod erat intentum.

Posita opinione Aristo. de multitudine substantiarum separatarum, secundo loco ad rationem eius respondet sanct. Thom. inquiens, quòd non habet necessitatem, tum quia si motus cœlestes ordinantur in substantias separatas, sicut in fines: non potest concludi necessariò numerus earum ex numero motuum. in iis enim quæ sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, secundo Physicorum, tex.23. non autem econtrario. Dicit enim non potest quòd sunt aliæ substantiæ altioris naturæ quàm sint illæ quæ sunt proximi fines motuum cœlestium: sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operantur: nihil tamen prohibet esse alios homines qui per instrumenta illa non operantur immediatè, sed imperant Vbi suprà in prim. tex. operantibus: tum quia & ipse Aristot. ait se inducere illam rationem tanquam probabilem, non tanquam necessariam.

ADVERTE, quòd licet ex numero eorum quæ ordinantur ad finem maximè in rebus incorruptibilibus, possit argui numerus finium à posteriori: vbi vni ordinato ad finem vnus finis respondet, & vni fini respondet vnum duntaxat ordinatum ad finem, non potest tamen argui de necessitate numerus eorum quæ pertinent ad idem genus ad quod pertinet finis. Licet enim ex multitudine generum instrumentorum ad diuersas artes pertinentium possit argui numerus generum artificum, quia tot sunt artificum genera, quot sunt genera instrumentorum artificialium ad diuersas artes pertinentium: non tamen potest argui necessitas illius numeri in natura hominis absolutè, vt scilicet necessariò sint tot homines, & non plures, quot sunt genera instrumentorum ad ipsos homines, qui instrumentis illis vtuntur ordinata. possunt enim vt inquit sanct. Thom. esse plures alij homines qui per illa instrumenta non operantur. Similiter & si ex numero motuum ordinatorum ad substantias separatas, possit concludi quòd sunt tot substantiæ separatæ, quæ sunt fines ipsorum motuum, & vtuntur ipsis motibus immediatè tanquam instrumentis, non tamen potest argui quòd non sint plures substantiæ separatæ quàm illæ quæ sunt fines motuum: possunt enim & aliæ esse. Quod ergo inquit sanct. Thom. quòd numerus substantiarum separatarum non potest concludi necessariò ex numero motuum, intelligitur de numero præciso substantiarum separatarum, ita quòd non sit nec maior nec minor: non autem intelligitur de numero illarum substantiarum quæ sunt fines correspondentes absolutè numero motuum. quanuis enim necessitas finis non sit sumenda ex iis quæ sunt ad finem, quia necessitas prioris non sumitur ex posteriori, sed magis ex fine sumatur necessitas eorum quæ sunt ad finem: tamen numerum finium proximorum oportet correspondere numero eorum quæ sunt ad finem, vbi vnum ordinatum ad finem requirit vnum per se finem, & vnus finis vnum tantum habet ad ipsum ordinatum, (vt iam diximus) & ex numero talium ordinatorum ad finem, potest à posteriori concludi numerus finium proximorum. Vnde illa propositio, omnis substantia separata est finis proximus alicuius motus cœlestis, non est necessaria, vt inquit S. Thom. 12. Metaphysicæ.

Quantùm ad secundum principale probatur substātias separatas multo plures esse quàm sint motus cœlestes, & arguitur primò sic: In substantiis separatis oportet accipere gradum secundùm earum eleuationem supra naturam corpoream, cum esse ipsarum secundùm genus suum transcendat omnem naturam corpoream: sed sunt aliquæ substantiæ intellectuales huiusmodi quæ vniuntur corporibus vt formæ, & quia esse substantiarum intellectualium secundùm genus earum nullam à corpore dependentiam habet, inuenitur altior gradus earum quæ scilicet non vniuntur corporibus vt formæ, sed vt proprij motores tantùm: ergo similiter cum substantia intellectualis non dependeat à mouendo, cum mouere sit consequens ad principalem eorum operationem, erit aliquis gradus altior earum quæ scilicet non sunt proprij motores aliquorum corporum.

CIRCA rationem qua probatur substantias intelligibiles non dependere à mouendo, quia videlicet mouere consequitur ad eius principalem operationem quæ est intelligere: considerandum est, quòd cum vnumquodque sit propter suam operationem tanquàm propter finem, vt dicitur secundo Cœli, & vnumquodque à suo fine dependeat, quia scilicet non habet esse nisi in ordine ad finem, oportet vt vnumquodque à sua Tex. com. 17. operatione dependeat tanquam à fine.

ATTENDENDVM tamen quòd non quæcūque operatio rei conueniens est ejus fini, sed illa tantùm quæ est illi propria & principalis tanquam naturam primò & per se concomitans: illa autem quæ sequitur primam operationem naturæ, secundùm quòd in aliquo determinato inuenitur, non est finis ipsius naturæ: & ideò non oportet vt ipsa dependeat natura quasi non possit esse nisi ad illam operationem sit ordina

ordinata. Quia ergo propria & principalis operatio naturæ intellectualis est intelligere, non autem mouere: sed mouere consequitur ad intelligere illarum substãtiarum quæ sunt proprij motores aliquorum corporum inquantum mouent per intellectum, ideò natura intellectualis non dependet à mouendo, quasi esse non possit nisi ad motum alicuius corporis sit ordinata, sed benè ab intelligendo dependet: quia nulla potest esse quæ non ordinetur ad intelligẽdum. Propterea benè infert S. Thom. naturam substantiæ intellectualis non dependere à mouendo, quia mouere est consequens ad intelligere, quæ est eius principalis operatio.

Secundò, Oportet gradus substantiarum intellectualium secundùm gradum intellectualis operationis quæ est eis propria, accipere, sed supra conceptiones intelligibiles propriorum motorum orbium est accipere aliquas vniuersaliores conceptiones: ergo sunt aliquæ substantiæ intellectuales supra illas quæ sunt proprij & proximi motores determinatorum orbium. probatur minor, quia cum agens per intellectum oporteat proportionari patienti & facto per formam intellectus, vt scilicet huiusmodi sit forma intellectiua quæ possit induci per actionem agentis in materiam, sicut & agens per naturam est proportionatum patienti ratione suæ formæ, necesse est (sectando opinionem Aristot. in hoc scilicet quòd substantia intellectualis sit ita ad aliquem motum determinata vt proprius motor, quòd aliud mouere non possit) motores proprios orbium qui per intellectum mouent, habere tales intelligentias quæ sint explicabiles per motum orbium, & producibiles in rebus materialibus. supra autem huiusmodi conceptiones est accipere aliquas vniuersaliores, cum intellectus vniuersalius apprehendat formas rerum quàm sit esse earum in rebus, vt patet in intellectu speculatiuo & arte imperante, ergo, &c.

SED circa hanc rationem occurrit dubium, Et vniuersaliori enim apprehẽsione non videtur argui posse superior gradus naturæ intellectualis realiter separatus, & distinctus à gradu naturæ intellectualis particularius apprehendentis: quia vt hic dicitur, forma intellectus speculatiui est vniuersalior forma intellectus practici, & tamen idem est intellectus practicus & speculatiuus in nobis. Vnde ad rationem dici poterit, quòd proprius motor qui format conceptiones rerum particularium producibilium per motum, format etiam vniuersaliores cõceptiones: sicut & artifex format & conceptiones particulares & conceptiones vniuersales, & sic non oportet supra proprios motores orbium esse altiores naturas intellectuales.

AD huius dubij explicationem duo sunt aduertenda quæ in fundamento huius rationis tanguntur. Cum enim dicitur quòd substantiarum intellectualium gradus accipere oportet secundùm gradum intellectualis operationis, quæ est eis propria, duo tanguntur, scilicet gradus intellectualis operationis, & proprietas illius gradus respectu intellectualis naturæ: ideò duo sunt declaranda. Vnum est, quomodo accipiendi sint isti gradus. Secundum, quomodo aliquis sit proprius gradus alicuius naturæ: & tunc manifesta erit dissulutio dubij. Quantùm ad primum, sciendum quòd quia intellectio fit secundùm quòd cognitum est in cognoscente, gradus intellectualis operationis accipiendi sunt secundùm gradus specierum intelligibilium quibus cognitum est in cogoscente. Diuersificantur autem species intelligibiles in intellectu, & diuersos gradus habent secundùm quòd vna est vniuersalior alia in repræsentando plura distinctè: quia quanto aliqua species plura distinctè repræsentat, tanto perfectior est: sicut tanto aliqua natura perfectior est quantò plures perfectiones vnitè continet. Sic enim species intellectus angelici sunt superioris gradus quàm species intellectus nostri, quia vna species intellectus nostri repræsentat tãtùm vnam naturam vniuersalem distinctè, non autem singularia illarum naturarum: sed species intellectus angelici non solum naturas vniuersales, sed & ipsa particularia distinctè repræsentat, & vna est multarum naturarum repræsentatiua. quãtò autem species sunt vniuersaliores, tantò & conceptiones ex illis speciebus elicitæ intelligentibus per illas species proportionatæ vniuersaliores sunt. Sequitur ergo quòd gradus intellectionis accipiuntur & secundum vniuersalitatem specierum intelligibilium, & secundùm vniuersalitatem conceptionum in repræsentando plura distinctè.

Quantum ad secundum notandum, quòd non inconuenit quidem id quod est superioris gradus, & quod est inferioris, vni & eidẽ aliquo modo conuenire: sed quòd vtrumque eidem tanquam aliquid sibi proprium conueniat, est impossibile: quia quod est superioris gradus, determinat sibi superiorem naturam, & quod est inferioris gradus, sibi inferiorem naturam determinat: sicut cognitio intellectiua & sensitiua quæ sunt diuersorum graduum, conueniunt quidem vni naturæ scilicet homini, sed sensitiua non est homini propria, cum etiam brutis conueniat, & hominis non sit nisi inquantum cum brutis in natura sensitiua conuenientiam habet. Simili modo quanuis diuersi gradus intellectualis operationis vni naturæ possint conuenire, non tamen vterque illi naturæ proprius esse potest, sed ille est proprius sibi, qui sibi soli ex ratione propriæ naturæ conuenit. Quia ergo naturæ intellectualis propria operatio ad quam ordinatur, est intelligere, oportet gradus naturæ intellectualis accipere secundùm gradum intellectualis operationis, non cuiuscunque, sed illius quæ est propria vnicuique, vt scilicet qualem gradum tenet propria intellectualis operatio vnius naturæ intellectualis in comparatione ad propriam intellectionem alterius naturæ intellectualis, talem gradum teneat natura ad naturam comparata. Vnde cum intellectio quæ est secundùm vniuersaliores conceptiones, sit altioris gradus quàm intellectio quæ est per particulariores conceptiones, necesse est vt natura cuius proprium est per vniuersaliores conceptiones intelligere, sit altior illa natura cui proprium est per particulariores intelligere cõceptiones: quannis etiam per vniuersaliores conceptiones aliquid intelligat, inquantum de natura superioris participat. Et similiter si est natura quæ inferiorem gradum intellectionis tanquam proprium habeat, conueniens est vt etiam sit natura aliqua cui superior gradus intelligendi sit proprius si superior gradus intellectionis esse possit. Si ergo proprij motores orbium habent tanquam proprium intelligere per conceptiones, quas vocat hîc S.Thom. intelligentias particulares, vtpote per motum orbium explicabiles & producibiles in rebus materialibus: cum sit altior gradus intellectionis, qui videlicet est per conceptiones vniuersaliores, necesse est vt sint aliquæ naturæ intellectuales supra motores proprios orbium, quarum sit proprium per vniuersaliores conceptiones modo dicto intelligere. Et in hoc consistit ratio sanct. Thom.

AD argumentum autem in oppositum dicitur, quòd conceptio intellectus speculatiui humani est vniuersalis solum ex parte obiecti repræsentati, quia repræsentat tantùm naturam vniuersalem, non autem repręsentat particularia distinctè, quia est elicita à specie intelligibili à materialibus per intellectum agentem astracta: conceptio autem vniuersalis, quam dicimus constituere gradum altiorem intellectualis operationis, est vniuersalis, quia multorum est conceptio propria, licet non adæquata, sed excedens. modo eiusdem naturæ & potentiæ cuius est cognoscere vniuersale, est etiam cognoscere particulare, licet non semper eodem modo: non autem cuius est cognoscere per particulares conceptiones, eius est cognoscere per conceptiones, vniuersales modo exposito, præsertim tanquam per sibi proprium. idcirco intellectus speculatiuus non differt in nobis à practico realiter, sed benè natura cui est proprium intelligere per conceptiones ad plura distinctè se extendentes, distinguitur à natura cui est proprium per conceptiones ad pauciora se extendentes intelligere. Quod autem sanct. Thom. adduxit ad manifestationem sui propositi, modum concipiendi intellectus speculatiui, non ideò factum est vt ostendatur intellectum humanum speculatiuum habere illum modum intelligendi qui gradum supra intellectionem propriorum motorum constituit, sed solum vt ostenderetur intellectum absolutè loquendo posse vniuersalius res apprehendere quàm sint in re, licet alio & alio modo hoc conueniat intellectui humano & intellectui angelico. Tertiò, Substantiæ intellectuales sunt digniores omnibus corporibus, vt immobile & immateriale mobili & materiali: ergo excedunt in numero omnem multitudinem rerum materialium. probatur consequentia, quia ordo vniuersi exigere videtur vt id quod est nobilius excedat quantitate vel numero ignobiliora: sic corpora cælestia excedunt corpora elementaria. huius autem ratio est, quia ignobiliora sunt propter nobiliora, & consequenter oportet vt nobiliora quasi propter se existentia multiplicentur quantum possibile est.

ADVERTENDVM circa conclusionem quòd multitudinem substantiarum intellectualium excedere multitudinem rerum materialium, intelligitur quantùm ad species rerum materialium, non quantùm ad indiuidua, vt [illegible] sanct. Thom. de Potentia, quæst. 6. articul. 6. & in ratione sequenti. Specierum enim materialium numerus, quasi incomparabiliter (vt dicitur prima quæst. 50. art. 3.) à multitudine substantiarum separatarum exceditur, sicut corpora corruptibilia à corporibus cælestibus quasi incomparabiliter secundùm magnitudinem exceduntur. Et in hoc significatur maximam esse multitudinem substantiarum separatarum. Cum enim multitudo specierum materialium magna sit, multitudo illam multitudinem quasi incomparabiliter excedens, non potest non esse maxima.

CIRCA probationem verò consequentiæ, aduertendum quòd ea quæ sunt ad finem, accipiunt limitationem & determinationem ex fine, quia tot & tanta quæruntur, quot & quanta sufficiunt ad ipsum finem, finis autem ipse in infinitum quæritur, vt inquit sanctus Thomas ad Rom. 12. lect. & 1. Corinth. 11. lect. 3. Non enim quæritur tanta aut tanta sanitas determinatè, si quæratur sanitas vt finis, sed quanta haberi potest. propter hoc ait Sanctus Thomas quòd quia nobiliora sunt propter se, ideò oportet vt multiplicentur quantùm possibile est. Quia tamen contingit id quod est finis respectu aliquorum, ad aliquem vlteriorem finem ordinari, ideò quod vt finis non habet limitationem vt ad alium finem ordinatum, limitationem quandam accipit: sicut sanitas quæ ordinatur ad aliquod opus exequendum, quæritur tanta quanta ad illud opus sufficiat, & quæritur saluato illo ordine ad finem quanta potest haberi. Sic etiam quia nobiliora in entibus, licet sint finis ignobiliorum, ordinantur tamen ad vniuersi totalem perfectionem sicut ad finem: ideò cum dicitur ipsa multiplicari oportere quantùm possibile est, non est intelligendum de multiplicatione possibili absolutè, vt ex superioribus patet, sed quantùm possibile est secundùm exigentiam totalis perfectionis istius vniuersi, propter quod assumpsit S. Thomas quòd ordo vniuersi exigere videtur vt nobiliora excedant ignobiliora, dans videlicet intelligere quòd loquitur de rerũ multiplicatione non absolutè, sed secundùm exigentiã vniuersi.

CIRCA excessum nobiliorum supra ignobiliora, intelligendum est primò quòd Sanctus Thomas facit comparationem inter ea quæ per se pertinent ad perfectionem vniuersi, vt dicitur de Veri. quæst. 5. articul. 3. hæc autem sunt quæ habent perpetuitatem, vt substantiæ intellectuales, corpora cælestia, & species rerum corruptibilium, non autem talium specierum indiuidua. ideò propositio sancti Thomæ in istis est intelligenda. quantò enim aliquod istorum quæ perpetuitatem habent est nobilius, tantò excedit quantitate vel numero ignobiliora. Intelligendum secundò, quòd nobilitas istorum dupliciter potest considerari. Vno modo secundùm gradus specificos tantùm, vt scilicet illud dicatur nobilius, quod nobiliori differentia specifica constituitur. Alio modo secundum gradus ordinis rerum in vniuerso, qui attenditur secundùm diuersos modos essendi, vt scilicet dicatur perfectius in rebus quod ad superiorem & perfectiorem ordinem in vniuerso pertinet. Cùm ergo dicitur, nobiliora in rebus oportere excedere numero vel quantitate ignobiliora, intelligendum est, non de nobilioribus secundùm gradum specificum tantùm, sed de nobilioribus secundùm ordinem & modum essendi, scilicet de iis quæ ad superiorem & digniorem ordinem, & ad superiorem modum essendi pertinent. Vnde tollitur instantia quæ fieri posset de auro, argento, lapidibus preciosis, balsamo, & huiusmodi, quæ quidem sunt multis aliis corporibus nobiliora, & tamen neque magnitudine neque multitudine alia excedunt. constat enim quòd de istis non intelligitur propositio S. Thomæ, quia non sunt superioris ordinis in vniuerso quàm alia corruptibilia, cùm & ipsa de ordine corruptibilium sint, licet sint nobiliora secundùm gradum specificum.

Quartò. Formæ quæ sunt extra materiam, habẽt esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia, quæ recipiuntur in materia secundùm eius capacitatem: ergo non sunt minoris multitudinis quàm sint species rerum materialium. probatur consequentia: quia etiam species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Addit autem huic rationi S. Thomas vt falsam dictorum suorum

interpretationem excludat, quòd non propter hoc, cum scilicet ponimus substantias separatas habere esse completius & vniuersalius quàm formę quæ sunt in materia, & illas excedere, dicimus substantias separatas esse species horum sensibilium, vt Platonici decepti ex eo quòd in earum notitiam nõnisi ex sensibilibus venire possent, posuerunt, cum materia vniuersalis sit de ratione speciei horum sensibilium, sed dicimus ipsas esse alias species nobiliores istis, quantò purum est nobilius permixto.

CIRCA istam propositionem, Formæ quæ sunt extra materiam, habent esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia: attendendum quòd non loquitur hoc loco Sanct. Thom. de vniuersalitate prædicationis & potentialis continẽtiæ, quemadmodum animal est vniuersaliùs homine, sed de vniuersalitate perfectionalis continentiæ. Vt enim ex superioribus patet, & hîc etiam tangitur, formæ quæ recipiuntur in materia, non habent omnem perfectionem essendi natam speciei conuenire, quia aliquam limitationem in esse suæ speciei accipiunt ex subiecto in quo recipiuntur. formæ autem per se subsistentes omnino à materia separatæ non limittantur ad aliquem gradum essendi suæ speciei, sed habent omnem perfectionem essendi natam illi speciei conuenire: vnde & dicuntur esse infinitæ, id est, illimitatæ in sua specie. Ad hunc ergo sensum dicuntur habere esse completius & vniuersalius: quia habent omne complementum & omnem perfectionem essendi suæ speciei: naturę autem materiales non habent omne complementum sui esse, sed habent esse intra speciem limitatum: hoc autem est habere esse vniuersalius secundùm continentiam perfectionalem.

CIRCA probationem consequentiæ, attendendum quòd posset aliquis dicere multitudinem specierum materialiũ esse maiorem multitudine substantiarum immaterialium, quia illæ per materiam multiplicantur, quæ est in infinitum diuisibilis, dum subiicitur quantitati: materia autem non est in substantiis abstractis: ideo hoc excludens Sanctus Thomas ait quòd multiplicatio talium specierum non est per materiam, sed per formam, propterea non est maior causa multiplicationis in speciebus materialibus quàm in substantiis abstractis: ideo cum habeant perfectius esse, oportet iuxta præcedentem rationẽ vt aut sint plures illis, aut saltem non sint pauciores: vnde hæc ratio est præcedentis rationis confirmatio.

ADVERTENDVM tamen, quòd licet dicat Sanct. Thom. species rerum multiplicari per formam, & non per materiam, per hoc tamen non vult excludere materiam à ratione & quidditate specierum materialium, cum hîc dicat materiam esse de ratione specierum sensibilium: sed intendit quòd ipsa multiplicatio est à forma tanquam ab eo à quo sumitur differentia essentialis, secundùm quam vna species ab alia differt. materia enim licet ingrediatur quidditates rerum materialium propter conditionem formæ quæ talem aut talem materiam exigit, ab ipsa tamen non sumitur differentia essentialis, sed magis ratio generis: vnde non est ratio multiplicationis specificæ, sed eam concomitatur.

CIRCA illam propositionem vltimo loco positam, Substantiæ separatæ sunt species nobiliores sensibilibus, quantò purum est nobilius permixto: aduertendum quòd non accipitur purum & permixtum vt idem sunt quod simplex & compositum ex multis alteratis, eo modo quo diffinitur mixtio in primo de Generatione, quòd est miscibilium alteratorum vnio, sed vt idem sunt quòd separatum ab omni viliori se, & coniunctum viliori, vt idem sit permixtum quod impurum: sic enim constat quòd purum est nobilius permixto, id est, impuro. Quintò, substantiæ separatæ sunt in esse intelligibili secũdùm suam naturam. ergo maior est possibilis multiplicitas in eis quàm in rebus materialibus pensata proprietate & natura generis vtriusque: ergo ita est in actu. probatur prima consequentia, quia magis est aliquid multiplicabile secundùm suum esse intelligibile quàm secundùm suum esse materiale, vt patet in linea. cuilibet enim lineæ finitæ potest fieri additio Mathematicè, non autẽ naturaliter: idem est de raritate corporum, de velocitate motuum, & diuersitate figurarum quæ in infinitum augeri possunt secundùm intellectum, non autem secundùm naturam. Secunda quoque consequentia probatur, quia in perpetuis non differt esse & posse.

CIRCA assumptum ad probationem primæ consequentiæ dubitatur: Nam species materialis in intellectu est tantùm vna, in materia autem multiplicatur, ergo non est verum quòd magis aliquid sit multiplicabile secundùm esse intelligibile quàm secundum esse materiale. Respondetur, quòd propositio est vniuersaliter vera, nomine esse intelligibilis cõprehendendo etiam esse imaginabile. Vnumquodque enim suo modo quo est multiplicabile, magis multiplicabile est secundùm intellectum quàm secundum naturam. Multiplicatio enim speciei est secundùm indiuidua, multiplicatio generis est secundùm species, multiplicatio verò formæ intensibilis (vt sic) est secundùm maiorem intensionem. plura autem indiuidua possumus intelligere & imaginari esse in aliqua specie quàm simul esse possint in natura, considerata duntaxat naturæ potentia, & plures species quàm possint esse in genere secundùm naturam, & formam magis intensam quàm possit esse in natura. Ad rationem in oppositum dicitur, quòd licet species in intellectu sit tantùm vna secundùm rationem specificam, & secundùm esse specificum, secundùm tamen esse numeralem suum apprehensum potest magis per intellectum aut imaginationem multiplicari simul quàm secundùm esse materiale extra intellectum.

CIRCA ea quæ enumerat S. Thom. tanquam augmentabilia in infinitum secundùm intellectum, aduertendum secundum doctrinam ipsius sexto Physicorũ, quòd cum aliquid possit repugnare alicui ratione speciei & non ratione generis, & intellectus possit genus considerare per abstractionem à speciebus, non inconuenit quòd aliquid conuenire possit generi secundùm quòd per intellectum apprehenditur, quod tamen sibi repugnat secundùm esse limitatum ad speciem quod extra intellectum habet. Sic quia secundùm generis rationem non repugnat vt cuilibet lineæ finitæ possit fieri additio, licet repugnet lineæ naturali secundùm propriam rationem consideratæ, ideo secundùm apprehensionem intellectus & imaginationis qualibet linea finita potest dari maior: quod tamen est impossibile secundùm naturam. & similiter dicendum est de raritate corporum, & velocitate motuum, & similibus. Confirmatur conclusio author. Daniel. 7. milia milium, &c. & Diony. 14. ca. Cœle. hier. Excluditur autem per hanc error ponentium numerum substantiarum separatarum secundùm numerum motuum cœlestium (vt Arist. 12. Metaphysicæ posuit) aut secundùm numerum sphærarum cœlestium, vt scilicet Auicenna tenuit in sua Metaphysica, vt recitatur secundo Sent. dist. 3. quæst. 1. art. 3. Excluditur etiam error Rabbi Moysi ponentis numerum angelorum positum in scriptura non esse numerum substantiarum separatarum, sed virtutum in istis inferioribus, & etiam hominum diuina annuntiantium, vt additur in prima parte loco allegato.

Quòd substantiæ separatæ non sunt multæ vnius speciei.

Cap. 93.



EX his autem quæ de istis substantiis præmissa sunt, ostẽdi potest quòd non sunt plures substantiæ separatæ vnius speciei. *Idem 1. part. q. 50. art. 4. & in 2. se. d. 3. art. 4. & in q. de spi. creationis q. 8. Cap. 51.*

Ostensum est enim suprà quòd substantiæ separatæ sunt quædam quidditates subsistentes. species autem rei est quam signat diffinitio, quæ est signum quidditatis rei. vnde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. plures ergo substantiæ separatæ esse non possunt nisi sint plures species.

2 Adhuc, quæcunque sunt idem specie, differẽtia autem numero, habent materiam. differentia autem quæ ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei: quæ autem est ex materia, inducit diuersitatem secũdùm numerum. substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam, neque quæ sit pars earum, neque cui vniantur vt formæ: impossibile est igitur quòd sint plures vnius speciei.

3 Amplius, ad hoc sunt plura indiuidua in vna specie in rebus corruptibilibus, vt natura speciei quæ non potest perpetuò conseruari in vno indiuiduo, cõseruetur in pluribus. vnde etiam in corporibus incorruptibilibus non est nisi vnum indiuiduum in vna specie. substantiæ autem separatæ natura potest cõseruari in vno indiuiduo, eò quòd sunt incorruptibiles, vt suprà ostẽsum est. non igitur oportet esse plura indiuidua in illis substantiis eiusdem speciei.

4 Item, id quod est speciei in vnoquoque, dignius est eo quod est indiuiduationis principium prę̨ter rationem speciei existẽs. multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis & perfectionis vniuerso, quàm multiplicatio indiuiduorum in vna specie: perfectio autem vniuersi maximè consistit in substantiis separatis. magis igitur competit ad perfectionem vniuersi quòd sint plures secundùm speciem diuersæ, quàm quòd sint multæ secundùm numerum in eadem specie.

5 Præterea substantiæ separatæ sunt perfectiores quàm corpora cœlestia. sed in corporibus cœlestibus propter eorum perfectionem non inuenitur nisi vnum indiuiduum vnius speciei: tum quia vnumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei: tum quia in vno indiuiduo est perfectè virtus speciei ad complendum illud in vniuerso ad quod sua species ordinatur: sicut præcipuè patet in sole & luna. multo igitur magis in substantiis separatis non inuenitur nisi vnum indiuiduum in vna specie.

Super Cap. 93.



CVM ostensum sit substantias separatas esse in magna multitudine, quia de ratione multitudinis est distinctio, restat ostendendum quomodo inter se tales substantiæ distinguantur. Circa hoc autem duo facit S. Thom. Primò ostendit omnes inter se specificè distingui. Secũdò ostendit vnde genus & species in ipsis sumantur cap. 95. Circa primum duo facit: Primò probat intentum. secundò infert vnum corollarium cap. sequenti. Quantùm ad primum probatur non esse plures substantias separatas vnius speciei, & primò sic: Substantiæ separatæ sunt quidditates subsistentes, ergo non possunt esse plures nisi sint plures species. probatur consequentia, quia quidditates subsistentes sunt species: quòd patet, quia species est quam significat diffinitio quæ est signum quidditatis rei.

ATTENDENDVM hîc, quòd nomine quidditatis subsistentis intelligit S. Thom. quidditatem non receptam in aliqua materia indiuiduali, sed existentem per se absque omni susceptiuo. talis autem quidditas sic abstracta non potest esse nisi vna, quantumcunque etiam sit materialis, vt dicitur de Spiritu art. 8. sicut si esset albedo ab omni subiecto separata, esset tantùm vna: & similiter humanitas, si esset præter omnia supposita existens. Vnde & Plato ponẽs vniuersalia separata posuit speciem vnam separatam non habere diuersitatem indiuiduorum, sed esse tantùm vnam.

Huius autem ratio est, quia forma non habet numeraliter distingui nisi ex susceptiuo, ideo remoto susceptiuo remouetur distinctio numeralis ipsius, & sic remanet tantùm vna. Et hoc est huiusmodi rationis fundamentum.

Secundò Substātiæ separatæ non habent omnino materiam neque quę sit pars earum, neque cui vniantur vt formæ, ergo, &c. probatur consequentia, quia quæcunque sunt idem specie, differentia verò numero, habent materiam. Nam differentia quæ ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei, quæ autem est ex materia, inducit diuersitatem secundùm numerum.

Lect. 10. ADVERTE quòd ratio hæc sumpta est ex Aristot. 12. Metaphysicæ text. 49. per hanc enim probat Aristot. iuxta Sanct. Thom. interpretationem, primum principium immobile esse tantùm vnum nomine autem materiæ non accipitur ab Aristot. & Sanct. Thom. omne susceptiuum indifferenter, vt quidam malè interpretantur, vt apparet text. Arist. & Sanct. Thom. diligenter intuenti, sed accipitur materia propriè dicta quæ est pura potentia in genere substantiæ. non enim hîc sermo est de differentia materiali accidentium, sed substantiarum, de quibus etiam loco allegato loquitur Aristot. In iis enim verum est quòd si sint substantiæ per se subsistentes completæ in specie, & sint plura indiuidua eiusdem speciei, oportet illa habere materiam partem sui, & sic esse composita ex materia & forma. Si autem sint substantiæ non completæ in specie, sed quæ sunt partes speciei, necesse est vt habeant materiam in qua recipiantur & indiuiduētur, vt ex superiùs dictis apparet. Nec obstat quòd Sanct. Thom. prima par. quæst. 50. articulo quarto, dat exemplum de plurificatione albedinis, quam constat plurificari non ex materia propriè dicta quæ est pura potentia, sed ex subiecto quanto, quia non induxit Sanct. Thom. illud tanquam exemplum, sed tanquam similitudinem. Voluit enim per simile in aliis probare intentum: nam sicut albedines non multiplicantur nisi ex multiplicatione substantiæ corporalis quę est susceptiuum proprium accidentium materialium, ita substantiæ quæ conueniunt in specie, & differunt numero, non distinguuntur nisi per materiam indiuidualem quæ est proprium susceptiuum formarum & naturarum substantialium.

ATTENDENDVM etiam cùm dicitur, diuersitatem, quæ ex forma procedit, inducere diuersitatem speciei, quòd intelligitur de differentia proueniente ex forma, secundùm propriam rationem formæ. illa enim differentia quæ ex diuersis formis secundùm propriam rationem distinctis, siue ex formis diuersarum rationum procedi, est specifica, non autem si procedat ex formis materialiter tantùm distinctis in vna communi ratione conuenientibus, sicut duæ animæ intellectiuæ sunt distinctæ.

Tex. com. 49. AD hanc autem rationem ex Sco. 2. Sent. dist. 3. quæst. 7. duo dici possent. Primò, quòd Aristot. idcirco posuit & 7. Metaphisicæ, text. 41. quod omne non habens materiam componentem, est idē suo quòd quid est primo, & 12. Metaphysicæ quòd talis natura de se est hæc, quia omne tale posuit formaliter necessariū. Cùm enim, quicquid potest esse in natura formaliter necessaria, sit in ea, apud ipsum; & si possent esse plura indiuidua, in ipso esse possent esse infinita, sequeretur tales substantias infinitas esse in actu. Sed fundamentum suæ positionis est falsum, & id quod sequitur ex ipso. Et sic negatur apud Sco. in hac parte Aristotel.

Dici secundò posset ad illam propositionem: Differentia quæ ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei: quòd vtique est vera, si intelligatur quòd differentia talis sit in forma tanquam in prima ratione differendi, sed tunc falsum est differentiam substantiarum separatarum procedere ex forma. si autem intelligatur quòd differentia quæcunque formarum inducat differentiam speciei, illa propositio est falsa. Primum eorum quæ dicit Sco. non est ad mentem Aristot. quia non idcirco in septimo Metaphysicæ posuit in non habentibus materiam vnumquodque idem esse suo quod quid est, quia omne tale posuerit formaliter necessarium; sed
Tex. com. 49. propter separationem à materia. vnde & in 12. Metaphysicæ assignat pro ratione quare primum principium immobile non multiplicatur secundùm numerum, quia non habet materiam, vt ibi ex Auerrois interpretatione apparet. Vnde si volebat Sco. Arist. in hac parte negare, videns suam opinionem non posse cum Aristot. mente tenere, non erat afferenda pro causa negationis falsitas principij, quod ipse pro principio ad illam conclusionem non posuit. Præterea, admisso etiam quòd Aristot. illud pro principio conclusionis assumeret, adhuc responsio non euacuat eius rationem, quia ostensum est in præcedentibus verum esse id quòd Sco. negat, scilicet quòd omnis substantia à materia separata est formaliter necessaria, & quòd ab intrinseco non potest deficere. Secundum etiam non tollit verum intellectum propositionis S. Thom. Intelligitur enim in primo sensu, in quo ipse Sco. eam concedit. Cùm autem subiungitur falsum esse quòd differentia substantiarum separatarum ex forma ad illum sensum procedat, dicitur quod illud falsum non est, imò est verissimum. prima enim ratio distinctionis in ipsis non potest esse materia, aut quantitas, cum sint à quantitate abstractæ & à materia, nec aliqua proprietas absoluta, quia tales proprietates supponunt suum subiectum indiuiduatum & distinctum, imò & per subiectum indiuiduantur & distinguuntur, nec per solas echeïtates, vt ipse Sco. ponit, quia inter illas echeïtates nulla est oppositio aut ratio incompossibilitatis: nihil autem est ratio distinctionis aliquorum nisi ratione alicuius oppositionis, tum quia indiuidua eiusdem speciei conueniunt in hoc quòd est habere echeïtatem: illud autem in quo conueniunt duo supposita, non potest esse ratio distinstionis inter illa: relinquitur ergo quòd ratio distinctionis in illis sit forma. Tertiò, Substantiæ separatæ natura cùm sit incorruptibilis, potest conseruari in vno indiuiduo: ergo non oportet esse plura indiuidua vnius speciei. in illis probatur consequentia, quia ad hoc sunt plura indiuidua in vna specie in rebus corruptibilibus, vt natura quæ in vno indiuiduo perpetuò conseruari non potest, cōseruetur in pluribus: quod patet hoc signo, quòd in corporibus incorruptibilibus non est nisi vnum indiuiduum in vna specie.

Ad hanc rationem quæ sumpta est ex secundo de Anima, tex. 34. & 35. respondet Scotus vbi suprà ad vltimum, quòd licet in corruptibilibus ista sit vna causa multiplicationis indiuiduorum in vna specie, non tamen est præcisa causa, sed hæc, quia videlicet omnis natura quæ non est de se actus purus potest secundùm illam realitatem secundùm quàm est natura, esse potentialis ad realitatem illam qua est hæc natura; sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita non repugnāt sibi quotcunque tales entitates: & ita potest in quotcunque talibus inueniri. Sed ista responsio Scoti non vadit ad mentem Sanct. Thom. Non enim per hanc rationem concluditur quòd non sit possibile esse plura indiuidua in tali specie, vt existimat Sco. sed quòd non oportet esse plura, vt patet in litera. Procedit enim hæc ratio ex iis quæ apud nos apparent. nam cùm videamus species duntaxat corporum corruptibilium habere plura indiuidua, nō autem species incorruptibilium, signum est multiplicationem in illis fieri propter eorum duntaxat corruptibilitatem secundùm indiuidua: & ideo cùm indiuiduum speciei immateriali sit incorruptibile, non est opus in illis tali indiuiduorum multiplicatione. Ratio autem, quam adducit Scotus, non potest esse causa multiplicationis in actu indiuiduorum in rebus corruptibilibus, quia cū illa causa sit secūdùm ipsum omnibus quidditatibus tam materialibus quàm immaterialibus cōmunis, qua ratione indiuidua in vna specie rerum corruptibilium multiplicātur, eadē ratione indiuidua in rebus incorruptibilibus multa essent. posita enim causa necesse est effectum poni: quod cùm verum non sit, vt patet de sole & luna, patet quòd illa nō est pręcisa causa multiplicationis in rebus corruptibilibus, sed magis ea quam de mente Aristot. tangit sanct. Thomas.

Quartò, Perfectio vniuersi maximè consistit in substantiis separatis. ergo magis competit quòd sint plures secundùm speciem, quàm secundùm numerum in eadem specie. Probatur cōsequentia, quia multiplicatio specierum plus nobilitatis & perfectionis addit vniuerso quàm multiplicatio indiuiduorum in vna specie; cùm quod est speciei in vnoquoque digniùs sit eo quod est indiuiduationis principium.

ADVERTENDVM quòd ista ratio non concluderet de rebus materialibus, licet de rebus immaterialibus concludat: quia res materiales corruptibiles non possunt in vno indiuiduo perpetuari, sicut res immateriales: & ideo quamuis vniuersum perfectiùs esset pro tunc si omnes res materiales essent specie distinctæ, ita videlicet quòd tot essent specificè distincta quot sunt distincta secundùm numerum, nō esset tamen simpliciter perfectiùs: quia continuè deficerent aliquæ species, & tandem nullæ essent in ipso species rerum corruptibilium: sed in rebus immaterialibus permanet vnaquæque species in perpetuum, cùm sint incorruptibiles. idcirco si multitudo ipsarum non est numeralis tantùm, sed specifica, vniuersum simpliciter est perfectiùs, vtpote cuius principalior pars sit in multas species & multos gradus multiplicata, quæ multiplicatio est nobilior multiplicatione numerali in eadem specie.

Quintò. In corporibus cęlestibus propter eorum perfectionem non inuenitur nisi vnum indiuiduum vnius speciei, tū quia vnumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei, tum quia in vno indiuiduo est perfectè virtus speciei ad id ad quod sua species ordinatur. ergo hoc multò magis est in substantiis intellectualibus quæ sunt perfectiores.

Ista ratio sumpta est ex primo Cæli, tex. 92. vsque ad 95. inclusiuè, sed ad ipsam dicit Sco. loco præallegato, quòd vtique si existimauit Aristotel. de corporibus cælestibus, quia voluit quòd tale corpus singulare fuerit ex tota materia suæ speciei tam potentiali quàm actuali: sed tamen Theologi non concordant cum ipso, neque in principio neque in conclusione.

Ad hoc dicendum primò, quod non procedit hæc ratio ad probandum non posse esse plures substātias intellectuales in eadem specie, tanquam scilicet implicet contradictionem, quia hoc non est de mente sancti Thomæ, vt haberi potest ex tractatu contra Auerroïstas, vbi soluendo rationē qua arguebatur Deum non posse multiplicare intellectus, tanquam illud contradictionem implicet, dicit quòd quamuis intellectus non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Puto enim secundùm mentem eius tenendum esse per diuinam potentiam absolutè posse esse plures angelos eiusdem speciei etiam stante hoc ordine vniuersi: & fortassis de facto sunt in vna specie plures, licet nobis causa distinctionis eorum non sit manifesta. Quod autem aliquando (vt hîc in aliquibus rationibus, & in prima parte quæst. quinquagesima, articulo quarto) dicatur quòd hoc est impossibile, interpretari possumus quòd est impossibile non simpliciter, sed quantùm ad modos multiplicationis nobis notos, & quantùm ad modum multiplicationis numeralis nobis ab Aristotel. septimo & duodecimo Metaphysicæ traditum. Dicitur secundò, quòd procedit hæc ratio ad probandum de facto non esse in substantiis abstractis plura indiuidua vnius speciei ex comparatione ad corpora cælestia, quia sicut in illis propter eorum perfectionem non inuenitur nisi vnum indiuiduum in vna specie, patet in sole & luna, quicquid sit de possibili: ita cùm substantiæ separatæ sint perfectiores corporibus cælestibus, probabile est quòd non sit nisi vna vnius speciei. Responderi secundo potest tenendo quòd hæc ratio etiam de impossibilitate procedat, quòd non concludit hoc esse simpliciter impossibile, sed quòd est impossibile secundùm opinionem Aristotel. qui posuit non posse corpora cælestia propter eorum perfectionem secundùm numerum in eadem specie multiplicari. Si enim hoc secundùm eius opinionem in corporibus cælestibus propter eorum perfectionem inuenietur, multo magis in substantiis separatis quæ perfectiores sunt inuenitur, & sic nulla ad hanc rationem est responsio ex verbis Scoti sumpta. Ipse autem Scotus in loco præallegato oppositum huius conclusionis de possibili loquendo tenuit, & suam opinionem multis rationibus confirmat: sed quia eas plenissimè Capreolus in secundo Sentent. distinctione tertia, quæstione prima, euacuat, & eas & earum solutiones summatim tantùm tangemus. Arguit ergo primò: quia omnis quidditas quantum est de se, communicabilis est, cùm nec ex perfectione sibi repugnet, nec ex imperfectione.

Tex. com. 35. Tex. com. 49.

Secundò, quia quælibet quidditas potest intelligi sub ratione vniuersalis absque contradictione, quod non esset si de se esse hæc.

Tertiò, quia potest Deus hunc angelum annihilare, & iterum istam speciem de nouo producere in alio indiuiduo, non autem in eodem, secundùm illos qui dicunt quoniam homo non posset idem numero resurgere, nisi eadem numero anima intellectiua remaneret.

Quartò, quia animæ intellectiuæ, quæ sunt formæ puræ, distinguuntur numero in eadem specie.

Quintò, quia secundùm Augustinum in Enchiridio capit. 28. inconueniens est quòd aliqua species naturæ intellectualis sit tota damnata. Aug. tom. 3.

Sextò, quia vnus angelus esset formaliter infinitus, quia esset infinitè communicabilis, si communicari posset.

Vltimò, in quolib. 2. quæstione secunda arguit, quia ista opinio per plures articulos Parisiẽses est damnata, in quibus dicitur errorem esse quòd Deus non possit facere plures intelligentias vnius speciei, quia non habent materiam. Item quòd Deus non possit multiplicare indiuidua in vna specie sine materia. Item quòd formæ non recipiunt diuisionem nisi secundùm materiam.

PRO solutione harum rationum reducenda sunt ad memoriam ea quæ in præcedentibus de differẽtia naturæ & suppositi dicta sunt. Ostensum est enim quòd cùm in rebus immaterialibus natura de se & non per aliquid additum sit hæc & indiuidua, in illis natura & suppositum non differunt per intrinseca, quasi scilicet sint aliqua principia indiuiduantia naturam, quæ sint de ratione suppositi, non autem de ratione naturæ, sed per extrinseca tantùm distinguuntur, inquantum illi naturæ coniungitur esse, & alia accidentia quæ non sunt de ratione naturæ, neque de ratione suppositi, sed tamen illa excludit natura & quidditas, suppositum autem non excludit. Gabrielitas enim dicit ea tantùm quibus Gabriel est Gabriel; sed hoc Gabriel dicit habens Gabrielitatem. huic autem non repugnat habere aliquid aliud quàm Gabrielitatem. Ex hoc sequitur quòd natura immaterialis secundùm se non est communicabilis neque vniuersalis multis suppositis, quia secundùm se est hæc: sicut neque Sortes est communis multis per modum vniuersalis. vnde sicut forma quæ est in subiecto indiuiduatur per hoc quod est in isto subiecto, ita substantia intellectualis indiuiduatur per hoc quòd non est nata in aliquo esse, vt dicitur de Spiritu. creat. articulo octauo ad quartum; & ita non est in ipsis ex parte rei distinctio vniuersalis & singularis, sed idem est omnino natura & hæc natura. Sed licet ita sit in re; quia tamen intellectus noster non potest quidditates immateriales secundùm quòd in seipsis sunt apprehendere, ideo apprehendit eas per modum rerum materialium, apprehendendo per modum abstracti & concreti, & per modum vniuersalis & particularis; apprehendit enim ipsam naturam tanquam essentiam quandam absolutè, quantùm ad principia, videlicet essentialia, quomodo apprehendit naturas materiales per abstractionem à principiis indiuiduantibus: & quia natura materialis sic abstracta est vniuersalis, ideo & naturæ immateriali taliter abstractæ non repugnat ex modo considerationis intentionem vniuersalitatis attribui; apprehendit etiam naturam cum hoc esse, & cum iis accidentibus aduenientibus naturæ, quæ quidem non indiuiduant naturam, cum ipsa secundùm se sit hæc, imò magis ex ipsa indiuiduantur: quia tamen natura in rebus materialibus ex particularibus quibusdam accidentibus & materia indiuiduatur, & fit hæc, quo fit vt natura vniuersalis & particularis distinguantur, sicut ea quorum vnum addit secundùm suam rationem ad alterum, ideo dum intellectus noster apprehendit naturam immaterialem accidentibus particularibus coniunctam, apprehendit ipsam per modum particularis, sicque distinguit in illa natura vniuersale & particulare, ac si illa accidentia naturam indiuiduarent. In hoc autem falsitas non accidit in intellectu, quia iste modus intelligendi se tenet tantùm ex parte intellectus, non autem ex parte rei. non enim oportet vt idem sit modus intelligendi ex parte intellectus, & modus essendi ex parte rei, cùm materialia immaterialiter intellectus apprehendat, & composita diuisim intelligat. Istis suppositis.

AD primam rationem in oppositum negatur assumptum, de communicatione qua vniuersale particularibus communicatur, de qua communicatione est hic sermo: & dicitur quòd prouenit ex perfectione naturæ immaterialis quòd non sit hoc modo communicabilis, vt patet de Spiritu, articulo octauo: quia videlicet natura immaterialis est superioris ordinis quàm omnia corporalia.

AD secundam dicitur, quòd assumptum est verum ex parte nostri modi intelligendi, non autem ex parte rei, si intelligeretur secundùm quòd in se est: ideo secundùm nostrum modum intelligendi non repugnat tali naturæ quòd sit in multis indiuiduis, repugnat tamen ex parte rei. Vnde non est verum quòd repugnet naturę que de se est hæc, vt per modum vniuersalis intelligatur quantùm est ex modo intelligendi nostro, licet repugnet illi vt sit realiter in multis.

Ad tertiam dicitur, quòd si Deus annihilaret angelum, & eandem speciem de nouo produceret, etiam eundem angelum numero recrearet. Non enim negamus idem numero posse per diuinam potentiam reparari. Quod autem dicitur, quòd homo non posset resurgere nisi eadem anima numero remaneret, verum est, non quia non possit Deus animam annihilatam eandem numero reparare, sed quia si annihilaretur, & postmodum de nouo produceretur, non esset propriè hominis resurrectio, sed recreatio noua.

Ad quartam dicitur, quòd non est eadem ratio de anima & de substantiis separatis, quia anima secundùm naturam est forma corporis: ideo secundùm commensurationem ad diuersa corpora multiplicantur animę, vt ostensum est diffusè in præcedentibus, substantia autem separata non est forma corporis. Ad quintam dicitur, quòd non est inconueniens apud S. Tho. & Aug. quòd tota vna species intellectualis sit damnata, imò multæ tales species sunt damnatæ. Sed bene inconueniens esset totam naturam angelicam esse damnatam. Loquitur autem Augustinus vt habetur de Spiritu, art. 8. ad 5. de natura angelica comparatiuè ad naturã humanam tanquam de vna natura, propter vnum & eundem omnium earum ordinem ad beatitudinem. tota enim natura angelica nata est vno modo ad beatitudinem peruenire, vel ab ea deficere, statim scilicet post primam electionem completam, humana autem natura per decursum temporis.

Ad sextam dicitur primò quòd non inconueniens est naturam vnam angelicam esse infinitam secundùm quid, scilicet in sua specie. Dicitur secundò, quòd vna species angelica non continet perfectionem infinitorum indiuiduorum, si ponatur non multiplicata, quia non solùm non est nata esse in infinitis indiuiduis, sed nec in duobus.

Ad vltimam dicitur, primò quòd illos articulos reuocauit Stephanus, Parisiensis Episcopus, anno Domini 1325. inquantum tangunt doctrinam S. Thom. Dicitur secundò, quòd doctrina S. Thom. approbata est per Dominum Vrbanum papam quintum, & Ioannem vigesimum secũdum, imò & ab Vrbano in extrauaganti quæ incipit, Laudabilis Deus in scientiis suis, mirificè est commendata tanquam veridica & catholica, imò & mandauit vt eam conaretur totis viribus Tholosana vniuersitas ampliare: ideo de illis articulis non est nobis curandum. Dicitur tertiò, quòd illi articuli sunt directè contra doctrinam Comment. tenẽtis non posse intellectus *3. de anima com. 5.* humanos multiplicari secundùm numerum propter eius immaterialitatem. Vnde sensus primi articuli est, quòd est error dicere, quòd quia intelligentiæ non habent materiam, tanquam scilicet partem suæ substantiæ, Deus non posset plures eiusdem speciei facere. Similiter secundus & tertius est intelligẽdus de materia quæ est pars rei multiplicabilis: vel etiam omnes intelligendi sunt de materia à qua forma secundùm esse dependet: nullo autem istorum modorum assignamus nos pro causa immultiplicationis substantiarum separatarum immaterialitatem, scilicet non esse ipsas compositas ex materia & forma, aut non dependere à materia secundùm esse; sed esse eas omnino à materia separatas, quia videlicet neque sunt compositæ ex materia & forma, neque dependent à materia secundùm esse, neque sunt formæ aliquo modo dantes esse materiæ. Dicitur vltimò, quòd isti articuli ponuntur contra ponentes quòd absolutè diuinæ omnipotentiæ repugnat producere plura indiuidua in natura immateriali: nos autem hoc non dicimus vt patuit. Vnde dicti articuli non sunt contra mentem S. Thomæ.

Quòd substantia separata & anima non sunt vnius speciei.

Cap. 94.



EX his autem vlteriùs ostenditur quod anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis. Maior enim est differentia animę humanæ à substantia separata, quàm vnius substantiæ separatæ ab alia. sed substantiæ separatæ omnes adinuicem specie differunt, vt ostensum est. multò igitur magis substantia separata ab anima. *Idem in secundo Sent. dist. 3. art. 6.* *Cap. præcedenti.*

2 Amplius, vnaquæque res habet propriũ esse secundùm rationem suę speciei, quorum enim est diuersa ratio essendi, horum est diuersa species. esse autem animæ humanæ & substantiæ separatæ non est vnius rationis. nam in esse substantiæ separatæ non potest communicare corpus, sicut potest communicare in esse animæ humanæ, quæ secũdùm esse vnitur corpori, vt forma materiæ. anima igitur humana differt specie à substantiis separatis.

3 Adhuc, quod habet secũdùm seipsum speciem non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secũdùm se speciem, sed est pars speciei: substantia autem separata habet per seipsam speciem, anima autem non, sed est pars speciei humanæ. impossibile est igitur quod anima sit eiusdem speciei cum substantiis separatis: nisi forte homo esset eiusdẽ speciei cum illis, quod patet esse impossibile.

4 Præterea ex propria operatione rei percipitur species, eius operatio enim demonstrat virtutem quæ indicat essentiam. propria autem operatio substantiæ separatæ & animæ intellectiuæ est intelligere, est autem omnino alius modus intelligendi substantiæ separatæ, & animæ. nam anima intelligit à phantasmatibus accipiendo: non autem substantia separata: cùm non habeat organa corporea in quibus oportet esse phantasmata. non sunt igitur anima humana & substantia separata vnius speciei.

Super Cap. 94.



EX præmissis deducitur corollariè quòd anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis: & arguitur sic, primò: Maior est differentia animæ humanæ à substãtia separata, quàm vnius substantiæ separatæ ab alia, ergo, &c. patet cõsequentia ex præcedẽti capitulo, quia scilicet omnes substantiæ separatæ differunt specie.

Secundò. Esse animæ humanæ & substãtiæ separatæ nõ est vnius rationis, quia in vno potest cõmunicare corpus, in alio verò non: ergo, &c. probatur cõsequentia, quia vnaquæq; res habet propriũ esse ratione suæ speciei. Nã quorũ est diuersa ratio essendi, est diuersa species.

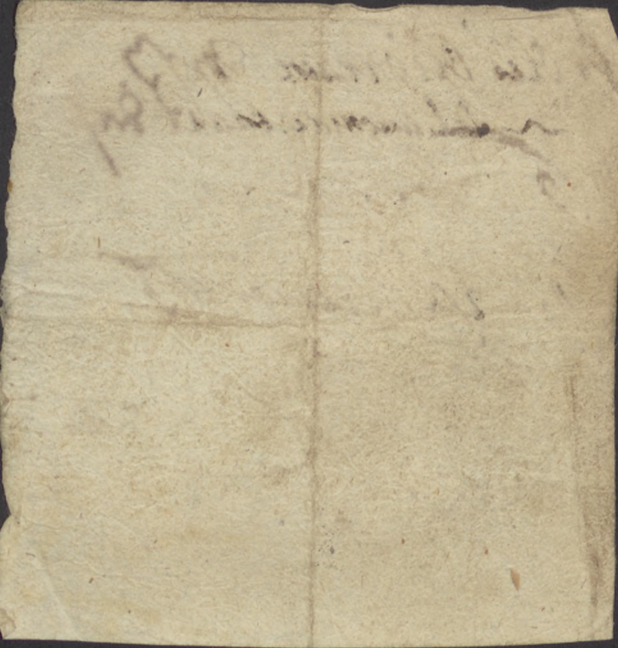
CIRCA hanc rationẽ duo sunt attendenda. Primùm est, quòd (vt superiùs dictum est) esse actualis existentiæ cùm sit vltima actualitas rei, per alium actũ aut aliam differentiam determinari non potest, sed accipit determinationem & limitationem ex susceptiuo, quia videlicet hoc est esse illius naturæ: & illud est esse alterius, sicut esse hominis & esse equi distinguuntur, quia hoc est esse naturæ humanæ, & illud esse naturæ equinæ sunt naturæ specie distinctæ, propter hoc bene inquit sanct. Thom. quòd vnaquæque res habet proprium esse, secundùm rationem suæ speciei, & quòd ea quorum est diuersa ratio essendi, id est, esse diuersarum rationum, est diuersa species. Secundum est ex doctrina S. Thom. secundo Sentent. dist. 3. quæst. prima, articulo vltimò, quòd cum differentiæ essentiales rerũ sint nobis ignotæ, & maximè rerũ immaterialiũ, vt dicitur septimo Metaph. eas differẽtiis accidentalibus quæ ex essentialibus causantur,

designa

Rx Olei Olivarum ℥ß
~ sal. amoniac: caust dr. j.
D. s.

Den 29 December 803

Zortoch



designamus, sicut causam demonstramus per effectum: inde est quòd aliquando aliquarum rerum multiplices assignantur differentiæ, secundùm quòd multa ad proprias & essentiales differentias consequuntur, veruntamen inter illas ea est prior differentia, quæ sumitur ex proprietatibus immediatiùs ex essentia & natura rei procedentibus. Hæc ergo differentia hîc assignata inter substantias separatas & animam ex diuersa ratione essendi, non est essentialis differentia, quia esse rei creatæ nō est de ipsius essentia, sed cōsequitur essentiam, & vnamquamque speciem & naturam consequitur esse distinctum ab esse alterius naturæ, sicut & ipsarum naturarum sunt diuersæ rationes. Vnde arguere à distinctione specifica esse ad specificam distinctionem naturarum, non est arguere à priori, sed à posteriori. Videtur autem ista differentia sumpta ex diuersitate essendi alias differentias assignatas præcedere, puta eam quæ est per esse cognoscitiuum cum discursu, & esse cognoscitiuum sine discursu, & eam quæ est habere mutabilem electionem, & habere immutabilem electionem: quia differentia substantiarum simplicium secundùm speciem sumitur secundùm gradum possibilitatis in eis: ex maxima autem possibilitate animæ intellectiuæ in natura intellectuali, quia tenet in illa vltimum gradum, sicut materia prima tenet vltimum gradum in natura sensibili, statim prouenit quòd suum esse materiæ communicatur, quòd esse substantiarum separatarum non conuenit: ex hac deinde differentia aliæ quæ sunt à diuersis doctoribus assignatę consequuntur. Et his patet quòd Scotus non vadit ad mentem sanct. Thom. dum in secundo Sen. distinctione prima, quæstione sexta, impugnat primam radicem distinctionis inter substantiam separatam & animam, non esse hoc quod dicimus esse vnibilem corpori, & non esse corpori vnibilem. licet enim teneat sanctus Thomas distingui istas substantias specificè per esse vnibilem & non esse vnibilem corpori, non dicit tamē istam esse primam radicem distinctionis, vt vnibile & non vnibile important habitudines, imò (vt ex dictis eius in secundo Sententiarum loco præallegato habetur) hæc distinctio præsupponit aliam distinctionem essentialem, quam, quia nobis est incognita, per hanc & per alias differentias circunloquimur. Tertiò. Substantia separata habet per seipsam speciem, nō autē anima, sed est pars speciei, ergo, &c. probatur consequentia, quia quod secundùm seipsum speciē habet, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundùm se speciem, id est, quod secundùm se non est species completa, sed pars speciei. Quartò, Est omnino alius modus intelligendi substantiæ separatæ & animæ, ergo, &c. patet antecedens, quia anima intelligit à phantasmatibus abstrahendo, non autem substantia separata, cùm non habeat organa corpora, consequentia verò probatur, quia ex propria operatione rei percipitur eius species.

CIRCA hanc rationem occurrit difficultas: Si enim diuersus modus intelligendi arguit diuersitatem specificam naturarum intellectiuarum, sequitur alterum duorum, aut scilicet quòd anima separata est alterius speciei quàm coniuncta, aut quòd separata habeat eundem modum intelligendi quem habet coniuncta, scilicet à sensibilibus & phantasmatibus abstrahendo, horum autem vtrumque est impossibile, vt apertè liquet. ergo, &c.

AVGETVR quoque dubitatio, quia in quæstione de anima, articulo decimo quinto, ad decimum, dicitur, quòd non diuersificātur species intellectualis operationis per hoc quòd intelligibilia actu sunt accepta ex phantasmatibus, aut aliunde. ergo ex isto diuerso modo intelligendi non potest argui diuersitas specifica naturæ intellectualis, vt fit in hac ratione.

AD huius euidentiam considerandum, quòd hoc loco arguit sanct. Thom. distinctionem specificam substantiarum ex diuerso modo intelligendi non quocunque, sed naturali, qui inquam naturam absolutè consideratam naturaliter consequitur. Sicut enim vnamquamque naturam consequuntur determinatæ & propriæ passiones, ita & determinatæ consequuntur operationes, ab operationibus consequentibus aliam naturam distinctæ, ideo ex diuersa ratione operationum propriarum & naturam consequentium potest diuersitas argui naturarum, sicut & ex diuersitate aliarum proprietatum arguitur. Cùm ergo modus intelligēdi per abstractionem à phantasmatibus, & modus intelligendi per species connaturales & congenitas, sint diuersimodi modi cognoscendi & diuersarum rationum, oportet naturam cuius proprius & connaturalis modus intelligendi est per abstractionem à phantasmatibus, esse alterius speciei à natura, cuius proprius modus intelligendi est per cōnaturales species & congenitas. Quod cùm vnus istorum modorum sit animæ connaturalis & proprius, alter verò sit substantiis separatis connaturalis, oportet vt illæ naturæ sint specificè distinctæ.

AD primum igitur argumentum in oppositum negatur sequela, Neutrum enim illorum sequitur. Nam diximus ex illis modis tunc argui diuersitatem specificam naturarum intellectualium, quando vterque illorum proprius & naturalis naturæ intellectiuæ, cui attribuitur, sicut accidit in substantia separata & anima, modò nō vterque istorum modorum animæ intellectiuę coniunctæ & separatæ attribuitur tanquam proprius & naturalis ipsi animæ secundùm naturam suam consideratæ, sed intelligere per abstractionem à phantasmatibus est sibi naturale, sicut & esse in corpore: intelligere autem per species à diuino lumine participatas, non est sibi naturale, vt dicitur prima parte, quæst. 89. articulo primo, & ostensum est superiùs: sed accidit sibi inquantum sibi accidit à corpore separari, & participare de natura substantiarum separatarum. ideo iste diuersus modus intelligendi non arguit diuersitatem specificam animæ intellectiuæ & separatæ, licet arguat diuersitatem specificam inter animam & substantiam separatam. Dico tamen, quòd licet sit animæ præter naturam & accidentale, absolutè loquendo, intelligere per species influxas, sicut accidentale sibi est habere esse à corpore separatum, considerata tamen ipsa vt habet taliter esse, scilicet abstratum & separatum à corpore, hoc est sibi naturale, & ideo non oportet ipsam animæ naturam diuersificari, dum est coniuncta & separata, sed oportet modum essendi diuersum esse, & alterius ac alterius rationis. Vnde in quæstionibus de Veri. quæstione dicimanona, articulo primo, ad quintum, dicitur, quòd quanuis eadem sit natura animæ ante mortem & post mortem quātùm ad rationem speciei, non est tamen idem modus essendi, & per consequens nec idem modus operandi.

PRO declaratione secundi argumenti attendendū est, quòd isti modi intelligendi ad duo comparari possunt, scilicet ad obiectum cognitum, & ad cognoscentem, si ad obiectum cognitum referantur, sic non diuersificant speciem intellectualis operationis, vt sic, quia cum operatio accipiat speciem ex obiecto, dummodo sit idem formale obiectum operationum, ipsæ operationes erunt eædem specificè quantuncumque species intelligibiles à diuersis accipiantur. Si autem isti modi ad cognoscentem referantur, cùm vt sic naturas, quibus conueniunt, diuersas requirant, si inquam sint illis vt proprij & naturales modi intelligendi, oportet vt etiam intellectiones specificè distinguantur, vt ab ipsa natura profluunt. nō enim incōuenit operationes diuersificari secundùm speciem ad operantes cōparatas, quæ tamē obiectiuè sunt eiusdē speciei, sicut visio hominis & visio æqui sunt eiusdē speciei obiectiuè: & inquātum visiones sunt, vt autem ad hominem & equum tanquam ad principia agentia referuntur, sic sunt diuersarum specierum, quia diuersas species diuersa accidentia & diuersæ operationes consequuntur. Vnde & Albertus in primo de Anima, cap. penul. probat potentias sensitiuas in homine esse alterius speciei à potentiis sensitiuis in brutis propter diuersitatem specificam animarum ad quas consequuntur, & tamen vt potentiæ sunt, comparantúrque ad obiecta, sunt eiusdem speciei propter vnitatem formalem obiecti. Mens ergo sancti Thomæ est quòd non diuersificatur species intelllectualis operationis, vt operatio est ad obiectum relata, propter diuersam receptionem specierum intelligibilium cum illo, non obstante quòd idē obiectum habere possit, sed hoc non contrariatur iis quæ in hac ratione dicuntur. non enim repugnat intellectuales operationes, vt ad obiecta comparantur, eiusdem speciei esse, & tamen specie distingui, vt ad naturas intellectiuas comparantur, quarum vni naturale est vno dictorū modorū species accipere, alij verò altero, cum isti diuersi modi intelligendi naturam absolutè consequentes, non possint nisi diuersis naturis attribui. vnius enim naturæ est tantum vnus modus agendi & operandi naturalis, sicut & vnus naturalis modus essendi.

Quomodo accipiatur genus & species in substantiis separatis.

Cap. 95.



OPORTET autem considerare secundùm quid diuersificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus quę sunt diuersarum specierum vnius generis existētes, ratio generis ex principio materiali sumitur differentia speciei à principio formali. natura enim sensiua ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine respectu naturę intellectiuę ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiæ separatæ non sunt ex materia & forma compositæ, vt ex præmissis patet: * non apparet secundùm quid in eis genus & differentia specifica accipi posit. Scire igitur oportet quòd diuersæ rerum species gradatim naturā entis posident. statim enim in prima entis diuisione inuenitur hoc quidem perfectū, scilicet ens per se, & ens actu: aliud verò imperfectum scilicet, ens in alio, & ens in potentia: & eodem modo discurrēti per singula apparet vnam speciem supra aliam aliquem gradum perfectionis adiicere: sicut animalia super plantas, & animalia progreßiua super animalia immobilia. In coloribus etiam vna species alia perfectior inuenitur, secundùm quòd est albedini propinquior. propter quod Aristoteles in octauo Metaphysico. dicit quòd distinctiones rerum sunt sicut numerus, in quo vnitas substracta vel addita speciem numeri variat, per quemmodum in diffinitionibus si vna differentia substrahatur vel addatur, diuersa species inuenitur. Ratio igitur determinatæ speciei cōsistit in hoc, quòd natura communis in determinato gradu entis collocatur. & quia in rebus ex materia & forma compositis forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per eam, est materia vel materiale, oportet quòd ratio generis sumatur ex materiali, differentia verò specifica ex formali, & ideo ex differentia & genere fit vnum sicut ex materia & forma, & sicut vna & eadem est natura quæ ex materia & forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quandam naturam super genus, sed est quædam determinatio ipsius naturæ generis, vt si genus accipiatur animal pedes habens, differentia eius est duos pedes habēs, quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere manifestū est. vnde patet quòd accidit generi & differentiæ quòd determinatio quædam quam differentia importat, ex alio principio causetur quàm à natura generis, ex hoc quòd natura quam signat diffinitio, est composita ex materia & forma,

Idem p.p. q. 50. artic. 2. ad 1.

* Cap. 50.

Tex. com. 10.

& forma, sicut ex terminante & terminato. si igitur aliqua natura est simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata: nec oportebit quòd habeat duas partes, quarum vna sit terminans, & alia terminata. ex ipsa igitur ratione naturę sumetur ratio generis: ex terminatione autem eius secundùm quòd est in tali gradu entium, sumetur eius differentia specifica. Ex quo etiã patet quòd si aliqua natura non est terminata, sed infinita in se, sicut suprà ostensum est de natura diuina: non est in ea accipere neque genus neque

Lib.1.ca.43. speciem. quod est consonum his quæ suprà ostendimus.

Lib.1.ca.25. Patet etiam ex præmissis quòd cum diuersæ species in substantiis separatis accipiantur secundùm quòd diuersos gradus sortiuntur in vna autem specie non sunt plura indiuidua quòd non sunt in substãtiis separatis duæ æquales secundùm ordinem: sed vna naturaliter est altera superior. Vnde Iob 38. dicitur, Nunquid nosti ordinem cæli. & Dionysius dicit decimo capite Cælestis hierarchiæ, ꝙ sicut in tota angelorum multitudine est hierarchia suprema media & infima: ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius & infimus, in quolibet ordine supremi, medij & infimi.

Primo lib. Periarcon. Per hoc autem excluditur Origenis propositio, qui dixit à principio omnes substãtias spirituales æquales creatas fuisse: inter quas etiam animas connumerat: diuersitas autem quæ in huiusmodi substantiis inuenitur, quòd quędam est vnita corpori, quædam non vnita, & quædam altior, quædam verò inferior: prouenit ex differentia meri-

Cap.44.93. & 94. torum. ostensum est autem hãc differentiam graduum noturalem esse, & quòd anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis: nec ipsæ separatæ substantiæ adinuicem: nec etiam secundùm ordinem naturæ æquales.

Super Cap. 95.



VM ostensum sit substantias separatas specificè distinctas esse, quo modo sit in eis genus & species, quia difficultatem habet, restat inquirẽdum: Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas, Primò ostendit vnde in hoc difficultas sit. secundò propositum declarat. tertiò quædam corollaria infert. Quantùm ad primum dicit ex hoc difficultatem insurgere, quòd substãtiæ separatæ non sunt ex materia & forma compositę, vt genus in ipsis possit accipi ab eo quod est materiale, differentia verò speciei ab eo quod est formale, vt in rebus materialibus accidit: & idcirco non apparet secũdùm quid genus & differentia specifica in eis accipi possunt.

Quantùm ad secundùm præmittit, quòd cùm diuersæ rerum species gradatim naturam entis possideant, vt patet & in prima diuisione entis quæ est per substantiam & accidens, & per actum ac potentiam, & in aliis generum diuisionibus in species, propter quod dicitur octauo Metaphysicę text. comm. dicimo quòd distinctiones rerum sunt sicut numerorum, in quibus vnitas addita vel substracta variat speciem, ratio determinatæ speciei consistit in hoc quòd natura cõmunis in determinato gradu entis collocatur. Isto supposito, quia ex rebus materialibus in cognitionem rerum immaterialium deuenimus, primò ostendit vnde genus & differẽtia in rebus materialibus accipiantur, secundò vnde in materialibus. Dicit ergo primò, quòd in rebus ex materia & forma compositis ratio generis sumitur ex materiali, ratio verò differentiæ ex formali: quia in illis forma est quasi terminus: id autem quod per eam determinatur, ex materia vel materiale, ex hoc sequitur primò quòd ex genere & differentia fit vnum sicut ex materia & forma: sequitur secundò quòd differentia non addit extraneam naturam supra genus, sed est quædã determinatio ipsius vt patet in hoc genere animal, & hac differentia duos habens pedes, sicut vna & eadem est natura quæ ex materia & forma constituitur: ex quo vlteriùs sequitur, quòd accidit generi & differentiæ determinationem quã differentia importat, ex alio principio causari quàm naturam generis, ex eo inquam quòd natura quam significat diffinitio, est ex materia & forma, sicut ex terminato & terminate composita. Secundò ostendit vnde sumatur in substantiis separatis genus & differẽtia, & ait quòd ex ipsa ratione naturæ sumitur ratio generis; ex terminatione autem eius secundùm quòd est in tali gradu entium, sumitur differentia, cuius ratio est quia natura simplex per seipsam est terminata, nec sumere est in ipsa partem terminatam, & partem terminantem.

Quantùm ad tertium tria deducuntur corollaria. Primum est, quòd in natura infinita (vt est diuina) non est accipere neque genus neque differentiam. Secundùm est, quòd in substantiis separatis non sunt duæ æquales secundùm ordinem, cùm omnes specie distinguantur, & diuersæ species in eis accipiantur secundùm diuersos gradus: quod etiam confirmatur autho. Iob 38. Nunquid nosti, & cætera, & Dionys. decimo. Cælestis hierarch. Tertium est, quòd error Origenis excluditur ponentis à principio omnes substantias spirituales æquales creatas esse, inter quas etiam animas cõnumerat: diuersitatem autem earum ex diuersitate meritorum prouenisse. Ex præcedentibus enim hoc falsum esse constat.

SED CIRCA hanc declarationem occurrit dubium. Secundùm enim hanc doctrinam duo de genere & differentia in rebus compositis ex materia & forma dicuntur. Vnum est, quòd sumuntur ab aliquo formali & aliquo materiali, & datur exemplum de natura sensitiua & intellectiua, à quarum vna sumitur genus hominis quòd est animal: ab altera verò sumitur rationale, quod est differentia. Alterum est, quòd differentia non addit extraneam naturam suprà genus. Ex his enim sequitur quòd in rebus materialibus natura à qua sumitur genus, quæ se habet vt materialis & determinabilis, & natura à qua sumitur differentia quæ se habet vt formalis & determinans, sunt vna & eadem natura secundùm rem, vt natura sensitiua & intellectiua in homine, sed distinguuntur ratione, inquãtum eadem natura vt se habet per modum potentialis & determinabilis, distinguitur ratione à seipsa, vt se habet per modum formæ & determinantis. Sed hoc idem inuenitur in rebus immaterialibus. vt enim habetur prima parte, quæstione quinquagesima, articulo secundo, ad primum, in eis vna & eadem natura est determinabilis, vno modo cõsiderata, & alio modo considerata est determinans, & ab ipsa vt determinabilis est & per consequens potentialis, sumitur genus: ab ipsa verò vt est determinans & formalis, sumitur differentia. genus enim vbicunque ponatur, significat aliquid determinabile, & differentia aliquid determinans. ergo non conuenienter ponitur differentia acceptionis, generis, & differentię in rebus materialibus & in rebus immaterialibus, quia in illis sumantur ab aliquo formali & aliquo materiali, in istis autem non: imò ex declaratione modi inuenti in rebus materialibus concludi debebat similis modus in rebus immaterialibus.

AD euidentiam huius & eorum quæ tangit in hac subtili declaratione sanct. Thom. sciendum primò, quòd de genere dupliciter loqui possumus scilicet primò intentionaliter pro ipsa natura significata nomine primæ intentionis, cui intellectus generis intentionem attribuit, puta pro hoc genere quod dico animal, & secundè intẽtionaliter pro ipsa videlicet habitudine significata hoc nomine genus, quam naturæ absque differentiis limitantibus cõsideratæ, intellectus attribuit. Cum ergo quærimus à quo sumatur genus & differentia, non quærimus de genere & differentia secundè intentionaliter, sed primè intentionaliter. quærimus enim à quo sumatur ratio illa, cui intellectus generis intentionem attribuit, & à quo sumatur ratio cui attribuitur intentio differentiæ. Sciẽdum secundò, quòd vnaquæque species continet id quod sibi commune est cum aliis, & vltra hoc determinatum gradum in eo quod sibi & aliis est commune. ista autem duo in specie sunt vna & eadem res, quæ scilicet est natura specifica: sicut natura sensitiua in homine, secundùm quam conuenit cum brutis, & natura intellectiua secundùm quam ab ipsis differt, non sunt in homine realiter distincta, sed sunt idem quod humanitas. Sed licet ista duo vna res sint, intellectus tamen potest de illa reformare plures conceptus, quorum vnus conueniat sibi secundùm quòd includit id quod multis est commune, qui est conceptus genericus, alius verò sibi conueniat inquantum continet gradum quo ab aliis sub illo communi distinguitur, qui est conceptus differentialis: alius quoque sibi conueniat, vt vtramque simul perfectionem complectitur, qui est cõceptus specificus: & sicut vnam & eandem rem intellectus diuersimodè concipit, ita diuersis nominibus eam mediantibus diuersis conceptibus significat, & illis diuersas intentiones attribuit scilicet generis, differentiæ, & speciei. Hoc autem non solùm in compositis ex materia & forma inuenitur, sed etiam in substãtiis immaterialibus, quia cùm inter illas sit distinctio specifica, habent & aliquod in quo conueniunt, & aliquid quo inter se secũdùm determinatos gradus entis distinguuntur. Sciendum tertiò, vt haberi potest ex doctrina sanct. Thom. de Spiritu, artic. 1. ad 24. & in tractatu de Esse & essentia, cap. 4. ac etiam secundo Sen. dist. 3. quæst. 1. artic. 5. quòd in rebus materialibus duo sunt à quibus sumitur ratio generis, & duo à quibus sumitur ratio differentiæ. s. id à quo proximæ sumuntur, & id à quo remotè sumuntur & originaliter. proximum à quo sumũtur, est ipsa natura speciei quæ diuersos conceptus nata est fundare, vt diximus, & sic ab vna & eadem re proximè & immediatè sumitur genus & differentia, puta ab illa entitate, quæ est humanitas, sumitur animal & rationale, & tam animal quàm rationale illam significat, sub alia tamen & alia ratione. Animal quidem vt natura sensitiua est, rationale verò vt est intellectiua. Quod autem primò & originaliter fundat genus & differentiam, est materia & forma. diuersas enim perfectiones ordine quodam materia recipit à forma vna, sicut & diuersas formas nata est ordinatè recipere, ita quòd sub vna perfectione comparatur ad aliam sicut potentiale ad actuale, sicut perfectibile ad perfectionem, & sicut determinabile ad determinans: forma verò est quæ terminat potentialitatem materiæ dãdo illi esse & complementum, & sic natura imperfecta à materia habet quòd sit possibilis ad esse perfectum, inquantum materiæ potentialitas non completur per illud esse imperfectum, sed magis disponitur ad esse perfectum: quemadmodum in processu generationis per formam imperfectam disponitur ad perfectam: esse autem perfectum habet à forma, quòd sit actualitas & terminatio, inquantum forma per tale esse potentialitatem materiæ, & esse imperfectum terminat & complet: & propter hoc bene dicit hîc quòd à materia sumitur genus in rebus materialibus, aut à materiali, quia videlicet à tota natura speciei vt potentialis est sumitur proximè tanquam à natura per ipsum nomen generis significata: à materia verò sumitur remotè & originaliter tanquam à prima origine potentialitatis naturæ: similiter & ab ipsa eadem natura specifica, vt actualis est & determinans, sumitur proximè differentia, tanquam à natura nomine differentiæ significata: à forma verò remotè & originaliter sumitur tanquam à prima actualitatis origine. In rebus verò immaterialibus non est distinctio proximi & remoti fundamenti, generis & differentiæ, cùm ibi non sit compositio ex pluribus partibus, sed ab ipsa duntaxat natura vt conceptibili conceptu determinabili, sumitur ratio generis: vt autem conceptibili conceptu determinante, sumitur ratio differentiæ: & hoc est quod hîc intendit sanctus Thom. cùm inquit, quòd ex ipsa ratione naturæ scilicet absolutè & indeterminatè cõsideratæ sumitur genus, ex terminatione autem eius, secundùm quòd est in tali gradu entis, sumitur eius differentia specifica. Ex his patet quòd in duobus conueniunt genus & differentia in rebus materialibus & in rebus immaterialibus, & in vno differunt. Conueniunt enim primo quantum ad hoc quòd in vtrisque genus dicit naturam determinabilẽ, & differentia naturam determinantẽ, quod per se generi & differentiæ. Conueniunt secundò in hoc, quòd est vna

& eadem

& eadem natura secundùm rem differens tantum secundùm rationem, à qua proximè sumitur ratio generis, & ratio differentiæ in vtrisque, differunt auté secundùm id quod generi & differentiæ accidit vt sunt in hoc, quia in rebus materialibus genus & differẽtia primordialiter & originaliter sumuntur à diuersis partibus, scilicet à materia genus, & à forma differentia: in substantiis autem immaterialibus non sumuntur aliquo modo à diuersis partibus speciei, cum sint naturæ simplices, sed ipsa sola natura speciei, vt diuersimodè conceptibilis & significabilis est in à quo tam genus quàm differentia sumitur.

Ad dubium ergo dicitur, quòd vtique (vt iam diximus) non differt acceptio generis & differẽtiæ in rebus immaterialibus ab eorum acceptione in rebus materialibus quantum ad rem à qua proximè sumuntur, vt argumentum probat, nec hoc intendit deducere sanct. Thom. sed differt tantùm quãtùm ad primam originem & primam radicem talis acceptionis, quia in rebus materialibus materia & forma sunt origo generis & differentiæ, non autem in rebus immaterialibus, & hæc differentia est quam sanct. Thom. ex sua declaratione deducit.

Sed adhuc inquirendum restat, cùm genus sumatur in substantiis intellectualibus ex ipsa natura intellectuali indeterminatè cõsiderata, differentia verò ex determinatione ad talem gradũ entium, secundùm quid ista determinatio ad certum gradum entium accipienda sit.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ secundo Sententiarum loco præallegato, & in tractatu de Ente & essentia, ac in tractatu de Natura generis, quòd cum ratio substantiæ quæ est prædicamentale genus secundùm menté Auicennæ sit habere esse aliud, à sua quidditate per se & non in alio, hoc est commune omni substantiæ existenti in genere; quòd in ea sit compositio ex essentia & esse, & quia essentia distincta ab esse comparatur ad suum esse sicut potétia ad actum, ideo in omni substantia existente in genere aliquid potentialitatis est, & aliquid actualitatis. Cùm ergo genus dicat aliquid potentiale, oportet vt ab ipsa quidditate quæ est potentialis ad esse, sumatur genus: differentia etiam cum ab esse quod est actuale, imò actus, sumi non possit, quia id à quo sumitur differentia, oportet esse de quidditate & essentia rei, esse autem non est de quidditate rei creatæ, necesse est vt & ab ipsa quidditate sumatur, sed diuersimodè potest enim quidditas considerari absolutè & indistinctè, vt potentialis ad esse, & potest considerari vt propinqua ipsi esse, vtpote determinata & constituta in aliquo gradu propinquo ad esse. Ab ipsa vt absolutè potentialis est, sumitur ratio generis: ab ipsa verò vt determinationem habet secundùm quam appropinquat ad esse, sumitur differentia, & hoc commune est tam materialibus quàm immaterialibus. Sed in hoc differt res materialis ab immateriali, quòd potétialitas quidditatis originem habet à materia quæ est primum susceptiuum, & primũ subiectum: determinatio verò quidditatis sumitur originaliter à forma, cuius est potentialitatem materiæ determinare: ideo non solum à quidditate vt determinabili, & vt determinata, sumitur in eis genus & differentia, sed etiam à materia & forma originaliter, vt superius ostendimus. In rebus autem immaterialibus cùm nõ habeant materiam & formam, ab ipsa quidditate tantum & natura intellectuali absolutè & indistinctè accepta, vt est potentialis ad esse, sumitur genus, ab ipsa verò vt totaliter determinata & propinqua ad esse, sumitur differentia. Ex his patet propositum quod quæritur. Quum enim differentia in eis sumatur ex recessu à potentialitate & propinquitate ad esse, gradus specificus in ipsis sumetur secundum maiorem & minorem propinquitatem ad esse. quanto enim aliqua natura intellectualis magis recedit à potentialitate, & magis appropinquat ad esse & ad actum, tanto est nobilior & superioris gradus, vtpote magis propinqua perfectissimo enti, qui est Deus per maioré participationem diuini esse. quantò autem magis distat ab esse & actualitate, tantò est imperfectioris gradus, vt pote magis elõgata à primo actu,
Opusc.42.c.5. & minus de diuino esse participans. Sed vt ait sanct. Thom. in tractatu de Natura generis, hos gradus nos cognoscere nõ possumus, sed illi tantùm cognoscunt qui suam propinquitatem ad Deum, & elongationem à rebus compositis & corruptibilibus speculantur.

VLTERIVS in ipso processu sanct. Thom. duo sunt attendenda. Primum est circa illam propositioné. Statim in prima entis diuisione inuenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se & ens in actu: aliud verò imperfectum, scilicet ens in alio, & ens in potentia. Non enim hoc ita accipiendum est, quasi vna & eadem entis diuisio sit per substantiam & accidens, & per actum & potentiam, sed quia sunt de primis diuisionibus entis, quibus diuiditur secundùm determinatos modos essendi. Ponit autem vtranque diuisionem tanquam vnam primam diuisionem, quia sese istæ diuisiones cõcomitantur. in omni enim genere tam accidẽtis quàm
Tex.com.I. substantiæ inuenitur potentia & actus, vt dicitur 9. Metaphysi.

Secundùm est circa hanc propositionem, sicut vna & eadem est natura quæ ex materia & forma constituitur, ita differentia nõ addit extraneam quandam naturam suprà genus. hæc enim similitudo duplicem sensum habere potest. Primus est, vt fiat comparatio generis & differentię ad materiam & formam quæ constituunt vnam naturam: & sic nõ accipit sanct. Thom. quia licet ex illis fiat vna natura, non tamen sunt vna res materia & forma, ideo ex hoc non posset argui quòd genus & differentia sint vna res, vt vult habere sanct. Thom. sed tantùm quòd ex genere & differentia constituatur vnum secundùm logicam considerationem, scilicet species, sicut in esse naturæ ex materia & forma vnum constituitur. Alius sensus esse potest, vt fiat comparatio generis & differentiæ ad naturam cõstitutã per materiã & formã. Quia enim dictũ est quòd in rebus materialibus sumitur genus ab eo quod est materiale & potentiale, & differentia ab eo quod est formale & determinatum, & quòd materia est id vnde sumitur materialitas & potentialitas naturæ, forma verò id à quo sumitur determinatio. Si illud potentiale quod sumitur à materia, constitueretur seorsum à materia, & illud formale & actuale quod à forma sumitur, seorsum cõstitueretur à forma, ita quòd essent duæ naturæ, tunc certum esset differentiam quæ id quod est formale importat, addere extraneam naturam ad genus. At quia vna & eadem natura est quæ ex materia & forma constituitur, & quæ rationem potentialis à materia habet, & rationem formalis à forma, ideo & ipsa differentia quæ sumitur à formali, non addit extraneam naturam suprà genus quod à potentiali & materiali sumitur. Et hic est verus sensus quem sanct. Thom. in ista comparatione intendit.

Quòd substantiæ separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

Cap. 96.


X præmissis ostendi potest quòd substantiæ separatæ nõ accipiunt intellectiuam cognitionem ex rebus sensibilibus. Idem 1. part. q.55. art.2.

Sensibilia enim secundùm suam naturam nata sunt apprehendi per sensum: sicut intelligibilia per intellectũ. omnis igitur substantia cognoscitiua ex sensibilibus cognitionem accipiẽs habet cognitionem sensitiuam: & per consequens habet corpus naturaliter vnitum: cùm cognitio sensitiua sine organo corporeo esse non possit: substantiæ autem separatæ non habẽt corpora naturaliter sibi vnita, vt superiùs est ostẽsum.* Cap.91. non igitur intellectiuam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

2 Amplius, altioris virtutis oportet esse altiùs obiectũ. virtus auté intellectiua substãtiæ separatæ est altior quàm vis intellectiua animę humanę, cum intellectus animę humanæ sit infimus in ordine intellectuum, vt ex præmissis habetur. Cap.68. intellectus autem humanæ animæ obiectum est phantasma, vt suprà dictum est quod est superius in ordine obiectorum quàm res sensibilis extra animam existens: Cap.60. sicut ex ordine virtutum cognoscitiuarum apparet. obiectum igitur substantiæ separatæ non potest esse res existẽs extra animam, vt ab ea immediatè accipiat cognitionem, neque phantasma. Relinquitur igitur quòd obiectum intellectus substantiæ separatæ sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine obiectorum cognoscibilium, nisi id quod est intelligibile actu. substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem intellectiuam à sensibilibus, sed intelligunt ea quæ sunt per seipsa etiam intelligibilia.

3 Adhuc secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium: sed ea quæ sunt secundum seipsa intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium his quæ non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea intelligibilia: eiusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia à sensibilibus accepta. nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia: huiusmodi autem intelligibilia sunt quę intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiæ separatæ cum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia à sensibilibus accepta, sed quæ sunt secundùm se intelligibilia actu.

4 Amplius, modus operationis propriæ alicuius rei proportionaliter respondet modo substãtiæ & naturæ ipsius: substantia auté separata est intellectus per se existens, non in corpore aliquo: operatio igitur intellectualis eius erit intelligibilium quæ non sunt fundata in aliquo corpore. omnia autem intelligibilia à sensibilibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata: sicut intelligibilia nostra in phãtasmatibus quæ sunt in organis corporeis. substãtiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

5 Adhuc, sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, & per hoc est in potentia tantùm ad omnes formas sensibiles: ita intellectus possibilis infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia, vt ex præmissis patet. Cap.59. sed ea quæ sunt in ordine sensibilium suprà materiam primam, habent in actu suam formam per quã constituuntur in esse sensibili: substantiæ igitur separatæ quæ sunt in ordine intelligibilium suprà intellectum possibilem humanum, sunt d actu in esse D.134. intelligibili, intellectus enim accipiens cognitionem à sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia: substantia igitur separata non accipit cognitionem à sensibilibus.

6 Adhuc, perfectio naturæ superioris non dependet à natura inferiori: perfectio autem substantiæ separatæ cum

fit

intellectualis, est in intelligendo, earum igitur intelligere non dependet à rebus sensibilibus sic quod ab eis cognitionem accipiat. Patet autem ex hoc quod in substantiis separatis non est intellectus agens & possibilis: nisi fortè æquiuocè. intellectus enim possibilis & agens in anima intellectiua inueniuntur propter hoc quòd accipit cognitionem intellectiuam à sensibilibus. nam intellectus agens est qui facit species à sensibilibus acceptas esse intelligibiles: intellectus autem possibilis est in potētia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. cùm igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem à sensibilibus, non
D.146. est in eis intellectus [d] agens & possibilis. vnde & Aristoteles in tertio de Anima, intellectum possibilem & agen-
Tex. com.17. tem inducens, dicit eos in anima oportere poni. Item manifestum est in eisdem quod localis distātia cognitionem animæ separatæ impedire non potest. localis enim distantia per se comparatur ad sensum, nō autem ad intellectum nisi per accidens, inquantum à sensu accipit. nam sensibilia secundùm determinatam distantiam mouent sensum: intelligibilia autem actu secundùm quòd mouent intellectum, non sunt in loco, cum sint à materia corporali separata. cùm igitur substantiæ separatæ non accipiant intellectiuam cognitionem à sensibilibus, in eorum cognitionem distātia localis nihil operatur. Palàm est etiam quòd intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore. nam tempus consequitur motum localem. vnde non mensurat nisi ea quæ aliqualiter sunt in loco. & ideò intelligere substantiæ separatæ est suprà tempus: operationi autem intellectuali nostræ adiacet tempus ex eo quòd à phantasmatibus cognitioné accipimus, quæ determinatum respiciūt tempus: & inde est quòd in compositione & diuisione semper noster intellectus adiungit tempus præteritum vel futurum: non autem intelligendo quòd quid est. intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia à sensibilium cōditionibus: vnde secundùm illam operationem neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit. componit autem aut diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: & in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.

Super Cap. 96.



OSTQVAM determinauit sanct. Thomas de natura substantiæ intellectualis, & de vnione ac separatione eius à materia, nunc de cognitione ipsius determinat. Circa hoc autē duo facit. Primò determinat de cognitione talis substantię ex parte cognoscentis. Secundò ex parte obiecti cogniti cap. 98. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa cognitione quātum ad actum primum. Secundò quantum ad actum secundùm cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum, secundò quędam corollaria deducit.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio: Substantiæ separatę non accipiunt intellectiuam cognitionem ex sensibilibus, id est, à rebus quæ sunt extra animam in materia: sicut videlicet intellectus hominis. Probatur primò, substantiæ separatæ non habent corpora sibi naturaliter vnita: ergo non accipiunt intellectiuam cognitionem ex sensibilibus. probatur consequentia, quia omnis substantia cognoscitiua ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitiuam secundùm quam nata sunt sensibilia secundùm suam naturam apprehendi, & per consequens habet corpus sibi naturaliter vnitum.

PRO declaratione huius rationis aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ 1. parte, quæst. 55. artic. 2. ad 2. quòd esse formæ in imaginatione, quod est esse sine materia, non autem sine materialibus conditionibus est medium inter esse formæ in materia, quod est cum materia & cum materialibus conditionibus & esse formæ in intellectu, quod & à materia & à materialibus conditionibus est abstractum: & quia de extremo ad extremum non peruenitur nisi per medium, vt patet ex quinto Physicorum. ideò non posset substantia separata rem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale transferre, ni prius ad esse imaginabile reduceret: quod cum hoc non possit, quia corpus non habet, ideò non potest à sensibilibus cognitionem accipere, & hoc est fundamētum rationis hìc positæ.

SED contra hoc fundamentum arguit Scotus 2. sen. d. 3. q. vlt. & 4. sent. d. 45. q. 2. ad 2. Primò, quia non oportet quod est medium virtuti minori, esse medium virtuti maiori: sed intellectus in substantia separata est perfectior quàm in nobis: ergo non oportet, si imaginabile est in nobis medium, quòd etiam similiter sit in angelo. Secundò, Si esse imaginabile est est per se medium, aut est ex parte rei in se, aut ex parte potētiæ: si ex parte obiecti, tunc nec Deus posset intelligere nisi mediante phantasmate vel imaginatione: si ex potentia, sic non est necesse vt angelo sit medinm, quanuis nobis sit medium. Aut etiam dici poterat quòd non est medium nobis, sed extremum, ita quòd esse imaginabile & esse sensibile sunt duo extrema, scilicet ex vna parte, vel quasi vnum extremum ad esse intelligibile.

Pro intelligentia huius rationis Sanct. Thom. considerandum primò, quod duplex est medium, scilicet in essendo & in causando. Medium in essendo est quod secundùm suum esse absolutè mediat inter duo, ita q est secundùm se propinquius vnicuique illorum quam illa sint inter se: sicut locus medius, inter duo loca, & tepidum inter calidum & frigidum: medium in causando est quod mediat inter causam & effectum tanquam propinquius & immediatius causans effectum, sicut homo generans est medium in causando inter solem generanté & hominem ab eo genitum.

Considerandum secundò, quòd in vtroque modo duplex potest esse medium inter aliqua, scilicet medium per se primò, & medium secundariò. Medium per se primò, est id quod ex sua propria ratione habet vt sit medium inter illa, sicut hoc quod dico minus album, & hoc quod dico minus nigrum, est medium per se primò inter intensè album & intensè nigrum, medium verò secundariò est quod non ex propria ratione medium est, sed ex ratione eius cui primò & per se conuenit esse medium, sicut rubeum est medium secundariò inter album & nigrum, & vnusquisque medius color secundùm se sumptus. Proportionaliter etiā medium in causando distinguitur in medium per se primò, & medium secundariò. Transitus ergo primò & per se medij quando ab extremo ad extremum transitur ita est necessarius, quòd ab vno extremo ad alterum perueniri non potest naturæ ordine seruato, nisi per tale medium fiat transitus. non enim potest aliquod agens naturale aliquod corpus transmutare de summè albo in summè nigrum nisi illud prius transmutet ad minus album: licet Deus quòd est suprà ordinem naturæ illud possit absque medio. Similiter sol hominé generare non potest, nisi homine mediante. sed bene Deus hoc potest. Transitus verò medij secundariò non est ita necessarius, sed potest fieri trāsitus ab extremo ad extremum absque hoc quòd per ipsum fiat transitus, sicut potest transiri ab albo in nigrum absque trāsitu per rubeum.

Considerandum tertiò, quòd esse materiale & esse intelligibile, & esse imaginabile (nomine imaginabilis intelligendo omne esse in sensu) naturæ sensibili dupliciter attribui potest. Vno modo tanquam susceptiuo ab vno esse ad aliud transeunti. Alio modo tanquam principio actiuo cognitionis, vt scilicet sit conditio ipsius inquantum ad cognitionem sui agit. si consideretur esse imaginabile vt formæ sensibili tanquam subiecto attribuitur, sic est medium per se primò, in essendo inter esse materiale & intelligibile. Ex propria enim ratione de esse sensibili participat hoc quod est esse coniunctum conditionibus indiuidualibus, de esse non intelligibili participat hoc quod est esse sine materia, quod esse conuenire nō potest naturæ habenti esse in singularibus vt sic: & per consequēs magis ad vtrunque istorum appropinquat quàm ipsa inter se. Inde sequitur quòd natura sensibilis non potest, naturali ordine seruato, ab esse omnino materiali reduci ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, nisi prius reducatur ad esse imaginabile: quanuis Deus qui suprà ordinem naturæ est, illam possit ab vno ad aliud esse absque esse imaginabili deducere. Et ideò cum substantiæ separatæ virtus sit ad ordinem naturæ determinata, non potest præter naturalem ordinem operari reducendo naturam sensibilem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, absque medio esse, quod est esse imaginabile: sed si deberet ipsam de esse omnino materiali ad esse omnino immateriale in seipsa reducere, oporteret vt prius eā ad aliquod esse in sensu aut in imaginatione deduceret. Si etiam consideretur esse imaginabile vt naturæ sensibili tāquam principio motiuo ad intellectionem attribuitur, sic est etiam medium essentiale, & per se inter esse materiale naturæ sensibilis, & ipsius esse intelligibile quod ab ipsa producitur. Nam natura omnino materialis nō potest esse immediatum agens ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, nisi prius ad aliquod esse immateriale eleuetur, quod nihil agit sua virtute aliquid quod altioris ordinis sit. Si dicatur quòd res materialis extra intellectum concurrit ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, non quidem principaliter, sed vt instrumentum intellectus agentis, ideò virtute ipsius eam causare potest, quanuis illud propria virtute nō possit: hoc non valet, quia vt inquit sanctus Thom. prima parte, quæstione 45. articu. quinto, instrumentum non participat actionem causę superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium operatur ad effectum principalis agentis. vnde si materiale ex se nullo modo potest in omnino immateriale agere, oportet si debeat conueniens instrumentum esse ad agendum in illud, quòd ad aliquem gradū eleuetur quo in illud aliquo modo agere possit: quod vtique fit dum ad esse imaginabile reducitur, quod aliquo modo in homine de ordine intelligibilium est, inquantū à sua generatione est lumine intellectus agentis illustratum. Ratio ergo sancti Thomæ hic posita, & in prima parte declarata procedit ex naturali ordine, diuersorum esse naturæ sensibilis, secundùm quòd sibi attribuuntur non tantū vt susceptiuo, sed etiā vt principio motiuo ad intellectionem sui. vnde & hìc ostenditur non posse intellectiuam cognitionem substantiarum separatarum ex sensibilibus sumi ex ipso ordine sensitiuæ cognitionis ad intellectiuam, ex eo videlicet quòd sensibilia inquantum sensibilia, id est, secundum quòd sunt extra animam in materia, nata sunt apprehendi per sensum, & ideò oportet sensitiuam cognitionem præcedere cognitionem intellectiuam quæ à sensibilibus accipitur: & sic naturam sensibilem prius mouere sensum oportet, & per consequens accipere aliquod esse immateriale, quàm moueat intellectum. non animalia ratione apprehenduntur per sensum, nisi quia sui similitudiné in sensu causant, Scotus autem in hoc deceptus est, quòd existimauit cùm dixit sanct. Thom. nō posse intellectum angelicum formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius eas ad esse formarū imaginatarū reduceret, quòd de ipsis esse naturæ sensibilis loqueretur, vt sibi tantum sicut susceptiuo attribuuntur, tanquam videlicet intellectus, siue quodcunque aliud agens se habeat vt agens. & natura merè passiuè se habeat, tanquam scilicet illud cui diuersa esse attribuuntur, & nullo modo actiuè concurrat ad ista sua diuersa esse causanda, quod non est de mente Sancti Thomæ. Neque enim apud ipsum neque apud Aristot. solus intellectus, aut quæcunque alia potentia, cognitioné à sensibus accipiens,

cipiés, speciem intelligibilem aut sensibilem causat, sed oportet vt etiam obiectum ad eius causationem concurrat. Vnde vult quòd nulla natura intellectualis potest dare esse omnino immateriale rei sensibili, nisi illi prius dederit esse imaginabile, neque potest vti ipsa re hebente esse materiale ad causandum esse intelligibile, nisi res ipsa prius causauerit esse imaginabile in ipsa natura intellectuali. Sed etsi natura etiam merè passiuè ad omnia illa esse se haberet, adhuc non posset intellectus creatus ipsam naturam ab esse materiali, quod extra intellectum habet, ad esse intelligibile producere, nisi prius ad esse imaginabile per ipsam naturam intellectiuam reduceretur, vt ostendimus.

Ad primum ergo Sco. inquantùm contra hanc declarationem esse possunt, dicitur quod medium essentiale, quo modo diximus esse imaginabile inter esse materiale, & esse immateriale mediare, sicut est mediū virtuti minori, ita est medium virtuti maiori inter virtutes naturales connumeratæ, cuiusmodi est virtus intellectiua substantiæ separatæ, cum sit medium essentiale & per se primò, licet virtuti supernaturali non oporteat esse medium, vt declarauimus. ideò ratio sanct. Thom. ita de intellectu ipsius procedit, sicut de intellectu humano. Ad secundum dicitur primò, quòd tripliciter potest intelligi esse imaginabile etiam per se mediū ex parte obiecti in se, aut scilicet vt obiectum cōsideratur in ratione termini cognitionis, aut vt consideratur in ratione termini actionis præcedentis cognitionem, per quam videlicet species intelligibilis producitur aut vt obiectum consideratur in ratione motiui ad sui cognitionem. Primo modo sensus est, quòd natura sensibilis non potest terminare intellectionem alicuius cognoscentis secundùm esse intelligibile, nisi prius terminet eius cognitionem imaginatiuam secundùm esse imaginabile: & tunc dicitur dicitur quòd non est medium per se ex parre obiecti præcisè & absolutè, quia si sic esset, neque Deus (vt arguebatur) neque substantia separata posset ferri in esse intelligibile naturæ sensibilis, nisi prius ipsam imaginaretur. Secundo modo sensus est, quòd obiectum sensibile non potest accipere in intellectu alicuius esse intelligibile, nisi prius in ipso cognoscente accipiat esse imaginabile, siue quod idem est, non potest causari species intelligibilis rei sensibilis in intellectu, nisi prius in phantasia aut imaginatione intelligentis causetur phantasma: & tunc dicitur quòd esse imaginabile non est medium per se ex parte obiecti secundùm se & absolutè considerati, cum Deus species intelligibiles rerum sensibilium mentibus angelicis concreauerit, in quibus phantasmata non posuit: sed benè ex parte obiecti, vt accipit talia esse per actionem abstrahentis naturam à materia, & accipientis cognitionem à sensibilibus. non potest enim natura materialis naturæ ordine considerato, virtute accipientis cognitionem à sensibilibus per abstractionem à singularibus omnino à materia & à materialibus conditionibus depurari, nisi prius depuretur à materia absque depuratione à materialibus conditionibus, quod fit secundùm esse imaginabile. Tertio modo sensus est, quòd obiectum habens esse in materia non potest mouere intellectum ad sui cognitionem causando in ipso speciem intelligibilem sui, nisi concurrēte phantasmate ab ipso causato in imaginatione, & tunc esse imaginabile est medium per se ex parte obiecti absolutè accepti. Istis duobus modis vltimis dicendum est, quòd esse imaginabile est medium per se aliquo modo, vt patuit ex parte obiecti? non autem primo modo de quo argumentum procedebat. Dicitur secundò, quod est etiam medium per se ex parte potentiæ creatæ deducentis naturam ab esse materiali ad esse intelligibile, cùm (vt patuit in responsione ad primum) nullum cognoscens creatum possit perducere per abstractionem naturam ab esse materiali & singulari ad esse intelligibile, nisi prius perducat ad esse imaginabile. Dicitur tertiò, quòd esse imaginabile & esse sensibile in materia, non possunt habere rationem vnius extremi, aut duorum extremorum ex eadem parte, cùm esse imaginabile sit posterius esse materiali extrinseco, & sit aliquo modo ipsius effectus, participétque aliquid de conditione esse materialis, & aliquid de conditione esse intelligibilis, vt superius patuit, & sic sit propinquius cuilibet extremo, quàm vnum extremum alteri. Licet enim vtrumque sit esse sensibile aliquo modo secundùm quandam communem rationem, tamen esse imaginabile non est illud esse sensibile quod est naturæ in materia extra animam existentis, sed superioris est gradus, quia illud est omnino materiale, istud verò est aliquo modo immateriale.

Secundò, Virtus intellectiua substantię separatæ est altior quàm virtus intellectiua animæ humanæ: ergo habet altius obiectum quàm res sensibilis extra intellectum existens, & quàm phantasma. ergo habet pro obiecto id quod est intelligibile actu. ergo non accipit cognitionem à sensibilibus. probatur prima consequentia: quia altioris virtutis oportet esse altius obiectum, obiectum autem intellectus humani est phātasma, quod est superius in ordine obiectorum, quàm res sensibilis existens extra animam. secunda etiam consequentia patet, quia nihil est altius phantasmate in genere obiectorum cognoscibilium, nisi quòd est actu intelligibile.

CIRCA istam propositionem, phantasma est superius in ordine obiectorum quàm res sensibilis existens extra animam, aduertendum quòd non inquit sanct. Thom. phantasma esse absolutè superius rebus sensibilibus. hoc enim esset falsum, cùm phantasma sit accidens corporeum, natura autem sensibilis sit corporea substantia, sed addidit in ordine obiectorum, scilicet cognoscibilium, quia quantò obiectum cognoscibile magis recedit à materia, tantò est altius obiectum vt sic, cum vnumquodque sit per aliqualem abstractionem à materia cognoscibili, phantasma autem magis recedit à materia quàm natura sensibilis existens extra animam. phautasma enim est sine materia, vt phantasma est, hoc est inquantum est similitudo rei extra animam existentis, quia nō habet esse in materia naturali illius formæ, licet sit coniunctum conditionibus materialibus quæ sunt determinatio ad hic & nunc, & similia: res autem sensibilis extra animam habet esse in materia, & materialibus conditionibus est vnita, vt sæpenumero diximus.

CIRCA fundamentum & efficaciam rationis considerādum est quòd si intellectus habet moueri ab aliquo obiecto, & ab ipso cognitionem accipere, oportet vt illud sit obiectum intellectiui connaturale & proportionatum, quia obiectum aliud non habet mouere ex se intellectum, licet fortassis cum obiecto proportionato moueri possit. Videmus enim quòd licet intellectus noster aliquo modo substantias separatas cognoscat, non tamen ab illis cognitionem & species intelligibiles accipit, quia non sunt obiecta intellectui nostro proportionata: sed à quidditatibus sensibilibus quæ sunt obiecta sibi proportionata, accipit cognitionem, & species intelligibiles. Si ergo intellectus substantiæ separatæ à sensibilibus cognitionem acciperet, oporteret vt illa essent obiecta sibi proportionata. hoc autē falsum est, quia cum altioris gradus sit intellectus in ipsis quàm noster intellectus, illáque aut phantasmata sint obiecta proportionata intellectui nostro, oportet vt intellectus separari sit aliquid altius tanquā obiectum proportionatum. Ideò non est dicendum quòd à sensibilibus cognitionem accipiant, sed quod intelligibilia in actu primo cognoscant, & in hoc consistit efficacia rationis. Ex his patet deffectus rationis Scoti loco allegato, qua vult probare intelligibile in actu, nō esse obiectum intellectus separati, quia obiectum adæquatum illius intellectus, nō est vna natura immaterialis, sed aliquod commune secundùm prædicationem, quod & materialibus & immaterialibus est commune. Dicitur enim quòd non loquitur sanctus Thomas de obiecto adæquato, sed de obiecto connaturali & proportionato, à quo natus esset moueri intellectus separatus, si ab obiecto habet moueri. Sicut enim quidditas rei materialis est obiectū connaturale & motiuum intellectus nostri, ita quidditas rei abstractæ à materia habentis esse distinctum ab ipsa, est connaturale obiectum intellectus separati à quo haberet moueri, vt patet prima parte, quæst. 12. articu. quarto: & quia talis quidditas secundùm se est actu intelligibilis, & secundùm suum esse naturale, ideò benè inquit sanct. Thom. quòd intelligibile in actu est talis intellectus obiectum, scilicet connaturale & proportionatum. Tertiò: Quæ sunt secundùm seipsa actu intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium iis quæ non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea intelligibilia, cuiusmodi sunt omnia sensibilia. ergo cum hæc sint quæ intellectus noster intelligit, tanquam scilicet obiecta proportionata à quibus cognitionem accipit, per se actu intelligibilia intelliget intellectus substantiæ separatæ, qui est superior intellectu nostro, tanquam scilicet obiecta sibi proportionata. patet consequentia, quia secundùm ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Quartò, substātia separata est intellectus, id est, substantia intellectualis per se existens, non in corpore aliquo: ergo eius operatio intellectualis erit intelligibilium quæ non sunt fundata in aliquo corpore. ergo nō accipit cognitionem à sensibilibus. probatur prima consequentia, quia modus operationis propriæ alicuius rei proportionaliter respondet modo substantiæ & naturæ ipsius. secunda quoque probatur, quia omnia intelligibilia à sensibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, puta in phantasmatibus quæ sunt in organis corporeis.

AD euidentiam huius rationis considerandum primò, quòd per intelligibilia accepta à sensibilibus accipit sanct. Thom. species intelligibiles causatas in intellectu via sensuū. tales enim species vt sunt quidditates tales materiales, non sunt secundùm se actu intelligibiles quantum ad esse suum materiale, sed sunt factæ actu intelligibiles ab intellectu eas à materia abstrahente. talia autem intelligibilia dicuntur in phantasmate fundari, quia in ipso latent, & sunt potentialiter tanquam in causa à qua speciem habent. intellectus enim agens causat species quantum ad esse immateriale ipsarum, sed quantum ad determinationem specificam, inquātum scilicet ista est species lapidis, aut equi, ab ipso phantasmate causantur per modum efficientis instrumentalis. Ideò enim ista est species lapidis, illa verò equi, quia ista causata est à phantasmate lapidis, illa verò à phantasmate equi: species verò quæ sunt in intellectu substantiæ separatæ etiam rerum materialium, nullum habent fundamentum in corpore tanquam in causa productiua.

CONSIDERANDVM secundò, circa probationem primæ consequentiæ, quòd idcirco addidit sanct. Thom. li proportionaliter, quia non oportet absolutè modum naturę & operationis eundem esse, cum operatio sit alterius rationis à substantia & natura operantis. non enim oportet si natura est forma dans esse materiæ, quòd & operatio sit similiter forma dans esse materiæ, vt patet de operatione intellectiua animæ nostræ. Oportet autem vt modus operationis correspondeat modo naturæ proportionaliter. Nam cum operatio vt sic habeat ordinem ad obiectum, vt ipsam terminat, & est eius principium per sui similitudinem, ab ipsóque speciem accipiat, modus conueniens operationi proprius alicuius est modus sui subiecti, inquātum est eius obiectum: & ideò modum operationis propriæ correspondere modo naturæ operantis proportionaliter est operationem terminari ad rem habentem similem modum essendi, cum modo naturæ operantis tanquam ad proprium & proportionatū obiectum. Ex hoc optimè sequitur, vt arguit sanct. Thom. cùm substantia separata sit intellectus non in corpore aliquo, quòd & eius propria operatio terminabitur ad intelligibile non existēs in aliquo corpore tanquā ad proprium & connaturale obiectum, sed ad obiectum à corpore separatum.

Quintò. Substantiæ separatæ sunt actu in esse intelligibili. ergo, &c. probatur antecedens, quia sicut esse in potentia tantùm ad omnes formas sensibiles conuenit materiæ primæ quæ est infimum quid, in ordine rerū sensibilium, iis autem quæ sunt suprà materiam, conuenit habere in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili, ita esse in potentia ad omnia intelligibilia conuenit infimo in ordine intelligibilium qui est intellectus humanus, substantiis autem separatis quæ sunt suprà intellectum possibilem humanum, conuenit esse in actu in esse intelligibili. consequentia etiam probatur, quia intellectus accipiens cognitionem à sensibilibus non est in actu in esse intellegibili, sed in potentia.

ADVERTENDVM, quòd cum potentia secundùm se æqualiter se habeat ad omnia sua obiecta sibi connaturalia & proportionata cognoscenda, debet se eodem modo secundùm naturam habere ad species ipsorum obiectorum, quantùm est ad habere aut non habere illa à natura. non est enim maior ratio quòd sibi vnius species nisit à natura quàm alterius. ideò si à natura habet quòd vna careat, oportet vt omnibus careat. vnde videmus humanum intellectum nullius quidditatis materialis speciem habere à natura, sed ad omnes in potentia esse. Si autem vna sibi inest à natura, oportet & omnes alias inesse. propter hoc bene deducit sanctus Thomas ex eo quòd intellectus substātiæ separatæ est altior intellectu humano, quòd oportet absolutè illum esse in actu in genere intelligibilium, id est, habere in se species intelligibiles à natura, quibus intellect⁹ fit in actu in esse intelligibili, & per consequens ad nullam esse in potentia, quia videlicet

delicet si vnam habet, oportet vt habeat omnes, & nullo modo est in potentia ad intelligibile naturale. Sextò, Perfectio substantiæ separatæ consistit in intelligendo: ergo eius intelligere non dependet à rebus sensibilibus sic quòd ab eis cognitionem accipiat. probatur consequentia, quia perfectio naturæ superioris non dependet à natura inferiori.

CIRCA probationem consequentiæ occurrit dubium. Eodem enim modo probaretur quòd intellectus humanus non accipiat cognitionem à sensibilibus, quia etiam natura humana intellectiua est nobilior natura sensibili non intellectiua.

Respondetur, quòd assumptum illud intelligitur de perfectione naturæ, non quomodocunque, sed ad superiorem ordinem rerum pertinentis. sic enim (vt in superioribus est ostensum) natura inferioris ordinis non potest etiã instrumentaliter concurrere ad perfectionem naturæ superioris ordinis: & ideò cũ res sensibilis sit inferioris ordinis quàm substantia separata, non potest ad eius perfectionem propriam operari. Non est autem eadem ratio de anima intellectiua, quia illa non est superioris ordinis quàm sensibilia omninò, sed ad ordinem sensibilium pertinet, vt pote in materia existens, licet in illo ordine supremum gradum teneat: & vlterius non mouetur à sensibilibus, nisi vt sunt lumine intellectus agentis facta intelligibilia in actu ratione phantasmatis iuxta modos in præcedentibus explicatos: hoc autem modo sunt eiusdem ordinis cum intellectu, licet sint inferioris gradus in illo ordine. Quantùm ad secundum principale, deducit Sanctus Thomas tria corollaria ex præmissis. Primum est: In substantiis separatis non est intellectus agens & possibilis, nisi fortè æquiuocè: probatur dupliciter, tum videlicet quia non inueniuntur in anima, nisi propter hoc quòd accipit cognitionem à sensibilibus. substantiæ autem separatæ à sensibilibus cognitionem non accipiunt: tum quia de istis loquens Aristoteles 3. de Anima inquit eos in anima oportere poni. *Tex. com. 17.*

ATTENDENDVM quòd propriè loquendo intellectus possibilis dicitur, qui secundùm se indifferẽs est ad formas intelligibiles, & ad priuationem illarum, qui scilicet est ad illas secundùm se in potentia contradictionis. Impropriè autem potest dici intellectus possibilis intellectus qui informatur speciebus intelligibilibus, & ad eas comparatur sicut potentia ad actum. Primo modo negat sanctus Thomas intellectum possibilem in substantiis separatis, non autem secundo modo. Similiter propriè intellectus agens dicitur intellectus faciens intelligibilia in actu, ea quæ sunt secundùm se intelligibilia in potentia, eorum species in intellectum possibilem imprimendo. impropriè autem potest dici intellectus agens lumen intellectuale, quo intellectus intelligibilia intelligit: & hũc etiam propriè sumptum negat sanctus Thomas ab angelis, nõ autem impropriè sumptum ab eis negat. Propter hoc cum dixisset istas differentias intellectus non inueniri in substantiis separatis, addidit, nisi fortè æquiuocè. Ex quo patet argumenta Scoti in secundo Sententiarum, dist. 3. q. vlt. non esse contra mentem sancti Thomæ. ipse enim probat in substantiis separatis esse intellectum possibilem impropriè dictum, quod nõ negat sanctus Thomas. Secundum corollarium est, Localis distantia cognitionem substantiæ separatæ impedire non potest. patet, quia localis distantia non comparatur ad intellectum nisi per accidens, inquantum à sensu accipit, cum intelligibilia in actu secundùm quòd mouent intellectum, non sint in loco. substantia autem separata à sensibilibus cognitionem intellectiuam non accipit.

ADVERTENDVM quòd dupliciter possumus intelligere hoc corollarium. Primò supponendo localem aliquam distantiam inter substãtiam separatam, & obiectum cognoscibile: & tunc cùm substantia separata non sit in loco nisi diffinitiuè, inquantum in loco aliquo operatur, non poterit vna substantia separata localiter ab altera distare nisi ratione distantiæ locorum in quibus operantur: & tunc sensus corollarij est, quòd quantumcunque modo dicto sit distantia inter substantiam separatam, & eius proprium obiectum, illa tamen nihil impedit cognitionem: cuius ratio est, quia distantia inter cognoscentem & cognitum nihil operatur aut impedit cognitionem, nisi inquantum cognoscibile habet mouere sensum, eò quòd sensibilia secundùm determinatam distantiam sensum moueant, cum determinent sibi locum: intelligibilia autem in actu, quia non determinant sibi locum, imò non sunt in loco, nisi ratione operationis extrinsecæ, in aliud non requirunt aliquam determinatam distantiam secundùm quam moueant intellectum, sed à quacunque distantia mouere possunt. Secundò possumus intelligere corollarium, negando omnem distantiam localem inter substantiam separatam intelligentem & substãtiam intelligibilem. Vt sit sensus, quòd distantia localis non habet impedire cognitionem substantiæ separatæ respectu sui connaturalis obiecti: quia nulla est inter illa distantia localis, quum neque talis substantia intelligens sit in loco, neque substantia quæ est eius connaturale obiectum, scilicet alia substantia separata. Licet autem vterque sensus veritatem habere possit, primus tamen videtur magis esse ad mentem sancti Thomæ. vnde non negat simpliciter intelligibilia in actu non esse in loco, sed ait quòd non sunt in loco, secundum quòd mouent intellectum, quasi dicat, possunt quidem esse in loco: & per consequens distare localiter, sed tamen esse in loco non est conditio ipsarum, vt habent mouere intellectum, sicut in sensibilibus accidit, quæ mouent sensum, vt ad locum determinata sunt, & ad tempus.

SCIENDVM etiam, cùm dicitur intelligibilia in actu mouere intellectum, quòd hoc potest intelligi aut motione formali, aut motione effectiua. Si motione formali, sic est simpliciter verum quòd intelligibilia in actu mouent intellectum substantiæ separatæ, & omnem intellectum à quo intelliguntur, per speciem. sunt enim formæ intellectus mouentes formaliter intellectum ad intellectionem. si autem motione effectiua, sic propositio Sanct. Thomæ intelligenda est sub conditione, scilicet quòd etiam si intelligibilia in actu mouerent intellectum substantiæ separatæ causando suas species in illum: non tamen essent in loco secundùm quòd mouerent intellectum: & sic nulla distantia localis impedire posset quin substantia separata ab intelligibili in actu moueretur. Tertium corollarium est, Intellectuali operationi earum non admiscetur tempus. patet, quia intelligibilia actu sicut sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore. Nam non mensurantur tempore, nisi quæ aliquo modo sunt in loco, cum tempus sequatur motum localem: operationi verò intellectus nostri ex eo quòd à phantasmatibus cognitionem accipimus quæ determinatum tempus respiciunt, admiscetur tempus: inde fit vt in compositione & diuisione semper intellectus noster adiungat tempus præsens, præteritum, aut futurum: non autem intelligendo quod quid est. intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia à sensibilium cõditionibus. componit autem & diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res.

CIRCA principalem conclusionem dubitatur ex Scoto in secundo Sententiarum loco allegato. Arguit enim sic: Primò Substantia separata potest cognoscere singulare, vt hoc, & non potest illud cognoscere ex ratione vniuersalis, quia hæc natura, vt hæc, non continetur determinatè sub vniuersalitate. ergo cognoscitur per propriam speciem, sed non est probabile quòd sint in ipsa concreatæ omnes species singularium possibilium sibi cognoscere, cùm illa sint infinita. ergo aliquam speciem à singulari accipere potest. Secundò ex notitia quidditatum & vniuersalium non potest cognosci complexio contingens, sed existentiæ rerum vel non existentiæ sunt contingentes. ergo ad hoc vt huiusmodi cognoscat, non sufficit ipsam habere notitiam vniuersalium, ergo istam notitiam accipit à rebus. Cõfirmatur, quia rationes terminorum quorum habet species concreatas, aut repræsentant determinatè me sedere cras, aut indeterminatè. Si determinatè, ergo impossibile est per ipsos terminos ipsam habere notitiam quòd hoc sit contingens. Si indeterminatè, ergo per hos terminos nũquam habebit quòd determinatè sedeam. ergo oportet quòd accipiat aliunde notitiam huius.

Tertiò, habet notitiam intuitiuã singularis: ergo à singulari cognitionem accipit. probatur consequentia, quia ad cognitionem intuitiuam necessariò concurrit ipsa res vt præsens. Confirmatur, quia impossibile est cognitionem intuitiuam esse per aliquam rationem eodem modo repræsentantem re manente & non manente.

CIRCA primum etiam corollarium dubitatur ex Scoto, vbi suprà de intellectu agente: quia potentia actiua quæ est perfectionis in natura inferiori, non debet negari à natura superiori. sed intellectus agens est potentia actiua quæ est perfectionis in anima intellectiua, ergo, &c. Confirmatur ex eodem fundamento, quia perfectionis est in intellectu nostro quòd habeat aliquid quo actiuè possit acquirere species omnium quidditatum. ergo non est negandum à perfectiori intellectu.

CIRCA secundùm corollarium dubitatur etiam ex Scoto quarto Sẽtentiarum, distinctione 45. quęst. 2. quia August. in libro de Cura pro mortuis agenda, & Gregorius in Homilia dicunt quòd animæ separatæ nesciunt ea quæ hîc fiunt. Item Aristoteles octauo Physicorum, ponit substãtiam mouentem orbem esse præsentem illi parti, vnde motus incipit se, vbi est velocissimus. Septimo quoque Physicorum vult agens & patiens esse simul. ergo distantia localis impedit cognitionem. *Cap. 15. Tom. 4. Lib. 40. Ho. 6. Tex. com. 84. Tex. com. 10.*

CIRCA vltimum corollarium, vbi dicitur quòd intellectus noster nõ adiungit tẽpus intelligendo quod quid est, sed componendo & diuidendo semper adiungit tempus præsens, præteritum, aut futurum, dubitatur, quia (vt ipsemet in hoc corollario dicit) ideò operationi intellectuali nostræ adiacet tempus, quia à phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum respiciunt tempus: sed ita cognitio quod quid est, à phantasmatibus accipitur, sicut compositio & diuisio. ergo qua ratione vni operationi admiscetur tempus eadem ratione & alteri.

AD euidentiam eorum quæ contra principalem conclusionem obiiciũtur, duo sunt intelligenda. Primum est ex doctrina sancti Thomæ prima parte, quæst. 57. art. 3. ad 4. & Veri. q. 8. artic. 9. & 11. quòd species intelligibilis ad hoc requiritur ex parte cognoscentis, vt per modum similitudinis rem cognitam cognoscenti repræsentet: actualis autem similitudo repræsentare non potest rem singularem in actu, nisi illa res sit sicut similitudo huius albi in oculo posito quòd conseruaretur recedente hoc albo, ipsum non repræsentaret nisi cùm esset in actu. species enim singularis, vt est rei singularis, repræsentat ipsam sub actuali existẽtia, quia conditiones rei materialis singularis est determinatio ad hic & nunc: ideò quando ipsa res non est, talis species non est actu similitudo repræsentatiua ipsius, & quia relatio potest consurgere ex mutatione alterius extremorum tantùm: ideò potest contingere vt id quod non erat actualiter similitudo alicuius, incipiat esse illius similitudo per illius mutationem tantùm, ipsa similitudine immobili permanente. Inde fit quòd cùm species quæ sunt in intellectu substantiæ separatæ, sint repræsentatiuæ non solùm quidditatis vniuersalis, sed omnium indiuiduorum quidditatis, vt inferius ostendetur: si aliqua singularia nondum sint, non est actu species quidditatis similitudo illorum actualis, sed potentialis. cum autem habẽt esse in natura, est eorum similitudo in actu: & ideò quum non repræsentet species aliquid intellectui per modum obiecti intelligibilis, nisi cùm est actu illius similitudo: sequitur quòd species quæ prius non repræsentabat intellectui singularia nondum existentia, ea postmodum cum sunt in actn producta sibi repræsentat. hoc autem est non propter aliquã realem mutationem speciei, sed propter mutationẽ obiecti, quod prius non habebat naturam vniũersalem in actu, cuius ipsa species est repræsentatiua, & postmodum illam habet. Nam Sortes non existens non habet naturam humanam, existens autem habet illam: & ideò nunc assimilatur speciei intelligibili per naturam quam habet in actu, & prius non assimilabatur, quia non habebat naturam per quam illi assimilaretur. vnde sanct. Thomas prima parte, quęst. 57. artic. 3. ad tertium, ait quòd quę futura sunt, nondum habent naturam per quam speciei angelicæ assimilentur. & de Mato, quæst. 16. artic. 7. ad 6. ait quòd singularia antequam sint actu, non participant naturam speciei. & de verit. quæst. 8. artic. 12. ad 1. ait quòd futura nondum habent naturam per quam speciebus angelicis assimilẽtur.

SED occurrit circa hoc dictum, dubium. Nam sanctus Thomas primo Metaphysicæ lectione prima, tenet quòd ista propositio: Socrates est homo, est per se, quia si Socrates diffiniretur, poneretur homo in eius diffinitione. Constat autem ex primo Posteriorum, quòd omne per se est necessarium, & per consequens sempiternum. ergo hoc prædicatum, homo semper conuenit Sorti. ergo falsum est quòd Socrates non existens nondum habeat hominis quidditatem. Respondetur quòd hominem conuenire Socrati, dupliciter potest intelligi. vno modo secundùm logicam considerationem: alio modo secundùm esse reale extra intellectum. Primo modo homo conuenit Socrati per se; & ista propositio, Socrates est

homo,

homo, est per se, & sempiternæ veritatis, quia prædicatum est de ratione subiecti: & hoc modo intelligit sanctus Thomas in primo Metaph. illam propositionem esse per se. Secundo modo homo non conuenit Sorti per se & semper, sed tantùm quando est in actu: & sic intelligitur quod alibi ait sanctus Thomas singularia antequam sint actu, non participare naturam speciei. Vbi aduertendum, quòd aliter se habet species intelligibilis angeli ad quidditatem: & aliter ad indiuiduum quidditatis: quia quidditatem secundùm se primò & per se repræsentat: & quia quidditas secundùm se considerata, habet tantùm esse quidditatiuum, & abstrahit ab omni esse existentiæ: ideo ad hoc vt speciei intelligibili assimiletur, non requiritur vt aliquod esse existentiæ realiter habeat: singulare autem non repræsentat primò, sed tãtùm inquantùm participat quidditatem, & quia accidentia indiuiduantia quidditatem & indiuiduum constituentia, cùm sint extranea à quidditate, non concomitantur quidditatem in esse quidditatiuo, sed tantùm in esse reali: ideo ad hoc vt singulare quidditatem taliter participet, vt possit actu assimilari speciei intelligibili, requiritur vt sit in actuali existentia ipsam quidditatem in esse reali participans. Sciendum secundò, quòd illam distinctionem de notitia intuitiua & abstractiua non ponit sanctus Thomas sub illis verbis, neque etiam ad illum sensum, ad quem multi eam ponunt, scilicet vt notitia intuitiua sit, quæ habetur de re absque specie cognoscibili, abstractiua verò sit quæ fit per speciem. Apud sanctum Thomam enim nulla est notitia quæ sine specie fiat, aut aliquo vicem speciei gerente. Sed si notitiam intuitiuam vocemus eã quæ est de re existente vt existens est, siue de re particulari vt est particularis, abstractiuam verò quæ est de quidditate rei absolutè, tunc eam inueniemus in doctrina sancti Thomæ, sed sub aliis verbis. distinguit enim sanctus Thomas notitiam prima parte, quæst. 87. artic. 1. & Verit. q. 10. ar. 8. in cognitionem quantum ad an est, & cognitionem quantum ad quid est. Prima verò parte q. 14. & de Verit. q. 2. artic. 6. ad 2. distinguit eam in notitiam visionis, & notitiã simplicis apprehẽsionis. quæ distinctiones æquiualent distinctioni illi de intuitiua & abstractiua notitia modo exposito.

ISTIS suppositis ad primum Scoti dicitur primò, quòd singulare cognosci per rationem & speciem vniuersalis, dupliciter potest intelligi: vno modo quòd intelligatur per speciem repræsentatiuam vniuersalis præcisè & adæquatè: & sic conceditur quòd non cognoscitur per rationẽ vniuersalis, quia non includitur in ratione vniuersalis quantum ad suam singularitatem. Alio modo quòd cognoscatur absolutè per speciem vniuersalis repræsentatiuam, & sic negatur quòd per speciem vniuersalis nõ cognoscatur. non enim repugnat vnam & eandem speciem esse naturæ vniuersalis, & singularitatis eius repræsentatiuam, licet principia indiuiduantia non contineantur determinatè sub quidditate, tanquam videlicet de eius ratione existentia. Dicitur secundò ad consequens pro maiori intelligentia, quòd singulare cognosci per propriam speciem, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt illa species sit illi adæquata, ita quòd per illam nihil aliud cognoscatur nisi ipsum: & tunc falsum est quòd cognoscatur per propriam speciem. Alio modo ita quòd cognoscatur per speciem quæ ipsum distinctè & determinatè repræsentet, & sic per speciem propriam repræsentatur. Sed tunc non oportet esse tot species quot indiuidua, sed vna species quæ est repræsentatiua quidditatis, est excellenter repræsentatiua omnium conditionum naturalium, cuiuscunque indiuidui illius quidditatis.

Ad secundùm dicitur, quòd licet per notitiam quidditatum & vniuersalium, vt sic, non possit cognosci compluratio contingens, per speciem tamen quidditatis quæ non solum quidditatem, sed etiam omnes eius naturales conditiones repræsentat, cuiusmodi sunt species intellectus separati, potest talis compluratio contingens cognosci: vnde non oportet talem cognitionem ex rebus ipsis causari in intellectu substantiæ separatæ.

Ad confirmationem dicitur, quòd species terminorum repræsentant determinatè me sedere si sedeo, quia species naturæ humanę in intellectu separato existens repræsentat ipsam quidditatem, & omnia eius singularia existentia, omnésque singularium illorum conditiones actu illis inhærentes, & per talem etiam speciem habetur cognitio, quòd hoc scilicet me sedere, est cõtingens, quia per eãdem speciem cognoscit substantia separata quæ sint substantialia in re, & quæ accidentalia sint, & secundùm quòd singularia variantur, ita per eandem speciem eorum variationem cognoscit. Ad tertium negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quòd licet ad notitiam intuitiuam cõcurrat necessariò res vt præsens, non tamen concurrit necessariò in ratione motiui intellectus, sed in ratione terminantis actum cognitionis. Ad confirmationem dicitur, quòd rationem & speciem eodem modo repræsentare re manẽte & nõ manente, dupliciter potest intelligi: vno modo vt vniformitas repræsentationis se teneat ex parte formæ repræsentãtis: alio modo vt se teneat ex parte rei repræsentatæ. si primo modo intelligatur, assumptum est falsum. per formam enim nullo modo in se variatam, & remanente ac re non manente repræsentantem, potest haberi cognitio intuitiua de re quandiu manet. si verò intelligatur secundo modo, negatur minor subintellecta. Non enim species angelo concreata, eodem modo repræsentat rem dum est & dum nõ est: sic nec res repræsentata eodem modo se habet dum manet & dum non manet, loquendo de re singulari. Sed bene verum est, quòd ipsam quidditatem absolutè quantum ad ea quæ essentialiter quidditatis sunt semper eodem modo repræsentat, siue res sit, siue non sit, quia illa non variantur: & quidditas absolutè considerata abstrahit ab existentia, & ab aliis particularibus conditionibus.

AD rationes contra primum corollarium, simul dicitur quòd illa propositio, quicquid perfectionis est in natura inferiori, multò magis est in natura superiori, habet veritatem tantum de iis quæ sunt eiusdem generis, nõ autem de iis quæ sunt diuersorum generũ, & de perfectione quam nulla imperfectio concomitatur: quia aliquid potest esse perfectionis in natura inferiori, quod tamen esset imperfectionis in natura superiori, propter imperfectionem aliquam concomitantem illam perfectionem, sicut generare sibi simile, est perfectionis in natura corruptibili, non autẽ in natura incorruptibili, quia hãc perfectionem cõcomitatur hęc imperfectio, quòd natura non potest in vno indiuiduo perpetuari, & in vno indiuiduo non habet omnem perfectionem quæ nata est sibi absolutè conuenire: hæc autem imperfectio quæ huic perfectioni præsupponitur, repugnat naturæ incorruptibili, & maximè naturæ immateriali. ideò in illa natura non inuenitur ista perfectio naturæ corruptibilis. Similiter itaque in proposito habere virtutem actiuam faciendi intelligibilia in potentia, esse actu intelligibilia, per quandam abstractionem, præsupponit habere intellectum potentialem, nõ perfectum per formas intelligibiles: & quia ista imperfectio repugnat naturæ substantiæ separatæ, cùm sibi naturaliter conueniat opposita perfectio, (est enim earum intellectus naturaliter perfectus omnibus speciebus rerum creatarum) ideo neque sibi talis perfectio, quæ est intellectus agens, nata est conuenire. Quod si instetur, quia tunc natura superior erit minus perfecta quàm natura inferior, quia caret aliqua perfectione quę inuenitur in natura inferiori, negatur consequentia: quia licet natura superior non habeat illam perfectionem inferioris naturæ formaliter, habet tamen aliquid excellentius ipsa, in quo continetur vnitè & per quandam excellentiam perfectio inferioris naturæ, sicut in sole continetur calor & forma ignis excellenter.

AD ea quæ contra secundum corollarium obijciuntur, respondetur & primò ad authoritates August. & Gregorij dicitur, quòd licet ponant animas separatas non cognoscere ea quæ hìc aguntur, hoc tamen non dicunt esse propter distantiã localem, sed propter aliam causam quam tangit S. Thom. prima parte, q. 89. artic. 8. quia scilicet animæ mortuorum secundum ordinationem diuinam, & secundum modum essendi quem habent, segregatæ sunt à conuersatione viuentium, & coniunctæ conuersationi substantiarum separatarum. Ad authoritatem verò Aristotelis dicitur, quòd nos non ponimus obiecta intelligibilia mouere effectiuè intellectum substantiæ separatæ: & ideo non oportet vt habeant ad illas localem propinquitatem, sicut vult Philosophus substantiam mouentem esse simul cum moto. Dato etiã quòd obiecta quæ sunt intelligibilia, actu mouerent talem intellectum effectiuè, adhuc non oporteret vt simul essent cum illo localiter, sed requireretur propinquitas ordinis cuiusdam scilicet vt intellectus esset mobilis & actuabilis per tale obiectũ, & obiectum esset sufficiens motiuum ipsius, quoniam & talis intellectus, vt actuabilis per obiectum, & ipsum obiectum vt motiuum illius intellectus, non exigunt vt sint in loco, sicut virtutem motiuã corporis oportet esse illi propinquam secundùm locum, imò in eodem loco esse, inquantum corpus motiuum est in loco.

AD id quod contra tertium corollarium obiectum est, dicitur quòd non procedit contra mentem sancti Thomæ, si bene intelligantur quæ in corollario dicuntur. Aliud est enim operationi intellectus nostri adiacere tempus, & aliud intellectum in sua operatione adiungere tempus. Adiacere enim tempus operationi, est ipsum aliquo modo operationẽ mensurare. Nam tempus alicui adiacere, est illi adesse tanquam mensurã mensurato: intellectum autem adiungere suæ operationi tempus, est ipsum simul cum re intellecta cointelligere tempus, tanquam mensuram rei intellectæ, & conceptionem quam format simul cum re significata aliquam temporis differentiam consignificare. Dicitur ergo quòd omni operationi tam primę videlicet qua cognoscitur quod quid est, quàm secũdæ, quæ est compositio & diuisio, adiacet tempus, non quidem ratione sui, cùm sit immaterialis & extra motum, sed ratione phantasmatis existentis in tempore & motu, eò quòd sit forma existens in organo corporeo. Mensuratur enim intellectio nostra instanti temporis quo ad sui productionem, & tempore per accidens quo ad sui continuationem ratione phantasmatis, & sensus ac imaginationis, à quibus dependet, quę in tempore & motu sunt, vt diximus: & est de mente S. Thom. de Verit. q. 8. art. 14. ad 12. primo Sententiarum distinct. 38. art. 3. quarto sententiarum, dist. 49. quæst. 3. art. 1. & 1. 2. q. 113. artic. 7. ad quintum. Et sic verum est vniuersaliter quod inquit sanct. Thomas primo loco, scilicet quòd operationi nostræ intellectuali adiacet tempus, ex eo quòd à phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum tempus respiciunt. Sed licet hoc sit commune omni animæ operationi, differt tamẽ compositio & diuisio à simplici apprehensione quod quid est, quia cùm intellectus apprehendit quod quid est, abstrahendo intelligibilia à sensibilium conditionibus, de quarum numero est tempus determinatum cum ipso quod quid est, non apprehendit tempus, quasi quidditatum ad aliquod tempus determinatum apprehendat. Sed cùm componit aut diuidit, non solùm ipsa operatio aliquo modo sub tempore cadit, sed etiam vnionem siue compositionem prædicati cum subiecto ex parte rei apprehendit sub determinato tempore: & illud tempus per propositionem consignificat, dicendo hoc esse, aut fuisse, aut futurum esse. Huius autem rationem assignat sanct. Thom. quia componit aut diuidit applicãdo intelligibilia prius abstracta ad res, scilicet extra animam existentes: & per consequens sensibilium conditiones habentes, quæ sunt determinatio ad certum locum & certum tempus. Quòd autem iste sit sensus verborum sanct. Thomæ, quum inquit intellectum nostrùm semper in compositione & diuisione adiungere tempus, scilicet quòd cum re intellecta cointelligit tempus, apparet ex eius verbis vltimis, in quibus quasi exponens quod dixerat, ait quòd intellectus componit aut diuidit applicãdo intelligibilia prius abstracta ad res: & in hac apprehensione necesse est conintelligi tempus. Patet ergo quòd argumentum procedit ac si idem esset apud sanct. Thomam operationi intellectus adiacere tempus, & intellectum in sua operatione tempus adiungere. Hoc autem ostendimus falsum esse, ideo non procedit ratio contra intentum.

Quòd intellectus substantiæ separatæ semper actu intelligit.

Cap. 97.

EX hoc autem apparet quòd intellectus substantiæ separatæ est semper intelligens actu. Quòd enim est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore: intellectus autem substantiæ separatæ est supra tempus, vt * probatum est. non est igitur quandoque intelligens actu, & quandoque non. * *Cap. 96.*

2 Item, omnis substantia viuens habet aliquam operationem vitę in actu ex sua natura, quæ inest ei semper: licet aliæ quādoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nutriūtur, licet non semper sentiant. Substantiæ autem separatæ sunt substantiæ viuentes, vt ex præmissis patet, nec habent aliam operationem vitæ nisi intelligere. oportet igitur quòd ex sua natura sint intelligentes actu semper.

12. Metaph. Tex com. 36. & 37. 3 Item, substantiæ separatæ mouēt per intellectum corpora cœlestia secundùm Philosophorum doctrinam: motus autem corporum cœlestium est semper continuus. intelligere igitur substantiarum separatarum est cōtinuum & semper. hoc autem idem sequitur etsi nō ponantur mouentes corpora cœlestia, cùm sint altiores corporibus cœlestibus. vnde si propria operatio corporis cœlestis, quæ est motus ipsius, est continua: multò magis propria operatio substantiarum separatarum. quæ est intelligere.

4 Amplius, omne quod quandoque operatur, & quādoque non operatur, mouetur per se, vel per accidens. vnde & hoc quòd non quandoque intelligimus, quandoq; non, prouenit ex alteratione quæ est circa partem sensibilem, vt dicitur in octauo Physicorum: * sed substantiæ separatæ non mouentur per se, quia non sunt corpora: neque mouentur per accidens, quia non sunt vnitæ corporibus. igitur operatio propria quæ est intelligere, est in eis continua, & non intercisa.

*Tex. cō. 51.

Super Cap. 97.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de cognitione substantiæ separatæ quantùm ad actum primum, nūc de ipsa quantùm ad actum secundum determinat, & ponit hāc conclusionem: Intellectus substantiæ separatæ est semper intelligens actu. Quæ conclusio intelligenda est non tātùm de actu primo, sed etiam de actu secundo, vt ex rationibus apparet: non tamē ad hunc sensum, quasi semper actu omnia cognoscibilia cognoscat: sed quia semper est in aliqua actuali consideratione. Probatur autem primò, Intellectus substantiæ separatæ est suprà tempus: ergo non quandoq; est intelligens actu, quandoque verò in potentia. probatur consequentia, quia quod quandoque est in actu, quandoque in potentia mensuratur tempore.

CIRCA hanc rationem aduertendum, quòd aliter loquendum est in substantiis separatis de actu intelligendi absolutè cōsiderato, & aliter de ipso vt ad hoc determinatum obiectū terminatur in particulari. Si enim substantia separata aliquādo nullum haberet actum intelligēdi, ita quòd esset omnino intelligens in potentia, & postmodum fieret actu intelligens, transiret de potētia accidentali omnino ad actum, & sic mutaretur, eò quòd nullo modo prius haberet perfectionem quam de nouo poneretur accipere. Si autem non careret simpliciter actu intelligēdi, sed semper aliquid actu intelligeret, licet non semper hoc determinatum diceretur secundum quid transire de potentia ad actum, inquantum haberet actum quem prius non habebat secundum hanc particularem rationem, non tamen diceretur simpliciter transire de potentia ad actum, sic quòd fieret de potentia intelligente actu intelligens, eò quòd semper esset actu intelligens: licet non semper hoc determinatum, puta lapidem, intelligeret. Sic enim & apud nos cum homo dormiens, & nihil omnino considerans, postmodum euigilando incipit actu considerare, dicitur simpliciter transire de potētia actum, & de otio ad operationem. Si autem postquam fuit in actuali consideratione alicuius, desinat illud considerare, & aliud contemplari incipiat, non dicitur simpliciter transire de potentia ad actum considerandi, siue de otio ad operationem, licet secundùm quid hoc dici possit. Vnde inferius cap. vltimo huius secundi lib. dicit sanctus Thomas, quòd quum in intellectu substantiæ separatæ est intelligentiarum successio, non est ibi propriè motus, quum non succedat actus potētiæ, sed actus actui. Propositio ergo sancti Thomæ qua dicitur, quoniam quod est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore, intelligitur de eo quod est simpliciter in potentia, & postmodum fit actu: quia cùm proceditur de potentia ad actum, ibi est mutatio aliquo modo: mutatio autem omnis tempori subditur, aut instanti temporis, scilicet continui, non autem cùm fit transitus ab vno actu ad alium vt sic. Secundò, substantiæ separatæ sunt substantiæ viuentes, nec habent aliam operationem, vitæ, nisi intelligere. ergo ex sua natura sunt semper intelligentes actu. probatur consequentia, quia omnis substantia viuens habet aliquam operationem vitæ in actu ex sua natura quæ inest ei semper, vt nutritio in animalibus.

CIRCA secundam partem antecedentis aduerte quòd cùm dicitur substantiam separatam nullam operationem habere nisi intelligere, per intelligere accipitur omnis operatio intellectiuæ partis, non autem solus actus intellectus, vt contra volūtatis actum distinguitur. Vocat autem omnem actum partis intellectiuæ intelligere, tum quia ab ipso sumit denominationem pars intellectiua, tum quia ad ipsam alia operatio quæ est voluntatis consequitur, & sic ponendo ipsum intelligere, ponitur etiam velle.

Tertiò, substantiæ separatæ secundùm Philosophos mouent corpora cælestia per intellectum. ergo, &c. patet consequentia, quia ille motus semper est continuus. si etiam non ponantur mouere corpora cælestia, idem sequitur: quia si propria operatio corporis cælestis quæ est motus ipsius, est continua, multò magis & operatio propria substantiarum separatarum quæ est intelligere, cùm sint corporibus cælestibus altiores.

Quartò, substantiæ separatæ non mouentur neque per se, neque per accidens. cùm neq; sint corpora, neque virtutes in corpore. ergo, &c. Probatur consequentia, quia omne quod quandoque operatur, quandoque non operatur, mouetur per se vel per accidens, vt patet in nobis, vt dicitur octauo Physicorum. Aduerte quòd ista ratio sumpta est ex octauo Physicorum, vbi tex. 51. ostendit Arist. animal ex se quandoque moueri, quandoque verò quiescere, inquantum motor ab aliquo mouetur, & quandoque non mouetur. Similiter enim hîc arguit sanctus Thom. quum intelligere sit operatio substantiæ intellectualis, ad quam naturaliter ordinatur, quòd sibi quandoque conueniat, quandoque verò non conueniat, non potest prouenire, nisi quia ipsa substantia separata aliquando moueatur, aliquando moueatur, quia aliquando vno modo se habet, aliquando verò alio modo.

Si autem diceretur quòd hoc operari potest libertas voluntatis, secundùm quam aliquando vult intelligere, aliquando vult non intelligere. Respondetur, quòd libertas non operatur ad intelligere vel non intelligere substantiæ separatæ absolutè, licet operetur ad intelligere aut non intelligere huius rei determinatę, aut illius. Cuius ratio est, quia ad actum intelligendi naturaliter ordinatur, iam seipsam & Deum naturaliter intelligit, alia verò liberè.

Quomodo vna substantia separata intelligit aliam.

Caput 98.



SI autem substātiæ separatæ intelligunt ea quæ sunt per se intelligibilia, vt * est ostensum: per se autem intelligibilia sunt substantiæ separatæ (immunitas enim à materia facit aliquid esse per se intelligibile, vt ex superioribus patet) sequitur quòd substantiæ separatæ intelligant sicut propria obiecta substantias separatas. vnaquæque igitur & seipsam & alias cognoscet. seipsam quidem vnaquæque earū aliter cognoscit, quàm intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autē actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. nihil autem cognoscitur secundùm quòd est potentia tantùm: sed secundū quòd est actu. vnde & forma est principium cognitionis rei quæ per eam fit actu: similiter autem potētia cognoscitiua fit actu cognoscens per speciem aliquam. intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili, & propter hoc dicit Aristot. in tertio de Anima, quòd est cognoscibilis sicut & alia, scilicet per species à phantasmatibus acceptas sicut per formas proprias. substantiæ autem separatæ sunt secūdum suam naturā vt actu existentes in esse intelligibili: vnde vnaquæque earum per seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquā speciem alterius rei. cùm autem omnis cognitio fit secundum quòd in cognoscente est similitudo cogniti: vna autem substantiarū separatarum sit similis alteri secundùm communem naturam generis: differant autem abinuicem secundùm speciem, vt ex præmissis apparet; videtur sequi quòd vna earum aliam non cognoscat quantùm ad propriam rationem speciei, sed solùm quantùm ad communem generis rationem.

Idē p.p.q.56. artic.2.
*Cap.96.
1. lib. 44. & cap.75.
Tex. com. 15

Dicunt ergo quidam quòd vna substātiarum separatarum est causa effectiua alterius. in qualibet autem causa effectiua oportet esse similitudinem sui effectus: & similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suæ causæ, eò quòd vnumquodque agens agit sibi simile. sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris, sicut in causa est similitudo effectus: in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suæ causæ. in causis autem non vniuocis similitudo effectus est in causa eminentius: causæ autem similitudo in effectu inferiori modo. tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, cùm non sint vnius speciei: sed in diuersis gradibus constitutæ: cognoscit igitur substātia separata inferior superiorem secundùm modum substātiæ cognoscentis, non secundùm modum substātiæ cognitæ. sed inferiori modo, superior autem inferiorem eminentiori modo. Et hoc est quod in lib. de Causis dicitur quòd intelligentia scit quod est sub se, & quod est supra se, per modum suæ substantiæ: quia

Auic. Tract. 9. Metaphys. Com. 4.

Cap. 50. quia alia est causa alterius. Sed cùm superiùs sit ostensum quòd substantiæ separatæ intellectuales non sunt compositæ ex materia & forma, non possunt causari nisi per modum creationis: creare autem solius Dei est, vt suprà est ostensum: non poterit igitur vna substantiarum separatarum esse alterius causa. Cap. 21.

Cap. 15. 2 Præterea ostésum est quod principales partes vniuersi omnes sunt à Deo immediatè creatæ. nõ est igitur vna earum ab alia: vnaquæq; autem substãtiarum separatarũ est de principalibus partibus vniuersi: multo amplius quàm sol vel luna, cùm vnaquæque earum habeat propriam speciem & nobiliorem quàm quæuis species corporalium rerum. non igitur vna earum causatur ab alia, sed omnes immediatè à Deo. sic igitur secũdùm prædicta quælibet substantiarum separatarum cognoscit Deum naturali cognitione secundùm modum suæ substantiæ per quam similes sunt Deo sicut causæ: Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. non autem hoc modo vna substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam, cùm vna non sit causa alterius. Considerandum est igitur quòd cùm nulla huiusmodi substantiarum secundùm suam essentiam sit sufficiẽs principium cognitionis omnium aliarum rerum: vnicuique earum supra propriam substantiam oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines per quas quælibet earum alia in propria natura cognoscere possit.

Hoc auté sic manifestum esse potest. est enim proprium obiectũ intellectus ens intelligibile: quod quidem cõprehendit omnes differẽtias & species entis possibiles. quicquid enim esse potest, intelligi potest. cùm auté omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis, & omnium differentiarum eius: talis autem similitudo totius entis esse nõ potest nisi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est vniuersale principium, & virtus actiua Cap. 25. & 43. totius entis: qualis est sola natura diuina, vt in primo ostẽsum est. omnis autem alia natura cùm sit terminata ad aliquod genus & speciem entis, nõ potest esse vniuersalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quòd solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat: quælibet auté substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantùm: intellectus autem possibilis nequaquam, sed per speciem intelligibilé, sicut Cap. isto, paulò antè. suprà dictum est. Ex hoc autem ꝙ substantia aliqua est intellectualis, comprehensiua est totius entis: vnde cùm substantia separata per suam naturam nõ fiat actu cõprehendens totum ens, ipsa in sua substantia considerata est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur: & illæ similitudines erunt actus eius inquantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istæ si- Paulò antè. militudines sint plures: quia iam ostensum est ꝙ totius entis vniuersalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita. sicut auté natura substantiæ separatæ non est infinita, sed terminata: ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis. vnde ad comprehéſionem totius entis re- Idẽ p. p. q. 55. artic. 3. quiruntur plures huiusmodi similitudines. Quantò autem aliqua substãtia separata est superior, tantò eius natura est diuinæ naturæ similior: & ideo est minus cõtracta, vtpote propinquius antecedens ad ens vniuersale perfectũ & bonum: & propter hoc vniuersaliore boni & entis participationem habens. & ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existẽtes, sunt minus multiplicatæ, & ma- * Propositione 9. gis vniuersales. Et hoc est ꝙ Dionys. 12. cap. Cœlest. hierar. * dicit quòd angeli superiores habent scientiã magis vniuersalem. Et in libro de Causis dicitur quòd intelligentiæ superiores habét formas magis vniuersales. Summum autem huiusmodi vniuersalitatis est in Deo, qui per vnum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit: infimum autem in intellectu humano, qui ad vnumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria & ei coæquata, non est igitur per formas vniuersaliores apud substantias superiores imperfecta cognitio, sicut apud nos: per similitudinem enim animalis per quam cognoscimus aliquid in genere tantùm, imperfectioré cognitioné habemus quàm per similitudiné hominis, per quam cognoscimus speciem cõpletam. cognoscere enim aliquid secundùm genus tantùm est cognoscere imperfectè, & quasi in potẽtia: cognoscere auté in specie, est cognoscere perfectè, & in actu. intellectus autem noster quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeò particulatas similitudines requirit, ꝙ vnicuiq; cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso. vnde per similitudinem animalis non cognoscit rationale: & per consequens nec hominem nisi secundùm quid. similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata, est vniuersalioris virtutis ad plura repræsentanda sufficiens: & ideo non facit imperfectiorem cognitioné, sed perfectiorem. est enim vniuersalis virtute ad modum formæ agentis in causa vniuersali, quæ quantò fuerit vniuersalior, tantò ad plura se extendit, & efficaciùs producit. per similitudinem igitur vnã cognoscit & animal & differẽtias animalis, aut etiam vniuersaliori modo & cõtractiori secundùm ordiné substantiarum prædictarum. Exempla igitur huius (vt dictum 8. Phys. text. 52. est) in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu diuino, & humano. Deus enim per vnum, quod est sua essentia, cognoscit omnia; homo autem ad diuersa cognoscẽdo, diuersas similitudines requirit; quinetiã quãtò altioris fuerit intellectus, tantò ex paucioribus plura cognoscere potest. vnde his qui sunt tardi intellectus, oportet exépla particularia adducere ad cognitioné de rebus sumendam. quum autem substantia separata in sua natura considerata sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur: nõ est æstimãdum ꝙ sit denudata ab omnibus huiusmodi similitudinibus. hæc enim est dispositio intellectus possibilis antequã intelligat, vt dicitur in tertio de Anima. * Tex. cõ. 14. * neque est etiam æstimandum quòd aliquas earum habeat in actu, & alias in potentia tantùm; sicut materia prima in corporibus inferioribus habet vnã formam in actu, & alias in potentia. & sic intellectus possibilis noster quum iam sumus scientes, est actu secundùm aliqua intelligibilia, secundùm alia verò in potentia. quum enim illæ substantiæ separatæ non moueantur neque per se neque per accidens, vt ostensum est, omne quod est in Cap. præced. eis in potentia, oportet esse in actu; aliàs exirent de potentia in actum, & sic mouerentur per se, vel per accidens. est igitur in eis potentia & actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus cœlestibus quantum ad esse naturale; materia enim corporis cœlestis ita perficitur per suam formam, quòd non remanet in potentia ad aliquas formas; & similiter intellectus substantiæ separatæ totaliter perficitur per formas intelligibiles quantum ad cognitionem naturalem: intellectus auté possibilis noster, proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus quibus vnitur vt forma. sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles, quod remanet in potentia ad alias.

Et propter hoc dicitur in libro de Causis, quòd intelli- * Propositione 9. gentia est plena formis: quia scilicet tota potentialitas intellectus eius completa est per formas intelligibiles: & sic per huiusmodi intelligibiles species vna substantia separata aliam intelligere potest.

Fortè autem alicui videri potest, quòd quum substantia separata per essentiam sit intelligibilis, nõ oportet ponere quòd per aliquas species intelligibiles vna ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiæ intellectæ. hoc enim quòd substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus, ex hoc quòd nõ sunt per suam essentiam intelligibiles actu: vnde oportet quòd per intentiones abstractas intelligantur. Huic etiam videtur consonare dictum Philosophi dicentis in vndecimo Metaphysicæ, * ꝙ in substan- * Tex. cõ. 51. tiis separatis à materia non differt intellectus, intelligere, & quod intelligitur. Hoc autem si concedatur, habet

dubitationes non paucas. Primò quidem quia intellectus in actu est intellectum in actu secundùm doctrinam Aristotelis: difficile est autem videre quomodo vna substantia separata fit vnum alteri dum intelligit ipsam.

3. de anima tex. com. 19. & 27.

3 Adhuc, omne agens vel operãs operatur per suam formam cui operatio respondet: sicut calefactio calori: vnde & illud videmus, cuius specie visus informatur: non videtur autem esse possibile quòd vna substantia separata sit forma alterius: quum habeat vnaquæque esse separatum ab alia. impossibile igitur videtur quòd vna videatur ab altera per essentiam suam.

4 Amplius, intellectum est perfectio intelligentis. nõ potest autem inferior substantia separata esse perfectio superioris: sequeretur etiam quòd superior inferiorem non intelligeret si per essentiam suam vnaquæque intelligeretur, & non per speciem aliam.

5 Item, intelligibile est intra intellectum quantùm ad id quo intelligitur: nulla autẽ substantia illabitur menti, nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam, & potentiam. impossibile igitur videtur quòd substantia separata per essentiam suam intelligitur ab alia, & nõ per similitudinem eius in ipsa. Et hoc quidem oportet verum esse secundùm sententiam Aristotelis, qui ponit quòd intelligere contingit per hoc quòd intellectum in actu fit vnũ cum intellectu in actu. vnde substãtia separata quamuis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundùm se intelligitur nisi ab intellectu cui est vnum. sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam: & secundùm hoc est idem intellectus, & intellectum, & intelligere. Secundùm autem positionem Platonis, intelligere fit per contactũ intellectus ad rem intelligibilem. sic igitur vna substantia separata potest aliam per eius essentiam intelligere dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens & continens: inferior verò superiorem quasi eam capiens vt sui perfectionem. Vnde & Dionysius dicit quarto cap. de Diuinis nominibus, quòd superiores substantiæ intelligibiles sunt, quasi cibus inferiorum.

3. de anima. tex. com. 19. & 27. — *De Repub. cap. 6.*

Super Cap. 98.

POSTQVAM determinauit S. Thom. de cognitione substantiæ separatæ quo ad actum, nunc de ipsa quo ad obiectum determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de obiectis cognitis, secundò de ipsorum simultate in intellectu & cognitione capitulo vltimo. Circa primum duo facit. Primò agit de obiecto immateriali, secundò de obiecto materiali, in cap. sequenti. Circa primum tria facit. Primò ostendit quamlibet substantiam separatã, & seipsam & alias substantias separatas intelligere. secundò agit de modo quo seipsam intelligit. tertiò de modo quo intelligit alias.

QVANTVM ad primum ostendit quòd quælibet substantia separata & seipsam & alias substãntias separatas intelligat, & arguit sic. Substantiæ separatæ sunt per se actu intelligibiles: ergo substantiæ separatæ intelligunt sicut propria obiecta substantias separatas. ergo vnaquæque & seipsam & alias cognoscit, antecedens probatur, quia immunitas à materia facit aliquid esse per se intelligibile. consequentia prima etiam probatur, quia ostensum est superiùs quòd substantiæ separatæ intelligunt ea quæ sunt per se intelligibilia, videlicet vt connaturalia & proportionata obiecta. Quantùm ad secundum ostenditur modus quo substantia separata seipsam intelligit, & ponitur cõclusio hæc: Substantia separata seipsam per seipsam intelligit, non autem per speciem alterius rei declaratur ex comparatione ad intellectum possibilem. Intellectus enim possibilis non intelligit se per seipsum, sed per speciem intelligibilem qua fit actu in esse intelligibili, quia est vt potentia in esse intelligibili, & fit actu per speciem intelligibilem, sicut materia fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundùm quòd est in potentia, sed secundùm quòd est in actu. Similiter potentia cognoscitiua fit actu cognoscens per speciem aliquam, propter quod dicitur 3. de Anima, text, 15. quòd est cognoscibilis, sicut & alia, scilicet per species à phantasmatibus acceptas: substantię autem separatæ sunt secundùm suam naturam vt actu existentes in esse intelligibili.

CIRCA ea quæ hìc dicuntur, multipliciter dubitatur. Primò nanque circa intellectum possibilem quòd cognoscat se per suam essentiam, non per species abstractas à phantasmatibus: arguitur, quia S. Tho. prima parte, q. 89. art. 2. vult quòd anima separata cognoscat se per essentiam suam, sed est eadem natura animæ separatæ & coniunctę. ergo & coniuncta potest se per suam essentiam cognoscere. Secundò, circa ipsam conclusionem dubitatur, quia S. Thom. in tertio huius cap. 51. ponit differentiam inter essentiam diuinam & essentiam substantiæ separatæ: quia essentia diuina potest esse species intelligibilis intellectus, non autem essentia substantiæ separatæ: sed non posset seipsam per se intelligere, nisi essentia sua esset species intellectus ipsius. ergo, &c.

AD euidentiam primi dubij considerandum est quòd tota ratio quare intellectus possibilis, & consequenter etiam anima intellectiua, quæ per ipsum intelligit, non cognoscat se per suam essentiam, sed per species à phantasmatibus acceptas, hìc assignatur, quia est potentia in genere intelligibilium, idcirco si debeat hoc ab anima remoueri, scilicet quòd cognoscat se ex phantasmatibus, & non per suam essentiam, oportet vt remoueatur ab ipsa illa omnimoda potentialitas, secundùm quã & dicitur pura potentia in genere intelligibilium. manẽte enim totali & sufficienti causa necesse est effectum remanere.

Sciendum ergo primò, ꝙ anima intellectiua secundùm substantiã suam est medium quoddam inter substantias separatas & res materiales. cõmunicat enim cum rebus materialibus inquantum est forma dans esse materiæ & pars compositi materialis: cum substantiis verò separatis, inquãtum est substantia immaterialis per se subsistens, nõ dependens à materia: atq; idcirco duplex modus essendi sibi cõuenire potest, scilicet per vnionem ad materiã & cum separatione à materia: quorum vno cum rebus materialibus conuenientiam habet, altero verò cum immaterialibus subsistentibus, ideo coniuncta inquantum huiusmodi est de ordine materialium: separata autem est de ordine immaterialiũ. vnde de ipsa secundùm quòd est coniuncta, loquendũ est sicut de formis materialibus: secundùm verò quòd est separata, sicut de immaterialibus. Sciendũ secundò: ꝙ materialia secundùm esse quod habent in materia particulari, non sunt actu intelligibilia obiectiuè, sed potẽtia tantùm, nihil est enim actu intelligibile, nisi sit à materia separatum: ideo & ipsa anima vt coniuncta materiæ non erit actu intelligibilis per modum obiecti, vtpote potens primò & per se terminare actum intelligendi, & ipsum potens intellectum perficere, sed in potentia tantùm: alio tamẽ modo quam alia materialia dicitur intellectus in potentia. Illa enim sic sunt intelligibilia in potẽtia, ꝙ ad genus intelligibilium non pertinens nisi in potẽtia remota. ordo enim intelligibilium est ordo immaterialium, eorũ scilicet quæ neq; ex materia & forma sunt composita, neque à materia secundùm esse dependent. item materialia ab ipso intellectu qui à sensibilibus cognitionem accipit, fiunt actu intelligibilia simpliciter, & potentia per seipsa actuare intellectum, non quidẽ per acceptionem alicuius formæ, sed per separationem & depurationẽ à materia & materialibus conditionibus. Anima verò intellectiua cõiuncta, sic est intelligibilis in potentia, ꝙ tamen ad ordinem intelligibilium secundùm suam substantiam pertinet, cùm neque ex materia & forma componatur, neque dependeat à materia secundùm esse, sed sit subsistens. Similiter non reducitur ad actum in genere intelligibilium per depurationem à materia secundùm esse, vt accidit dum separatur, sed per acceptionem formæ intelligibilis, sicut materia fit in actu in genere entiũ per acceptionem formę substantialis. Est etiã in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere nisi per speciem intelligibilem acceptã à rebus fiat in actu, cùm à principio suæ creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam: species autem intelligibilis sit id quo intellectus fit actu potens proximè intelligere, quod sanè sibi conuenit, eò ꝙ teneat vltimum gradum in genere intelligibilium, sicut materia prima in genere entium. At substantię separatæ & earum intellectus secundùm naturam suam sunt actu intelligibiles, quia subsistunt absq; materia, quæ est cognoscibilitatis impedimentum: & ideo habent species intelligibiles sibi congenitas, quibus earum intellectus actuatur, habẽt quoq; vt ex seipsis nullo alio interueniente principali agente, aut obiecto possint informare intellectum, aut per essentiam propriam, aut per propriam speciem in intellectu proportionato, si non sit eius specie à natura informatus. Nam non fiunt alia ratione res materiales actu intelligibiles per actionem intellectus agẽtis, nisi quia fiunt immateriales. idcirco & anima secundùm quòd est à corpore separata, tanquam subsistens absque materia erit actu intelligibilis, vtpote ex seipsa potens intellectum actuare, & terminare actionem intelligendi. Nam & ipsæ naturæ materiales secundùm ꝙ per intellectum agẽtem à materia indiuiduali separantur, sunt intelligibiles actu. Ex his sequitur, quòd sicut coniũcta nõ potest seipsam per suam essentiam cognoscere, quia nõ est actu intelligibilis obiectiuè secundùm se, sed tanquam vltimum gradum tenens in ordine immaterialium est pura potẽtia in genere obiectorum intelligibiliũ, ita quia est actu cognoscibilis obiectiuè dum est separata, potest existẽs separata se per essentiã suam cognoscere. Si autem quęratur, cum & esse separatum & esse coniunctum cõueniat animæ & secundùm vnum sit actu intelligibilis, secundùm verò alterum intelligibilis in potẽtia. quare absolutè S. Tho. dicit ipsam esse in genere intelligibilium sicut potentiam. Respondetur ꝙ huius ratio est, quia vniri corpori, vt superiùs ostendimus est sibi naturale, habere autem esse separatum est sibi præter naturam, ideo sicut absolutè dicimus ipsam esse actum corporis, & natura ipsius esse vt corpori vniatur, & ita & hoc quod concomitatur eam vt est vnita corpori, scilicet esse potentiam in genere intelligibilium, illi tribuimus absolutè, & dicimus illud sibi secundùm naturam conuenire: esse autem actu intelligibilem, quod concomitatur ipsam secundùm quòd est separata, non attribuimus sibi simpliciter, sed cum hac adiectione, secundùm quòd est separata: & dicimus hoc sibi præter naturam conuenire, sicut & esse separatam. Sic ergo inquantum est actu subsistens in genere entium, non autem vt est composita ex actu & potentia, neque vt est à materia secundùm esse dependens, habet quòd actu contineatur in genere intelligibilium: inquantum verò habet esse vnitum materiæ, habet vt in ipso genere intelligibilium sit sicut potentia, non autem sicut actus, neque sicut habens actum. Ad dubium ergo dicitur, quòd nulla est contradictio in verbis sancti Thomæ, vt patuit. licet enim eadem sit natura animæ separatę & coniunctæ, accipiendo naturam pro essentia & substantia rei, est tamen alius & alius modus essendi: & ideo habet alium & alium modum intelligibilitatis.

AD euidentiam secundi dubij, considerandum ex doctrina S. Tho. de Verit. q. 8. artic. 6. ad secundum & sextum, quòd cùm essentia substantiæ separatæ & eius intellectus sit in duplici genere, scilicet in genere entis, & in genere intelligibilis, duplex ordo inter illa considerari potest, scilicet ordo in genere entium, & ordo in genere intelligibilium. Si considerentur vt sunt in genere entium, sic intellectus est in assentia sicut accidens in suo subiecto, & sicut potentia in substantia cuius est potentia. Si autem considerentuur vt sunt in genere intelligibilium, sic est contrarius ordo, quia essentia comparatur ad intellectum sicut actus ad potentiam, & sicut species intelligibilis ad potentiam intelligentem, non quidem sicut species inhærens, sed sicut species in se subsistens, faciens tamen

vnum

vnum cum intellectu in esse intelligibili ad intelligendum. Aduertendum tamen quòd licèt essentia non inhæreat intellectui, tanquam forma dans esse illi ad modum quo species intelligibilis intellectus nostri dat esse intellectui, est tamen maior vnio inter illa quàm si esset species intelligibilis. Nam species intelligibilis non dat virtutem intelligendi potentiæ intellectiuæ quæ conuenit illi inquantum est potentia, sed præexistentem virtutem actuat & perficit. essentia autem substantiæ separatæ dat suo intellectui omnem virtutem quam habet, & ipsam sustentat, ita quòd ad essentiam intellectus ipse naturalem habet concomitantiam: ideò non est mirum si possit esse forma ipsius in esse intelligibili, id est, principium formale quo elicit intellectionem, quamuis illi non det esse per modum inhærentis. Non enim requiritur species intelligibilis, nisi vt intellectus & intelligibile vniantur: quod quia non potest in aliis obiectis fieri per præsentiam suæ substantiæ in intellectu, per similitudinem inhærentem fiat necesse est. inter essentiam autem angeli & eius intellectum est longè maior vnio quàm inter intellectum & speciem intelligibilem inhærentem. ideò ipsa essentia per se agere poterit vicem speciei intelligibilis ad sui cognitionem, perficiendo absque accidentali inhærentia suum intellectum in esse intelligibili, ita vt ex ipsa & intellectu fiat vnum in esse intelligibili, non autem in esse naturæ, quod formaliter essentia det intellectui. Ex his patet vanas esse rationes Scoti in secundo Sententiarum, distinct. 3. quæst. 8. quibus nititur probare quòd præsentia essentiæ angeli ad inellectum, non potest esse illi ratio intelligendi, quia nihil potest agere per illud quod est ab ipso separatum. Dicitur enim primò, quòd eius substantia non est separata ab ipso intellectu, tum quia vnitur sibi in esse intelligibili, tum quia essentia est fundamentum & radix virtutis intellectus, & ad ipsam naturaliter intellectus consequitur tanquam ab ipsa omne suum esse habens in genere causæ materialis finalis & efficientis, vt inquit sanctus Thomas de anima & eius potentiis. Dicitur secundò, quòd quum substantia intellectiua & eius intellectus non se habeant sicut duo operantia, sed sicut vnum, quorum primum est id quod operatur, alterum verò est id quo illud proximè operatur. primum enim & principale intelligens est ipsa substantia intellectiua, intellectus autem est virtus qua intelligit, vnio obiecti cum intelligente quæ requiritur ad intellectionem, si sit cum substantia intelligentis per identitatem est maior & efficacior ad intellectionem, quàm si sit per informationem intellectus per speciem intelligibilem. magis enim est vnum cum intelligente quod est sibi realiter idem, quàm quòd eius intellectum accidentaliter informat: & ideò si substantia intelligens intelligat se per seipsam, non intelligit per aliquod ab ipsa separatum, sed per illud quod est magis vnum cum ipsa, quam si sibi per informationem vniretur, licèt intellectui suo non vniatur per modum formæ inhærẽtis, sed tantùm per modum formæ intelligibilis, inquantum scilicet est ei principium cointellectionis. Quomodo autem id quo aliquid operatur, oporteat esse formam eius, ostensum est superius, cap. 59. Ad id quod obiicitur in oppositum, respondetur quòd loquitur S. Thom. in tertio libro de Essentia substantiæ separatæ in ordine ad extrinsecos intellectus, non autem in ordine ad proprium intellectum, cum quo maximam habent vnionem. Nam non potest substantia separata esse forma extranei intellectus in esse intelligibili, eò quod nullam aliam vnionẽ cum extraneo intellectu habeat, & non sit secundùm se actus tantùm in esse intelligibili, sicut est diuina essentia, respectu autẽ proprij intellectus propter naturalẽ vnionem inter se, illa conditio, scilicet non esse actũ tantùm in esse intelligibili, non impedit quin ipsius forma esse possit in esse intelligibili habet enim id propter quod ponitur species in intellectu, scilicet vnionẽ cum intelligente.

Quantùm ad tertium principale ostenditur quomodo se habeat vna substantia separata ad intelligendũ aliam. Circa hoc autem tria facit. Primò mouet dubium, secundò recitat opinionem quandam, & reprobat, tertiò determinat veritatem. Primò ergo mouet dubium hoc: Substantiæ separatæ differunt ab inuicem secundùm speciem, & vna est similis alteri secundùm communem naturam generis: omnis autem cognitio fit secundùm quòd in cognoscente est similitudo cogniti. ergo vna non cognoscit aliam, nisi quantùm ad communem rationem generis. Secundò falsam quandam responsionem narrat. Dixerunt enim quidam, quòd quia vna substãtia separata est causa effectiua alterius per modum causæ æquiuocæ, in qua similitudo effectus est eminentiori modo, econtrario autem in effectu est similitudo ipsius causæ inferiori modo, cognoscit substantia separata inferior superiorem secundùm modum substantiæ cognoscentis, non autem secundùm modum substantiæ cognitæ, sed inferiori modo, superior autem inferiorem eminentiori modo cognoscit. Huic autem fauere videtur, quoniam in libro de Causis dicitur, quòd intellectus scit quod est sub se, & quod est supra se per modum suæ substantiæ, quia vna est causa alterius. Sed ista opinio, inquit sanctus Thomas, stare non potest, tum quia substantiæ separatæ produci non possunt nisi per creationem: solius autem Dei est creare, tum quia principales partes vniuersi, cuiusmodi sunt substantiæ separatæ, omnes sunt à Deo immediatè creatæ vt superius est ostensum. Addítque quòd iste modus saluari poterit inter substantias separatas & Deum, vt scilicet vnaquæque Deum cognoscat naturali cognitione secundùm modum suæ substantię per quam ipsa assimilatur vt causæ, Deus autem cognoscat eas sicut propria causa earum omnium in se similitudinem habens, non autem hoc modo vna cognoscere poterit aliam, cùm vna non sit causa alterius.

AD huius euidentiam sciendum quòd licèt substantia separata tam Deum quàm seipsam naturali cognitione per propriam substantiam cognoscat, hoc tamẽ est diuersimodè. Nam per suam essentiam se perfectissimè & quidditatiuè cognoscit, quia ipsa nata est facere de seipsa perfectissimam cognitionem, & est ratio cognoscendi suo intellectui, cui per modum speciei intelligibilis secundùm totum suum posse vnitur: per ipsam autem suam essentiam non cognoscit Deum quidditatiuè, quia essentia substantiæ separatæ non repræsentat Deum, nisi sicut effectus deficiens & inadæquatus suam causam repræsentat: effectus autem deficiens & inadęquatus non repræsentat causam quidditatiuè. Sed tamen quia est perfectissimus effectus Dei inter creaturas, etiã per suam essentiam ipsum perfectiori modo cognoscit quàm non ex sensibilibus cognoscamus; quantò enim effectus est perfectior, tantò est similior causę, & magis ducit in eius cognitionem. Attendendum tamen quòd alio modo cognoscitur Deus à nobis ex sensibilibus, quàm à substantia separata ex sua essentia. Sensibilia enim quæ sunt quædam Dei similitudines, non sunt in intellectu nostro secundùm suas essentias, vt possint per se esse intellectui rationes intelligendi Deum; neque etiam species intelligibiles ipsarum, licèt sint aliqualis Dei similitudo, constituunt ipsum intellectum in esse intelligibili per respectum ad ipsum Deum, quia habent repræsentare intellectui immediatè illud tantùm à quo causatæ sunt proximè, naturam scilicet in phantasmate latentem. Inde fit quod Deum per sensibilia cognoscimus, non per modũ simplicis intuitus, sed discursu quodam & inuestigatione per argumẽtationes ex ipsorum cognitione in Dei cognitionẽ deuenientes: substantiæ autẽ separatę, quia secundùm se sunt intelligibiles actu, & propriis intellectibus per seipsas per modum specierum intelligibiliũ vniuntur, ideò sunt suo intellectui ratio cognoscendi Deum, cuius sunt immediatæ similitudines tanquam nobilissimi effectus ab ipso immediatè producti: & ideò per suas essentias cognoscunt Deum, non tantùm per modum quo vnum cognitum in alio cognito cognoscitur, sed etiã tanquam immediatè per species intelligibiles, imperfectè tamẽ repræsentatum. Similiter ipsum nõ per discursum aut argumentatiuã inuestigationem cognoscunt dum proprias essentias vidẽt, aut dum ex essentiis suis tanquam ex speciebus intelligibilibus ipsum intuentur, vt Scotus secundo Sententiarum, distinctione tertia, quæst. 9. argumentatur, sed simplici intuitu de Deo cognoscũt quicquid nos per discursum inuestigamus, & multa plura. neque enim cognitio ex aliquo tanquam ex specie est discursiua, vt patet in cognitione nostra qua quicquid est cognoscimus, neque cognitio qua videtur aliquid in alio, cum vnico actu vtrumque videatur, sicut res in speculo vnico actu videtur cum ipso speculo.

SED tunc occurrit dubiũ conformiter ad dubium motum in principio huius partis à sancto Thoma de cognitione mutua substantiarum separatarum. Effectus enim non ducit in cognitionem causæ, nisi quantùm ad illud in quo assimilatur causæ. si ergo substantia separata cognoscit per propriam essentiam Deum, non cognoscet per suam essentiam ipsum, nisi quantum ad illud in quo sibi assimilatur, non autem quantùm ad illud quo ab ipsa & ab aliis distinguitur. Sequitur ergo quòd ab ipsa cognoscetur Deus in aliquo tantùm communi sibi & substantiis separatis, non autem distinctè: quod nõ videtur dicendum, neque ad mentem sancti Thomę esse, quia sic non magis cognosceret Deum per suam substantiã, quàm alias substantias separatas.

AD huius euidentiam aduertendum quòd duplex est similitudo, vna secundùm conuenientiam in natura tantùm, sicut homo & equus conueniunt in natura animalis: alia secundùm repræsentationem, sicut species intelligibilis rei intellectiuæ assimilatur, & effectus inquantum effectus repræsentat causæ suæ causalitatem. differunt autem istæ duæ similitudines, quia prima similitudo vt sic nata est facere immediatè cognitionẽ rei cuius est similitudo, tantùm quantùm ad ea quæ sibi & illi sunt secundùm naturam communia, sicut si homo & equus habeant conuenientiam tantùm in natura animalis, ex hominis cognitione inquantum est similis equo, non potero de equo cognoscere, nisi animalis naturam, in qua & ipse & equus conueniunt: sed similitudo secundùm repræsentationẽ nata est facere cognitionem etiam eius quo repræsentatum ab ipsa distinguitur, dummodo illud sit conditio conueniens repræsentato inquantum est causa similitudinis, sicut species intelligibilis quæ est accidens intellectus, repræsentat quidditatem substantialem quantùm ad omnia quæ sunt de essentia ipsius, quia ipsa quidditas absolutè fuit phantasmati ratio causandi ipsam speciem. Vtroque modo substantia separata est Dei similitudo; inquantum enim est substantia intellectualis, cum ipso naturæ similitudinem habet secundùm analogiam. Nam & Deus substantia intellectualis est: inquantum verò est forma actu intelligibilis ab ipso Deo tanquam ab obiecto intelligibili producta, habet vt sit similitudo eius secundùm repræsentationem in esse intelligibili: ideò per ipsam, inquantum præcisè substantia intellectualis substantia est, non cognoscitur de Deo nisi intellectualis in qua cum ipso similitudinem naturæ habet: per ipsam verò inquantum est forma intelligibilis, & ratio intelligendi, non solùm cognoscitur Deus quantùm ad ea in quibus secum conuenit secundùm naturam, sed etiam quantùm ad ea quibus ab ipsa distinguitur, quæ tamen sibi conueniunt vt est ipsius causa: verbi gratia, quia per creationem eas Deus producit, & creatio potentiam infinitam requirit fundatam in infinitate essentiæ; ideo per suam essentiam substantia separata cognoscit Deum tanquam infinitum secundùm virtutem & perfectionem, & sic de aliis quæ ad eius causalitatem requirùntur in causa. Non sic autem est de vna substantia separata respectu alterius, quia vna non est ab altera causata, vt secundùm suum esse naturale possit esse alterius similitudo secundùm repræsentationem similitudinis intelligibilis, licèt sit similitudo in esse naturæ absolutè: ideò per vnam non posset alia cognosci, nisi quantùm ad ea quæ vtrique cõmunia sunt. Vnde si vna debet alteram cognoscere distinctè, oportet vt in ipsa sit similitudo repræsentatiua eius, aut ab ipsa causata, aut causata à Deo, qui est etiam causa substantiæ separatæ secundùm esse naturale quod in seipsa habet. Ad dubium ergo dicitur primò, quòd substantia separata per seipsam cognoscit Deum distinctè, loquendo de cognitione infra cognitionem quidditatiuam; vt dicatur cognitio distincta, omnis cognitio qua cognoscitur res quantùm ad aliquid quo ab aliis distinguitur. Dicitur secundò, quòd antecedens est falsum de effectu qui nõ tantum est similitudo causæ secundùm naturam, sed etiam secundùm repræsentationem in esse intelligibili, quo modo substantia separata est similitudo Dei.

Tertio loco declarat S. Thom. verum modum cognitionis vnius substantiæ separatæ ab alia; simúlque declarat modum omnem, quo substantia separata alia à se cognoscit. Et primò propositum ostendit, secundò remouet quoddam dubium.

Ponit autem quinq; conclusiones. quarum prima est: Nulla substantia separata, secundùm essentiam suam est sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, sed vnicuiq; earum supra propriam substantiam oportet addere quasdam intelligibiles similitudines per quas alia in propria natura cognoscere possit. probatur: Et primò quo ad primam partem sic, Si per suam essentiam esset sufficiẽs principium cognitionis omnium, sequeretur quòd esset similitudo totius entis & omnium differentiarum eius, hoc est impossibile. ergo, &c. probatur sequela: Intellectus

nõ potest totaliter cognoscere suum obiectum nisi habeat in se similitudinem totius entis & omnium differentiarum eius, cùm eius proprium obiectum sit ens intelligibile, quod comprehendit omnes species & differentias entis possibiles, & omnis cognitio fiat per modum similitudinis. ergo, &c. falsitas autem consequentis probatur, quia talis similitudo esse non potest, nisi natura infinita, quæ nõ determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est vniuersale principium & virtus actiua totius entis, qualis est sola natura diuina: omnis autem alia natura est determinata ad aliquod genus & speciem entis, Quo ad secundam verò partem probatur: Ex hoc quòd aliqua substantia est intellectualis, & comprehensiua totius entis, sed non comprehendit actu totum ens per suam naturam. ergo in sua substantia considerata est quasi potentia ad similitudines intellectuales, quibus totum ens cognoscitur, & illæ erunt actus eius inquantum est intelligibilis. ergo, &c. Ex prima autem parte conclusionis infert sanctus Thomas, quòd solus Deus per suam essentiam omnia cognoscit: quælibet autem substãtiarum separatarum cognoscit per suam naturam perfecta cognitione suam speciem tantùm, sed intellectus possibilis se per speciem intelligibilem intelligit. Posset autem huic rationi instari dupliciter. Primò, quia licèt omnes species entis & omnes differentiæ eius possibiles requirant infinitatem formæ intellectualis, si vnica forma debeat illi intellectui repræsentare, quia entia possibilia sunt infinita; non tamen omnes species & differentiæ entis positæ in natura, & à substantia separata cognoscibiles, requirunt talem infinitatem in specie intelligibili qua cognoscuntur, illa enim non sunt infinita, sed finita, vnde & in substantia separata non ponuntur infinitæ species superadditæ eius substantiæ, sed finitæ; ideo non obstante limitatione & finitudine suæ substantiæ poterit per ipsam omnia à se materialiter cognoscibilia cognoscere, & non erit sibi opus speciebus intelligibilibus superadditis. Secundò: A quocunque naturaliter prouenit omnium rerum intellectualium similitudo propria & perfecta, illud de necessitate est omnium intellectualium propria & perfecta similitudo; sed ab essentia substantiæ separatæ prouenit huiusmodi similitudo naturaliter, ergo essentia substantiæ est omnium similitudo; cuius oppositum sumitur in hac ratione. maior probatur, quia ab aliquo non potest produci naturaliter similitudo alicuius, nisi & ipsum sit illi simile, minor verò probatur, quia ab essentia substantiæ separatæ proueniunt species intelligibiles omnium ab ipsa naturaliter intelligibilium, Vt enim dicitur prima parte quæstione quinquagesimaquinta & alibi, species per quas angeli intelligũt sunt eis connaturales.

Respondetur ad primum, ꝙ non procedit hæc ratio ex infinitate cognoscibilium, sed ex determinatione substantiæ separatæ. possibilia enim naturaliter à substantia separata cognoscibilia non sunt omnes species entis, & omnes differentiæ eius absolutè per diuinam potentiam possibiles produci, sed omnes species entis quæ ad vniuersi huius perfectionem exiguntur quas diuina sapientia ordinauit vt essent, & istæ non sunt infinitæ, sed determinatæ: & de istis loquitur S. Thom. Veruntamen licèt istæ sint finitæ, non possunt tamen omnes tanquam in sua similitudine in aliqua essentia quæ sit ad genus & speciem determinata contineri. Nam si aliqua natura adæquat omnia genera & omnes species ac differentias entis, iam nõ est ad vnam speciẽ limitata, alioquin idem poneretur adæquari omnibus entibus secundùm perfectionem, & non adæquaquari sed intra genera & species entis tanquam particulare ens, & determinatam entis perfectionem habens contineri, quod impossibile esse constat. Cùm ergo sola natura diuina sit infinita, & ad certum genus entis illimitata, sequitur vt arguebat S. Tho. quòd ipsa sola rerum omnium intelligibilium sit similitudo.

Ad secundi dubij euidentiam considerandum est ex doctrina S. Thom. prima secundæ quæstione sexta, articulo quinto ad secundùm, quòd naturale aliquid dicitur dupliciter. Vno modo quod est à natura sicut à principio actiuo, sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundùm principium passiuum, quia scilicet est rei innata inclinatio ad illud recipiendum à principio extrinseco, sicut motus est naturalis cœlo. Capreolus ergo secundo Sententiarum, distinctione tertia, quæstione secunda, ad octauum, contra secundam conclusionem, tenet species intelligibiles esse connaturales angelo primo modo tanquam eius proprietates: & sic secundùm ipsum, concedendum est quòd ab essentia angeli profluũt actiuè aliquo modo, per naturalem scilicet concomitantiam, sicut potentiæ animæ ab anima: & tunc ad argumentum poterit dici quòd concludit verum aliquo modo. Essentia enim angeli est remota & radicalis similitudo omnium intelligibilium naturaliter ab ipso, sicut est remotè & radicaliter principium intelligendi, sed non concludit contra mentem S. Thom. non enim intendit illud negare, sed solùm quòd essentia angeli sit proxima & immediatè similitudo intellectualium naturaliter ab ipso. Posset autem cõfirmari Capreoli positio ex verbis sancti Thomæ secundo Sent. distinct. 3. quæst. 3. artic. 3. ad primum, vbi ait quòd ex lumine intellectus angelici determinantur species eius quibus fit propria rerum cognitio. Nam ista determinatio non videtur aliter intelligi posse, quàm quòd species ex ipso lumine intellectus naturaliter oriuntur, ideò tantùm se extendunt quantum & lumen ipsum.

Sed istud, saluo semper meliori iudicio, non videtur mihi bene dictum. Primò, quia id quòd est determinatum per vnam differentiam qua ab omnibus aliis substantiis distinguitur, non potest esse aliarum substantiarum perfecta similitudo, quantùm ad ea scilicet quibus ab ipso distinguuntur, neque inquam proxima neque remota. repugnat enim quòd duæ substantiæ sint propriis differentiis distinctæ, & quod vna sit alterius quantùm ad eius propriam differentiam repræsentatiua, vt in hac ratione vult sanctus Thomas. Secundò, quia quamuis ad aliquem sensum admitteretur essentiam angeli esse inferiorum remotam & radicalem similitudinem, nullo tamen modo potest concedi quòd superiorum sit similitudo. Non enim superiora continentur in inferioribus virtualiter & eminenter, vt possint ab ipso in esse intellectuali produci, quod oporteret dicere si angelus inferior esset radicalis similitudo angeli superioris, à qua species intellectualis ipsius naturali concomitantia proueniret.

Propter quod videtur mihi dicendum quòd species intelligibiles angelorum non sunt eorum proprietates essentiam ipsorum materialiter consequentes, sed dicuntur eis cõnaturales dupliciter, scilicet & quia habent naturalem inclinationem vt eas simul à Deo immediatè recipiant, propter ipsorum perfectionem in genere intelligibilium; & quia eas omnes habent à sua creatione; sicut homines dicuntur natura filij iræ, quia hoc à natiuitate sua habent. Hoc autem videtur secundùm intentionem sancti Thomæ esse. Nam vbicunque loquitur de hac materia ponit istas species à solo Deo prouenire in mentibus angelicis, præcipuè prima parte, quæstione quinquagesimaquinta, artic. secundo ad primum, & quæst. quinquagesimasexta artic. secundo ad quartum, & secundo Sententiarum distinct. 3. quæst. 2. artic. 1. nunquam autem dicit ipsas ab essentia angeli prouenire, licèt dicat ipsas angelo connaturales esse: quod intelligendum est passiuè, sicut motus cæli dicitur cælo connaturalis, vt exposuimus. Vnde si quandoque in hac nostra expositione inueniatur quod species intellectus angelici sunt eius proprietates naturales, ad hunc sensum est intelligendum. Ad id autem quod pro Capreoli adducitur opinione, respondetur quòd nomine luminis non intelligit sanctus Thomas ipsum intellectum, aut virtutem eius cognoscitiuam. subiungit enim quòd illud lumen est totius rei similitudo: constat autem in doctrina eius, quod intellectus angeli nõ ponitur secundùm se rerum similitudo quantùm ad materiam & formam, & alia quæ sunt propria rei, sed nomine luminis intelligit ipsasmet species intelligibiles. his enim conuenit quòd sint rerum similitudines quantùm ad materiam & formam, inquantum sunt ab Ideis diuinis exemplatæ, quæ sunt rerum factiuæ non solùm quantùm ad formam, sed etiam quantùm ad materiam. Dicuntur autem ex lumine intellectus determinari, quia ex seipsis quæ sunt quoddam lumen intellectus, sunt determinatæ ad propriam rerum cognitionem, ita quòd intellectus angelicus nõ indiget aliquid à rebus accipere per quod ad rerum cognitionem determinetur.

ADVERTE circa corollarium, quòd illud non deducit S. Tho. ex hac sola conclusione nunc probata, sed ex ipsa simul cum præcedentibus. Est enim superius ostensum, quòd intellectus possibilis non intelligit se nisi per species à phantasmatibus abstractas. similiter est ostensum substantiam separatam se per suam essentiam intelligere. Istis si adiungatur conclusio nunc probata, & ratio conclusionis, vbi dicitur diuinam essentiam solam esse omnium similitudinem, optimè sequitur solum Deum omnia per suam essentiam cognoscere, angelum autem per suam naturã seipsum tantùm perfecta cognitione, intellectum verò possibilem se non per suam essentiam, sed per speciem intelligibilem.

ADVERTENDVM autem quòd sanctus Thomas non dicit absolutè quòd substantia separata per suam essentiam, suam tantùm speciem cognoscat, sed addidit perfecta cognitione, vt daret intelligere quòd per suam substantiam non potest quidem perfectè & quidditatiuè alia à se cognoscere. quòd autem alia per eam imperfectè quantùm ad communes aliquas rationes cognoscere possit, nihil est quod prohibeat.

SECVNDA conclusio est: Impossibile est istas similitudines non esse plures. Probatur, quia sicut substantiæ separatæ natura non est infinita, sed determinata: ita nec similitudo in ea existens. dictum est autem quòd totius entis vniuersalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita.

AD hanc rationem dici posset, quòd licèt similitudo siue species existens in intellectu substantiæ separatæ sit finita & determinata secundùm esse, sicut & ipsa substantia à qua profluit, secundùm tamen repræsentationẽ est infinita. Non enim oportet (vt ex superius dictis apparet) similitudines secundùm repræsentationẽ, suo modo essendi, siue suo esse quod habẽt in intellectu æquari.

SED si profundè consideretur intentum sancti Thomæ, patet responsionem hanc nullam esse. Pro cuius declaratione aduertendum est ex doctrina ipsius in quarto Sent. distinct. 49. quæstione secunda, articulo primo, quòd in omni cognitione qua aliquid per propriam speciem cognoscitur, oportet vt similitudo cogniti recipiatur in cognoscẽte secundùm eandem rationem speciei. apparet enim in visu, quòd ad hoc vt albedinem cognoscat, necesse est vt in eo recipiatur albedo secundùm eandem rationem speciei, quamuis alium essendi modum habeat. Similiter ad intellectionem alicuius quidditatis, oportet in intellectu fieri similitudinem eiusdem rationis secundùm speciem cum tali quidditate: quamuis contingat alium esse modũ essendi ipsius. Nam forma existens intellectu est principium cognitionis, non secundùm modum essendi quem habet vtrobique, sed secundùm rationem in qua cõmunicat cum re exteriori.

EX his sequitur quòd species intelligibilis rei cognitæ non potest excedere in repræsentando suam rationem & quidditatem, licèt non oporteat repræsentationem ipsius limitari secundùm limitationem sui esse: & ideò si secundùm suam rationem est naturæ limitatæ & determinatæ ad aliquod genus, aut ad aliquam speciẽ entis, non potest esse similitudo totius entis, & omnium generum eius repræsentatiua: & sic esse infinita secundùm repræsentationem.

SI autem diceretur quòd similitudo existẽs in intellectu, licèt inquantum acidens & forma intellectus ad aliquod genus entis sit determinata, inquantum tamen est ipsa quidditas obiecti in esse cognoscibili, potest esse indeterminata, inquantum videlicet similitudo entis communis, sub quo omnia genera & omnes species continentur: hoc nihil est: tum quia ens non dicit aliquam entitatem omnibus entibus communem, quum non sit vniuocum: tum quia si etiam esset similitudo illius entitatis communis, quantùm ad suam communitatem & vniuersalitatem tantùm, non deduceret in cognitionem distinctam omnium entium, sed in communem & confusam.

Si postremò dicatur ꝙ talis similitudo poterit esse similitudo omnium entium distinctè, sed cuilibet enti inadæquata: patet quòd hoc soli diuinæ essentiæ, quæ est extra omne genus, conuenire potest, non autem alicuius creaturę, quum omnis creatura sit ad aliquam speciem & quidditatem entis determinata, siue sit substantia, siue sit species intellectualis substantiæ, aut etiam accidentis. sicut enim non potest conuenire vt sit omnium entium forma contentiua inadæquata cuilibet, nisi ei quæ est infinita: ita hoc non potest conuenire speciei intellectuali, quum omnis species intellectualis sit aliqua quidditas creata, & nõ possit esse quidditas omnium entium repræsentatiua, nisi extra intellectum sit aliqua quidditas creata, quæ omnia entia contineat, & ad nullum genus, ad nullámque speciem secundùm suam rationem sit determinata. Iam enim diximus speciem & rem repræsentatam per ipsam oportere eiusdem rationis esse. Et sic constat fundamentum rationis adductæ optimum esse.

TERTIA conclusio est: Similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatæ & magis vniuersales. probatur. Primò ratione, quia quantò aliqua substantia separata est superior, tantò eius natura est Deo similior, & idcirco minus cõtracta, vt pote propinquius accedens ad ens vniuersale perfectum & bonum, ac propter hoc vniuersaliorem boni & entis participationem habens. Probatur secundò authoritate Dionysij, duodecimo cap. Cœlestis hierarchiæ, & authoritate libri de Causis. Ex hoc concluditur primò differentia in natura intelligibili, quia videlicet summum vniuersalitatis huiusmodi est in Deo, qui per suam essentiam omnia cognoscit: infimum est in intellectu humano, qui ad vnumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria & ei coęquata, supple, medium autem est in substantiis separatis, quæ per species magis vniuersales intelligunt.

CIRCA conclusionem ipsam aduertendum est, quòd dupliciter potest intelligi angelum siue intelligentiam superiorem per pauciores species intelligere. Vno modo secundùm superioritatem in gradu specifico, ita videlicet quòd omnis angelus alio secundùm differẽtiam specificam superior per pauciores & vniuersaliores species intelligat quàm inferior. Alio modo secundùm superioritatem ordinis ad ordinem: ita scilicet quòd angeli ad superiorem & nobiliorem angelorum ordinem pertinentes, per pauciores & vniuersaliores species intelligant quàm angeli ordinis inferioris: omnes tamen eiusdem ordinis per æquales numero species intelligant: licèt in eodẽ ordine angeli specificè nobiliores limpidius clariúsque cognoscant. Licèt autem ad vtrunque sensum cõclusio possit intelligi, probabilius tamen videtur quòd in secundo sensu sit accipienda. Non enim probabile videtur vt angeli qui in eodem ordine sunt propinquissimi, secundùm speciem hanc habeant diuersitatem, vt superior per pauciores species intelligat. Videmus enim quòd multa animalia irrationalia secundùm speciem distincta non sic distinguuntur q vnum habeat plures vires sensitiuas alio, sed quia easdem numero potentias habentia, vnum perfectiores alio habet. Probabilius ergo est quòd omnes angeli eiusdem ordinis per æquales numero species intelligant, sed angeli superioris ordinis intelligant per pauciores quàm angeli inferioris ordinis: videturque hoc ad mentem Dionysij esse, qui angelos in hierarchias, ipsasque in ordines distinxit, & secundùm hanc distinctionem de eorum dignitatibus determinat.

SED quia posset aliquis credere quòd apud substantias separatas esset imperfectior cognitio quàm in intellectu nostro, cùm per species vniuersaliores intelligant, (apud nos enim per similitudinẽ generis, imperfectiorem cognitionem habemus de specie, quàm per similitudinem speciei) hanc tacitam obiectionem secundo loco excludit sanctus Thomas, inquiens non esse eandem rationem de intellectu nostro & de substantiis separatis: quia quum intellectus noster infimum gradum teneat in naturis intellectualibus, vnicuiq; cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: vnde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, & per cõsequens nec hominem, nisi secundùm quid. Similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata, est vniuersalioris virtutis ad plura repræsentanda sufficiens: & ideò non facit imperfectiorem, sed perfectiorem cognitionem. per vnam enim similitudinem cognoscit animal & differentias animalis: aut etiam vniuersaliori modo & contractiori secundum ordinem substantiarum ipsarum. Declaratur & ex similitudine formæ agentis in causa vniuersali, quæ quantò fuerit vniuersalior, tantò ad plura se extendit: & ex istis duobus extremis, scilicet Deo qui vno omnia cognoscit, & hominis qui diuersis similitudinibus ad diuersa cognoscenda indiget, imò & in hominibus ipsis hoc apparet. quantò enim homo fuerit altioris intellectus, tantò ex paucioribus plura cognoscere potest.

EX his vult habere S. Th. quòd cognitio quæ habetur per species vniuersaliores non est imperfectior ea quæ habetur per particulariores species, quando ipsa vniuersalior species repræsentat, non solùm vniuersalem naturam, sed etiam omnes eius differentias, imò est perfectior, vtpote efficacior, & ad plura distinctè se extendens.

ATTENDENDVM autem, quum inquit per similitudinem animalis cognosci à substantia separatā animal & differentias eius, aut etiā vniuersaliori modo & contractiori, quòd sensus est differentias animalis cognosci posse & ab aliqua substantia per speciem adæquatam animali, & ab aliqua superiori substãtia per speciem vniuersaliorem, & minus contractam specie animalis adæquata. per speciem videlicet non tantùm animalia, sed etiam aliqua alia repræsentantem: ab inferiori verò substantia per speciem minus vniuersalem, & magis contractam, cognoscendo scilicet aliquas species animalis per vnam speciem, aliquas verò per aliam: hæc autem diuersitas prouenit ex eo quòd vna substantia separata est superior, alia verò inferior.

PRO declaratione rationis ad conclusionem adductæ aduertendum est, quòd licèt differentia sit inter substantiam & speciem intelligibilem in ipsa receptam quantùm ad repræsentationem: oportet tamen inter illas proportionem quandam esse, quum species huiusmodi, essentiæ substantiæ separatæ naturaliter conueniat. Differunt nanque quantum ad repræsentationem, quia quum vna species substantiæ sit quidditas ab omni alia specie substantiali secundùm propriam rationem distincta, habeatque suam differẽtiam substantialem à differentia alterius substantiæ distinctam, vna non potest aliam distinctè & quidditatiuè repræsentare, licet vna sit similis alteri secundùm communem aliquam rationem genericam: species autem quæ est in intellectu, est ipsa quidditas quæ est extra intellectum, cuius dicitur species, licet alium modum essendi habeat. Species enim lapidis in intellectu est ipsa quidditas lapidis in esse intelligibili, ideò species quidditatem extrinsecam ex sua natura habet distinctè & propriè repræsentare, & intellectum in ipsius cognitionem ducere: propter quod dicitur obiectum intelligibile esse per suam speciem & similitudinem intelligibilem vnitum intellectui. Verùm non obstante ista differentia inter substantiam separatam & eius speciem in repræsentando: oportet tamen inter ea proportionem quandam esse similem illi quæ inter subiectũ & propria accidentia inuenitur. videmus enim quòd quantò subiectum est perfectius, tãtò perfectiora ab ipso profluunt accidentia, & eius actiua virtus est perfectior atque vniuersalior. Similiter quantò aliqua substantia est immaterialior, & minus limitata, tantò naturalia eius accidentia magis immaterialia sunt, & minus limitata suo modo, minúsque contracta. Nam accidentia quæ consequuntur hominem ratione sensitiui, minus contracta materiali contractione sunt, & perfectiora accidentibus ipsum consequentibus ratione corporis, vt mouere se per apprehensionem & sentire nobilius est quàm graue esse, & deorsum moueri per grauitatem. Similiter intelligere & esse susceptiuum disciplinæ, quod conuenit sibi inquantum est rationalis, nobilius est quàm sentire. Quum itaque species intelligibiles quæ sunt in substantia separata, sint quasi quædam ipsius naturales proprietates, quum sint accidentia ad quæ est naturaliter in potentia, optimè sequitur (vt deducit sanctus Thomas) quòd quantò aliqua substantia separata est diuinæ naturæ similior, & minus contracta, vniuersaliorem boni & entis participationem habens, habeat etiam species nobiliores, & minus in sua repræsentatione contractas: imò magis vniuersales, & plura repræsentantes, sicut & ipsa substantia esse minus contractum, & magis à materia remotum habet, magísque ei quod maximè vnum est, & quod vno vniuersa comprehendit, appropinquat.

Hinc excluditur obiectio Scoti in secundo Sent. distin. 3. q. 10. qui hanc rationem & hîc & in prima parte, q. 55. artic. 3. atque etiam alibi adductam nititur confutare, inquit enim non oportere vt intellectus similior Deo, assimiletur magis sibi in hoc quòd est per pauciores species intelligere, sed in hoc quòd est clarius & limpidius cognoscere. Sed patet ex dictis, quòd necesse est etiam in hoc, quòd est per vniuersaliores species intelligere, assimilationem fieri propter proportionem quam inter substantiam & eius naturales proprietates esse oportet. Vt enim habetur de Verita. quæst. allegata, arti. decimo, quantò aliqua virtus est magis vnita, tantò est efficacior ad operandum: & ideo quantò, est altior, tantò inuenitur ex paucioribus operari, quæ tamen ad plura se extendunt. hoc enim & in cognitiuis & in operatiuis virutibus apparet. Videmus enim quòd ille qui est eleuatioris ingenij, ex paucis principiis ad varias conclusiones procedit, ad quas qui est hæbetioris ingenij non potest peruenire, nisi per particularia & coaptata principia. similiter architectus per vnam formam artis dirigitur in omnibus in quibus inferiores artifices per diuersa principia diriguntur.

CIRCA illud quod de speciebus intellectus nostri dicitur hoc loco, aduertendum est non sic intelligẽdum esse intellectum nostrum ad cognitionem cuiuscũque quidditatis exigere propriam & adæquatam speciẽ, quasi per speciem vnius quidditatis non possit modo quopiam aliam quidditatem intelligere, quum dicatur hîc quòd per speciem animalis cognoscitur & rationale & homo secundùm quid: & prima parte q. 12. articulo decimo, ad primum, dicatur quòd in specie hominis cognoscitur animal & rationale, & vniuersaliter verum sit quòd per speciem totius cognoscuntur partes: sed intelligendum est de cognitione distincta & propria qua cognoscitur hæc quidditas, vt ab omni alia quidditate essentialiter & secundùm proprias differentias distinguitur. De hac enim cognitione hoc loco habetur sermo, quia modus quo substantia separata res distinctè cognoscit, inuestigatur, & de hac ponitur differentia inter substantiam separatam & intellectum humanum, quòd videlicet species intellectus humani quibus res & quidditates distinctè & propriè cognoscuntur, secũdùm diuersitatem rerũ cognitarum sunt diuersæ: vna autem species substantiæ separatæ sufficiens est ad plures quidditates repræsentandas, & secundùm ordinem ipsarum substãtiarum in nobilitate & simplicitate sunt magis vniuersales, aut magis in repræsentando contractæ.

SED resultat tunc difficultas: dictum est enim quòd species intelligibilis est eiusdem rationis cum quidditate per ipsam repræsentata, & est eadem cum illa, licet in modo essendi differant. Sed vna quidditas non potest esse plures quidditates. non enim quidditas lapidis est quidditas plantæ. ergo vna species intelligibilis non potest esse plurium quidditatum species.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd aliter loquendum est de specie ab obiecto causata, & aliter de ea quæ intellectui substantiæ separatæ connaturalis est à Deo sibi communicata. Nam species ab obiecto causata, nata est solùm illam quidditatem repræsentare distinctè à qua causata est per modum obiecti, quia ex ipso obiecto à quo causatur, determinationem & limitationem habet: sed species quæ non est ab obiecto causata, sed à Deo, non inconuenit quod plures quidditates in vno communi, quod sit primum adæquatum speciei obiectum, contentas repræsentet: quia sicut diuina essentia est propria ratio, & propria species omnium intelligibilium inadæquata: tamen ita potest speciem intelligibilem in aliquo intellectu creare, quæ vna existens sit propria species plurium quidditatum nulli illarum adæquata, sed excellens vnamquanque habens aliquod commune illis pro obiecto adæquato. nec hoc est inconueniens: sicut enim non inconuenit aliquam naturam digniorem secundùm esse naturæ continere inferiorem eminenter, inquantum habet quicquid perfectionis est in inferiori, & aliquid amplius, vnitè tamen & secundùm esse vnum reale, sicut anima intellectiua continet sensitiuam & vegetatiuam: ita non inconuenit vnam speciem intelligibilem superioris substantiæ separatæ continere eminenter species inferioris substantię, & aliquid amplius in esse intelligibili & reprę sentatiuo, vt scilicet quicquid perfectionis est in inferiori specie, in superiori contineatur, & superior repræsentet quicquid repræsentat species inferior, & aliquid aliud.

AD dubium ergo dicitur, q nõ inconuenit vnam quidditatem esse plures quidditates in esse intelligibili inadęquatè, siue eminenter. Eadẽ enim species quę est intelligibiliter quidditas lapidis, potest esse quidditas plãtæ eminenter, quamuis vna illarũ non possit esse alia in esse naturali, sicut essentia diuina est omniũ ratio eminẽter & inadęquatè, licet ipsæ res non sint eiusdem rationis extra intellectum, & sicut natura generis cõtinet diuersas species potentialiter, quæ tamen non sunt vnius rationis specificę, licet ista sit alia continentia quàm continentia speciei.

EX ISTIS patet quomodo intelligendum sit quod dicitur prima parte, quæst. 55. artic. tertio, ad tertium: quòd, inquam, species vniuersalis quæ est in mente intellectus angelici, propter eius excellẽtiam potest esse propria ratio plurium. Non enim intelligendum est de eius excellentia in essendo, licet species angeli superioris habeat nobilius esse quam species angeli inferioris. Nam sanctus Thomas de Verit. quæstione octaua,

articulo decimo, ad vltimum, ponens differentiam inter species intellectus angelici & species intellectus nostri, dicit quòd illæ sunt excellentiores rebus ipsis: ideò vna potest esse propria ratio plurium: species autem intellectus nostri non sunt excellentiores rebus ipsis quantum ad repræsentationem, licet sint excellentiores quantùm ad modum essendi: ideò vna non potest esse propria ratio plurium. Ex quibus apparet quòd excellentia in essendo non est speciei intelligibili causa quare vna esse possit plurium propria ratio.

SED dupliciter potest dictũ sanct. Thom. intelligi. Primò, ꝙ excellentia vnius speciei intelligibilis super aliam in esse quidditatiuo est huius ratio. Quum enim (vt dictum est) species intelligibilis sit ipsa quidditas intellecta, si vna species sit plures quidditates vnitè & simpliciter in esse intelligibili, illa potest esse ratio plurium: si autẽ non sit plures quidditates, hoc modo non poterit esse plurium propria ratio. quia ergo species angelici intellectus tales sunt in ordine ad species intellectus nostri, quod vna illarum est vnitè plures quidditates, vtpote ab essentia diuina quæ omnes quidditates vnitè continet immediatè prouenientes & illi propinquiores, istæ autem sunt tales quòd vna ipsarum est tantùm vna quidditas, vtpote ab vna quidditate exteriori causata: ideò vna illarum potest accipi vt propria ratio plurium, non autem vna istarum. Secundò potest intelligi quòd huius ratio est existentia speciei angelicæ in repræsentando. Quia enim vna species angelici intellectus non tantùm vnam quidditatem perfectè & distinctè repræsentat, sed plures: ideò non solùm est propria ratio vnius, sed accipi potest vt plurium propria, sicut quia essentia diuina est perfecta omnium rerum similitudo, ideò potest accipi vt propria Idea plurium. hoc haberi potest ex loco allegato in quæst. de Verit. Non obstat huic quòd sanctus Thomas ibidem loquitur de specie angelica proportionaliter ad essentiam diuinam. Constat autem quod illa propter existentiam in essendo est propria ratio plurium. Dicitur enim primò quòd non propter existentiam in essendo, sed propter infinitatem suæ naturæ & propter existentiam in repræsentando est plurium propria ratio. Dicitur secundò, quòd ista proportio accipitur secundum existentiam in repræsentando, non autem in essendo. Non obstat etiam, quia nulla assignaretur ratio propositi nisi verbaliter. probaretur enim idem per idem, scilicet quod ideò species angelica vna existens est multorum distinctè repræsentatiua, quia excellenter repræsentat id est non tantùm vnum, sed plura. Dicitur enim quòd optimè secundùm istam expositionem assignatur ratio propositi. Non enim intendit ibi assignare rationem sancti Thomæ quare vna species angeli multa repræsentet, sed quare vna existens potest esse propria ratio plurium, ita scilicet quòd accipiatur vt ratio vniuscuiusque illorum ducens in propriam & distinctam cognitionem eius: huius enim conuenienter assignatur ratio: quia est similitudo plurium quantum ad ea quæ vnicuique illorum sunt propria, sicut conuenienter assignatur ratio, quare species lapidis ducit in distinctam cognitionem naturæ lapidis, qua est eius perfecta similitudo: & sufficienter assignatur ratio, quare essentia diuina potest accipi vt propria Idea omnium creaturarum, quia est omnium creaturarum perfecta similitudo. Quia enim est secundum se omnium similitudo, si consideretur cum habitudine ad naturam hominis tantùm, tanquam ad repræsentatum per ipsam, inquantum huiusmodi est Idea hominis, & non alterius quidditatis, & sicut dicitur eius propria Idea, quamuis absolutè & in se considerata sit omnium similitudo.

SED oritur ex dictis alia difficultas. sicut enim vna species intelligibilis superior cõtinet perfectionem speciei intelligibilis inferioris, & propter hoc repræsentat quicquid alia repræsentat, & aliquid amplius, ita substantia separata superior continet perfectionaliter inferiorẽ, cum sint specificè & gradualiter distinctæ secundùm maiorem & minorem propinquitatem ad Deum. ergo sicut per superiorem speciem repræsentatur id quod etiam species inferior repræsentat, ita per substantiam superiorem repræsentabitur intellectui & ipsa & inferior: & ita superior substantia poterit per seipsam absque specie intelligibili cognoscere inferiorem: cuius oppositum superius est ostensum.

Respondetur, vt ex verbis S. Thom. 1. parte q. 55. art. 1. ad tertium, haberi potest, & secũdo Sent. dist. 3. art. 1. ad tertium, quòd licet superior substantia, sola substantia considerata, contineat inferiorem perfectionaliter aliquo modo, non tamen contineat eam perfectè & secundùm propriam rationem, sed secundùm rationem communem ab ipsa superiori substantia perfectiori modo participatam, cum secundùm propriam rationem sit ab ipsa specificè distincta, sicut albedo aliquo modo continet alios colores, inquantum est ipsis perfectior, nõ tamen illos perfectè, & secundùm propriam rationem continet: & ideò substantia superior non potest esse ratio cognoscendi inferiorem: nisi secundùm aliquam communem rationem: species autem vna intelligibilis potest perfectè & secundùm propriam rationem aliam speciem, inquantum species & similitudo, in esse intelligibili continere, ita ꝙ nõ distinguatur ab ipsa secundùm propriam rationem, quasi eam omnino à sua ratione excludens, sicut homo à sua ratione equum excludit, sed sicut continens perfectè quicquid est in ipsa, & aliquid vlterius, quemadmodũ virtus actiua superior & vniuersalis continet virtutem inferiorem particularem, & aliquid amplius, & sicut diuina essentia vna existens continet omnia perfectè & secundùm proprias rationes: & ideò superior species repræsentat quicquid repræsentat inferior, & aliquid amplius; puta si inferior species ponatur tantùm hominis naturam repræsentare, superior species naturam hominis repræsentabit, & vltra hoc naturam equi & naturas aliorum animalium. Et propterea species intelligibilis quæ est superior, potest ducere in notitiã propriam & distinctam eius quod per inferiorem speciem repræsentatur. Huius exemplum in virtute solis possumus considerare; virtus enim solis inquantum accidens solis est, limitatur ad ipsam solis speciem, & ad certum genus accidentis, & non est virtus ignis. aliud enim accidens est virtus quæ est in sole, & aliud accidens est virtus quæ est in igne: illa tamen virtus inquantum est virtus actiua, non est determinata ad certa obiecta distincta ab obiectis in quę potest virtus ignis, ita ꝙ in obiecta virtutis ignis non possit, sed in alia tantùm obiecta, imò in omnia potest in quæ ignis virtus potest, & in alia in quæ illa non potest: vnde verum est dicere virtutem solis esse virtutem ignis inquantum virtus est, & etiam aliquid amplius quàm virtus ignis. sic & de specie intelligibili superiori dicendum est: inquantum enim accidens intellectus est, distinguitur ab inferiori specie: sed inquantum est species & similitudo intellectualis, est ipsa species inferior eminenter.

ATTENDENDVM vltimò circa illud quod dicitur, hominem quantò fuerit altioris intellectus, tantò ex paucioribus plura cognoscere posse, quòd illud non est sic accipiendum, quasi homo altioris ingenij per pauciores & vniuersaliores species intelligat. hoc enim repugnat ei quod superius dictum est, in intellectu humano oportere vnicuique cognoscibili proprio propriam & adæquatam similitudinẽ respondere, sed ad principia complexa est referendum. quantò enim aliquis perspicacioris est ingenij, tantò ex vno principio plures conclusiones potest deducere. Ex hoc enim voluit sanctus Thomas ostendere, quòd sicut vnus homo ex hoc quòd est nobilioris ingenij, potest per vnum principium discurrendo multas propositiones cognoscere: ita proportionabiliter vna substantia separata ex eo quòd est nobilior, & per cõsequens maioris virtutis intelligendi, potest per vnam speciem, plura intelligere quàm inferior substantia, quæ quia debilioris est virtutis intellectiuæ pluribus speciebus indiget. Quarta conclusio est: Intellectus substantiæ separatæ totaliter perficitur per formas intelligibiles quantùm ad cognitionem naturalem. Additur, quantùm ad cognitionem naturalem, quia vt dicitur prima parte, q. 58 artic. 8. quantùm ad ea quæ substantiis separatis diuinitus reuelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia. Probatur primò, quia non potest esse denudatus ab omnibus huiusmodi similitudinibus. ista enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, nec etiam aliquas habet in actu, aliquas in potentia, sicut materia prima se habet respectu suarum formarum, & sicut se habet intellectus noster quum sumus scientes, aliàs exiret de potẽtia in actum, quod substantiis separatis non conuenit, quæ non mouentur neque per se neque per accidens. Confirmatur primò per comparationem ad corpora cœlestia, quibus proportionabiliter assimilantur. nam & materia corporis cœlestis ita perficitur per suam formam, quòd ad aliquas formas in potentia non remanet. Confirmatur secundò authoritate libri de Causis, vbi dicitur quòd intelligentia est plena formis.

SED circa has probationes dubitatur. Primò, circa rationem. licet enim substantiæ separatæ ad mentem Aristotelis sint immobiles per se, & *8. Phys. text.*
per accidens mutatione corporali, non tamen ex hoc haberi potest quòd *52.*
non possint exire de potentia ad actum intelligibilem, & sic spiritualiter alterari.

Secundò, circa confirmationem ex similitudine ad corpora cœlestia dubitatur. Primò ex Scoto in secundo Sent. distinctione tertia, quæstione vltima, & distinctione nona ad argumẽta secundæ quæstionis. Non enim (vt ait) est eadem ratio de substantiis separatis & de corporibus cœlestibus, quia si qualitates & formæ naturales (de quibus oportet similitudi- *2. Sent. dist. 5.*
nem accipere, vt ait Durandus, aliter similitudo non acciperetur ad pro- *quæst. 6.*
positum) non essent cõcreatæ copori cœlesti, quum nihil sit datum ei vnde possit illas qualitates acquirere, semper esset non perfectum, eò quòd nulla causa naturalis posset illas in eo producere. nõ sic autem est in proposito: substantia enim separata habet vnde cum aliis causis naturalibus cooperantibus possit rerum omnium cognitionem acquirere. Secundò ex Durando dubitatur, quia videtur falsum quod dicitur de corporibus cœlestibus, ipsa ad perfectiones accidentales comparando. Nam luna & stellæ accipiunt lumen à sole, & sic eorum materia remanet in potentia ad formam quam non habet à principio.

AD primum horum respondetur, quòd cùm posteriora à prioribus dependentiam habeant, & in ipsis aliquo modo fundentur oportet, omnem motum qui est existentis in potentia, fundari supra motum illum qui primus est inter motus huiusmodi, vt nihil subsit illi motui nisi per hoc quòd substat motui, qui est primus in illo genere. talis autẽ motus est motus corporum, ideò omnem alium motum existentis in potẽtia, oportet dependere à motu corporeo, vt nihil moueatur tali motu de potentia ad actum, nisi & motu corporeo moueatur aut per se aut per accidens. videmus enim in intellectu nostro qui à potentia ad actum speciei intelligibilis mouetur, quòd mouetur per accidens ad motum corporis, eò quòd est virtus in corpore aliquo modo, scilicet ratione animę in qua radicatur. Quum ergo constet substantiam separatam non moueri neque per se neque per accidens motu corporeo, quum neque sit corpus neque virtus in corpore, patet quòd est extra genus illius motus qui est actus existentis in potentia, licet moueatur motu qui est actus existẽtis in actu: & ideò ratio sancti Thomæ optima est, & habet ex sententia Aristotelis fundamentum. Ad secundum quod est Scoti, dicitur quòd illa comparatio conueniens est. Nam sicut corpora prima à principio habuerunt omnem suam perfectionem naturalem in esse naturali, tam scilicet substantialem quàm accidentalem, ita conueniens est vt primæ substantiæ intellectuales habuerint à princicio omnem suam perfectionem naturalem in esse intelligibili, nec dissimilitudo inter illa conuenienter assignatur in naturis enim rerum consideratur quid ipsis naturaliter & ex naturæ conditione conueniat, non quid ratione extrinseci tantùm sibi possit aut non possit connuenire: & ideò quòd Deus à principio corporibus cœlestibus omnes suas naturales perfectiones contulerit, non est referendum in defectum causarum naturalium, quæ illas producere non possent, sed in ipsam naturam referendum est, quæ quum sit incorruptibilis, exigit vt habeat potentiam totaliter per actum completam in quo à corporibus corruptibilibus differt. nisi enim eorum naturæ ab intrinseco conuenisset, non dedisset eas sibi Deus à principio in quo rerum naturas condidit. & similiter dicendum est de primis substantiis intellectualibus quantum ad earum esse intelligibile.

Est præterea ostensum superius non posse substantiam separatam accipere à sensibilibus cognitionem, idcirco illa dissimilitudo à Scot. posita videtur fuga magis quàm aliquid rationis habere.

Ad secundum dici dupliciter potest. Primò, quòd loquitur S. Thom. de illis perfectionibus corporis cœlestis quæ sibi per modũ actus primi permanentis conueniunt, modò dicitur quòd lumen quod à sole quædam eorum recipiunt, recipitur per modum passionis transeuntis in eis, vnde luna variatur lumine secundùm diuersum aspectum ad solem. Secundò, dici potest quòd loquitur S. Thom. de perfectionibus quæ natæ sunt sibi naturaliter conuenire & ab intrinseco, non autem de iis quas solùm

ex superioris actiuitate possunt participare, vt patet 1. parte, q. 58. art. 1. lumen autem quod recipiunt corpora cœlestia à sole, non est talis perfectio. Vnde ibidem inquit S. Tho. quòd ad ea quę substantiis separatis diuinitus reuelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potētia, quia sic etiam corpora cœlestia, sunt in potentia quandoque vt illuminentur à sole. Ista responsio videtur melior, vt pote ex verbis S. Thomæ sumpta. Vltimo loco remouet S. Tho. dubium quoddam circa prædeterminata. posset enim aliquis dicere, quòd licet res alias intelligat substātia separata per species, vna tamen ab alia per essentiam ipsius substantiæ intellectæ intelligitur, quia per seipsas sunt actu intelligibiles, & quia dicitur 12. Metaphy. tex. 51. quòd in substantiis separatis non differt intellectus, intelligere, & quod intelligitur. Respondet S. Tho. quòd hoc ponere multas habet difficultates, quia difficile est videre, quomodo cōditiones formę intelligibilis sibi cōuenire possint scilicet quomodo vna substātia fit vnū alteri, dum ipsam intelligit, & quomodo vna sit forma alterius, cùm habeat vnaquęque esse separatū ab alia. Item quomodo substātia inferior possit esse perfectio superioris, & quomodo superior posset inferiorem intelligere. Item quomodo vna substantia sit intra intellectū alterius, cùm non illabatur menti, sed hoc soli Deo conueniat. Ex istis itaque videtur impossibile esse ꝙ substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, & non per similitudinem eius in ipsa. Subiungit autem S. Tho. ꝙ hoc est verum secundùm sententiā Arist. scilicet ꝙ ille modus est impossibilis, quia secundum ipsum intelligere contingit per hoc ꝙ intellectum in actu fit vnum cum intellectu in actu. Ad primum autem in oppositum respondet, quòd ratio non sequitur, quia licet substantia separata semper sit intelligibilis actu, non tamen intelligere nisi ab intellectu, cui est vnum, Ad secundum dicit quòd non obstat propositio Aristotelis adducta, quia habet veritatem quando substantia separata seipsam per essentiam suam intelligit. tunc enim idem est intellectus, & intellectum, & intelligere.

ADVERTE quòd ista propositio, quum substantia separata seipsam intelligit, idem est intellectus, & intellectum, & intelligere, apud Auer. est est vera de omni substantia abstracta à materia, vt patet 12. Met. com. 51. & etiam com. 39. sed S. Thom. eam ibidem interpretatur de substantia prima tantùm, hîc autem eam tanquàm vniuersaliter cōcessam ab Arist. accipit propter opinionem Comm. & quia nihil ad suum propositum referebat, vtrum illud existimauerit Arist. de omni substātia separata, an tantùm de prima. secundum autem opinionem Plat. cui fauere videtur dictum Dionysij 4. cap. de Diuinis nominibus, non erit inconueniens vnam substantiam separatam, aliam per eius essentiam intelligere secundùm quòd eam spiritualiter contingit. Posuit enim Plato intelligere fieri per contactum intellectus ad rem intelligibilem.

CIRCA istas rationes quibus probat S. Tho. vnam substantiam separatam non cognoscere aliam per essentiam eius quæ cognoscitur, aduertendum ꝙ non ponuntur hîc tanquam insolubiles, sed tanquam facientes difficultatem in via Arist. Vnde nō dixit simpliciter ꝙ illud sit impossibile, sed quòd habet difficultates nō paucas, & concludit ꝙ videtur impossibile. non autem quòd sit impossibile. Similiter in q. de Veri. q. 8. art. cùm posuisset easdem rationes, postquam respondet ad alia argumenta, ad ista non respondet, sed ait: Rationes autem illas quæ probant ꝙ angelus non cognoscat angelum alium nisi per essentiam angeli vel videntis, cōcedimus, quamuis possit ad eas responderi aliquo modo. In quibus verbis dat intelligere rationes has quanuis aliquid probabilitatis habeant, solubiles tamen esse. Nam ad eas responderi posset vti responderetur si de diuina essentia fierent, ad probandum, videlicet, quòd non posset à beatis per seipsam videri. Diceretur enim quòd vna substantia potest esse vnum alteri per modum formæ intelligibilis in esse intelligibili, licet non in esse naturæ, & quòd non inconuenit inferiorem esse perfectionem superioris in tali esse intelligibili determinato, nec inconuenit quòd menti illabatur per modum formæ intelligibilis: quanuis inconueniens sit quòd illabatur per modum causæ agentis, quomodo diuina essentia menti illabitur. Sed licet ad istas rationes ita responderi possit, apud tamen Aristotelem videntur aliquid apparentiæ habere, ex eo quòd ipse 12. Metaphysicæ, text. 51. probat quòd Deus non intelligit aliquid extra se, quasi scilicet habens in seipso aliquid aliud quo intelligat, quia illud perficeret intellectum eius, & esset illo nobilius, & sic non esset apud ipsum vniuersaliter verum quòd substantia separata intelligeret aliam per ipsam substantiam intellectam sibi in esse intelligibili vnitam. De his vide sanctum Thomam in de Veri. vbi suprà.

CIRCA rationem Platonis aduerte ex sancto Thoma vbi suprà, quòd nulla est, quia cognoscens & cognitum nō se habent vt agens & patiens, sed sicut duo ex quibus fit vnū cognitionis principium, & ideò ad cognitionem non sufficit contractus inter cognoscens & cognoscibile, nisi cognoscibile cognoscenti aliquo modo vniatur vt forma.

SED circa hanc conclusionem & quasdam alias dubium occurrit. Sicut enim se habet intellectus humanus ad res materiales, ita intellectus vnius substantiæ separatæ ad alias substātias separatas: sed intellectus humanus si haberet aliquam naturā de numero sensibilium naturarum, non posset alias naturas sensibiles intelligere, ergo si intellectus substantiæ separatæ habet aliquam naturam de numero substantiarum separatarum, non potest alias naturas separatas intelligere, sed vnaquæque ipsarum habet vnam talem naturam determinatam, ergo vna non potest aliam intelligere, cuius oppositum est dictum. Responderi potest, quòd illa similitudo tenet quātū ad hoc quòd sicut quidditas rei materialis est proportionatum obiectum intellectus humani, ita quidditas substantiæ immaterialis est proportionatum & connaturale obiectum substantiæ separatæ, non autem tenet quantum ad omnia. vnde 1. parte q. 56. artic. 2. ad 1. negat S. Tho. consequentiam, quia licet vna natura materialis existens connaturalis intellectui impediret aliarum cognitionem: vna tamen natura spiritualis aliarum naturarum spiritualium cognitionem nō impedit propter earum affinitatem inter se, cùm non distinguantur nisi ordine quodam & secundùm gradus diuersos eiusdem perfectionis. Sed hæc responsio licet sit vera, magnam tamē patitur difficultatem. Videtur enim velle quòd in naturis propinquis & affinibus, vna aliarum cognitionē nō impedit. hoc autem ad mentem Philosophi nō videtur esse. Primò, quia propositio dicens ꝙ recipiēs debet esse denudatū à natura recepti, vt inquit Auer. 3. de Anima, com. 4. intelligitur à natura generis proximi rerum receptarū, & sic ex eo quòd natura intranea alicuius habet cum extranea affinitatem & propinquitatem, non tollitur quin vna cognitionem alterius impediat. Secundò, quia ad rationem Arist. posset similiter dici, quod licet intellectus humanus haberet aliquam naturam sensibilium, puta naturam aëris, non tamen à cognitione aliorum prohiberetur: quia possent illæ naturæ esse propinquæ & distingui ordine quodam secundùm perfectius & imperfectius. Tertiò, propinquitas ista & affinitas non remouet causam quare intus existens prohibeat extraneū, ergo, &c. probatur antecedens. Nam causa huius est, quia determinatum ex se ad certam naturam in actu, non potest ad alias naturas determinari. Habet enim Auerr. primo Physicorum, commento 63. quòd si materia prima haberet ex natura sua aliquam formam, non reciperet omnes formas: & similiter si haberet aliquam priuationem, non reciperet omnes priuationes: sed causa hæc remanet in naturis etiam affinibus & propinquis, quoniam commune est omnibus naturis specificis actualibus quòd vltima differentia vnius non potest per vltimam alterius diffinitam determinari, ergo, &c.

AD euidentiam horum duo sunt declaranda. Primum est, quæ sit causa in intellectu nostro quòd natura sensibilis sibi connaturalis existēs extraneam siue alienam naturam sensibilem prohiberet & excluderet. Secundò, quomodo illa S. Tho. respōsio de illa naturarum propinquitate sit intelligenda. Quantùm ad primum, quia dupliciter potest intelligi talem naturam inexistentem alias naturas ab intellectu proxibere & excludere scilicet quātum ad receptionem ipsarum in intellectu per speciem intelligibilem, vt videtur Com. 3. de Anima, com. 4. interpretari, & quantum ad actualem ipsarum cognitionem, vt S. Thom. vltra Com. expositionem interpretatur, primò videndum est de causa propositi quantum ad primum sensum, secundò quantum ad secundum.

Quantum ad primū sensum quem sequitur Com. sciendum ꝙ ipse huius causam assignat, propositionem etiam nō cognoscentibus cōmunem, scilicet ꝙ recipiens debet esse denudatum à natura recepti. Hanc autem propositionem ipsemet exponit inquiens ꝙ intelligitur quòd substantia recipiens nō sit substantia recepti secundùm speciem. ratio autem huius est, quia aliter tunc res reciperet se, & mouens esset motū. nomine autem speciei, intelligere videtur non solam speciem specialissimam, quasi sufficiat vniuersaliter vt recipiens non sit eiusdem speciei specialissimæ cum recepto, quum ipse suam expositionem declarando det exemplum de visu & auditu respectu coloris & soni. constat enim quod visus non solùm est denudatus à nigredine quam recipit, sed etiam à toto genere coloris: & quòd si albedinem sibi connaturalem haberet, non posset nigredinem recipere, quantumcunque esset specificè à nigro distinctus.

Sed videtur nomine speciei intelligere naturā cuius recipiens est primò & per se receptiuum, & ad quod in potentia se habet, & à quo inquantum huiusmodi specificatur, siue sit natura generica, siue sit natura specifica. Sic enim quia visus est primò & per se receptiuus coloris, & auditus soni, ideò & visus omnino à sui natura colorem excludit, & auditus sonum. hunc sensum insinuat ista ratio, quòd aliter idem reciperet se: insinuat etiā ipsum, id quod inferius in eod. commēto inquit Auer. quòd videlicet intelligitur oportere recipiēs esse denudatum à natura speciei recepti, non autē à natura generis maximè remoti, &c. intēdit enim quòd etsi recipiēs debeat esse denudatū à natura quam primò & per se respicit, & à qua inquantū huiusmodi specificatur, non oportet tamen vt sit denudatū à genere illius naturæ. quāuis enim visus debeat esse à colore denudatus. ita quòd nullū habeat colorē, non tamē debet esse denudatus à qualitate, quod est genus coloris, ita. scilicet. quòd nullam habeat qualitatem. Ostendunt etiam eundem sensum verba ipsius Cōmentatoris com. 5. cùm exponens ipsam propositionem ait eam debere sic intelligi, quòd non est necesse vt recipiens non sit aliquid in actu omnino, sed vt non sit in actu aliquid ex eo quod recipit. Istam autem propositionem sic intellectā dicit sanct. Thom. de veri. quæst. 22. artic. 1. ad 8. nō esse vniuersaliter verā in potentiis cognoscitiuis, sed quòd fallit in habentibus obiectum vniuersale, continēs scilicet omnia. Nam obiectum intellectus est quidditas, & tamen intellectus ipse nō est ab omni quidditate denudatus, sed quidditas quædam est: Dicit etiam ipsam nō habere veritatem in sensu tactus, eò quòd eius obiecta sint de necessitate animalis. Quia igitur recipiens debet esse denudatum à natura quam primò & per se respicit, & ad quā est in potentia, intellectus autē noster est in potētia ad quidditatem materialem, & est ipsius primò & per se receptiua, eo ꝙ omnem quidditatē materialem cognoscere possit, ideò debet ab omni quidditate sensibili denudatus esse: & propterea si esset sibi vna natura sensibilis cōnaturalis, illa prohiberet, ne aliæ naturæ sensibiles in ipso reciperētur. Nam si quod est receptiuum alicuius naturæ, debet esse à tali natura denudatū, optimè sequitur, si non est à tali natura denudatum, quòd illius naturæ non est receptiuum: sicut quia quod est coloratum, non est in potentia ad colorē, sed actu colorem habet ideò nullius alterius coloris est susceptiuum, si vnum tanquàm sibi connaturalem habet. Attendendum autem quòd iste sensus propositionis declaratæ non est ad propositū dubij moti, quia cùm intellectus substantiæ separatæ non sit in potentia ad suum obiectum tanquam potens eius speciem recipere, sed sibi omnium ab ipso naturaliter intelligibiliū innatas habeat species, frustrà quæreretur an si vnam naturarum à se intelligibilium connaturalem habeat tanquàm propriam quidditatem, per illam impediatur à receptione aliarum naturarum. Quantum ad secūdum sensum scilicet quòd intus apparens prohiberet extranei cognitionē, considerandū est quòd iste sensus videtur esse principaliter à Philosopho intētus, quia fortassis nō repugnat quòd aliquid habeat aliquā vnius naturæ aut vnius generis speciem, & tamen sit receptiuum aliarum specierum illius naturæ secundum esse intentionale. Videmus enim quòd si ante oculos ponatur vitrum viride, per vitrum alia vidētur colorata: hoc autē non potest esse nisi similitudo illorum visibilium recipiatur in vitro tanquam in medio, cùm cognitio fieri non possit nisi visibile per suam speciē vniatur videnti, & tamen color viridis est secundùm suum esse naturale in vitro: Est ergo sensus propositionis, quòd intus apparēs prohiberet nō quidem omnem cognitionem extranei, sed distinctam illius ac perfectā cognitionem. quamuis enim per vitrum viride alia visibilia videantur non videntur tamen distinctè & perfectè secundùm proprios colores, sed videntur viridia. Nam species ipsorum receptæ in tali medio, ex illo colore inexistente accipiunt dispositionem hanc vt sua obiecta tanquam viridia

repræsentent, licet ipsa alium colorem determinatum habeant. Potest tamen etiam Auer. interpretatio saluari, dicendo quòd intus existens impedit ne alia recipi possint in potentia cognoscitiua, non quidem absolutè, sed tanquam per speciem receptam cognoscibilia verè & distinctè secundùm proprias naturas. Ratio autem istius propositionis sic intellectæ nulla alia assignatur à diuo Thoma tertio de Anima, nisi hæc, quòd illud intus apparens, quia esset connaturale intellectui, semper actu appareret, tanquam scilicet semper actu cognitum, & sic impediretur intellectus ab intelligendo alia. Fundatur autem hæc ratio super experientia. Videmus enim in rebus materialibus quòd si aliquid actu ab aliquo sensu cognoscatur, pro tunc non potest aliud sensibile à tali potētia distinctè & completè cognosci. hoc enim patet per singulos sensus discurrendo. Hic autem sensus est ad propositum dubij. quæritur enim, vtrum sicut si noster intellectus aliquam naturarum sensibilium haberet impediretur ab aliarum naturarum perfecta & distincta cognitione, ita & substantia separata habens naturam determinatam in genere quidditatum immaterialium, ab aliarum immaterialium naturarum distincta cognitione per propriam naturam prohibeatur.

Lect. 5. super tex. 4.

Quantum ad secundum principale, quomodo scilicet illa S. Th. responsio sit intelligenda, cōsiderandum est, quia se in illa responsione ad prius dicta remittit, quòd ipse in q. 50. 1. partis art. 4. ac primum, determinat non sic distingui angelos specificè quasi vnus habeat aliquam perfectionē substantialem perfectioni alterius angeli superadditam, sed quia cùm omnes conueniant in perfectione quæ est nobilissima in eis scilicet in intellectualitate, in illa perfectione distinguuntur secundùm diuersos gradus, qui ideò distinctionem specificam faciunt, quia à formis diuersorum graduum sumuntur. Vult ergo S. Thom. in illa responsione de qua dubitatur, quòd quia angeli sunt affines & propinqui inter se, vtpote in intellectualitate, quæ est vltima & nobilissima earum perfectio, distincti tantum ordine quodam secundum gradus ipsius, natura vnius angeli ipsum ab aliarum substantiarum separatarum cognitione non impedit, quantumcunque semper propriam naturam actu intelligat. Hoc autem in rebus materialibus non inuenitur, cum non distinguantur tantùm per gradus eiusdem perfectionis, sed aut per diuersas perfectiones quarum vna est altera dignior & perfectior, sicut animata ab inanimatis distinguuntur: aut si distinguuntur formaliter secundum gradus tantùm eiusdem perfectionis, sicut fortè est de formis elementorum: vltra istam distinctionē habent etiam distinctionem materialem quæ magnam differentiam inducit inter ipsa, ideò vnum ipsorum inexistens naturaliter virtuti impedit aliarum naturarum cognitionem. Vult ergo S. Tho. negare illam consequentiam, quia non est eadem ratio de naturis sensibilibus & de naturis spiritualibus. In naturis enim duntaxat materialibus propter earum materialitatem & distantiam habet veritatem, quòd intus apparens prohibet extranei cognitionem, non autem in naturis spiritualibus in quibus est distinctio solùm secundùm eiusdem perfectionis gradus.

Ad primum ergo in oppositum dicitur primò, quòd nō est mens Com. quòd recipiens debeat esse denudatam à genere proximo recepti, sed à natura quam primo recipiens inquantum recipiens respicit, siue sit natura generica, siue specifica secundum se. Dicitur secundò, quòd habet veritatem in cognoscitiuis quæ sunt in potentia ad sua obiecta, non autem in iis quæ sunt in actu: qualis est intellectus substantiæ separatæ: ideò illa propositio nō est ad propositum, vt superius est ostensum. Ad secundum dicitur, quòd non est eadem ratio de naturis materialibus & de naturis spiritualibus, quiā illæ non sola distinctione formali secundum diuersos gradus eiusdem perfectionis distinguuntur, sicut naturæ spirituales, sed maiori siue multipliciori distinctione, vt dictum est.

Ad tertium, dicitur quòd illa non est causa illius impedimenti, sed ea quam assignauimus, scilicet perpetua apparitio & cognitio actualis illius interius existentis: quæ quidem causa, vt dictum est, facit impedimentum cognitionis in rebus materialibus, non autem in rebus spiritualibus.

Sed vlterius circa quasdam alias præmissarum cōclusionum dubitatur. cōtra primam enim arguitur ex Durando apud Capreolum 2. Sent. dist. 3. q. 2. species repræsentans rem aliquam, & res cuius est species, sunt eiusdem rationis specificè, licet differant in modo essendi: sed nulla species existens in intellectu substātiæ separatæ potest esse eiusdem rationis specificè cum substātiis rerum quas substantia separata intelligit, cum illa sit accidens. ergo substantias non intelligit per aliquas species superadditas.

Contra tertiam arguitur à Scot. & ab Aure. arguitur in Scot. 2. Sent. dist. 3. q. 10. quòd substātia separata per vnam speciem non cognoscat distinctè plures quidditates. primò, quia vna ratio cognoscendi habet vnum obiectum adæquatum in quo includuntur perfectè omnia cognoscibilia per illam rationem, vt patet de essentia diuina, cui primò respondet ipsamet essentia per modū obiecti. Huius autem ratio est, & quia ratio intelligendi mensuratur ex obiecto, & quia nō potest esse ratio cognoscendi plura, ita ꝙ sit propria ratio illorum, ideò oportet vt cōtineat virtualiter rationes cognoscendi plurium, sed nō potest dari tale obiectū continens virtualiter plures quidditates, ergo, &c. Secundò vni speciei & rationi intelligendi correspondet vnus actus cognoscendi illi adæquatus. Sed est impossibile vnico actu cognosci plures quidditates distinctè apud S. Tho. tenentem intellectum creatum nō posse simul plura distinctè cognoscere, ergo, &c.. Aureolus quoq; tangit argumēta Scot. Sed vnum addit ad probandū falsum esse, substantiā separatam quantò superior est tātò per pauciores & vniuersaliores species intelligere. arguit autem sic, Ponatur substantia separata quæ omnia per decem species intelligat, substantia superior intelligit per nouem, & illa superior intelligit per octo, & sic successiuè, ergo poterit vna talis substantia creari quæ omnia per vnam speciem intelliget, ergo si creetur alia superior illa, per suam essentiam non autem per speciem intelliget omnia, hoc est falsum, ergo, &c.

PRO responsione ad obiectionem. contra primam conclusionem duo sunt notanda. Primum est, quòd sicut imago alicuius rei dupliciter considerari potest scilicet materialiter inquātum est talis res, puta lignum aut lapis, & formaliter inquantum est huius imago: Ita similitudo intelligibilis quæ est in intellectu, potest considerari & materialiter inquantum est talis entitas quæ est forma intellectus, & formaliter inquantum est similitudo intelligibilis huius rei. Si consideretur materialiter, sic non oportet similitudinem intelligibilem, & id quod per ipsam repræsentatur, esse eiusdem rationis, cùm ipsa sit accidens intellectus, & res repræsentata quandoque sit substantia: & ad hunc sensum intelligendus est S. Thom. de Veri. q. 8. ar. 11. ad 3. cum inquit ꝙ forma lapidis in anima est longè alterius naturæ quàm forma lapidis in materia. Si autem formaliter consideretur, sic iuxta prędeterminata dicendum est ꝙ est eiusd. rationis cum re repręsentata, & sic intelligitur quod dicitur 4. Sent. loco superius allegato, & de Veri. q. 10. art. 4. ad 4. Secūdum est, ꝙ speciei intelligibili potest aliquid ex parte rei primò & adæquatè respondere, & aliquid secundariò & deficienter, sicut speciei animalis quæ est in mente substātiæ separatæ, primò & adæquatè natura animalis respondet, inadæquatè autem & deficienter natura hominis, aut natura equi, quia non tantùm naturā hominis repræsentat, sed etiam naturam aliorum animalium. Cùm ergo dicitur de mente S. Tho. speciem intelligibilem esse eiusd. rationis cum re per ipsam repræsentata, si intelligatur adæquatè ipsam esse eiusd. rationis cum tali re, hoc habet veritatem de re quæ primò & adæquatè repræsentatur: non autem de ea quæ secundariò repræsentatur, & deficienter. Ad hanc enim repræsentandam sufficit vt rationes eius eminenter contineat: sicut patet in diuina essentia quæ seipsam adæquatè repræsentat, & primò, & est eiusd. rationis cum ipsa repræsentata, alia autem à se secundariò & inadæquatè repræsentat, & non est eiusd. rationis cum illis, sed earum rationes eminenter cōtinet. similirer species animalis quæ est in mēte substantiæ separatæ, est eiusd. rationis cum animalis natura, quam primo repręsentat imò vt superius diximus, & est de mente Alberti, tract. 1. super Porphy. c. 6. & 3. de Anima, ac etiam de intellectu & intelligibili, est ipsa natura animalis in esse intelligibili, non autem est eiusd. rationis cum natura hominis. Sed illam naturam in esse intelligibili eminenter continet, & ideò illā etiam distinctè repræsentat. Si autem intelligatur speciem esse eiusd. rationis cum re repræsentata eminenter & inadæquatè, quia videlicet illam rem continet vnitè & eminenter cum aliis rebus & naturis quas repræsentat: sic enim inconuenit speciem esse eiusd. rationis etiam cum vnoquoq; eorum quæ sub eius adæquato obiecto cōtinentur. Ex his patet ad obiectionem, procedit enim de specie materialiter sumpta, non autem formaliter.

SED occurrit circa hanc responsionem dubium. Vt enim habetur in 1. Phys. quod verè est, nulli accidit, ergo videtur quòd forma quæ est accidens intellectus, nullo modo possit esse eiusd. rationis cum quidditate extrinseca substantiali. Sed respondetur quòd substantia secundùm suum esse naturale nullius esse accidens potest. nihil autem inconuenit, quòd quidditas substantialis secundùm esse intelligibile quod habet in intellectu esse habeat accidentale. hoc enim non conuenit quidditati nisi inquantum intentionaliter in intellectu recipitur.

AD euidentiam eorum quæ contra tertiam cōclusionem objicit Scot. cōsiderandum est, ꝙ dupliciter possumus intelligere vnam speciem plures quidditates repræsentare. Primò quòd illas repræsentet non quidem primò & adæquatè, sed secundariò, inquantum in aliquo communi quod primo & adæquatè repręsentatur cōueniunt, ita tamen quòd non tantùm quantùm ad communem rationem repræsententur, sed etiam quātum ad earum proprias conditiones: & tunc non est dubium speciei pluriū quidditatum repræsentatiuæ correspōdere aliquod vnum obiectum adæquatum tāquàm primo & per se repræsentatum scilicet id quod omnibus illis quidditatibus est cōmune: veruntamen non oportet vnitatem talis obiecti esse realem extra animam, vt videlicet sit aliquid vnum realiter obiectum ad modū singularis, sicut species intelligibilis realiter est vna, sed sufficit ꝙ illud habeat vnitatem formalis rationis, sicut vniuersale in suis singularibus est secūdum rationem vnum. Causa autem quare species intelligibilis substantiæ separatæ potest distinctè repræsentare plures quidditates sub vno communi contentas quod est vnum tantùm secūdùm rationem est, quia illa species est repræsentatiua primò illius cōmunis non in abstractione tantùm, sicut species intellectus nostri repræsentant vniuersale, sed in concretione ad ea per quæ determinatur in natura. sicut enim non inuenitur animal separatum à suis differentiis & speciebus, sed extra intellectum est diuisum in species, & substat conditionibus specierum, ita species intelligibilis huiusmodi quæ est causata à causatore omnium specierum & conditionum animalis. repræsentat naturam animalis non in abstractione, sed diuisam in species, & propter hoc diuersas species animalis perfectè & distinctè repræsentat, primò tamē & adæquatè ipsum cōmune & vnum secundùm rationem, secundariò verò & cum quadam eminentia singulas eius species & specierum conditiones. Secundò possumus intelligere, quòd omnes illas quidditates primò & immediatè repræsentet. non autem inquantum conueniunt in aliquo communi repræsentato, sicut si diceremus diuinam essentiam esse omnium creaturarum primò & immediatè repræsentatiuam, non vt sub vna ratione conueniunt, sed absolutè vt vnaquæque distinguitur ab alia. Et sic etiam manifestè apparet quòd non oportet ponere vniuscuiusque speciei intelligibilis vnum obiectum adæquatum esse. Licet autem primus sensus videatur verius accedere ad mentem sanct. Thom. tum quia videmus non solùm vni speciei in nobis, sed etiam vni habitui ex multis speciebus constituto vnam formalem rationem obiecti respondere, tum quia omnia quæ per vnam speciem intelliguntur in vno actu, cognoscuntur in modo, vt dicitur 1. par. q. 58. art. 2. sicut ad vnitatem motus requiritur vnitas termini, ita ad vnitatem operationis requiritur vnitas obiecti. Quia tamen vterque sensus potest sustineri, secundum vtrumque ad rationes Sco. respondebitur. sequendo igitur primum sensum dicitur primò. quòd maior est vera de vnitate formalis rationis, sed minor in illo sensu est falsa. non enim inconuenit creaturam vnam hac vnitate rationis formalis puta, vnum genus plures quidditates continere perfectè ex parte rei contentæ. id est continere illas quantùm ad omnia ad illas quidditates pertinentia, licet eas inquantum est vniuersale potentialiter contineat. Dicitur secundò, quòd si intelligatur de obiecto vno vnitate reali, maior est falsa, ad cuius primā probationē dicitur primò quòd species intelligibilis quæ non est causata ab obiecto, cuiusmodi sunt species intellectus separati, non habent ex obiecto mensurati. Dicitur secundò admisso etiam quòd ab obiecto mensurentur, quòd non oportet talem vnitatem esse in obiecto secundùm esse reale, qualis est realis vnitas speciei, vt patet etiam in speciebus intellectus nostri. species enim animalis in vno intellectu est vna secundùm esse reale, & tamen animal non est vnum secundùm esse reale extra intellectum. Ad secundam dicitur, quòd vna species potest

esse

esse propria ratio plurium contentorum sub obiecto adæquato, non tamē adæquata: quod est dictum, potest esse proprium repræsentatiuum diuersorum, ita quòd omnia propria vniuscuiusque illorum repræsentet, non tamen alicui illorum adæquatum repræsentatiuum esse potest, ita videlicet quòd ipsum solū repræsentet, & nō aliud hoc enim repugnat ei quod dicitur ipsam esse plurium rationem. Vnde vna species intelligibilis potest dici propria ratio plurium, inadæquata tamen, & potest dici eminēter plurium rationes continere propter ipsius speciei perfectionem. Sequēdo autem secundum sensum quem Capreol. loco allegato videtur sequi, maior Scoti est falsa: ad cuius probationē primā, negatur assumptū vt prius de specie & ratione non causata ab obiecto. Nam si immediatè specie causetur ab obiecto, quia ab vno vna duntaxat causatur, ideò vni speciei vnū adæquatū obiectum distinctè & perfectè repræsentatum respōdet, sed vbi causatur ab eo quod est omnium causa, non inconuenit vni speciei plura obiecta respondere, & illi nullum esse notum obiectum adæquatum. Ad secundum dicitur (vt prius) non esse inconueniens idem esse propriam rationem plurium vnicuique illorum inadæquatam. Veruntamen (vt iam dixi) primus modus respondendi videtur esse securior. Quomodo autem idem possit esse propria ratio plurium, ostensum est in Primo, vbi de cognitione Dei agebatur.

Ad secūdū Scoti dicitur quòd nō negat S. Tho. plura posse simul & vno actu intelligi, quādo per vnā speciem intelligūtur, vt inferius ostendetur.

AD rationem Aureoli dicitur primò quòd non sufficit dicere ad mentem S. Th. posse creari vnum angelum qui se per suā essentiam cognoscat, & omnia alia per vnam speciem, & quòd si superior illo crearetur, ille nō intelligeret absque specie, sed per speciem vniuersaliorem, inquantum per illam plures rationes & conceptiones rerum cognosceret, tum quia sicut habet pro inconuenienti S. Th. quod omnia per suam essentiam substantia separata cognoscat, ita & quòd per vnam speciem intelligat omnia, vt hoc loco apparet: pro inconuenienti habet, tum quia non solum inquit superiores substantias per vniuersaliores species intelligere, sed etiam per pauciores, imò non ponit ipsas vniuersaliores nisi quia cum omnia illa repræsentent quæ per species inferiorum repręsentantur, pauciores tamen illis sunt: ex quo sequitur oportere vt etiam vniuersaliores sint. Dicitur secūdò, quòd loquitur S. Th. de cognitione substantiarum separatarum secundum ordinem nunc inter illas constitutum per Dionysium 12. cap. Cæl. Hierarchię, qui creditur hęc à Paulo apostolo fuisse edoctus, nobis manifestatum. Et ideò cum ipse Dionysius posuerit superiores habere scientiam magis vniuersalem, hunc modum explicat S. Thom. ponendo supremam substantiam separatam per aliquas species intelligere, deinde descendendo, quantò substantia fuerit inferior, tantò in ipsa species intelligibiles multiplicari. Quid autem Deus possit facere ipsi diuinæ prouidentiæ ac præscientiæ relinquit.

Dicitur tamen tertio, quòd posito illo casu creationis superiorum intelligentiarum, semper superior per pauciores species intelligeret, quia semper in inferioribus crearētur nouæ species repræsentatiuæ nouarum naturarum quæ crearentur, & sic speciebus inferiorum multiplicatis semper in inferioribus plures essent quàm in superioribus: verbi gratia, si suprema substantia per duas species intelligeret, posito quòd aliqua ipsa superior crearetur, illa superior per duas etiam species intelligeret. in ea enim quæ suprema erat, & per duas species intelligebat, poneretur species substantiæ nouiter creatæ, & sic non amplius per duas, sed per tres species intelligeret, & sic de aliis: vnde relinquitur quòd semper superior de nouo creata per pauciores species intelligeret, non quidem per diminutionem binarij in substantia nouiter creata, sed per appositionem speciei in substantia inferiori. Istud haberi potest ex S. Thom. prima parte, q. 56. art. 2. ad quartum: vbi ait, quòd si Deus instituisset facere plures angelos, aut plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Aduertendum autem quòd in tali casu nō solùm in substantia nouiter creata essent pauciores species, sed etiam vniuersaliores. Nam per illas species intelligeret substantiam inferiorem, quæ se intelligit per suam substantiam, non autem per speciem: verisimile etiam est quòd per suas species etiam naturali cognitione, (vt videtur velle S. Tho. secundo Sententiarum, distinct. tertia, quæst. secunda articulo secundo ad secundum) intelligeret plures rerum rationes quàm inferiores substantiæ.

Quòd substantiæ separatæ materialia cognoscunt.

Cap. 99.

Idem 1. p. q. 57. art. 1. PER prædictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solū cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium. Quum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, vtpote totus in actu existens: oportet quòd suum obiectum scilicet ens intelligibile, vniuersaliter comprehēdat. sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium, eas igitur substantia separata cognoscit.

2 Adhuc, cum species rerum distinguantur sicut species
Cap. 95. numerorum, vt suprà habitum est: oportet quod in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori: sicut maior numerus continet minorem. quum igitur substantiæ separatę sint supra substantias corporales, oportet quòd ea quæ sunt in substantiis corporalibus per modum materialem, sint in substantiis separatis per modum intelligibilem. quod enim est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

3 Item, si substantiæ separatæ mouent corpora cœlestia, vt Philosophi ponunt: quicquid prouenit ex motu corpo- *12. Meta. te.*
rum cœlestium, attribuitur ipsis corporibus sicut instru- *cō. 36. vsque*
mentis, eò quòd mouent mota, substantiis autem separatis *ad 49.*
mouentibus sicut principalibus agentibus. agunt autem & mouent per intellectum: sunt igitur causantes ea quæ fiunt per motum corporum cœlestium, sicut artifex operatur per sua instrumenta. formæ igitur eorum quæ generantur & corrumpuntur, sunt intelligibiliter in substantiis separatis. Vnde & Boetius in lib. de Tri.* dicit quòd ex formis **Cap 3. l. 1.*
quæ sunt sine materia, venerunt formæ quæ sunt in materia. Cognoscunt igitur substantiæ separatę non solùm substantias separatas, sed etiam species rerum materialium. nam si cognoscunt species generabilium & corruptibiliū corporum tanquàm propriorum effectuum, multò magis species corporum cœlestium quasi propriorum instrumētorum. Quia verò intellectus substātiæ separatæ est in actu *Idem. 1. p. q.*
habens omnes similitudines ad quas est in potentia, habet *57. art. 1. ad*
autem virtutē comprehendēdi omnes species & differen- *primum.*
tias entis: necesse est quòd substantia separata quælibet cognoscat omnes res naturales, & totum ordinem earum.

Cum autem intellectus in actu perfecto, sit intellectum in actu: potest alicui videri quòd substantia separata non intelligat res materiales. inconueniēs enim videtur quòd res materialis sit perfectio substantiæ separatæ.

Sed si rectè consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis secundùm suam similitudinem quam habet in intellectu, non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri: similitudo autem rei materialis in intellectu substantiæ separatæ est immaterialiter secundùm modum substantiæ separatæ, non secundùm modum substantiæ materialis: vnde non est incōueniens si hæc similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiæ separatæ, sicut propria forma eius.

Super Cap. 99.

POSTQVAM determinauit S. T. de obiecto immateriali cognitionis substantiarum separatarū, nūc de obiecto materiali determinat. Et primo de obiecto vniuersali. Secundò de obiecto particulari capit. sequenti. Circa primum duo facit. Primò de obiecto materiali determinat. Secūdò mouet dubium quoddam. Quantum ad primum ponitur conclusio hæc. Per prædictas formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium. probatur primò. Sub ente intelligibili etiam species rerum corporalium continentur, ergo substantia separata res materiales cognoscit. probatur consequentia, quia cum intellectus substātiarum separatarum sit perfectus naturali perfectione, oportet vt suum obiectum, scilicet ens intelligibile vniuersaliter comprehendat.

ADVERTE, fundamentum huius rationis esse, quòd quia intellectus natus est informari similitudine aliqua omnium contentorum sub suo formali obiecto, cum cognitio non fiat nisi ratione similitudinis, ideò cum intellectus substantiæ separatæ non sit in potentia ad aliquam speciem intelligibilem eorum quæ naturaliter cognoscere potest, sed omnes actu habeat, & intelligibile sit eius formale obiectum, oportet vt omnium intelligibilium species in seipso habeat, & sic possit intelligere omne intelligibile etiam materiale per species quibus est in actu.

Secundò, Substantiæ separatæ sunt suprà substantias corporales, ergo illæ sunt in ipsis aliquo modo, ergo intelligibiliter. probatur prima consequentia, quia in specie superiori continetur aliqualiter quod est in inferiori, vt patet in numeris. Secunda etiam probatur, quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

ADVERTE, quòd non dixit simpliciter & absolutè San. Tho. in specie superiori contineri quod est in inferiori, sed addidit aliqualiter, quia non oportet vniuersaliter quòd secundùm substantiam superioris inferior species contineatur in superiori perfectè quantum ad omnia quæ ad omnia quæ ad ipsam pertinent, cum per propriam differentiam inferior ab ipsa distinguatur, sed oportet aliquo modo in superiori contineri. In iis enim quæ sunt eiusdem ordinis rerum, quod est inferioris gradus, cōtinetur in eo quod est gradus superioris, inquātum in inferiori est aliqua participatio superioris, sicut in nigro est aliqua participatio albi, inquantum aliquid de luce participat, quod est formale in ipso. In iis autem quæ sunt diuersorum ordinum, ea quæ sunt inferioris ordinis, continentur, in his quæ sunt superioris ordini perfectè & totaliter secūdùm aliquod esse non tamen secundùm eundem modum essendi: sicut corpora corruptibilia virtute continentur in corporibus incorruptibilibus, sed incorruptibiliter, & omnes creaturæ continentur in Deo & incorruptibiliter & immaterialiter. Cum ergo substantiæ separatæ sint superioris ordinis quam res corporales, oportet vt in ipsis sint res corporales secūdùm modū substantiarum separatarum, vt scilicet sint in ipsis intelligibiliter, sicut ipsæ sunt intellectuales substantiæ, & sic dicuntur esse aliqualiter in ipsis, quia secundùm modum ipsarum substantiarum separatarum, non autem secundùm modum ipsarum rerum corporalium. Tertiò Substantiæ separatæ causant ea quæ fiunt per motum corpurum cœlestium, mouendo

ipsa

ipſa.cognoſcunt omnia corpora.patet antecedens,quia quicquid prouenit ex motu corporum cœleſtium,attribuitur ipſis corporibus cœleſtibus vt inſtrumentis,ſubſtantiis autem ſeparatis mouentibus vt principalibus agentibus.conſenquentia etiam patet, quia agunt per intellectum, vnde ſpecies & naturas generabilium & corruptibilium cognoſcunt tanquam propriorum effectuum naturas, ſpecies autem corporum cœleſtium tanquam naturas propriorum inſtrumentorum. Confirmatur autho. Boë. in libro de Trini.libro primo ca. 3. Ex hoc corollariè concluditur, quòd neceſſe eſt quamlibet ſubſtantiam cognoſcere omnes res materiales, & totum ordinem earum: patet ex dictis, quia quælibet habet virtutem comprehendēdi omnes ſpecies & differētias entis, & intellectus earum habet actu omnes ſimilitudines ad quas eſt in potentia. Quantum ad ſecundùm poſſet contra hanc concluſionem argui, quia intellectus in actu eſt intellectum in actu, inconueniens autem videtur quòd res materialis ſit perfectio ſubſtantiæ ſeparatæ. Sed reſpondet S. Tho. quòd non eſt inconueniens rem materialem ſecūdum ſuam ſimilitudinem immaterialiter exiſtentem in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ eſſe illius perfectionem, ſicut eius propriam formam. Nam res intellecta eſt perfectio intelligentis ſecundùm ſimilitudinem ſuam quam habet in intellectu. Non enim lapis qui eſt extra animam, eſt perfectio intellectus noſtri poſſibilis.

ADVERTE cum dicitur, lapidem qui eſt extra animam, nō eſſe perfectionem intellectus noſtri, quòd hoc dupliciter poteſt intelligi. Vno modo abſolutè quòd quidditas lapidis exiſtentis extra animam non ſit in intellectu, & ſic non intendit S. Tho. dictum eſt enim in præcedenti cap. quòd ſimilitudo in anima, & res extra animā per ipſam repræſentata, ſunt eiuſdem rationis, & ſunt vna & eadem quidditas. Alio modo quòd non ſit in intellectu ſecundùm eſſe materiale quod habet extra animam, & ſic intendit. Vnde poſt illa verba ſubiungit, quòd ſimilitudo rei materialis in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ eſt immaterialiter ſecundùm modum ſubſtantiæ ſeparatę, non ſecundùm modum ſubſtantiæ materialis: quaſi velit dicere, licet res dicatur perficere intellectum ratione ſuæ ſimilitudinis, inquantum in intellectu eſt ipſa rei quidditas exiſtens extra intellectum, non tamen quidditas ipſa eſt in intellectu ſecundùm ſuum eſſe materiale, ſed ſecundùm eſſe immateriale & intelligibile, ita quod ipſa habens eſſe immateriale in intellectu, repræſentat ſeipſam habētem eſſe materiale extra intellectum, & ſecundùm eſſe immateriale perficit intellectum.

Quòd ſubſtantiæ ſeparatæ cognoſcunt ſingularia.

Cap. 100.

Idem. 1. p. q. 57. Art. 1.



QVIA verò ſimilitudines rerum in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt vniuerſaliores quàm in intellectu noſtro, & efficatiores ad hoc quòd per eas aliquid cognoſcatur per ſimilitudines rerum materialium, ſubſtantiæ ſeparatæ non ſolùm cognoſcunt res materiales ſecundùm rationem generis vel ſpeciei, ſicut intellectus noſter, ſed etiam ſecundùm indiuidua. Cum enim ſpecies rerum in intellectu exiſtentes oporteat eſſe immateriales, non poterunt, ſecundùm quòd ſunt in intellectu noſtro, eſſe principium cognoſcendi ſingularia quæ per materiam indiuiduantur: eò quod ſpecies intellectus noſtri intantum ſunt cōtractæ virtutis, quòd vna ducit ſolum in cognitionem vnius. vnde ſicut ſimilitudo naturæ generis non poteſt ducere in cognitionem generis & differentiæ, vt per eam ſpecies cognoſcatur: ita ſimilitudo naturæ ſpeciei non poteſt ducere in cognitionem principiorum ſpeciei & indiuiduantium, quæ ſunt principia materialia, vt per eam indiuiduum in ſua ſingularitate cognoſcatur. Similitudo verò intellectus ſubſtantię ſeparatę cum ſit vniuerſalis virtutis, vna & immaterialis exiſtens, poteſt ducere in cognitionem principiorum ſpeciei & indiuiduantium, quæ ſunt principia materialia: ita quòd per eam ſubſtantia ſeperata non ſolum materiam generis & ſpeciei, ſed etiam indiuidui cognoſcere poſſit per ſuum intellectum: nec ſequitur quòd forma per quam cognoſcit, ſit materialis, vel quòd ſint infinitæ ſecundùm numerum indiuiduorum.

2 Adhuc, quod poteſt inferior virtus, poteſt & ſuperior, ſed eminentius: vnde virtus inferior operatur per multa: vbi virtus ſuperior per vnum tantum operatur. virtus enim quantò eſt ſuperior, tātò magis colligitur & vnitur: econtrario verò virtus inferior diuiditur & multiplicatur. vnde videmus quòd diuerſa genera ſenſibilium quę quinque ſenſus exteriores percipiunt. vnā vis ſenſus communis apprehendit. anima autem humana eſt inferior ordine naturæ quam ſubſtantia ſeparata: ipſa autem cognoſcitiua eſt vniuerſaliū & ſingularium per duo principia, ſcilicet per ſenſum & intellectum ſubſtantia igitur ſeparata quæ eſt altior, cognoſcit vtrumque altiori modo per vnum principium, ſcilicet intellectum.

3 Item ſpecies rerum intelligibiles cōtrario ordine perueniunt ad intellectum noſtrum, & intellectum ſubſtantiæ ſeparatæ. ad intellectum enim noſtrum perueniunt per viā reſolutionis, ſcilicet per abſtractionem à conditionibus materialibus indiuiduātibus: vnde per eas ſingularia à nobis cognoſci non poſſunt. ad intellectum autem ſubſtantię ſeparatæ perueniunt ſpecies intelligibiles quaſi per viam compoſitionis. habet enim ſpecies intelligibiles ex aſsimilatione ſui ad primam intelligibilem ſpeciem intellectus diuini: quæ quidem non eſt à rebus abſtracta, ſed rerum factiua. eſt autem factiua non ſolùm formæ, ſed materiæ quæ eſt indiuiduationis principium. ſpecies igitur intellectus ſubſtātiæ ſeparatę totam rem reſpiciunt, & non ſolùm principia ſpeciei, ſed etiam principia indiuiduantia. non eſt igitur ſingularium cognitio ſubtrahenda ſubſtantiis ſeparatis, licet intellectus noſter ſingularia cognoſcere nō poſsit.

4 Præterea, ſi corpora cæleſtia mouentur à corporibus ſeparatis ſecundùm Philoſophorum poſitionem: cum ſubſtantiæ ſeparatæ agant & moueant per intellectum, oportet quòd cognoſcant mobile quod mouēt, quod eſt quoddam particulare. nam vniuerſalia immobilia ſunt. Situs etiam qui renouantur per motum, ſunt quædam ſingularia quæ non poſſunt ignorari à ſubſtantia mouente per intellectum. oportet igitur dicere quòd ſubſtantiæ ſeparatæ ſingularia cognoſcant iſtarum materialium rerum.

1. Meta. Teſt. cō. 36. & 37.

Super Cap. 100.



SECVNDO agit S.Thom. de obiecto materiali particulari cognitionis ſubſtantiæ ſeparatæ. Et ponit hanc concluſionem: Per ſimilitudines rerum materialium ſubſtantiæ ſeparatæ non ſolùm cognoſcunt res materiales ſecundùm rationem generis vel ſpeciei, ſicut intellectus noſter, ſed etiā ſecundùm indiuidua. probatur primò. Similitudines rerum in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt vniuerſaliores quàm in intellectu noſtro, & efficaciores ad hoc quòd per eas aliquid cognoſcatur: ergo per ſimilitudines rerum materialium non ſolùm cognoſcunt res materiales ſecundùm rationem generis vel ſpeciei, ſicut intellectus noſter, ſed etiam ſecundùm indiuidua. Antecedens ſimul & conſequentia declaratur ex differentia ſpecierum intellectus noſtri, & ſpecierum intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ, quia illæ immateriales exiſtentes intātū ſunt contractæ virtutis, quòd vna ducit tantùm in cognitionem vnius, ita ſcilicet quod per ſpeciem generis non poteſt cognoſci differentia, neque per ſimilitudinem ſpeciei poteſt indiuiduum in ſua ſingularitate cognoſci, per ſimilitudinem autem intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ vnam & immaterialem exiſtentem non ſolùm natura generis & ſpeciei, ſed etiam indiuidui poteſt per intellectum cognoſci. Addit autem S. Th. quòd propter hoc non oportet ſimilitudinem huiuſmodi eſſe materialem, aut eſſe infinitas ſimilitudines ſecundùm numerum indiuiduorum.

CIRCA ea quæ dicit S.Th. de ſimilitudine intellectus noſtri, quòd inquam, cum ſit immaterialis, & ducat ſolùm in cognitionem vnius, non poteſt ducere in cognitionem principiorum indiuiduantium, aduertendum, quòd loquitur de cognitione perfecta diſtincta. de hac enim verum eſt quòd vna ſpecies intellectus noſtri non ducit in cognitionem pluriū formaliter diſtinctorum, quemadmodum ſunt genus & differentia, ſpecies & principia materialia indiuiduantia: vnde de hac loquendo cognitione, cum ſpecies habeat eſſe omnino immateriale, & in intellectu erit primò & per ſe ſimilitudo eius quod eſt immateriale, ſcilicet ſpeciei aut generis, quæ à materia in diuiduali abſtrahunt, & cum non poſſit plura formaliter diſtincta propter ipſius contractionem repræſentare, ſequitur quòd non repræſentet niſi naturam communem, non autem principia indiuiduantia quæ à natura vniuerſali formaliter diſtinguuntur.

CIRCA idquod dicitur formam qua ſubſtantia ſeparata intelligit, nō oportere eſſe materialem, nec etiam eſſe in ea infinitas ſpecies, quamuis cognoſcat indiuidua materialia quæ ſunt infinita, attendendum quòd per hoc vult S. Th. ponere diſſimilitudinem inter ſpecies quibus ſubſtantia ſeparata ſingularia cognoſcit, & ſpecies quibus nos ea cognoſcimus. quia enim nos non cognoſcimus per ſe & directè ſingularia niſi per ſenſum, oportet ſpeciem qua nos ea cognoſcimus, eſſe ſenſibilem. & eſſe materialibus conditionibus ſubiectam, & ſic aliquo modo materialem eſſe: ſpecies autem qua ſubſtantia ſeparata ſingularia cognoſcit, non eſt ſenſibilis, ſed intelligibilis, & per conſequens eſt immaterialis, ſicut & intellectus quem perficit. Item ſpecies ſenſibilis qua nos vnum ſingulare cognoſcimus, eſt illi ſingulari adæquata, & ideo oportet in nobis ſpecies ſingularium cognitorū ſecundùm ipſorum multitudinem multiplicari. ſpecies autē ſubſtātię ſeparatę qua ſingulare cognoſcit, nō eſt illi ſingulari adæquata. ſed ipſum excellit, quia vna & eadē eſt primò ſpeciei repræſentatiua, ſecundariò verò ſingularium, & ſic non oportet ſecundùm ſingularium multitudinem ſpecies ipſorum multiplicari, vt ſint infinitę ſpecies, ſicut ſunt infinita ſingularia, cum vna & eadem ſpecie omnia intelligantur. Ex his patet vanam eſſe rationem Scoti qua in ſecundo Sent. diſtinct. 3. quæſt. vltima, arguit ſubſtantiam ſeparatam non poſſe cògnoſcere ſingularia per ſpecies ingenitas, quia tunc haberet infinitas ſpecies in actu. Patet enim ex his quòd hoc nullo modo ſequitur. Secundò, Anima humana eſt inferior ordine naturæ quàm ſubſtantia ſeparata, & ipſa eſt cognoſcitiua vniuerſalium per intellectum, & ſingularium per ſenſum,

ergo

ergo substantia separata quæ est altior, vtrunque altiori modo per vnum principium, scilicet per intellectum cognoscet. probatur consequentia, quia quod potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentius.

CIRCA hanc rationem occurrit dubium. Per ipsam enim ita probari poterit quòd intellectus noster cognoscit singularia sicut de substantia separata. Sicut enim substãtia separata est superior & altior anima humana, ita intellectus noster est virtus altior sensu: ergo si quia illa est superior anima humana, ideò per vnum cognoscit vniuersalia & particularia, quæ anima per diuersas potentias cognoscit: eadem ratione, quia intellectus est superior sensu, poterit per se cognoscere omnia quæ per plures sensus cognoscuntur. Nec valet si dicatur quòd hæc propositio, quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, intelligitur hoc loco de natura rei superioris completa in specie constituente alium gradum in ordine rerum, intellectus autem noster non est natura per se completa in specie, sed clauditur in illo rerum gradu in quo & homo. Hæc, inquam, responsio constat quòd non est ad mentem S. Th. quia declarans illam propositionem, manifestat ipsam in sensu cõmuni, qui vnus apprehendit diuersa genera sensibilium, quæ quinque sensibus exterioribus percipiuntur. manifestum est autem quòd sensus communis non est magis natura completa in specie quàm intellectus, ergo, &c.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cum virtus duo respiciat, scilicet operationem & obiectum, dupliciter potest intelligi superiorem virtuté posse quicquid potest inferior, aut scilicet quia in omne obiectum potest in quod potest inferior, aut quia omnem operationem & omnem modum operationis potest habere quæ nata sunt inferiori conuenire. Rursus cum operatio medium quoddam sit inter virtutem à qua egreditur & obiectum ad quod terminatur, & ex vtroque aliquem modum habeat, potest intelligi aut de modo operationis sibi conuenienti, vt se tenet ex parte virtutis, aut de eo qui sibi conuenit vt se tenet ex parte obiecti. Considerandum secundò, quòd dupliciter potest dici vna virtus superior alia. Vno modo, quia ad superiorem ordinem rerum pertinet, sicut virtus substantiæ separatæ est superior virtute corporea. Alio modo, quia in eodem ordine rerum superiorem gradum tenet, sicut virtus sensitiua interior est superior virtute sensitiua exteriori. Dicitur ergo primò quòd quantum ad obiecta est vniuersaliter verum quòd quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior siue sit superioris ordinis, siue tantùm superioris gradus, dummodo sint directè subordinatæ secundùm eandem rationem. patet enim in iis quæ sunt superioris gradus tantum, ex eo quod videmus in sensu communi respectu sensuum particularium, in iis verò quæ sunt superioris ordinis, ex comparatione intellectus angelici ad sensum, vt hîc ostẽditur. in omnia enim in quæ potest sensus particularis, potest sensus communis: & in omnia in quæ potest sensus, potest intellectus Angelicus. Dicitur secundò, quòd omnem operationem quam virtus inferior habet, & virtus habet superior, nisi ipsam aliqua concomitetur imperfectio quæ superiori non conueniat, vt superius est ostensum. *lib.1.c.16.* Dicitur tertio, quòd quantum ad modum operationis se tenentem ex parte virtutis est vniuersaliter etiam verum quòd quomodo potest operari virtus inferior potest virtus superior operari, vel modo excellentiori: patet, quia modus operandi talis sequitur modum essendi operantis. Dicitur quartò, quòd quantum ad modum operationis se tenentem ex parte obiecti, virtus superioris ordinis potest nobiliori modo includente modum ignobiliorem eminenter operari: virtus autem superioris gradus tantùm, potest eodem modo operari, non autem est necesse quòd nobiliori modo operetur. Primùm patet in Angelo cognoscente singularia materialia, non tantùm quantùm ad accidentia extrinseca, quo modo ea sensus cognoscit, sed etiam quantùm ad eorum essentiam intrinsecam. Secundum etiam patet in sensu communi qui de singularibus cognoscit tantùm accidentia, sicut & sensus exterior, nõ auté eorum quidditatem. Cum ergo hîc dicitur quòd quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentius, datur intelligi & quòd potest in omnia obiecta in quæ potest virtus inferior, & quòd nobiliori modo operationis in illa potest. His præmissis dicitur ad dubium, Primò, quod per rationem hîc adductam optimè probatur quòd substantia separata potest singularia cognoscere & eminentiori modo quàm anima nostra per sensum, tam ex parte rei cognitæ, & quia ea cognoscit vnitè & immaterialiter, cùm anima nostra per sensus diuisim & materialiter ea cognoscat, & quia ea cognoscit non tantum quãtùm ad extrinseca accidentia, vt sensus, sed etiam quantum ad essentiam quæ intrinseca est, inquantum species, quibus intelligit, repræsentant rem quantùm ad essentiam & quantum ad principia indiuiduantia, sicut & essentia diuina à qua proffluunt, est eorum causa quantùm ad vtrumque. Dicitur secundò, quòd vtique per hanc rationem probari etiam potest, quòd intellectus noster absolutè consideratus, quantùm scilicet ad sui naturam per abstractionem ab hoc vel ab illo modo essendi, potest cognoscere singularia materialia directè quantùm ad eorum singularitatem. Nam ostendit S. Thom. prima part. quæst. 89. artic. 4. & de Veri. quæst. 19. artic. secundo, quod anima nostra separata singularia cognoscit. Dicitur tertio, quod non tamen per hanc rationem probari potest quod intellectus noster coniunctus singularia cognoscat & directè & quantùm ad eorum singularitatem. non enim valet, intellectus noster secundùm suam naturam absolutè consideratus potest cognoscere singularia, vtpote qui sit superior sensu, ergo coniunctus hoc potest. Dicitur quartò, quod per ipsam benè probari potest quod aliquo modo illa cognoscere potest, quantum scilicet ad eorum singularitatem indirectè, quantum verò ad eorum quidditatem directè, quod est ea excellentiori modo cognoscere quàm sensus qui eorum tantum accidentia extrinseca cognoscit. Vnde S. Thom. prima parte, quæst. 86. artic. primo, cum quarto argumento ad partem falsam probasset intellectum nostrum cognoscere singularia, hac ratione, quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, respondet quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentiori modo, & quòd intellectus eminẽtius cognoscit id quod cognoscit sensus. simili modo respondens ad hoc argumentũ de Veri. q. 10. artic. 5. ad quintum, ait, quòd illud quod potest virtus inferior, potest virtus superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori, & quòd intellectus cognoscit singularia altiori modo quàm sensus, cum ipse penetret ad ipsam naturam speciei quæ est in indiuiduis, ille vero indiuidua cognoscat tantùm quantùm ad materiales dispositiones & accidentia exteriora. Ex quibus patet quod per illam propositionem, quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, potest etiam de intellectu nostro concludi quòd aliquo modo singularia materialia cognoscere possit, sed de hac propositione dictum est etiam in primo libro cap. 65. Tertiò Species intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciunt, scilicet principia speciei, & principia indiuiduantia, ergo, &c. probatur antecedens, quia eas accipit non per viam resolutionis & abstractionis à conditionibus materialibus, vt intellectus noster, sed quasi per viam compositionis ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus diuini, quæ non est à rebus abstracta, sed est ipsarum, & quantùm ad formam & quantum ad materiam quæ est indiuiduationis principium, factiua.

ADVERTENDVM, quòd species intelligibiles peruenire ad intellectum substantiæ separatæ per modum compositionis, est ipsas intellectui repræsentare quidditatem cum compositione ad accidentia indiuiduantia, sicut forma intelligibilis diuini intellectus est factiua quidditatis cum tali compositione, species autem intelligibiles intellectus nostri perueniunt per viam resolutionis, quia quanuis causentur à re composita & vnita accidentibus indiuidualibus, ipsam tamen quidditatem solam repræsentant, & non cum concretione ad accidentia indiuiduanti. Addit tamen. Sanct. Thom. (quasi) vt ostendat ibi esse quandam similitudinem compositionis, non autem veram compositionem. Nam sicut in essentia diuina vnitè continentur quidditas materialis & accidentia, tamen ibi faciunt veram compositionem, sed vt in vna simplici virtute factiua vtriusque continentur, ita in specie intelligibili substantiæ separatæ vnitè continentur, inquantum ipsa vna existens & quidditatem & accidentia repræsentat, in ea tamen veram compositionem non faciunt.

AD hanc rationem dicit Scotus 2. Sent. dist. 3. quæst. vltima, duo. Primò, quòd posito quòd res fluant à Deo quo ad materiam & quo ad formam, non tamen sequitur. ergo quo ad cognitionem singularitatis effluunt in intellectu substanriæ separatæ, præsertim cum secundùm sanct. Thom. materia pertineat ad quod quid est. Secundò dicit, quòd arguere, quoniam diuina essentia est ratio cognoscendi singulare & vniuersale, quòd etiam species influxa in mente substantiæ separatæ sit ratio illa cognoscendi, est committere fallaciam accidentis procedendo à magis perfecto ad minus perfectum affirmatiuè. Ad primum horum dicitur primò, quòd optimè valet illa consequentia, quia cum secundùm Augustinum res à Deo secundùm duplex esse procedant, scilicet secundùm esse materiale in seipsis, & secundùm esse intentionale in mente substantiæ separatæ, sicut in esse naturali habent materiam & formam à Deo, ita consequens est vt & illa habeant in esse intentionali & repræsentatiuo in mente substantiæ separatæ: alioquin non tota res in esse naturæ producta à Deo esset in esse intentionali producta in substantia separata. *Aug. Tho. 3. super Gen. ad lit. lib. 4. cap. 32.* Et quia cognitio fit secundùm repræsentationem formæ intelligibilis, ideò sequitur quòd substantia separata cognoscat materiam & formam rerum, quod est cognoscere singularia in sua singularitate. Nec obstat quod apud Sanctum Thomam materia pertinet ad quod quid est, ex quo videtur quòd etiam substantia separata, quanuis cognoscat materiam, non tamen oportet quòd cognoscat singulare in sua singularitate. dicitur enim quòd licet ponat sanct. Thom. materiam communem esse de ratione quidditatis, non tamen materiam indiuidualem de qua loquimur, cum dicimus Deum esse causam rei non solum quantum ad formam, sed etiam quantùm ad materiam, & quòd substantia separata cognoscit rem quantùm ad materiam & quantùm ad formam. Sic enim causare rem quantùm ad materiam & formam, est causare ipsam quantùm ad suam singularitatem: cognoscere ipsam quantùm ad suam materiam, est ipsam quantum ad suam singularitatem cognoscere. Ad secundum dicitur, quòd nulla committitur fallacia cum arguitur à magis perfecto ad minus perfectum affirmatiuè, & in iis in quibus minus perfectum à magis perfecto tanquam ab alterius exemplari deductum est. quod enim conuenit exemplari, inquantum est ratio alicuius exemplati, necesse est & exemplato inquantum huiusmodi concordare. figuram enim Herculis quæ exemplatur ab eius imagine, inquantum est eius imago, oportet Herculi assimilari, sicut & eius imago illi assimilatur. Cum ergo species in mente substantiæ separatæ existentes (vt dicitur secundo Sent. dist. 3. quæstione vltima, articulo tertio) sint exemplatæ à propriis Ideis rerum, inquantum sunt ipsarum rationes propriæ, & illæ Ideæ repræsentent res quantùm ad earum singularitatem, necesse est vt etiam species ipsæ, res quantùm ad earum singularitatem repræsentent.

Quartò, Apud Philosophos corpora cœlestia mouentur à substantiis separatis, ergo substantiæ separatæ cognoscunt mobile quod mouent, & situs qui per motum renouantur, quæ sunt quædam singularia, ergo, &c. probatur antecedens, quia agunt & mouent per intellectum.

PRAEDICTAM conclusionem quantum quidem ad hanc partem quòd substantiæ separatæ cognoscant singularia, tenet etiam Scotus in secundo Sent. distinctione tertia, & distinctione nona. Sed quantùm ad aliam partem, scilicet quòd vna & eadem species sit repræsentatiua & quidditatis & omnium eius singularium in mente Angelica, reprehendit & arguit sic. Primò, quia sequeretur quòd talis species esset infinita. vbi enim pluralitas numeralis concludit maiorem perfectionem, infinitas numeralis concludit infinitam perfectionem. Sic autem est in rationibus repræsentatiuis quòd posse repræsentare plura concludit maiorem perfectionem. ergo posse repræsentare distinctè infinita, concludit infinitam perfectionem in ratione repræsentante.

Secundò, Ratio repræsentans vniformis in se & in intellectu non repræsentat difformiter aliquid: ergo ista ratio vna quæ ponitur, vel repræsentabit simul opposita pertinentia ad existentias rerum naturaliter, & tunc semper repræsentabit opposita, & ita intelliget opposita, & consequenter nihil: vel repræsentabit alterum istorum determinatè, & ita nunquam reliquum repræsentabit. Si igitur quandoque habebit certam & determinatam cognitionem de vno oppositorum quantum ad existentiam, nunquam per eandem rationem habebit notitiam determinatam & certam de alio opposito. Adducit quasdam etiam alias rationes quibus probat quòd vniuersale cognitum non est ratio cognoscendi singulare distinctè: sed quia hoc non dicimus, sed tantùm quod eadem species quæ est repræsentatiua naturæ, est etiam repræsentiua singularium, & quod per

vnam

2. Sent. dist. 3 q. 2. cõtra 8. Conclu.

vnam speciem substantia separatā & vniuersale & singularia cognoscit, ideò ad illa non oportet aliter responderi. Aure. quoque apud Capre. loco allegato superius arguit contra dictam conclusionem. Primò sic, & videtur ratio sumpta ex Auer. 3. de Anima, Comment. 22. & 23. Vniuersale & singulare sunt diuersæ intentiones, & diuersa obiecta, ergo requirunt diuersas potentias. ergo substantia separata non potest per vnam virtutem, quæ est intellectus, apprehēdere vniuersale & particulare. Secundò, Species singularis repræsentat singulare modo quantitatiuo & materiali, scilicet vt hîc & nunc, sed intellectui hæc repugnant, ergo, &c. Ad primam. Scoti dicitur ex sententia sanct. Thom. de Veri. quæst. 20. artic. 4. ad primum, quod non est inconueniens aliquam speciem esse infinitam secundùm quid, finitam tamen simpliciter. Sicut enim infinita indiuidua numero vnius speciei sunt finita secundùm speciem, inquantum ad vnam determinatam speciem pertinent, ita vna species infinitorum indiuiduorum repræsentatiua est finita simpliciter, quia est determinata ad vnam speciem: sed est secundùm quid infinita, inquantum est infinitorum indiuiduorum sub vna specie contentorum repræsentatiua. Ad secundam respondent quidam quòd hæc supponit falsum, scilicet quòd species in mente substantiæ separatæ repræsentet coniunctionis contingentis durationem, tanquam rem repræsentatam: hoc autem est falsum. apud Sanctum Thom. enim huiusmodi species repræsentat quidem naturam vniuersalem, & particularem, & coniunctionem eorum cum existentia in rerum natura, & cum quocunque alio esse accidentali & naturali, durationem autem talium coniunctionum non repræsentat tanquam rem repræsentatam: sed ipsa duratio est tanquam conditio sine qua coniunctio illa non repræsentatur: quod ex hoc coniici potest, quia firmiter credimus substantias separatas non cognoscere futura contingentia. Si autem in ipsa esset indita similitudo sessionis meæ crastinæ, præsciret euidenter sessionem mihi coniungendam cras. Sed non videtur mihi hæc responsio ad mentem Sanct. Thom. esse, imò falsum assumere, scilicet quòd duratio coniunctionis contingentis non sit res repræsentata per speciē substantię separatę, sed tantùm conditio rei repræsentatæ, sine qua nō repræsentat. hoc enim nō videtur, propter duo. Primò, quia apud ipsum species existētes in substātia separata, repræsentant singularia, & omnia accidētia quæ in singularibus sunt, vt patet de Veri. q. 8. ar. 11. ad 9. Sed in singularibus non solùm est coniunctio contingens, sed etiam ipsum quādo, quod ad durationem pertinet, sicut & ipsum vbi, in ipsis est secundùm opinionem ponentem quòd vbi distinguitur à loco, & quando à tempore, ergo, &c. Secundò, apud Sanctum Thomam, substantiæ separatæ de singularibus cognoscunt simplici intuitu quicquid nos per compositionem & discursum cognoscimus, sed nos cognoscimus compositionem & durationem compositionis contingentis componendo, dum cognoscimus tempus præsens mensurare sessionem Sortis. ergo idem multo magis substantia separata cognoscit, ergo duratio talis coniunctionis est res sibi per speciem repræsentata. Videntur autem decipi qui sic opinantur, quia cognitionem substantiæ separatæ volunt nostræ sensitiuæ cognitioni commensurare, vt sicut visus noster non videt durationem visibilis, sed duratio præsens est conditio sine qua visibile non moueret sensum, neque visionem terminaret, ita sit de intellectu substantiæ separatæ: hoc autem falcissimum est, quia species illæ longè perfectius singularia & omnes eorum conditiones repræsentant quàm species in sensibus receptæ. Nec sequitur si repræsentaretur per species talis duratio compositionis, quòd substantiæ separatæ futura cognoscerent. non enim cognoscitur compositio neque eius duratio nisi quando est in actu, non autem quando est futura. Ad argumentum ergo Scoti aliter respondetur. Dicitur enim primò quòd antecedens dupliciter intelligi potest secundùm quòd si difformiter repræsentare, potest se tenere aut ex parte repræsentantis, aut ex parte rei repræsentatæ. Si enim accipiatur ex parte repræsentantis, sic antecedens est verissimum. Si enim vniformis est ratio in se & in intellectu, constat quòd ex sui multiformitate non repræsentat difformiter, sed tunc non infertur propositum. si autem accipiatur ex parte rei repræsentatæ, tunc antecedens ipsum falsum est. Potest enim vna ratio manens eadem in se & nullo modo variata quantum ad aliquid absolutum difformiter repræsentare aliquid propter difformitatem & mutationem rei repræsentatæ. ex qua mutatione habet res, vt nunc vno modo assimiletur speciei intelligibili quæ est in substantia separata, nunc verò alio modo. Vt enim dictum est superius cap. 96. singulare non habet actualem assimilationem ad huiusmodi species nisi quando est in actu: similiter non assimilatur illi secundùm aliquam conditionem, nisi quando actu illi conditioni substat. Dicitur secundò, quòd si loquamur de repræsentatione potentiali, aut fundamentali, sic illæ species, opposita ad existentiam rerum pertinentia sub tali aut tali conditione accidentali naturaliter repræsentant, vt sit simultas potentiæ, non autem potentia simultatis. sunt enim natæ (quantum in ipsis est) repræsentare rem sub existentia talis conditionis accidentalis, & sub existentia oppositi successiuè, secundùm quòd ipsum singulare modo est sub vno oppositorum, modo sub alio. Si verò loquamur de actuali repræsentatione, sic supposita existentia rei singularis, vnum oppositorum determinatè repræsentat, scilicet illud quod est in actu, loquendo de conditionibus siue accidentibus indiuidui: & cum arguitur, ergo aliud non repræsentabit, negatur consequentia, quia sicut naturaliter repræsentat hanc conditionem indiuidui dum est in actu, ita oppositam conditionem singularis existentis dum est actu, naturaliter repræsent. Loquendo verò de existentia singularis absolutè dicitur quòd ipsam existentiam naturaliter repræsentat dum est, & nunquam repræsentat oppositum, quia vt dictum est, non repræsentat in actu singulare non existens actu.

VERVMTAMEN attendendum, cum dicimus speciem non repræsentare singulare non existens, quod loquimur de singulari futuro, quod videlicet nunquam fuit. tale enim nunquam habuit actualem assimilationem ad speciem, ideo quandiu est futurum, non repræsentatur. De singulari autem iam præterito verum est quod ipsum etiam postquam præteriit, repræsentat sub non actuali existentia, eo quod habuerit actualem assimilationem ad speciem: vnde primo species repræsentat actualem existentiam singularis existentis, deinde eius non existentiam, postquam esse desierit propter solam quidem variationem singularis, non autem propter variationem speciei, nisi secundùm diuersas habitudines. Ad primum Aureoli negatur antecedens, loquendo de diuersitate formali obiectorum inquantum obiecta sunt, vt ad substantiam separam referuntur. Per comparationem enim ad potentias animæ quorum sunt motiua, vniuersale & particulare sunt obiecta formaliter distincta propter diuersum modum immutationis, scilicet vniuersalis & particularis, & ideo diuersas potentias requirunt: in ordine autem ad substantiam separatam cuius non sunt motiua, sunt obiecta tantùm materialiter distincta: ideo ab vna sola potentia intellectiua apprehendi possunt. Ad secundum dicitur, quod repræsentare modo quantitatiuo, dupliciter intelligi potest. Vno modo ex parte repræsentantis, & sic negatur maior, si vniuersaliter sumatur. Est enim verum duntaxat de specie singulari indiuiduo materiali adæquata, cuiusmodi non est species intellectus separati. Alio modo ex parte rei repræsentatæ, & tunc minor est falsa. potest enim aliqua species intelligibilis immaterialis omnino ex parte sui existens, repræsentare rem materialem habentem modum quantitatiuum. Cætera vide apud Capreolum.

Vtrum substantiæ separatæ naturali cognitione cognoscant omnia simul.

Cap. 101.



QVIA verò intellectus in actu, est intellectum in actu: sicut sensus in actu, est sensibile in actu: idem autem non potest simul esse multa in actu: impossibile videtur quòd intellectus substantiæ separatæ habeat species intelligibilium diuersas, sicut iam suprà dictum est. Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cuius species intelligibilis actu est in intellectu. cùm enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus: in potestate ipsius est postquam habet speciem intelligibilem, vt ea vtatur intelligendo actu, vel si habet plures, vt vtatur vna ipsarum. vnde & ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. substantia igitur intellectualis per plures species cognoscēs, vtitur vna quam vult: ac per hoc simul actu cognoscit omnia quæ per vnam speciem cognoscit. omnia enim sunt vt vnum intelligibile, inquantum sunt per vnum cognita, sicut & intellectus noster simul cognoscit multa adinuicem composita, vel relata vt vnum quoddam. ea verò quæ per diuersas species cognoscit non cognoscit simul: & ideo sicut est intellectus vnus, ita est intellectum in actu vnum. est igitur in intellectu substantiæ separatæ quædam intelligentiarum successio, non tamen motus propriè loquendo, cùm non succedat actus potentiæ, sed actus actui. Intellectus autem diuinus quia per vnum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, & sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit, vnde in intelligentia eius non cadit aliqua successio, sed suum intelligere est totum simul perfectum permanens per omnia secula seculorum, Amen.

EXPLICIT LIBER Secundus.

Super Cap. 101.



POSTQVAM determinauit Sanctus Thomas de cognitione substantiæ separatæ quantùm ad eius obiecta absolutè, vltimo loco determinat de simultate ipsorum obiectorum in esse cognito. Et primò mouet dubium. Secundò respondet determinando veritatem. Quantùm ad primum videtur quod non possint plura intelligibilia simul esse in intellectu substantiæ separatæ secundùm suas species. Nam intellectus in actu est intellectum in actu: sed idem non potest simul esse multa in actu, ergo, &c. Respondet Sanct. Thom. primo ad maiorem, quod nō omne illud est intellectum in actu, cuius species intelligibilis est in intellectu, vt supponitur, quia cùm substantia intelligens sit etiam volens, in potestate ipsius est postquam habet speciem intelligibilem, vt ea vtatur actu intelligendo: & si plures habet, vt vna ipsarum vtatur. Secundò ad minorem respondet, quod omnia quæ per vnam solam speciem cognoscit substantia separata, simul actu cognoscit, & tunc illa sunt vt vnum intelligibile: sicut & intellectus noster multa simul cognoscit vt vnum: quæ verò per diuersas species cognoscit, non simul cognoscit: & ideo sicut est intellectus vnus in actu, ita est vnum intellectum in actu. Ex his sequitur quod in intellectu substantiæ separatæ est quædam intelligentiarum siue intellectionum successio, non tamen motus propriè loquendo, cùm non succedat actus potentiæ, sed actus actui. In intellectu autem diuino qui omnia simul intelligit, eo quod per suam essentiam omnia cognoscit, & sua actio est sua essentia, non cadit successio intelligentiarum, sed suum intelligere est totum simul, &c.

AD euidentiam eorum quæ hoc loco dicuntur, considerandum ex doctrina Sanct. Thom. de Veri. quæst. 8. art. 14. quòd species intelligibiles dupliciter esse possunt actu in intellectu, scilicet in actu imperfecto quando per eas intellectus actu non considerat: & in actu perfecto, quando actualiter secundùm ipsas considerat. Quando sunt in ipso actu imperfecto, dicitur intellectus in actu imperfectè, & similiter ipsa quorum sunt similitudines, sunt intellecta in actu imperfectè, siue intellecta in habitu. Quando autem sunt in ipso actu perfecto, tunc dicitur intellectus in actu perfectè. Cùm ergo inquit Sanct. Thom. non omne illud esse intellectum in actu, cuius species est in intellectu, intelligendum est de intellecto in actu completè & perfectè. sic enim repugnat plura intellecta in actu simul esse in intellectu secundùm rationem Algazelis, sicut repugnat vnum corpus secundùm eandem partem diuersis figuris figurari, non autem plura intellecta in actu imperfectè seu habitualiter.

SED occurrit dubium circa illud quòd adducitur pro ratione illius dicti, quia scilicet substantia intelligens est etiam volens, & ideo in potestate eius est vt vtatur specie ad intelligendum actu. hoc enim non videtur verum propter duo. Primò, quia species est agens naturale. Secundò, quia tunc substantia separata intelligens per aliquam speciem, prius vellet saltem prioritate naturæ intelligere per illam, sed voluntas non potest velle aliquid incognitum secundùm August. 10. Trinit. capit. 1. igitur illam volitionem præcessit cognitio illius speciei: & si illam cognitionem præcedit alia volitio, illam volitionem præcedit alia intellectio, & sic in infinitum. Ad primum potest primò responderi, vt respondet Cap. in 2. Sen. dist. 3. q. 2. ad argum. contra. 7. concl. quòd licèt species intelligibilis sit forma naturaliter agens, non tamen in actu exit nisi per voluntatem: & ideo non tollitur quin sit in potestate substantiæ intelligentis quòd per ipsam intelligat aut non intelligat. Secundò responderi potest, & fortè melius, quòd species intelligibilis non est naturale agens neque sicut agens quod, neque sicut agens quo. Nam de ratione agentis naturalis vt quod, est quòd sit determinatum ad vnum, ita quod non possit
Tex. com. 3. & 4. non agere si appropinquetur passo dispositio deductis impedimentis, vt ex nono Metaphysicæ patet: de ratione verò agentis naturalis quo, est quòd agens sit ad vnum determinatum, & non possit per ipsum non agere. Constat autem quod neutrum conuenit speciei. neque enim agit intellectionem tanquam id quod ipsam producit, neque intellectus habens speciem per ipsam nessario intelligit, vt experimur in nobis. ideo magis dicendum est quod est principium formale intellectionis liberum, non quidem in se formaliter habens libertatem (hæc enim est conditio principalis agentis) sed quia substantia ipsam habens, secundùm eam liberè operatur.

Ad secundum dicitur, quod duplex est cognitio, vna confusa & indeterminata, alia distincta & determinata. Cognitionem distinctam & determinatam necesse est præcedere volitionem, non autem omnem cognitionem confusam, & sic non proceditur in infinitum. Intendit ergo Sanctus Thomas de cognitione distincta per speciem, non autem de cognitione confusa & indeterminata. In nobis enim ex aliquo occurrente sensui excitatur intellectus ad aliquam cognitionem confusam rei, & ex illa mouetur voluntas ad desiderium cognitionis distinctæ illius, & sic voluntas intellectum ad cognitionem distinctam illius mouet. In substantiis autem separatis, quia nõ est sensus cui aliquid ex improuiso possit occurrere, puto quod cognitio confusa & indeterminata non ab extrinseco proueniat, sed ab intrinseco. Cùm enim suam substantiam semper actu videat substantia separata, & omnes suas naturales perfectiones: semper species intelligibiles in suo intellectu existentes intuetur, inquãtùm eius naturales conditiones sunt ad res intelligendas ordinatæ, & ex hoc omnium à se naturaliter cognoscibilium habet confusam & indeterminatam cognitionem: vnde in potestate sua est vti quacunque voluerit ad distinctam cognitionem. Potest etiam dici quòd omnem cognitionem actualem præcedit volitio, excepta prima cognitione quam in intellectu Deus immediatè causat: non tamen omnem volitionem præcedit necessario actualis cognitio, sed sufficit vt præcedat cognitio actualis vel habitualis. Et propterea ad hoc quo aliquis velit vti vna specie earum quas habet, non requiritur aliqua actualis notitia, sed sufficit ipsa habitualis notitia per speciem, & libertas intelligentis. vnde Commen. 3. de Anima, dicit habitum esse quo quis vtitur cùm voluerit.

CIRCA responsionem ad minorem aduerte quod ex illa vult habere Sanctus Thomas quod idem potest esse multa aliquo modo in actu, inquantum illa sunt vnum, non autem inquantum sunt multa: & quia quæ per diuersas species inquantum diuersæ sunt intelliguntur, sunt multa intelligibilia formaliter, ideo intellectus non potest simul esse illa multa in actu perfecto: quæ verò per vnam speciem intelligũtur, non sunt multa intelligibilia formaliter, sed vnum: ideo intellectus potest simul esse illa multa in actu perfecto. tunc enim sicut est vnus intellectus in actu, inquantum vnica specie intelligit, ita est vnum intellectum in actu, inquantum illa multa vnica specie intelliguntur.

Præcipuè cap. 98. ADVERTE autem (vt in superioribus patuit) quòd non solùm ex vnitate speciei multa per vnam speciem repræsentata dicuntur vnum intelligibile, sed etiam ex vna formali ratione in ipsis inuenta. dictum est enim superius de mente Sancti Thomæ quod vni speciei intelligibili oportet vnam formalem rationem correspondere. Ex his hæc habent multa vt sint vnum intelligibile formaliter, sintque vno actu ab intellectu cognoscibilia. Patet autem hanc esse mentem Sancti Thomæ, quia hîc in intellectu nostro exemplificat de multis adinuicem compositis vel relatis, quæ constat in vna communi ratione conuenire. Et prima parte loco allegato exemplificat de partibus continui & propositionis quæ in toto conueniunt, & de comparatis quæ conueniunt in vna comparatione.

CIRCA illud quod inquit Sanctus Thomas, Quoniam omnia quæ intelligentia per vnam speciem cognoscit, simul actu cognoscit, dubium curiosum occurrit: An inquam, ita illa cognoscat simul, quod omnia simul de necessitate cognoscat, non possitque vnum considerare alio non considerato: an potius dicatur sic posse omnia illa simul cognoscere, quod tamen vnum possit sine altero considerare si voluerit. Verbi gratia, cùm omnia indiuidua humana actu existentia per speciem quidditatis hominis cognoscat, dubium est an vtendo specie quidditatis humanæ necessario omnes homines videat & consideret, non possitque de vno homine considerare quin consideret de omnibus: an possit per eam de Imperatore considerare non considerando de rege Franciæ. Vtrunque enim videtur rationem habere. Nam quod necessario omnia videat, probari potest, quia species intelligibilis naturaliter & æqualiter omnia per ipsam intelligibilia actu existentia repræsentat: ergo si intellectus vna specie intelligit, non potest non considerare omnia per ipsam intelligibilia, cùm ipsa species non possit illa non repræsentare. Cõfirmatur etiam, quia videmus quòd Deus non potest non habere actualem considerationem de omnibus intelligibilibus, quia essentia diuina omnia saltem positiua naturaliter repræsentat. Quod autem non necessariò videat, argui potest, quia intellectus noster per speciem hominis intelligens, non omnia per illam speciem cognoscibilia de homine necessariò considerat: nam potest de ipso considerare tantùm quod substantia sit, non considerando quòd sit animal, aut quod sit rationalis: ergo & angelus non omnia per vnam speciem ab ipso cognoscibilia necessario considerat. Sed licèt vtraque pars huius dubij probabiliter sustentari possit, secunda tamen propter rationem adductam, & propter verba sanct. Thom. mihi probabilior videtur. nam in quæst. de Veritate, quæst. 8. artic. 13. respondens ad secundum & ad vltimum argumentum, quibus probabatur quòd angelus potest cognoscere cordium cogitationes, quia videt species & habitus in mente angeli existentes, negat consequentiam: ad secundum quidem, quia ex vna specie quam intellectus penes se habet, in diuersas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare. Ad vltimum verò, quia ex vna habituali notitia multæ considerationes actuales progrediuntur. Ex his enim verbis apparet de mente sanct. Thom. esse, quòd angelus vna specie intellectuali vtens, non necessario considerat omnia per ipsam cognoscibilia, sed potest quod voluerit ex illis considerare: & propter hoc non oportet vt cognoscens habitum aut speciem, cognoscat determinatè quid per illam speciem aut habitum intellectus consideret. Quapropter probabile mihi videtur, quòd sit in libertate angeli vti vna specie intellectuali secundùm beneplacitum suum. potest enim omnia simul distinctè cognoscere (si voluerit) quæ per vnam speciem cognosci possunt, eliciendo videlicet actum illi speciei adæquatum: & potest ipsa vti ad vnum tantùm, aut plura illorum intelligenda, non autem omnia, actum illi speciei inadæquatum & deficientem eliciendo.

AD rationem autem in oppositum respondetur, quòd licèt species intelligibilis naturaliter & æqualiter omnia per ipsam intelligibilia repræsentet habitualiter & imperfecto modo, non tamen actualiter & perfectè. Sed sicut ex intentione voluntatis suæ prouenit quòd hac specie vtatur, & consequenter quod actualiter in actu perfecto sit in intellectu, ita ex intentione eius prouenit quod ad considerationem istius aut illius per ipsam cognoscibilis applicetur.

AD confirmationem dicitur, quòd non est eadem ratio de Deo & de angelo: quia essentia diuina actualiter & perfecto modo ex propria sui natura omnia à Deo intelligibilia repræsentat (de positiuis intelligo) & actualis sua repræsentatio ex eius voluntate non dependet: species autem intellectus angelici ex se non repræsentat actualiter & perfectè ipsum intelligibile per ipsam, sed tantùm habitualiter & imperfectè: quòd autem actualiter repræsentet, ex voluntate dependet.

CIRCA illam propositionem, in intellectu substantiæ separatæ est quædam intelligentiarum successio, non tamen motus propriè loquendo, cùm non succedat actus potentiæ, sed actus actui: aduertendum quòd dupliciter potest intelligi secũdùm quòd in ante habitis dupliciter exposuimus, intelligere esse motũ existẽtis in actu, nõ autẽ existẽtis in potẽtia. Cap. 82.
Si enim operationẽ intelligẽdi referamus ad intelligẽtẽ tanquã ad susceptiuũ, sic dicimus de mente Cõmentatoris quod est actus existẽtis in actu, inquantum est vltimum complementum, & non relinquit suum susceptiuum in potentia ad vlteriorem actum, per ipsum vt sic acquirendum, vt facit motus propriè dictus. Secundùm hunc sensum, in successione intellectionum non succedit actus potentiæ, sicut in motu terminus succedit motui constituenti subiectum in actu potentiali tendentè ad vlteriorem actum, sicut potentia tendit ad actum, & perfectibile ad perfectionẽ, aut etiam sicut vna pars motus succedit ad alteram, sicut actus ad potentiam, & perfectius ad imperfectius: sed succedit actus completus alij actui completo, quia duo actus intelligendi substantiæ separatæ non sunt partes vnius actus imperfecti, neque vnus est potentia tendens ad alterum successiuè, sed vnusquisque est actus completus constituens intellectum in actu perfecto & vltimo respectu vnius intelligibilis. Si autem referamus intellectionem ad intelligentem tanquam ad principium productiuum, vt sic, dum vna operatio alteri succedit, non succedit actus potentiæ, sed actus actui: quia vnusquisque istorum actuum attribuitur existenti in actu per speciem. sic enim intelligens, vnum actum prius producit per vnam speciem per quam est in actu, & posterius per aliam speciem, per quam est in actu, alium actum intelligendi producit: & tunc actus siue existens in actu succedit existenti in actu, non autem existens in actu succedit existenti in potentia.

POTEST tamen aliquo modo in intellectionibus substantiæ separatæ dici, quòd succedit actus potentiæ inquantum prius non habebat istũ actum intelligendi, & postmodum habet. Sed non loquitur S. Tho. de ista successione qua prius intelligens habitu, postmodum intelligit actu: sed de successione diuersorum actuum intelligendi.

CIRCA id quod hîc dicitur, intellectum simul intelligere ea quæ per diuersas species intelligit, quædam difficultates occurrunt. Primò, Substantia separata simul videt Deum per essentiam Dei, seipsam per essentiã suam, aliqua verò alia per aliàs species, ergo simul plura per plures species potest intelligere. Secundò, Substantiæ mouentes orbes semper intelligunt ipsum motum & mobile, vt superius dixit S. Th. cap. 97. & verisimile est quòd etiam aliquid aliud intelligant, sed ista per species superadditas eiusdem rationis intelligunt, ergo, &c.

Tertiò, Damnati semper cognoscunt pœnas quibus affligũtur, & etiam aliqua alia, sed hæc per species intelligunt, ergo, &c.

Quartò, Angelus (vt dicitur prima parte, quæst. 58. art. 4. ad primum) intelligendo rei quidditatem, intelligit quicquid rei attribui potest, vel remoueri ab ea: sed ab vnaquaque quidditate omnes aliæ remoueri & negari possunt: ergo intelligendo vnam quidditatem, omnes quidditates intelligit,

intelligit, ſed eas intelligit per ſpecies innatas, ergo, &c. Ad primum reſponſum eſt ſuperius libro primo, vbi de ſcientia Dei agebatur. Ad ſecundum ex doctrina S. Thom. ſecũdo Sent. diſt. 11. quæſt. 2. artic. 3. ad quartum, reſpondetur, & dicitur primò, quòd ſubſtantia ſeparata eſt ſibi ratio cognoſcendi omnia quæ ad ipſam pertinent: & ideò cùm motus corporis cæleſtis ſit de pertinentibus ad ſubſtantiam mouentem, eò quòd illi motui à ſua creatione ſit deputata, neceſſe eſt dicere quòd ſubſtantia mouens cælum non per ſpecies innatas, ſed per eſſentiam ſuam, & motum, & cælum inquãtum eſt ſuum mobile cognoſcat, licèt non diſtinctè & quidditatiuè. Dicitur ſecundò, quòd non inconuenit ſubſtantiam ſeparatam ſimul per ſuam eſſentiam aliqua intelligere, & aliquid aliud per ſpeciem, cùm eſſentia & ſpecies intelligibilis ſint rationes intelligendi diuerſarũ
Cap. 55. rationum, & vnum ſit ratio alterius, vt oſtenſum eſt in primo libro: ideo non inconuenit ſubſtantiam ſeparatam ſimul & quæ ad ipſam pertinent, & aliquid aliud intelligere. Sed contra fundamentum huius reſponſionis videntur eſſe verba S. Th. de Veri. quæſt. 9. artic. 4. ad 11. Dicit enim ibi quòd vnus Angelus cogitationem alterius ad ſe loquentis per ſpeciẽ qua cognoſcit ipſum Angelum, videt, ſed cogitatio talis eſt de pertinentibus ad Angelum audientem, vt dicit S. Tho. in ſecundo Sent. loco allegato: ergo falſum eſt quòd Angelus omnia ad ipſum pertinentia per ſuam eſſentiam cognoſcat. Reſponderi poteſt quòd per ſpeciem innatam non intendit S. Tho. in illo loco ſpeciem intelligibilem ab eſſentia intelligentis diſtinctam, ſed abſolutè principium formale cognitionis, quodcunque ſit illud. Vult enim ibidem reſpondere, quòd cogitatio Angeli loquentis non cognoſcitur ab Angelo cui loquitur per aliquam particularem ſpeciem cogitationis, ſed per illudmet principium per quod ipſa eſſentia loquentis cognoſcitur. Veruntamen pro declaratione ſupradictæ reſponſionis, cùm dicitur eſſentiam ſubſtantiæ ſeparatæ eſſe rationem intelligẽdi omnia quæ ad ipſam pertinent, attendendum eſt quòd dupliciter hoc poſſumus interpretari. Vno modo, quòd ipſa ſola nulla alia concurrente ſpecie ſit principium formale intellectionis illorum. Alio modo, quòd ad horum cognitionem concurrant & eſſentia & illorum ſpecies intelligibiles, tãquam vnum totale principium intellectionis ipſorum, ſed tamen ipſa eſſentia ſit ratio, vt ad vſum ſpecierum huiuſmodi intellectus conuertatur, inquantum cognitio perfecta eſſentiæ exigit vt omnia ad ipſam ſpectantia cognoſcantur. Licèt autem vterque ſenſus probabiliter ſuſtentari poſſit. Primus tamẽ magis ad intentionem S. Th. videtur eſſe. Si enim ideò diceretur ſubſtantia ſeparata plura ad ipſam pertinentia ſimul intelligere poſſe, quia eſſentia ſua eſt ratio cognoſcendi illa per proprias ſpecies: ſic omnia ab ipſa naturaliter cognoſcibilia ſimul poſſet intelligere. Nam vt dicitur de Veri. q. 8. art. 1. 4. ad ſextum, eſſentia Angeli eſt ei ratio cognoſcendi omnia quæ cognoſcit ad hunc ſecundum ſenſum. ad tertiũ, per idem fundamentum reſpondetur, quòd cùm anima ſeparata ſe per eſſentiam cognoſcat, vt dicitur prima par. quæſt. 89. artic. 2. ſicut aliæ ſubſtãtiæ ſeparatæ cognoſcendo eſſentiam ſuam, per ipſam omnia ad ſe pertinentia cognoſcunt, ita de anima ſeparata dicendum erit: & ſic cum animarum cruciatus ſint de pertinentibus ad ipſas, diceretur quòd illos non per ſpecies, ſed per ſuam eſſentiam cognoſcunt, & ſic non prohibetur ſimul cum ipſis aliquid aliud intelligere. Si autem inſtetur de animabus damnatorum poſt reſurrectionem, quòd tunc non intelligent ſe per eſſentiam, ſicut nec modò dum corporibus vniuntur, & ſic remanet eadem difficultas quæ prius, reſponderi poteſt, quòd anima etiam poſt reſurrectionem reaſſumpto corpore ſe per eſſentiam cognoſcet. Nam vt dicitur quarto Sent. diſt. 50. quæſt. 2. artic. 2. q. 1. ad ſecundum, anima poſt reſurrectionem, propter corporis incorruptibilitatem, non ita trahetur ex corpore ſicut modò trahitur. Ad quartum dicitur primò, iuxta ea quæ dicuntur prima parte, quæſt. 85. artic. quarto ad. 4. & de Veri. quæſtione octaua, articulo decimoquarto ad ſecundum, & quoli. 7. articulo ſecundo, quòd vtique Angelus cognoſcendo quidditatem alicuius cognoſcit omnia à quibus illa res differt, vt in vna ratione differentiæ conueniunt. Dicitur ſecundò, quòd omnes aliàs quidditates videt, non vnumquanque diſtinctè & quidditatiuè intuendo, ſed videndo rationem in qua conueniunt, vt à quidditate primò viſa diſtinguuntur: Verbi gratia, quia homo per rationalitatem ab omnibus animalibus irrationalibus primò differt, ideò Angelus hominem intuendo, intuetur etiam irrationalitatem in qua omnia bruta conueniunt, à qua homo per rationalitatem diſtinguitur: & ſic omnia bruta cognitione quadam confuſa cognoſcit, inquantum ſcilicet in irrationalitate conueniunt, & in vna ratione negationis & differentiæ continentur. Dicitur tertio, quòd hac cognitione omnia huiuſmodi per ſpeciem quidditatis à qua remoueri cognoſcuntur Angelus intelligit: & quia non inconuenit quæ vna ſpecie cognoſcuntur, ſimul intelligi, ideo omnes quidditates hoc modo ſimul intelligi nullum inconueniens eſt. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capre. ſecundo Sent. diſt. 3. q. 2. Et hæc dicta ſufficiant pro explanatione ſecundi libri ad omnipotentis Dei honorem, & Beati Thomæ laudem.

EXPLICIVNT COMMENTARIA IN SEcundum librum Diui Thomæ, de Aquino, contra Gentiles.

D. THOMAE

D. THOMAE AQVINATIS DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES, LIBER TERTIVS.

CVM COMMENTARIIS Fratris FRANCISCI DE SYLVESTRIS, Ferrariensis.

Caput I.

PROOEMIVM.

Psal. 94. DEVS magnus Dominus, & rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam: quia in manu eius sunt omnes fines terrae: & altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare, & ipse fecit illud, & siccam manus eius formauerunt. Vnum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod
1. lib. ca. 13. Deum dicimus, ostensum est superius, quòd ex sui perfe-
D. 468. ctionis abundantia omnibus d existentibus esse largitur, vt non solùm primum entium, sed & primum principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundùm suae arbitrium voluntatis, vt ex superioribus est manifestum, vnde consequens
2. lib. ca. 23. est vt factorum suorum sit Dominus. nam super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur. hoc autem dominium super res à se productas perfectum habet, vtpote qui ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiae fundamento, cùm sit totius esse vniuersalis effector. Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis, vnumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur. bonum enim & finis est obiectum proprium voluntatis. vnde necesse est, vt quae ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. finem autem vltimum vnaquaeque res per suam consequitur actionem: quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt. Necesse est igitur vt Deus qui est in se naturaliter perfectus, & omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, à nullo vtique directus: nec est aliquid quod ab eius regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur sicut perfectus in essendo & causando, ita etiam & in regendo perfectus. Huius verò regiminis effectus in diuersis apparet diuersimodè secundùm differentiam naturarum. Quaedam nanque sic à Deo producta sunt, vt intellectum habentia, eius similitudinem gerant, & imaginem repraesentent: vnde & ipsa non solùm sunt directa, sed & seipsa dirigentia secundùm proprias actiones in debitum finem: quae si in sua directione regimini diuino subdantur, ad vltimum finem consequendum ex diuino regimine admittuntur. repelluntur autem si secùs in sua directione processerint. Alia verò intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. quorum quaedam incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum: ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis praestitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subdũtur: sicut sunt corpora caelestia, quorum motus semper vniformiter procedunt. Alia verò corruptibilia existentia naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius perfectum completur. nam vno corrupto aliud generatur, & similiter in actionibus propriis à naturali ordine deficiunt: qui tamen defectus per aliquod bonum inde proueniens compensatur. Ex quo apparet quòd nec illa quae ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis euadunt. nam & haec corruptibilia corpora sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfectè subduntur. Hoc igitur diuino repletus spiritu Psalmista considerans, vt nobis diuinum regimen demonstraret, primò describit nobis primi regentis perfectionem: Naturae quidem in hoc quòd dicit, Deus. Potestatis in hoc quòd dicit, magnus Dominus. quasi nullo indigens ad suae potestatis effectum producendum. Auctoritatis, in hoc quòd dicit, Rex magnus super omnes deos: quia & si sint multi regentes, eius tamen regimini omnes subduntur. Secundò autem nobis describit regiminis modum. & quidem quantum ad intellectualia, quae eius regimen sequentia, ab ipso consequũtur vltimum finem, qui est ipse: & ideo dicit, Quia non repellet Dominus plebem suam. Quantum verò ad corruptibilia, quae etiam si exorbitẽt interdum à propriis actionibus, à potestate tamen primi regentis non excluduntur: vnde dicit, Quia in manu eius sunt omnes fines terrae. Quã tum verò ad coelestia corpora, quae omnem altitudinem terrę excedũt, id est, corruptibilium corporum, & semper rectum ordinem diuini regiminis seruant: vnde dicit, Et altitudines montium ipse cõspicit. Tertiò verò, ipsius vniuersalis regiminis rationem assignat: quia necesse est vt ea quae à Deo sunt condita, ab ipso etiam regantur: & hoc est quod dicit, Quoniam ipsius est mare, &c.

Quia ergo in primo lib. de Perfectione diuinae naturae prosecuti sumus, in secundo autem de Perfectione potestatis ipsius secundùm quod est omnium rerum productor & Dominus: restat igitur in hoc tertio libro prosequi de Perfecta authoritate, siue dignitate ipsius, secũdùm quòd est omnium rerum finis & rector. Erit ergo hoc ordine 1. à cap. 2. vsque ad 63.
procedendum, vt primò agatur de ipso secundùm quòd est rerum omnium finis. Secundò de regimine vniuersali 2. à cap. 64. vsque ad 83.
ipsius, secundùm quòd vnam creaturam gubernat. Tertiò de speciali ipsius regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes. 3. à c. 84. vsque ad finem.

Super Cap. I.

EXPEDITO secundo libro in quo S. Th. de processu creaturarum à Deo determinauit, nunc tertius explanandus est liber, in quo de ordine creaturarum in Deum sicut in finem, determinatur. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primò ponit procemium. Secundò exequiur propositum. Procemium in duas diuiditur partes. Primò enim ostenditur Deum habere regimen creaturarum. Secundò diuisio huius libri concluditur. Quantum ad primum supposito ex praecedentibus Deum esse primum entium, & omnium esse primum principium, duas ponit conclusiones S. Tho. Prima est: Deus habet dominium perfectum super res ab ipso productas. Probatur quo ad primam partem sic. Deus tribuit esse aliis per arbitrium suae volũtatis, ergo habet omnium factorum suorum dominium. probatur consequentia, quia super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur. Quo ad secundam verò partem probatur, quia non indiget exterioris agentis adminiculo, nec materiae fundamento, cùm sit totius vniuersalis effector, id est, productor omnium quae sunt in re.

CIRCA istam propositionem, Super ea quae nostrae voluntati subdũtur, dominamur, attendendum quòd intelligitur quantùm ad illud secundùm quòd nostrae voluntati subduntur. Contingit enim quòd aliqua subduntur nostrae voluntati quantùm ad vnum, non autem quantùm ad aliud, puta domus aliqua subest voluntati alicuius quantùm ad vsum, non autem quantum ad ipsam substantiam domus: quia in libertate sua est habitare domum, aut non habitare, & concedere vsum alteri, aut non

concedere, vnde est dominus domus quātùm ad vsum, non autem quantùm ad substantiam. Eodem modo si aliquis sit voluntati alicuius subditus quantùm ad directionem & gubernationem ipsius, ille est dominus eius quantùm ad directionem & gubernationem, non autem quantùm ad alia, vtpote non se extendens vniuersaliter ad omnia quæ sunt in re. Vnde hoc dominium est incompletum & imperfectum. Quia autem omnia voluntati diuinæ subduntur vniuersaliter quantùm ad omnia quæ sunt in re, & sic illi subdūtur, quòd per solam voluntatem absque alterius adminiculo produci possunt, ideo Deus plenum & perfectum dominium super omnia creata habet, vt videlicet omnia secūdùm ipsius dispositionem in re eueniant. Secunda conclusio est: Deus est omnium creaturarum rector perfectus. Hanc conclusionem primò probat. Secundò manifestat diuersos modos regiminis Dei. Probat autem primam partem hac ratione. Deus ordinat res in finem, & earum actiones dirigit, ergo est earum rector. probatur antecedens quo ad res, quia ea quæ per voluntatem agētis producuntur, vnumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur, cùm bonum & finis sit proprium obiectum voluntatis quo verò ad actiones, quia vnumquodque & per suam actionem finem vltimum consequitur, & eam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quæ agunt. Secūdam verò partem probat: Deus est perfectus in essendo & causando, ergo est & in regendo perfectus.

AD euidentiam eorum quæ circa hanc conclusionem dicuntur, aduertendum quòd supponit S. Th. quòd ordinare res in finem dirigendo operationes ad finem, & dando eis principia per quæ operantur, sit ipsas res regere & gubernare. hoc enim tanquam manifestum supponit, & tanquam nominis rationem dicens, vt patet 1. parte, q. 103. art. 1. Vnde & ibidem artic. 4. inquit, quòd duo sunt effectus generales gubernationis diuinæ, scilicet conseruatio rerum in bono, & motio earum ad bonum: & ideo ex eo quòd Deus res à se productas ordinat in finem, concludit immediatè ipsum esse rectorem omnium, suppressa maiore, quam veluti manifestam prætermittit. Secundo loco ostendit quàm diuersus sit huius regiminis effectus, & ponit quòd diuersimodè in diuersis ostenditur, quia quædam non solùm diriguntur, sed etiam seipsa in finem dirigunt secundùm proprias actiones, & ad consecutionem vltimi finis admittuntur si in sua directione diuino regimini subdantur: repelluntur autem si secus egerint: quædam verò ab alio tantùm diriguntur. Sed hæc in duplici genere sunt. nam quædam sicut in esse naturali defectum pati non possunt, ita in propriis actionibus indeficienter regimini primi regentis subiiciūtur, & à suo ordine nunquam exorbitant, supple, nisi aliquid in eis præter naturam aut supra naturam Deus operetur. huiusmodi sunt corpora cælestia, quorum motus semper vniformiter procedunt. quædam verò sicut in esse naturæ pati possunt defectum, ita & in actibus propriis: qui tamen defectus per aliquod bonum inde proueniens compensatur. talia autem sunt corpora corruptibilia. hæc enim sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfectè subduntur, quanuis videantur ab ordine primi regiminis exorbitare.

Hîc duo sunt attendenda. Primum est, quòd res ordinata in finem ab alio, ex motione ipsius habet consequi finem quandiu sub ordine illius mouentis perseuerat: sed quando ab intentione & motione primi mouentis digreditur, tunc finem ad quem ab agente mouetur, non consequitur. Quandiu enim sagitta subditur motioni rectè sagittantis, finem ad quem à sagittante dirigitur consequitur. sed si ex aliquo impellente non substet ordini motionis à sagittante, sed alio deflectatur, finem consequi non poterit: idemque eueniret si sagitta esset aliquod mouens seipsum, & seipsam moueret non secundùm impetum & motionem sagittantis, sed contra talem motionem, aut aliquo motu ab illo deuiante. oportet enim quod ad aliquem finem ab aliquo dirigitur, subdi motioni dirigentis, & illam sequi, si finem talem assequi debeat. non enim in finem superioris agentis aliquid peruenire potest nisi ex motione talis agentis, cum finem & agentem oporteat proportionari. Nam nunquam puer finem ad quem eum pædagogus dirigit, ex tali directione consequitur, nisi directioni tali subiiciatur. Propterea bene inquit S. Tho. quòd ea quæ se dirigunt in finem, si in sua directione diuino regimini subdantur, ad vltimum finem consequendum ex diuino regimine admittuntur: repelluntur autem si secus egerint. Secundùm est, quòd corruptibilia quanuis ab ordine sibi dato à primo regente exorbitent, puta cum arbor statuto tempore non floret, non tamen propter hoc à diuino regimine subtrahuntur, tum quia sic reguntur, vt deficere possint & impediri, tum quia etiam ex tali exorbitantia aliquid à Deo elicitur: & sic etiam dum talia corpora à naturali ordine exorbitant, ipsam exorbitantiam Deus ordinat, loco illius bonum aliquod substituendo. Sed de his omnibus inferiùs, cum de diuina agetur prouidentia, amplior sermo erit. Postremò vtramque cōclusionem simul author Psalm. 46. & 94. Deus magnus Dominus, &c. quàm diligenter explanat, confirmat. Quantùm ad secundum concludit intentionem huius tertij libri, eiusque generalem diuisionem, & ait, quòd cum in antecedētibus determinatum sit de perfectione diuinæ naturæ, ac etiam de perfectione potestatis ipsius, in hoc tertio li. de perfecta authoritate siue dignitate ipsius, secundùm quòd est omnium rector & finis, agendum est. Circa hoc autem agendum est primò de Deo, secundùm quòd est rerum omniū finis. Secundò de eius regimine. ca. 64. tertiò specialiter de eius regimine circa naturas intellectuales.

Quòd omne agens agit propter finem.
Cap. 2.

Idem 1. p. q. 44. art. 4. & prima secunda q. 1. ar. 2.



OSTENDENDVM est igitur primò quòd omne agens in agendo intendit aliquem finem. In his enim quæ manifestè propter finē agunt, hoc dicimus esse finem, in quo tendit impetus agentis. hoc enim adipiscēs dicitur adipisci finem: deficiens autem dicitur deficere à fine intento: sicut patet in medico agente ad sanitatē, & homine currente ad certum terminum. Nec differt quātùm ad hoc vtrum quod tendit in finem, sit cognoscens, vel non. sicut enim signum est finis sagittātis, ita est finis motus sagittæ. omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit. non enim ex quacūque virtute quæuis actio procedit, sed à calore quidem calefactio, à frigore autem infrigidatio. vnde & actiones secundùm diuersitatem actiuorum specie differunt, actio verò quādoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut ædificatio ad domum, & sanatio ad sanitatem, quandoque autem non sicut intelligere & sentire. Et siquidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tēdit in illud factum, si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agētis tendit in ipsam actionem, oportet igitur quòd omne agens in agendo intendat finem, quandoque quidem actionē ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

2 Adhuc, in omnibus agentibus propter finē, hoc esse vltimū finem dicimus, vltra quod agens non quærit aliquid, sicut actio medici est vsque ad sanitatem, ea verò cōsecuta, non conatur ad aliquid vlterius, sed in actione cuiuslibet agentis est venire ad aliquid vltra quod agens non quærit vltra aliquid. aliæ enim actiones in infinitum tenderent, quod quidem est impossibile, quia cum infinita nō sit pertransire, agens agere non inciperet. nihil enim mouetur ad id ad quod impossibile est peruenire. Omne igitur agens agit propter finem.

3 Amplius, si actiones agentis procedāt in infinitū oportet quòd vel ex istis actionibus sequatur aliquod factū, vel nō. Si quidem sequatur aliquod factum: esse illius facti sequetur post infinitas actiones, quod autem præexistit infinita impossibile est esse, cùm non sit infinita pertransire. quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: & quod est impossibile fieri, est impossibile facere. impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod præexiguntur actiones infinitæ. Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinē huiusmodi actionum esse vel secundùm ordinem virtutū actiuarum, sicut si homo sentit vt imaginetur, imaginatur autē vt intelligat, intelligit autem vt velit. Vel secūdū ordinem obiectorum, sicut si considero corpus vt considerē animam, quam cōsidero vt considerem substantiam separatā, quā cōsidero vt cōsiderē Deum. nō autē est possibile procedere in infinitū neq; in virtutibus actiuis, sicut neq; in formis rerum, vt probatur in secundo Meta. * forma enim est agendi principium. neque in obiectis, sicut neque in entibus, cùm sit vnum ens primum, vt suprà probatum est. nō est igitur possibile quòd actiones in infinitum procedant. oportet igitur esse aliquid, quo habito conatus agentis quiescat. omne igitur agens agit propter finem.

**To. cō. 10. lib. c. 13.*

4 Item, in his quæ agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens & vltimum finem, sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu sequētium. si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum: oportet principia actiua in infinitum procedere, quod est impossibile, vt suprà ostensum est. necesse est igitur quòd conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

5 Adhuc omne agēs vel agit per naturā, vel per intellectū: de agētibus autē per intellectū nō est dubium quin agant propter finem. agunt enim præcōcipientes in intellectu id quod per actionē consequuntur, & ex tali præcōceptione agunt. hoc enim est agere per intellectum. sicut autē in intellectu præcōcipiente existit tota similitudo effectus ad quam per actiones intelligētis peruenitur, ita in agēte naturali præexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur. nam ignis generat ignem, & oliua oliuam. sicut igitur agens per intellectum, tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. omne igitur agens agit propter finem.

6 Amplius, peccatum non inuenitur nisi in his quæ sunt propter finem. nec enim imputatur alicui ad peccatum, si deficiat ab eo ad quod non est. medico enim imputatur ad peccatū, si deficiat à sanando naturā, non autē ędificatori aut

aut grammatico. sed peccatum inuenimus in his quæ fiunt secundum artem: sicut cum grammaticus non rectè loquitur: & in his quæ sunt secundum naturam: sicut patet in partubus monstrosis. ergo tam agens secundùm naturam, quàm agens secundùm artem, & à proposito, agit propter finem.

2 Item si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes essent ei indifferentes: quod autem indifferētes se habet ad multa, non magis vnum eorum operatur quàm aliud: vnde à contingente ad vtrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid quod determinetur ad vnum. impossibile igitur esset quod ageret. omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum: quod dicitur finis eius.

Dubitatio. Sunt autem aliquæ actiones quæ non videntur esse propter finem sicut actiones ludicræ & contemplatoriæ, & actiones quæ absque attentione fiunt: sicut confricatio barbæ, & huiusmodi ex quibus aliquis opinari potest ꝙ *Solutio.* sit aliquod agens non propter finem. Sed sciendum quòd actiones cōtemplatiuæ non sunt propter alium finem, sed ipsæ sunt finis: actiones autem ludicræ interdum sunt finis: sicut cùm solùm ludit propter delectationem quæ in ludo est. quandoque autem sunt propter finem: sicut cùm ludimus vt postmodum fortius secundò agamus. actiones autem quæ fiunt sine attentione, non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione, vel naturali principio: sicut inordinatio humoris pruritum excitantis, est causa confricationis barbæ quæ fit sine attentione intellectus. & tamen hæc ad aliquos fines tendunt, licet præter ordinem intellectus. Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiæ: causam finalem à rebus penitùs subtrahentes.

Super Cap. 2.

POSITO prooemio, accedit S. Thom. ad primam partem propositi sui, scilicet iuxta diuisionem ab eo positam, scilicet ad determinandum de Deo secundùm quòd est rerum omnium finis. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit finem cuiuslibet rei esse bonum. Secundò omnia ordinari in Deum sicut in finem capit. 17. Circa primum duo facit. Primò ostendit omnia agere propter aliquid. Secundò cuiuslibet rei finem esse bonum cap. 16. Circa primum duo facit. Primò ostendit omnia agere propter finem. Secundò omnia agere propter bonum cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò probat propositum. Secundò remouet vnum dubium.

ADVERTENDVM autem quòd cùm finis habeat rationem vltimi, & rationem causæ, in hoc cap. non agitur de fine vt habet rationem causæ, sed vt habet rationem vltimi. Arguit igitur primò sic, ad probandum ꝙ omnia agunt propter finem: Omnis agentis impetus ad aliquid certum tendit, quandoque quidem ad actionem ipsam, quandoque verò ad aliquid factum per actionem, ergo omne agens in agendo intendit finem, aut actionem, quando actio non terminatur ad aliquod factum aut operatum per ipsam, si aliquid per ipsam efficiatur. probatur antecedens, tum quia non ex quacunque virtute quæuis actio procedit, vt patet in calore & frigore: tum quia actiones specie differunt secundùm diuersitatē actiuorum. consequentia quoque probatur, quia in manifestè agentibus propter finem, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus, id est, actualis inclinatio & motio agentis, quia dum agens illud adipiscitur, dicitur adipisci finem: & dum ab eo deficit, dicitur deficere à fine intento, siue cognoscat finem siue non cognoscat, vt patet in medico sanante, & homine currente.

ADVERTE cùm dicitur quandoque terminari actionem ad aliquod factum, vt domificationem ad domum, & sanationem ad sanitatem: quandoque verò non, vt intelligere & sentire, quod intelligitur de facto ad cuius perfectionem ordinatur operatio, non autem de facto quod propter perfectionem operationis efficitur. intelligere enim non habet aliquid factum per ipsam ad cuius perfectionem ordinetur, sed bene habet aliquid factum quod est ad complementum & perfectionem ipsius intellectionis ordinatum, ideo dicitur absolutè intellectionē non habere aliquod factum per ipsam, domificatio autem dicitur habere aliquod per ipsam factum, quia terminatur ad aliquid per ipsam productum, non tanquam ad id quod producatur propter perfectionem operationis, sed tanquam ad id ad quod perficiendum ordinatur operatio. Vnde bene dicitur quòd in iis quæ habent aliquod tale factum, ipsum factum est finis: in iis autem quæ non habent aliquod tale factum, ipsa operatio est finis, quia videlicet in illis operatio intenditur propter factum ad cuius perfectionem ordinatur, in istis autem operatum intenditur propter ipsam operationem propter cuius complementum & perfectionem intenditur. Secundò: In actione cuiuslibet agentis est vnire ad aliquid vltra quod agens non quærit aliquid, ergo, &c. probatur consequentia, quia in omnibus agentibus propter finem, hoc esse vltimum finem dicimus, vltra quod agens non quærit aliquid, vt sanitas respectu medici. probatur etiam antecedens, quia aliàs procederent in infinitum actiones, quod est impossibile: quia agens non inciperet agere, cùm nihil moueatur ad id ad quod est impossibile peruenire, infinita autem non contingit pertransire. Tertiò, & est confirmatio præcedētis: Impossibile est vt actiones in infinitum procedāt, ergo oportet esse aliquid, quo habito conatus agentis quiescat, ergo, &c. probatur antecedens, si actiones agentis procedāt in infinitum, aut ex illis sequitur aliquod factum, aut non. Non primum, quia impossibile est vt agens incipiat facere aliquod factū ad quod præexigūtur actiones infinitæ. tale enim impossibile est esse, & per consequens impossibile est fieri, & sic illud facere est impossibile. Non etiam secundum, quia si accipiatur ordo huiusmodi actionum secundùm ordinem virtutum actiuarum, vt est ordo inter sentire, imaginari, intelligere, & velle, inquantum vnum est propter aliud, patet quòd non est possibile procedere in infinitum in virtutibus actiuis, sicut neque in formis rerum, ex secundo Metaphy. tex. 10. cùm forma sit agēdi principium. Si etiā accipiatur ordo ipsarum secundùm ordinem obiectorum, sicut est ordo in cōsideratione corporis, animæ, substantiæ separatæ, & Dei, incipiendo à corpore, vt scilicet consideratio vnius sit vt deueniatur ad alterius considerationem, sic non est processus in infinitum, quia neque in obiectis est processus in infinitum, sicut neque in entibus, cùm sit vnum primum ens, vt suprà probatum est.

CIRCA istam rationem dubium occurrit. Posset enim aliquis dicere quòd licèt non sit processus in infinitum in obiectis per se ordinatis, sicut nec in entibus, tamen nihil prohibet esse processum in infinitum in accidentaliter ordinatis: & sic operationes possunt procedere in infinitum, sicut posita æternitate mundi generarentur res in infinitum, & generationes sibi in infinitum succederent. Et sic vnum agens potest producere vnam actionem propter aliam, & illam propter aliam in infinitum.

RESPONDETVR quòd aliud est loqui de actionibus per quas aliquod factum producitur, & aliud de actionibus ex quibus nullum factum sequitur, cuiusmodi sunt intelligere & sentire. vbi enim sequitur aliquod factum, sicut in generationibus, est quidem processus in infinitum respectu diuersorum genitorum, quia in infinitum singularia generari possunt. sed respectu vnius obiecti producendi non potest esse processus in infinitum in actionibus: quia nunquam compleretur eius productio. Vbi autem ex actionibus non sequitur aliquod factum, non potest esse processus in infinitum ex processu obiectorum formaliū in infinitum: quia formalia obiecta nō sunt infinita. Sed bene posset esse processus in infinitum absolutè circa materialia obiecta quæ sibi inuicem in infinitum succedunt, si agens in infinitum duraret: sed non potest esse processus in infinitum ordinatus: ita quòd vna operatio sit propter aliam intenta, & illa propter aliam in infinitum: & hoc modo intelligitur quod hîc dicit S. Thom. de processu in infinitum actionum, ex quibus nullum factum sequitur. talem enim ordinem non habent considerationes diuersorum singularium vnius naturæ, quia cognitio vnius illorū non potest esse ratio cognitionis alterius in infinitū procedēdo, quia non omnia indiuidua sic sunt ordinata, vt vnū quantū est ex se sit nobis notius quàm alterū quò ad intellectū: & similiter est in omnibus aliis huiusmodi operationibus. Quartò, sequeretur principia actiua in infinitum procedere, hoc est falsum, vt est ostensum, scilicet in præcedēti ratione, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in iis quæ agunt propter finem, omnia intermedia inter agens & vltimum finem, sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu sequentium.

CIRCA hanc rationem duplex occurrit dubiū. Primum est, quia non videtur distingui à præcedenti ratione. probatum est enim etiā per illam non esse processum in infinitū in actionibus, quia non proceditur in infinitum in virtutibus actiuis. Secūdum est quia videtur supponere S. Thom. quod habet probare, scilicet ꝙ sit aliquis vltimus finis agentis. hoc enim probandum est. Ad primum dicitur ꝙ non est eadem hæc ratio cum præcedente, licèt ad eam dependentiam habeat, quia in præcedenti ratione probatum est quòd non est propter infinitatem virtutū actiuarū vt actiones in infinitum procedant, quia in illis non proceditur in infinitum: hîc autē arguitur quòd si in actionibus proceditur in infinitū, oportet vt ipsæ virtutes in infinitum procedant, quod falsum esse ostēsum est. Ad secundum dicitur ꝙ non supponit quod habet probare. intendit enim hāc vniuersalem probare, omne agens agit propter finē. hoc autē non supponit, sed supponitur in aliquibus quæ manifestè propter finem agunt, inueniri vltimum finem. sanans enim, vt sic, habet pro vltimo fine sanitatem, deinde ex eo quod inuenitur in illis quæ manifestè propter finem agunt, vult propositum deducere vniuersaliter. In illis enim manifestum est ꝙ intermedia sunt fines respectu priorū, & principia actiua respectu posteriorū, sicut medicina ab artifice facta est causa sanitatis. Et ex hoc habetur ꝙ si procedatur in infinitū in actionibus, ita ꝙ conatus agentis non sit ad aliquid determinatum, priora facta erunt productiua posteriorum in infinitum, supposito quòd agens agat vnum propter aliud in infinitum, & sic erunt infinita principia actiua & productiua.

Quintò tam agens per intellectū quàm per naturā agit propter finem, ergo omne agēs. probatur antecedens, quò ad agētia quidē per intellectū, quia agūt præcōcipiētia in intellectu id quod per actionē cōsequuntur, & ex tali præcōceptione agunt. hoc est enim agere per intellectū. quò verò ad agentia naturalia, quia sicut in intellectu præconcipiente præexistit tota similitudo effectus ad quam per actiones intelligentis peruenitur, ita in agente naturali præexistit similitudo naturalis effectus ex qua actio ad hunc effectum determinatur. vt patet in productione ignis & oliuæ.

AD euidētiā huius rationis quātū ad id quod tāgit de naturalibus agētibus, cōsiderādū, ꝙ agēs per intellectū, in aliquod determinatū tendit secūdū directionē ipsius cōceptionis, quia agit per cōceptionē, quæ est similitudo alicuius determinati. cōceptio enim agētis nō dirigit nisi in illud cuius est similitudo, quia omne agēs producit formam similē formæ per quā agit, sicut domificator per conceptionē domus ad nihil aliud producendū ordinatur quàm ad domū: & quia vbi est eadē causa, debet idē effectus sequi: propterea cùm etiā in agēte naturali sit similitudo effectus naturalis ad quē actio agētis per similitudinē determinatur, sequitur vt etiā agēs naturale agat propter aliquid vltimū, & sic agat propter finē. vltimū enim quod per suam actionem intendit agēs naturale, est similitudo formæ per quam agit: sicut vltimum quod intendit agens per intellectum, est id cui per suam præconceptionem assimilatur. impetus enim agentis sequitur inclinationem formæ per quam operatur. Et hoc est huius rationis fundamentum. Sextò in agente per artem, & in agente per naturam inuenitur peccatum, sicut cùm grammaticus non loquitur rectè, &

cum monstruosi partus producuntur, ergo &c. probatur consequentia, quia peccatum non inuenitur nisi in iis quæ sunt propter finem. Nõ enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est, sicut non imputatur ædificatori aut grammatico si deficiat à sanando, sed bene medico imputatur.

A D euidentiam fundamenti huius rationis intelligendum ex doctrina sancti Thomæ 12 quæst.21.artic 1. & Malo. quæst.2.artic.1.quod peccatum siue in naturalibus siue in artificialibus secundum Aristot. 2. Physic. consistit in actu qui agitur propter finem, non quidem vt peccatum agentis sit absolutè non consequi finem, cùm contingat aliquando vt agens nõ consequatur finẽ, non propter defectum naturę aut artis, sed aliunde, sic quòd natura non digerat ferrum in stomacho, est, quia est indigestibile: & quòd medicus non inducat sanitatem, aliquando accidit quia aut infirmus habet ægritudinem incurabilem, aut aliquod cõtra sanitatem agit: sed contingit agens peccare quando producit operationem non habentem debitum ordinem ad finem. medico enim imputatur si deficiat à sanando, quando propter defectum suæ operationis hoc euenit, quia scilicet non operatur secundùm regulam artis. vnde si etiam introduceret sanitatem non operando secundùm regulas artis, nihilominus peccaret propter inordinationem operationis. Propter quod, cùm inquit sanct. Thom. medicum peccare si deficiat à sanando, intelligẽdum est si defectus sanationis proueniat ex eo quòd à regulis medicinæ diuertit. Fundamentum ergo rationis huius est hoc solùm, scilicet quòd peccatum inuenitur tantùm in iis quæ sunt propter finem: non autem hoc, quòd consistat in non assecutione finis absolutè. Siue enim quis essequatur finẽ operando, siue non, satis est proposito quòd vbicunque inuenitur peccatum, ibi inuenitur ordo ad finem. Septimo, si agens non tenderet ad aliquem determinatũ effectũ, impossibile esset vt ageret: quia omnes effectus essent illi indifferentes. quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis vnum eorum operatur quàm aliud, nisi determinetur per aliquid ad vnum.

A D hanc rationem dici posset quod agens multis actionibus agit, & quòd determinetur ad aliquid agendum vna actione: sed quia illud ad aliud ordinat, & illud ad aliud in infinitum: ideo non tendit ad aliquod vltimum quod sit eius finis. Sed hæc responsio non est ad mentem rationis, tum quia sufficit ad rationem quòd vnaquæque actio habet aliquem determinatum effectum ab agente intentum. talis enim effectus erit finis agentis illa actione, & sic agens inquantum agens vnaquaque actione agit propter finem, cum agat ad aliquid determinatum, non autem in incertum: quod erat intentum: tum quia ostensum est suprà actiones agentis non posse in infinitum procedere secundùm ordinem vnius ad alterum. Quomodo autem à causa contingente ad vtrumlibet non sequatur effectus nisi per aliquid determinatur, declaratum est primo libro. Quantum ad secundum remouet sanct. Thom. dubium quoddam. Posset enim aliquis opinari quòd sit agens aliquod non operans propter finem, quia actiones ludicræ & contemplatoriæ, & quæ absque intentione fiunt, vt confricatio barbæ, non videntur propter finem aliquem esse. Respondet sanct. Thom. & dicit tria. Primò quòd actiones contemplatiuæ non sunt propter aliquem finem, sed ipsæ sunt finis. Secundò quòd actiones ludicræ sunt finis quando quis ludit solùm propter delectationem quæ est in ludo, sunt autem propter finem cùm ludimus vt postmodum fortius secundò agamus. Tertiò quòd actiones absque attentione factæ non sunt ab intellectu, sed aut ab aliqua subita imaginatione, aut à naturali principio: sicut inordinatio humorum pruritum excitans est causa illius confricationis barbæ: & hæ actiones ad aliquos fines tendunt, licèt præter ordinem intellectus.

C I R C A primum dictum aduertendũ, quòd ex ipso habetur non oportere ad hoc quòd aliquid agat propter finẽ, vt eius operatio ad aliud tanquam ad fidem ordine, sed sufficit quòd ipsa sit vltimum quod illa actione intenditur. siue enim agens intedat aliquod aliud præter operationem, siue ipsam tantum operationem, dicitur semper agere propter finem, id est, aliquid propter vltimò intentum.

C I R C A secundum dictum dubitatur, quia videtur implicari contradictio. Delectatio enim quæ est in operatione, est aliud ab operatione ludicra, quia ipsa ad appetitum pertinet, operatio autẽ ad aliam potentiam. si ergo aliquis ludat propter delectationem quæ est in ludo, ipsa operatio ordinatur ad delectationem sicut ad finem, & per consequens operatio ipsa non est finis. & sic implicat dicere quòd operatio ludicra est finis quando quis ludit solùm propter delectationem quæ est in ludo. Augetur dubitatio, quia 2.2.quæst.180.art.1.& 7.ad primum. dicitur quòd contemplatio terminatur in effectu. Et hoc etiam cõtra primum dictum procedit. Respondetur ex doctrina sanct. Thom.4. Sent. distinct.49.quæst.3. artic.4. quæst.3 quòd delectatio consequens aliquã operationem, & ipsa operatio, non sunt consideranda tanquam duo bona, sed tanquam vnum: quia ex ipsis fit vna operatio perfecta, sicut ex perfectibili & sua perfectione: & ideo loquitur hìc sanct. Thom. de operatione & delectatione tanquam de vno intento ab agente, non autem tanquam sint duo intenta, quorum vnum propter aliud intendatur: contra quem sensum procedit obiectio. Vtrum autem si considerentur tanquam duo intenta, delectatio sit finis, an magis operatio ad quam consequitur, ostendetur inferius cap. vigesimo sexto. Ad confirmationem dicitur pro nunc, quòd loquitur ibidem sanctus Thom. de operatione, vt distinguitur à delectatione: secundùm quem modum potest dici delectationem aliquo modo esse finem, licet non sit simpliciter finis, vt inferiùs ostendetur. hìc autem loquitur de vtroque tanquam de vno intento, intento, ita quòd delectatio & operatio simul intenta non ordinantur in comtemplatione aut in tali operatione ludicra ad alium finem, sed ipsa tunc cum sua delectatione coniuncta est finis & vltimum intentum.

C I R C A tertium dictum attendendum quòd vniuersaliter sanctus Thom. per illud, quòd huiusmodi quæ ex improuiso eueniunt actiones, non sunt quidem per intellectum ad aliquem finem ordinatæ, sed bene à natura aut imaginatione ad aliquid ordinãtur, puta confricatio barbæ ad pruritus expulsionem. Ex his excluditur error naturalium antiquorum causam finalem à rebus abstrahentium, omniáque ex necessitate materiæ fieri ponentium.

Quòd omne agens agit propter bonum.

Cap. 3.



X hoc autem vlterius ostensum est quòd omne agens agit propter bonum. Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. id autẽ ad quod agens determinate tendit, oportet esse conueniens ei. non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam conuenientiam ad ipsum. quod autem conueniens est alicui, est illi bonum. ergo omne agens agit propter bonum. *Idem 1.p.q. 105.art.5. de veri.q.22. art.1.*

2 Præterea, finis est in quo quiescit appetitus agentis vel mouentis, & eius quod mouetur: hoc autem est de ratione boni, vt terminet appetitũ: nã bonũ est quod omnia appetunt: omnis ergo actio & motus est propter bonum.

3 Adhuc, omnis actio & motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel vt conseruetur secundùm speciem vel indiuiduum, vel vt de nouo acquiratur: hoc autem ipsum quod est esse, bonum est: & ideo omnia appetũt esse. omnis igitur actio & motus est propter bonum.

4 Amplius, omnis actio & motus est propter aliquam perfectionem. si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quòd est perfectio secunda agẽtis. si autem actio sit transmutatio exterioris materiæ, manifestum est quòd mouens intẽdit aliquam perfectionẽ inducere in remota: in quam etiam tendit mobile si sit motus naturalis. hoc autem dicimus esse bonum, quod est esse perfectum. omnis igitur actio & motus est propter bonum.

5 Item, omne agens agit secundùm quòd est actu: agendo autem tendit in sibi simile. igitur tẽdit in actũ aliquem: actus autem omnis habet rationem boni: nam malum non inuenitur nisi in potentia deficiente ab actu. omnis igitur actio est propter bonum.

6 Adhuc, agens per intellectum, agit propter finem, sicut determinans sibi finem: agens autem per naturã, licèt agat propter finem vt probatũ est, non tamẽ determinat sibi finem: cùm non cognoscat rationem finis: sed mouetur in finem determinatum sibi ab alio. agens autem per intellectum, non determinat sibi finem nisi sub ratione boni. intelligibile enim non mouet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. ergo & agens per naturam non mouetur, neque agit propter aliquem finem, nisi secundùm quod est bonum: cùm agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. omne igitur agens propter bonum agit.

7 Item, eiusdem rationis est fugere malum, & appetere bonum: sicut eiusdẽ rationis est moueri à deorsum & moueri sursum. omnia autem inueniuntur malum fugere. nam agentia per intellectum, hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud vt malum. omnia autem agentia naturalia quantùm habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quæ est malum vniuscuiusque. omnia igitur agunt propter bonum.

8 Adhuc, quod prouenit ex alicuius agẽtis actione præter intentionem ipsius, dicitur à casu vel fortuna accidere. videmus autem in operibus naturæ vel semper vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita, vt producant fructus: & partes animaliũ sic disponi, vt animal saluari possit. si ergo hæc eueniunt præter intentionẽ naturalis agentis, hoc erit accidens à casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile. nam ea quæ accidũt semper vel frequenter, non sunt casualia, neque fortuita: sed quæ accidunt in paucioribus. naturale ergo agens intendit ad id quod melius est, & multò manifestius quod agit per intellectum: omne igitur agens intendit bonũ in agendo. Item, omne quod mouetur, ducitur ad terminum motus à mouente & agente: oportet igitur mouens & motum ad idem tendere inquantum mouetur. quod autem mouetur, cùm sit in potẽtia, tendit ad actum: & ita ad perfectum & bonum: per motum enim exit de potentia in actum.

actum. ergo & mouens & agens semper in mouendo & agendo intendit bonum. Hinc est quòd Philosophi diffinientes bonum, dixerũt, Bonum est quod omnia appetunt. Et Dio. 4. capit. de Diui. nomi. dicit, quòd omnia bonum & optimum concupiscunt. 1. Ethi. c. 1.

Super Cap. 3.



OSTENSO quòd omne agens agit propter finem, nũc ostendit sanctus Thom. quòd omne agens agit propter bonum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò infert vnum corollarium cap. sequenti. Quantùm ad primum probat, quòd omne agens agit propter bonũ. Et primò sic: Omne agens tendit ad aliquod determinatum, ergo ad aliquid sibi conueniens. non enim in ipsum tenderet nisi propter aliquam conuenientiam, ergo tendit ad bonum, quia quod est alicui conueniens, est illi bonum. Aduerte quòd omne agens agit ad aliquid determinatum ex inclinatione aut directione consequente formam per quam agit. forma autem non dirigit nisi ad aliquid sibi simile & conforme, ideo illud determinatum propter quod agens operatur, est simile, conforme, & conueniens agenti inquantum tali forma agit. & super hoc fundatur prima consequentia rationis huius. Secundò: Finis est in quo quiescit appetitus agentis siue mouentis, & eius quod mouetur: ergo omnis motus & actio est propter bonum. probatur consequentia, quia hoc est de ratione boni, vt terminat appetitum, vt ex eius ratione patet.

SED videtur quòd ista ratio non teneat, quia arguitur ex puris affirmatiuis in secunda figura sic arguẽdo: Finis est in quo quiescit appetitus: bonum est in quo quiescit appetitus, ergo bonum & finis sunt idem. Si ergo omne agens agit propter finem, sequitur ꝙ etiam agat propter bonum.

RESPONDETVR de mente Commen. 2. Physic. com. 23 & 4. Physicorum com. 33. & 42. Item secundo Cæl. comm. 23. quòd non est inconueniens vti argumento in secunda figura ex ambabus propositionibus affirmatiuis, quando maior propositio conuertitur vniuersaliter: & hoc est manifestum per se, quia tunc syllogismus est virtute in prima figura. Conuersa enim vniuersaliter maiore, apparet syllogismum in prima figura esse: ideo Doctores, imò & Arist. ipse, non curat aliquando argumenta in debita forma explicitè constituere, quando apparet ex propositionum euidentia ipsa forma secundùm quam habet constitui. In proposito ergo non curauit S. Thom. de debita forma: quia maior propositio est vniuersaliter cõuertibilis. sicut enim omnis finis agẽtis vt sic, est in quo quietatur appetitus agẽtis, ita omne in quo appetitus agẽtis quietatur est finis. huic si subsumatur minor, scilicet bonum est in quo appetitus quietatur, optimè sequitur prima figura, ergo bonum est finis. Tertiò, Omnis actio & motus, ad esse aliquo modo ordinatur, ergo ad bonũ. patet consequentia, quia hoc ipsum quod est esse, est bonũ, scilicet fundamẽtaliter, cuius signũ est quòd omnia appetunt esse. Quartò, Omnis actio & motus est propter aliquam perfectionem, aut scilicet propter ipsammet actionem, quæ est perfectio secunda agentis, aut propter perfectionem inductam in re mota, in quam etiam tẽdit mobile, si sit motus naturalis, ergo est propter bonum. patet consequentia, quia esse bonum idem est quod esse perfectum.

ADVERTENDVM cùm dicitur quòd in perfectionem ab agente introductam in re mota, tendit etiam mobile, si motus sit naturalis, quòd in motu naturali tam agens quàm mobile tẽdit in perfectionem ab agente causatam, inquantum vnumquodque illorum ad illam inclinatur: sed hoc est diuersimodè, quia agens inclinatur ad introducendam illam in re mota ex actualitate formæ per quam agit, mobile autem vt sic, ad illam suscipiendam inclinatur ex sua naturali potentialitate: quod non accidit in motu violento, vbi nulla est naturalis potentia in mobili ad illum motum. Quintò, Omne agens tendit in actum aliquem, quia agit inquantum est in actu, ergo tendit in bonum: quia omnis actus habet rationem boni, cùm malum non inueniatur nisi in potentia ab actu deficiente. Sextò, Agens per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni, quia intelligibile nõ mouet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis, ergo & agens per naturam, quia licèt agẽs per intellectum determinat sibi finem, non tamen agens per naturam, cùm non cognoscat rationem finis, sed mouetur in finẽ sibi ab aliquo intellectu determinatum.

HIC duo sunt attendenda. Primum est, quod non ideo dicitur intelligibile non mouere nisi sub ratione boni, quasi ipsum intellectum sub ratione boni moueat (hoc enim falsum esset, cùm ratio boni non sit ratio formalis obiecti intellectus, sed magis ratio veri) sed hoc dicitur in ordine ad appetitum determinantis sibi finem per intellectum. Non enim agens per intellectum sibi determinat finem propter quem agat, nisi quia proponit sibi id propter quod vult operari, & ex cuius volitione mouetur ad operandum: & sic oportet vt intelligibile quod sibi tanquam finem determinat, moueat eius appetitum & antequam ad operationem procedat. intelligibile autem non mouet appetitum nisi sub ratione boni. Secundum est, quòd non determinare sibi finem, commune est & agentibus absque cognitione, & brutis agentibus ex cognitione. ideo sanct. Thom. vtrumque illorum nomine agentis per naturam comprehẽdit. licèt enim bruta aliquam cognitionem illius rei quæ est finis habeant, ex qua ad operandum mouentur, illam tamen rem sub ratione finis non cognoscunt, cùm non cognoscant quid sit finis, vt in præcedentibus est ostensum. Septimò, Omnia malum fugiunt tam agentia per naturam quàm agentia per intellectum: quod constat, quia resistunt corruptioni, quæ est malum, quantùm possunt, ergo, &c. probatur consequentia: quia eiusdem rationis est fugere malum, & appetere bonum, sicut non moueri deorsum, & moueri sursum. Circa istam propositionem eiusdem rationis est fugere malum, & appetere bonum: aduertendum quòd non ideo dicuntur eiusdem rationis, quasi sit vnus & idem actus fugere & appetere seu desiderare, sed quia sese concomitantur. nullus enim fugit malum, nisi propter appetitum alicuius boni, quod per tale malum tollitur: sicut nullus fugit mortem nisi quia vitam appetit: & leue non recedit à loco deorsum naturaliter, nisi quia naturaliter appetit moueri sursum. Octauò, In operibus naturæ videmus vel semper vel frequentius quod melius est, vt in plantis & partubus animalium apparet, & hoc non est à casu, ergo naturale agens intendit quod est melius, & multo manifestius agens per intellectum, ergo, &c. minor patet, quia quæ sunt semper vel frequenter, non sunt casualia vel fortuita, sed quæ accidunt in paucioribus.

ATTENDE hìc ex secundo Physicorum, quòd non solùm quando agens producit quod frequentius euenit, agit propter finem, sed etiam quando quod in minori parte euenit, producit. nõ enim est casus aut fortuna nisi in actionibus quæ propter aliquem finem fiunt. licèt enim effectum qui in minori parte euenit, non intendat natura saltem primò & per se, non producit tamen illud, nisi quando agit ad id quod pro maiori parte euenit: ad quod cùm ex aliquo impedimento peruenire non potest, id quod rarò euenit, producit. Aduerte etiam quòd agens per intellectum non semper aut pro maiori parte producit quod absolutè melius est, sed quod melius est per comparationem ad finem extrinsecum quem intendit: sicut domificator non facit maiorem & meliorem domum quæ esse possit, sed quæ sit conueniens habitantibus, propter quorum habitationem eam facit. Nonò, Quod mouetur, tendit ad bonum, quia tendit ex potentia ad actum: ergo & agens & mouens. patet consequentia, quia cùm omne quod mouetur, ducatur ad terminum motus ab agente & mouente, oportet ad idem tendere mouens & quod mouetur, inquantum mouetur. Confirmatur conclusio auth. dicentium bonum esse quod omnia appetunt, & Dion. 4. cap. de Di. no. dicentis quod omnia bonum & optimum concupiscunt.

ATTENDENDVM circa hoc cap. & præcedẽs quòd per hoc quod probat sanct. Thom. omne agens agere propter bonum, & propter finem, non intendit agens agere propter aliud bonum, aut propter alium finem à se distinctum, sed absolutè loquitur, siue inquam agens agat propter seipsum, siue propter aliud tanquam propter finem.

Quòd malum est præter intentionem in rebus.

Cap. 4.



EX hoc autem apparet quòd malum est præter intentionem [d] in rebus, & incipit præter intentionem agentium. Idem 1. Sen. dist. 39. q. 2. art. 8.

Quòd enim ex actione consequitur, diuersum ab eo quod erat in intentione, siue intentum ab agente: manifestum est præter intentionem accidere. malum autem diuersum est à bono quod intendit omne agens: est igitur malum præter intentionem eueniens. D. 788. & 1100.

2 Item, defectus in effectu & actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis: sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus mõstruosus: & ex curuitate cruris sequitur claudicatio. agens autem agit secundùm ꝙ habet de virtute actiua, nõ secundum id quod defectum [d] virtutis patitur. secũdùm autem quod agit, sic intendit finem, intendit igitur finem correspondentem virtuti. quod igitur sequitur respõdens defectui virtutis, erit præter intentionem agentis: hoc autem est malum: accidit igitur malum præter intentionem. D 1061.

3 Adhuc, ad idem tendit motus mobilis, & motio mouentis: mobile autem tendit per se ad bonum: ad malum autem per accidens, & præter intentionem: quod quidem maxime in generatione & corruptione apparet: materia enim cùm est sub vna forma, est in potentia ad formam aliam, & priuationem formæ iam habitæ: sicut cùm est sub forma aëris, est in potentia ad formam ignis, & priuationem formæ aëris: & ad vtrunque transmutatio materiæ terminatur simul: ad formam quidẽ ignis, secundùm quòd generatur ignis: ad priuationem autem formæ aëris, secundùm quòd corrumpitur aër. non autem intẽtio & appetitus materiæ est ad priuationem, sed ad formam. non enim tendit ad impossibile: est autem impossibile materiam non tantùm sub priuatione esse: esse verò eam sub forma est possibile. igitur quòd terminetur ad priuationem, est præter intentionem. terminatur autem ad eam inquantum peruenit ad formam quam intendit: quam priuatio alterius formæ de necessitate consequitur. transmutatio ergo materiæ in generatione & corruptione per se ordinatur ad formam. priuatio verò consequitur præter intentionem: & similiter oportet esse in omnibus motibus: & ideo in quolibet motu est generatio & corruptio secundùm quid: sicut cùm aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album, & fit nigrum: bonum autem est secundùm quòd materia est perfecta per formam; & potentia per actum proprium: malum autem secundùm

quòd est priuata actu debito. omne igitur quod mouetur tendit in suo motu peruenire ad bonum. peruenit autem ad malum præter intentionem. igitur cùm omne agens & mouens intendat ad bonum. malum prouenit præter intentionem agentis.

4 Amplius, in agentibus per intellectum & æstimationem quamcunque, intentio sequitur apprehensionem. in illud enim tendit intentio quod apprehenditur vt finis. si ergo perueniatur ad aliquod quod non habet speciem apprehensam, erit præter intentionem: sicut si aliquis intendat comedere mel, & comedat fel, credens illud esse mel: hoc erit præter intentionem. sed omne agens per intellectum, intendit aliquid secundùm quòd accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus patet. si ergo illud non sit bonum, sed malum: hoc erit præter intentionem. agens igitur per intellectum, non operatur malum, nisi præter intentionem. cum igitur intendere ad bonum, sit commune agenti per intellectum, & per naturam: malum non consequitur ex intentione alicuius agentis, nisi præter intentionem.

Hinc est quod Dionys. dicit quarto cap. de Diuin. nom. quòd malum est præter intentionem & voluntatem.

Super Cap. 4.



X præmissis deducit corollariè sanct. Thom. quòd malum est præter intentionem in rebus, & incidit præter intentionem agentium. Rationéque huius corollarij de natura mali determinationem facit. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de natura mali. Secundò infert vnum corollarium cap. 15. Circa primum tria facit. Primò ostendit malum esse præter intentioné, quod immediatè sequitur ex præcedentibus. Secundò agit de natura mali cap. 7. Tertiò de eius causalitate capitulo decimo. Circa primum tria facit. Primò ostendit propositum. Secundò mouet dubitationes capitulo sequenti. Tertiò respondet capit. 6. Quantùm ad primum arguit primò sic: Malum est diuersum à bono quod intendit omne agens, ergo præter intentionem euenit: quia q̄ ex actione consequitur diuersum ab eo quod erat intentum ab agente, præter intentionem accidit.

Secundò: Agens intendit finem correspondentem virtuti: ergo quod sequitur, respondens defectui virtutis, est præter intentionem: ergo & malum. probatur antecedens, quia agens secundum quòd agit, sic intendit finem: agit autem secundòm quòd habet de virtute actiua: non autem secundùm quòd defectum virtutis patitur. consequentia verò secunda probatur, quia defectus in effectu & actione consequitur aliqué defectum in principiis actionis, vt patet in partibus monstruosis, & claudicatione.

ADVERTE cùm dicitur defectum in operatione & effectu consequi aliquem defectum in principiis actionis, quòd defectus principij dupliciter potest accipi. Vno modo pro remotione alicuius perfectionis debitæ inesse principio, sicut defectus seminis agétis ad generationem. aliquando est remotio caliditatis debitæ inesse ipsi ad rectam generationem, à quocunque alterante proueniat. Alio modo pro impedimento principij ab extrinseco proueniente, sicut quòd ignis non perfectè lignum aliquod comburat, potest ex interpositione alicuius corporis impediétis ne actio ignis ad lignum completè perueniat, prouenire. tunc enim aliquis defectus est agentis inquantum sua tota virtute, ex aliquo impediente, vti non potest. Sed verum est quòd iste defectus reducitur aliquo modo in defectum causæ intrinsecum, inquantum videlicet habet virtutem quæ impediri propter suam imperfectionem potest. In proposito ergo accipitur defectus principij communiter, siue intrinsecus sit, siue extrinsecus, & intelligitur de principiis non solùm actionis, sed etiam materialibus. cùm enim accidit in effectu defectus, prouenit hoc aut ex defectu agentis, aut ex defectu materiæ. Tertiò, Mobile suo motu tendit ad formam, ad priuationem autem peruenit per accidens & præter intentionem, ergo intendit suo motu peruenire ad bonum. peruenit autem ad malum præter intentionem, ergo cum omne agens & mouens tendat ad bonum, malum prouenit præter agentis intentionem. antecedens declaratur in generatione & corruptione, vbi constat materiam non intendere priuationem, licet sit ad ipsam in potentia, cùm impossibile sit ipsam esse sub priuatione tantùm. declaratur etiam & in aliis motibus. prima verò consequentia probatur, quia bonum est secundùm quòd materia est perfecta per formam, & potentia per actum proprium, malum autem secundùm quòd est priuata actu debito. Secunda quoque probatur, quia ad idem tendit motus mobilis & motio mouentis, cùm videlicet idem sit actus mouentis & mobilis, vt dicitur tertio Physicorum. *Tex. com. 18. & 20.*

ADVERTE circa istam propositionem, Bonum est secundùm quòd materia est perfecta per formam, & potentia per actum proprium, & cautè addidit S. Thom. li, proprium, quia potentiæ bonum non est esse sub quocunque actu, sed tantùm sub proprio & sibi debito, sicut non est bonum aquæ esse sub caliditate, sed sub frigiditate quæ est perfectio sibi debita. licèt enim omnis forma & actus secundùm se sit perfectio quædam, non tamen est bonum aut perfectio vniuscuiusque, accipiendo perfectionem pro eo quod naturæ debetur, & secundùm quam dicitur natura in suo esse completa.

CIRCA ea quæ dicuntur in hac ratione, multa occurrunt dubia. Primum est, quia appetitus & intentio materiæ nihil est aliud quàm sua potentia receptiua, vt est de mente S. Thom. secundo Sententiarum, distinctione decimaoctaua, quæstione prima, articulo secundo, & de Veri. q. vigesimasecunda, articulo secundo, ad tertium: si ergo materia est in potentia ad priuationem, & ad ipsam per motum simul cum forma peruenit, sequitur quòd materiæ appetitus & intentio sit ad priuationem: ergo repugnantiam includit quòd hîc dicitur, scilicet materiam esse in potentia ad priuationem, & tamen dum mouetur, non intendere priuationem. Secundum est, quia posset aliquis dicere quòd materia licet quia non potest esse sub priuatione tantùm, non appetat priuationem separatim & seorsum à forma, ipsam tamen simul cum forma appetit & intendit, sicut simul est in potentia ad vtrunque, & simul ad vtrunque tendit. Tertium est circa istam propositionem, materia non potest esse sub priuatione tantùm. Potest enim argui contra ipsam arguméntis Scoti tenentis, secundo Sententiarum, distinctione duodecima, quæstione secunda, materiam posse esse sine omni forma. Primò, Absolutum distinctum & prius alio absoluto potest esse sine contradictione absque illo. materia est absolutum distinctum, & prius forma quacunque, ergo, &c. Secundò, Deus dat esse materiæ mediante forma, quæ non est de essentia materiæ, ergo Deus sine forma potest dare esse materiæ. probatur consequentia, quia quicquid Deus absolutum facit in creaturis mediante causa secunda, quæ non est de essentia causati, potest facere sine illa. Tertiò, Deus immediatè creat materiam, ergo immediatè potest eam conseruare sine aliqua alia entitate absoluta posteriore. Quartò enim est necessitas absoluta connexionis materiæ ad formam, ergo, &c. probatur antecedens, quia tunc materia determinaret sibi de necessitate aliquam formam. quod enim determinat sibi aliquod genus, determinat sibi aliquam speciem in genere illo: & quod determinat sibi aliquam speciem, de necessitate determinat sibi esse in aliquo indiuiduo vno illius speciei. Confirmatur, quia materia se habet contingenter ad quamlibet formam, ergo & contingenter se habet ad totum genus formæ. Sequitur ergo ex istis quòd non est absolutè impossibile materiam esse sub priuatione tantùm. Ad primum dubium dicitur quòd potentia materiæ ad priuationem non habet propriè & per se rationem potentiæ receptiuæ in comparatione ad ipsam priuationem, cùm priuatio formaliter sumpta nullum esse ponat in materia, sed per accidens dicitur receptiua priuationis, inquantum est receptiua formæ quam potest amittere, & inquantum est receptiua alterius formæ cui necessariò coniungitur priuatio formæ quam habet: & ideo cùm dicitur quòd materia est in potentia ad priuationem formæ habitæ, intelligendum est per accidens & secundariò, ratione scilicet formæ cui coniungitur. Appetitus autem & inclinatio materiæ dicitur potentialitas & habilitas materiæ ad id quod per se respicit, non autem humilitas & potentialitas ad id quod respicit secundariò & per accidens, quia appetitus rei respicit eius perfectionem, non autem negationem perfectionis. Ad secundum dubium dicitur quòd si priuatio æqualiter cum forma respiceretur à potentia, oporteret vtrumque simul intendi & appeti à materia, cùm simul tendat ad ipsa: sed quia non per se materia respicit priuationem, sed tantùm per accidens, inquantum coniungitur formę, ideo non appetitur per se à materia simul cùm forma, sed tantum per accidens, inquãtum appetitur forma cui cõiungitur. sanct. Thom. autem loquitur hîc de appetitu & intentione per se, non autem de appetitu per accidens.

AD euidentiam tertij dubij considerandum quòd materiam posse esse absque omni forma, & per consequens solùm sub priuatione, dupliciter potest intelligi. Primò loquendo de possibili absolutè secundùm quòd illud dicitur possibile, quod cõtradictionem non implicat: & sic materiam posse absque omni forma, est non implicare contradictionem quòd sit in actu, & nullam habeat formam. & quia à Deo fieri potest quicquid contradictionem non implicat, si illo modo possibile fuerit materiam esse absque forma, poterit Deus facere quòd sit absque forma. Secundò loquendo de possibili per comparationem ad potentiam actiuam naturalem, & sic materiam posse esse absque omni forma, est posse per virtutem aliquam naturalem fieri vt habeat esse absque omni forma. Scotus ergo tenuit per potentiam diuinam materiam posse habere esse sine forma: & quòd ipsum esse sine forma, contradictionem non implicat. S. Thom. autem 1. parte, quæstione sexagesimasexta, articulo primo. & de Potentia, q. 4. articul. 1. quoli. quæst. 3. artic. 1. tenet cum Auerr. secundo Physicorum, Comment. 12. & Auicenna secundo Metaphysicæ suæ c. 3. quòd implicat contradictionem materiam actualiter existere absque omni forma, & per consequens non est aliquid à Deo factibile. Tunc enim esset aliquid actu sine actu, & aliquid esset ens quod non esset ad aliquem modum entis determinatum. Sed quia ab aliis Thomistis est hæc quæstio disputata, & præsertim à Capreolo in secundo Sen. distinct. duodecima. satis pro nunc sit ad argumenta Scoti respondere. *Caieta. in co. de Ente, & Essen. c. 5.* Ad primum negatur maior, quando duo absoluta necessaria habent inter se connexionem. non est enim vera vniuersaliter, vt patet in quantitate & qualitate. nam quantitas non potest esse in natura nisi habeat aliquam figuram, & tamen quantitas est aliquid absolutum prius qualitate. materia autem quantùm ad actualitatem existentiæ habet cum forma naturalem & necessariam connexionem. Vnde est quidem verum quòd omne quod potest existere sine alio, non autem aliud sine ipso, est eo prius, non autem econtrariò omne prius potest esse sine posteriori. Dicitur secundò quòd illa maior propositio si habeat veritatem, tenet tantùm in priori & posteriori, quorum vtrunque dicit aliquem actum, non autem in priori, quod nullum dicit actum, sed puram potentiam, cuiusmodi est materia prima. Dicitur tertiò quòd si habet veritatem, intelligitur de separatione à quocunque posteriori diuisim, non autem coniunctim. Animal enim licet possit absque vnaquaque specie sua diuisim & per se accepta existere, non potest tamen esse absque omni specie animalis coniunctim, ita quòd sit animal in rerum natura in nulla specie animalis existens, eodem modo licet materia possit esse absque quacunque forma particulatim sumpta, non tamen potest esse absque omni forma coniunctim, ita quòd in rerum natura existat nulli formæ subiecta. Ad secundum negatur consequẽtia: ad probationem dicitur quòd assumptum est verum de causa secunda agente, non autem de formali. quicquid enim facit Deus mediante causa secunda efficiente, potest se solo operari abque causa secunda, non autem quicquid facit mediante causa formali, potest absque tali causa operari. non enim potest facere parietem album absque albedine. nam esse album est habere albediné: modo Deus dat esse materiæ mediante forma tanquam causa formali, non autem tanquã causa efficiente: ideo ratio non sequitur. Et per hoc patet responsio ad tertiũ, licèt

licèt enim Deus immediatè creet materiam per remotionem causæ mediæ efficientis, non tamen per remotionem causæ mediæ formalis. Ad quartum negatur antecedens ad cuius probationem negatur consequentia. Ad probationem verò consequentiæ dupliciter responderi potest: primò quòd assumptum habet veritatem duabus conditionibus obseruatis. prima est, quòd tale determinans sibi genus, sit aliquid completum in actu. secundò quòd genus quod sibi determinat, sibi sit essentiale. sic enim verum est omne quod determinat sibi genus, determinare sibi aliquam
Cap.3. speciem illius generis: quia vt dicitur in Prædicamentis, quod est in aliquo genere, est in aliqua specie illius generis: non autem verum est vbi altera illarum conditionum deficit, & multò minus verum est vbi deficit vtraque. In proposito autem deficit vtraque cõditio, quia & materia non est ens completum in actu, cum sit pura potentia, neque forma est de essentia materiæ absolutè sumptæ, ideo assumptum illud non habet veritatem in proposito. Ratio autem quare materia quæ est ens incompletum vnà existens non determinat sibi aliquam speciem specialissimam de genere substantiæ, neque aliquod indiuiduum est, quia ratione suæ potentialitatis est susceptiua diuersarum formarum, & quia forma est id à quo vnumquodque speciem habet, ideo sicut est in potentia ad diuersas formas, ita est in potentia & indifferens ad diuersas species, & ad diuersa indiuidua. Responderi secundò ad idem assumptum potest loquendo de genere extrinseco ab essentia eius potentiæ quæ sibi illud genus determinat, quòd dupliciter potest intelligi quod determinat sibi aliquod genus extrinsecum, determinare sibi speciem illius generis: vno modo, quòd determinet sibi in essendo aliquam determinatam speciem illius generis: alio modo quòd determinet sibi alteram illarum sub disiunctione. Primo modo assumptum est falsum. Secundo modo est verum. Nam potentia visiua quæ determinat sibi colorem pro obiecto operationis, non determinat sibi album determinatè & signatè, ita quòd non possit videre nisi album, neque similiter nigrum, aut quemcunque alium colorem: non potest tamen videre nisi videat aliquem colorem particularem, aut scilicet hunc aut illum. similiter hoc corpus, puta lignum, determinat non sibi locum, non tamen hunc locum sibi determinat signatè, sic quòd non possit esse sine hoc loco, sed verum est quòd non potest esse secundùm naturam nisi sit in hoc aut in illo loco, enumerando omnia loca. Pari modo non est necesse vt materia quæ determinat sibi formam in essendo, determinet sibi hanc signatè, puta formam hominis: vt sicut non potest esse sine forma, ita non possit esse sine forma hominis: sed bene oportet vt sibi determinet aliquam formam particularem sub disiunctione. non enim potest esse in actu nisi sub aliqua particulari forma sit, aut hac scilicet aut illa, omnes formas enumerando. Per hoc patet responsio ad confirmationem. consequentia enim falsa est. Nam quod contingenter se habet ad quodlibet contentum sub genere signatè & determinatè acceptum, vt est verum, materiam contingenter se habere ad omnem formam, non oportet vt contingenter se habeat ad totum genus. vnde secundùm ipsummet Scotum secundo Sententiarum, distinctione decimaquinta, ista consequentia neganda est, hoc corpus potest esse sine hoc loco, & sine illo, & sic de aliis designatè, ergo potest esse sine omni loco. Sed bene verum est quòd id quod contingenter se habet ad omne contentum sub genere vagè & indeterminatè ac sub disiunctione acceptum, contingenter se habet ad totum genus: sed non dicimus ad hunc sensum materiam ad omnem formam contingenter se habere, imò necessariò se habet ad illam, quia non potest esse sine hac aut illa. Quartò in agentibus per intellectum & æstimationem quamcunque, malum est præter intentionem, ergo & in agentibus per naturam, ergo in omnibus agentibus. probatur antecedés, in huiusmodi agentibus intentio sequitur apprehensionem, cùm tendat in id quod apprehenditur vt finis. ergo si perueniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit præter intentionem, sicut accidit in eo qui credens se comedere mel, comedit fel. Sed huiusmodi agens tendit in aliquid secundùm quod accipit illud sub ratione boni: ergo si illud ad quod peruenitur, non sit bonum sed malum, erit præter intentionem. probatur quoque prima consequentia, quia tendere ad bonum est commune agenti per intellectum, & per naturam agenti.

ADVERTENDA hîc sunt duo. Primum est quòd aliquid apprehendi vt finem dupliciter potest intelligi. Vno modo vt cognoscatur illi conuenire finis rationem. Alio modo vt apprehendatur tanquam per se appetibile, apprehendendo scilicet illud tanquam conueniens absolutè, non autem tanquam ad aliud vtile. Primo modo cõuenit tantùm habentibus intellectum, quorum est cognoscere quid sit finis. Secundo autem modo etiam brutis conuenit. Propter hoc dicit S. Thom. non solum de agentibus per intellectum, sed etiam de agentibus per æstimationem quamcunque: sicut videlicet sunt bruta quæ naturali æstimatione ad suas mouentur operationes, quòd intentio sequitur apprehensionem, quia tendit in illud quod apprehenditur vt finis. Nam & intentio aliquo modo conuenit brutis, vt declaratum est superius in secundo libro. Secundum est, quòd licèt agenti per naturam, & agenti per intellectum, diuersimodè cõuenit tendere in bonum, hoc tamen commune est vtrique quòd intentio sequitur formam per quam agens operatur: & ideo sicut in agente per intellectum intentio sequitur apprehensionem per quam ipsum agit, & omne quod sequitur non conforme apprehensioni eius, est præter intentionem ipsius: ita intentio agentis per naturam sequitur formam per quam agens naturale agit: & omne quod euenit non conforme inclinationi formæ agentis, est præter eius intentionem: & ideò cùm malum ita discordet ab inclinatione formæ naturalis quæ ad bonum inclinat, sicut ab apprehensione agentis per intellectum: sicut est præter intentionem agentis per intellectum: ita est præter agentis naturalis intentionem. Propter hoc optimè sanct. Thom. ad ostendendum quòd malum est præter intentionem agentis naturalis, si est præter intentionem agentis per intellectum hac ratione vtitur, quòd tendere ad bonum est commune vtrique agenti. Vltimò confirmatur conclusio auth. Dio. 4. cap. de Diuin. nomin.

Rationes contra determinatam veritatem.

Cap. 5.



VNT autem quædam quæ huic sententiæ aduersari videntur. Quod enim accidit præter intentionem agentis, dicitur esse fortuitum & casuale, & in paucioribus accidens: malum autem fieri non dicitur fortuitum & casuale, neque vt in paucioribus accidens, sed semper, vel in pluribus. in materialibus enim semper generationi corruptio adiungitur. in agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit: cùm difficile sit secundùm virtutem agere: sicut attingere centrum in circulo, vt dicit Aristot. in 2. Ethic. non igitur videtur malum esse proueniens præter intentionem. *Contra præmissa in cap. præced.* *D.784.* *Cap.9.*

2 Item Arist. in 3. Eth. expressè dicit quòd malitia est voluntariũ. & probat per hoc ꝙ aliquis operatur iniusta voluntariè. irrationabile autem est operantem volũtariè iniusta, non velle iniustum esse: & voluntariè stuprãtem, non velle incontinétem esse: & per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntariè operantes mala. non videtur igitur malum præter voluntatem vel intentionem esse. *Cap.4.

3 Præterea, omnis motus naturalis habet finem intentum à natura: corruptio autem est mutatio naturalis, sicut & generatio: finis igitur eius, qui est priuatio habens rationem mali, est intentus à natura, sicut etiam forma & bonum: quæ sunt generationis finis.

Super Cap. 5.



VIA contra determinatam veritatem aliquæ rationes sunt quæ difficultatem afferunt, ideo illas S. Thom. vt completa & integra veritas habeatur, primò adducit: secundò soluit cap. seq. quãtum ad primum arguit primò sic: Malum in naturalibus est semper cùm generationi semper sit coniuncta corruptio. in voluntariis etiam peccatum in pluribus accidit, cùm difficile sit operari secundùm virtutem. 2. Ethic. ergo malũ non prouenit præter intentioné. probatur consequentia, quia quod est pręter intentionem, est fortuitum & casuale, & in paucioribus accidens. Secundò, tertio Ethi. dicitur ꝙ malitia est voluntaria, ergo malum non est præter voluntatem vel intentionem. Tertiò, Corruptio est mutatio naturalis, ergo finis eius, qui est priuatio habens rationem mali, est intentus à natura. probatur consequentia, quia omnis motus naturalis habet finem intentum.

Solutio rationum præmissarum.

Cap. 6.



T autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quòd malũ considerari potest vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius. Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quòd deficit ei aliquid quod natum est & debet habere. si enim homo non habet alas, non est ei malum: quia non est natus eas habere. si etiam homo capillos flauos non habet, non est malum: quia & si natus est habere, non tamen est ei debitum vt habeantur: est tamen malum si non habeat manus, quas natus est & debet habere, si sit perfectus: quod tamen non est malum aui. omnis autem priuatio si propriè & strictè accipiatur, est eius quod quis natus est habere & debet habere, in priuatione igitur sic accepta est ratio mali. materia autẽ cùm sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita, cùm sine quauis vna earum possit esse perfecta in actu. quælibet tamen earum est debita alicui eorum quæ ex materia constituuntur. nam non potest esse aqua, nisi habeat formam aquæ: nec potest esse ignis, nisi habeat formam ignis. priuatio igitur huiusmodi formæ comparata ad materiam non est malum naturæ: sed comparata ad id cuius est forma, est malum eius. sicut priuatio formæ ignis est malum ignis. & quia tam priuationes quàm habitus & formæ non dicũtur esse nisi secundùm ꝙ sunt in subiecto: si quidem priuatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter: si autem erit malũ alicuius, & non

simpliciter: hominem igitur priuari manu, est malum simpliciter: materiam autem priuari forma aëris, non est malum simpliciter, sed est malum aëris. priuatio autem ordinis aut commensurationis debitæ in actione, est malum actionis. & quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo & aliqua commensuratio: necesse est vt talis priuatio in actione simpliciter malum existat. His igitur visis sciendum est quòd non omne quod est præter intentioné, oportet esse fortuitum vel casuale, vt prima ratio proponebat. si enim quod est præter intentionem, sit consequens ad id quod est intentum vel semper, vel sicut frequenter: non eueniet fortuitò vel casualiter, sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas: semper vel frequéter non erit fortuitum, nec casuale: esset autem casuale, si sequeretur vt in paucioribus. malum ergo corruptionis naturalis etsi sequatur præter intentionem generantis, consequitur tamen semper. nam semper formæ vnius est adiuncta priuatio alterius: vnde corruptio non euenit casualiter, neque vt in paucioribus: licèt priuatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, vt dictum est. Si autem sit talis priuatio, quæ priuat id quod est debitum generato, erit casuale & simpliciter malum: sicut cùm nascútur partus monstruosi. hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans: cùm agens intendat perfectionem generati. malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis actiuæ. vnde si agens habet virtutem defectiuam, hoc malum consequitur præter intentionem: sed non erit casuale: quia de necessitate est consequens ad talem agentem: cùm tale agés vel semper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum. erit autem casuale, si hic defectus raró talem comitatur agentem. In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio. nam vniuersalia non mouet, sed particularia, in quibus est actus, si igitur illud bonum quòd intenditur, habeat coniunctam priuationem boni secundùm rationem vel semper vel frequenter: sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper vel frequenter: sicut patet in eo qui vult vti fœmina propter delectationem, cui delectationi adiuncta est inordinatio adulterij: vnde malum adulterij nó sequitur casualiter, esset autem casuale malum, si ad id quod intendit, sequeretur aliquod peccatum vt in paucioribus: sicut cùm quis proiiciens ad aurem, interficit hominem. quòd autem huiusmodi bona aliquis intendit vt in pluribus quibus priuationes boni secundùm rationé consequantur: ex hoc prouenit, quòd plures viuunt secundùm sensum, eò quòd sensibilia sunt nobis manifesta, & magis efficaciter mouentia in particularibus, in quibus est operatio. ad plura autem talium bonorum sequitur priuatio boni secundùm rationem. Ex quo patet quòd licèt malum præter intentionem sit, est tamen voluntarium, vt secúda ratio proponit, licèt non per se, sed per accidens. Intétio enim est vltimi finis quem quiuis propter se vult: voluntas autem est etiam eius quod quis vult propter aliud, etiá si simpliciter non vellet: sicut qui proiicit merces in mare causa salutis, non intédit proiectionem mercium, sed saluté: proiectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum vult aliquis facere inordinatam actioné, non intendés inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc: & ideo hoc modo malitia & peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut proiectio mercium in mari.

Eodem autem modo patet solutio ad tertiam obiectionem. Nunquam enim inuenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis: & per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis. natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum à fine generationis: sed simul vtrumque. Non enim est de intentione naturæ absoluta, quòd est aër, vt sit aqua, sed quòd sit aër: quo existente nó est aqua: hoc ergo quod est esse aërem, intendit natura secundùm se: hoc verò quod est non esse aquam, non intendit nisi inquantum est coniunctum ei quod est esse aërem. sic igitur priuationes à natura non sunt secundùm se intentæ, sed secundùm accidens: formæ verò secundùm se. Patet ergo ex præmissis quòd illud quod est simpliciter malum, omnino est præter intentionem in operibus naturæ: sicut partus monstruosi: quod verò non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum à natura secundùm se, sed secundùm accidens.

Super Cap. 6.

OSITIS obiectionibus contra determinationem superius factam, accedit sanct. Thom. ad earum solutionem suo ordine. Pro solutione autem primæ rationis præmittit quatuor. Primum est, quòd ratio mali in aliqua substantia est in priuatione strictè & propriè accepta, quæ scilicet est eius quod nata est habere, & debet habere, non autem in priuatione eius quod non est nata habere, aut non debet habere, sicut homini malum est si non habeat manus, non autem si non habeat alas, aut non habeat capillos flauos. Secundum est, quòd priuatio formæ comparata ad materiam non est eius malum, sed bene est malum naturæ, cuius est forma, sicut priuatio formæ ignis est malum ignis, non autem materiæ, quia licèt materia nata sit habere omnes formas, nulla tamen est ei debita, cùm sine vna quauis earum possit esse in actu perfecta: quælibet tamen earum est debita alicui eorum quæ sunt ex materia composita. Tertium est, quòd cùm tam priuationes quàm habitus & formæ non dicantur esse nisi secundùm quòd sunt in subiecto, si priuatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter: sin autem, erit malum non simpliciter, sed alicuius. Quartum est, quòd malum actionis est priuatio ordinis aut commensurationis debitæ in actione, quando & secundùm quòd debet inesse: & talis priuatio est simpliciter malum, quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo, & aliqua commensuratio. Ad euidentiam primi & secundi dicti aduertendum quòd hoc dicitur aliquid debitum alicui quod ad eius integritatem & perfectionem requiritur, ita quòd absque eo non dicitur secundùm suam speciem perfectum in natura: hoc autem esse potest tam ad essentiam substantiæ, quàm etiam ad complementum & perfectionem aliquam accidentalem pertinés. Homini enim debitum est quòd animam rationalem habeat, & quòd habeat manus si debeat dici perfectus homo in natura: & ideo priuatio huius dicitur malum hominis. homo enim carens manibus est imperfectus, & sic malum aliquod in ipso esse dicitur.

AD euidentiam tertij dicti cósiderandum est, quòd cùm forma habeat rationem boni inquantum dat esse, vt dicitur 1. parte, q. 5. priuatio illi opposita habet rationem mali inquantum aufert aliquod esse. Iccirco ad videndum quomodo aliquod subiectum esse sub priuatione sit malum simpliciter, aut non simpliciter, respiciendum est ad modú quo forma & priuatio ad ipsum esse se habet, propter hoc S. Thom. vt ostendat quomodo dicatur malum aliquid simpliciter, accipit modum essendi priuationis & habitus illi oppositi. Quia enim forma cui opponitur priuatio vt sic, & priuatio non habet esse nisi in subiecto, ad sensum loquendo de priuatione (dicitur enim habere esse in subiecto, quia negat à subiecto formam & esse, non autem quia ipsa propriè habeat esse. est enim priuatio cómuniter etiam accepta, carentia formæ in aliquo subiecto) ideo secundùm q. ad subiectum diuersimodè se habet, ita diuersimodè subiectum esse sub tali priuatione, est malum. quando enim priuat à subiecto in quo est, formá illi subiecto debitam, tunc est malum subiecti: & ideo absolutè malum est subiectum esse sub tali priuatione, sicut absolutè loquendo absque alia additione malum est hominem non habere manum, quia carere manu est malum in comparatione ad hominem. quando autem non priuat à subiecto formam illi debitam, tunc non est malum simpliciter subiectum esse sub tali priuatione, cùm non sit illa priuatio malum, vt ad illud subiectum cóparatur. dicitur enim malum alicuius simpliciter quod ad ipsum comparatum est malum, non autem quod est malum ad alterum comparatum: sicut & bonum alicuius simpliciter dicitur quod est bonum in comparatione ad illud, non autem quod est bonum in comparatione ad aliud tantùm. Potest tamen esse malum alicuius, sicut quia carere forma substantiali aëris, non est malum materiæ, cùm non tollat formam materiæ debitam iuxta prædicta: materiam carere forma aëris, non est absolutè malum, sed est malum aëris: quia ex eo quòd materia non habet formam aëris, tollitur aëris natura. Istis suppositis respondet sanct. Thom. ad obiectionem factam. Quantú enim ad materialia dicitur primò, quod non omne quod est præter intentionem, est casuale, & in paucioribus. corruptio enim naturalis & priuatio aliqua quæ sunt præter intentionem generantis, semper sequuntur generationem, licèt priuatio quandoque non sit malú simpliciter, sed alicuius, vt dictum est. Dicitur secundò quòd non est vniuersaliter verum malú esse vt in pluribus. priuatio enim quæ priuat aliquod debitum generato, est simpliciter malú, & casualis, vt cùm nascuntur partus monstruosi. hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod intenditur, sed ei repugnat. Dicitur tertiò quòd malum actionis cósequitur defectum virtutis actiuæ, & est præter intentionem agentis habentis virtutem defectiuam: sed non est casuale quando agens vel semper vel frequenter talem defectum patitur, quia sequitur de necessitate ad agentem sic deficientem: est auté casuale, quando talis defectus raró concomitatur agentem. Quantú ad volútaria dicitur primò, quòd aliquádo malum non est casuale, aliquando verò est casuale. Quando enim bonum particulare quod intenditur in actione, habet coniunctam priuationem boni secundùm rationem vel semper vel frequenter, vt delectationi intentæ ex vsu fœminæ alterius, cóiuncta est inordinatio adulterij, malum non sequitur casualiter: quádo autem sequitur peccatum vt in paucioribus, malum est casuale, sicut cùm quis proiiciens ad auem, hominem interficit. Dicitur secundò quòd iccirco huiusmodi bona vt in pluribus intenduntur, quibus priuationes boni rationis consequuntur, quia plures secundùm sensum viuunt, eò quòd sensibilia particularia, in quibus est operatio, sint nobis manifesta, & efficacius moueant: ad plura autem sensibilium bonorum sequitur priuatio boni secundùm rationem.

AD

AD euidentiam eorum quæ hîc dicuntur, vt sciatur quando malum in pluribus aut in paucioribus accidat, primò videndum est quomodo hoc in naturalibus se habeat. Secundò quo modo in voluntariis. Quantum ad primum sciendum ex doctrina S.Thom.1.part.q.63.art.9.ad 1.& de Potentia,q.3.art.6.ad 3.& 2.Sen.dist.1.q.1.art.1.ad 3.& dist. 34. ad 2. quòd in naturalibus malum considerari potest aut respectu totius naturæ, aut respectu alicuius determinatæ speciei in natura. Vtro modo consideretur malum est in paucioribus: respectu quidem totius naturæ patet, quia est tãtùm in rebus corruptibilibus, quæ si considerentur in ratione quantitatis continuæ, sunt multo minora corporibus cælestibus. omnia enim corpora corruptibilia simul sumpta sunt multò minoris quantitatis quàm sint corpora cælestia. Respectu etiam determinatæ speciei patet, quia actio semper secundùm naturam euenit, nisi impediatur: rarò autem accidit impedimentum. Vnde videmus monstra pro minori parte euenire in natura. Attendendum tamen quòd licet defectus naturæ & operationum eius in tota vna specie pro minori parte accidat in vno tamen aliquo singulari potest contingere defectus actionis pro maiori parte propter defectum virtutis aut instrumenti, sicut apparet in claudicante & in generante mõstruosos filios pro maiori parte: & ad hunc sensum intelligitur quod inquit hoc loco S.Thomas, quòd malum consequitur semper aut frequenter in naturalibus, quum agens, scilicet singulare vel semper vel frequenter patitur virtutis defectum. Quantum ad secundum dicitur primò quòd in angelis malum vt in paucioribus fuit, quia pro maiori parte sequuta est operatio secundùm conuenientiam naturæ quæ est in ipsis tãtùm vna & intellectualis, sicut & actio naturalis pro maiori parte sequitur secundùm naturam. Dicitur secundò quòd in hominibus considerata tota natura speciei quãtum ad factibilia, malum est in paucioribus, quia ars operatur per modum naturæ, & sic deficit in paucioribus sicut & natura.

Quãtùm verò ad agibilia & moralia malum est in pluribus, quia quum sensibilia particularia multiplicentur magis, & sint pluribus nota, atque magis moueant quàm delectabilia secundum rationem, plures sequuntur delectabilia secundùm sensum, quæ pro maiori parte habent coniunctam priuationem boni rationis: propter quod in ipsis est malum hominis inquantum est homo, quum sit homo per rationem, & consequenter debitum sit homini inquantum est homo, secundùm rationem operari. & Cap. 3. ad hunc sensum intelligitur quòd inquit Aristoteles secundo Topicorum, malum vt in pluribus euenire, & quod hoc loco ait S.Thomas, quoniam ratio quare plures intendant bona quibus priuationes boni rationis coniunguntur, est quia plures viuunt secundùm sensum. Dicitur tertiò quòd considerato vno indiuiduo & singulari, si sit in eo voluntas per habitus virtutum perfecta, malum euenit in paucioribus, quia habitus inclinat per modum naturæ, quæ in paucioribus deficit. Si autem voluntas sit per habitus vitiorum deformata, malum vt in pluribus euenit, quia per huiusmodi habitus homo conformatur brutis, quæ pro maiori parte sequuntur naturæ impetum, vt inquit Boetius in quarto de Conso. prosa tertia: & sic quum operationes ab habitu vitij procedẽtes sint malum hominis inquantum est homo, eò q; contrarientur rationi, sequitur quòd talis pro maiori parte malum operetur. Si etiam voluntas nullo sit habitu perfecta, quum vt sic ad vtrũlibet se habeat, & mala pluribus modis contingant quàm bona, in pluribus flectitur in malum, quàm id quod est perfectè & totaliter bonum, supposito præsertim quòd natura sit per peccatum vitiata. Dicitur quartò de mente sanct. Thom. de Potentia loco allegato, quòd licèt malum tam naturæ quàm moris comparando effectus ad communem causam aliquando pro maiori parte eueniat siue natura in vniuersali, siue in aliquo singulari agente considerata, si tamen effectus ad proprias causas comparentur, nunquam inuenitur malum nisi in paucioribus. Quanuis enim partus monstruosus ad virtutem generatiuam comparatus absolutè malum quoddam naturæ sit, inquantum non sequitur naturæ ordinem, ad virtutem tamen generatiuam deficientem tali modo comparatus non est malum, quum sit secundùm inclinationem sui proprij principij: sed partus non monstruosus erit malum illius virtutis sic deficientis, quia euenit præter eius inclinationem: & cum illud rarò eueniat, sequitur quòd effectus proprius illius causæ pro minori parte deficiat, & sic pro minori parte malum eueniat ad propriam causam comparatum. Similiter operatio circa delectabile secundùm sensum comparata ad hominem absolutè, est mala: comparata tamen ad appetitum sensibilem & naturam sensitiuam quæ est illius propria causa, inuenitur bona, quum sit secundùm talis naturæ inclinationem, sicut & in brutis appetitum sensibilem sequentibus est bona. ideò in huiusmodi operationibus circa sensibilia, vt ad naturam sensitiuam & appetitum sensibilem referuntur, in paucioribus est malum, quia pro maiori parte cum sensibili appetitu conueniunt, licèt vt ad rationem & appetitum rationalem aut ad hominem absolutè referuntur, pro maiori parte in ipsis sit malum: secundùm quem sensum superius sumus loquuti. Ex his patet intellectus eorum quæ inquit hoc loco sanctus Thomas, scilicet quòd malum semper aut frequenter accidit in operationibus ab agente deficiente prouenientibus, quando talis defectus semper aut frequenter virtutem agentis sequitur. hoc enim intelligitur comparando ipsam actionem ad virtutem agentis absolutè, puta motum ad virtutem motiuam: quia tunc si defectus pro maiori parte eam concomitetur, sequetur malum actionis pro maiori parte. si autem comparatio actionis fieret ad virtutem vt est sub tali defectu quomodo est causa propria actionis deficientis, tunc actio talis mala non erit tanquam carens debito ordine, cum sibi vt à causa sic deficiente prouenit, non sit debitum habere perfectionem qua caret, sicut nec malum est homini carere alatum perfectione, quum non sit debitum ad hominis integritatem habere alas. Attendendum autem quòd in tota hac digressione loquimur de malo simpliciter, ad sensum quem sanct. Thom. hîc explicauit, non autem de malo alicuius alterius tantùm: quia si de huiusmodi malo loqueremur, omnem actionẽ tam naturalem quàm voluntariam pro maiori parte sequitur malum. operationem enim bonam moraliter & secundùm rationem concomitatur priuatio boni delectabilis secundum sensum, quæ priuatio est malum appetitus sensitiui: & generationem formæ introductæ concomitatur priuatio formæ abiectæ, quæ est malum naturæ corruptæ. Propter hoc dixit sanctus Thomas quòd malum, sic scilicet acceptum, aut semper aut pro maiori parte euenit in actionibus, & non euenit in paucioribus & à casu. Ad secundam obiectionem respondetur negando consequentiam, quia malum & est voluntarium, & est præter intentionem. intentio enim est tantùm vltimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est etiam eius quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter illud non vellet. ostenditur hoc exemplo proiiciẽtis merces in mare causa salutis, vbi proiectio mercium est volita per accidens: & similiter dicitur malitia volita non per se, sed per accidens, sicut aliquis vult propter bonũ sensibile inordinatã actionẽ.

ATTENDENDVM circa istam responsionem quòd sanct. Thom. differentiam facit inter intentionem alicuius, & illius volitionem: quia id intendit voluntas & appetitus in quod propter se inclinatur, quia intentio propriè est actus appetitus circa finem, finis autem vt sic, est propter se volitus, sed volitio est non solùm eius quod propter se volumus, sed etiam eius quod volumus propter aliud, sicut & sanitatem volumus & medicinam. Dicere ergo quòd malum sine malitia non est intenta, sed est præter intentionem, & tamen est volita per accidens, est dicere quod non est volita propter se, sed tamen est volita propter aliud.

ADVERTENDVM secundò, quòd volitum per accidens dupliciter potest accipi. Vno modo quod totaliter subterfugit cognitionem volentis, & tamen est coniunctum per se volito: sicut volens bibere dulce, ignorans quòd illud sit venenum, dicitur velle venenum per accidens, & tale dicitur omnino per accidens esse volitum. Alio modo, quia cadit quidem sub cognitione volentis, sed tamen illud non vult nisi inquantum vult aliquod bonum cui coniungitur: imò si posset vnum ab alio separare, vellet vnum sine alio: sicut ille qui vult proiicere merces in mare causa propriæ salutis, non vult mercium proiectionem nisi quia vult salutem suam, quam consequi non potest absque mercium perditione: & si posset salutem consequi absque damno mercium, non vellet earum perditionem. Malum ergo nunquam est volitum propter se, sed aliquando est volitum omnino per accidẽs: sicut quum quis vult proiicere sagittam ad locum per quem non solent homines transire, si accidat vt proiiciẽdo sagittam hominem interficiat, dicitur voluisse hominis interfectionem omnino per accidens, & nullo modo per se, neque inquam primò neque secundariò propter aliud. Aliquando verò non est volitum per accidens omnino, quasi scilicet non sit cognita deformitas & deordinatio actus voliti, sed est volitum per accidens, vt per accidens, vt per accidens distinguitur contra primò & per se, vt idem est q; per aliud: sicut quum quis vult consequi delectationem quæ est in adulterio, cognoscens illi coniunctam esse priuationem ordinis iustitiæ, vult illam deordinationẽ propter delectationem, inquantum vult delectationem cui necessariò illud malum coniungitur, & magis vult illud malum incurrere, quàm tali carere delectatione. Et ad hũc sensum inquit Philosophus malitiam & peccatum quandoque voluntaria esse. Nam non solùm est voluntariũ quòd propter seipsum volumus, sed etiã quod volumus propter aliud, licet secundùm se sumptum non esset voluntarium: vt dicitur prima secundæ, q. 6.art.6.& propter hoc (vt dicitur in quæstionibus de Malo, q.1.art.3.ad 15.) non excusatur homo in huiusmodi à peccato, licèt malũ non sit propter se intentũ, quia ad hoc vt sibi malũ imputetur, sufficit q; sit propter aliud volitum, licet non sit volitum propter se. Quòd autẽ dixi hominis interfectionem ex iactu sagittæ esse volitum omnino per accidens à non considerante illud euenire debere, non contrariatur ei quod ait S.Thom.Ma. q.1.art.3.ad 15. quòd scilicet dum accidens aliquod coniungitur effectui vt in paucioribus & rarò, non oportet quòd agens intendens effectum per se, intendat aliquo modo effectum per accidens. accipit enim S.Thomas ibi effectum intendi per accidens, quando ex cognitione intẽditur, non autem vt intendi per accidens dicitur quod coniungitur intento per se, etiam si non cognoscatur suo intento per se coniunctum esse.

Ad tertiam obiectionem respondetur, quòd priuatio non est intenta per se & seorsum à forma, sed per accidens, inquantum coniungitur formæ quæ est finis generationis: sicut & corruptio semper generationi cõiungitur, declaratur exemplo corruptionis aquæ, & generationis aëris.

CIRCA hanc responsionem duo sunt aduertenda. Primum est quòd intentio quandoque propriè accipitur, & sic est tantùm de eo quod est finis, & est per se intentum: quandoque verò accipitur pro inclinatione appetitus ad quodcunque. quum ergo hic dicitur quòd natura vtrunque scilicet & finem generationis & finem corruptionis simul intendit, accipitur intentio communiter, non autem propriè. licet enim sit vnus & idem actus quo aliquid inclinatur ad finem, & ad id quod est ad finem vt sic: ille tamen dicitur intentio respectu finis, non autem respectu ordinati ad finem: vnde non est contradictio in verbis sanct. Thomæ, quum in præcedenti responsione dixit malum non esse intentum, sed tantùm volitum. hîc autem dicit priuationem quæ est malum quoddam, esse simul intentum cum forma. ibi enim accepit intentionem propriè, hîc autem communiter. Vel possumus dicere quòd malum non potest esse intẽtum proprio actu ad ipsum terminato, sed benè potest intendi actu qui ad bonum terminatur cui malum est coniunctum.

ADVERTENDVM secundò, quòd tam natura particularis generans & corrumpens quàm vniuersalis intendunt primò & per se generationem & formam geniti, per accidens autem intendunt corruptionem & priuationem formæ præcedentis in materia, quia non potest esse generatio nisi per abiectionem formæ præcedentis. Aër enim agens in aquam & similiter virtus cælestis, aëris generationem (vt hîc dicitur) absolutè & simpliciter intendunt, corruptionem verò aquæ non intendunt, nisi quia generationi aëris necessariò coniungitur. Si enim posset natura generare aerem absque corruptione alterius naturæ, illud faceret. propter hoc inquit S.Thom. quòd natura non intendit finem corruptionis seorsum à fine generationis, sed simul intendit vtrunque. Quod verò aliquando inquit sanctus Thomas corruptionem esse de intentione naturæ vniuersalis, sed esse contra naturam particularem, intelligendum est de natura particulari quæ corrumpitur. quia nec se nec per accidens natura quantum est ex ratione suæ formæ suam corruptionem intendit: non autem intelligitur de natura corrumpente aliam naturam, dum sibi simile generat. talis enim (vt dictum est) cum generatiòne per accidens intendit corruptionem, sicut & natura vniuersalis. Ex istis responsionibus deducit S. Thom. manifestum esse quòd malum simpliciter, est omnino præter intentionem in operibus naturæ: malum verò non simpliciter, sed alicui, est à natura intentum secundùm accidens.

PRO intellectu eorum quæ hîc dicta sunt, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ 4.dist.36.quæst.1.artic.1.ad secundum, quòd duplex est naturæ intentio: vna prima, alia secunda. Prima intentio est inclinatio naturæ absolutè ad sibi simile & conforme secundùm omnem sui perfectionem: secunda autem est ad sibi simile quãtùm fieri potest, supposito quòd prima frustretur intentio, sicut & in artificialibus prima intentio artificis est ex supposita materia facere opus omni ex parte conforme arti, secunda autem est supposito quòd non possit primum intentum assequi, facere ex ipsa materia simile arti quantum potest. Corruptio ergo & omnis defectus, sunt contra primam intentionem naturæ, quia natura prima intentione esse & perfectionem intendit: est tamen aliquis defectus de secunda intentione naturæ. quando enim natura non potest effectum ad maiorem perfectionem perducere, inducit ad minorem: sicut quãdo non potest facere masculum, facit fæminam, quæ est mas occasionatus, vt dicitur decimosexto de animalibus. Quod ergo inquit S. Thom. malum simpliciter esse omnino præter intentionem in operibus naturæ, sicut partus monstruosi, intelligendum est quòd est præter primam naturæ intentionem, non autem quòd sit præter secundam intentionem.

Quòd malum non est aliqua natura.

Cap. 7.

Idem 1. p. q. 48. art. 1. *Cap. præced.*



EX his autem apparet quòd nulla essentia est secundum se mala. Malum enim (vt dictum est) nihil est aliud quàm priuatio eius quod quis natus est & debet habere. sic enim apud omnes est vsus huius nominis, malum. Priuatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

2 Adhuc, vnumquodque secundùm suam essentiam habet esse: inquantum autem habet esse, habet aliquod bonum. nam si bonũ est quod omnia appetunt: oportet ipsum esse bonum dicere: quum omnia esse appetant. secundùm hoc igitur vnumquodque bonum est, quod essentiam habet: bonum autem & malum opponuntur. nihil igitur est malum secundum quòd essentiam habet. nulla igitur essentia mala est.

3 Amplius, omnis res vel est agens, vel est facta. malum autem non potest esse agens: quia quicquid agit, agit inquantũ est actu existens, & perfectum: & similiter non potest esse factũ. nã cuiuslibet generationis terminus est forma & bonũ. nulla igitur res secũdùm suã essentiã est mala.

4 Item, nihil tendit ad suum contrarium. vnumquodque enim appetit quod est sibi simile & conueniens. Omne autem ens agendo intendit bonum, vt ostensum est. *Cap. 3.* nullum igitur ens inquantum huiusmodi est malum.

5 Adhuc, omnis essentia est alicui rei naturalis. si enim est in genere substantiæ, est ipsa natura rei. si verò sit in genere accidentis, oportet quòd ex principiis alicuius substantiæ causetur: & sic illi substantiæ erit naturalis: licet fortè alteri substantiæ non sit naturalis: sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquæ. quod autem est secundùm se malum non potest esse alicui naturale. de ratione enim mali est priuatio eius quod est alicui natum inesse, & debitum ei. malum igitur quum sit eius quod est naturale, priuatio non potest esse alicui naturale. vnde quicquid naturaliter inest alicui, est ei bonum & malum, si ei desit. nulla igitur essentia est secundùm se mala.

6 Amplius, quicquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet est forma, aut habet formam aliquam. per formam enim collocatur vnumquodque in genere vel specie. forma autem inquantum huiusmodi habet rationem bonitatis, quum sit principium actionis, & finis quem intendit omne faciens, & actus quo vnumquodque habens formã, perfectum est. quicquid igitur habet essentiam aliquam, inquantum huiusmodi est bonum: malum igitur non habet essentiam aliquam.

7 Item, ens per actum & potentiam diuiditur. actus autem inquantum huiusmodi bonũ est: quia secundùm quòd aliquid est actu, secundùm hoc aliquid est perfectum. potentia etiam bonum aliquid est. tendit enim potentia ad actum: vt in quolibet motu apparet: & etiam est actui proportionata, non ei contraria: & est in eodem genere cum actu: & priuatio non competit ei nisi per accidens. omne igitur quod est, quocunque modo sit, inquantum est ens, bonum est: malum igitur non habet aliquam essentiam.

8 Amplius, probatum est in secundo huius* quòd omne esse quocunque modo sit, est à Deo: Deum autem esse perfectam bonitatem, in primo huius* ostendimus. quum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, inquantum est ens, esse malum. Hinc est quòd Geneseos primo dicitur: Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Et Ecclesiastes tertio: Cuncta fecit bona in tempore suo. Et primæ ad Timotheum quarto: Omnis creatura Dei bona. Et Dionysius capit. quarto de Diuinis nominibus dicit quòd malum non est existens, scilicet per se, nec aliquid in existentibus quasi accidens, sicut albedo vel nigredo. Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquas res secundùm suas naturas malas esse.

** Cap. 51.* **Cap. 42.* *Auth. sac. scripturæ.*

Super Cap. 7.



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas, malum esse in rebus præter intentionem: vult nunc ostendere quoniam nulla essentia est secundùm se mala, accipiendo formaliter malum, scilicet pro ipsa priuatione perfectionis debitæ inesse. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò mouet quædam dubia, & soluit in duobus capitulis sequentibus. Arguit ergo primò sic: Malum est priuatio, ergo non est essentia aliqua in rebus. antecedens patet ex vsu nominis. consequentia verò probatur, quia priuatio non est aliqua essentia, sed negatio in substantia, id est in subiecto. Secundò, Vnumquodque secundum hoc bonum est, quòd essentiam habet: ergo cùm bonum & malum opponantur, nihil est malum secundùm quòd habet essentiã, ergo, &c. probatur antecedens, quia vnumquodque secundùm suam essentiam habet esse. inquantum autem habet esse, habet aliquod bonum, cùm omnia appetant esse.

ADVERTE circa istam propositionem, Vnumquodque secundùm suam essentiam habet esse, quòd hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd ipsa rei essentia sit eius esse, & sic falsa est propositio, nec sic eam intelligit S. Thom. in solo enim Deo verũ est quòd eius essentia sit ipsius esse, vt in superioribus est ostensum. Alio modo quòd ex ipsa rei essentia proueniat esse rei: & sic vera est propositio, & hîc intenta. essentia enim simplex creata est causa formalis sui esse, & eius susceptiuum: essentia verò composita ex materia & forma, est proprium susceptiuum esse, & ita quòd constituta essentia statim resultat esse suppositi, & sic dicitur res secundùm essentiam habere esse: est etiam essentia rei compositæ causa formalis esse ratione suæ formæ quæ dat esse formaliter. Tertiò, Malum nec est agens, neque factum, cum omne quod agit, agat inquantum est in actu & perfectum, & cuiuslibet generationis terminus sit forma & bonũ: ergo malum non est res aliqua. patet consequentia, quia omnis res aut est agens, aut est facta. Quartò, Omne agens agendo intendit bonum. igitur nullum ens inquantum huiusmodi est malum. probatur antecedens, quia nihil tendit ad suum contrarium, sed ad simile & conueniens.

ADVERTE quòd licet hæc ratio directè concludat nullum ens factum esse malum, ex hoc tamen relinquitur vniuersaliter malum nullum ens esse. si enim non est aliquod ens factum, multo minus erit ens aliorum factiuum. Quintò, quod est secundùm se malum, non potest esse alicui naturale: ergo nulla essentia est secundùm se mala. probatur antecedens, quia malum est priuatio eius quòd est naturale, vt patet ex ratione mali. substantia enim alicuius est ipsa natura rei, accidens verò ex principiis alicuius substantiæ causatur.

CIRCA hanc propositionem, omne quod est de genere accidentis, oportet quòd ex principiis alicuius substantiæ causetur, & sit illi naturale: dubitatur, Primo, quia sic omne accidens erit proprium, & nullum erit commune, accidens enim omne est illi naturæ proprium, cui est naturale, & ex cuius principiis causatur. Secundò, quia gratia & charitas sunt accidentia animæ, & tamen ex principiis nullius subiecti causantur, & nulli subiecto sunt naturalia.

AD euidentiam huius considerandum quòd cum omne accidens habeat per substantiam diffiniri propter naturalem dependentiam accidentis ad subiectum, vt dicitur quol.9.quæst.3.art.1.ad 1. & vt dicitur in tractatu de Ente & essentia, differentiæ in accidentibus sumantur ex diuersitate principiorum ex quibus causantur: necesse est dicere omne accidens ex principiis alicuius substantiæ causari, licèt multotiens illa principia sint nobis incognita: non oportet tamẽ vt omnia causentur à principiis propriis alicuius naturæ specificæ, sed sufficit quòd causentur aut ex principiis generis aut speciei, aut etiam indiuidui, vt habetur ex eodem tractatu de Esse & essentia. sunt enim quædam accidentia propria generis, quædam speciei, quædam verò indiuidui. Sed tamen aduertendum ex eodem tractatu & ex secundo Sen. d.26. art.2. ad secundum, quòd quædã accidentia causantur ex principiis subiecti quantum ad actum completum, sicut calor ab igne: quædam verò causantur quantum ad aptitudinem tantùm, sicut diaphaneitas causatur ex principiis aëris, completur tamen aliquo illuminante extrinsecè: nam diaphanum in actu includit lucem, quæ non cõuenit aëri ab intrinseco nisi quantùm ad aptitudinem & habilitatẽ ad complementum actus. Quod ergo hîc dicitur, omne accidens causari ex principiis alicuius substantiæ, & illi esse naturale, intelligitur aut quantũ ad actum completum, aut quantùm ad aptitudinem. Ad primum ergo in oppositũ respondetur, quòd vtique omne accidens est propriũ respectu alicuius subiecti aut generici, aut specifici, aut singularis quantùm ad hoc quòd est causari ex principiis subiecti modo declarato, & cõparari ad ipsum sicut proprius actus ad propriam potentiã comparatur, & quãtùm etiam ad hoc quòd est sustẽtari per subiectum. licèt enim sint quædam accidentia, vt dicitur primo Sententiarum dist.17.quæst.1.art.2.ad secundum, quæ principiis subiecti repugnant, & per violentiam introducuntur, sicut est de calore in aquam introducto, oportet tamen illa aut quãtùm ad actum

comple

completum aut quãtùm ad aptitudinem & habilitatem determinare sibi aliquod subiectum secundùm genus, aut speciem, aut indiuiduum, sine quo esse quantùm ad alterum illorum non possunt. licet enim calor in aliquo esse secundùm actum possit per violentiam, non tamen secundùm aptitudinem & habilitatem est in illo.

Ad hunc sensum loquendo, nullum accidens est commune. Quod autem diuiditur accidens in proprium & commune, accipitur hæc diuisio per comparationem ad speciem specialissimam. aliquod enim vni speciei specialissimæ conuenit, vt risibilitas homini: aliquod verò conuenit pluribus speciebus, sicut albedo niui, lacti, cygno, & aliis. Ad secundum dicitur ex secundo Sẽtentiarum, loco præallegato, quòd licet gratia & charitas non causentur ex principiis subiecti quantùm ad actum completum, receptibilitas tamẽ horum semper subiectum cõsequitur, & ex principiis subiecti causatur: & sic potest dici naturalis, vt patet in hoc quod est esse disciplinæ susceptibile. Posset etiam dici quod loquitur sanctus Thomas de accidentibus quæ per agens naturale causari possunt: gratia autem & charitas non sunt talia accidentia. Sextò, omnis essentia aut est forma, aut habens formam, quum vnumquodque collocetur in genere aut specie per formam, ergo est bona. forma enim inquantum huiusmodi, habet rationem bonitatis, tum quia est principium actionis, & finis ab agente intentus, tum quia est actus quo vnumquodque est perfectum, ergo, &c. Septimò, actus inquantum huiusmodi bonum est, quum vnumquodque secundùm quòd est actu, sit perfectum. potentia etiam bonum aliquid est, quum ad actum tendat, & sit actui proportionata, non autem contraria, & sit in eodem genere cum ipso, priuatio autem non competat ei nisi per accidens, scilicet inquantum coniungitur formę: ergo omne ens inquantum ens est bonum. patet consequentia, quia ens per actum & potentiam diuiditur. Octauò, malum non potest esse effectus Dei, ergo, &c. probatur consequentia, quia omne esse quocunque modo sit, est à Deo, vt in secundo huius est ostensum. antecedens quoque probatur, quia malum nõ potest esse effectus boni, scilicet per se: Deus autem est ipsa essentia bonitatis. Confirmatur conclusio authoritate Genes. primo & Ecclesiast. tertio: & 1. Tim. 4. & Dion. 4. ca. de Diuinis nom. Excluditur quoque Manichæorum error, ponentium aliquas res secundum naturas suas malas esse.

Rationes contra præmissam conclusionem.

Cap. 8.



IDETVR autem quibusdã rationibus prędictæ sententiæ posse obuiari. Ex propria enim differentia specifica vnumquodque speciem sortitur. malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus & actibus moralibus. sicut enim virtus secũdùm suam speciem est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus secundùm suam speciem: & similiter de actibus virtutum & vitiorum: malum igitur est dans speciem aliquibus rebus: est igitur aliqua essentia, & aliquibus rebus naturalis.

2 Præterea, vtrunque contrariorum est natura quædam. si enim nihil poneret, alterum contrariorum esset priuatio vel negatio pura: sed bonum & malum dicuntur esse contraria. malum igitur est natura aliqua.

Cap.1. in calce. 3 Item, Bonum & malum dicuntur esse genera contrariorũ ab Aristotele in Postprædicamentis: cuiuslibet autẽ generis est essentia & natura aliqua: nã non entis non sunt species neque differentiæ: & ita quod non est, non potest esse genus: malum est igitur aliqua essentia & natura.

4 Adhuc, omne quod agit, est res aliqua: malum autem agit inquantum malum (repugnat enim bono, & corrumpit ipsum) malum igitur inquantum malum, est res aliqua.

5 Amplius, in quibuscunque inuenitur magis & minus, oportet quòd sint res aliquæ habentes ordinem. negationes enim & priuationes non suscipiunt magis & minus. inuenitur autẽ inter mala vnum altero peius. oportet igitur (vt videtur) quòd malum sit res aliqua.

6 Pręterea, res & ens conuertuntur: est autem malum in mundo, ergo est res aliqua & natura.

Super Cap. 8.



ONTRA positam conclusionem quædam instantiæ fiunt, quas primò recitat sanctus Thomas. Secundò soluit, cap. sequenti. Quantum ad primum arguunt quidam, primò sic: Malum est differentia specifica habitus & actus moralis, quum vitium sit malus habitus secundùm suam speciem, ergo dat speciem aliquibus rebus. ergo est aliqua essentia. Secundò, bonum & malum sunt contraria. ergo, &c. Probatur consequentia, quia vtrunque contrariorum est natura quædam. Tertiò, bonum & malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele, ergo, &c. probatur consequen. quia cuiuslibet generis est essentia & natura aliqua.

Quartò, malum agit. Corrumpit enim bonum, ergo, &c. patet consequentia, quia omne quod agit, est res aliqua. Quintò inuenitur inter mala vnum altero peius, ergo, &c. probatur consequentia, quia in quibus inuenitur maius & minus, oportet quòd sint res aliquæ habentes ordinem. Sextò, malum est in mundo, ergo, &c. probatur consequentia, quia res & ens conuertuntur.

Responsio ad prædictas obiectiones.

Caput 9.



AS autem rationes non difficile est soluere. Malum enim & bonum in moralibus specificæ differentiæ ponuntur, vt prima ratio proponebat: quia moralia à voluntate dependẽt. secundùm hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. voluntatis autem obiectũ est finis & bonum: vnde à fine speciem moralia sortiuntur: sicut & naturales actiones à forma principij actiui, vt calefactio à calore. quia igitur bonum & malum dicuntur secundùm ordinem ad finem, vel priuationem ordinis: oportet quòd in moralibus primæ differentiæ sint bonũ & malum. vnius autem generis oportet esse vnam mensuram primam. moralium autem mensura est ratio. oportet igitur quòd à fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. quòd igitur in moralibus sortitur speciem à fine. qui est secundùm rationem, dicitur, secundùm speciẽ suam bonum. quod verò sortitur speciem à fine contrario fini rationis, dicitur secundùm speciem suam malum. finis autem ille etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secũdùm sensum, vel aliquid huiusmodi. vnde & in aliquibus animalibus sunt bona, & homini etiam, cùm sunt secundùm rationem moderata: & contingit quod est malum vni, esse bonum alteri: & ideò nec malum secundùm quòd est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundùm essentiam suam malum: sed aliquid quod secundùm se est bonum: malum autem homini, inquantum priuat ordinem rationis quòd est hominis bonum. Ex quo etiã patet quòd malum & bonum sunt contraria secundùm quod in genere moralium accipiuntur: non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat: sed malum priuatio est boni inquantum est malum. Eodem etiam modo potest accipi dictum quòd malum & bonũ, prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorum: ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel vtrunque est malum, sicut prodigalitas & illiberalitas: vel vnum bonum, & alterum malum: sicut liberalitas & illiberalitas: est igitur malum morale & genus & differentia: non secundùm quòd est priuatio boni rationis, ex quo dicitur malum, sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquẽ finem qui repugnat debito fini rationis: sicut homo cæcus est hominis indiuiduum, non inquantum est cæcus, sed inquantum est hic homo: & irrationale est differentia animalis, non propter priuationem rationis, sed ratione talis naturæ ad quam sequitur remotio rationis. Potest etiam dici, quòd Aristoteles dicit malum & bonum esse genera non secundùm propriam opinionem, cùm inter prima decem genera (in quorum quolibet inuenitur aliqua contrarietas) ea non connumeret: sed secundùm opinionem Pythagoræ qui posuit bonum & malum esse prima genera & prima principia: & in vtroque eorum posuit esse decem prima cõtraria. Sub bono quidem finitum, par, vnum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum, & vltimò bonum. Sub malo autem infinitum, impar, plurale, sinistrum, fœmininum, motum, curuum, tenebræ, altera parte longius, & vltimò malum. Sic autem & in pluribus librorum logicalium locis vtitur exemplis secundùm sententiam aliorum Philosophorum quasi probabilibus secundum illud tempus. *Opinio Pythagoræ referente Arist. 1. Meta ca. 5.*

Habet tamen & hoc dictum aliquam veritatem: nam impossibile est quod probabiliter dicitur secundùm totũ esse falsum. omnium enim contrariorum vnum est perfectum, & alterum diminutum, quasi priuationem quandam habens admixtam, sicut album & calidum sunt perfecta: frigidum

frigidum verò & nigrum sunt imperfecta, quasi cum priuatione significata. quia ergo omnis diminutio & priuatio ad rationem mali pertinet, omnis autem perfectio & complementum, ad rationem boni: semper in contrariis alterum sub ratione boni videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere: & secundùm hoc bonum & malum genera contrariorum omnium esse videntur. Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. secundùm enim quòd formæ & fini quæ habent rationem boni, & sunt agendi vera principia, est adiuncta priuatio contrariæ formæ, & finis contrarij: actio quæ sequitur ex tali forma & tali fine, attribuitur priuationi & malo per accidens quidem: nam priuatio secundùm quòd huiusmodi non est alicuius actionis principium. Propter quod benè 4.cap.de Diuinis nominibus dicit Dionysius, quòd malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni: secundùm se verò est impotens & infirmum quasi nullius actionis principium. malum verò corrumpere dicitur bonum non solùm agendo virtute boni, sicut expositum est: sed formaliter secundùm se: sicut dicitur cæcitas corrumpere visum: quia est ipsa visus corruptio: per quem modum dicitur albedo parietem colorare, quia ipsa est parietis color. Dicitur autem aliquid altero magis & minus malũ per recessum à bono. sic enim quæ priuationem importat, intenduntur & remittuntur, sicut inæquale & dissimile. dicitur enim inæqualius quod est ab æqualitate magis distãs: & similiter dissimilius magis à similitudine recedens. vnde & magis malum dicitur quod est magis priuatũ bono, quasi magis à bono distans. priuationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut æqualitates & formæ, vt quinta ratio procedebat, sed per augmentum causæ priuantis, sicut aër tantò tenebrosior est, quantò plura fuerint interposita obstacula. sic enim longius à lucis participatione distat. Dicitur etiam malum esse in mundo non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quædã existat, vt sexta ratio procedebat, sed ea ratione, quia dicitur quòd res aliqua mala est ipso malo, sicut cæcitas & quælibet priuatio esse dicitur, quia animal cæcitate est cæcum. Ens enim dupliciter dicitur, vt Philosophus in Met. docet. Vno modo secundùm quòd significat essentiam rei, & diuiditur per decem prædicamenta, & sic nulla priuatio potest dici ens. Alio modo secundùm quòd significat veritatem compositionis, & sic malum & priuatio dicitur ens, inquantum priuatione dicitur aliquid esse priuatum.

* Lib.5.tex. com.14.

Super Cap. 9.



D prædictas obiectiones respondetur à sanct. Thom. Ad primam quidem dicitur primò, quòd malum & bonũ sunt differentiæ specificæ in moralibus: & primæ, quia moralia cum à voluntate dependeant, accipiunt speciem à fine, quod est obiectum voluntatis, sicut & naturales actiones à forma quæ est principium actionis: bonum autem & malum dicuntur secundùm ordinem ad finem vel priuationem ordinis tanquam à prima mẽsura. Dicitur secundò, ꝙ cùm à fine rationis dicantur in moralibus aliqua bona vel mala tanquam à prima mensura: quod in illis sumit speciem à fine contrario rationis fini, dicitur secundùm suam speciem malum. Dicitur tertiò quòd talis finis mali licet tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, declaratur exemplo delectabilis secundùm sensum & similium: vnde malum secundùm quòd est differentia specifica, non importat aliquid quod sit secundùm essentiam suam malum, sed quod secundùm se est bonum: malum autem est inquantum priuat ordinem rationis, quod est hominis bonum. ex hoc vult negare sanct. Thom. quòd malum formaliter sumptum de quo intelligit conclusio, sit differentia specifica, licèt sit verum de malo per accidens & concretiuè sumpto.

CIRCA hanc propositionem, Bonum & malum dicuntur secundùm ordinem ad finem, vel priuationem ordinis: considerandum quòd hoc potest intelligi aut de bono & malo in communi, aut de bono & malo secundùm quòd in actionibus & habitibus inuenitur. Si primo modo intelligatur, duplicem habere sensum potest. Vnus est, quòd bonum & malum sunt tantùm in iis quæ propter finem nata sunt esse: bonum quidem, si sit ordinabile ad finem, & fini conueniens. malum autem, si non sit ordinabile ad finem, sed sit illi improportionatum, hic sensus non est verus: quia non solum bonum & malum inuenitur in his quæ sunt propter finem, sed etiam in fine, imò principalius dicitur bonum de fine, quia ordinatum ad finem non habet rationem boni, nisi quia ordinatur ad bonũ, aut caret ordine debito ad illum. Alius sensus esse potest, quòd bonum & malum dicuntur aut secundùm concomitantiam finis, aut secundùm negationem talis concomitantiæ. boni enim rationem concomitantur ratio finis, si absolutè & simpliciter sumãtur bonum: mali aut rationem non concomitatur talis ratio, imò ipsam concomitatur priuatio finis. Nam sicut malum absolutè sumptum, est priuatio boni, ita priuatio finis ipsum concomitatur. Et hic sensus est verus. Si autem secundo modo intelligatur, sensus est quòd bonus actus & bonus habitus, dicitur secundùm quòd ordinatur ad finem scilicet debitum, malus autem secundùm quòd caret ordine ad debitum finem. Licet autem vtroq; modo possit intelligi quod hîc dicitur: videtur tamen intelligendum esse primo modo in sensu vero, scilicet de bono & malo in communi, tum quia absolutè loquitur sanct. Thom. de fine, & nullam facit mentionem de fine debito, tum quia inconuenientius adaptatur præmissis. quia enim dixerat quòd moralia sortiuntur speciem à fine: concludit quia finis & bonum sese concomitantur, similiter malum & negatio finis, ideò bonum & malum sunt primæ differentiæ in moralibus scilicet extrinsecæ, à quibus sumuntur intrinsecæ differentiæ.

CIRCA secundùm dictum responsionis aduertentum, quòd finis rationis dicitur finis conformis recto iudicio rationis qui scilicet est secũdùm rectum iudicium rationis appetibilis. finis autem contrarius fini rationis est appetibile, quod contrariatur appetibili secundùm rectam rationem, sicut delectabile secundùm sensum non regulatum ratione contrariatur delectabili secundùm rationem: & quia homo est homo per rationem, ideò bona moralia quæ sunt hominis inquantum est homo, accipiunt bonitatem & malitiam ex ordine ad bonum rationis, aut ad contrarium illi bono.

CIRCA tertium dictum duo sunt attendenda. Primum est quòd bonum aut malum ex ordine ad alterum vt sic, nõ habet bonitatem aut malitiam nisi secundùm bonitatem aut malitiam illius ad quod ordinatur: & ideò si illud secundùm aliquid sit bonum, & secundùm aliquid malum: ordinatum ad ipsum secundùm aliquid erit bonum, & secundùm aliquid erit malum. secũdùm enim quòd terminatur ad rem bonam erit bonum, secundùm verò quòd ad rem habentem aliquid malitiæ terminatur, erit malum talis ordo. nullam enim habet inquantum huiusmodi bonitatem aut malitiam nisi ex bonitate aut malitia eius ad quod ordinatur. ideò cũ malum quod est differentia specifica in genere moralium, sit aliquod quod secundùm se est bonnm. & secundùm aliquid est malum, inquantum videlicet priuat ordinem rationis quod est hominis bonum, apparet quòd habitus malus est secundùm aliquid bonus, scilicet inquantum respicit bonum: & secundùm aliquid malus, inquantum videlicet respicit priuationem ordinis rationis illi bono coniunctam.

Secundum est, quòd malum dicitur aliquid dupliciter, vt ponit sanctus Thomas 2. sententiarum, dist.34. artic.2. de mente Auicennæ in sua Metaph. scilicet per se & per accidens: malum per se est ipsa priuatio boni abstractè sumpta: malum per accidens est & ipsum subiectum talis priuationis, & quod ipsam in altero causat. Malum ergo quod ponitur differentia constitutiua in moralibus, non est per se & abstractè malum, sed est malum per accidens & concretiuè: quod est dictum, non est ipsa priuatio boni formaliter & abstractè sumpta, sed est subiectum & natura cui coniungitur boni priuatio. ordo enim positiuus ad finem malum habet coniunctam priuationem ordinis ad finem debitum, vt dictum est, sicut & finis indebitus habet coniunctam priuationem finis debiti, vnde dicitur malus per accidens, & concretiuè, sicut & finis ad quem terminatur.

Auicē. tract. 9. Met. ca.6.

SED occurrit dubium: Nam si à fine specificatur habitus & actus moralis, aut specificatur ab illo secundùm quòd habet bonitatem, aut secundùm quòd habet priuationem & malitiam. Si inquantum aliquid bonitatis habet, sequitur quòd habitus & actus non sit malus. quod enim dicit ordinem ad aliquid inquantum est bonum, nõ habet ex illo vt sit malum. Si inquantum habet priuationem & malitiam, sequitur quòd à malo per se & abstractè considerato specificetur: & sic etiam malum formaliter & per se sumptum erit differentia specifica in moralibus: quod negat hîc & in aliis plerisque locis sanctus Thomas.

Respõdetur quòd diuisio est insufficiens si accipiantur bonitas & malitia finis secũdùm omnimodam præcisionem vnius ab alio. neque enim ratione bonitatis præcisè accepta per exclusionem malitiæ, neque ratione malitiæ præcisè acceptæ specificatur habitus & actus malus, sed ratione vnius vt alteri coniungitur. specificatur enim ab ipso bono vt est bonum tali priuationi & malitiæ substans: & similiter potest dici specificari à malitia non absolutè, sed inquantum est in tali natura. ideò inquit sanctus Thomas prima parte, quæst.48. artic.1. ad secundùm. quòd malum inquantum malum non est differẽtia constitutiua, sed ratione boni adiuncti: & secundo Sententiarum, dist.40. artic.1. ad secundùm, quòd malum est differentia secundùm quòd fundatur in aliquo fine indebito voluntati, qui tamen non omnino bonitate caret. hîc autem dicit quòd malum secundùm quòd est differentia specifica in genere morum, non importat aliquid quod secundùm essentiam suam sit malum, sed quod est bonum secundùm se, malum autem homini. Ex quibus patet quòd vtrunque dici potest, scilicet & quòd finis indebitus specificat ratione malitiæ secũdùm quòd in bono fundatur, inquantum scilicet bonum non specificat nisi vt malitiæ substat: & quòd specificat ratione bonitatis, inquantum scilicet malitia non specificat nisi vt in bonitate fundatur, ita quòd vnum sine alio non specificaret. Ratione autem cuius principalius habeat specificare, videtur ex his quę dicuntur prima parte, & secundo Sententiarum, distinct.34. & 40. & similiter in q. de Verit. quæst.1. artic.2. ad quintum, quòd hoc habeat ratione bonitatis, licet ratione malitiæ det malitiam habitui. Nam vult sanct. Thomas in locis præallegatis quòd malum non constituit speciẽ ratione priuationis, sed ratione eius quod priuationi substernitur: & hîc dicitur quòd malum quod est differentia specifica, importat aliquod quod est secundùm se bonum. Hoc etiam rationi consonum est, quia quum species dicat naturam quandam & essentiam, non habet specificari nisi per id quod naturam importat. Ad secundam obiectionem respondetur quòd sunt contraria secundùm quòd in genere moralium accipiuntur. Malum autem inquantum malum est priuatio boni.

ADVERTE quòd malum si formaliter & abstractiuè sumatur (quod vocat sanctus Thomas malum inquantum malum non potest ad bonum habere contrarij rationem, quia est sola priuatio, & nullam naturam aut essentiam dicit formaliter, sed illi opponitur priuatiuè. Si autem sumatur subiectiuè, scilicet pro subiecto priuationis, sic dicit essentiam aliquam

& naturam

& naturam priuationi ſubiectam,& ſic poteſt habere rationem contrarij. Quia ergo malum in moralibus accipitur concretiuè,pro actu ſcilicet aut habitu debito ordine & debita perfectione carente.ideò dicit ſanct.Tho. quòd in moralibus bonum & malum ſunt contraria.

SED tunc occurrit dubium in quæſtionibus de Malo,quæſt.prima,art. primo ta●um. Nam ſecundùm id quod ſubſternitur:ipſi malo, conuenit malum cum bono:ergo non contrariatur bono ratione ſubſtracti,ſed inquantum malum eſt.

Reſpondetur, & dicitur primò ſecundùm ipſum ibidem, (& eſt de mente Simplicij in Prædicamentis) quòd malum non eſt priuatio quæ eſt in priuatum eſſe, vt m●rs, & cæcitas, ſed eſt priuatio quæ eſt in priuari, ſicut ægritudo & ophthalmia,quorum vnum eſt via in mortem, & aliud via in cæcitatem : ideò malum dici poteſt contrariè , quia non priuat totum bonum ſed aliquid de bono relinquit, inquantum fundatur in bono. priuationes enim huiuſmodi contrariæ dici poſſunt inquantum adhuc retinetur de eo quod priuatur. Dicitur ſecundò quòd licèt non ſufficiat ad rationem contrarietatis eius ad bonum id, in quo conuenit cum bono,ſine hoc tamen contrarietas eſſe non poſſet,ſicut licèt id in quo conuenit nigrum cum albo, non ſufficiat ad eorum contrarietatem, ſine hoc tamen contrarietas non poſſet eſſe. Ideò conceditur quòd malũ morale non cõrariatur bono ſolùm ex ratione ſubſtracti, ſed bene verum eſt quòd contrariatur ex ipſo ſimul cum priuatione:ita quòd ſi omne bonum ſubſtractum remoueatur, non habebit rationem contrarij,ſed tantùm rationem priuatiuè oppoſiti, imò oppoſiti contradictoriè.

Ad tertiam obiectionem dicitur primò conformiter ad præcedentia, quòd bonum & malum prout ſunt in moralibus, ſunt genera contrariorum, quia in moralibus aut vtrunque contrarium eſt malum,ſicut prodigalitas & illiberalitas, vel vnum eſt bonum & alterum eſt malum, ſicut liberalitas & illiberalitas. Dicitur ſecundò quòd tale malum morale eſt genus & differentia, non ſecundùm quòd eſt priuatio boni rationis, ex quo dicitur malum : ſed ex natura actus vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat fini rationis.declaratur exemplo hominis cæci,& differentiæ huius,quæ eſt irrationale.

ADVERTE quòd reſponſio tendit ad hoc, quòd argumentum non eſt contra determinationem factam, quia cùm dictum eſt malum nullam eſſentiam eſſe, intelligitur de malo formaliter & abſtractè ſumpto : propoſitio autem Ariſtotelis intelligitur de malo morali, quod eſt malum concretiuè. eſt enim habitus aut actus cui aliquod malum coniungitur. quum autem dicitur quòd malum eſt genus & differentia, genus ſcilicet malorum, & differentia mali moralis à bono morali,non ſecũdùm quòd eſt priuatio,ſed ex natura actionis & habitus, intellige ſicut in præcedenti reſponſione, quòd ipſa priuatio non eſt genus & differentia, ſed actus & habitus,ſecundùm tamen quòd tali ſubſternuntur priuationi. Dicitur tertiò,quòd poſſet dici Ariſtotelem illud non dixiſſe ſecũdùm propriam opinionem, quemadmodum & in pluribus librorum logicalium ſecundùm aliorum opinionem vtitur exẽplis,ſed ſecundùm Phythagoræ opinionem dicentis bonum & malum eſſe prima genera & prima principia, ſub quorum vtroque poſuit decem prima contraria.Dicitur quartò,quòd dictum Pythagoræ aliquam veritatem habet, quia omnium cõtrariorum vnum eſt perfectum, alterum diminutum quaſi priuationem quandam habens admixtam. omnis autem diminutio & priuatio ad rationem mali pertinet, & omnis perfectio & complementum ad rationem boni : & ſecundùm hoc bonum & malum omnium contrariorum genera eſſe videntur, inquantum vnum ſub ratione boni comprehendi videtur, alterũ verò ad rationem m●li videtur accedere.

Teſte Ariſt.1. Met.cap.5.

ADVERTENDVM hîc primò quòd hæc reſponſio, quòd inquam Ariſt.exemplificauit in Prædicamentis de bono & malo,tanquam de cõtrariis & generibus contrariorum, fuit Iamblici, vt recitat Simplicius in Prȩdicamentis.Quia enim Pythagoras duas rerum coordinationes fecit, ſcilicet vnam bonorum, & alteram malorum, & dicebat bonum & malũ eſſe prima genera,& prima principia illarum contrariarum coordinationum : ideò Ariſtoteles opinionem Pythagoræ ſectatus, dixit bonum & malum eſſe contraria tanquam genera contrariorum.

Aduertendum ſecundò ex ſancto Thoma ſecundo Sententiarum, diſt. 34. loco pæallegato, quòd ſecundùm modum illum quo dicitur bonum & malum ſimpliciter & vniuerſaliter ſumpta poſſe aliquo modo dici genera contrariorum, quæ videtur fuiſſe Theopraſti interpretatio, genus non accipitur ſecundùm propriam ſignificationem,pro eo ſcilicet quòd vniuocè de pluribus differentibus ſpecie in eo quod quid eſt prædicatur, ſed impropriè,prout omne quod ſua communitate multa ambit & continet, poteſt dici genus. Et ſic acceperunt Porphyriani nomen generis in illa propoſitione,vt Simplicius refert. Vnde quod Ammonius inquit iſta dici genera, eò eſt quòd in omnibus generibus inueniantur, quemadmodum & Plato genera entium poſuit, ens, idem, diuerſum, motum, & ſtationem, non autem quaſi ſint genera ſeorſum ab aliis decem generibus diſtincta.Aduertendum tertiò,quum inquit ſanctus Thomas,omnem diminutionem & priuationem ad rationem mali pertinere, quòd non accipitur ibi malum ſimpliciter, prout in cap. 6. declarauit dici ſimpliciter malum,quod eſt malum ſubiecti in quo eſt, quãdo ſcilicet à ſubiecto priuat id quod natum eſt & debet habere.non enim eſt malũ nigredini quòd careat perfectione albedinis, ſicut nec eſt malum hominis quòd non habeat alàs, ſed accipitur malum vniuerſaliter pro carentia perfectionis in aliquo quam aliquid ſui generis natum eſt & debet habere. Ad quartam obiectionem dicitur primò ex ſentẽtia Dionyſij 4. cap.de Diuinis nominib. quòd malum non agit niſi per accidens ratione boni cui adiungitur. Dicitur ſecundò quòd malum dicitur corrumpere bonũ nõ ſolùm agendo virtute boni, ſed etiam formaliter ſecundùm ſe, ſicut cæcitas dicitur corrumpere viſum,quia eſt ipſa viſus corruptio.

Simplic. cap. de Gener. & Ammonius cap.de Oppoſitu.

ADVERTE quòd reſponſio eſt hæc, quòd ſi loquamur de corrumpente per modum efficientis,malum non corrumpit per ſe, ſed per accidens. Si verò loquamur de corrumpente formaliter, malum corrumpit per ſe, ſed non oportet quòd ſit corrumpens effectiuè per accidens, quia videlicet coniungitur virtuti per ſe corrumpenti, nec quòd corrumpens formaliter ſit aliqua natura. Ad quintam obiectionem reſpondetur quòd dicitur aliquid altero maius aut minus malum per receſſum à bono,quia ſic intenduntur & remittuntur priuationes, vt patet in diſſimili & inæquali.non enim intenduntur quaſi aliquam eſſentiam habẽtes,ſicut formæ:ſed per augmentum cauſæ priuãtis, quæ facit ſubiectum magis à forma diſtare.oſtenditur exemplo tenebræ,quæ ex interpoſitione obſtaculi prouenit in aëre. Ex his patet falſam eſſe illã propoſitionẽ: In quibuſcũque inuenitur magis & minus, oportet quòd ſint res aliquæ habentes ordinẽ. fallit enim in quibus dicitur magis & minus per receſſum ab oppoſito. De magis & minus ſatis dictum eſt in præcedẽtibus quantùm ad propoſitum ſpectat. Ad ſextam obiectionem reſpondetur, quòd cùm ens dupliciter dicatur, vt patet quinto Metaph. ſcilicet ſecundùm quòd ſignificat eſſentiam rei, & ſecundùm quod ſignificat veritatem compoſitionis : malum & priuatio non dicitur ens primo modo,ſed ſecundo modo, inquantum priuatione dicitur aliquid eſſe priuatum :& malo dicitur aliqua res mala.

PRO declaratione huius reſponſionis conſiderandum ex doctrina ſancti Thomæ in locis præallegatis, & ex Commentatore 5. Met. com.14. quòd ens primo modo ſumptum, & ens ſecũdo modo dictum dupliciter differũt.Primò,quia ens quod ſignificat eſſentiam rei de aliquo prædicatum,eſt prædicatum ſubſtãtiale:ens verò quod ſignificat compoſitionem intellectus, eſt prædicatũ accidentale. Secundò, quia primum reſpondetur ad quæſtionem quid eſt, ſecundum verò reſpondetur ad quæſtionem an eſt. Vbi aduertendum quòd an eſt,licèt videatur prima facie quærere de eſſe in rerum natura, non tamen quærit de eſſe reali eius de quo quæritur an ſit, ſed abſolutè quæritur an verè de ipſo affirmari poſſit quòd ſit in rerum natura, & an fundare poſſit veram cõpoſitionem intellectus, dicentis ipſum eſſe,aut de ipſo aliquid affirmantis,ſiue ſit vt aliquid affirmatum:ſiue vt negatio : & ideò cùm reſpondetur quod eſt,li eſt dicit veritatem compoſitionis intellectus,& eſt ſenſus quòd vera eſt compoſitio intellectus dicentis quòd eſt in rerum natura, & quòd verè affirmatur de aliquo,puta quia verum eſt aliquid eſſe priuatum, vt hominem eſſe cæcũ, ita quòd huiuſmodi compoſitiones habent in ipſa priuatione fundamentum ſuæ veritatis. & licèt in huiuſmodi loquutionibus videatur ſignificari priuationes aliquod eſſe habere in re, tamen ſignificatur magis aliquod non eſſe formæ oppoſitæ,quàm aliquod eſſe priuationis.Vnde Auguſtinus ſuper illud:Tenebræ erant ſuper faciem abyſſi, ait quòd ſic dictũ eſt:Tenebræ erant ſuper faciem abyſſi, acſi dictum eſſet, non erat lux ſuper abyſſo.& in tertio libro de Vita beata, cap.3.ait quòd locum aliquem habere tenebras,nihil aliud eſt quàm lumen non habere.

Tom.3. lib. Geneſ.ad lit. imperfecto. c. 4.

SED circa hoc dupliciter dubitatur. Primò, quia compoſitio intellectus nõ eſt vera, niſi ſibi aliquid reſpondeat in re:ſi ergo priuatio nullum eſſe reale actualis exiſtentiȩ habeat extra intellectum,non erit vera compoſitio intellectus dicentis priuationem eſſe.Secundò,quia,vt ſexto Metaphyſicæ dicitur, verum & falſum diſtinguuntur à bono & malo, quia verum & falſum ſunt in intellectu, bonum autem & malum ſunt in rebus.ergo malum & priuatio aliquod eſſe ponunt in rebus.

AD primum reſpondetur, & dicitur primò quod compoſitioni intellectus non oportet aliquid correſpõdere in re quod ſit reale, aut eſſe reale habeat extra animam.patet enim quòd huic compoſitioni veræ,nõ ens eſt non ens, nihil reale ex parte ſignificati aut intellectui correſpondet: ſed bene oportet rem intellectam aut ſignificatam proportionari & adæquari compoſitioni intellectus:& hoc ſignificatur quum dicitur intellectum intelligere ſicut eſt in re. Dicitur ſecundò quod ſi intellectus intelligeret priuationem habere eſſe reale poſitiuum in natura, falsè intelligeret, quia intellectum non eſſet adæquatum & proportionatum intelligenti.Sed hoc non intelligit cùm dicit priuationem eſſe,ſed tãtùm quòd priuatio habet eſſe quomodocunque ſibi cõueniat eſſe, ſiue inquam modo habentis naturam aliquam & eſſentiam, ſiue modo negationum quæ ſibi ſubiectum determinant : ideò non oportet vt iſti compoſitioni correſpondeat in re aliquod eſſe reale priuationis, ſed ſufficit quòd habeat eſſe ſuo modo,ſcilicet vt negatio,cuius eſſe conſiſtit,vt ipſum ſubiectum ſit tale ex quo habet vt ſit veræ propoſitionis fundamentum : & ſic adæquetur compoſitioni de ſe factæ. Dicitur tertiò, quod etiam tali compoſitioni reſpondet aliquid reale, ſcilicet ſubiectum carens forma, ex quo habet compoſitio vt ſit vera : quia enim eſt in natura oculus carens potentia viſiua:ideo vera eſt iſta compoſitio, cæcitas eſt. & iſta, cæcitas eſt in oculo.

Ad ſecundum dicitur,quod cùm bonum & malum pertineant ad appetitum qui ad rem extra terminatur,non eſt bonum & malum primo in intellectu obiectiuè vt cognitum:ſed in ipſis rebus, vt terminãs appetitum, bonum ſcilicet per ſe, malum verò per accidens. Item bonum tanquam ponens in re aliquam perfectionem, malum verò vt remotio & priuatio perfectionis.vnde de Ma.q.1. arti.1.ad 20.dicit ſanct. Thom.quòd malum, eſt quidem in rebus,ſed vt priuatio, non autem aliquid reale. propterea iſta conſequentia non valet, malum non eſt primò in intellectu vt terminus intellectus ſiue vt cognitũ, ſed in rebus:ergo ponit aliquod eſſe reale in rebus. Si autem probetur conſequentia ſic, omne ens aut eſt reale,aut rationis : malum non eſt ens rationis, quia non conuenit rei partæ, vt eſt obiectiuè in intellectu quæ eſt conditio entis rationis : ergo eſt ens reale. Reſpondetur,quòd priuatio entis realis eſt quidem ens reale,non vt ponens ens reale in re, ſed vt remotio entis realis. affirmatio enim & negatio ad idem genus pertinent. ſed hoc non eſt contra reſponſionem. quia non eſt negatum priuationem eſſe ens reale per modum negationis, ſed quòd ponat formaliter aliquid eſſe reale in rebus. Vel dicendum quòd diuiſio adducta eſt inſufficiens. non enim vnumquodque eſt aut ens reale,aut ens rationis,ſed aut ens reale, aut ens rationis,aut negatio entis realis,aut negatio entis rationis.

Quòd cauſa mali eſt bonum.
Cap. 10.

X prȩmiſsis autem concludi poteſt quòd malum non cauſatur niſi à bono.

Idem 1.pa.q. 49.art 1.

Si enim alicuius mali eſt cauſa malum, malum autem non agit niſi virtute boni, vt probatum eſt, * oportet ipſum bonum eſſe cauſam

** cap 9.*

sam primariam mali.

2 Adhuc, quod non est, nullius est causa: omnem igitur causam oportet esse ens aliquod: malum autem non est aliquod, vt probatum est: * malum igitur non potest esse alicuius causa. oportet igitur si ab aliquo causatur malũ, quod illud sit bonum.

Ca.7.& 9.

3 Item quicquid est propriè & per se alicuius causa, tendit in propriũ effectum, si igitur malum esse per se alicuius causa, tenderet in proprium effectum scilicet malum: hoc autem est falsum: nam ostensum est * quòd omne agens intendit bonum: malum igitur per se nõ est causa alicuius, sed solùm per accidens. omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. solum autem bonum potest esse causa per se: sed malum non potest esse per se causa. malum igitur causatum est à bono.

Capit.3.

4 Præterea, omnis causa vel est materia vel forma, vel agens vel finis: malum autem non potest esse neque materia neque forma. ostensum est enim suprà quòd tam ens actu quàm ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens: cùm vnumquodque agat secundùm quòd est actu, & formam habet. Neque etiam potest esse finis, cùm sit præter intentionem, vt probatum est. * malum igitur non potest esse alicuius causa. si igitur aliquid sit causa mali, oportet quòd sit à bono causatum. Cùm autem bonum & malum sint opposita, vnum autem oppositorũ non potest esse causa alterius nisi per accidens, sicut frigidum calefacit, vt dicitur in 8. Physi. * sequitur quòd bonum non possit esse causa actiua mali nisi per accidẽs. Hoc autem accidens in naturalibus potest esse & ex parte agentis, & ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut cùm agens patitur defectum virtutis: ex quo sequitur quòd actio sit defectiua, & effectus deficiens, vt cùm virtus mẽbri dirigentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio, & humor indigestus: quæ sunt quædam mala naturæ. Accidit autem agenti inquantum est agens, quòd defectum virtutis patiatur. non enim agit secundùm quòd deficit ei virtus, sed secundùm quod habet aliquid de vitute. si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per acccidens ex parte agentis, inquantum agens est deficientis virtutis. propter quod dicitur quòd malum non habet causam efficientem, sed deficientẽ: quia malum nõ sequitur ex causa agente, nisi inquantũ est deficientis virtutis: & secũdùm hoc non est efficiẽs. In idem autẽ redit si defectus actionis & effectus proueniat ex defectu instrumẽti, vel cuiuscũque alterius quod requiritur ad actionẽ agẽtis, sicut cùm virtus motiua producit claudicationem propter tibiæ curuitatem. vtroque enim agẽs agit, & virtute, & instrumento. Ex parte verò effectus malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiæ effectus, tum ex parte ipsius formæ. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu: sicut cùm monstruosi partus sequũtur propter materiæ indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum. vnicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundùm modum suæ naturæ: quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute: sed tunc solùm quando deficit à mensura virtutis sibi debitæ per naturam. Ex parte autem formæ effectus per accidens malum incidit, inquantum formę alicui de necessitate adiungitur priuatio alterius formę: vnde simul cum generatione vnius rei necesse est alterius rei sequi corruptionem: sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in præcedentibus patet, sed alterius. Sic igitur in naturalibus patet quòd malum per accidens tantùm causatur à bono. Eodem autem modo & in artificialibus accidit. Ars enim in sua operatione imitatur naturam: & similiter peccatum in vtraque inuenitur. In moralibus autem videtur aliter se habere. Nõ enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium: cùm infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel saltem diminuat. infirmitas enim non meretur pœnam quæ culpæ debetur, sed magis misericordiam & ignoscẽtiam. voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, inuenitur quantùm ad aliquid simile, quantùm verò ad aliquid dissimile. Dissimile quidem quãtùm ad hoc quòd vitium morale in sola actione consideratur, non autem in aliquo effectu producto. nam virtutes morales non sunt factiuæ, sed actiuę, artes autem factiuæ sunt: & ideò dictũ est quòd in eis similiter peccatum accidit sicut in natura: malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente. In actionibus autem moralibus inueniuntur per ordinem quatuor actiua principia: quorum vnum est virtus executiua, scilicet vis motiua qua mouentur membra ad exequẽdum imperium voluntatis: vnde hæc vis à volũtate mouetur, quæ est aliud principium. Voluntas verò mouetur à iudicio virtutis apprehensiuæ, quæ iudicat hoc esse bonum vel malum: quæ sunt voluntatis obiectiua, vnum ad prosequendum, aliud ad fugiendum. Ipsa auetm vis apprehensiua mouetur à re apprehensa. Primum igitur actiuum principium in actionibus moralibus est res apprehensa, secundum vis apprehensiua, tertium voluntas, quartum vis motiua, quæ exequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exequentis iam præsuponit bonum morale vel malum. non enim ad mores huiusmodi actus exteriores pertinent nisi secundùm quòd sunt voluntarij. vnde si voluntatis sit actus bonus, & actus exterior bonus dicetur. malus autem, si ille sit malus. nihil enim ad malitiam moralem pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente. claudicatio enim non est vitium moris, sed naturæ. huiusmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat vel minuit. Actus verò quo res mouet apprehensiuam virtutem, immunis est à vitio moris. mouet enim secundùm ordinem naturalem visibile visum, & quodlibet obiectum potentiam passiuam. Ipse etiã actus apprehensiuæ virtutis in se consideratus, morali vitio caret: cùm eius defectus vitium morale vel excusat vel minuat: sicut & defectus exequentis virtutis. pariter enim infirmitas & ignorantia excusant peccatum vel minuũt. Relinquitur igitur quòd morale vitium in solo actu voluntatis primò & principaliter inuenitur: & rationabiliter: cùm ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quærenda est radix & origo peccati moralis. Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Cùm enim actus deficiẽs proueniat propter defectum actiui principij, oportet præintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale: qui quidem defectus si sit naturalis, semper inhæret voluntati. semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit: quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, iam est peccatum morale: cuius causa iterum inquirẽda restabit: & sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quòd defectus in voluntate præexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare. Neque etiam casualis & fortuitus. non enim esset in nobis morale peccatum. casualia enim sunt impræmeditata, & extra rationem. est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale: ne cogamur in infinitum procedere.

Capit.7.

**Capit.4.*

**Tex.com.8.*

Quod quidem qualiter esse possit, considerandum est. Cuiuslibet siquidem actiui principij perfectio virtutis ex superiori actiuo dependet. agens enim secundum, agit per virtutem primi agentis. cùm igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficiẽter agit. deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti: sicut patet in instrumento cùm deficit à motu agentis. Dictum est autem quòd in ordine actionum moralium duo principia voluntatem præcedunt, scilicet vis apprehensiua, & obiectum apprehensum, quod est finis. cùm autem vnicuique mobili respondeat proprium motiuum: nõ quælibet vis apprehẽsiua est debitum motiuum cuiuslibet appetitus, sed huius hæc, & illius alia. sicut igitur

tur appetitus sensitiui proprium motiuum est vis apprehensiua sensualis: ita voluntatis proprium motiuum est ratio ipsa.

Rursus cùm ratio multa bona & multos fines apprehendere possit. cuiuslibet autẽ sit proprius finis:& voluntatis erit obiectum,& finis,& primum motiuum, non bonum quodlibet,sed bonum quoddam determinatũ.Quum igitur voluntas tendit in actũ mota ab apprehensione rationis repræsentanti sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Quum autem voluntas in actione prorumpit ad apprehensionem apprehensiuæ sensualis, vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repræsentantis à proprio bono diuersum:sequitur in actione volũtatis peccatum morale. Præcedit igitur in voluntate peccatum actionis, defectus ordinis ad rationem, & ad proprium finem. Ad rationem quidem,sicut cùm ad subitam apprehensionem sensus voluntas in bonum delectabile secundùm sensum tendit. Ad finem verò debitum, sicut cùm ratio in aliquod bonum ratiocinando deuenit:quod non est vel nunc vel hoc modo bonum: & tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum.hîc autem ordinis defectus voluntarius est. nam in potestate ipsius voluntatis est velle & non velle: itémque est in potestate ipsius quòd ratio actu cõsideret, vel à consideratione desistat: aut quòd hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale. si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcũque, nondum est peccatum quousque volũtas in finem indebitum tendat:quod iam est voluntatis actus. Sic igitur tam in moralibus quàm in naturalibus patet quòd malum à bono non causatur nisi per accidens.

Super Cap. 10.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de malo quãtùm ad eius naturam: nunc determinat de ipso quantùm ad causalitatem. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de causa ipsius mali. Secundò ostendit quomodo ipsum sit aliorum causa, cap.14. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd malum non causatur nisi à bono. Secundò quòd omne malum aliquo modo habet causam, capit. 15. Circa primum duo facit. Primò ostendit absolutè quòd non causatur nisi à bono. Secũdò particulariter quòd bonum sit eius causa subiectiua, capit. sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit bonum esse causam mali. Secundò quomodo sit causa. Quãtum ad primum ostendit quòd bonum est causa mali: & arguit primò sic: Si malum sit causa alicuius mali, non agit nisi virtute boni, vt probatum est. ergo bonum est primaria causa mali.

ATTENDENDVM, quòd ex hac ratione patet non excludere S. Thom. omnimodam causalitatem à malo, sed principalitatem causalitatis, quòd etiam ex tertia ratione manifestatur.

Secundò, malum nõ est ens aliquod:ergo nõ potest esse causa alicuius, quia omnis causa est aliquid. ergo si malum ab aliquo causatur, oportet quòd illud sit bonum.

ADVERTE, cùm dicitur malum nullius esse causam, quòd intelligitur de malo formaliter & abstractè sumpto, non autem de malo per accidens & concretiuè dicto. Tertiò, malum non potest esse causa per se alicuius: quia cum omnis propriè & per se causa tendat in proprium effectum, malum tenderet in malum. ostensum est enim suprà omne genus intendere bonum. ergo erit causa solùm per accidens. ergo oportet malum causari à bono, quia causa per accidens reducitur ad causam per se: solum autem bonum potest esse causa per se.

CIRCA istam propositionem, Causa per accidens reducitur ad causam per se: aduertendum quòd eodem modo proportionaliter est intelligenda quo intelligitur effectum per accidens reduci ad effectum per se. in effectu autem non sic intelligitur quasi omnem effectum per accidens alicuius oporteat esse effectum per se alterius causæ. hoc enim non est vniuersaliter verum, sed quia aut ipse alterius causæ est effectus per se, aut oportet esse aliquem effectum per se illius causæ, cuius ipse dicitur effectus per accidens, cui coniungatur. sic ergo non sic intelligitur omnem causam per accidẽs reduci ad causam per se, quasi præter causam per accidens alicuius effectus oporteat dari aliam causam quæ illius effectus sit causa per se, aut quòd omnem causam per accidẽs alicuius effectus oporteat esse causam per se alterius effectus:sed quia oportet aut ipsam causam per accidẽs vnius esse causam per se alterius:sicut accidit in causa quæ dicitur causa alicuius per accidẽs, quia illud cõiungitur suo per se effectui, & est præter intentionẽ causæ, aut quia oportet causam per accidens coniungi alicui quod sit alicuius causa per se, sicut accidit vbi dicitur aliquid causare aliud per accidens ex parte ipsius causæ, quia videlicet coniungitur causa per se, sicut dicimus musicum ædificare per accidens, quando contingit eundem esse musicum & domificatorem. Malũ autem dicitur causa per accidens mali nõ ex parte effectus, quia videlicet illud suo effectui per se coniũgatur: cùm malum, vt sic, nullum per se effectum habeat: ideo non oportet vt causalitas sua per accidens reducatur ad causalitatem per se, ita quod ipsum sit alicuius alterius causa per se, sed tantùm quia oportet vt alicui coniungatur, quòd alicuius effectus causa sit per se, quod est solum bonum. Quartò, malum non potest esse, neque materia, neque forma, neque agens, neque finis, cùm ostensum sit suprà, tam ens actu, quàm ens in potentia esse bonum, & vnumquodque agat secundùm quòd est actu, & habet formam, & malum sit præter intentionem. ergo non potest esse causa alicuius, ergo, &c.

Quantùm ad secundùm ostendit sanctus Thomas bonum nõ esse causam mali nisi per accidens, & primò ostendit quomodo hoc sit in naturalibus: secundò, quomodo in voluntariis sit. Quod non sit causa mali nisi per accidens, probat, quia vnum oppositorum non est causa alterius nisi per accidẽs, vt dicitur octauo Physicorum, text. 8. bonum autem & malum sunt opposita.

ADVERTENDVM quòd malum & bonum possunt dupliciter accipi. Vno modo secundùm generales rationes boni & mali. Alio modo secundùm particulares rationes, sicut est ignis & priuatio ignis. Si primo modo accipiatur, sic bonum est causa mali sibi oppositi per accidens. & ad hunc sensum loquitur hîc sanctus Thomas. Si verò secundo modo accipiantur, sic bonum non est causa per accidens mali sibi oppositi, sed alterius mali, sicut bonitas ignis non est causa mali ignis, sed causa mali aquæ: & hoc etiam per accidens, vt dicitur prima parte, quęst. 49. artic. primo, ad secundùm. Quomodo autem bonum sit causa mali per accidens in naturalibus, declarat præmittẽdo vnam distinctionem. Hoc enim potest in naturalibus accipi & ex parte agentis, & ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut quando agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quòd actio sit defectiua, & effectus deficiens, vt patet in virtute debili membri digerentis: & quia agens & virtute agit & instrumento, idem iudicium est si etiam defectus actionis & effectus ex defectu instrumenti proueniat, sicut accidit in claudicatione. Hoc ergo modo causatur per accidens malum ex parte agentis, inquantum agens est deficiens virtutis, quia agenti inquantum agens est, accidit quòd defectum virtutis patiatur. Et ex hoc verificatur quod dicitur malum non habere causam efficientẽ, sed deficientem, quia malum non sequitur ex agente, nisi inquantum est deficientis virtutis, & secundùm hoc non est efficiens. Ex parte verò effectus causatur per accidens malum & ex parte materiæ effectus, & ex parte formæ. Ex parte materiæ, quando materia non est disposita ad recipiendum impressionem agentis, vt aliquando in partibus mõstruosis accidit. Hoc non imputatur in defectum agentis si materiam indispositam non transmutat ad actu perfectum, quia vnicuique agenti naturali est virtus determinata secundùm modum suæ naturæ, ad agendum scilicet in materiam debitè dispositam. Ex parte verò formæ effectus accidit malum, inquantũ formæ alicui de necessitate coniungitur priuatio alterius formæ, & sic generationi vnius coniungitur alterius corruptio: hoc autem malum non est malum effectus intenti ab agente, sed alterius.

CIRCA primum modum per accidens, qui scilicet se tenet ex parte agentis, quum dicitur verificari per illum modum, quòd malum habet causam deficientem, non autem efficientem: considerandum quòd malum non habere causam efficientem, sed deficientem, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd procedit à causa nullo modo agente, sed secundùm quòd ab actione cessat, eo modo quo dicitur submersio nauis à nauta absente, & non agente ad nauis conseruationem prouenire: & hic sensus non est hîc intentus, quia hîc quæritur de malo coniuncto actioni, aut effectui producto, secundùm quòd refertur in causam illius effectus cui cõiungitur. constat enim quòd causa mali isto modo non est causa non agẽdo, sed causando effectum cui malum cõiungitur. Alio modo quòd procedit à causa agente quidem, sed non procedit ab ipsa secundùm illud quo est efficiens. hoc est per virtutem qua agit, inquantum virtus est & actus, sed inquantum patitur virtutis defectum: & sic est deficientis virtutis: & hic sensus est intẽtus. hoc enim nihil aliud est dicere, quàm quòd virtus qua causa operatur quantùm ad illud quod habet de entitate, non est agenti ratio quare sequatur malum in actione eius aut in effectu, sed defectus virtutis est sibi ratio quare illud malũ ex ipso sequatur. ita quòd virtus est quidem forma qua agens producit effectum, cui coniungitur malum. sed non habet effectus & operatio malum coniunctum, nisi quia virtus agendi substat malo alicui & priuationi. Et hoc est quod intellexit sanctus Thomas, dum dixit, quòd malum non sequitur ex causa nisi inquantum est deficiens virtutis, & secundùm hoc non est efficiens. defectus enim non est forma per quam agens agit, sed virtus: quoniam vt superiùs dixit, si agens penitùs virtute careret, omnino non ageret. Potest etiam & alio modo intelligi quòd malum non habet causam efficientem etiam per accidens. nõ habet enim talem quæ attingat sua actione ipsum malum, quia malum non potest actionem alicuius causæ terminare, ita scilicet quod per ipsam accipiat esse, sed habet causam deficientem, quæ inquam, quia habet virtutis defectum, producit effectum cui coniungitur malum.

ADVERTENDVM autem ex prima parte loco præallegato, & de Malo, quæst. prima, art. tertio, quòd malum alterius coniunctum proprio & per se effectui agentis non reducitur in aliquem defectum agentis, sed in perfectionem suæ virtutis. ignis enim sua virtute intendit formã ignis in materiam introducere, & quia ad introductionem suæ formæ sequitur corruptio & priuatio formæ quæ præcedebat in materia, ideo per accidens causat priuationem & malum alterius formæ: & quantò ignis perfectior fuerit in virtute, tantò, perfectiùs generãdo ignem, corrumpit suum contrarium. malum autem proprij & per se effectus reducitur in defectũ virtutis agentis vel materiæ, vt dictũ est. sed tamen licet huius mali causa sit aliquo defectiuum bonum, oportet tamen fieri reductionem ad aliquã priorem causam quæ non sit deficiens, sed perfecta: sicut patet in generatione partus monstruosi. malum enim huiusmodi quando ex parte agentis prouenit, est defectus virtutis existentis in semine, & sic semen inquãtum est deficiens, est per accidens causa monstruositatis. causa autem defectus virtutis in semine, est aliquod alterans inducẽs qualitatem aliquã contrariam qualitati ab bonam seminis dispositionem requisitæ. Huius autem agentis quantò fuerit virtus perfectior, tantò qualitatem hanc cõtrariam magis inducit, & maiorem defectum in semine causat. Ex quo patet quòd proximum agens effectus deficientis, est agens deficiens, remota autem est agens perfectum & bonum.

SED occurrit circa declarationem factam, dubium. Nam sanctus Thomas, de Malo, quæst. 1. art. 1. ad octauũ, ait quòd malũ simpliciter subiectiuè

& denomi

& denominatiuè sumptum producit effectum corruptum non agendo, sed de agendo.ergo bonum deficiens,quod vocat subiectum mali simpliciter, est causa mali effectus per cessationem ab actione, cuius oppositum est.

Respondetur quòd tale bonum esse causam mali de agendo,potest intelligi dupliciter.Vno modo quòd sit causa nullo modo agendo,& sic nõ intelligit sanct.Tho. Alio modo defectiuè agendo,hoc est agendo actione carente sua debita perfectione: & hoc modo intelligit. exponit enim seipsum ibidem subiungens, id est, per defectum actiuæ virtutis.debetur enim actioni seminis vt à virtute completa procedat,sitque completi effectus productiua.hoc auté deficit in actione ex qua prouenit partus monstruosus, quia talis actio non habet perfectionem, vt sit completi & perfecti effectus productiua: & hoc sibi conuenit, quia à virtute deficiente procedit, & sic dicitur esse causa mali tale agens non agendo, sed de agẽdo,id est,non agendo perfectè,sed imperfectè & deficienter. Patet autem quòd hoc determinationi factæ non contradicit. Eodem modo addit sanctus Thomas,& in artificialibus peccatum accidit, sicut scilicet in naturalibus. Secundo loco ostendit quomodo etiam in moralibus bonum sit causa mali per accidens. Et primò ostendit vnde difficultas circa hoc oriatur, secundò ostendit veritatem. Difficultas est: quia non videtur morale vitium ex defectu virtutis sequi. infirmitas enim virtutis aut totaliter tollit, aut saltem minuit morale vitium, eò quod oporteat vitium moris voluntarium esse,non necessarium: & ideo vitium non videtur in moralibus eodem modo esse sicut in naturalibus.

ADVERTENDVM quòd vitium morale & peccatum non dicitur aliquid nisi voluntarium sit.Ideo defectus omnino præueniens rationem volũtarij non potest esse ratio quòd aliquid sit malum morale,quia quod habet defectum & est malum, vt à tali causa deficiente procedit, necessariò malum est: sicut quod procedit à virtute naturali defectiua, inquantum ab ipsa vt deficiens est, procedit, necessariò est malum:& ideo oportet ad hoc vt sit malum morale, vt ipsum aliquis defectus volũtarius præcedat,ratione cuius totum dicatur voluntarium. Propterea dixit sanctus Thomas quòd infirmitas virtutis aut tollit aut diminuit morale vitium, quia tale vitium non est voluntarium, sed necessarium: & ideo meretur veniam,non autem pœnam. Quomodo autem infirmitas tollat aut diminuat rationem peccati: similiter & ignorantia quæ est defectus virtutis apprehensiuæ, vide in quæstionibus de Malo, quæst. 3. art.11. & prima secundæ,quæst.74.art.5.& in aliis locis.

AD prædictam autem difficultatem tollendam duo facit sanctus Thomas. Primò ostendit in actu voluntatis quærendam esse radicem & originem peccati moralis:secundò ostendit quomodo illud sit ex parte voluntatis. Quantùm ad primum dicit tria. Primum est,quòd quantùm ad aliquid similiter est malum in moralibus & in naturalibus,& quantùm ad aliquid dissimiliter. Quantùm enim ad hoc dissimiliter se habent, quod in naturalibus malum consideratur in actione & in effectu producto: in moralibus autem est vitium & malum in sola actione, quia virtutes morales non sunt factiuæ, sed actiuæ. ex hoc sequitur quòd malum morale non consequitur ex materia vel forma effectus, sed ex agente solùm, & in hoc videlicet assimilatur malo in naturalibus,quia in illis aliquod malum ex defectu agentis prouenit.Secundùm est,quòd quatuor sunt actiua principia in moralibus,scilicet virtus executiua in membris, volũtas quæ mouet virtutem executiuam, virtus apprehensiua iudicans hoc esse bonum vel malum quæ sunt voluntatis obiecta, cúius iudicio mouetur voluntas:& res apprehensa à qua virtus apprehensa mouetur.& sic primum mouens est res apprehensa:secundum, virtus apprehensiua: tertium,voluntas:quartum,vis executiua. Tertium est, quòd actus virtutis exequentis præsupponit bonum morale vel malum, quia huiusmodi actus exteriores non pertinent ad mores nisi secundùm quòd ab actu voluntatis procedunt: & ideo defectus huiusmodi virtutis vitium moris vel totaliter excusat vel diminuit. Actus etiam quo res apprehensa mouet virtutem apprehensiuam,est immunis à vitio moris, quia quodlibet obiectum mouet potentiam secundùm naturalem ordinem. Actus quoque virtutis apprehensiuæ in se consideratus vitio morali caret,cùm eius defectus scilicet ignorantia, vitium aut excuset,aut minuat,sicut & infirmitas.Relinquitur ergo vt vitium morale in solo actu voluntatis primò & principaliter inueniatur,& rationabiliter,cùm actus dicatur moralis,quia voluntarius:& consequenter in ipso quærenda est origo actus moralis.

CIRCA primum dictum aduertẽdum, quòd virtutes morales dicuntur actiuæ, non etiam factiuæ, quia non sunt alicuius effectus extrinseci productiuæ, quemadmodum artes, sed sunt directiuæ operationum quæ remanent in operante. faciunt enim rectam intentionem & inclinationẽ ad finem, vt dicitur tertio Sen.dist.33.q.1.art.1.q.2.ad secundum.

CIRCA tertium dictum considerandum ex doct.sanct. Thom.12.q.58. art.1.& tertio Sen.d.23.q.1.art.4. q.2.quòd mos à quo virtutes morales denominantur, significat inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendum; & quia inclinatio in nobis secundùm quam in nobis est agere & non agere, est inclinatio voluntatis, ideo ille solus actus propriè dicitur moralis, qui aliquo modo voluntarius est: & sicut se habet actus ad hoc quòd sit voluntarius, ita se habet ad hoc vt sit moralis. Dupliciter autem aliquis actus est voluntarius. Vno modo, quia est liberè elicitus à voluntate,sicut velle & eligere. Alio modo, quia est imperatus à voluntate, non autem elicitus, sicut ambulare,& considerare, & huiusmodi. Actus ergo qui sunt eliciti à voluntate, essentialiter dicuntur morales:qui autem sunt imperati,sunt morales quantùm ad vsum.non enim sunt morales secundùm speciem suam, vt in proprias causas referuntur, cùm non sint actus eliciti à voluntate,sed morales sunt inquantum à voluntate imperantur. Sícque aliquid de voluntario participant. sequitur ergo,quòd si huiusmodi actus voluntarij à ratione separentur, comparétúrque solùm ad potentias à quibus eliciuntur, quòd morales non sunt, & consequenter in ipsis nec bonum nec malum morale esse potest. Propter hoc ergo dixit sanct. Thom. de actu virtutis exequentis, & de actu virtutis apprehensiuę in se considerato,id est,non habito respectu ad voluntatem, quòd in ipso non est vitium morale. Constat enim quòd non sunt voluntarij, nisi secundùm quòd à voluntate imperantur: ideo si secundùm se considerentur, nullo habito ad voluntatem respectu, in ipsis malum morale esse non potest.

SED occurrit dubium: Nam sanct. Thom. in quæstionibus de Malo. quæst.3.art.3.tenet quòd actus aliquis exterior est secundùm se malus, vt furtum, homicidium,& similia, & 12.quæst.20.primo & secundo Sententiarũ dist.49.quæst.1.articulo tertio, vult quòd actus exterior habeat propriam bonitatem conuenientem sibi ex materia & circunstãtiis.ergo falsum est actum virtutis exequentis præsupponere bonum morale vel malum, & ipsum tunc tantùm esse bonum, quando actus voluntatis est bonus:malum autem,quando actus voluntatis est malus.

Respõdetur,vt haberi potest ex locis prællegatis,& præcipuè de Malo eadem quæstione, articulo secundo ad sextum, quòd dupliciter loqui possumus de bonitate vel malitia actus exterioris, scilicet de naturali, & de morali. si loquamur de naturali bonitate aut malitia, tunc ista conuenit actui exteriori humano secundùm se, & non præsupponit actum voluntatis. Cùm enim intantum dicatur aliquis actus humanus, inquantum est secundùm rationem,accipit talis actus speciem ex obiecto,secundùm quòd ad rationem comparatur: & dicitur bonus,si sit circa materiam debitã secundùm regulas rationis, vt pascere esurientem. malus autem, si cadat supra materiam indebitam, sicut substrahere aliena. Si auté loquamur de bonitate aut malitia morali,sic semota voluntate non habet actus exterior bonitatem aut malitiam, vt scilicet talis actus dicatur culpa vel peccatum aut meritum, cùm,vt dictum est superius, actus non pertineat ad morem, nisi inquantum voluntarius est. Loquitur ergo sanctus Thomas in locis prællegatis de bonitate aut malitia conueniente actui in esse naturæ actus humani, non autem de bonitate aut malitia morali, de qua est hic sermo.

SED contra hanc responsionem videntur esse verba sancti Thomæ dicentis de Malo, eadem quæstione, articulo tertio,quòd ratio mali & peccati primordialiter inuenitur in actu exteriori, secũdùm quòd est in apprehensione:peccatum autem nominat malũ moris,& sic videtur quòd etiam malum moris semota voluntate sit in actu exteriori.

Responderi potest dupliciter, primò quòd non accipit sanctus Thomas nomen peccati vt significat culpam & demeritum, sed prout omnis actus carens debita perfectione, potest dici peccatum etiam in naturalibus:& hoc videtur intelligere dum exponens quomodo talis actus malus sit primordialiter malus,inquit,quòd hoc est, quia nõ est vestitus debitis circunstantiis: & ex hoc ipso quòd est actus malus,id est,priuatus debito modo,specie & ordine,habet rationem peccati. Secundò potest responderi, quòd rationem peccati inueniri in actu exteriori primordialiter, secundùm quòd est in intentione,dupliciter potest intelligi.Vno modo, quòd prius formaliter quàm actus voluntatis habeat rationẽ peccati moralis: & iste sensus non est verus, nec ibi intentus à sancto Thoma,vt obiectio supponit: quod constat, quia inibi subiungit quòd ratio culpæ & moralis mali completur secundùm quòd accidit actus voluntatis. Alio modo, quòd fundamentaliter & originaliter peccatum & culpa prius est in actu exteriori apprehenso, quàm sit formaliter & completiuè in actu voluntatis: & iste sensus est verus & intentus à Sancto Thoma, quia malum naturæ actus exterioris, secundùm quòd est in apprehẽsione, ad voluntatem comparatur vt obiectum, ex quo habet voluntas liberè illud acceptans, vt sit formaliter & completiuè mala in suo actu: & sic ipse actus malus est fundamentum,vnde habet actus voluntatis in illum tendens vt sit moraliter malus.est enim malus moraliter actus voluntatis,qui in malum obiectum & non regulatum ratione fertur,& est simile sicut dicimus veritatem esse fundamentaliter & originaliter in re:in intellectu autem nostro esse veritatem formaliter. sicut enim esse rei dicitur veritas originaliter, non quia veritas formaliter sit in re, sed quia intellectus est formaliter verus, ex eo quòd conformatur in intelligendo ipsi esse rei:ita actus exterior malus secundùm esse naturæ dicitur malus moraliter: fundamentaliter,& originaliter,quia actus voluntatis liberè tendens ad ipsum, habet quòd sit moraliter malus, ex eo quòd in ipsum actum exteriorem malum secundùm naturam fertur: & sicut non dicitur res vera formaliter,nisi denominatione extrinseca, quia scilicet est adæquata intellectui, qui est formaliter verus: ita actus exterior in actu & in exequutione per imperium voluntatis positus, non dicitur formaliter malus malitia morali,nisi extrinsecè, scilicet quia à malo actu morali voluntatis procedit. Et ideo ibidem subiũgit sanctus Thomas, quòd si accipiatur actus peccati secundùm quòd est in executione operis, secundùm videlicet quòd est formaliter moralis,primordialiter & per prius culpa est in voluntate. Patet ergo quòd obiectio non est contra responsionem datã.procedit enim ac si intẽderet sanctus Thomas in loco allegato,quòd actus exterior prius formaliter sit malus in genere moris, quàm actus voluntatis. hoc autem ostendimus non esse ipsius intentum. Obiectiones autem ex Scoto.40. distinct.secundo.Sent.& ex aliis,vide apud Capreolum in secũdo,distinctione 42. probant enim multæ illarum, quòd alia est bonitas actus exterioris in esse naturę,& similiter alia malitia,quòd conceditur:non autem probant quòd alia sit ipsius bonitas aut malitia moralis, quàm bonitas & malitia actus voluntatis.

OSTENSO quòd sumenda sit radix peccati moralis in actu voluntatis,vult vlterius ostendere sanct.Thom.quomodo hoc sit.Et primò tangit difficultatem quæ circa hoc accidit, secundò propositum manifestat. Difficultas est, quia quum actus deficiens proueniat propter defectũ actiui principij,oportet ante peccatum morale præintelligere defectum in voluntate. Aut ergo ille defectus erit naturalis, & sic semper inhærebit voluntati,& semper voluntas in agendo moraliter peccabit, aut voluntarius erit, & tunc erit peccatum morale: cuius causa iterum quærenda erit,& sic in infinitum.

Respondet sanct. Thom. quòd huiusmodi defectus in voluntate præexistens, non est naturalis propter rationem dictam, neque casualis aut fortuitus,quia tunc peccatũ morale non esset in nobis, id est,in potestate nostra,sed est voluntarius:sed negatur quòd tunc erit peccatum morale.

AD huius autem declarationẽ dicit primò, quòd cuiuslibet actiui principij secũdi perfectio virtutis ex superiori agẽte dependet: & ideo quum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit:quum autem ab ordine primi agentis deflectitur, deficit in agendo. Dicit secundò, quòd quum in ordine operationum moralium voluntatẽ præcedant duo principia,scilicet virtus apprehensiua,& obiectum apprehensum, quod est finis: proprium motiuum voluntatis est ratio & bonum aliquod determinatum,

natum,

natum, scilicet bonum rationis, non autem quęcunque vis apprehensiua, aut quodcunque bonum: ideò quum voluntas tendit in actum, mota ab apprehensione rationis repræsentãtis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Quum autem ad apprehensionem sensualis apprehensiuæ, aut ipsius rationis repræsentantis bonum diuersum à proprio bono, in actionem prorumpit: sequitur in actione voluntatis peccatum morale.

SEQVITVR ex his quòd in volũtate defectus ordinis ad rationem & ad proprium finem, præcedit malum morale: sicut quum ad subitam apprehensionem sensus voluntas mouetur in delectabile secundùm sensum: aut cùm ratio in aliquod bonum quod non est nunc vel hoc modo bonum, ratiocinando deuenit, & tamen voluntas in illud tanquã in proprium bonum tendit. Dicit tertiò, quòd hic voluntatis defectus voluntarius est, quia in potestate volũtatis est velle & nõ velle: & similiter ipsum actu considerare rationis. Dicit quartò quòd iste defectus non est malum morale: quia si ratio non consideret, aut bonum quodcunque consideret, nondum est peccatum quousque voluntas in indebitum finem tendat, quod iam est voluntatis actus. Concludit vltimò, quòd tam in moralibus quàm in naturalibus malum à bono non nisi per accidens causatur.

AD euidentiam eorum quæ hîc dicuntur, considerandum est q; causa secunda non agit nisi secundùm quòd à prima mouetur: & ideo perfectio virtutis ipsius est secũdùm quod perfectè substat virtuti primę causę. quòd si secundam causam contingat deficere in agẽdo propter defectum tantùm primæ causæ: tunc defectus in actione secundæ causæ non reducitur in defectum ipsius secundæ causæ, sed primæ: sicut cùm accidit motus imperfectus & deficiens propter defectum virtutis motiuæ, crure in sua debita dispositione manente, defectus ambulationis non reducitur in defectum cruris, sed virtutis motiuæ tantùm. Si autem deficiat secunda causa in agendo, quia non perfectè subditur primæ causæ, sed ab ea deflectitur, tunc defectus actionis in defectum secundæ causæ reducitur, non in defectum primæ: sicut claudicatio habentis virtutem motiuam perfectam, reducitur in defectum cruris, non perfectè virtuti motiuæ substantis. Quum ergo dicit sanctus Thomas, quoniam quum agens manet sub ordine primi mouentis, indeficienter agit, intelligitur de defectu qui in ipsius secũdæ causæ defectum reduci habeat, & sibi debeat imputari. posset tamen in actione secundæ causæ accidere defectus propter defectum primæ causæ, sed tunc secundæ causæ nõ imputaretur, ipsa secunda causa manente sub ordine suæ causæ prioris, à qua tanquam à proprio motiuo habet moueri.

CIRCA defectum quem ponit sanctus Thomas in voluntate præcedere actum moraliter malum, primò videndum est quomodo præcedat in voluntate, secundò quomodo sit voluntarius, tertiò quomodo non sit malum morale. Quantum ad primum, considerandum quòd duplex defectus voluntatis præcedit actum moraliter malum: vnus remotus, ex quo habet voluntas, vt alij defectus in ipsa esse possint, & possit in agendo deficere, scilicet esse ex nihilo, sed hic defectus nõ sufficit ad hoc vt malum morale sit in volũtate: quia cùm iste defectus sit naturalis, sempérque voluntatem concomitetur, semper voluntas agendo peccaret. Alius est defectus proximus scilicet non actu substare suæ propriæ causæ: & iste defectus est causa proxima mali actus moralis, eo modo quo negatio potest esse causa, iuxta superius determinata. voluntas enim ad operationem cũ tali defectu procedens peccat. Primus defectus nunquam est simpliciter malum voluntatis, cùm sit sibi naturalis, & secundùm se duratione præcedit actum moraliter malum. Secundus autem quãdo voluntas non exit ad operationem non habet rationem mali simpliciter, quia substare & moueri ab apprehensione & proprio bono non est debitum semper voluntati, sed tantùm quando ad operationem procedit. vnde quòd voluntas non substet apprehensioni, aut proprio bono quando non operatur hoc, non est malum eius simpliciter. Quando autem volũtas exit ad operationem, non substans apprehensioni rationis, aut bono rationis, sed sequens apprehensionem sensualem, aut allecta à bono, quod non est bonũ rationis, tunc talis defectus est simpliciter malum, quia est carentia ordinis debiti pro tunc inesse voluntati. si ergo consideretur huiusmodi defectus secundùm quòd non est simpliciter malum, sic duratione præcedit peccatum morale, quia præcedit voluntatem operantem. Si autem consideretur secundùm quòd est malum simpliciter, sic non pręcedit duratione actum malum voluntatis, sed ipsum concomitatur: secundùm tamen rationem prius intelligimus voluntatem moueri ab apprehensione sensus, aut ab indebito bono, & cõsequenter carere ordine debito ad sua propria motiua, quàm actum eliciat: & sic talis defectus secundùm rationem præcedit actum malum. Quantùm ad secundum, sciendum quòd aliquid potest dici voluntarium dupliciter. Vno modo, quia voluntas in illud tanquam in volitum per actum suum fertur: sicut sanare est voluntarium in medico qui vult sanare. hoc modo non dicitur defectus huiusmodi voluntarius, quum omni actui voluntatis præintelligatur. Alio modo dicitur voluntarium, quod est in potestate voluntatis, vt sit aut non sit: sicut actus voluntatis liberè elicitus dicitur voluntarius, non quia voluntas alio actu velit illum, sed quia in potestate voluntatis est ipsum producere vel non producere: & hoc modo defectus huiusmodi dicitur volũtarius. Est enim in potestate voluntatis procedere ad operationem sine tali ordine, aut non procedere, quia non necessariò à bono contrario bono rationis trahitur, aut ab apprehẽsione sensuali mouetur, sed libera est, & ad vtrũlibet se habens: & ideo huiusmodi defectus non oportet aliã causam quærere, nisi voluntatis libertatẽ, vt dicitur secũdo Sent. dist. 34. q. 1 art. 1.

Quantum ad tertiũ dicitur quòd huiusmodi defectus secundùm quòd duratione actum malum præcedit, non est malum volũtatis morale, imò nec naturale, vt est ostensum. Secundùm verò quòd cõcomitatur malum morale, & ipsi coniungitur, sic est malum morale. vnde de Malo, loco præallegato, ad decimumtertium. inquit sanctus Thomas quòd accipit rationem culpæ ex hoc ipso quòd cum tali defectu voluntas se applicat ad opus: quia tũc bonum quod per huiusmodi defectum priuatur, est debitum voluntati & actui eius, secũdùm autem quòd præintelligitur actui malo, & per se consideratur, sic etiam nõ habet rationem mali culpæ, nec pœnæ, sicut nec quum præcedit duratione actum malum. Quum ergo inquit sanctus Thomas quòd huiusmodi defectus non est malum morale, intelligendum est secundùm se & absolutè consideratus, non autem vt coniungitur cum actu voluntatis malo.

EX his quæ dicit hîc sanctus Thomas, patet quòd Scotus in secundo Sententiarum, distinctione 34. dum arguit defectibilitatem voluntatis nõ esse voluntati rationem peccandi, non accedit ad mẽtem sancti Thomæ. non enim ponit sanctus Thom. quòd aptitudo ad deficiendum sit voluntati proxima ratio peccandi, sed actualis defectus, quum scilicet non substãs debito ordini ad operationem procedit. Similiter quum arguit quòd defectus actualis non est causa huiusmodi mali, quia tunc ante primum defectum voluntatis esset defectus: constat quòd mentem sancti Thomæ non assequitur. non enim ponit illum defectum esse malum moraliter, secundùm quòd actui malo præintelligitur, vt est ostensum. non est autem inconueniens, imò necessarium est vt ante primum defectum moraliter malum sit alius defectus rationem mali moralis non habens.

Quòd malum in aliquo bono fundatur.

Cap. 11.



X præmissis etiam ostendi potest quòd omne malum est in aliquo bono fundatum. Malum enim non potest esse per se existens, cùm non sit essentiam habens, vt suprà * ostensum est. oportet igitur quòd malũ sit in aliquo subiecto. omne autem subiectum cùm sit substantia quædam, bonum quoddam est, vt ex præmissis patet. omne igitur malum in bono aliquo est. *Idem 1. p. q. 49. art. 3. & de Malo. q. 1. artic. 1.* ** Cap. 7.*

2 Adhuc, malũ priuatio quædam est, vt ex præmissis patet. priuatio autem & forma priuata in eodem subiecto sunt: subiectum autem formę est ens in potentia ad formã, quod bonum est. nam in eodem genere sunt potentia & actus. Priuatio igitur quod malum est, est in bono aliquo sicut in subiecto. *Cap. 6.*

3 Amplius, ex hoc dicitur aliquid malum, quia nocet, nõ autem nisi quia nocet bono. nocere enim malo, bonum est: quum corruptio mali sit bona. non autem noceret formaliter loquẽdo bonum, nisi esset in bono. sic enim cæcitas hominis nocet inquantum in ipso est. oportet igitur quòd malum sit in bono.

4 Item, malum non causatur nisi à bono, & per accidens tantùm: omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidẽs, esse bonũ aliquod, quod est effectus boni per se, ita quòd sit fundamentum eius: nam quod est per accidens, fundatur super id quod est per se. Sed cùm bonum & malum sint opposita, vnum autem oppositorum nõ possit esse alterius subiectum, sed expellat ipsum: videtur alicui primo aspectu esse inconueniens si bonum subiectum mali esse dicatur. Non est autem inconueniens, si veritas perquiratur. nam bonum communiter dicitur sicut & ens, quum omne ens inquantũ huiusmodi sit bonum, vt probatum est. non est autem inconueniens vt non ens sit in ente, sicut in subiecto. priuatio enim quælibet est non ens: & tamen subiectum eius est substantia: quæ est ens aliquod: non tamen non ens est in ente sibi opposito sicut in subiecto. cæcitas enim non est non ens vniuersale, sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus. non est igitur in visu sicut in subiecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subiecto in bono sibi opposito: sed hoc per malum tollitur: sed in aliquo alio bono: sicut malum moris est in bono naturæ. Malum autem naturæ quod est priuatio formæ, est in materia quæ est bonũ sicut etiam ens in potentia.

Super Cap. 11.



VVM ostensum sit bonum esse causam per accidens mali, ostendit nunc sanctus Thomas particulariter quòd est eius causa subiectiua. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò infert vnum corollarium, cap. seq. Circa primum duo facit. Primò, ostendit quòd omne malum in aliquo bono fundatur: secũdò remouet vnum dubium. Arguit igitur primò sic: Malum non est per se existens, cùm non habeat essentiam. ergo est in aliquo subiecto. ergo est in aliquo bono, quia omne subiectum cùm sit substantia quædam, bonum quoddam est.

POSSET autem aliquis ad hanc rationem negare primam consequẽtiam, quia licèt malum non habeat essentiam, non oportet tamen vt sit in subiecto, cùm sit negatio, & nullum habeat esse reale. Sed ista respõsio nõ tollit rationem, quia aliter loquendum est de simplici negatione, & aliter de priuatione, cuiusmodi est malum formaliter sumptum. nam simplex negatio quum etiam de non ente dicatur, nõ requirit aliquod subiectum priuatio autẽ & malum est negatio circa determinatum subiectũ, & ideo

non

nõ denominat nisi ens: propterea cùm malum sit in rebus, vt superiùs est ostensum, & non sit per se subsistens, oportet quòd sit in alio tanquam in subiecto, non quidem vt ens, aut dicens aliquam essentiam, sed sicut priuatio perfectionis iuxta determinata, inquantum verè potest de aliquo affirmari propter absentiam formæ ab illo subiecto. Secundò, subiectum formæ est ens in potẽtia ad formam, quod bonum est, cùm in eodem genere sit potẽtia & actus. ergo & malum est in bono, sicut in subiecto, cùm malum sit priuatio, forma autem & priuatio sint in eodem subiecto.

POSSET ad hanc rationem negari, quòd ens in potentia sit bonum, quia si ex eo quòd ordinatur ad bonum, dicitur bonum, eadem ratione cùm ordinetur ad malum, scilicet ad priuationem cuius est susceptiua, erit malum. Respondetur & dicitur primò, quòd (vt superiùs dicebatur) materia ad bonum ordinatur per se, ad malum autem & priuationem per accidens, aut videlicet inquantum est susceptiua formæ amissibiliter: aut quia est susceptiua formæ, cui coniungitur priuatio alterius formæ. Ideo ex ordine ad bonum dicitur bonum quoddam, non autem ex ordine ad malum dicitur mala. Dicitur secundò (vt superiùs cap. sexto dictum est) quòd priuatio formæ non est malum materiæ, quia nulla forma determinata est debita materiæ, licet sit omnium susceptiua: malum autem dicitur priuatio formæ debitæ inesse. Tertiò, malum dicitur, quia nocet, sed non nocet nisi bono, ergo est in bono. patet consequentia, quia non noceret formaliter bono, nisi esset in ipso. Minor verò probatur, quia nocere malo est bonum, quum corruptio mali sit bona.

CIRCA hanc propositionem, Malum non noceret formaliter bono, nisi esset in bono: aduertendum est quòd ideo addidit sanctus Thomas li formaliter, quia aliquid nocet dupliciter, vt dicitur secundo Sent. dist. 35. art. 1. ad tertium, scilicet formaliter, & hoc est ipsum nocumentum, siue ipsa boni ademptio vel priuatio: & effectiuè, & hoc est quod causat priuationem boni. quod ergo actiuè alicui nocet, vt sic non est in eo, quantùm ad proximum susceptiuum nocumenti, sed bene quod formaliter nocet. Quartò, Malum causatur à bono per accidens. ergo, &c. probatur consequẽtia, quia cùm omne per accidens reducatur ad per se, & in ipso fundetur, oportet vt cum malo qui est effectus per accidens boni, sit bonum aliquod qui est effectus per se, in quo malum fundetur. Quantùm ad secũdùm remouet sanct. Thom. dubium quoddam. Videtur enim primò aspectu, quòd malum non sit in bono, cùm sint opposita: sed respõdet quòd cùm bonum communiter dicatur, sicut & ens: sicut non est inconueniens quòd non ens sit in ente, sicut priuatio in substantia, ita non est inconueniens quòd malum sit in bono. Dicitur tamen secundo, quòd sicut non ens non est in ente sibi opposito, sed in alio, sicut cæcitas non est in visu, sed in animali: ita & malum non est in bono sibi opposito, sed in alio, sicut malum moris est in bono naturæ, & malum naturæ quod est priuatio formæ, est in materia quæ est bonum, sicut etiam ens in potentia.

AD huius euidentiam considerandum est quòd bonum & malum dupliciter considerari possunt. Vno modo quantum ad communem naturam (vt ita dixerim) vtriusque secundùm præcisionem ab inferioribus, & quia sic vnum tollit totaliter reliquum, vtpote illi directè oppositum, vnũ in alio esse non potest, vnde si poneretur aliquid per se bonum existere tanquam vniuersalis natura boni, in ipso nullum malum esse posset: sicut patet in Deo, qui est ipsa bonitas per se subsistens, in quo nullum est malum: & si aliquid esset per se & vniuersale malum, nullum bonum includeret, sed quia hæc esse non potest, cùm malum dicat negationem boni in subiecto, ideo inquit Arist. quarto Ethic. quòd seipsum destrueret. Alio modo quantùm ad hoc particulare bonum & malum, & tunc dupliciter etiam vnumquodque illorum considerari potest. Vno modo secundùm vniuersales rationes boni, & mali in ipsis saluatas, & sic quodlibet malum cuilibet bono opponitur: & secundùm hoc dicit Aug. quòd fallit dialecticorum regula, quę dicit contraria simul esse non posse, quia sic malum inuenitur in eo cui vniuersalis ratio boni cõuenit. cùm enim bonũ vniuersaliter sumptum non dicat aliquam determinatam perfectionem, sed perfectionem in communi, quicquid perfectionis res habeat, dicitur bona. Similiter quacunque perfectione sibi debita careat, dicitur mala: & sic propter amplitudinẽ rationis boni & mali potest esse vt idem secundùm aliquid sit bonum, & secundùm aliquid sit malũ: & rationes quæ vniuersaliter sumptæ sunt oppositæ in eodẽ, possunt simul inueniri respectu diuersorum: sicut idem animal carens visu est simul bonum & malum: bonum inquantum est ens in actu, malum inquãtum caret perfectione. Propter hoc sanct. Thom. assignat pro ratione quare simul esse possint bonum & malum, & vnum in altero fundari, ipsam boni amplitudinem & illimitationem. nec tamen sequitur quòd contradictoria simul vera sint, si idem sit bonum & malum, quia non secundùm idem, sed secundùm diuersa dicitur bonum & malum. Alio modo considerari possunt bonũ particulare & malũ secundùm eorum particulares rationes: & sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono directè, sed determinato bono. iniustitia enim opponitur iustitiæ, non autem temperantiæ: & hoc modo non est malum in bono opposito, sed in alio bono: non enim iniustitia est in iustitia, sed in anima: neque cæcitas est in visu, sed in animali.

SED occurrit dubium, quia sanct. Thom. prima. parte, q. 48. ar. 3. ad tertium & in aliis locis videtur approbare sententiam Aug. dicentis in bono & malo fallere regulam dialecticorum, in quæstionibus autem de Malo. q. 1. art. 2. ad quintum, dicit quòd non fallit etiam in his regula secundùm veritatem, sed secundùm quandam apparentiam prout malum absolutè dictum, & bonum videntur oppositionẽ habere. Dici ad hoc potest vtrũque dictum verum esse, sed diuersimodè. Nam si in bono malo particulari considerentur tantùm vniuersales rationes boni & mali, secundùm veritatem fallit illa regula, quia tunc vnum oppositorum est in altero. Ratio enim communis boni, & communis ratio mali, sunt rationes oppositæ, & ideo vnumquodq; malum, inquãtum malum absolutè opponitur vnicuique bono inquantum absolutè bonum est. Si autẽ in ipsis considerentur particulares rationes boni & mali, sic fallit regula secundùm apparẽtiam tantùm. Nam quia in hoc particulari bono saluatur vniuersalis ratio boni, & in hoc particulari malo vniuersalis ratio mali, videtur quòd quodlibet malum etiam particulari ratione contrarietur cuilibet bono, vt tale bonum est, propter cõtrarietatem boni & mali in vniuersali: & sic dum hoc malum est in hoc bono, videtur quòd vnum oppositorum sit in alio, sed non est sic, quia non quodlibet malum contrariatur cuilibet bono, si secundùm suas particulares rationes sumatur, licet secundùm vniuersales rationes boni & mali habeant oppositionem.

CIRCA illam propositionem: Malũ naturæ quod est priuatio formæ, est in materia quæ est bonum, sicut etiam ens in potentia, considerandum quòd materiam esse bonum, sicut etiam ens in potentia duplicem sensum habere potest. Vnus est, quòd est bonum in potentia, non autem in actu, sicut non est ens in actu, sed in potentia. Alius est quòd sicut est ens in potentia, ita est bonum in actu. Et vterque sensus quantum ad aliquid est verus. Dupliciter enim de bonitate materiæ primæ loqui possumus. Vno modo de bonitate quam habet à forma, dum ipsa actualiter informatur: & sic non est bona, nisi in potentia, dum caret ipsa forma. Alio modo de bonitate quàm habet ab ipso ordine ad formam, & sic est aliquid bonum aliquo modo in actu. ipse enim ordo & ipsa aptitudo ad bonum, est bonũ quoddam ratione termini quem respicit: & omne ordinatum ad bonum, sic, habet rationem boni: vnde & vtilia cadunt sub diuisione boni. Vtrumque sensum tetigit sanct. Thom. prima parte, quæst. 5. articulo tertio, ad tertium. Videtur autem primus sensus hoc loco intendi propter comparationem ad ens in potentia, vnde prima parte, quæst. allegata expressè ait, quòd sicut est ens in potentia, ita & bonum in potentia.

Quòd malum non totaliter consumit bonum.

Cap. 12.



PATET autem ex prædictis quòd quandocunque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere. Semper oportet quòd remaneat mali subiectum, si malum remanet: subiectum autem mali est bonum. manet igitur semper bonum. Sed cùm contingat malum in infinitum intendi: semper autem per intentionem mali minuatur bonum: videtur in infinitum per malum diminui bonum. bonum autem quòd per malum diminui potest, oportet esse finitum: nam infinitum bonum non est capax mali, vt in primo libro * ostensum est. videtur igitur quòd quandoque totum tollatur bonum per malum. nam si ex finito aliquid finities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi. Non autem potest dici (vt dicunt quidã) quòd sequens ablatio secũdùm eandem proportionẽ facta qua & prior in infinitum procedens, bonũ non possit consumere, sicut in continui diuisione contingit. nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemq; ex residuo dimidium, & sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc diuidendum remanebit: sed tamen in hoc diuisionis processu semper posterius subtractũ oportet esse minus secundùm quantitatem. dimidium enim totius quod prius subtrahebatur, maius est secundùm quantitatem absolutam quàm dimidium dimidij: licet eadem proportio maneat. hoc autem in diminutione qua bonum per malũ diminuitur, nequaquam potest accidere: nam quantò bonum magis per malum fuerit diminutum, erit infirmius: & sic per secundùm malum magis diminui poterit. rursùsque malum sequens contingit esse æquale vel maius priore, vnde non semper secũdo subtrahetur à bono per malum minor boni quantitas proportione seruata eadem. Est igitur dicendum. Ex præmissis enim manifestum est quòd malum totaliter bonum cui oppositum est, tollit, sicut cæcitas visum. oportet autem quòd remaneat bonum, quod est mali subiectum, quod quidem inquantum subiectum est, habet rationem boni secundùm quòd est potẽtia ad actum boni quod priuatur per malum. quantò igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tãtò minus erit bonum. subiectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicuius partis subiecti per hoc quòd aliqua pars potentiæ subtrahatur, sed per hoc quòd potentia impeditur per cõtrarium actum, ne in actũ formæ exire possit, sicut subiectum tantò est minus potentia frigidũ, quãtum in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum magis apponendo contrarium, quàm de bono aliquid subtrahendo, quod etiam conuenit his quæ dicta sunt de malo. diximus enim quod malũ incidit præter intentionem agentis, quod semper intẽdit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni quod est ei oppositum. quãtò igitur illud bonum ad quod præter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur, tantò potentia ad bonum contrarium diminuitur magis, & sic magis per malum dicitur diminui bonum. Hæc igitur

Idem 1. p. q. 48. art. 4. & 2. q. 85. art. 5.

* Cap. 39.

diminutio

diminutio boni per malum nō poteſt in naturalibus in infinitum procedere. nā formæ naturales & virtutes omnes terminatæ ſunt, & perueniunt ad aliquem terminum, vltra quem porrigi non poſſunt. non poteſt igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarij agentis in infinitum augeri, vt ex hoc ſequatur in infinitum diminutio boni per malum. In moralibus autem poteſt iſta diminutio in infinitum procedere. nam intellectus & voluntas in ſuis actibus terminos non habent. poteſt enim intellectus intelligēdo in infinitum procedere. Vnde mathematicæ numerorum ſpecies & figurarum infinitæ dicuntur: & ſimiliter voluntas in volendo in infinitum procedit. qui enim vult furtum cōmittere, poteſt iterum velle, & aliud committere, & ſic in infinitum. quantò autem voluntas magis in fines indebitos tēdit, tātò difficilius redit ad proprium & debitum finem: quod patet in his in quibus per peccandi cōſuetudinem iam eſt habitus vitiorum inductus. in infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui poteſt: nunquam tamen totaliter tolletur: ſed ſemper naturam remanentem comitatur.

Super Cap. 12.



X præmiſſis deducit corollariè S.Tho. quòd quantumcunq; multiplicetur malum, nunquam poteſt totum bonum corrumpere. quod probat, quia oportet quòd ſemper maneat mali ſubiectum quod eſt bonum. Sed mouet circa hoc corollarium dubium. Si enim ex finito aliquid finities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem conſumi. ſed per intentionem mali in infinitum ſemper minuitur bonū quod eſt finitum. ergo tolletur quandoque totum bonum per malum. Ad hoc reſpondent quidam negando maiorem, quando ſequēs ablatio fit ſecundùm eandem proportionem. patet enim in diuiſione continui ſecundùm partes proportionales, quòd in infinitum procedit, & nunquam tamen tota quantitas conſumitur. hoc autē modo dicunt fieri boni diminutionem. ſed contra hāc reſponſionem arguit ſic S. Thom. in proceſſu huiuſmodi diuiſionis ſemper quod poſterius ſubtrahitur eſt minus, vt patet in diuiſione quātitatis. Sed hoc in diminutione boni per malū nequaquam poteſt accidere, tùm quia quanto bonum per malum magis fuerit diminutum, erit infirmius. & ſic per ſecundum malum magis diminui poterit, hoc eſt, ab ipſo non minus, ſed maius poterit tolli, tum quia malum ſequens contingit eſſe maius priore aut æquale, & per conſequens tollet aut maius aut æquale bonum.

ADVERTE quòd S.Thom. per hæc verba, hoc in diminutione boni nequaquam poteſt accidere, non vult ponere impoſſibilitatem diminutionis boni ſecūdùm eandem proportionē, ſed tantùm non neceſſitatem talis diuiſionis, vt patet prima parte, quæſt. 48. art. 4. ad tertium. vnde ſenſus eſt quòd nequaquam poteſt eſſe in diminutione boni, vt ſemper neceſſariò ſeruetur eadem proportio, cùm cōtingat aut ex debilitatione boni remanētis poſt ſubtractionem, aut ex qualitate vel maioritate mali poſterioris in poſteriori ſubtractione, aut maius, aut æquale ſubtrahi. Reſpondet igitur S.Thom. & dicit primò, quòd malum tollit quidem totaliter bonum cui opponitur, ſed tamen remanet ſubiectum: quod quum habeat, inquantum eſt ſubiectum, rationem boni, ſecundùm quòd eſt potentia ad actum boni, quod per malum priuatur, quantò minus fuerit in potentia ad illud bonum, tātò minus erit bonum. Dicit ſecundò, q fit minus potētia ad formam, non per ſubtractionem alicuius partis ipſius ſubiecti, aut eius potentiæ, ſed quia per contrarium actum impeditur ne in actum formæ exire poſſit: ſicut tantò eſt minus potentia frigidum, quāto in eo magis calor augetur: & ſic bonum diminuitur per malum magis apponendo contrarium, quàm aliquid ſubtrahendo de bono. quantò enim bonum ad quod præter intentionem agentis ſequitur malum, magis multiplicatur, tantò potentia ad bonum contrarium magis diminuitur: & ſic per malum magis dicitur diminui bonum, inquantum videlicet per bonum cui malum coniungitur, tollitur magis potentia ſubiecti ad bonum quod per malum remouetur: in qua potentialitate conſiſtit bonitas ſubiecti. Dicit tertiò, quòd hæc diminutio boni in naturalibus quidem non poteſt in infinitum procedere, quia neque forma contraria, neq; virtus contrarij agentis poteſt in infinitum augeri, cùm formæ naturales & virtutes ſint terminatæ: ſed in moralibus poteſt diminutio in infinitum procedere, quia & intellectus poteſt intelligendo in infinitum procedere: cuius ſignum eſt, q mathematicæ ſpecies numerorum & figurarum dicūtur infinitæ: ſimiliter voluntas in volendo in infinitum procedit. Volens enim furtum committere, poteſt velle & aliud quid committere in infinitum. Et ſic in infinitum bonum naturalis aptitudinis per malum amoris diminui poteſt, cùm quantò voluntas magis in fines indebitos tēdit, tantò difficilius ad proprium & debitum finem redeat vt patet in his quibus per peccandi conſuetudinem iam eſt habitus vitiorum inductus: nunquam tamen talis aptitudo totaliter tollitur, ſed ſemper naturam cōcomitatur.

Ex his patet quòd obiectio nulla eſt, quia procedit de diminutione quæ fit per ſubtractionem, non autem de ea quæ fit per appoſitionem cōtrarij: & etiam quia in naturalibus falſum eſt quòd malū poſſit in infinitum intendi per huiuſmodi appoſitionem, bonúmque diminui in infinitum.

ADVERTE quod quantò potentia magis elongatur ab actu, & ſubiectum eſt minus habile ad eius ſuſceptionem, tantò difficilius ad actum reducitur, vt patet in naturalibus & in artificialibus: & ideo ſignum elongationis potentiæ ab actu, eſt difficultas reductionis ad actum. propter hoc volens S. Thom. oſtendere diminutionem naturalis aptitudinis ad bonum per peccatum in infinitum, adducit pro ſigno quòd quātò voluntas magis in indebitos fines tendit, tantò difficilius redit ad debitū finem: quòd cùm in infinitum poſſit tendere in indebitos fines, ſicut & intellectus in infinitum poteſt diuerſa intelligere, ſequitur quòd in infinitum talis difficultas augeri poſſit, & per conſequens in infinitum elongari potentia ab actu, & in infinitum aptitudo diminui.

AD euidentiam huius reſponſionis, conſiderandum primò ex doctrina S.Thom. prima parte, loco allegato, & ſecundo Sententiarum, diſtinctione 34. artic. 4. Item in quæſt. de Malo. quæſt. 2. artic. 11. & 12. & prima ſecundæ, quæſtione 85. artic. 1. & 2. quòd triplex eſt bonum, ſcilicet illud cui malum opponitur, ſubiectum mali, & habilitas ipſius ſubiecti ad bonum: quam hîc ſanctus Thomas aptitudinem ad bonum vocat. Malum ergo, bonum cui opponitur, totaliter tollit: ſicut cæcitas totaliter tollit viſum: entitatem autem ſubiecti non modò non totaliter tollit, ſed nec diminuit: ſicut cæcitas nihil remouet à ſubſtantia oculi, ſed ipſam habilitatem & aptitudinem ſubiecti ad bonum, quæ eſt potentia ad ſuſceptionem actus, diminuit quidem modo dicto, concomitando ſcilicet in ſubiecto formam contrariam bono cui opponitur, & q totaliter tollit per quam formam impeditur ſubiectum à ſuſceptione formæ oppoſitæ, non autem ipſam habilitatem totaliter tollit: quia cùm concomitetur ſubſtantiam & naturam ſubiecti, natura manēte ſubiecti remanet ſemper ipſa habilitas. dat exemplum S.Thom. de habilitate aëris ad lumen, quæ quamuis per interpoſitionem corporis opaci inter ipſam & ſolem diminui poſſit in infinitum, nunquam tamen manente aëre totaliter tollitur. Si tamen eſſet aliquid potens ſubiectum corrumpere, illud corrumpendo ſubiectum totaliter habilitatem ſubiecti remoueret. Vnde quamuis vbi fit diminutio alicuius per ſubtractionem partium, oporteat finitum tandem totaliter cōſumi, vbi tamen fit diminutio & remiſſio per interpoſitionem impedimenti & obſtaculi, non oportet vt finitum tandem conſumatur. poſſunt enim impedimenta in infinitum apponi, quibus potentia & aptitudo magis elongatur ab actu, & tamen ſemper quantum ad aliquid potentia & aptitudo remanent. Conſiderandum ſecundò, quòd cùm prædicta habilitas & aptitudo ad bonū, intelligatur vt media inter ſubiecti naturam in qua fundatur ſicut in radice, & bonum in quod tendit: diminutio habilitatis per appoſitionem impedimenti non intelligitur vt ſe tenet ex parte radicis, quum per tale impedimentum non diminuatur natura ſubiecti, ſed intelligitur vt ad bonum tendit. per huiuſmodi enim appoſitionem impeditur ne ad bonum in quod ordinatur pertingat. vnde quantò plura apponuntur impedimenta, tantò magis impeditur & elongatur ab actu, quod eſt ipſam aptitudinem & habilitatem ſiue inclinationem ad bonum diminui, vt ex parte ipſius termini conſideratur. Vnde obiectiones Durandi in ſecundo, diſtinct. 34. quæ procedunt de diminutione habilitatis huiuſmodi vt ſe tenet ex parte ſubiecti, non procedunt contra ſanctum Thomam. Diminutio enim habilitatis & intenſio vt ſe tenet ex parte termini, non oportet vt fiat per aliquid inhærens ſubiecto: licet fortè hoc requiratur ad intenſionem & remiſſionem eius vt ſe tenet ex parte ſubiecti. Similiter obiectiones Scoti in 35. diſtinctione ſecunda, cōſtat non procedere contra hanc determinationem, quia procedunt de diminutione quæ eſt per ſubtractionem, non autem de ea quæ eſt per appoſitionem impedimenti, & quæ non eſt per ſe, ſed per aliud.

SED occurrit dubium circa dicta. Videmus namque quòd homo cæcus non poteſt per naturam viſum recuperare: ergo non remanet in ipſo habilitas & aptitudo naturalis ad viſum, quia aptitudo naturalis poteſt per agens naturale in actum reduci. ergo malum totaliter tollit aptitudinem ſubiecti ad bonum.

AD hoc dicitur primò, quòd hoc eſt vniuerſaliter verum quòd manēte potentia ad aliquem actum, remanet ſemper eius habilitas ad actum, quæ in ipſa immediatè fundatur, & remota potētia remouetur: quia ipſam potentiam neceſſariò concomitatur. Et quia nulla priuatio vt ſic tollit ſubiectum ſuum aut potentiā, cùm illud ſibi determinet, vt in quo ſit ſuo modo: ideo nulla priuatio & nullum malum remouet à ſuo ſubiecto habilitatem ad formam in ipſo immediatè fundatam, licèt contingat aliquando per aliquod agens corrumpi potentiam ſimul & habilitatem. Dicitur ſecundò, q homo cæcus licet totaliter amiſerit aptitudinem proximam ad actum videndi quæ in virtute viſiua fundabatur, remanet tamen in ipſo aptitudo ad potentiam viſiuam, vt dicitur de Malo. q. 2. art. 12. ad tertium. & remanet etiā aptitudo ad actū videndi, tāquam in radice & fundamento remoto. Cùm probatur, quia nō poteſt per naturam viſum recuperare, dicitur q hoc non eſt propter defectum aptitudinis, ſed quia vt dicitur 1. 2. q. 85. artic. 2. ad 3. deeſt cauſa quæ poſſit reducere illam aptitudinem ad actum, formando organum quod requiritur ad videndum. Cùm autem dicitur quoniam naturalis aptitudo poteſt per agens naturale in actum reduci: reſpondetur (vt haberi poteſt ex doctrina S.Thom. tertio, diſtinct. 1. q. 1. artic. tertio ad quartum) quòd vtique aptitudo naturalis ſecundum ſuam ſpeciem abſolutè conſiderata poteſt reduci in actū ab aliquo agente naturali, non autē oportet vt vnaquæque ſingularis aptitudo in actum reduci poſſit, quia propter aliquod impedimentum prouenire poteſt vt in actum reduci non poſſit. Et ſic dicitur quòd aptitudo naturalis ad viſum ſecundum ſpeciem conſiderata reduci poteſt ad actum per agēs naturale. Videmus enim per naturalem generationem talem aptitudinem impleri. in eo autem qui priuatus eſt viſu, non poteſt per agens naturale reduci in actum, propter impedimentum quod ſuperuenit. Cùm enim ordine quodam reſpiciat viſum & cæcitatē, quia ſcilicet non peruenit ad cæcitatem niſi per viſum: non poteſt fieri reditus ab ipſa ad viſum per agens naturale: quia cùm materia ad diuerſa ſe habet ſecundùm ordinem, non poteſt ex poſteriori redire in prius, vt inquit S.Thom. octauo Metaphyſicæ eò q cuiuſlibet rei ſit determinatus, modus generationis. ideo cùm ponitur in animali cæcitas, ponitur impedimentum ne habilitas ad viſum reduci poſſit ab agente naturali in actum. Nec obſtat quòd aliquando homo eſt cæcus à natiuitate, & ſic non videtur quòd materia ſemper perueniat ad cæcitatem per virtutem viſiuam. Dicitur enim quod licèt tunc non habet prius virtutem viſiuam, habuiſſet tamen niſi fuiſſet impedita. Vnde ſicut corrumpens oculum dicitur corrumpere viſum in eo exiſtentem, & cæcitas concomitans eſt corruptio viſus qui præfuit: ita cauſans impedimentum, aut contrariam diſpoſitionem ad viſum in generatione animalis, dicitur indirectè corrumpere viſum, qui affuiſſet ſi non fuiſſet impeditus: & cæcitas concomitans eſt corruptio viſus qui debebat adeſſe.

Lect. 4. in calce, ſuper 14. text.

Quòd malum habet aliquo modo causam.
Caput 13.

Idem 1. p. q. 94. artic. 1. X prædictis autem ostendi potest quòd etsi malum non habeat causam per se. cuiuslibet tamẽ mali oportet esse causam per accidens. Quicquid enim est in aliquo vt in subiecto, oportet quòd habeat aliquam causam. causatur enim vel ex subiecti principiis, vel ex aliqua extrinseca causa. malum [d] autem est in bono sicut in subiecto, vt ostensum est.* oportet ergo quòd malum habeat causam. (D.297. * Cap. 11.)

2 Item, quod est in potentia ad vtrumque oppositorum, non constituitur in actu alicuius eorum nisi per aliquam causam. nulla enim potentia facit se esse in actu. malum autem est priuatio eius quod quis natus est & debet habere. ex hoc enim vnumquodque dicitur malum esse. est igitur malum in subiecto quod est in potentia ad ipsum, & ad suum oppositum. oportet igitur quòd malum habeat aliquam causam.

3 Adhuc, quicquid inest alicui præter suam naturam aduenit ei ex aliqua alia causa. omnia enim in his quæ sunt sibi naturalia permanent: nisi aliquid aliud impediat. vnde lapis non fertur sursum, nisi ab aliquo proijciẽte: nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. malum autem semper inest præter naturam eius cui inest, cùm sit priuatio eius quod natum est aliquid & debet habere. igitur oportet quòd malum semper habeat aliquam causam vel per se vel per accidens.

4 Amplius, omne malum cõsequitur ad aliquod bonum: sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. sed omne bonum habet aliquam causam præter primum bonũ in quo nõ est aliquod malum, vt in primo libro* ostensum est. omne igitur malum habet aliquam causam ad quam sequitur per accidens. (* Cap. 39.)

Super Cap. 13.

OSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd malum non causatur nisi à bono si aliquod malum habet causam: nunc vult ostendere quòd cuiuslibet mali oportet esse aliquam causam per accidẽs. Et arguit primò sic: Malum est in bono vt in subiecto: ergo, &c. patet cõsequentia, quia omne quod est in subiecto causatur, vel ex principiis subiecti, vel ex aliqua causa extrinseca. Secundò, Malum est in subiecto quod est in potentia ad ipsum & ad suum oppositum: ergo, &c. patet antecedens. consequentia verò probatur, quia quod est in potentia ad opposita, non constituitur in actu alicuius eorũ nisi per aliquam causam, cùm nulla potentia faciat se in actu.

ADVERTE circa antecedens, ꝙ non est vniuersaliter verum (vt dicitur de Verit. quæst. 21. artic. 2. ad primum) quod omne subiectum habitus possit esse etiam subiectum priuationis, quia aliquando habitus inest à natura, & à subiecto separari non potest. sed bene est vniuersaliter verum, quòd omne subiectum mali est etiam susceptiuum boni oppositi. Et ideo non dixit quòd omne subiectum formæ sit in potentia ad formam & suum oppositum, quod est priuatio, sed econtrario quòd subiectum mali est in potentia ad vtrumque oppositum. Quum enim malum sit priuatio (vt inquit) eius quod quis natus est & debet habere, necesse est vt si in aliquo subiecto sit malum, illud sit in potentia & ad malum & ad bonum sibi oppositum, ita quòd sit vtriusque receptiuum. Tertiò, malum semper inest præter naturam eius cui inest, cùm sit priuatio perfectionis debitæ inesse. ergo, &c. probatur consequentia, quia quod aduenit alicui præter naturam suam, aduenit ei ex aliqua alia causa, vt patet in motu lapidis sursum, & in aqua quæ calefit. Quartò, Omne bonum præter primum habet aliquam causam: ergo & omne malum habet causam per accidens: quia omne malum consequitur ad aliquod bonum, sicut corruptio ad generationem.

Quòd malum est causa per accidens.
Caput 14.

X eisdem etiam patet quòd malum etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens. Si enim aliquid est causa alicuius per se: id quod accidit ei, est causa illius per accidens: sicut albũ quod accidit ædificatori, est causa domus per accidens. omne autem malum [d] est in aliquo bono: bonum autẽ omne est alicuius aliquo modo causa. materia enim est quodammodo causa formæ, & quodammodo econuerso: & similiter est de agente & fine: vnde non sequitur processus in infinitum in causis & causatis, si quodlibet est alicuius causa propter circulum inuentum in causis & causatis secundum species diuersas causarum. malum igitur est per accidens causa. (D.287.)

2 Adhuc, malum est priuatio quædam, vt ex prædictis patet: priuatio autem est principium per accidẽs in rebus mobilibus: sicut materia & forma per se: malum igitur est alicuius causa per accidens. Cap. 6.

3 Præterea, ex defectu causæ sequitur defectus in effectu, defectus autem in causa est aliquod malum, non tamen potest esse causa per se: quia res nõ est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens. si enim tota deficeret, nullius esset causa. malum igitur est alicuius causa per accidens.

4 Item, secundum omnes species causarum discurrẽdo inuenitur malum esse per accidẽs causa. In specie quidem causæ efficientis, quia propter causæ agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu & actione. In specie verò causæ materialis: quia ex materiæ in dispositione causatur in effectu defectus. In specie verò causæ formalis, quia vniformæ semper adiungitur alterius formæ priuatio. In specie verò causæ finalis, quia in debito fini adiungitur malũ, inquantum per ipsum finis debitus impeditur. Patet igitur quòd malum est causa per accidens, & non potest esse causa per se.

Super Cap. 14.

OSTQVAM determinauit S. Thom. de causalitate mali quantùm ad hoc quod causatur, nunc determinat de causalitate ipsius quantùm ad hoc quòd est aliorum causa: & ponit hanc conclusionem: Malum quamuis non sit causa per se, est tamen causa per accidens. Probatur, Primò, malum est in bono: ergo est causa per accidẽs. probatur consequentia, quia quod accidit causæ per se alicuius, est causa eius per accidens illius. omne autem bonum est alicuius aliquo modo causa, sicut materia formæ quodammodo, & econuerso, & similiter est de agente & fine: & ex hoc tollitur processus in infinitum in causis & causatis, si quodlibet est alicuius causa.

CIRCA hanc rationem aduertendum, quòd causa per accidens secundùm quòd accidentalitas se tenet ex parte causæ, nihil operatur ad effectum, sicut cùm domificator albus ædificat, albedo quæ est causa ædificationis per accidens, nihil ad ædificium operatur, sed dicitur causare per accidens: quia subiectum cui accidit, & quod per ipsam denominatur, causat. Verum est enim dicere, quòd album ædificat, quia quod albedini substat, ædificat. similiter ergo malum dicitur causa per accidens, non quia aliquid circa effectum boni producat, sed quia suppositum agẽs substat malitiæ. vnde cùm dicitur, malum operatur, verum est: quia quod malitiæ substat, & dicitur malum denominatiuè, operatur. Aduertẽdũ etiam, quòd ideo addidit S. Thom. non sequi processum in infinitum in causis & causatis, si quodlibet est alicuius causa, vt remoueat instantiam quæ posset fieri contra assumptam hanc propositionem. Bonum omne est alicuius aliquo modo causa. Videtur enim sequi processus in infinitum in causis & causatis descendendo: quia si non procedatur in infinitum, oportet deuenire ad aliquod bonum quod sit causatum, & nullo modo causa. Respondetur negando consequentiam, quia nunquam deuenitur ad aliquid quod nullo modo sit causa: & tamen non proceditur in infinitum, quia quod effectus est vnius in vno genere causæ, potest esse illius causa in alio. Secundò, priuatio est causa per accidẽs in rebus mobilibus. ergo, &c. patet consequentia, quia malum est priuatio quædam, supple. & omnis priuatio malum quoddam est.

ADVERTE quòd priuatio quæ in primo Physicorum connumeratur cum materia & forma in numero principiorum naturalium, inquantum coniungitur materiæ, non est principium rerum, nisi inquantũ transmutabilia sunt. secundùm enim quòd sunt aliqua transmutabilia, sic priuatio est eorum principium. Si enim aliqua sunt transmutabilia substantialiter, sicut corpora inferiora, sic priuatio formæ substantialis est illius principium per accidens, inquantum materiæ eius coniungitur priuatio alterius formæ substãtialis quam nata est habere, sicut materiæ aquæ coniungitur priuatio formæ ignis. Si autem aliquid sit accidentaliter trãsmutabile, priuatio formæ accidentalis est illius principium per accidens, vt est sic transmutabile, inquantum suæ substantiæ coniungitur priuatio alterius formæ accidentalis, sicut subiecto albo ad nigredinem transmutabili coniungitur priuatio nigredinis. Propter hoc non dixit S. Thom. absolutè, quod priuatio sit principium per accidens in rebus, sed in rebus mobilibus. Tertiò, defectus causæ est causa per accidens deffectus in effectu, & est quoddam malum. ergo, &c. probatur quòd sit causa per accidẽs, quia res non est causa per hoc quòd est deficiẽs, sed per hoc quòd est ens, cuius signum est, quòd si tota deficeret nullius esset causa.

ADVERTE quòd causa formalis per se est id quo aliquid operatur, & quo elicit operationem. hoc autem non potest esse nisi ens, quia nihil operatur nisi inquantum est in actu: & ideo optimè probatur ꝙ malum formaliter sumptum non sit causa per se, quia res non est causa per hoc ꝙ est deficiens, id est, defectus: priuatio non est id quo operatur, & quo elicit operationem. Quartò, propter causæ efficientis deficientem virtutem sequitur defectus in actione & effectu. propter indispositionem materiæ causatur defectus in effectu. Vni formæ semper adiungitur priuatio alterius formæ, accipiendo scilicet largè priuationem. In debito fini coniungitur semper malum, inquantum per ipsum finis debitus impeditur. ergo secundum omnes species causarum malum est causa per accidens.

Quòd non est summum malum, quod sit omnium malorum principium.

Cap. 15.



D.837. X hoc auté patet ꝙ non potest esse aliquod summum [d] malū quod sit omniū malorum principium. Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni: sicut & summū bonum est, quod est omnino separatum à malo. nō potest auté esse aliquod malum omnino Cap.11. D.291. separatum à bono: cùm ostensum sit quòd [d] malum fundatur in bono. ergo nihil est summè malum.

2 Adhuc, si aliquid est summè malum, oportet quòd per essentiam suam sit malum: sicut & summè bonum est, quod per suam essentiam bonum est. hoc autem est impossibile, cùm malum non habeat aliquam essentiam, vt suprà pro- Cap.7. batum est. Impossibile est igitur ponere summum malum quod sit malorum principium.

3 Item, illud quod est primum principium, non est ab aliquo causatum: omne autem malum causatur à bono, vt Cap.11. ostensum est. non est igitur malum primum principium.

Cap.9.& 10. 4 Amplius, malum non agit nisi virtute boni, vt ex præmissis patet. primum autem principium agit virtute propria. malum igitur non potest esse primum principium.

5 Præterea, cùm id quod est per accidens, sit posterius eo quod est per se, impossibile est quòd sit primū id quod est per accidens. malum auté non euenit nisi per accidens, Cap.4. & præter intétionem, vt probatum est. impossibile est igitur quòd malum sit primum principium.

6 Adhuc, omne malū habet causam per accidens, vt pro- Cap.13. batum est. primum autem principium non habet causam neque per se, neque per accidens: malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

7 Item, causa per se prior est, ea quæ est per accidens: sed Cap.præced. malum non est causa nisi per accidens, vt ostensum est: malum igitur nō potest esse primum principium in aliquo ge- Manich. test. nere. Per hoc autem excluditur error Manichæorum po- Aug. Tom.6. li. de Natura boni & mali: cap.41. nentium aliquod summum malum, quod est principium primum omnium malorum.

Super Cap. 15.



X omnibus prædictis deducit S. Thom. quòd non potest esse aliquod summum malum quod sit omnium malorū principium: & arguit primò sic: Non potest esse aliquod malum. patet consequentia, quia summum malum oportet esse absq; consortio omnis boni, sicut & summum bonum est omnino separatum ab omni malo. Secundò, malum nullam habet essentiam, ergo, &c. patet consequentia, quia oportet vt summè malum sit per essentiam malum, sicut & summè bonum est, quod est per essentiam bonum.

ADVERTE quòd sicut bonum dicitur & per essentiam & per participationem: ita si diceretur summum malum, oporteret malum diuidi in malum per essentiam, & malum per participationem. summum autem malum non esset malum per participationem, alioquin non esset summum malum: ideo necesse esset vt esset per essentiam suam malum, vt S. Thom. assumit. Tertiò, omne malum causatur à bono: ergo malum non est primum principium: cùm primum principium non sit ab aliquo causatum.

AD hanc rationem dici posset, quòd licet malum non sit primū principium simpliciter, est tamen aliquod malum primum principium omnium malorum: sed hæc responsio nulla est, quia (vt ex superioribus patet) oporteret etiam in causatione mali resolutionem fieri in bonum, vt etiam in sequenti ratione tangitur. Quartò, malum non tangit nisi in virtute boni. ergo non potest esse primum principium, cùm tale agat virtute propria.

Quintò, malum non euenit nisi per accidens & pręter intentionem. ergo non est primum. ergo non est primum principium. Probatur prima consequentia: quia per accidens est posterius eo quod est per se.

ADVERTE quòd ponentes esse summum malum principium omnium malorum, existimauerunt malum esse primum, & per se effectum ipsius: & ideo hæc ratio optima est contra eos. si enim malum non producitur nisi per accidés, & præter intentioné, vt ex superioribus constat: satis apparet, ꝙ non potest esse primo & per se intentum: ex quo sequitur quod nō est aliquod primum principium mali, tanquam scilicet prima & per se causa mali, vt volebant Manichæi. Sextò malū omne habet causam per accidens. ergo non est primum principium, cùm illud nō habeat causam neque per se, neque per accidens. Septimò, malum non est causa nisi per accidens. ergo non est primum principium, quia causa per se est prior causa per accidens. Ex his excluditur Manichæorum error, ponentium aliquod summum malum, quod est principium omnium malorum.

Quòd finis cuiuslibet rei est bonum.

Cap. 16.



I autem omne agens agit propter bonum, vt suprà * probatum est, sequitur vlterius quod * Cap.3. cuiuslibet entis bonum sit finis. Omne enim ens ordinatur in finem per suá actioné. oportet enim quòd vel ipsa actio sit finis, vel finis actionis sit finis agentis, quod est eius bonum.

2 Amplius, finis rei cuiuslibet est in quod terminatur appetitus eius. appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum. sic enim Philosophi diffiniunt bonū, quod omnia 1. Ethic. ca.1. appetunt. cuiuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

3 Item, illud ad quod aliquid tédit, cùm extra ipsum fuerit, & in quo quiescit cùm ipsum habuerit, est finis eius: vnūquodque auté si perfectione propria careat, in ipsam mouetur, quantū in se est: si verò eá habeat in ipsa quiescit. finis igitur vniuscuiusq; rei est eius perfectio. perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. vnumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

4 Præterea, eodem modo ordinatur in finem ea quæ cognoscunt finem, & ea quæ finem non cognoscunt: licèt ea quæ cognoscunt finem, per se moueantur in finem: quæ autem non cognoscunt finem, tendunt in finem quasi ab alio directa: sicut patet de sagittante & sagitta. Sed ea quæ cognoscunt finem semper ordinantur in bonū, sicut in finem. nam voluntas quæ est appetitus finis præcogniti non tendit in aliquid, nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum. ergo & ea quæ finem non cognoscunt, ordinantur in bonum sicut in finem. finis igitur omnium est bonum.

Super Cap. 16.



OSTQVAM ostendit S. Thom. quòd omnia propter aliquid agunt, ostendit quòd cuiuslibet rei finis sit bonum: & arguit primò sic: Omne agens agit propter bonum, vt probatum est. ergo ipsum bonum est finis. probatur consequentia: quia omne agens ordinatur in finem per suam actionem. vel enim ipsa operatio est finis, vel finis actionis est finis agentis, quod est eius bonum.

ADVERTENDVM quòd quādo agens non intendit aliquid aliud præter ipsam operationem, sicut in speculatione accidit, ipsa operatio est finis. quando autem agens intendit aliquid aliud præter ipsam operationem, sicut quum domificando aliquis intédit domum vel habitationem: tunc illud quod intenditur ab agente, est finis & agentis & actionis: agentis quidem sicut intendentis ad illud per suam operationem peruenire: actionis verò tanquam eius quod ad ipsum ordinatur. propter hoc inquit S. Thom. quòd aliquando actionis finis, est finis agentis.

SED occurrit dubium. Quia aliquando agens intendit bonum alterius per suam actionem, sicut quum quis facit domum vt aliquis alius eam inhabitet. ergo falsum est quòd vniuersaliter loquendo finis agentis sit eius bonum.

RESPONDETVR dupliciter. Primò, quòd finis agentis licèt quandoque sit aliquid extrinsecum, tamen est eius bonū & perfectio inquantum est agens, vt dicitur secundo Sent. dist.17. art. vltimo, eò quòd moueat ipsum ad operandum, & per cōsequens ad actum ipsum reducat, ac etiam ex ipso fine aliquam perfectionem habeat operatio. Respondetur secūdò ex doctrina S. Thom. prima parte, q.103. artic.2. ad primum & secundum, ꝙ bonum alicuius dicitur aliquando quo efficitur & actuatur vt forma: sicut sanitas est bonum hominis sani: aliquando tanquam per ipsum operatum, sicut domus est bonum domificatoris, aut aliquid huiusmodi: aliquando sicut habitum vel possessum, vt ager emptus est bonum ementis. aliquando sicut repræsentatum per ipsum, sicut Hercules est bonum imaginis quæ fit ad ipsum repræsentandum. Et sic constat domum aut habitationem esse aliquo modo bonum domificatoris, licèt sit quid extrinsecum ab ipso. Vnde negatur consequentia. Stant enim simul, ꝙ finis agentis sit alicuius alterius bonum vno modo, sit etiam alio modo agentis bonum. Secundò arguitur: Appetitus cuiuslibet rei terminatur ad bonum, vt patet ex boni diffinitione, ergo, &c. probatur consequentia, quia finis rei est in quod terminatur eius appetitus.

ADVERTENDVM circa antecedens & probationem consequentię, quòd loquitur sanctus Thomas de terminatione primò & per se appetitus. Vt enim dicitur prima parte, quæst.20. artic.1. bonum principalius & per se est obiectum voluntatis, malum autem secundariò & per aliud, inquantum scilicet opponitur bono. non enim appetitus fugit aliquod malum, nisi quia contrariatur bono in quod inclinatur per se: & sic appetitus rei terminatur ad bonum primò & per se, licet secūdariò & per aliud terminetur ad malum fugiendo ipsum. similiter intelligendum est quod assumitur ad probationem consequentiæ. Finis enim rei est in quod primò & per se terminatur appetitus. Tertiò, Finis vniuscuiusque est eius perfectio: ergo bonum. probatur antecedens, quia vnumquodque si caret perfectione propria, mouetur ad ipsam, quantum in se est, id est, nisi impediatur: si autem ipsam habet, in ipsa quiescit: hæc autem est conditio finis: Quartò: Ea quæ cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem, quia voluntas non fertur in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum: ergo etiam ea quæ finem non cognoscunt, & sic omnium finis est bonum. probatur consequentia, quia eodem modo ordinantur in finem ea quæ cognoscunt finem, & quæ finem non cognoscunt, licèt ad illum diuersimodè moueantur.

CIRCA ea quæ in hac ratione dicuntur, duo occurrunt dubia. Primum est circa antecedentis probationem. Nam videtur insufficiens probatio. probandum enim erat vniuersaliter, quòd cognoscentia finem ordinantur in bonum, & non probatur nisi de voluntate, cùm tamen etiam bruta quæ non habent voluntatem, finem cognoscant. Secundum est circa probationem consequentiæ. Videntur enim repugnare quod eodem modo omnia ordinentur ad finem, & tamen diuersimodè ad illum moueantur. Nam si diuersimodè mouentur ad finem, sequitur quòd non sint eodem modo ad finem ordinata. Ad primum respondetur, quòd per ea quæ cognoscunt finem, intelligit S. Thom. ea quæ finem cognoscunt sub ratione finis, quia nõ tantum cognoscunt id quod est finis, sed etiã ipsam finis rationem. hæc enim sunt quæ propriè dicuntur per se moueri ad finem: talia autem sunt ea tantùm quæ habent intellectum, vt superius est ostensum, non autem bruta: & quia voluntas consequitur intellectũ, ideo dum probatur quod voluntas ordinatur in bonum, probatur vniuersaliter quòd cognoscentia finem ordinantur in bonum. *Cap. 2.*

Ad secundum dicitur, quòd li eodem modo, non importat similitudinem ordinis ad finem, sed est expressiuum veritatis. Est enim sensus, ꝙ ita verum est carentia cognitione ordinari & inclinari in finem, sicut verum est hoc de habentibus cognitionem finis. Et est simile sicut si diceremus de Sorte habente albedinem, posito quòd etiam Plato sit albus, sed intensiorem habeat albedinem. Eodem modo Sortes est albus, & Plato, id est, ita verum est Sortem esse album, sicut verum est de Platone. obiectio autem procedit ac si similitudinem importaret. Potest secundo responderi, quòd importat similitudinem quantùm ad id à quo prouenit ordo & inclinatio. siue enim aliqua cognoscant finem, vt intellectualia, siue non cognoscant, vt naturaliter mota: inclinatio & ordo sequitur cognitionem. appetitus enim finis in habentibus cognitionem, sequitur cognitionem appetentis: appetitus autem non habentis cognitionem, sequitur cognitionem non quidem appetentis, sed alicuius alterius ordinantis ipsum ad finem. Vnde secundo Physicorum dicitur quòd opus naturæ est opus intelligentię. Et ideo optimè arguitur, quòd si finis vnius est bonum, etiam & alterius finis est bonum: cùm vtrobique talis ordinatio à cognitione proueniat. Sed licèt in hoc sit similitudo, non oportet tamen esse similitudinem quò ad motum ad finem, vt si vnum per se moueatur ad finem, aliud etiam per se moueatur. Vnde nulla est contradictio. *Tex. com. 75. & sequentibus.*

Quòd omnia ordinantur in vnum finem, qui est Deus.

Cap. 17.

Idem 1. p. q. 44. art. 4.



EX hoc autem apparet ꝙ omnia ordinantur in vnum bonum sicut in vltimum finem. Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi inquantum ipsum est bonum: oportet quòd bonum inquantum bonum sit finis. quod igitur est summũ bonum, est maximè omnium finis. sed summum bonum est vnum tantùm, quod est Deus: vt in primo libro
*Cap. 41. * probatum est. omnia igitur ordinantur sicut in finem in vnum bonum quod est Deus.

2 Item, quod est maximum in vnoquoque genere, causa est omnium illorum quæ sunt illius generis: sicut ignis qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. summum igitur bonum quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis: ergo & est causa cuiuslibet finis ꝙ sit finis: cùm quicquid est finis, sit huiusmodi inquãtum est bonum. propter quod autem est vnumquodque, & illud magis: Deus igitur maximè est omnium rerum finis.

3 Adhuc, in quolibet genere causarũ causa prima est magis causa quàm causa secunda. nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. illud igitur quòd est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quòd sit magis causa finalis cuiuslibet quàm causa finalis proxima. sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium, cùm sit summum in ordine bonorum: est igitur magis finis vniuscuiusque rei quàm aliquis finis proximus.

4 Amplius, in omnibus finibus ordinatis oportet ꝙ vltimus finis sit finis omnium præcedẽtium finium: sicut si potio conficitur vt detur ægroto: datur autem vt purgetur, purgatur autem vt extenuetur, extenuatur autem vt sanetur: oportet quòd sanitas sit finis & extenuationis & purgationis, & aliorum præcedentium. sed omnia inueniuntur in diuersis gradibus bonitatis ordinata sub vno summo bono, quod est causa omnis bonitatis: ac per hoc cùm bonum habeat rationem finis, omnia ordinãtur sub Deo, sicut fines pręcedẽtes sub fine vltimo: oportet igitur quòd omnium finis sit Deus.

5 Præterea, bonum particulare ordinatur in bonũ commune sicut in finẽ. esse enim partis est propter esse totius. Vnde & bonũ gentis est diuinius quàm bonũ vnius hominis. bonum autem summũ quod est Deus, est bonum commune: cùm ex eo vniuersorum bonum dependeat. bonum autẽ quo quælibet res bona est, & bonũ particulare ipsius, & aliorum quæ ab ipso dependent. omnes igitur res ordinantur sicut in finem in vnum bonum, quod est Deus.

6 Item, ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus. nam sicut supremum agens mouet omnia secunda agẽtia: ita ad finem supremi agentis oportet ꝙ ordinentur omnes fines secundorum agẽtium. quicquid enim agit supremum agens agit propter finem suum. agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, mouendo omnes ad suas actiones, & per consequens ad suos fines: vnde sequitur quòd omnes secundorum agentium actiones ordinentur à primo agente in finem suum proprium. agẽs autem primum rerum omnium est Deus, vt in secundo probatum est. * volũtatis autem ipsius nihil aliud finis est quàm sua bonitas, quæ est ipsemet, vt in primo probatum est. omnia igitur quæcunque sunt facta vel ab ipso immediatè vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem: omnia autem entia sunt huiusmodi. nam sicut in secundo probatur, * nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem. ** Cap. 15.* ** Cap. 15.*

7 Adhuc, finis vltimus cuiuslibet facientis inquãtum est faciẽs, est ipsemet. vtimur enim factis à nobis propter nos. & si aliquid aliquando propter alium homo faciat, homo refertur in bonum suum vel vtile, vel delectabile, vel honestum. Deus autem est causa factiua rerum omnium: quarundam quidem immediatè, quarundam autem mediante, siue mediantibus aliis causis, vt ex præmissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

8 Præterea finis inter alias causas primatum obtinet, & ab ipso omnes aliæ causæ habent quòd sint causæ in actu. agens enim non agit nisi propter finẽ, vt ostensum est: * ex agente autẽ materia in actum formæ reducitur. Vnde materia fit actu huius rei materia, & similiter forma huius rei forma per actionem agentis: & per consequens per finem: finis etiam [d] posterior est causa quòd præcedens finis intendatur vt finis. non enim mouetur aliquid in finẽ proximum, nisi propter finem postremum: est igitur finis vltimus prima omnium causa. Esse autem primam omniũ causam necesse est primo enti conuenire, quod Deus est, vt suprà ostensum est. Deus igitur est vltimus omniũ finis. Hinc est quod dicitur Prouerb. 16. Vniuersa propter semetipsum operatus est Deus. Et Apoca. vltimò, Ego sum alpha & omega: primus & nouissimus. ** Cap. 21.* *D. 321. & 2. lib. c. 15*

Super Cap. 17.



POSTQVAM ostendit S. Thom. cuiuslibet rei finem esse bonum, consequenter vult ostẽdere Deum rerum omnium finem esse. Circa hoc autem duo facit. Primò ostẽdit Deum esse omnium finem. Secundò ostendit quomodo res in hũc finem diuersimodè ordinentur cap. 22. Circa primum duo facit. Primò ostendit Deum esse finem omnium: secundò qualiter sit finis, ostendit in cap. sequenti. Quantùm ad primum ponit hanc cõclusionem, Omnia ordinantur in vnum finem, qui est Deus. probatur primò: Bonum inquantum bonũ est finis. ergo summum bonũ est maximè omnium finis. sed hoc est tantùm vnũ, scilicet Deus. ergo, &c. probatur antecedens, quia nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi inquantum ipsum est bonum.

CIRCA antecedens & eius probationem aduertendum, quòd li, inquantum specificat rationem formalem fundamenti causæ finalis. Nihil enim habet vt sibi conueniat ratio finis, vt scilicet sit id propter quod aliquid est, aut fit, nisi quia est bonum: & ideo oportet quòd bonum inquanquantum bonum, id est, absolutè secundùm rationem boni cõsideratum, sit fundamentum rationis finis.

CIRCA primam consequentiam considerandum est, quòd in summo bono saluatur tota ratio bonitatis actualiter, ita quòd quicquid sub ratione boni continetur potentialiter, illud totum in summo bono continetur actualiter & perfectionaliter. Si enim aliqua esset bonitas quæ in ipso non inueniretur, iam non esset summum bonum: & ideo sicut bonum secundùm communem & absolutam rationem boni acceptum (quod vocat sanct. Thom. bonum inquantum bonum) est maximè finis, & omnium finis: ita & quod est summum bonũ, necesse est vt sit omnium finis, & maximè finis, hoc est, non per dependentiam ab alio fine, sed primò & per se. Secũdò, Summum bonum qui est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis: ergo est causa cuiuslibet finis, ꝙ sit finis: ergo est maximè omnium finis. probatur antecedens, quia maximum in vnoquoque genere, est causa omnium aliorum illius generis. prima consequentia probatur, quia quicquid est finis, est huiusmodi inquantum est bonum. secunda etiam consequentia probatur, quia propter quod vnumquodque, & illud magis. Tertiò, Deus est prima causa in ordine causarum finalium, cùm sit summum in ordine bonorum: ergo est magis finis vniuscuiusque rei,

quàm

quàm aliquis finis proximus. probatur consequentia, quia in quolibet genere causarum, prima causa est magis causa quàm secūda. Quartò, Omnia ordinantur sub Deo, sicut fines præcedētes sub fine vltimo: ergo omnium finis est Deus. probatur antecedens, quia omnia inueniuntur in diuersis gradibus bonitatis ordinata sub vno summo bono. bonum autem habet rationem finis: consequentia verò probatur, quia in omnibus ordinatis vltimus finis est omnium præcedentium finis. declaratur in ordine sanationis.

ADVERTE, quòd licet de ratione finis sit ꝙ sit terminus appetitus, non tamen de ratione ipsius est quòd sit vltimus terminus simpliciter, sed sufficit ꝙ sit vltimus aut simpliciter, aut in ordine ad aliquid: ideo inuenitur finis vltimus, qui scilicet est simpliciter vltimum: & finis proximus, qui est vltimum quoddam in comparatione ad id quod propter ipsum sit. propterea non inconuenit quòd vnus finis ordinetur ad alium, inquantum ipse non est vltimum simpliciter quod quæritur, sed quæritur propter aliud: & sic non inconuenit quòd vnus finis sit finis alterius finis.

Quintò, Bonum summum, quod est Deus, est bonum commune, cùm vniuersorum bonum ex ipso dependeat. bonum autem quo quælibet res est bona scilicet intrinsecè, est bonum particulare ipsius, & aliorum quæ ab ipso dependent. ergo, &c. probatur consequentia, quia bonum particulare ordinatur ad bonum commune, sicut ad finem. sicut bonum partis est propter esse totius: & ideo bonum gentis est diuinius quàm bonum vnius hominis. Ad probationem consequentiæ responderi fortè posset, quòd bonum particulare ordinatur quidem sicut ad finem ad bonū commune, quod ex particularibus bonis constituitur, non autem ad bonum commune communitate causalitatis, quomodo Deus est bonum cōmune, cùm tale bonum commune non constituatur ex particularibus bonis: & ideo ratio non sequitur.

Sed responsio hęc rationem non tollit: siue enim bonum cōmune constituatur ex bonis particularibus, siue nō constituatur ex illis, semper bonum particulare ordinatur sicut ad fidem ad bonum vniuersale. quando enim constituitur vniuersale bonum ex particularibus bonis, tunc esse particularis boni ordinatur ad boni esse vniuersalis. quando autem non constituitur tale bonum vniuersale ex particularibus bonis, sed est causa omnium particularium bonorum, quodlibet particulare bonum est propter vniuersale bonum participandum. ad hoc enim ipsum summum bonū & vniuersale agēs, qui est Deus, particularia bona producit, vt seipsum secundum quādam similitudinem & participationem diffundat ac communicet: non quidem quòd ipsa cōmunicatio bonitatis diuinę sit vltimus finis Dei agentis, sed quia bonitas ipsa est finis ex cuius amore Deus agit vultque ipsam creaturis communicare, vt habetur in quęstionibus de Potentia Dei q.3.art.15.ad 14. Sextò. Quicquid agit supremum agens scilicet Deus, agit propter finem suum, & ad eius finem omnes fines secundorum agentium ordinantur. ergo quæcunq; facta ab ipso mediatè vel immediatè, ordinantur in Deum sicut in finem: ergo & omnia entia. Antecedens declaratur ex ordine finium qui sequitur ordinem agentium. probatur prima consequentia, quia finis diuinæ voluntatis est bonitas diuina, qui est ipse Deus. secunda quoque probatur, quia (vt probatum est in secundo libro) nihil esse potest, quod ab ipso esse non habeat.

ADVERTENDVM, quòd sicut causalitas causæ efficientis est efficere, producere, ita causalitas causæ finalis est appeti & desiderari, vt dicitur de Verit. q.22. artic.2. tanquam videlicet id ad quod aliud ordinatur, & amore cuius ab agente producitur aliquid, aut conseruatur. ideo sicut ordo in causis agentibus attenditur secundùm quòd vnum mouet aliud effectiuè ad agendum, & illud mouet aliud, & sic de aliis: ita ordo in finibus attenditur secundùm quòd hoc appetitum & desideratum est causa quòd aliud appetatur & desideretur, & illud est causa quòd aliud etiam appetatur. esse autem appetitum & desideratum, propter cuius appetitum aliud appetitur, est esse id in quod aliud ordinatur, & ideo sicut esse primum agens est esse agens, ex cuius motione omnia agentia agunt: ita esse vltimum finem, est esse finem ad quem omnes alij fines ordinantur. Propter hoc volens S. Tho. declarare quomodo ordo finium sequitur ad ordinem agentium, manifestat ex hoc, quòd sicut supremum agens mouet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quòd ordinentur fines secundorum agentium. primo enim & supremo agenti correspondet supremus finis, qui est vltimus finis simpliciter: & secundariis agentibus secundi fines correspondent. Septimò, Deus est causa factiua rerum omnium. ergo est omnium finis. probatur consequentia, quia vltimus finis cuiuslibet facientis in quantū faciens est ipsemet. videmus enim in nobis quòd semper factum refertur in bonum agentis aut vtile, aut delectabile, aut honestum.

Aduerte primò, quòd hæc ratio differt à præcedente, quia ibi arguebatur ex ordine finium, hîc autem arguitur ex conditione agentis in quantum est agens.

ADVERTENDVM secundò quòd ideo addidit S. Thom. in probatione consequentiæ, li. (inquantum agens) vt daret intelligere agens secundum suam substantiam consideratum nō esse finem suiipsius, sed tantum inquātum est agens. Nam Deus secundum suam entitatem, vt sic, non est finis suiipsius, cùm ipse ad nullum finem ordinetur, similiter agēs particulare non est finis sui secundum suam substantiam, cùm eius substantia sit propter aliquid aliud ab aliquo agente producta.

OCCVRRIT autem dubium circa hanc rationem duplex. Primum est, si omne agens agit propter bonum suum, inquantum agens est, sequitur quòd aliquid aliud à Deo sit bonum ipsius Dei. hoc autem est falsum, cùm superius ostensum sit Deum esse suam bonitatem. ergo ratio nulla est. Secundum dubium est, quia videtur ex illa propositione, finis vltimus cuiuslibet facientis inquantum est, faciens est ipsemet, sequi oppositum eius quod intenditur. Nam si quodlibet agens, vt sic, est vltimus finis suiipsius, sequitur quòd Deus non sit vltimus finis omnium, quia vnius rei est tantùm vnus vltimus finis.

AD euidentiam primi considerandum ex doctrina sancti Thomæ secundo Sententiarum, distinctione prima, quæstione secūda, articulo primo, & de Potentia Dei, loco præallegato, quòd cùm duplex sit finis, scilicet operis, & operantis: in hoc conuenit Deus cum aliis agentibus, ꝙ ita ipse operatur propter aliquid aliud à se, tanquam propter finem operis, sicut & alia agentia, inquantum omne opus diuinum in aliquid est ordinatum, sicut creatio ordinatur ad esse creaturæ si formaliter consideretur, scilicet sub ratione actionis. Quantum autem ad finem operantis, qui est finis ab agente principaliter intentus, in aliquo conuenit Deus cum aliis agentibus, & in aliquo differt. conuenit quidē in hoc, ꝙ ita operatur propter bonum suum, sicut & ipsa. differt autem, quia aliis agētibus, eò quòd deficientia sint, & ideo suæ bonitati aliquid possit addi, conuenit agere propter desiderium finis, quod est agere ad aliquod bonum sibi acquirendum, saltem ad acquirendum similitudinem ad Deum in agendo, vt est de mente Comment.12. Metaphysicæ, text. 36. Deo autem qui est bonitas infinita, & consequenter cuius bonitati nihil potest addi, nunquam conuenit agere propter desiderium boni, quasi agat vt sibi bonū aliquod acquirat: sed sibi conuenit agere tantùm propter amorem finis & propriæ bonitatis quam in seipso habet. Ex hoc enim ꝙ bonitatem suam perfectissimè amat, vult vt ipsa modo qui possibilis est communicetur, scilicet secundum sui similitudinem. Agit ergo propter bonum suum volitum & amatum, non autem propter bonum desideratum & acquirendum, sicut creaturæ. Ad secundum dubium dicitur primò, quòd agens secundum, est vltimus finis suiipsius, inquantum est agens, non simpliciter, sed in genere, Deus autem est vltimus finis omnium agentium simpliciter, vt inferius ostendetur. Dicitur secundò, quòd secundarium agens est vltimus finis suę actionis, non tanquam vltimum & principale bonum volitum, sed inter ea quibus vult per suam actionem acquirere bonum, qui vult bonum etiam alterius inquantum in proprium bonum refertur. Deus autem est vltimus finis, tanquam vltimum & principale bonum ad quod consequendum creaturæ ordinantur. Vltimò. Finis vltimus est prima omnium causa: ergo Deus est vltimus omnium finis. Probatur antecedens, quia finis inter alias causas primatum obtinet, & ab ipso habent omnes causæ quòd sint causæ in actu, cùm agens non agat nisi propter finem: ex agente autem materia & forma, fiant actu materia & forma huius rei. Finis etiam posterior est causa quòd præcedens finis intendatur vt finis. consequentia verò probatur, quia esse primam omnium causam, necesse est primo enti conuenire.

ADVERTENDVM, cùm dicitur finem posteriorem esse causam finis prioris, quòd intelligitur de posteriori, & priori in executione, non autem de posteriori & priori in intentione agentis. Posterior enim finis in executione, est prior in intentione: & ex hoc habet vt sit causa prioris finis. non enim (vt hîc dicitur) mouetur aliquid in finem proximum, nisi propter finem postremum, scilicet intentum. Confirmatur conclusio authorit. Prouerb. 16. Vniuersa propter semetipsum, &c. & Apoca. vltimo. Ego sum alpha, & omega.

Quomodo Deus sit finis omnium.

Cap. 18.

ESTAT igitur inquirēdum quomodo Deus sit omnium finis: quod quidem ex præmissis fiet manifestū. Sic enim est vltimus finis omnium rerum, ꝙ tamen est prius omnibus in essendo. finis autem aliquis inuenitur, qui etiam si primatū obtineat in causando, secundùm ꝙ est intētione, est tamen in essendo posterius. Quod quidem cōtingit in quolibet, fine quē agens sua actione cōstituit: sicut medicus cōstituit sanitatem per suam actionē in infirmo: quæ tamen est finis eius. Aliquis autem finis inuenitur qui sicut est præcedens in causando, ita etiam in essendo præcedit: sicut dicitur finis id quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit: vt locum sursum ignis per suū motum, & ciuitatem Rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum, sicut aliquid ab vna quaque re suo modo obtinendum.

2 Adhuc, Deus est simul vltimus rerum finis, & primum agens, vt ostensum est. * finis autem per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. nō potest igitur Deus sic esse finis rerum, quasi aliquid constitutum, sed solùm quasi aliquid præexistens obtinendum. * *Cap.*17.

3 Amplius, si aliquid agat propter rem aliquam iam existentem, & per eius actionem aliquid cōstituatur: oportet quòd rei propter quam agit, aliquid acquiratur ex actione agentis: sicut si milites pugnant propter ducem, cui acquiritur victoria, quam milites suis actionibus causant. Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cuiuslibet rei. est enim sua bonitas omnino perfecta, vt in primo libro* ostensum est. Relinquitur igitur quòd Deus sit finis rerum non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectum à rebus, neque ita quòd aliquid ei à rebus acquiratur: sed hoc solo modo, quia ipse rebus acquiritur. * *Cap.*38. & *tribus sequētibus.*

4 Item, oportet quòd eo modo effectus tendat in finem, quo agens propter finem agit. Deus autem qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia vt aliquid acquirere possit, sed solùm in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri. Res

igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur: sed vt ab ipso ipsummet suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis.

Super Cap. 18.



VVM sit ostensum Deum esse omnium finem, restat inquirendum quomodo & qualiter sit rerum creatarum finis. Ad hoc autem ostendendum duo facit sanct. Thom. Primò ostendit qualiter sit finis omnium in communi, secundò particulariter quomodo sit finis substantię intellectualis cap. 25. Circa primum duo facit. Primò ostendit Deum esse omnium finem, sicut ab vnaquaque re suo modo obtinendum. Secundò quòd hoc de ipso quærunt omnia obtinere, vt illi assimilentur, in cap. sequenti. Quantùm ad primum arguit primò sic: Deus sic est vltimus finis omnium rerum, quòd tamẽ est prius omnibus in essendo: ergo est omnium finis tãquam aliquid ab ipsis obtinendum. Ad manifestationem antecedentis ponitur distinctio de duplici fine, quoniam, inquam, aliquis est qui primatum obtinet in causando secundùm quòd est in intentione: est tamen in essendo posterius, vt sanitas: aliquis verò sicut in causando, ita in essendo pręcedit, vt locus sursum, quem ignis intendit suo motu acquirere.

ADVERTENDVM, cùm dicitur finem aliquem tenere primatum in agendo, esse tamen posterius in essendo, quòd intelligitur de primatu in genere vel respectu huius, sicut sanitas, nõ autem simpliciter. Nam finis qui simpliciter primatum in causando tenet, est etiam primus in essendo, scilicet Deus. Secundò, Deus est simul vltimus finis, & primum agens: ergo est finis non constitutus, sed præexistens obtinendus, probatur consequentia, quia finis per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Tertiò, Deus sic est finis, ꝙ non solùm non constituitur à rebus, sed nec etiam sibi aliquid à rebus acquiritur, cùm sit sua bonitas omnino perfecta: ergo hoc solo modo est finis rerum ꝙ ipse rebus acquiritur. Quartò, Deus qui est primum agens omnium, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi aliquid per ipsam largiatur. ergo res ordinãtur in Deum sicut in finem, non vt ei aliquid acquiratur, sed vt ipsum suo modo ab ipso consequantur. probatur antecedens, quia Deus non est in potentia, sed in actu perfecto. cõsequentia quoque probatur, quia oportet quòd eodem modo res tendant in finem, quo agens propter finem agit.

CIRCA antecedens huius rationis & præcedentis dubium occurrit. Licèt enim Deus sua actione non acquirat aliquid à quo informetur & actuetur intrinsecè, acquirit tamen aliquid quod possideat, & sic videtur agere in rerum productione ad acquirendum aliquid sibi, sicut & Rex acquirens sibi ex pugna aliquam ciuitatem dicitur agere ad acquirẽdam sibi ciuitatem. Respondetur, quòd licet ex creatione rerum sequatur subiectio creaturæ ad Deum, & actualis possessio ipsius, hoc tamen non auget Dei bonitatem, cùm ipse bonis nostris non egeat, & omnia in ipso eminenter præexistant, ideo nõ produxit ipsas Deus propter bonum aliquod sibi acquirendum, sed propter earum bonum. Vnde, vt inquit Magister Sententiarum in secundo libro distinctione secunda, si quæratur ad quid creatura sit creata, dicendum est ipsam creatam esse propter bonitatem Dei, scilicet quæ est ipse Deus, & propter ipsius creaturæ vtilitatem.

Quòd omnia intendunt assimilari Deo. Cap. 19.



X hoc autem quòd acquirunt diuinam bonitatem res creatæ, similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in vltimum finem tendunt, vt ipsius bonitatem consequantur, sequitur quòd vltimus rerum finis sit Deo assimilari.

2 Amplius, agens dicitur esse finis effectus, inquantum effectus tendit in similitudinem agentis. vnde forma generati est finis generationis. sed Deus ita est finis rerum, quòd est etiam primum agens earum. omnia igitur tendunt, sicut ad vltimum finem, Deo assimilari.

3 Item, in omnibus rebus euidenter apparet quòd esse appetunt naturaliter. vnde & si qua corrumpi possunt naturaliter corrumpentibus resistunt: & tendunt illuc vbi conseruentur: sicut ignis sursum, & terra deorsum. secundùm hoc autem esse habent omnia quòd Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistẽs: cùm omnia sint solùm quasi esse participantia. omnia igitur appetunt quasi vltimum finem, Deo assimilari.

4 Præterea res omnes creatæ sunt quædã imagines primi agentis, scilicet Dei. agens enim agit sibi simile. perfectio enim imaginis est vt repræsentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum. ad hoc enim imago constituitur. sunt igitur res omnes propter diuinam similitudinẽ consequendam, sicut propter vltimum finem.

5 Adhuc, omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum, sicut in finem, vt suprà ostensum est. in tantum autem aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primæ bonitati, quæ Deus est. omnia igitur per motus suos & actiones tendunt in diuinam similitudinem, sicut in finem vltimum.

Super Cap. 19.



OSTQVAM ostendit S. Tho. Deum esse rerum omnium finem ab vnaquaque re obtinendum, vult nunc ostendere vltimum rerum finem esse Deo assimilari. circa hoc autem duo facit. primò ostendit propositum, secundò remouet quædam dubia cap. 24. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd omnia intendunt Deo assimilari quantum ad bonitatem, secundò quòd intendunt sibi assimilari quantùm ad causalitatem cap. 21. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd omnia intendunt assimilari Deo quo ad bonitatem: secundò ostendit quod omnia tamen à diuina bonitate deficiunt, capitulo sequenti.

Quantùm ad primũ ponitur hęc conclusio, Vltimus finis rerum creatarum est Deo assimilari. Et arguitur primò sic: Res tendũt in Deum sicut in vltimum finem, vt ipsius bonitatem consequantur: ergo intendunt tanquam finem vltimũ Deo assimilari. probatur consequentia, quia res creatæ ex hoc quòd acquirunt diuinam bonitatem, similes Deo constituuntur.

ADVERTE quòd sanct. Thom. accipit antecedens ex præcedenti capitulo. Cùm enim ostensum sit ibidem in vltima ratione, quòd res ordinãtur in Deum sicut in finem, vt ipsum suo modo consequantur, non appetitur autem finis nisi inquantum habet rationem boni: sequitur quòd res tendant in ipsum Deum tanquam in finem vltimum, vt eius bonitatem consequantur.

Secundò, Deus est ita finis rerum, quòd est etiam primum agens earum. ergo, &c. probatur consequentia, quia agens dicitur finis effectus, inquantum effectus tendit in similitudinem agentis; cuius signum est, quòd forma generati est finis generationis.

ADVERTENDVM, quòd forma generati, cùm sit similis formæ generantis, dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè & secundùm se, alio modo vt similis formæ generantis. Primo modo non habet quòd sic est eius finis scilicet principaliter intentus finis generationis, vt à generante egreditur, sed secundo modo, vt vult S. Thom. prima parte, q. 44. artic. 4. ad secundùm. ex hoc autem quòd forma generati quæ est similis formæ generantis, vt sic est finis generationis, manifestè arguitur ꝙ generans & agens intendit seipsum secundùm quandam similitudinem communicare: & consequenter si agens ponatur finis sui effectus, hoc erit inquãtum ipse effectus tendit in similitudinem agentis per acceptionẽ formæ similis formæ ipsius. Propterea S. Thom, ad ostendendum quod agens dicitur finis effectus, inquantum effectus tendit in similitudinem agentis, adduxit pro signo quòd forma generati est finis generationis.

Tertiò, Secundum hoc omnia habent esse, quòd Deo, qui est esse subsistens, assimilantur: ergo omnia appetunt quasi vltimum finem Deo assimilari. probatur consequentia, quia omnia naturaliter appetunt esse: quod patet, quia & corrumpentibus naturaliter resistunt, & illuc tendunt vbi conseruentur.

CIRCA istam propositionem, Omnia naturaliter appetunt esse: dubitatur. Nam quidam videntur appetere nõ esse, vt patet in iis qui se voluntariè occidunt, & in damnatis, de quibus dicitur Apoca. 6. Desiderabunt homines mori, & fugiet mors ab eis, apparet desiderium non essendi. ergo non videtur verum quòd omnia naturaliter esse appetant. appetitus enim non potest ferri in oppositum eius quod naturaliter appetitur.

AD euidentiam huius difficultatis, quæ sanè non parua est prius declarandum est quomodo non esse appeti possit. Deinde ad dubium respondendum. Sciendum itaque primò, quòd cùm nihil habeat rationem appetibilis nisi ratione boni, esse non habet quòd appetatur nisi inquãtum habet boni rationem. vt autem dicitur prima parte, q. 5. art. 1. & de Verit. q. 21. artic. 5. & quæst. 22. art. 1. ad septimum secundùm esse substantiale non dicitur aliquid simpliciter & absolutè bonum, sed tantùm secundùm quid: secũdùm autem perfectiones superadditas dicitur simpliciter bonum. ex quo sequitur quòd esse substantiale est appetibile simpliciter & absolutè, si sit debitis perfectionibus coniunctum, per se autem sumptum est appetibile tantùm secundùm quid. Sequitur etiam quòd ipsum esse humanum cõiunctum priuationi debitarum perfectionum, quod est esse in tristitiis aut malitia sine miseria, simpliciter & absolutè malum est, vt dicitur de Verit. q. 22. loco allegato, tanquam oppositum bono simpliciter, licet secundùm quid sit bonum, & ideo est simpliciter fugiẽdum, licèt sit secundum quid appetibile. Vnde inquit Philosophus 9. Ethic. quòd omnibus *Cap. 61.*
delectabile est esse, sed non oportet accipere malam vitam & corruptam, & eam quæ est in tristitiis.

Secundò attendendum est ex doctrina S. Thom. in illa responsione ad septimum, quòd cum carere malo bonum sit, vt dicitur 5. Ethic. in appe- *Cap. 6.*
tendo, eiusdem rationis est esse bonum, & esse ablatiuum & corruptiuum mali. Similiter in fugiendo & detestãdo, eiusdem rationis est esse malum, & esse corruptiuum boni. sicut enim appetitur bonum, ita appetitur ablatio & remotio mali: & sicut quis fugit & detestatur malum, ita fugit & detestatur remotionem aut corruptionem boni, vnde & hîc dicitur ꝙ corruptibilia naturaliter resistunt corrumpentibus. Ex quo infertur quòd non esse inquantum est remotiuum mali, habet rationem boni, & est appetibile: inquantum autem est remotiuum boni, non est bonum, sed habet rationem mali, & consequenter non est appetibile, sed fugiendum & detestandum. Vnde quia esse cum miseria & tristitiis, quod est esse coniunctum priuationi debitarum perfectionũ, est simpliciter malum & fugiendum, licèt secundùm quid sit bonum, ratione scilicet ipsius esse, non esse inquantum est ablatiuum & remotiuum miseræ & pœnalis vitæ: est simpliciter bonum, & simpliciter ac absolutè loquendo est eligibile, licèt sit malum secundùm quid, & secundùm quid fugiendum, inquantum tollit esse substantiale. quia verò esse secundùm se consideratum bonum quoddam est, non esse inquantum remouet esse, malum est & fugiẽdum. Ex his patet intellectus eius quod dicitur prima parte, quæst. 5. art. 2. ad tertium, & quarto Sent. dist. 5. quæst. 2. artic. 1. cùm dicitur quòd non esse secundùm se non est appetibile, sed est appetibile per accidens inquantùm est ablatiuum pœnalis & miseræ vitę. intelligitur enim quòd ipsum non esse solitariè & secundùm propriam rationem consideratum, inquantum est pura negatio, esse non est appetibile, cùm nullam habeat boni rationem, sed sit tantùm priuatio & remotio boni. secundùm autem quod habet suæ rationi hanc rationem adiunctam, quòd est esse ablatiuum miseræ &

pœnalis

pœnalis vitæ, sic est appetibile, quia sub illa ratione habet rationem boni, vt patuit. Tertiò, attendendum est, quòd appetere non esse aliquando potest esse secundùm rectam rationem, aliquando verò contra rectam rationem. Si enim malum quod quis fugit, & quod per non esse remouetur, sit in veritate simpliciter malum, & simpliciter ac omnino fugiendum, sicut est malum & miseria damnatorum, potest secundùm rectam rationem appeti non esse, inquantum est huiusmodi mali ablatiuum & remotiuum: & hoc videtur intendere sanctus Thomas quarto Sententiarum loco præallegato. Cùm enim dicat respondendo ad quæstionem quam mouit, vtrum damnati recta ratione & deliberatiua possint appetere non esse, quòd possunt eligere non esse secundùm deliberatiuam rationě, quia hoc est eis melius quàm esse, patet q̃ loquitur de recta ratione, alioquin non satisfaceret quæsito. Si autem non sit simpliciter & omnino malum tanquam omnino fugiendum, sed tantùm secundùm falsam existimationem alicuius, tunc non potest appeti secundùm rectam rationem non esse, inquantum est remotiuum eiusmodi mali. Qui enim propter pecuniæ amissionem se suspendit, elegit non esse, sed non secundùm rectam rationem, quia iste existimat carětiam pecuniarum esse malum simpliciter, & summum malum omnino fugiendum, eò quòd vltimum finem in possessione pecuniæ constituit, & tamen in veritate non est sic. Similiter est de aliis qui ex falsa existimatione alicuius mali appetunt non esse. Habetur ergo ex prædictis primò, quòd non esse per se solitariè consideratum non est appetibile, quia nullo modo est bonum. Habetur secundò, quòd non esse per accidens appetibile, inquantum est remotiuum alicuius mali, quia sic est bonum per accidens, id est, ratione remotionis mali, quæ mali remotio bonum quoddam est. Habetur tertiò, quòd nõ esse inquantum est mali remotiuum, est secũdùm rectam rationem appetibile, si malum cuius est remotiuum, sit simpliciter malum, & omninò fugiendum, vt est peccatum, & pœna damnatorum. Habetur quartò, quòd si malũ quod per non esse aufertur, non sit simpliciter malum, nec omnino fugiendum, vt est pecuniarum amissio, sic non esse inquantum talis mali remotiuum, non est secundùm rectam rationem eligibile.

SED ex dictis resultat vnum dubium. Videtur enim quòd nullo modo non esse possit magis appeti quàm esse sub quocunq; malo. Illud enim est magis appetibile quod magis habet de ratione boni. esse autem in tristitiis aut miseria, habet aliquid de ratione boni. hoc enim includit ipsum esse substantiale, quod est aliquod bonum: non esse autě omnino, sub quacunque ratione consideretur, nullam rationem boni habet, quia nullum esse ponit. ergo magis est eligědum esse sub mysteria quàm omnino non esse: & per consequens nullo modo appetendum est non esse. Cõfirmatur

Tom.3.I.7. etiam author. August. de libero arbitrio: Inquit enim, Considera quantum bonum est esse, quod & beati & miseri volunt. Maius enim est esse & esse miserum, quàm omnino non esse.

AD hanc difficultatem tollendam considerandum est, quòd cùm non esse sub quacunque ratione negatiua consideratum, vt sic, non habeat rationem boni aut appetibilis, eò quòd ratio boni fundetur in esse: oportet ad hoc vt ipsum sub ratione negatiua consideratum habeat rationem boni, quòd ad aliquod esse & bonum, ratione cuius ipsum sit bonum & appetibile, resoluatur: & ideo inquit sanctus Thomas in prima parte loco præallegato, quòd non esse non est bonum & appetibile nisi per accidés, inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet priuari. quatuor enim concurrunt in ipso appetitu non esse. primum est aliquod esse, & bonum appetitum, puta fœlicitas, secundùm est, malum per quod priuatur tale esse, puta miseria. tertiũ est remotio talis mali, puta miseriæ. quartum est non esse quod appetitur, inquãtum cum ipso est remotio talis mali. ipsum ergo non esse vt remotiuum mali, habet rationě boni & appetibilis, sed hoc sibi conuenit originaliter ratione illius esse quod est primò appetitum quod per se bonũ est & appetibile. Vnde licèt omnino non esse, vt sic, non sit bonum & appetibile, esse autem sub miseria aliquid habeat bonitatis, non esse tamě inquantum remotiuum mali, includit bonum aliquod ratione cuius remotio mali fundamentaliter & originaliter appetitur.

AD dubium ergo negatur quòd esse sub misera & tristitia, magis habeat de ratione boni quàm non esse, vt est remotiuum miseriæ. Ad probationem negatur quòd non esse, vt remotiuum miseriæ nullam habeat rationem boni, & nullum esse dicat. licèt enim non esse ratione negationis, inquantum est præcisè negatio, nullum esse ponat, fundamětaliter tamen & radicaliter ponit aliquod esse, puta felicitatem, ratione cuius refellitur esse sub miseria, & appetitur non esse tanquam miseræ vitæ remotiuum: propter quod ait S. Tho. in quarto Sent. vbi suprà q̃ non esse, licèt maximè malum sit inquantum priuat esse, tamen valde bonum est inquantum priuat miseriam, quæ est maximum malorum. Vnde quod dixit Saluator noster Matth. 26. de Iuda: Melius erat ei si natus non fuisset homo ille, intelligitur quòd ipsum non esse Iudæ fuisset ei melius per accidens quàm esse, ratione scilicet mali quod per non esse remotum fuisset, si nõ fuisset natus: cuius quidem mali remotio est maximè appetenda, inquantũ ipsum malum, scilicet æterna damnatio opponitur fœlicitati, quę maximè appetibilis est. Habet & alias expositiones hoc dictum Saluatoris, sed de iis nihil ad propositum refert. Ad August. dicitur primò ex doctrina S. Tho. in quarto Sent. loco allegato, quod intelligit non esse non posse eligi per se, sed tantùm per accidens modo dicto. Dicitur secũdò, quòd maius est esse & miserum esse quàm omnino non esse, si non esse per se accipiatur, pro sola scilicet negatione essendi, sed si cointelligatur cum tali nõ esse amotio mali appositi illi bono, quod est origo & fundamentum appetendi non esse: sic omnino non esse est maius & appetibilius ratione illius esse quod est radix & fundamentum appetitionis huiusmodi.

SED remanet adhuc dubium. Nam secundùm hanc respõsionem non appetitur remotio mali quæ concomitatur non esse, nisi quia appetitur bonum quod illi malo opponitur. Hoc autem non videtur verum in eo qui appetit non esse. Nam omne esse accidentale præsupponit esse substantiale: & remoto esse substantiali omne aliud esse remouetur. ergo si aliquis appetit non esse in rerum natura, non appetit aliquod aliud esse, ratione cuius appetat non esse. ergo falsum est quòd non esse omnino includat aliquod esse ratione cuius appetitur non esse. Respondetur quòd non sic dicimus non esse appetibile esse per accidens rationě alicuius esse appetiti quo homo non sustinet priuari, vt dicitur prima parte, quasi [illegible] aliquis appetat sibi simul appetitus in simultaté vtriusque feratur, vt scilic[illegible] en[illegible] esset appetere mul cõuenire & nõ esse omnino, & aliquod esse. ho[illegible] tum, & contradictoria. Sed intelligitur quòd aliquod esse quo[illegible] est am[illegible] esse quo homo non sustinet priuari, est radix & fundamentum qua[illegible] non e[illegible] sit appetibile. ex eo enim q̃ aliquis summè amat fœlicitatě, summè detestatur miseriam, per quam fœlicitate priuatur, & nõ sustinet vt perpetuò sit miser, ac priuatus fœlicitate. Et ideo cùm videt se non posse miseriam ac priuationem fœlicitatis effugere nisi per nõ esse, appetit non esse, quo illud malum quod maximè detestatur, effugiat. Et sic patet quòd esse & bonum, est ratio & fundamentum appetitionis non esse. appetibile est enim non esse inquantum est remotiuum mali: remotio autem mali est appetibilis inquantum ipsum malum habetur odio. habetur autem odio malum, eò quòd bonum oppositum appetatur & diligatur. Vnde est quidem simultas appetitionis non esse & fœlicitatis, non autem appetitio simultatis ipsorum. Ex istis patet ad dubium principale, dicitur enim quòd dictum S. Thom. quod est etiam Arist. 9. Ethicorum, scilicet quòd omnia naturaliter appetunt esse, intelligitur de esse completo perfectionibus conuenientibus & debitis, vt ipse exponit in quarto Sententiarum loco præallegato. intelligitur etiam de appetitu per se: huic autem non repugnat quòd aliqui appetant non esse per accidens, inquantum est remotiuum mali, quod esse naturaliter desideratum priuat. Quartò, Omnes creaturæ sunt imagines primi agentis, scilicet Dei, ergo sunt propter eius similitudinem consequědam sicut propter vltimum finem. probatur antecedens, quia omne agens agit sibi simile. consequentia etiam probatur, quia ad hoc imago constituitur, vt repræsentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum. Quintò, Intantum aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primæ bonitati quæ est Deus: ergo omnia per suos motus & actiones tendũt in diuinam similitudinem. probatur consequentia, quia omnis res per suum motum vel actionem tědit in aliquod bonum sicut in finem.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ prima parte quæst. 6. artic. 4. & de Verit. quæst. 21. artic. 4. quòd res non dicuntur hoc modo bonæ in ordine ad Deum, quasi ex solo respectu ad diuinã bonitatem denominentur bonæ, sicut medicina dicitur sana in ordine ad sanitatem animalis, sed quia habent in seipsis bonitatem quæ est similitudo quędam diuinæ bonitatis. Vnde cùm dicitur hîc quòd intantum aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primæ bonitati, intelligitur ad hunc sensum, quòd vnumquodque intantum est bonum, inquantum habet formam & bonitatem intrinsecã, quæ est similitudo quædã diuinæ bonitatis.

Quomodo res diuinam bonitatem imitentur.

Caput 20.


ATET ergo ex his quæ dicta sunt, quòd assimilari ad Deum est vltimus omnium finis. id autem quod propriè habet rationem finis, est bonum. tendunt igitur res in hoc quòd assimilentur Deo propriè inquantum est bonus: bonitatem autem creaturæ non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licèt diuinam bonitatem vnaquæque res imitetur secundùm suum modũ. Diuina enim bonitas simplex est quasi tota in vno consistens. ipsum enim diuinum esse, omnem plenitudinem perfectionis obtinet: vt in primo libro * probatum est. vnde cùm vnumquodque intan- * Cap. 28.
tum sit bonum, inquantum est perfectum: ipsum diuinum esse est eius perfecta bonitas. idě enim est Deo esse, viuere, sapientem esse, beatum esse, & quicquid aliud ad perfectionem & bonitatem videtur pertinere: quasi tota diuina bonitas sit ipsum diuinum esse.

2 Rursum, quia ipsum diuinum esse est ipsius Dei existentis substantia. In aliis autem rebus hoc [d] accidere non po- D. 461.
test. ostensum est enim in secundo libro, * quòd nulla sub- * Cap. 52.
stantia creata est ipsum suum esse. vnde si secundùm quòd res quælibet bona est, non esset earum aliqua suũ esse: nulla earũ est sua bonitas: sed earum [d] quælibet bonitatis par- D. 293.
ticipatione bona est, sicut & ipsius esse participatione est ens.

3 Rursus, non omnes creaturæ in vno gradu bonitatis constituũtur. Nam quorundam substantia, forma & actus est, scilicet cui secundùm id quod est, competit esse actu, & bonum esse. Quorundam verò substantia ex materia & forma composita est: cui cõpetit actu esse, & bonũ esse: sed secundùm aliquid sui, scilicet secundùm formam. Diuina igitur substantia sua bonitas est: substantia verò simplex bonitatem participat secundùm id quod est: substantia autem composita secundùm aliquid sui. In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diuersitas inuenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorundam ex materia & forma compositorum totam materiæ potentiam forma adimplet: ita quòd non remanet in materia potentia ad aliam formam: & per consequens nec in aliqua alia materia potětia ad hãc formã: & huiusmodi sunt corpora

cœlestia, quæ ex … tota materia sua constant. Quorumdam verò for… …ma p… …o replet totam materiæ potentiam: vnde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam: & in aliqua materiæ parte remanet potentia ad hanc formam: sicut patet in elementis & elemẽtatis. Quia verò priuatio est negatio in substãtia eius quod substantiæ potest inesse, manifestum est quòd cum hac forma quę nõ implet totam materiæ potentiam, adiungitur priuatio formæ: quæ quidem adiungi non potest substantiæ cuius forma implet totam materiæ potentiam: neque illi quæ est forma per suam essentiã: & multò minus illi cuius essentia est ipsum suum esse. cùm autem manifestum sit quòd motus nõ potest esse vbi non est potẽtia ad aliud, quia motus est actus existentis in potentia: itemq; manifestum sit quòd malum est ipsa priuatio boni: planum est quòd in hoc vltimo substantiarum ordine est bonũ mutabile cum permixtione mali oppositi se habens: quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. possidet igitur hæc substantia vltimo modo dicta sicut vltimum gradum in esse: ita vltimum gradum in bonitate.

Inter partes etiam huius substãtiæ ex materia & forma cõpositæ bonitatis ordo inuenitur. Cùm enim materia sit ens in potẽtia secũdùm se cõsiderata, forma verò sit actus eius. substãtia verò composita sit actu existẽs per formam: forma quidem erit secũdùm se bona: substantia verò composita prout actu habet formam: materia verò secundùm quod est in potẽtia ad formam. Et licèt vnumquodque sit bonũ inquantum est ens, non tamẽ oportet ꝙ materia quæ est ens solùm in potẽtia, sit bona solũ in potentia. ens enim absolutè dicitur: bonũ autẽ & in ordine consistit. nõ enim solùm aliquid bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem: sed etiã nondum ad finẽ peruenerit, dũmodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonũ. materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc ꝙ est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum: in quo apparet ꝙ bonũ quodammodo amplioris est ambitus quàm ens. propter quod Dionys. dicit 4. cap. de Diui. nom. quòd bonum se extendit ad existentia & non existentia. nam & ipsa non existentia scilicet materia, secundùm quòd intelligitur priuationi subiecta, appetit bonum, scilicet esse. ex quo patet ꝙ etiam sit bona. nihil enim appetit bonum nisi bonum. Est autem & alio modo creaturæ. bonitas à bonitate diuina deficiẽs. Nam sicut dictum est, Deus in ipso suo esse summã perfectionem obtinet bonitatis: res autẽ creata suam perfectionem non possidet in vno, sed in multis. quod enim est in supremo vnitum, multiplex in infimis inuenitur. vnde Deus secundùm idem dicitur esse virtuosus, sapiens, & operans: creatura verò secundùm diuersa tantoque perfecta bonitas alicuius creaturæ maiorem multiplicitatem requirit quãtò magis à prima bonitate distans inuenitur. Si verò perfectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis: & inde est quòd licèt primum & summum bonũ sit omnino simplex, substantiæque ei in bonitate propinquæ sint pariter & quantum ad simplicitatem vicinæ, infimæ tamen substantiæ inueniũtur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus & hominibus: quia non possunt pertingere ad perfectionẽ cognitionis & intellectus quam consequuntur animalia & homines. Manifestum est ergo ex dictis, quòd licèt Deus secundùm suum simplex esse perfectam & totam suam bonitatem habeat, creaturæ tamen ad perfectionem suæ bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. vnde licèt quælibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis careat quæ ad ipsius bonitatem requiruntur: sicut homo qui virtute spoliatus vitiis est subiectus, dicitur quidem bonus secundùm quid, scilicet inquantum est ens, & inquantum est homo: non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. non igitur cuilibet creaturarum idem est esse, & bonum esse simpliciter: licèt quælibet earum bona sit inquantum est: Deo verò simpliciter idem est esse, & esse bonum simpliciter. Si autem res quælibet tendit in diuinæ bonitatis similitudinem sicut in finem, diuinæ autem bonitati assimilatur aliquid quantùm ad omnia quæ ad propriam pertinent bonitatem: bonitas autem rei non solùm in esse suo cõsistit, sed in omnibus aliis quæ ad suam perfectionem requiruntur, vt ostensum est: manifestum est quòd res ordinantur in Deum, sicut in finem, nõ solùm secundùm esse substantiale, sed etiam secundùm ea quæ ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius: & etiam secundùm propriam operationem: quæ etiam pertinẽt ad perfectionem rei.

Super Cap. 20.



NE occasione præcedentis cõclusionis aliquis existimaret sic creaturas diuinam bonitatẽ imitari, quòd illis eodem modo bonitas conueniat sicut Deo, vult S. Thom. ostendere, ꝗ sic diuinam bonitatem imitantur, quòd tamen ab ipsa deficiunt. Et ait, quòd licèt omnia tendant ad hoc ꝙ assimilentur Deo inquantum est bonus, cùm tendant in ipsum sicut in vltimum finem, bonum autẽ sit quod propriè habet rationem finis: nõ tamen creaturæ assequuntur bonitatem eo modo quo est in Deo, sed eam imitantur suo modo. & tangit duplicem differentiã bonitatis diuinæ ad bonitatem creaturæ. prima est quòd diuina bonitas est simplex, quasi tota in vno cõsistens, inquantum ipsum diuinum esse omnem perfectionem continet, & est eius perfecta bonitas. vnde Deo simpliciter idem est esse, & bonum esse simpliciter. res autẽ creata non possidet suam perfectionem & bonitatem in vno, sed in multis, quia quod est in supremo vnitum, multiplex in infimis inuenitur. non enim per solum suum esse pertingunt creaturæ ad perfectionem suæ bonitatis, sed per plura: & quantò creatura secũdùm suam bonitatem magis à prima bonitate distat, tantò eius perfecta bonitas maiorem multiplicitatem requirit, licèt aliter sit si perfectam bonitatem non possit attingere. Vnde licèt quælibet creatura sit bona inquantum est, nõ tamen potest dici bona simpliciter, si aliis careat quæ ad ipsius bonitatem requiruntur; sicut homo vitiosus est bonus secundùm quid, scilicet inquantum ens aut inquantum homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Ex his sequitur quòd cùm res quælibet tendat in diuinæ bonitatis similitudinem sicut in finem, quòd ipsa ordinatur in Deum sicut in finem non solùm secundùm esse substantiale, sed etiam secundùm ea quæ ei accidunt pertinentia ad eius perfectionem, etiam secundùm propriam operationem. Secunda differentia est quia Deus est sua bonitas, cùm sit suum esse nulla autem creatura est suum esse & sua bonitas, sed est bona participatione bonitatis, sicut & participatione ipsius est ens. Et in hac etiam participatione multi sunt gradus. substantia enim simplex quæ est forma & actus, bonitatem & esse actu participat secundùm id quod est: substantia autem composita ex materia & forma, bonitatem & esse actu participat secundùm aliquid sui, scilicet secundùm formam. Item in hoc gradu, scilicet substantię compositæ inuenitur diuersitas quantum ad ipsum esse & bonitatem. Nam corpora cœlestia quæ ex tota sua materia constant, habent materiam quæ non est in potentia ad aliam formam, & consequenter non habent formæ priuationem adiunctam, sicut nec illi quæ est forma per suam essentiam, nec illi cuius essentia est ipsum suum esse, adiũgitur priuatio formæ. non est etiam in ipsis bonum mutabile, & admixtionem mali oppositi habens, cum motus non possit esse vbi non est potẽtia ad aliud. corpora verò inferiora quorum forma non replet totam capacitatem materię, habẽt materiam in potentia ad aliam formam: & ideo cum forma ipsa adiungitur priuatio formæ, propter quod in huiusmodi corporibus est bonum mutabile permixtionem mali oppositi habens. Et hæc vltimum gradum tenent in bonitate sicut & in esse. Adhuc inter partes huiusmodi substantiæ compositæ, bonitatis ordo inuenitur. Nam forma quæ est actus, est secundùm se bona: substantia composita quæ est actu per formam, est bona secundùm quòd actu habet formam. materia verò quæ est ens in potentia, est bona secundùm quòd est in potentia ad formam. Si quis autem diceret materiam non esse bonam nisi in potentia, quia etiam non est ens nisi in potentia: respondetur quòd non est eadem ratio de ente & bono, quia ens absolutè dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit. idcircò licèt materia non possit simpliciter dici ens ex eo quòd est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse, potest tamen simpliciter dici bona propter ordinem ipsum ad finem & bonum. Ex quo apparet bonum esse quodammodo amplioris ambitus quàm ens, iuxta illud Dionysij 4. cap. de Diuinis nominibus, Bonum se extendit ad existentia & non existentia.

CIRCA primam differentiam inter bonitatem diuinam & bonitatem creaturæ (quæ est August. in octauo de Trinitate) cùm dicitur quòd quantò magis à bonitate prima distat creatura, tantò eius perfecta bonitas maiorem habet multiplicitatem, licèt aliter sit si non possit attingere perfectam bonitatem: aduertendum quòd per bonitatem perfectam videtur intelligere sanct. Thom. bonitatem quamcunque creatam secundùm perfectum modum ipsius: per imperfectam verò bonitatẽ secundùm ipsius imperfectum modum. & est sensus, quòd quãtò natura magis à prima bonitate distat, tãtò bonitas quæ in superiori natura inuenitur & inferiori, maiorem multiplicitatem accipit in ipsa natura inferiori: sicut quia cognoscere sensibilia & intelligibilia est perfectio inuenta in homine & in substantia separata: inuenitur in substantia separata quæ minus distat à prima bonitate, vnitè scilicet per vnicam potentiam, quę est intellectus: in homine autem qui magis à diuina bonitate elongatur, multipliciter & diuisim inuenitur, per sensum, inquam, & intellectũ: vnde in huiusmodi sese concomitantur propinquitas ad Deum secundùm bonitatem, & vicinitas secundùm simplicitatem. quæ enim simpliciora sunt, maiorem propinquitatem habent ad bonitatem diuinam. propter hoc ait sanctus Thomas quòd substantiæ summo bono quod est omnino simplex, in bonitate

Ton 1.3. cap.5.

bonitate propinquæ, sunt pariter, id est, simul etiam ei quantùm ad simplicitatem vicinæ. vbi autem inferiora ad bonitatem & perfectionem superioris naturæ pertingere non possunt, sed imperfectam quandam & sibi propriam habent perfectionem, nõ oportet quòd quantò natura magis distat à prima bonitate, tantò magis habeat suam imperfectam bonitatem multiplicatam, imò potest bonitas esse multiplicior in natura magis propinqua bonitati diuinæ & perfectiori. vnde in huiusmodi non sese concomitantur propinquitas in bonitate ad summum bonum, & vicinitas ad ipsum in simplicitate, cùm aliquid inueniatur vicinius Deo in simplicitate, & tamen remotius sit in bonitate, sicut dat exemplum S. Thom. de elementis & animalibus ac hominibus. elementa enim quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis & intellectus, sed habent imperfectam bonitatem, sunt quidem propinquiora Deo quãtum ad simplicitatem, & habent suam bonitatem magis vnitam, & tamen non sunt Deo magis propinqua quantùm ad bonitatem quàm animalia & homines: imò animalia & homines cùm sint perfectiora, sunt Deo quantùm ad bonitatem propinquiora, licèt suam bonitatem magis diuisam & multiplicatam habeant. idcirco addidit S. Tho. licèt aliter sit si non possit perfectam bonitatem attingere.

CIRCA id quod dicitur in eadem differentia hominem virtute spoliatum & subiectum vitiis non esse bonum simpliciter, imò malum, secundùm quid tamen esse bonum, scilicet inquantum est ens, & inquantum est homo: aduertendum quòd li inquantum est homo, duplicem specificationem potest facere, scilicet substantialẽ tantùm, & substantialem simul cum accidentibus complentibus bonitatem & perfectionem hominis. hîc ergo accipitur inquantum specificat substantiam hominis præcisè, non autem vt specificat bonitatem hominis completam & perfectam accidentibus ad hominis bonitatem requisitis. Verum enim est dicere de homine perdito & scelesto, quòd est bonus quantùm ad bonitatem substantialem hominis, quia sibi nihil deficit de iis quæ ad constituendam hominis speciem requiruntur: & sic est bonus inquantum substantialiter homo, non autem est bonus quantùm ad omnia quæ ad hominis perfectionem tàm substantialem quàm accidentalem requiruntur: cùm careat virtute quæ hominis bonitatem absolutam complet: vnde non est verum quòd sit bonus inquantum homo, id est quantùm ad omnia quæ ad completam hominis bonitatem requiruntur: alioquin esset verum simpliciter & absolutè dicere quòd est bonus: quod negat S. Thom. In secunda differentia quæ est authoris libri de Causis, circa illam propositionem Creatura participatione ipsius esse dicitur ens: considerandum quòd illud duplicem sensum habere potest. vnus est quòd ex ipso esse dicatur ens, tanquam ex eo à quo imponitur nomen entis, non tamen tanquam ex re principaliter nomine entis significata: sicut si diceremus hanc substantiam dici lapidem ex læsione pedis, & sic verum est vnamquanque creaturam dici ens participatione ipsius esse, non autem per essentiam: quia nomen entis impositum est ab esse, quòd in creatura distinguitur à rei essentia. Alius sensus est quòd dicatur ens ex participatione esse tanquam ex eo quòd primò & principaliter nomine entis significatur: & hoc est verum de ente participaliter sumpto, non autem de ipso sumpto nominaliter, est verum. Vt enim in primo libro patuit, entis participaliter sumpti esse est abstractum, nominaliter autem sumpti abstractum est essentia: & quia nomen concretum primò & principaliter significat suum abstractũ, ens participaliter sumptũ primò & principaliter significat esse, ens verò nominaliter sumptum primò & principaliter significat essentiã; ideo aliquid dicitur ens secũdũ quòd ens participaliter sumitur per participationem ipsius esse: dicitur autem ens nominaliter accipiẽdo ens nõ per participationem esse, sed per suam essentiam. Intelligitur ergo propositio S. Tho. & de ente nominaliter sumpto quantùm ad id à quo nomen est impositum, & de ente participaliter sumpto quantùm ad id quod primò & principaliter significat.

CIRCA illam propositionem, Substantia simplex quæ est forma & actus, bonitatem & esse participat secundùm id quod est: aduertendum quòd non sic intelligitur quasi ipsa formæ substantia sit sua bonitas & suũ esse, sed quia cùm composita habeant esse & bonitatem ab aliquo alio formaliter, scilicet à forma quæ est pars compositi, ipsa forma non habet esse & bonitatem ab alia forma, sed esse ab ipsa immediatè nulla alia interueniente forma resultat. Circa illud dictum, Substantia composita participat bonitatem & esse actu secundùm aliquid sui, scilicet secundùm formam: aduertendum quòd non est sensus, in composito, solam partem quę est forma, habere esse & bonitatem, non autem compositum ipsum, denominaríque compositum ens & bonum à sua parte, sicut denominatur homo crispus à crispitudine capillorum: sed sensus est quòd ipsum quidem totum est bonum & ens, sicut id quod habet esse & bonitatem, sed tamen ipsum esse & ipsam bonitatem accipit à sua parte, scilicet à forma, qua primò sibi prouenit esse.

CIRCA ea quæ tanguntur in differentia bonitatis corporum cœlestium & corporum inferiorum, multipliciter dubitatur. Primò quia tria à
Tex.com.66. Philosopho primo Physico. ponuntur principia rerum naturalium, scilicet materia, forma, & priuatio: sed cœlum est ens naturale, ergo oportet ista tria sibi inesse: ergo falsum est materiæ cœli non adiungi priuationẽ. Secundò, quia videntur repugnare quòd cœlum habeat materiam, & tamen non habeat bonum mutabile. Vt enim arguit Commen. primo Cœl. comment. tertio, si corpus cœleste est compositum ex materia & forma, sequitur quòd sit generabile & corruptibile. Item quia vt habetur ex primo & septimo Physicorum, Materia est per quam aliquid potest esse & non esse. Tertiò, quia non videtur posse saluari in substantiis inferioribus esse bonum mutabile cum permixtione mali oppositi, vt hîc dicitur. Opposita enim non sunt in eodem simul.

AD euidentiam primi dubij considerandum est quod Arist. in primo Physicorum inuestigat principia rerum naturalium inquantum naturalia per generationem & transmutationem fiunt, vt patet ibidem text. 68. ideo illa principia sunt quærenda in rebus naturalibus quantum ad illud esse secundùm quod transmutabilia sunt. si autem aliquod esse habeant transmutationi non subiectum, non sunt illa principia circa illud esse quærenda. cœlum autem secundùm suum esse substantiale est ingenerabile & incorruptibile: ideo non oportet ex dictis ab Arist. in primo Physi. ponere hæc tria principia in cœlo vt ad esse substantiale ordinantur: & sic non oportet materiæ cœli esse adiunctam priuationem: oportet tàmen alia ex causa in cœlo esse materiam & formam, quia videlicet est substantia corporea. formam enim corpoream oportet in aliquo susceptiuo esse: & illud est materia. Ad secundum dicitur quòd nulla est repugnantia si considerentur verba S. Tho. quia licèt cœlum materiam habeat, illa tamen non est potentia ad aliam formam, nec est subiecta priuationi alterius formæ, ex quo habet aliquid vt sit transmutabile. Ad rationem ex Com. sumptam, quæcunque fuerit Com. opinio de materia cœli, dicitur, quòd si corpus cœleste esset compositum ex forma & materia existente sub priuatione alterius formæ, vtique esset generabile & corruptibile. modo non dicit sanct. Thom. materiam cœli esse huiusmodi, sed ipsam neque esse in potentia ad aliam formam, neque esse priuationi subiectam: ideo illud non sequitur ex eo quòd ponitur materia in cœlo. Similiter ad confirmationem ex Aristot. dicitur quòd loquitur de materia subiecta priuationi, quæ est principium rerum transmutabilium, inquantum substantialiter transmutabilia sunt.

SED contra hanc responsionem dubium affert processus Arist. 12. Metaph. text. 30. Arguit enim primò quòd oportet substantiam quæ mouet motu sempiterno, esse semper actu mouentem: deinde quòd oportet eã esse substantiam quæ sit actus, non autem quæ sit in potentia, quia contingit quod potentia est, non esse. Ex quo vlterius infert quòd oportet ipsam esse sine materia. Ex hoc enim arguitur sic. Si esset aliqua materia quę non esset principium corruptionis, non posset argui aliquid omnino carere materia ex eò quòd non potest non esse. Sed Arist. concludit primam substantiam esse immaterialem ex eò quòd non potest non esse, præsertim secũdùm expositionem sanct. Thom. ergo omnis materia est principium corruptionis. Si ergo in cœlo ponatur materia, sequitur quòd cœlum secundùm se sit corruptibile. Respondetur & dicitur primo quòd Arist. ex illo processu non vult concludere primam substantiam esse omnino immaterialem, sed solùm ipsam esse immaterialem per carentiam materiæ quæ est in potentia ad non esse. hoc enim suo proposito sufficit, quo vult ostendere oportere eam sempiternam esse. Vnde dum concludit quòd eius substantia est actus, non intendit quòd sit omnino simplex forma, sed nihil est in eius substantia quod sit in potentia ad aliud esse. Dicitur secundò quòd ipsam primam substantiam esse omnino immaterialem, habet Aristot. ex alio fundamento, ex hoc scilicet quòd est primum mouẽs omnino immobile. Nam omne quod habet materiam, mobile est. Et sic constat quòd processus ille Aristot. non tollit quin in aliquo sit materia, & tamen sit incorruptibile, quãdo materia sua non est subiecta priuationi, neque in potentia ad aliud esse, sicut inuenitur in cœlo.

Ad tertium dicitur quòd forma priuatio, similiter bonũ & malum dupliciter considerari possunt. Vno modo secundùm rationes communes & generales formæ & priuationis, siue boni & mali. Alio modo secundùm particulares rationes, inquantum videlicet hæc est talis forma, & hæc talis priuatio, & hoc tale bonum, hoc verò talè malum. Si considerentur primo modo, sic sunt opposita inquãtum ratio formæ & ratio priuationis formæ, similiter ratio boni & ratio mali sunt oppositæ rationes, sed hoc modo non inconuenit opposita simul esse in eodem, inquantum in eodem potest esse aliquid cui cõuenit ratio formæ, & aliquid cui conuenit ratio priuationis. Si verò considerentur secundo modo, sic nõ quælibet priuatio cuilibet formæ, neque cuilibet bono quodlibet malum, sed determinatæ formæ determinata opponitur priuatio. formæ enim aëris opponitur priuatio formæ aëris. non autem priuatio formæ aquæ. Et secundùm hanc considerationem forma & priuatio quę sunt opposita, non possunt simul esse in eodem subiecto, sed bene forma & priuatio quæ sibi non opponitur, simul esse possunt. Propositio ergo sanct. Thom. intelligenda est de malo & bono non secundùm particulares rationes oppositas, sed secundùm generales rationes. talia autem opposita non inconuenit simul in eodem esse.

CIRCA id quod dicitur, materia licèt sit ens in potentia, esse tamen bonum in potentia, sed simpliciter, occurrit dubium. Primò, quia videtur hoc contradicere his quæ in hoc capitulo dicuntur. Dictum est enim quòd licet vnaquæque creatura sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quæ ad eius bonitatem requiruntur. Ex hoc autem arguitur sic: Ens in actu ex ipso esse remotis aliis perfectionibus non dicitur bonum simpliciter, ergo multò minus ens in potentia & omni actu carens, dicitur bonum simpliciter. Secundò, quia de Verit. q. 21. artic. 2. ad tertium, dicitur quòd materia est bona in potentia, non autem in actu, sicut est ens in potentia, & non in actu. Idem dicitur prima parte, quæst. 5. artic. 3. ad tertium.

AD euidentiam huius dubij duo sunt consideranda. Primum est differentia quam hîc ponit sanct. Thom. inter ens & bonum, hæc scilicet quòd ens dicitur absolutè, bonum autem etiam in ordine consistit: & ideo materia ex hoc quod est potentia ens, non potest dici simpliciter ens, sed bene propter ordinem ad esse & ad bonum dici simpliciter bonum. Vbi aduertendum est quòd bonum & ens differunt, quia nomen entis dicitur tantùm de his in quibus suum formale significatum inuenitur. illud enim tantùm est ens, tanquam id quod est, cui conuenit habere esse, nomen verò boni dicitur non tantùm de eo in quo formaliter inuenitur ratio boni, sed etiam de eo quod ad bonum habitudinem habet, sicut sanum non dicitur solùm de animali in quo formaliter sanitas inuenitur, sed etiam de medicina, & cibo, & vrina quæ ad sanitatem animalis habitudinem habent. propterea inquit S. Thom. de Veri. q. 21. art. primo, quòd primò & principaliter dicitur bonũ ens perfectiuum alterius per modum finis: secundariò autem dicitur bonũ quod est ductiuum in finẽ, prout vtile dicitur bonum, vel quod est natũ consequi finẽ: sicut & sanum dicitur nõ solum habens sanitatem, sed etiam perficiens, conseruans, & significans. bonum ergo dicitur primò de eo quod est finis, atque de eo quod iam finem obtinet, non propter ordinem quem habeat ad bonum, sed quia in se perfectum est, & formaliter bonum. dicitur etiam de aliquo non ex eo quòd in se perfectum sit, sed ex eo quòd ordinem habet ad bonum, tanquam tendens ad ipsum. propter hoc dixit sanct. Thom. quòd ens absolutè dicitur, bonum verò etiam consistit in ordine, quia videlicet bonum dicitur non solùm de eo quod actu habet esse & perfectionem, sed etiam de eo quod ad perfectionem tendit: ens verò dicitur de eo quòd formaliter in seipso continet entitatem & esse. Secundum est, quòd bonum simpliciter

potest

potest duobus modis intelligi. Vno modo pro eo quòd est formaliter bonum, tanquam videlicet in seipso habens bonitatis complementum, sicut dicimus quòd animal est simpliciter sanum, medicina autem non est simpliciter sana. Alio modo pro eo quod absolutè & absque additione dicitur bonum, sicut absolutè dicimus, non solùm quòd animal est sanum, sed etiam quòd medicina sana est. Hoc ergo secundo modo accipit sanct. Th. bonum simpliciter, cùm inquit materiam primam esse simpliciter bonã. Non enim inquãtum dicit ordinem ad bonum, dicitur bona cum hac additione in potentia, sicut dicitur ens non absolutè sed in potentia, sed absolutè & absque additione dicitur bona. Ad primum ergo in oppositum negatur consequentia. Nam absolutè potest dici materia bona, inquãtum dicit ordinem ad bonum, quia inquantum huiusmodi habet quicquid ad eius perfectionem pertinet, licet careat actu & bonitate sibi formaliter inhærenti. Non enim dicitur bona (vt declarauimus) tanquam bonitatem habens, sed tanquam in bonitatem ordinata. Potest secũdò dici quòd dictum sanct. Tho. intelligitur de eo quod dicitur bonum tanquam in se bonitatem habens, non autem de eo quod dicitur bonum tãquam in bonitatem ordinatum. Ad secundum dicitur quòd materia dupliciter potest considerari. Vno modo præcisè secundùm se inquantum est pura potentia, id est, substantia omni carens actu sibi intrinseco, & essentiali. Alio modo inquantum substat ordini & aptitudini ac inclinationi ad bonum. Primo modo est bonum tantum in potentia, & sic intelligitur quod dicitur in locis allegatis: Secundo modo est bona in actu, & sic intelligitur quod hîc dicitur. Vnde & in prima parte post verba adducta subiungit S. Thom. aliam responsionem dicens quòd secundùm Platonicos posset dici quòd materia prima est non ens propter priuationem adiunctam, sed tamen participat aliquid de bono, scilicet, ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum. de hoc etiam dictum est suprà cap. 11.

CIRCA illud quod dicitur bonum esse quodammodo amplioris ambitus quam ens: notandum quòd dupliciter possumus ambitum boni & entis considerare. Vno modo respectu eorum de quibus formaliter & intrinsecè prædicantur. Alio modo respectu eorum de quibus quomodocunque prædicantur. Primo modo ens & bonum sunt æqualis ambitus, & sunt conuertibilia secundùm supposita. secundò verò modo bonum est amplioris ambitus, quia nomen entis dicitur solùm de iis in quibus inuenitur formaliter ratio entis & boni, nomen verò boni dicitur etiam de eo in quo non inuenitur formaliter ratio entis & boni, scilicet, de eo quòd habet ordinem ad esse & bonum. Et quia ambitus alicuius cõmunis propriè accipitur respectu eorum de quibus intrinsecè & formaliter prædicatur, non autem respectu eorum de quibus prædicatur extrinsecè, ideò non dixit sanct. Thom. absolutè quòd bonum sit amplioris habitus quàm ens, sed addidit, quodammodo.

SED contra dicta videtur esse sanct. Thom. de Veri. quæst. 21. art. 2. & prima, parte q. 5. art. 2. ad 2. Inquit enim quòd bonum non se extendit ad non entia quę sunt entia in potentia, secundum prædicationem, ergo bonum non est maioris ambitus quàm ens, quia non ponitur maioris ambitus nisi quia dicitur de ente in potentia. Respondetur quòd dictum sanct. Thom. intelligitur de pręd[illegible]icatione formali & intrinseca. sic enim dictum est quòd non prædicatur de materia & ente in potentia, sed tantum extrinsecè, sicut sanum de medicina. Aduertendum autem quòd in prima parte & in quæstionibus de veritate interpretatur sanct. Thom. dictum Dionys. quãtum ad causalitatem. quia enim bonum habet rationem finis, ad finem autem mouentur etiam ea quæ non sunt in actu, ideo causalitas finis quæ est appeti, vt id cuius amore alia appetuntur & fiunt, etiam ad non existentia se extentit,

Quòd res intendunt aßimilari Deo in hoc quòd sunt causæ.

Cap. 21.



EX his autem apparet, quòd res intendunt diuinam similitudinem etiam in hoc quòd sunt causæ aliorum. Tendit enim in diuinam similitudinem res creata per suam operationem: per suam autem operationem vna res fit causa alterius. ergo in hoc etiam res intendunt diuinam similitudinem, vt sint aliis causæ.

2 Adhuc, res tendunt in diuinam similitudinem, inquantum est bonus, vt suprà dictum est. * ex bonitate autem
* Cap. 10. D. 468. Dei est quòd aliis esse largitur. vnumquodque enim agit inquantum est actu perfectum: desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari, vt sint aliorum causæ.

3 Amplius ordo ad bonum boni rationem habet, vt ex
* Cap. 13. dictis est manifestum. * vnũquodque autem per hoc quòd est causa alterius, ordinatur ad bonum: bonum autem solùm per se cognoscitur & causatur: malum autem per accidens tantum, vt ostensum est. esse igitur aliorum causa est bonum. secundum autem quodlibet bonum ad quod tendit aliquid, intendit diuinam si multitudinem: cùm quodlibet bonum creatum sit ex participatione diuinæ bonitatis. intendunt igitur res diuinam similitudinem in hoc quòd sint aliorum causæ.

4 Item, eiusdem rationis est quòd effectus tendat in similitudinem agentis, & quòd agens assimilet sibi effectũ. tendit igitur effectus in finem in quem dirigitur ab agente: agens autem intendit sibi assimilare patiens, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatẽ. Sicut enim ab agente cõferuntur effectui naturali principia per quæ subsistat, ita principia per quæ aliorum sit causa. sicut enim animal dũ generatur, accipit à generante virtutem nutritiuam: ita etiã virtutem generatiuam. effectus igitur tendit in similitudinem agentis, vt ostensum est, non solùm quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quòd sit aliorum causa. sic autem tendunt res in similitudinem Dei, sicut effectus in similitudinem agentis. intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quòd sunt causæ aliorum.

5 Præterea tunc maximè perfectum est vnumquodque, quando potest alterum sibi simile facere. illud enim perfectè lucet, quod alia illuminare potest, vnumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in diuinam similitudinem. per hoc igitur vnumquodque tendit in diuinam similitudinem, quòd intendit in diuinam similitudinem, quòd intendit aliorum causa esse. Quia verò causa inquantum huiusmodi superior est causato: manifestum est quòd tendere in diuinam similitudinem per hunc modum vt sit aliorum causa, est superior perfectio in entibus.

6 Item, prius est vnumquòdque in se perfectum, quam possit alterum causare, vt dictum est. hæc igitur perfectio vltimò accidit rei, vt aliorum causa existat. cùm igitur per multa tendat res creata in diuinam similitudiné, hoc vltimũ ei restat, vt diuinam similitudiné quærat per hoc quòd sit aliorum causa. Vnde Diony. dicit 3. cap. Cælest. hierar. quòd omnium diuinius est Dei cooperatorem fieri: secundùm quòd Apostolus dicit 1. Cor. 3. Dei adiutores sumus.

Super Cap. 21.



OSTENSO quòd res intendunt Deo assimilari quantum ad bonitatem, probat nunc sanct. Thom. quòd intendant ei assimilari quãtum ad causalitatem. Duplex autem potest esse sensus huius intenti. Vnus, quòd omnis res creata inclinatur ad causandum aliquid, & ad hoc vt in causando assimiletur Deo. Alius, quòd res creata quę est alterius causa, per hoc quòd aliud causat, tendit in diuinam similitudinem. Licèt autem vterque sensus aliquo modo veritatem habeat, & possit literæ adaptari (videtur enim vnaquæque res in actu per suam formam posse aliquid causare, vt videtur velle sanct. Thom. 1. Ethicor. lect. 10. licèt non omnis possit causare sibi simile in specie, & per consequens inclinatur ad causandum, & intendit in hoc assimilari Deo: similiter vnumquodque agens dum agit, intendit in agendo aliquam Dei similitudinem) secundus tamen sensus magis videtur hoc loco intendit, quantum ex rationibus constare potest. Circa hoc autem duo facit sanct. Thom. primò enim probat propositum. Secundò circa finem capituli ostendit quòd hæc assimilatio ad Deum in causando est superior rei perfectio. Quantum ad primum arguit primò sic: Res creatæ tendunt in diuinam similitudinem, per suam operationem, ergo intendunt in hoc diuinam similitudinem, vt sunt aliis causa. probatur consequentia, quia per suam operationem vna res fit causa alterius.

PRO declaratione huius rationis attendendum quòd hîc non sumitur operatio communiter vt in c. seq. sed pro sola actione transeunte. vnde antecedentis sensus est, quòd vnumquodque per suam actionem intendit Deo assimilari. similiter alia propositio in hoc sensu vera est, scilicet, quòd per suam actionem vna res est causa alterius. sensus ergo rationis est, quòd ideo res creata in causando tendit in diuinam similitudinem, quia causat per suam actionem, per actionem autem intendit Deo assimilari tanquam per complementum suæ perfectionis.

Secundò, Res intendunt Deo assimilari inquantum est bonus, sed ipse ex sua bonitate aliis esse largitur, cum vnumquodque agat inquantum est actu perfectum, ergo res generaliter desiderãt assimilari Deo in hoc quòd sunt causæ aliorum.

ADVERTE quòd li generaliter positum in cõclusione, potest distribuere pro omnibus rebus creatis absolutè, & potest distribuere pro omnibus rebus habentibus virtutem causatiuam aliorum, & vtroque modo iuxta ea quæ in principio diximus, verificari potest. videtur autem sequẽdo expositionem datam quòd distribuat pro causis actiuis tantum, vt sit sensus rationis, quòd cùm Deus ex sua bonitate dat esse rebus, res creatæque aliorum sunt causæ, causando diuinam bonitatem imitantur: & dum intendunt causare, intendunt diuinæ bonitatis similitudinem. Tertiò. Esse aliorum causam, est bonum. ergo in hoc quod res sunt aliorum causæ, diuinam similitudinem intendunt. probatur antecedens, quia cùm solum bonum per se cognoscatur & causetur, vnumquodque per hoc quod est causa alterius ordinatur ad bonum. ordo autem ad bonum, boni rationẽ habet, consequentia verò probatur, quia secundùm quodlibet bonum ad quod aliquid tendit, intendit diuinam similitudinem: quia bonum creatum est ex participatione diuinæ bonitatis.

Quarto. Sic intendunt res in similitudinem Dei, sicut effectus in similitudinem agentis, ergo, &c. probatur consequentia, quia effectus tendit in similitudinem agentis non solùm quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa, cum agens intendat assimilare sibi patiens, non solùm quantum ad esse, sed etiam quantum ad causalitatẽ, sicut

sicut patet in effectibus naturalibus, eiusdem autem rationis sit quod effectus tendat in similitudinem agentis, & quod agens assimilet sibi effectum.

CIRCA hanc vltimam propositionem aduertendum, quòd licèt aliqua dici possint esse eiusdem rationis multipliciter, tamen hoc loco accipitur esse eiusdem rationis pro eo quòd est vnum ex alio inferri, & econuersò: vt ●idem esse eiusdem rationis, quòd esse mutuæ argumentationis, id est, quòd vnum ex altero deducatur, & econuersò: sicut si diceremus quòd eiusdem rationis est quòd homo sit risibilis, & quòd sit rationalis, quia videlicet vnum est causa alterius, & ex vno infert reliquum, & econuerso. quia enim homo est rationalis, ideo est risibilis, & ex eo quòd est rationalis, infertur à pri●i quòd est risibilis: & econuerso ex eo quòd est risibilis, infertur à posteriori quòd est rationalis. ita in proposito quòd agens intendat assimilare sibi effectum sua actione est causa quòd effectus tendat in similitudinem agentis, & mutuò se inferunt: ideo bene dicitur quòd sunt eiusdem rationis.

CIRCA istam propositionem, Agens intendit sibi assimilare patiens quantum ad causalitatem: aduertendum quòd non intelligitur vniuersaliter de omni agente, & de eadem ratione causalitatis. Si enim intelligatur de eadem causalitate secundùm speciem, intelligitur tantùm de agente vniuocè. tale enim causat in effectu principium actiuum eiusdem rationis cum suo actiuo principio, sicut homo generans causat in homine genito virtutem generatiuam eiusdem rationis cum sua, & ideo assimilat sibi effectum in causalitate in communi, sic extenditur etiam in agentia æquiuoca. Vnumquodque enim agens dat suo effectui qui est ens in actu formam quæ est principium alicuius actionis, & per consequens assimilat sibi ipsum aliquo modo quantùm ad causalitatem. Sed licèt ita sit, propositio tamen S. Th. intelligitur de patiente quod natum est esse causa alterius. sensus est enim, agens intendit producere effectum sibi similem in agendo, si talis effectus natus sit alterius causa esse.

Quintò, Per hoc quòd aliquid est alterius causa, tendit in suam perfectionem, cùm tunc maximè vnumquodque perfectum sit, quando potest sibi simile facere: intellige in natura quæ est nata sibi simile facere, vt patet in eo quod lucet, & illuminare potest, ergo, &c. probatur consequétia, quia vnumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in diuinam similitudinem.

ADVERTE quòd ista ratio differt à tertia ratione, quia ibi consideratur esse causam vt est simpliciter absolutè bonum tanquam ad bonum ordinem importans: hìc autem consideratur esse bonum & perfectionem agentis, ideo sunt rationes formaliter distinctæ. Quantùm ad secundùm probat quòd tendere in diuinam similitudinem in hoc quòd est esse causam aliorum, est superior, id est, nobilior perfectio rei. Et probat ex duobus. Primò, quia causa inquantum huiusmodi est superior causato. Secundò, quia hæc perfectio vltimò accidit rei cùm prius vnumquodque in se perfectum sit quàm possit alterum causare. Confirmatur quoque autho. Dionysij 3. cap. Cælestis hierarchiæ.

ATTENDENDVM hoc loco quòd ista perfectio quæ est esse causam alterius, dupliciter considerari potest in ordine ad aliàs perfectiones. Vno modo præscindendo hanc perfectionem ab aliis formaliter, & sic ista perfectio non est simpliciter nobilior aliis, sed tantùm secundùm quid. simpliciter enim nobilius est habere naturam & substantiam completam, quàm habere habitudinem causæ respectu alterius, si vnum ab altero præscindatur: licèt hæc perfectio sit nobilior secundùm quid, inquãtum scilicet est completiua perfectionis rei, & comparatur ad antecedentes perfectiones sicut actus ad potentiam. Alio modo considerari potest non præscindendo ipsam ab aliis, sed magis omnes alias includendo inquantum omnes alias rei intrinsecas perfectiones præsupponit: & sic esse causam aliorum, est nobilissima perfectio rei inquantum res antequam causet, non habet complementum suæ perfectionis, sed aliquid sibi perfectionis deest loquendo de re quæ ex sua causalitate aliquid perfectionis acquirit, dum autem est causa rei, habet suæ perfectionis complementum. Accipit ergo S. Tho. propositionem in secundo sensu, licèt & in primo secundùm quid habeat veritatem. Attendendum autem quòd licèt hoc capitulum exposuerimus de causalitate efficientis, quòd magis videtur intendere S. Tho. posset tamen etiam exponi de omni causalitate, scilicet quòd vnaquæque res creata in causando quomodocunque causet, intendit assimilationem diuinam, inquãtum per suam causalitatem aliquo modo perficitur. Et sic dicemus quòd etiam materia in hoc quòd recipit & patitur, quod est eius operari, vt constat ex capitulo sequenti, tendit in bonum suum, & in assimilationem diuinam. Sed hoc minus videtur ad intentionem S. Thom. accedere.

Quomodo res diuersimodè in suos fines ordinantur.
Cap. 22.



X præmissis autem manifestum esse potest quòd vltimum per quod vnaquęque res ordinatur ad finem, est eius operatio: diuersimodè tamen secundùm diuersitatem operationis. Nam quædam operatio est rei vt aliud mouentis, sicut calefacere & secare. Quædam verò est operatio rei vt ab alio motæ, sicut calefieri & secari. Quædam verò operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens: quorum primò differunt à passione & motu: secundò verò ab actione transmutatiua exterioris materiæ. huiusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire & velle. Vnde manifestũ est ꝙ ea quæ mouentur vel operãtur tantũ, sine hoc ꝙ moueãt vel faciãt, tẽdũt in diuinã similitudinẽ quãtũ ad hoc ꝙ sunt in seipsis perfecta: quæ autẽ faciũt & mouent, inquãtũ huiusmodi, tẽdũt in diuinã similitudinẽ in hoc, ꝙ sint aliorũ causæ. quæ verò per hoc quòd mouentur, mouent: tendunt in diuinã similitudinẽ quantũ ad vtrumque. Corpora autẽ inferiora secundũ ꝙ mouentur motibus naturalibus, considerãtur vt mota tantũ, non autẽ vt mouẽtia nisi per accidẽs. accidit enim lapidi quòd descẽdens aliquod obuiãs impellat. & similiter est in alternatiõe & aliis motibus. vnde finis motus eorũ est vt consequãtur diuinã similitudinem quantũ ad hoc ꝙ sint in seipsis perfecta: vtpote habẽtia propriã formam, & proprium vbi. Corpora verò cælestia mouẽt mota: vnde finis motus eorũ est cõsequi diuinã similitudinem quantũ ad vtrumque: quantum quidem ad propriã perfectionem inquantũ corpus cæleste fit in aliquo vbi in actu, in quo prius erat in potẽtia, nec propter hoc minus suã perfectionem consequitur: quãuis ad vbi in quo prius erat actu, remaneat in potentia. Similiter enim & materia prima in suam perfectionem tẽdit per hoc quod acquirit in actu formam quã prius habebat in potentia: licèt & aliam habere desinat quã prius actu habebat: sic enim successiuè materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, vt tota eius potentia reducatur in actũ successiuè, ꝙ simul fieri non poterat. vnde cùm corpus cæleste sit potentia ad vbi sicut materia prima ad formã, perfectionem suã cõsequitur per hoc quòd eius potẽtia tota ad vbi reducitur in actũ successiuè: ꝙ simul nõ poterat fieri. Inquantũ verò mouẽdo mouent, est finis motus eorũ consequi diuinã similitudinẽ in hoc quòd sint causæ aliorũ. Sunt autem aliorũ causæ per hoc quòd causant generationem & corruptionem & alios motus in istis inferioribus: motus igitur corporum cælestiũ inquãtũ mouẽt, ordinantur ad generationẽ & corruptionẽ quæ est in istis inferioribus. Nõ est autem incõueniens quòd corpora cęlestia moueant ad generationem horum inferiorũ: quanuis hęc inferiora corpora sint cęlestibus corporibus indigniora: cũ tamen finẽ oporteat esse potiorem eo quod est ad finem. generans enim agit ad formam generati: cùm tamen generatum non sit dignius generante: sed in agẽtibus vniuocis sit eiusdem speciei cum ipso. intendit enim generans formam generati, quæ est generationis finis, nõ quasi vltimum finem, sed similitudinẽ esse diuini in perpetuatione speciei, & in diffusione bonitatis suæ: per hoc quòd aliis formam speciei suæ tradidit, & aliorum fit causa. Similiter autẽ corpora cælestia licèt sint digniora inferioribus corporibus, non tamen intẽdunt generationem eorum & formas generatorum in actũ educere per suos motus quasi vltimũ finẽ: sed per hoc ad diuinam similitudinẽ tendẽtes quasi ad vltimũ finem in hoc quòd causæ aliorũ existant. Considerandum tamen quòd vnumquodque inquantum participat similitudinem diuinæ bonitatis, quæ est obiectum voluntatis eius, intantum participat de similitudine diuinæ voluntatis per quam res producuntur in esse, & conseruantur, superiora autem diuinę bonitatis similitudinem participant simplicius & vniuersalius: inferiora verò particularius, & magis diuisim: vnde & inter corpora cælestia & inferiora non attenditur similitudo secundùm æquiparentiam, sicut in his quæ sunt vnius speciei: sed sicut vniuersalis agentis ad particularem effectũ. sicut igitur particularis agentis in istis inferioribus intẽtio contrahitur ad bonum huius speciei vel illius: ita intẽtio corporis cælestis fertur ad bonum commune substantiæ corporalis, quæ per generationem cõseruatur & multiplicatur & augetur. Cùm verò (vt dictum est) quælibet res mota inquantum mouetur tendat in diuinam similitudinem, vt sit in se perfecta: perfectum autẽ sit vnumquodque, inquantum fit actũ: oportet quòd intentio cuiuslibet in potentia existentis sit vt per motum tendat in actum. quantò igitur aliquis actus est posterior & magis perfectus, tantò principalius in idipsum appetitus materiæ fertur. vnde ●portet quòd in vlteriorẽ & perfectissimũ actũ quem materia consequi potest, tendat appetitus materiæ quo appetit formam, sicut in vltimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inueniuntur. nam materia prima est in potentia primùm ad formam elementi:

elementi:sub forma verò elementi existens est in potentia ad formã mixti:propter quod elemẽta sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata est in potentia ad animam vegetabilem:nã talis corporis anima actus est. Iteq; anima vegetabilis est in potentia ad sensitiuam: sensitiua verò ad intellectiuã. Quod processus generationis ostendit. Primò enim in generatione est fœtus viuẽs vita plantæ, Postmodum verò vita animalis: demum verò vita hominis. Post hanc autem formam non inuenitur in generabilibus & corruptibilibus posterior forma & dignior. Vltimum igitur generationis totius gradus est anima humana:& in hanc tẽdit materia, sicut in vltimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta: hoc verò propter viuentia, in quibus plantæ sunt propter animalia:animalia propter hominem: homo enim est finis totius generationis. Quia verò eadem res generatur & conseruatur in esse secundum ordinem præmissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conseruationibus earundem. vnde videmus quòd corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates:plãtæ verò ex mixtis corporibus nutriuntur:animalia ex plantis nutrimentum habent:& quędam etiam perfectiora & virtuosiora ex quibusdã imperfectioribus & infirmioribus. Homo verò vtitur omniũ rerum generibus ad sui vtilitatem: quibusdam quidem ad esum, quibusdam verò ad vestitũ: vnde & à natura nudus est institutus: vtpote potens ex aliis sibi vestitum præstare: sicut etiam nullum sibi cõgruum nutrimentũ natura præparauit, nisi lac: vt ex diuersis rebus sibi cibum conquireret. Quibusdam verò ad vehiculum: nam in motus celeritate & in fortitudine ad sustinendos labores multis animalibus infirmior inuenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi præparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus vtitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Vnde
Psal.8. & de homine in Psalmis dicitur, ad Deum directo sermo-
Cap.5. ne, Omnia subiecisti sub pedibus eius. Et Aristoteles dicit in primo Politicorũ: quòd homo habet naturale dominiũ super omnia animalia. Si igitur motio ipsius cæli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem, sicut in vltimum finem huius generis: manifestũ est quòd finis motionis cæli ordinatur ad hominem sicut in vltimum finem in genere generabilium & mobilium. Hinc est quòd Deuteronomio quarto dicitur: quòd Deus corpora cælestia fecit in ministerium cunctis gentibus.

Super Cap. 22.

POSTQVAM ostendit S.Th. quòd omnia ordinãtur in bonum & in diuinam similitudinem sicut in finem: nũc ostendit quomodo diuersimodè res in hunc finem ordinãtur. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò vnum corollarium deducit capit. sequenti. Quantùm ad primum ponit duas conclusiones. Prima est, Corpora inferiora secũdùm quòd motibus naturalibus mouẽtur, tendunt in diuinam similitudinem, quantum ad hoc vt sint in seipsis perfecta: secũdum propriam formam & proprium vbi, non autem vt sint causa aliorum. Secunda est, Finis corporum cælestium est consequi diuinam similitudinem & quantum ad propriam perfectionem, & in hoc vt sint aliorum causę. Pro declaratione autem harum cõclusionum præmittit duo. Vnum est quòd diuersimodè res ordinantur in finem secundum diuersitatem operationis: quia vltimum per quod res ordinatur ad finem, est eius operatio. Alterum est, quòd quędam operatio est rei sicut mouentis, vt calefacere: quædam vt rei ab alio motæ, sicut calefieri; quædam verò est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum nõ tendens, quorum primo, scilicet eo quòd est perfectio existentis in actu, differt à passione & motu, quæ videlicet sunt perfectiones existẽtes in potẽtia. Secundo verò, scilicet eo quòd in aliud transmutandum non tendit, differt actione transmutatiua exterioris materiæ, huiusmodi operatio est intelligere, sentire & velle.

Cap.64. CIRCA primum dictum aduertẽdum (vt latius explicabitur inferius) quòd cùm res extrinseca est finis alicuius vltimus, finis vltimus intrinsecus est id quo coniungitur res ipsi exteriori fini & ipsum adipiscitur formaliter: hoc autem est rei operatio, accipiendo nomen operationis vt in hoc cap. sumitur. ideo bene hîc dicitur quòd vltimum per quod vnaquæque res ordinatur ad finem, est eius operatio: quia videlicet per suam operationem vnaquæque res fini coniungitur.

CIRCA secundũm attendendũ, quòd licèt operatio videatur ex modo significandi importare actionem, tamen quantùm ad rem significatam non importat actionem tantùm, sed est nomen commune actioni & passioni. accipitur enim hic operatio pro actu, primò & immediatè correspondente potentiæ, cuius videlicet potentia est principium immediatum, quo potentia autem diuiditur in actiuam & passiuam, quarum actiua est id quo agens agit, passiua verò est id quo patiẽs patitur: ideo & operatio ad quam dicitur potentia, diuiditur in actionem & passionem, vt patet in quæstionibus de Anima artic.12. Propterea bene hoc loco ait sanct. Thom. quòd quædam operatio est rei vt aliud mouentis, id est, est actio: quædam verò est rei vt ab alio motæ, id est, est passio. Istis suppositis probat primam conclusionem hac ratione. Ea quæ mouentur & operantur tantùm absque eo quòd alia moueant vel faciant, tendunt in diuinam similitudinem, quantum ad hoc tantùm vt sint in seipsis perfecta, cùm habeant videlicet operationem illam tantùm quæ est passio, sed corpora inferiora vt mouentur motibus naturalibus, considerantur vt mota tantùm, non autem vt mouentia, nisi per accidens, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd licèt agens dum aliquid mouet, possit intendere aliquid aliud per talem motum præter perfectionem moti, sicut ædificator præter domus perfectionem intendit habitationẽ & conseruationem rerum, motus tamẽ rei motæ vt ad ipsam rem motam comparatur, non tendit nisi in finem motus rei motæ acquirendum: quia passio & moueri vt sic præcisè sumpta non sunt nisi ad hoc vt aliquid in mobili fiat, non autem vt mobile aliud causet,, propterea bene assignatur pro ratione: quare inferiora corpora secundùm quòd mouentur motibus naturalibus, intendunt diuinam similitudinem quantùm ad propriam perfectionem tantùm, quia vt sic considerantur vt mota tantùm, non autem vt mouentia: quia videlicet quæ mouentur & non mouent nec agunt, possunt quidem per motum propriam perfectionem assequi, non autem esse causa aliorum. Attendendum etiam quòd non inquit sanct. Thom. absolutè corpora inferiora tendere in diuinam similitudinem solùm quantùm ad assecutionem propriæ perfectionis, non autem quantùm ad causalitatem: sed addidit secundùm quòd mouentur motibus naturalibus. Nam & ipsa corpora inferiora proprias habent virtutes quibus aliquid possunt efficere, sicut ignis calefacit, & aqua humectat: & secundum hanc rationem cùm moueant & agant, intendunt Deo assimilari etiam in causando: sed verum est quòd secundùm quòd mouentur motibus naturalibus, quia non mouent per hoc quòd mouentur, sed mouentur tantùm, nisi fortè per accidens moueant, sicut accidit lapidi quòd descendens impellat aliquod obuians: ideo vt sic nõ tendunt in similitudinem diuinam in causando, sed tantùm in acquirẽdo propriam formã, aut proprium vbi, vt hic dicitur. Secundam verò conclusionem probat per hoc q̀ corpora cęlestia mouent mota. in quantum enim mouentur, tendunt in propriam perfectionem, eo q̀ fiunt in aliquo vbi, in quo prius erant in potentia scilicet secundum partem, & sic intẽdunt consequi diuinam similitudinem quantùm ad propriam perfectionem, sicut & alia corpora per suos motus naturales. in quantum verò mouẽdo mouent, finis motus eorum est consequi diuinã similitudinẽ, in hoc q̀ sunt causæ aliorum. Et quia sunt aliorũ causæ per hoc quòd causant generationem & corruptionem, & alios motus in istis inferioribus, ideo motus ipsorum in quantum mouẽt, ordinatur ad generationem & corruptionem, quæ est in istis inferioribus.

ADVERTENDVM quòd licèt corpora cælestia per suos motus sint causa non solum generationis & corruptionis in istis inferioribus, sed etiam aliorum motuum, vt hîc dicitur: quia tamen principaliter intendunt esse substantiale rerum inferiorum, cuius generationi necessariò coniungitur corruptio, alias autem perfectiones accidentales non intendunt nisi vt ad perfectionem substantiæ conferunt: ideo quamuis dixerit S. Th. corpora cælestita esse per suos motus causas etiam aliorum motuũ præter generationem & corruptionem, hoc tamen solũ concludit, scilicet quòd eorum motus ordinantur ad generationem & corruptionẽ rerum, quia videlicet generatio & corruptio prtncipaliter intenduntur, non autem alij motus. quamuis etiam possit dici q̀ nomine generationis & corruptionis omnes motus comprehendit, inquãtum omni motui cõiungitur aliquo modo generatio & corruptio saltem accidentalis, dum terminus à quo deperditur, & terminus ad quem acquiritur.

SED contra ea quæ in hac secunda cõclusione dicta sunt, mouet S.Th. duo dubia. Primũ est circa illud quod dictum est, corpus cæleste cõsequi suam perfectionem per motum in quãtum sit in aliquo vbi in actu in quo prius erat in potentia. Nõ videtur enim q̀ ex acquisitione talis vbi acquirat propriam perfectionem, quia dum acquirit vnum vbi, remanet in potentia ad vbi in quo prius erat in actu, & sic videtur imperfici. Secundum est circa id quod dictum est corpora cælestia per suum motũ ordinari ad generationem horum inferiorum. Nam finis potior est iis quæ sunt ad finem. corpora autem inferiora sunt indigniora corporibus cælestibus: nõ ergo corpora cælestia per motum suum ordinantur ad generationem inferiorum. Ad primum horum respondet S. Tho. quòd propter hoc quòd corpus cæleste dum acquirit vnum vbi in actu, ad quod prius erat in potentia, remaneat in potentia ad aliud vbi in quo erat in actu, nihil minus suam perfectionem consequitur, quia corpus cæleste quod est in potentia ad vbi, sicut materia prima ad formam, suam perfectionem cõsequitur per hoc quòd tota eius potentia reducitur ad actum successiuè, quòd simul fieri non poterat: sicut & materia dum recipit vnam formam, licèt aliam amittat, in suam perfectionem tendit, quia sic tota eius potentia ad actum reducitur successiuè, quod non poterat simul fieri.

ADVERTENDVM hoc loco q̀ à perfectionibus successiuis, siue quæ in quadam successione acquiruntur, & aliter acquiri non possunt, subiectum habet perfici eo modo quo ipsa perfectio nata est habere esse in actu, quia subiectum non perficitur sua perfectione, nisi secundũ quòd habet esse: & ideo secũdùm quòd perfectiones diuersimodè natæ sunt esse in actu, ita diuersimodè habet per ipsas potentia perfici. Perfectio autẽ quæ esse in quadam successione nata est habere, nunquam totum suum esse simul habere potest in actu, sed per partem post partem, ita quòd vna parte adueniente, altera recedit, vt patet in motu & tempore: ideo subiectum habet perfici per eam non ipsam totam simul recipiendo, sed vnam partem post aliam, & in receptione posterioris partis amittendo priorẽ, sicut dum mobile vnam partem motus recipit, aliam partem amittit. Sed perfectio quæ esse in successione non habet, totum suum esse nata est simul habere, sicut anima: ideo subiectum secundum ipsam totam simul perficitur, & non vnam eius partem post aliam recipiẽdo. Quia ergo omnia vbi simul sumpta ad quæ corpus cæleste est in potentia, & omnes formæ ad quas est in potentia materia prima ad sua subiecta comparata, habent rationem entis successiui, quia non possunt simul esse in suo subiecto, ideo & corpus cæleste habet perfici per ipsa vbi vnum post aliud recipiendo, & amittendo illud quod habebat in actu, dum recipit illud ad

quod

quod erat in potentia, nec aliter potest ab ipsis vbi perfici & actuari: & similiter materia prima habet perfici formis substãtialibus successiuè, amittendo priorem dum posteriorem recipit: nec aliter à multitudine formarum potest perfici. Propterea optimè respondet S. Tho. quòd nihil minus consequitur suam perfectionem cœlum dum acquirendo vnum vbi amittit aliud vbi, & idem ait de materia prima respectu formarum: quia inquã, hæc est natura talium actuum vt suas potentias cum tali successione perficiant. Vnde dicuntur simpliciter perfici, quamuis secũdùm quid possint dici imperfici inquantum desinunt priore vbi, & priore forma actuari: sicut & omne subiectum dum recipit formam ad quam naturaliter inclinatur, simpliciter perfici dicitur, qumauis possit dici secundùm quid imperfici, inquantum ab ipso forma opposita præcedens abiicitur.

SED circa hanc S. Th. responsionem dubium occurrit, quia ipsemet in quæstionibus de Potentia Dei. q. 5. artic. 5. tenet quòd finis motus cœli non est vt consequatur in actu vbi ad quod est in potentia, licèt hoc Auicen. dicere videatur. Et inferius ait non esse probabile vt finis motus cœli sit aliqua eius perfectio. Et in responsione ad septimum ait, ꝙ cœlum nõ perficitur per locũ, sicut corpora inferiora quæ in proprio vbi conseruantur.

RESPONDETVR & dicitur primò quòd dupliciter potest intelligi finem motus cæli esse vt consequatur in actu vbi ad quod est in potentia. Vno modo vt hoc quod dico, consequi in actu vbi ad quod est in potentia, indistinctè & indeterminatè sit finis motus cœli. Et sic non est verum, quia cùm cælum in quocunque vbi ponatur, sit in potentia ad aliud vbi, nunquam posset cælum consequi finem suum. semper enim remanet in potentia ad aliquod vbi. Et ad hunc sensum loquitur S. Thom. in quæstionibus de Potentia Dei. Alio modo vt ponatur aliquod vbi determinatum, puta oriens aut occidens, esse finem alicuius determnatæ partis motus cæli: & sic non inconuenit finem secundarium quidem, nõ autem principalem esse, vt consequatur vbi ad quod est in potentia. finis enim motus solis tendentis ab oriente ad occidentem, vt sic, est consequi situm occidentis. Ad hunc sensum loquitur hoc loco. Vnde non contradicit quod hîc dicitur ei, quod primo loco ex quæstionibus de Potentia in oppositum affertur. Dicitur secundò quòd dupliciter aliquid potest dici perfectio alicuius. Vno modo quia illud ad rei integritatem pertinet, aut est rei complemẽtum ad quod res per suam formam naturaliter inclinatur. Alio modo, quia est actus ad quem res naturalem aptitudinem habet, licèt res non remanet incompleta & imperfecta si illo careat. Primo modo, vbi non est perfectio corporis cælestis, & sic intelligitur in loco allegato. Secundo modo est eius perfectio, & sic hoc in loco intelligitur. Ista responsio potest haberi ex ipso S. Tho. in loco allegato, & 4. Sent. d. 48. q. 2. art. 2. ad 2. Ad secundum dubium respondendo duo facit S. Thom. Primò satisfacit obiectioni. Secundò declarat intellectum respõsionis. Quãtùm ad primum respondet substantialiter quòd motus cæli ordinatur ad generationem horum inferiorum non tanquam ad vltimum finem, cùm ille sit assimilari Deo in hoc quòd causa aliorum existat, sed tanquam ad finem proximum. talem autem finem non oportet esse potiorem eo quod est ad finem, vt patet in agentibus vniuocis, sed tantùm finem vltimum & principalem. Quantùm ad secundum duo dicit. Primum est quòd cùm corpora cælestia sint superiora, & per consequens simplicius & vniuersalius diuinæ bonitatis similitudinem participẽt quàm inferiora, in quibus est talis similitudo particularius & diuisim, ac per hoc magis assimilentur diuinæ voluntati, quia intantum aliquid participat de similitudine diuinæ voluntatis inquantum participat de similitudine diuinæ bonitatis, quæ est eius obiectum, comparantur corpora cælestia ad inferiora sicut agens vniuersale ad particularem effectum, & corporis cælestis intentio fertur ad bonum commune substantiæ corporalis, sicut intentio particularis agentis in istis inferioribus contrahitur ad bonum huius aut illius speciei. Ex istis vult duo habere S. Tho. Vnum est quòd cùm dicitur cælum per suum motum ordinari ad generationem inferiorum, intelligendum est ipsum ordinari ad inferiorum generationem in communi, & ad commune bonum ipsorum, non autem ad generationem huius particularis, aut ad bonum eius inquantum huiusmodi, scilicet primo. hoc enim est agentis particularis, non autem vniuersalis. Alterum est, quòd cũ dicitur cælum per suum motum intẽdere diuinam similitudinem in causando, intelligendum est, quod intendit diuinã similitudinẽ in causando per modũ agentis vniuersalis, non autem per modum agẽtis particularis.

ADVERTENDVM autem, ne videatur frustrà sanct. Thom. assumpsisse hanc propositionem, Vnumquodque inquantum participat similitudinem diuinæ bonitatis, intantum participat de similitudine diuinæ voluntatis: quòd cùm diuina voluntas sit per cuius intentionem res producuntur & conseruantur in esse, vnumquodque assimilatur Deo in causando, inquantum eius intentio in causando assimilatur intentioni voluntatis ipsius. Ideo illud agens quod vniuersaliorem intentionem habet in causando magis diuinæ voluntati quæ vniuersalissima est assimilatur, quàm illud quod particulariorem intentionem habet. vniuersaliorẽ autem intentionem habet id cuius bonitas & perfectio simplicior & vniuersalior est: quia effectus primò & per se alicuius agentis virtuti & perfectioni agentis proportionatur. Vnde cùm corpora cœlestia habeãt simpliciorem & vniuersaliorem bonitatem vniuersalitate continentiæ perfectionalis quàm corpora inferiora, sequitur quòd corporum cælestium intentio in agendo vniuersalior sit, atque ad vniuersalius bonum feratur, quàm intentio inferiorum agentium. Et hæc est intentio sanct. Thom. Secundum quod dicit sanct. Thom. est quod quia tota generatio ordinatur ad hominem sicut ad vltimum finem in genere generabilium & mobilium, & motio cœli ordinatur ad generationẽ, sequitur quòd finis motus cœli ordinatur ad hominem sicut in vltimum finem in genere generabilium & mobilium. Quòd autem tota generatio ad hominem ordinetur, declarat ex duobus. Primò ex eo quòd cùm intentio cuiuslibet existentis in potentia, quod scilicet mouetur, sit vt per motũ tendat in actum: quanto aliquis actus fuerit posterior & magis perfectus, tantò principalius materiæ appetitus quo appetit formam, in ipsum fertur, & in vlteriorem aç perfectissimum actum quem consequi potest, fertur, sicut in vltimum finem generationis. constat autem ex ordine ipsarum formarum & ex ordine generationis, quòd anima humana est vltima inter omnes formas & perfectissima: ideo in hanc tendit materia per generationem sicut in vltimum finem generationis: & sic homo est finis generationis. Secundò declarat idem ex hoc quòd homo vtitur omnium rerum generibus ad sui vtilitatem, aliquibus inquam ad esum, aliquibus ad vestitum, aliquibus ad vehiculum, omnibus verò sensibilibus ad intellectualis cognitionis perfectionem: quod significatur in Psalmo, vbi dicitur, Omnia subiecisti sub pedibus eius. & Arist. ostendit primo Politicorum inquiens, ꝙ homo habet naturale dominium super omnia animalia. Cùm ergo res conseruentur in esse secundùm ordinem in littera enarratum in generatione, sequitur manifestè hominem esse finem totius generationis.

EX istis vult habere sanct. Thom. quòd cùm dictum est generationem esse finem proximum motus cæli, assimilationem autem ad Deum in causando esse finem vltimum, non sic est intelligendum quasi motus cœli non habeat alium finem vltimum quàm assimilationem ad Deum in causando, sed quia ille est finis vltimus simpliciter: præter hunc autem habet alium finem vltimum, non quidem simpliciter, sed in genere generabilium & mobilium, scilicet hominem. Aduerte cùm dicitur enarrando ordinem formarum, quòd anima sensitiua est in potentia ad intellectiuam, & vegetabilis ad sensitiuam, quòd non est intelligendum quasi anima sensitiua præcedens sit susceptiua intellectiuæ, aut eadem possit fieri intellectiua, sed quia materia existens sub sensitiua est in potentia ad intellectiuam, vt patet in processu generationis hominis: & similiter dicendum est de vegetabili respectu sensitiuæ.

PRO declaratione principalis responsionis ad dubium, vbi dicitur corpora cælestia intendere tanquam vltimum finem diuinam similitudinem in hoc quòd causæ aliorum existant, aduertendum primò ex doctrina sanct. Thom. secundo Sen. dist. 1. q. 2. art. 2. quòd differt finis proportionatus rei quæ est ad finem, à fine improportionaliter esse excedere, quia proportionatus acquiritur secundùm seipsum ei quod ad finem mouetur tanquam perfectio in ipso recepta, vt sanitas acquiritur ei quod ad sanitatem per medecinam mouetur: improportionatus verò non acquiritur vt perfectio inhærens ei quod ad ipsum mouetur, sed aliqua eius similitudo. Cùm ergo diuina bonitas sit finis improportionabiliter excedẽs omnem rem creatam, non potest acquiri à cœlo per motum suum ità vt sit forma eius, sed acquiritur aliqua eius similitudo. Ideo cùm dicitur quòd similitudo diuina in causando est vltimus finis motus corporũ cælestium, per hoc non excluditur quin diuina bonitas sit eius vltimus finis, imò magis manifestatur ipsam esse vltimum finẽ, qui à corpore cælesti, nisi per quandam similitudinem haberi non potest.

ADVERTENDVM secundò quòd cùm dicitur diuinam similitudinem in causando esse vltimum finẽ huius motus, dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd ipsum causare in quo saluatur quædam similitudo diuina, sit eius finis, & sic non intelligitur hîc, cùm ipsa operatio siue ipsum causare vt sic tendat in aliud, scilicet in effectum. Alio modo quòd vltimus finis sit assimilatio ad Deum, causare autem sit id secundùm quòd cœlum hanc similitudinem intendit & consequitur: & hic sensus est hîc intentus, ipsa enim similitudo ad Deum secundùm se est finis intentus, causare autem est id secũdùm quod cœlum talem similitudinem & ipsum Deum per quandam similitudinis participationem consequitur. Habetur hic sensus ex S. Thom. primo Sent. dist. 37. q. 4. artic. 1. ad secundum.

SED dubium circa hoc occurrit, quia S. Tho. in quæstione allegata superius de Potẽtia Dei, impugnat hanc opinionẽ quam hîc sequitur, dicentem scilicet ꝙ finis motus cœli sit assimilari ad Deũ in causando. Ponitque finem huius motus esse determinatam multitudinẽ animarũ, ita ꝙ motus cœli est propter implendũ numerũ electorum. Respõdetur ꝙ opinionem hîc positam quȩ est Philosophorũ reprobat ibi S. Th. non tanquam falsam, cùm dicat ipsam posse rationabiliter sustineri, sed quia alia opinio quȩ est Theologorum, sibi probabilior videtur. Vnde cùm vtraq; opinio sit probabilis apud ipsum, ibi sequitur opinionem Theologorum, hîc autẽ Philosophorum opinionem sequitur. Hoc autem facit, quia cùm hunc librum aduersus gentes scripserit, accipit tanquam vera ea quæ probabiliter sustineri possunt, & ab ipsis conceduntur, vt faciliorem aduersus ipsos viam habeat, non autem ea quæ ipsi nullo modo admitterent.

Quòd cœlum mouetur ex aliqua intellectuali substantia.
Cap. 23.



X prȩmissis etiam ostendi potest primum motiuum motus cœli esse aliquid intellectiuum. Nihil enim secũdùm propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma. intendit enim omne agens sibi simile: corpus autem cæleste secundùm quòd agit per motum suum, intendit vltimam formam, qui est intellectus humanus: quæ quidem est altior omni forma, vt ex præmissis patet. corpus igitur cœli non agit ad generationem secundùm propriam speciem, sicut agens principale, sed secundùm speciem alicuius superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus cœleste sicut instrumentum ad agens principale. agit autem cȩlum ad generationem secũdùm quòd mouetur: mouetur igitur corpus cæleste ab aliqua intellectuali substantia.

Idem 1. p. q. 70. art. 3. secũdo Sentẽt. dist. 14. ar. 3.

Cap præced.

2 Adhuc, Omne quòd mouetur, necesse est ab aliquo moueri, vt superius probatũ est. corpus igitur cœli ab aliquo mouetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo, aut est ei vnitum, ita quòd compositum ex cȩlo & mouente dicatur mouere seipsum, inquantum vna pars eius est mouens, & alia mota. Si autem siç est, omne autem mouens seipsum est viuum & animatum: sequitur quòd cȩlum sit animatum: non autem alia anima quàm intellectuali.

Lib. 1. cap. 13.

non

non enim nutritiua, cùm in eo non fit generatio & corruptio: neque sensitiua, cùm non habeat organorum diuersitatē: sequitur ergo quòd moueatur ab anima intellectiua. Si autem mouetur à motore extrinseco: aut illud erit corporeum, aut incorporeum. & si quidē corporeum, non mouet nisi motū, vt ex superioribus patet. oportebit ergo & illud ab alio moueri. cùm autē non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit deuenire ad primū mouens incorporeum. quod autem est penitus à corpore separatum, oportet esse intellectuale, vt ex superioribus patet. motus igitur cæli quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia. Lib. 1. c. 44.

3 Item, corpora grauia & leuia mouentur à generante & remouente prohibens, vt probatur in 8.* Physicorum. non enim potest esse ꝙ forma in eis sit mouēs & materia mota. nihil enim mouetur nisi corpus. sicut autem elementorum corpora sunt simplicia, & nō est in eis cōpositio nisi materiæ & formæ: ita & corpora cælestia sunt simplicia. si igitur mouentur sicut & grauia & leuia, oportet ꝙ moueantur à generante per se, & à remouente prohibens per accidens. hoc autem est impossibile. nam illa corpora ingenerabilia sunt, vtpote non habentia cōtrarietatem: & motus eorum impediri nō possunt. oportet igitur quòd moueantur illa corpora à mouentibus per apprehensionem: non autem sensitiuam, vt ostensum est: ergo intellectiuam. * Tex. c. 32.

4 Amplius, si principium motus cælestis est sola natura absque apprehēsione aliqua: oportet ꝙ principium motus cæli sit forma cælestis corporis: sicut & in elemētis. licèt enim formæ simplices non sint mouentes, sunt tamen principia motuum. ad eas enim cōsequuntur motus naturales, sicut omnes aliæ naturales proprietates: non autem potest esse ꝙ motus cælestis sequatur formam cælestis corporis, sicut principium actiuum. sic enim forma est principium motus localis, inquantum alicui corpori secundum suam formam debetur aliquis locus in quem mouetur ex vi suæ formæ tendentis in locum illum: quem quia dat generans, dicitur esse motor: sicut igni secūdum suam formam competit esse sursum: corpori autē cælesti secūdum suam formam non magis cōgruit vnum vbi quàm aliud. non igitur motus cælestis principium est sola natura: oportet igitur ꝙ principium motus eius sit per apprehensionē mouentis.

5 Adhuc, natura semper ad vnum tendit: vnde quæ sunt à natura, semper sunt eodē modo, nisi impediatur: quod est in paucioribus. quod igitur ex sui ratione habet difformitatē, impossibile est ꝙ sit finis in quē tendit natura. motus autē secundum suā rationē est huiusmodi. quod enim mouetur inquantū huiusmodi, dissimiliter se habet & nūc & prius. impossibile est igitur ꝙ natura intendat motū propter seipsum. intendit igitur quietē per motū, quæ se habet ad motū, sicut vnū ad multa. quiescit enim quod similiter se habet nunc & prius. si enim motus cæli sit à natura tantùm, esset ordinatus in aliquam quietem: cuius cōtrarium apparet: cū sit cōtinuus. nō est igitur motus cæli à natura, sicut à principio actiuo, sed magis à substātia intelligēte.

6 Itē, omni motui qui est à natura sicut à principio actiuo, oportet ꝙ si accessus ad aliquid est natusalis, ꝙ recessus ab eodem sit innaturalis, & cōtra naturam: sicut graue accedit deorsum naturaliter: recedit autem inde contra naturam. si igitur motus cæli esset naturalis, cùm tēdat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in oriētem rediret. hoc autē est impossibile. in motu enim cælesti nihil est violentum & contra naturam. impossibile est igitur ꝙ principium actiuum motus cælestis sit natura. est igitur principiū actiuum eius aliqua vis apprehensiua, & per intellectum mouens, vt ex prædictis patet. mouetur igitur corpus cæleste à substātia intellectuali. Non tamen est negandum motum cælestem esse naturalem. dicitur enim esse aliquis motus naturalis non solùm propter actiuum principium, sed etiam propter passiuum: sicut patet in generatione simplicium corporum: quæ quidem nō potest dici naturalis ratione principij actiui. mouetur enim id naturaliter à principio actiuo, cuius principium actiuum est intrà. natura enim est principium motus in eo quo est. principiū autē actiuum in generatione simplicis corporis est extrà. non est igitur naturalis ratione principij actiui, sed solum ratione principij passiui, quod est materia cui inest naturalis appetitus ad formā naturalem. sic ergo motus cælestis corporis quantùm ad actiuum principium non est naturalis, sed magis voluntarius & intellectualis: quātùm verò ad principium passiuum est naturalis. nam corpus cæleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum. Hoc autē manifestè apparet si habitudo consideretur cælestis corporis ad suum vbi. patitur enim & mouetur vnumquodq; secundùm quod est in potentia: agit verò & mouetur secundùm ꝙ est actu: corpus autem cæleste secundum suā substantiam consideratū inuenitur vt in potētia indifferenter se habēs ad quodlibet, vbi sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut prædictum est. aliter autē est de corpore graui & leui quod in sua natura consideratum non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suæ formæ determinatur sibi locus. natura igitur corporis grauis & leuis est principium actiuum motus eius: natura verò corporis cælestis est motus ipsius passiuum principium. vnde nō debet alicui videri ꝙ violenter moueatur, sicut corpora grauia & leuia quæ à nobis mouētur per intellectū. corporibus enim grauibus & leuibus inest naturalis aptitudo ad cōtrarium motum ei quo mouentur à nobis: & ideo à nobis mouentur per violentiam: licet motus corporis animalis quo mouetur ab anima, nō sit ei violentus inquantum est animatum, & si sit ei violentus inquantum est graue quoddam. corpora autē cælestia non habent aptitudinē ad motum cōtrarium: sed ad illum quo mouentur à substantia intelligente. vnde simul est voluntarius quantùm ad principium actiuum, & naturalis quantùm ad principium passiuum. Quòd autē motus cæli est voluntarius secundum actiuum principium, non repugnat vnitati & conformitati cælestis motus, ex hoc ꝙ voluntas ad multa se habet: & non est determinata ad vnum: quia sicut natura determinatur ad vnū per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad vnum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad vnum finem. Patet etiam ex præmissis ꝙ in motu cæli non est cōtra naturam, neque accessus ad aliquod vbi, neque recessus ab eo. hoc enim accidit in motu grauium & leuium propter duo. Primò quidem, quia intētio naturę est determinata & in grauibus & in leuibus ad vnum locum. vnde sicut naturaliter tendit in ipsum, ità contra naturam recedit ab eo. Secūdò, quia duo motus quorum vno accedit ad medium, & altero recedit, sunt contrarij. Si autem accipiatur in motu grauium & leuium non vltimus locus, sed medius: sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter recedit: quia totum stat sub vna intentione naturæ: & non sunt motus contrarij, sed vnus & continuus. ita autem est in motu cælestium corporum: quia naturæ intentio nō est ad aliquod vbi determinatum, vt iam dictum est. motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo, non est contrarius motui quo illuc accedit: sed est vnus motus & cōtinuus: vnde quodlibet vbi in motu cæli est sicut medium, & nō sicut extremum in motu recto. Non differt autem quantum ad præsentem intentionem vtrum corpus cæleste moueatur à substantia intellectuali coniuncta quę sit anima eius, vel à substātia separata: & vtrum vnumquodque corporum cælestium moueatur à Deo, vel nullū immediatè, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis: aut primùm tantùm immediatè à Deo, alia verò mediantibus substantiis creatis, dummodò habeatur quòd motus cælestis est à substantia intellectuali.

Super Cap. 23.



EX iis quæ in præcedenti capitulo dicta sunt deducit hoc corollarium S. Thom. quòd primum motiuum motus cæli est aliquid intellectiuum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò remouet quædam dubia. Quantùm ad primum arguit primò sic. Corpus cæleste secundùm quòd agit per motum suum, intendit vltimam formā qui est intellectus humanus, qui quidē est altior omni forma

scilicet

scilicet in formante: ergo nō agit ad generationem per propriā speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis, cuius ipsum est instrumentum: ergo mouetur ab aliqua intellectuali substantia. probatur prima consequentia, quia nihil secundum propriam speciem agens intēdit formam altiorem sua forma, cùm omne agens intendat sibi simile. Secunda consequentia probatur, quia cælum agit ad generationem secundùm quòd mouetur.

ADVERTENDVM quòd agens agere secundum propriā speciem, est eius naturam & formam esse sibi principalem rationem agendi. dicimus enim quòd equus secūdum propriam speciem generat equum, quia natura equi est sibi principalis ratio generandi, & propria virtus equi est causa principalis talis generationis. Cùm ergo dicitur quòd cælum non agit ad generationem secūdum propriam speciem, intelligitur quòd natura & forma cæli non est sibi propria & principalis ratio, & virtus qua ad generationem agit, sed aliqua virtus intellectualis à qua mouetur, est id cuius virtute ad generationem agit tanquam eius instrumentum. Secundò, Corpus cæli mouetur ab aliquo, ergo aut illud est ei vnitum, ita quòd compositum ex cælo & mouente dicatur mouere seipsum, aut est illi extrinsecum. Si primum, ergo cælum est animatum, cùm omne mouens se ipsum sit viuum & animatum: non anima nutritiua, cùm non sit in eo generatio & corruptio: non sensitiua, cùm non habeat organorum diuersitatem. ergo intellectiua, ergo &c. Si secundum, aut illud mouens erit corporeum, aut incorporeum. Si corporeum, oportebit illud ab alio moueri: & cùm non sit processus in infinitum in corporibus, scilicet ordinatis essentialiter, oportebit deuenire ad primum mouens incorporeum: quod autem est penitus incorporeum, est intellectuale, vt ex superioribus patet, ergo &c. idem sequitur si ponatur ab incorporeo immediatè moueri. Tertiò. Sicut corpora grauia & leuia sunt simplicia, ita & corpora cælestia: ergo si mouentur à natura, mouebuntur sicut illa. Sed illa mouentur à generante & remouente prohibens, non autem ita quòd forma in eis sit mouens, & materia mota, cùm nihil moueatur nisi corpus: ergo & similiter corpora cælestia mouebuntur. hoc autem est impossibile, cùm ipsa sint ingenerabilia, vt pote non habētia contrarietatem & motus eorum impediri non possit. ergo mouentur à mouentibus per apprehensionem: non per apprehensionem sensitiuam, ergo per intellectiuam.

CIRCA istam rationem qua probatur grauia & leuia moueri à generante & remouente prohibens, quia videlicet non possunt moueri sic quòd forma sit mouens, & materia mota, dubitatur. Posset enim responderi, vt respondent aliqui qui huiusmodi corpora à seipsis moueri dicunt, quòd non sic mouentur a seipsis quasi forma præcisè sumpta sit mouens, & materia sit mota, sed quia totum est mouens, & totum est motum. Sed verum est quòd totum est mouens ratione formæ, quia videlicet forma est sibi principium quo mouet. est autem motum ratione materiæ ita quòd materia est sibi principium quo mouetur, & sic tam mouens quàm motum constat esse corpus. Sed ꝙ ista responsio non satisfaciat, ostenditur ex verbis & intentione Com. in octauo Physicor. com. 30. à quo sanct. Thom. hanc rationem sumpsit. Ibi enim probat quòd corpora simplicia non mouentur ex se, quia nullum eorum potest diuidi in motorem & motum, & quòd nō potest dici corpus simplex diuidi in motorem & motum, eò quòd diuidatur in materiam & formam, quoniam inquit materia prima non est existens actu. Patet enim ex his verbis quòd ad hoc vt aliquid dicatur seipsum mouere per se, non sufficit vt diuidatur in actum & potentiam, quorum vno sit mouens tanquam ratione mouendi, altero verò sit motum tanquam ratione qua mouetur, sed requiritur vt diuidatur in duas partes quarum quælibet sit ens in actu, & vna sit mouens, altero verò mota. Et sic cum corpus simplex in huiusmodi partes diuidi nō possit, manifestum est vt deducit Sāct. Thom. quòd seipsum nō mouet scilicet per se. quamuis per accidēs possit se mouere, ad motū, videlicet eius quòd per ipsum mouetur, sicut & nauta per accidens mouetur ad motum nauis. De quo modo motionis intendit Auer. cùm inquit 3. Cæ. com. 27. & 4. Cæ. com. 2. quòd lapis mouet se inquantum est grauis in actu, & mouetur inquantū est in potentia inferius. Vult enim quòd graue ex eo quòd est actu graue, mouet per se medium: ad motionem autem medij mouetur a se per accidens, inquantum est in potentia ad locum deorsum, sicut nauta qui per se mouet nauem inquantum habet virtutem motiuam, mouetur per accidens à se ad motum nauis inquantum est in potentia ad locum ad quē nauis suo motu peruenit. Quartò. Si non esset motus cæli per apprehensionē, sed esset, à sola natura principium eius esset forma cæli, sicut in elementis quorum formæ licèt non sint mouentes, sunt tamen principia motuum, cùm ad eas sequantur motus naturales, sicut & aliæ proprietates naturales. hoc autem est impossibile, quia forma est principium motus localis inquantum corpori debetur aliquis locus in quē vi suæ formę mouetur, vt patet in igne: corpori autem cælesti secundum suam formam non magis congruit vnum vbi quàm aliud, ergo &c.

CIRCA motum grauium & leuium aduertendum primò, quòd ideo dicitur forma non esse mouens, sed principium motus, quia non est mouens principale tanquam mouens quod, sed est id quo generans mouet, & est principium quo ipsum motum mouetur.

ADVERTENDVM secundò quòd ex verbis sanct. Thom. in hac ratione habetur intellectus positionis suæ in superioribus explicatus de motu grauium & leuium. Ex hoc enim quòd dicitur motus naturales horum corporum consequi ad eorum formas sicut & aliæ proprietates, & quòd forma est principium motus inquantum debetur aliquis locus corpori in quem mouetur vt formæ tendentis in illum locum. Item ꝙ quia generās dat talē formā, ideo dicitur esse motor, datur inelligi quòd non dicitur generans ideo mouere huiusmodi corpora quasi noua motione nouóque impulsu illa ad sua loca propellat, sed quia dedit ipsis formas ad quas deductis impedimentis per quandam naturalē resultantiam consequuntur tales motus. Ex hoc enim sequitur quod in eādem causam reduci oportet & formas & tales motus sicut in eandem causam reducuntur forma & aliæ proprietates naturaliter formam consequentes.

CIRCA id quod dicitur corpori cælesti non magis congruere vnum vbi quàm aliud secundùm suam naturam: aduertendum, quòd bene addidit sanct. Thom. secundùm suam naturā. Dicitur enim aliquis locus congruere alicui corpori secundùm suam naturam, quando rei natura perficitur in loco, ita quòd extra locum suum non habet complementum suæ perfectionis, sicut igni conuenit secundum suam naturam esse sursum, quia in loco sursum conseruatur, & perfectius atque actualius suis proprietatibus perficitur: hoc autem non inuenitur in corpore cælesti, vt scilicet substantia cæli aliquam à loco perfectionem accipiat, cùm non conseruetur à loco: ideo secundùm suam naturam non magis sibi congruit vnus quàm alius. inquantum tamen ad rerum generationem ordinatur (vt dicitur 4. Sent. dist. 48. vbi suprà) magis congruit sibi vnus locus quàm alius: quia per sui pręsentiā & propinquitatem ad aliqua corpora aliquem effectum causat quem nō causat vbi est absens. Quintò, Si motus cæli esset à natura tantùm, esset ordinatus ad aliquam quietem: sed contrarium huius apparet, cùm sit continuus: ergo &c. probatur consequentia, quia cùm natura semper ad vnum tendat nisi impediatur, non potest esse finis naturæ id quod difformitatem habet. motus autem difformitatem habet: quia quod mouetur, dissimiliter se habet nunc & prius, ergo motus non potest esse finis in quem tendit natura, sed intendit quietem per motum, quæ ad motum comparatur sicut vnum ad multa. quiescit enim quod similiter se habet nunc & prius.

CIRCA probationem falsitatis cōsequentis aduertendum, quòd motum aliquem esse continuum dupliciter potest intelligi. Vno modo quia partes eius ad vnum communem terminum copulantur, & sic non accipit hoc loco sanctus Thomas, quia non repugnat aliquem motū esse hoc modo continuum, & tamen esse ordinatum ad aliquam quietem, vt patet de motu grauis qui est cōtinuus, & ad quietem in loco deorsum ordinatur. Alio modo quia est perseuerans, & nunquàm interrumpitur quiete, & sic accipitur hîc. motus enim qui nunquam habet terminum in actu, non ordinatur ad quietem, quia motus ad quietem ordinatus aliquādo cessat, scilicet per successionem siue aduentum quietis. Vnde cùm motus cæli nunquā actu terminetur, sed vna circulatio alteri circulationi continuetur, & secundum Philosophos nunquam talis motus sit cessaturus, constat quòd ad nullam quietem est ordinatus.

CIRCA istam propositionem, Quod quiescit, similiter se habet nunc & prius: considerandum, quòd intelligitur de nunc & priori temporis mensurantis quietem, non autem de priori tempori ipsam præcedentis ita quòd sensus est, quòd acceptis quibuscunque duobus instantibus temporis mensurantis quietem alicuius, in illis quod quiescit, est in eadem dispositione. Vtrum autem aliquid possit quiescere in aliquo toto tempore, & tamen in vltimo instanti illius temporis, aliter se habere dicitur secundùm doctrinam sanct. Thom. prima parte, quæstione quinquagesima tertia, art. tertio, quòd nō. Ibi enim, quia de ratione quietis est quòd quiescens non se habeat aliter nunc quàm prius, concludit quòd in quolibet nunc temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem, id est, in eadem dispositione, in primo, scilicet in medio & in vltimo instanti. Habet enim pro impossibili quod aliquid in toto aliquo tempore tāquam mensura, scilicet adæquata quietis quiescat, & tamen in vltimo instanti illius sit sub alia dispositione & forma, cùm quiescere in aliquo, toto tēpore in aliquo, sit esse in illo in quolibet instanti illius temporis. huius autem ratio est (vt colligi potest ex loco prællegato, & primo Sententiarum, distinctione trigesimaseptima, quæstione quarta, artic. tertio, & est de mente Arist. & Commen. sexto Physicorum) quia omnis instantanea transmutatio est terminus alicuius motus. omne enim quod transmutatū est, prius trāsmutabatur: & omne quod generatū est, prius generabatur, vt patet ibidem Com. 59. ideo nō potest esse vt aliquid in vltimo instāti alicuius temporis sit transmutatum, & tamen in toto tempore præcedenti quieuerit.

ADVERTENDVM autem quòd non est idem dicere aliquid toto vno tempore esse sub vna forma, in vltimo verò instanti illius temporis esse sub alia forma, & aliquid quiescere toto vno tempore sub vna forma, in instanti verò vltimo transmutatum esse ad aliam formam. potest enim aliquid esse sub vna forma, & tamen sub illa non quiescere, sed transmutari, sicut patet in eo quod mouetur ad generationem, & in vltimo instanti est generatum. illud enim manet toto tempore aliquo esse forma præcedenti, nō tamen quiescit sub illa, sed per alterationem est incorrumpi, & continuè dum alteratur alio & alio modo se habet sub ipsa forma dum continuè magis oppropinquat ad corruptionē ipsius, & alterius generationem. Sic autem intellecta propositione sanct. Thom. manifestū est argumenta Scoti in secunda distinctione, secundo Sent. quæst. vndecima, nullius esse momēti. Arguit enim primò, quia sequeretur quòd in vltimo instanti prolationis, verborum consecrationis esset ibi forma panis, quia illa præfuit toto tempore prolationis. Secūdò quia cùm aliquo toto tempore aër quieuit in esse tenebroso, in vltimo instāti illius esset tenebrosus, & ita illuminatio non fieret in instāti. Si autē dicatur inquit quòd illuminatio est terminus motus localis. Contrà, ponatur quòd sol sit creatus de nouo, & medium præexistens: constat quòd illuminatio non erit terminus motus localis. Nunc etiam ista illuminatio non est per se terminus motus localis, sed aliquod vbi acquisitum ipsi Soli, nec potest per hoc euadi quin aër quieuerit sub esse tenebroso vsque ad hoc instans. Ad primum dicitur primò quòd non est contra sensum propositionis quæ intelligitur secundum naturę cursum, & de possibilitate naturali, hîc autem arguitur de eo quod miraculosè & supernaturaliter fit. Dicitur secundò quòd licèt toto tempore prolationis verborum sit forma panis, non tamen quiescit, quia per verborum sucessionem quæ est quidem motus, panis magis fit propinquus vt desinat per conuersionem in corpus Christi: & ratione huius motus prolationis verborum, cuius terminus est conuersio in corpus Christi, fieri præcedit factum esse, sicut in generatione generari præcedit generatum esse ratione alterationis præcedentis cuius est terminus, vt patet quarto Sententiarum distinctione vndecima, articulo tertio, quæstione secunda ad tertium. Ad secundum dicitur quòd aër non quiescit toto tempore præcedente illuminationem, cùm secundum cursum naturæ illuminatio sit terminus motus localis. secundùm enim quòd Soli magis ad aërem per motum localem appropinquat ipse aër est magis propinquus acceptioni luminis, vnde secundum motum Solis ad aërem dicitur aër ad lumen accedere, & tenebroso esse recedere successiuè, nō per amissionem partis post partem, sed maiorem & minorē appropinquationem ad lumen. Sicut enim materia per alterationem disponitur ad susceptionem formæ substantialis, & ad abiectionem formæ quam habet, propter quod dicitur moueri ad formam, licèt ipsam secundùm se

totam

totam in vltimo instanti duntaxat recipiat, ita per motum localem Solis propter quem aër fit ipsi Soli magis propinquus, aër disponitur ad luminis susceptionem, quę est in instanti, & propter huius successiuam appropinquationem dicitur moueri ad lumen. Cùm autem instatur primò de sole nouiter creato, dicitur quòd non est contra propositum, quia non loquimur de eo quod Deus per creationem facere potest, sed de eo quod cursui naturali congruit. Potest secundò dici quòd illa creatio corporis luminosi supplet vicem motus localis. Cùm obiicitur secundò, quia illuminatio non est per se terminus motus localis, negatur de noua illuminatione. licèt enim illumiatio simpliciter non sit per se primò teminus siue intrinsecus terminus huius motus localis, noua tamen illuminatio est per se terminus secundarius & extrinsecus. Cùm obiicitur tertiò, quòd hoc non obstāte aër quieuit sub esse tenebroso vsque ad vltimum instans, patet ex præcedentibus hoc falsum esse. licèt enim fuerit sub esse tenebroso vsque ad vltimum istans, non tamen sub tali esse quieuit, quia licet non esset subiectum motus alicuius ad lucem, in Sole tamen erat motus ad eius illuminationem & expulsionem tenebræ ordinatus. Sextò, Illo dato sequeretur quòd cælum contra naturam ab occidente recedens rediret ad orientem: hoc est impossibile, cùm in motu cælesti nihil sit violentum & contra naturam, ergo &c. probatur consequentia, quia motus cæli ad occidētem est naturalis. in motu autem qui est à natura tanquam à principio actiuo, si accessus ad aliquid est naturalis, recessus ab eo est innaturalis, vt patet in graui.

ADVERTE quòd non dixit Sanct. Thom. absolutè in motu qui est à natura, si accessus est naturalis, recessus est innaturalis, sed addidit tanquam à principio actiuo, quia videlicet si motus sit naturalis tantùm propter principium passiuum, hoc non oportet. sicut enim accessus est naturalis, ita & recessus potest esse naturalis, vt patet in motu materiæ ad formam. sicut enim ad formam naturaliter accedit, ita ab ipsa naturaliter recedit. Quantùm ad secundum intendit sanctus Thomas dubia quædam ex præcedētibus suborientia mouere. Primum est cùm dictum sit motum cæli non esse duntaxat à natura, sed à substantia intellectuali, videtur sequi quòd motus cæli non sit naturalis. Ad hoc respōdet quòd illud non sequitur. licèt enim non sit naturalis ratione principij actiui, sed voluntarius, est tamen naturalis ratione principij passiui inquantum cælum naturalem aptitudinem habet ad talem motum, sicut & generatio simplicium corporum est naturalis ratione materiæ cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem, non autem ratione principij actiui, cùm illud sit extra, natura autem sit principium motus eius in quo est. Declaratur autem propositum, quia vnumquodque patitur & mouetur secundùm quòd est in potentia: agit verò & mouet secundum quod est actu: corpus autem cæleste secundùm suam substantiam consideratum inuenitur vt in potentia indifferenter se habens ad quodlibet vbi, sicut materia prima ad omnem formam: quod non inuenitur in corpore graui & leui quod in sui natura consideratum non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suæ formæ sibi determinatur locus. Ex hoc deducitur quòd motus grauium & leuium quando à nobis per intellectum mouentur, est violentus, quia ipsis inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo à nobis mouentur: licèt motus corporis animalis ab anima non sit violētus, inquantum est animatum, non autem motus corporum cælestium est violentus, quia corpora cælestia non habent aptitudinem ad contrarium motum, sed ad illum quo mouentur à substantia intelligente.

ATTENDENDVM primò quòd cùm natura diuidatur per materiam & formam, & natura sit principium motus eius in quo est, ad hoc vt motus sit naturalis, sufficit quòd secundum inclinationem alterius horum, scilicet materiæ aut formæ procedat, & ideo non inconuenit motum esse naturalem ex sola aptitudine materiæ & naturæ per modum potentiæ ad talem motum, licèt principium actiuum motus sit extrinsecum. Attendendum secundò cùm dicitur motum grauium & leuium à nobis esse violentum, quia habent naturalem aptitudinem ad cōtrarium motum, quòd hoc intelligitur de aptitudine determinata ad talem motum cum repugnantia ad oppositum motum, non autem de aptitudine indifferenti ad vtrumque motum: sicut est in cælo aptitudo indifferens ad omnia vbi. Attendendum tertiò cùm inquit sanctus Thomas cælum secundùm suam naturam indifferenter se habere ad quodlibet vbi, quòd ideo addidit secundùm naturam, quia licet ex intentione substantiæ mouentis possit cælum ad aliquod vbi determinari, cōsiderata tamen natura cæli secundùm se non est ad aliquod vbi determinatum. Attendendum quartò quòd anima (vt dicitur prima parte, quæstione sexagesima secūda, articulo secūdo ad secundùm) quantū est de se, nata est mouere in quamlibet partem, ideo necesse est motum animalis qui est ab anima naturalem esse, sicut & in grauibus & leuibus motus qui est à forma ipsorum, est naturalis. est enim motus naturalis, qui est à principio intrinseco. propterea bene hìc dicitur quòd motus corporis animalis inquantum est animatum, non est ei violentus, licèt sit ei violentus inquantum est graue quoddam. corpus enim animalis quamuis sola anima informetur, & non alia forma, inquantum tamen informatur anima vt anima est, habet moueri in quamlibet partem: inquantum autem informatur anima vt est forma corporis quam grauitas consequitur, habet moueri tantùm deorsum: & ideo dicitur octauo Physicorum quòd animal totum quidem seipsum naturaliter mouet, corpus autem secundum quòd est corpus contingit natura & extra naturam moueri.

CIRCA dicta duplex occurrit dubium. primum est. Nam Comment. octauo Physicorum, comment. 27. vult motum corporis cælestis esse simpliciter naturalem & ex parte animæ, & ex parte corporis: ergo non est verum quod hìc dicitur, scilicet quòd est naturalis tantùm ratione principij passiui. Secundum dubium est: Si anima nata est mouere ad omnem partem, animalis corpus inquantum animatum, indifferēs est ad omnem motum & ad omnem locum, & tamen motus eius naturalis ex parte formæ: ergo ex eo quòd cælum est indifferens ad omne vbi, non sequitur (vt deduxit sanctus Thomas) quòd sit motus eius naturalis ex parte principij passiui tantùm, sed potest esse naturalis etiam ex parte principij actiui. Ad primum horum dicitur primò quòd Comment. videtur in hac re variè esse locutus. in loco enim allegato videtur, quòd motus cæli sit naturalis tam ex parte principij actiui quàm ex parte principij passiui. in primo autem Cæli commment. 5. & secūdo Cęli comment. 3. videtur velle quòd sit naturalis tantùm ex parte principij passiui. Pro concordia autem dictorum eius, & etiam ad sanct. Thomam posset dici prętermissa aliorum responsione, quòd motus dupliciter potest dici, naturalis ex parte principij actiui. vno modo quia principium actiuum motus est sibi intrinsecum vt forma eius, & sic motus cæli non est naturalis neque apud sanct. Thomas neque apud Commen. quia principium actiuum motus eius est forma abstracta secundùm esse. Alio modo quia principium actiuum motus est natum tale corpus mouere absque resistentia, & est illi corpori appropriatum ad mouendum: & hoc modo intelligit Commen. ipsum motum cæli esse naturalem ex principio actiuo. accipit enim cælum pro aggregato ex intelligentia & corpore cælesti. Vnde in primo Cæli Commen. allegato ait, quòd formæ abstractæ secundùm quod sunt formæ abstractæ, innatæ sunt vt illud quod mouetur ab eis, sit corpus neque graue neque leue, sicut innatæ sunt vt motū ab eis sit rotundum, & sicut innata est forma ignis vt habeat materiam propriam. Et octauo Physicorum loco adducto vult quòd motus cæli sit per principium in eo, ita quòd in suo corpore non est principium contrarium motui animæ. Nomine autem cæli etiam ibi accipit aggregatum ex corpore cælesti & intelligentia mouente, quæ aliquo modo dici potest anima eius inquantum est illi opptopriata ad mouendum. Patet igitur non esse contradictionem neque inter dicta Commen. neque inter Commen. & sanct. Thom. cùm sanct. Tho. loquatur de naturali motu ex principio actiuo primo modo, Commen. autem de naturali secundo modo loquatur. Ad secundum respondetur, quòd motus potest dici naturalis ex parte formæ dupliciter. Vno modo quia est à forma intrinseca non agente per apprehensionem, sed merè naturaliter mouente. Alio modo quia est à forma intrinseca non agente per violentiam, sed quæ nata est taliter mouere, & mobile natum est ab ipsa taliter moueri vt illi formæ subiicitur. In differentia ergo ad diuersa vbi, arguit motum non esse naturalem ex parte formæ primo modo, idest, non esse secundum inclinationem formæ mouentis absque apprehensione, quia forma talis inclinat ad vnum determinatè. Et sic sanctus Thomas arguit ex indifferentia cæli ad omnia vbi, quòd eius motus non est naturalis ex parte suæ formæ, cùm illa sit forma merà naturalis. Talis autem indifferentia non arguit motum non esse naturalem secundo modo. quia forma per apprehēsionem agens potest suum mobile ad diuersa mouere secundum diuersitatem apprensionum, & sic non inconuenit mobile esse indifferēs ad diuersa vbi, inquantum natum est à tali forma moueri, & motum eius esse naturalem inquantum mouetur à forma intrinseca sic nata mouere, ipsumqué sic ab ipsa natū est moueri inquantum tali formæ subiicitur, licèt aliunde ad oppositum duntaxat motum inclinetur. Vnde ad obiectionem negatur quòd motus animalis vt est anima, sit naturalis ex parte formæ eo modo quo loquitur sanct. Thom. hoc loco de motu naturali ex parte formæ, dum loquitur de motu cæli. Secundum dubium quod remouet Sanctus Thom. est, Posset enim aliquis arguere quòd motus cæli non sit voluntarius, quia est vnus & vniformis, voluntas autem ad multa se habet, & nō est determinata ad vnum. Sed respondet quòd voluntas determinatur ad vnum per suam sapientiam qua dirigitur infallibiliter ad vnum finem, sicut natura determinatur ad vnum per suam virtutem: ideo quòd motus cæli sit voluntarius, non repugnat eius vnitati & conformitati.

AD huius responsionis euidentiam considerandum est, quòd cùm voluntas sequatur cognitionem intellectiuam, & ab ipsa tanquam à sua regula dirigatur, licèt cōsiderata ratione volūtatis absolutè volūtas sit causa indifferens & non determinata ad vnū, inquantū tamē sequitur iudicium intellectus iudicātis aliquid esse volendum & faciendū, determinationem habet ad illud, ita quòd propter illud determinatè agit, & potest ad aliquem finem vniformiter & infallibiliter mouere, quando & cognitio qua dirigitur, est infallibilis & certa, & ipsa voluntas impediri non potest in suo effectu. Et sic cùm voluntas substantiæ mouentis cælum impediri non possit. dirigatúrque à sapiētia infallibili & certa ad vnum finem, ipsa intellectualis substantia vniformiter mouet cælum & infallibiliter ad finem quem intendit in mouendo. Et non se habet ad motum cæli vt causa indeterminata, sed vt limitata ad vnum. Tertium dubium quod excludit, est: Si enim motus cęli est naturalis, videtur quòd in motu cęlesti possit aliquid esse contra naturam in motu grauium & leuium. Respondet ex præmissis quòd non est simile. neque enim accessus ad aliquod vbi in motu cæli, neque recessus ab eo est contra naturam, sicut in grauibus & leuibus, tum quia in grauibus & leuibus naturæ intentio determinata est ad vnum locum ad quem accessus est naturalis, & à quo recessus est contra naturam: tum quia motus quo acceditur ad medium, (intellige de medio mundi) & motus quo receditur ab eo, sunt contrarij: naturæ autem intentio in motu cæli, secundum quam scilicet naturam, dicitur eorum motus naturalis, non est ad aliquod vbi determinatum: & motus quo circulariter recedit ab aliquo signo, non est contrarius motui quo ad ipsum accedit, sed est vnus & continuus. sicut enim & accessus & recessus grauiū & leuium respectu loci medij inter extranea est naturalis, & nō sunt motus cōtrarij, sed est vnus motus cōtinuus, quia totū scilicet accessus & recessus talis, stat sub vna intētione naturæ, ita & in cęli motu. Nā quodlibet vbi, in motu cæli est sicut medium in motu recto, nō sicut extremum.

ADVERTE quòd motus grauis quo receditur à medio mundi, tendit ad locum sursum sibi contrariū & quia motus sursum & motus deorsum corporis grauis sunt contrarij, vt pote ad contraria loca tendentes, ideo bene hìc dicitur quòd motus quorum vno natura accedit ad medium, & altero recedit, sunt contrarij: motus autem cæli quo acceditur ad aliquod signum non est contrarius ei quo receditur ab eo, quia motus quo receditur ab aliquo signo, non est ad vbi cōtrarium ei ad quod acceditur, cùm in motu circulari non sit contrarietas secundum aliqua puncta in circulo designata, prout sunt puncta ipsius circuli, licèt possit aliquo modo secundùm illa esse appositio, prout sunt extranea diametri secundùm quam mensuratur maxima distantia in circulo, vt ait sanct. Tho, primo Cæli in expositione tex. 87. Vltimum dubium est: Nam quia dictum est motum cæli esse à substantia intellectuali, posset aliquis quærere, Vtrum illa substantia sit coniuncta copori cælesti, vt sit anima eius, an sit separata, & vtrum sit prima substantia quæ immediatè mouet cælum, an substantia creata qua mediante moueat, aut prima substantia moueat primum, & aliæ alia, Respondet sanct. Thom. quod nihil refert quodcunque

horum

horum dicatur, dummodo habeatur quòd motus cælestis est à substantia intellectuali.

ADVERTENDVM quòd S.Thom. nihil aliud vult ex hoc suo processu habere nisi quòd motus cæli non est naturalis tantùm, sed partim naturalis, & partim voluntarius, hoc autem habetur siue ponatur quòd substantia intellectualis mouens sit forma cæli, siue ponatur quod sit separata. Cùm enim de ratione mouentis non sit quòd sit intrinsecum motũ, potest mouens voluntarium & esse intrinsecum & esse extrinsecum. motus enim progressiuus hominis qui est ab anima coniuncta, est voluntarius: & motus rotæ ab homine separato est voluntarius. Propterea bene dicitur hîc quòd nihil refert ad propositũ quodcunque illorum dicatur.

Quòd omnia appetunt bonum, etiam quæ cognitione carent. Caput 24.



* Cap.23. SI autem corpus cæleste à substantia intellectuali mouetur, vt * ostensum est: motus autem corporis cælestis ordinatur ad generationem in inferioribus: necesse est quòd generationes & motus istorum inferiorũ procedant ex intentione substantiæ intelligentis. In eundem enim fertur finem intentio principalis agentis, & instrumenti. cælum autem est causa inferiorum motuum secundum suum motum quo mouetur à substantia intellectuali. sequitur ergo quòd sit sicut instrumentum intellectualis substantiæ. sunt igitur formæ & motus inferiorum corporum à substantia intellectuali causatæ & intentæ sicut à principali agente, à corpore verò cælesti sicut ab instrumento. oportet autem quòd species eorum quæ causantur & intenduntur ab intellectuali agente, præexistant in intellectu ipsius, sicut formæ artificiatorum præexistunt in intellectu artificis: & ex eis deriuentur in effectus. omnes igitur formæ quæ sunt in istis inferioribus, & omnes motus determinantur à formis intellectualibus, quæ sunt in intellectu alicuius substantiæ vel aliquarum. Et propter * Lib.1.ca.3. hoc dicit Boëtius in lib. de Trinit. * quòd formæ quæ sunt in materia venerunt à formis quæ sunt sine materia. Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis quòd formæ separatæ sunt principia formarum quæ sunt in materia: licet posuerit eas per se subsistentes, & causantes immediatè formas sensibilium: nos verò ponimus eas in intellectu existẽtes, & causantes formas inferiores per motum cæli.

Quia verò omne quod mouetur ab aliquo per se, & non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus, corpus autem cæleste mouetur à substantia intellectuali, & causat per sui motũ omnes motus in istis inferioribus: necessarium est quòd corpus cæleste dirigatur in finẽ sui motus per substantiam intellectualem, & per consequens inferiora corpora in proprios fines. Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moueantur & agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem à substantia intelligẽte per modum quo sagitta tendit ad signum directa à sagittãte. sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum siue ad finem determinatum ex impulsione sagittantis: ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex mouentibus naturalibus ex quibus sortiuntur suas formas & virtutes & motus. Vnde etiam patet quòd quodlibet opus naturæ est opus substantiæ intelligẽtis. nam effectus principalius attribuitur primo mouenti dirigenti in finem, quàm instrumentis ab eo directis: & propter hoc operationes naturæ inueniuntur ordinatè procedere ad finem, sicut operationes sapientis. Planum igitur sit quòd ea etiam quæ cognitione carent, possunt operari propter finem, & appetere bonum naturali appetitu, & appetere diuinam similitudinem, & propriam perfectionem. Non est autem differentia siue hoc siue illud dicatur. nam per hoc tendunt in suam perfectionem, quòd tendunt ad bonum: cùm vnumquodque intantum bonum sit, inquantum est perfectum. secundùm verò quòd tendit ad hoc quòd sit bonum, tendit in diuinam similitudinem. Deo enim assimilatur aliquid inquantum bonum est: bonum autem hoc vel illud particulare habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in diuinam similitudinem, & non econuersò. Vnde patet quòd omnia appetunt diuinam similitudinem quasi vltimum finem. Bonum autem suum cuiuslibet rei potest accipi multipliciter. Vno quidem modo secũdum quòd est eius proprium ratione indiuidui: & sic appetit animal suum bonum cùm appetit cibum quo in esse conseruatur. Alio modo, secundùm quòd est eius ratione speciei: & sic appetit propriũ bonum animal, inquãtum appetit generationem prolis, & eius nutritionẽ: vel si aliquid aliud operetur ad cõseruationem vel defensionẽ indiuiduorum suæ speciei.

Tertio verò modo ratione generis: & sic appetit proprium bonum in causando agẽs æquiuocum, sicut cælum. Quarto autẽ modo ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium: & sic Deus qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse. Ex quo patet quòd quantò aliquid est perfectioris virtutis, & eminentius in gradu bonitatis, tantò appetitum boni communiorem habet, & magis in distantibus à se bonum quærit & operatur. nam imperfecta ad solum bonum proprij indiuidui tendunt: perfecta verò ad bonum speciei: perfectiora verò ad bonum generis: Deus autem qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. vnde non immeritò dicitur à quibusdam quòd bonum inquantum huiusmodi, est diffusiuum, quia quantò aliquid inuenitur melius, tantò ad remotiora bonitatem suam diffundit: & quia in quolibet genere quod est perfectissimũ, est exemplar & mensura omniũ quæ sunt illius generis: oportet quòd Deus qui est in bonitate perfectissimus, & suam bonitatem communissimè diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium. inquantum enim vnumquodque cõmunius bonitatẽ diffundit in alia, fit altior causa. Hinc etiam patet quòd vnumquodque tendens ad hoc quòd sit aliorum causa, tendit in diuinam similitudinem, & nihilominus tendit in suum bonum. Non est ergo inconueniens si motus corporum cælestium & actiones motorum eorum dicantur esse aliqualiter propter hæc corpora quæ generantur & corrumpuntur, quæ sunt eis indigniora. non enim sunt propter hæc sicut propter vltimum finem, sed intendẽtes horum generationem intendunt suum bonum, & diuinam similitudinem, tanquam vltimum finem.

Super Cap. 24.



POSTQVAM ostendit S.Thom. omnia diuinam similitudinem appetere in causando, & omnia agere propter finem, vult nunc quædam dubia circa hæc remouere. Nam cùm sint dicta duo: vnum, quòd omnia agunt propter finem: alterum, quòd omnia agentia agũt propter assimilationem ad Deum: circa vtrumque vult quibusdam rationibus, quæ adduci contra determinatam veritatem possunt, satisfacere. Contra primum enim argui posset sic: Naturalia non arguunt propter finem, ergo non omnia propter finem agunt. Probatur antecedẽs, quia naturalia cognitione carent, nihil autem intendit sua actione aliquid determinatum nisi ab aliqua cognitione dirigatur. Contra secundum sic posset instari. Omnia agunt naturali appetitu propter suam perfectionem, tanquam propter finem, ergo non propter diuinam similitudinem.

AD primum horum respondet, quòd naturalia tendunt in finem sicut directa à substantia intelligẽte, eo modo quo sagitta dirigitur à sagittante, eò quòd consequantur inclinationem in fines naturales ex mouentibus intellectualibus ex quibus sortiuntur suas formas & virtutes, & motus, sicut sagitta ex impulsione sagittantis tendit ad determinatũ signum: ex quo sequitur quòd quodlibet opus naturæ est opus substantiæ intelligentis, cùm principalius effectus attribuatur primo mouenti dirigentis, quàm instrumentis ab eo directis. Ostendit autem propositum dupliciter. Primò ex ordine agentium. Secundò ex ordine operum naturæ. Quantùm ad primam viam arguit sic: Corpus cæleste à substantia intellectuali mouetur; sed motus cæli ordinatur ad generationem in istis inferioribus, ergo generationes & motus horum inferiorum procedunt ex intentione substantiæ intelligentis: ergo omnia inferiora corpora à substantia intellectuali in proprios fines diriguntur. probatur prima consequentia: quia cælum est sicut instrumentum substãtiæ intellectualis, cùm sit causa inferiorum motuum secundum suum motum quo à tali substantia mouetur: in idem autem fertur finis & intentio principalis agentis & instrumenti. Secunda consequent. probatur, quia quod mouetur per se ab aliquo, & non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus: cælum autem mouetur à substantia intellectuali, & causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus, ergo per eam dirigitur in finem sui motus. ergo, &c. Ex primo consequenti infert sanctus Thom. veritatem haberi eius quod dicitur à Boëtio in lib. primo de Trin. cap. 3. & à Platone de Processu formarum materialium à formis immaterialibus: quia cùm species eorũ quæ causantur & intenduntur ab intellectuali agente,

præexistant in intellectu ipsius, & ex eis deriuentur in effectus, tanquam scilicet ex exemplaribus, vt patet in artifice, omnes formæ sensibiles & eorum motus determinantur à formis intellectualibus quæ sunt in intellectu alicuius substantiæ intellectualis, si scilicet ab vna tantùm mouentur, puta à prima, aut aliquarum si à pluribus mouentur, puta à prima mediantibus secundis. Differimus autem in duobus à Platone, quia Plato posuit illas formas esse per se subsistentes, & immediatè causare formas sensibiles, nos autem ponimus eas in intellectu existere, & causare inferiores formas per motum cæli.

CIRCA rationem qua probatur cælum esse instrumentum substantię intellectualis, aduertēdum (vt habetur in præcedenti libro à sancto Thoma: & de ueritate, quæst. 27. artic. 4. & in plerisque aliis locis) quòd ratio instrumenti inquantum instrumentum est, vt moueat inquantum motum à principali agente: & ideo si cælum habet quòd sit causa inferiorum motuum per motum quo mouetur à substantia intellectuali, optimè sequitur quod eius sit instrumentum.

CIRCA illam propositionem: In idem fertur finis & intentio principalis agentis & instrumenti: aduertendum quòd licet instrumentum ex propria forma aliquid operetur in quantum tamen instrumentum à principali mouente motum, vt dicitur 4. dist. prima, art. 4. semper aliquid vltra propriam virtutem operatur: ideo licet alia possit esse intētio principalis agentis & instrumenti inquantum virtute propria præcisè operatur. inquantum tamen per modum instrumenti operatur, oportet vt tendat ad illud ad quod per motum principalis agentis ordinatur: & sic oportet eandem intētionem & eundem finem esse vtriusque inquantum huiusmodi. Loquitur ergo S. Thomas de intentione & fine instrumenti formaliter, inquantum videlicet est instrumentum. Sed aduertendum quòd aut corruptus est textus, & debet sic habere: In eundem enim fertur finem intentio & principalis agentis & instrumēti: aut li, & exponendum est pro id est, vt li intentio sit expositio li finis, sitque sensus: In idem fertur finis, id est, intentio. Nam aliquando nomine finis vtimur pro intentione, quia intentio est tantùm finis. Dicimus enim finis meus est peruenire ad beatitudinem, id est, intendo ad beatitudinem peruenire.

CIRCA probationem secundæ consequentiæ attendendum primò, quòd cùm mouens per accidens, quod inquam mouenti per se coniungitur, vt hoc loco de mouente per accidens loquitur Sanctus Thomas, nihil ad effectum operetur, non agitque propter finem, non habet id quod mouetur, vt ad aliquid à tali mouente dirigatur. dicimus quidem album ædificare per accidens, quia accidit ædificatori esse album: domus tamen ad nullum finem ab albo inquantum huiusmodi dirigitur, sed mouens per se, hoc est ex forma & virtute propria, habet dirigere quòd mouetur ad finem motus, quia omne agens & mouens per se agit, & mouet propter aliquem finem ad quem intendit per motum peruenire, sicut domificator dirigit lapides motos & cæmentum & ligna ad formam domus ad quam per motum istorum peruenitur. idcirco optimè assumit sanctus Thomas quòd omne quod mouetur ab aliquo per se & non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus. Attēdendum secundò, quòd idcirco ex eo quòd corpus cæleste dirigitur in finem sui motus à substantia intellectuali, deducit sanctus Thomas tanquam manifestum omnia corpora inferiora à tali substantia in proprios fines dirigi, quia ex eodem fundamento vtrumque deducitur, ex hoc inquam quòd omne quod mouetur ab aliquo per se, dirigitur ab eo in finem motus. Quum enim ita corpora inferiora per se moueantur à substantia intellectuali, sicut superiora, sequitur quòd sicut propter hoc superiora diriguntur in finem sui motus à substantia intellectuali, ita & inferiora in suos fines ad quos per suos motus perueniunt, à tali substantia dirigantur. Secunda ratio est à signo, quia videlicet operationes naturæ inueniuntur ordinatè procedere sicut operationes sapientis.

ADVERTE, vt dicitur secundo Sent. distinctione 41. quæstione prima, articulo primo, quòd ordinare per modum ostendentis finem, absolutè est rationis: ordinare autem per modum perfectè ostendentis finem, est rationis perfectæ per habitū, puta sapientiæ: & ideo primo Metaphysicæ dicitur, quòd sapientis est ordinare. idcirco vbi in operationibus inuenitur ordinatus processus, signum est huiusmodi operationes ab aliquo sapiente & per intellectum agente aut immediatè aut mediatè procedere. Ad secundum dubium respondet sanctus Thomas negando cōsequentiam: quia inquam nihil differt siue hoc dicatur siue illud, id est, quodcunque illorum dicatur, habetur quòd appetunt diuinam similitudinem: & vnum alterum non excludit: imò vnum infert reliquum. Hoc autem dupliciter declaratur. Primò sic, per hoc tendunt naturalia in propriam perfectionem, quòd tendunt ad bonū per hoc verò quod tendunt ad bonum tendunt in diuinam similitudinem: quia Deo aliquid assimilatur inquātum est bonum. vlterius, bonum particulare habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis, ergo tendit vnumquodque in proprium bonum, quia tendit in diuinam similitudinem, & non econuersò: ergo omnia appetūt diuinā similitudinē tanquam vltimum finem.

CIRCA istam propositionem, bonum particulare habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis, considerandum, quòd in re quæ appetitur, est ipsum esse quod appetitur, & ratio appetibilitatis: sicut in visibili est id quod videtur, puta Sortes, & ratio videndi, scilicet color. Dicere ergo quòd bonum hoc habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis, est dicere quòd similitudo ad diuinam bonitatem est sibi ratio quare appetatur: ex quo sequitur quòd non potest aliquid tendere in bonum per modum appetibilis quin tendat in diuinam similitudinem: sicut non potest aliquid videri quin videatur color. idem enim actus (vt dicitur 1. 2. q. 12. ar. 4.) cadit super obiectum & super rationē obiecti. sequitur etiam quòd in tali appetitione primum appetitū est diuina similitudo, & per consequens vltimus finis: quia quòd est ratio appetitionis alicuius, est principalius appetitum. Propterea optimè deduxit S. Thom. ex illa propositione quod omnia appetunt diuinam similitudinem tanquam vltimum finem.

Secundò declaratur sic. Quantò aliquid est perfectioris virtutis & eminentius in gradu bonitatis, tantò appetitum communiorem habet, & magis in distantibus à se bonum quærit & operatur: ergo Deus in diffusione suæ bonitatis est exemplar & mensura omnium bonitatem diffundentium: ergo vnumquodque tendens ad hoc quòd sit aliorum causa, tendit in diuinam similitudinem, & nihilominus tendit in bonū suum. Antecedens declaratur ex duobus. Primò ex diuerso modo appetendi proprium bonum. Appetit enim aliquid bonum suum aliquādo secundum quòd est eius proprium ratione indiuidui: & sic animal suum bonum appetit cùm appetit cibum quo conseruatur in esse: aliquādo secundum quòd est eius ratione speciei, id est, secundum quòd est bonum speciei, sic & animal appetit generationem prolis, & eius nutritionem, & si qua sunt conseruantia & defendentia indiuidua suæ speciei: aliquando secundum quòd est eius ratione generis: & sic agēs æquiuocum, vt cælum, appetit proprium bonum in causando, appetendo scilicet bonū sui generis, puta corporis, aliquando secundum quòd est eius ratione analogiæ principiatorum ad suum principium: & sic Deus propter suum bonū dat esse omnibus rebus. Secundò declaratur antecedens ex eo quod à quibusdam dicitur, scilicet quòd bonum inquantum huiusmodi est diffusiuum. quantò enim aliquid inuenitur melius, tantò ad remotiora, id est, ad magis distantia secundum naturam bonitatem suam diffundit. Prima verò consequentia probatur. In quolibet genere, quod est perfectissimum, est exemplar & mensura omnium quæ sunt illius generis: sed Deus est perfectissimus in bonitate, & suam bonitatem communissimè diffundit, ex quo scilicet habet quòd sit perfectissimum in genere causæ: quia inquantum vnumquodque magis bonitatem diffundit in alia, sit altior causa, ergo, &c. Secunda autem consequentia non probatur, sed relinquitur pro manifesta. Si enim alia agentia exemplantur in agendo à Deo & eius bonitate, sequitur quod agendo tendant in diuinam similitudinē, & in suum bonum. Ex hoc excluditur obiectio quædam tacta etiam superius, qua posset alicui videri quòd motus corporum cælestium & actiones motorum eorum non sint propter corpora quæ generantur & corrumpuntur, cùm sint eis indigniora. Dicitur enim quòd non est inconueniens vt sint aliqualiter propter ipsa, cùm non sint propter ipsa tanquam propter vltimum finem, sed propter bonum suum, & propter diuinam similitudinem.

CIRCA istam propositionem, Quantò aliquid perfectioris virtutis est, & eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, dubium occurrit. Ex hoc enim sequitur quòd Deus agat propter appetitum boni communissimi, cùm ipse perfectissimæ bonitatis sit, quod etiam manifestè hîc dicitur à S. Thom. vbi ait quòd Deus dat omnibus esse propter bonum suum, secundùm quòd est eius ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium. Huius autem oppositum videtur haberi de Potentia, quæst. 3. artic. 15. ad 14. vbi dicitur quòd Deus agit ex amore finis, non autem ex appetitu finis.

Ad huius euidentiam considerandum est quòd appetitus nomine dupliciter vtimur pro nunc: quandoque quidem tanquam nomine particularis cuiusdam actus appetitus, qui alio nomine vocatur desiderium: & sic non agit Deus propter appetitū finis, quia appetitus hoc modo sumptus est rei non habitæ, Deo autem nihil deest quòd sua actione sibi velit acquirere. quandoque verò nomine appetitus vtimur tanquam communi nomine ad omnia appetitus opera, vt etiam amare sit quoddam appetere: & sic non inconuenit Deum habere appetitū boni communissimi, & agere propter appetitum talis boni inquantum operatur & dat esse rebus, eò quòd vult huiusmodi bonum: & hoc modo hîc accipitur nomen appetitus: in quæstionibus autem de Potentia Dei accipitur primo modo.

SED aduertendum cùm dicimus Deum agere propter bonum suum ratione similitudinis analogiæ, &c. quòd hoc dupliciter possumus intelligere. Vno modo quòd hoc bonum suum sit bonitas sua, qua in seipso formaliter est bonus. Alio modo quòd hoc bonum suum sit bonum formaliter inhærēs creaturæ. Si primo modo accipiamus, sic sensus est quòd propter amorem suæ bonitatis, ad quam omnia habent quandam analogiam & similitudinem, propter bonum communissimum tāquam ab omnibus per quandam similitudinem participatum, dat omnibus esse: & tunc bonum suum respectu ipsius habet rationem finis operantis, iuxta distinctionem de fine positam à sancto Thoma secundo Sententiarum, dist. prima, quæst. 2. art. primo. Si secundo modo intelligamus, sensus est quòd Deus dat esse omnibus rebus, quia vult bonum omnium rerum, quod est quædam participata similitudo diuinæ bonitatis: & sic ad ipsam habet quādam analogiam & proportionem, vt etiam ipsum bonum creaturæ dicatur bonum Dei proportionaliter, inquantum est similitudo suæ bonitatis: & tunc bonum suum habet ratioņē finis operis, non autem operantis. vult enim creaturam omnem ex operatione diuina consequi similitudinem quandam diuinæ bonitatis. ipsa autem diuina bonitas est id ex cuius amore vult vt eius similitudo communicetur creaturæ. licet autem vtroque modo, quod hîc dicitur, possit habere veritatem, videtur tamen in secundo sensu accipiēdum, dum inquit quòd bonum suum quod vult Deus, est suum ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium. ex hoc enim dat intelligere quòd bonum ab ipso intentum in rerum creatione tanquam fine operis, est bonū principiatorum: quod est etiam bonum Dei secundum quandam analogiam & proportionem ad ipsius essentialem bonitatem.

Quòd intelligere Deum, est finis omnis intellectualis substantiæ. Cap. 25.



VVM autem omnes creaturæ etiam intellectu carentes ordinentur in Deum sicut in finem vltimum, ad hunc autem finem pertingant omnia, inquantum de similitudine eius aliquid participant: intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt: scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum. vnde oportet quòd hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere Deum. Vltimus enim finis cuiuslibet rei est Deus, vt ostensum est. intendit igitur vnumquodque sicut vltimo fini Deo coniungi, quantò magis sibi possibile est. Vicinius

Idē 1. p. q. 2. art. 4. & 1. 2. q. 16. artic. 7. ad primū.

Cap. 18.

Vicinius autē cōiūgitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substātiam eius aliquo modo pertingit (quod fit dum aliquid quis cognoscit de diuina substantia) quàm dum consequitur eius aliquam similitudinē. substantia igitur intellectualis tendit in diuinā cognitionē sicut in vltimū finē.

2 Item, Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius. est enim secunda perfectio ipsius: vnde quod ad propriā operationem bene se habet, dicitur virtuosum, & bonum: intelligere autem est propria operatio substantiæ intellectualis. ipsa igitur est finis eius. quod igitur est perfectissimum in hac operatione hoc est vltimus finis & præcipuè in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata: sicut est intelligere & sentire. cùm autem huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, per quæ etiam cognoscuntur: oportet quòd tantò sit perfectior aliqua istarum operationum, quantò eius obiectum est perfectius: & sic intelligere perfectissimū intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quę est intelligere. cognoscere igitur Deum intelligendo, est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiæ. Potest autem aliquis dicere intellectualis quidem substantiæ vltimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile: non tamen illud quod est optimum intelligibile huius vel illius intellectualis substantiæ est optimum intelligibile simpliciter. Sed quantò aliqua intellectualis substantia est altior, tantò suum intelligibile optimum est altius: & ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo id quod est optimum simpliciter: vnde eius fœlicitas erit in intelligendo Deum. Cuiuslibet verò inferioris substantiæ intellectualis fœlicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile: quod est tamen altissimum eorum quæ ab ipsa intelliguntur. Et præcipuè intellectus humani, videtur quòd non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter propter eius debilitatem. habet enim se ad cognoscendum illud quod est maximè cognoscibile: sicut oculus noctuæ ad Solem. Sed manifestè apparet quòd finis cuiuslibet substantiæ intellectualis etiam infimæ est intelligere Deum. ostensum est enim suprà quòd omnium entium vltimus finis in quem tendunt, est Deus. intellectus autem humanus etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. cùm ergo nobilioris substantiæ non sit ignobilior finis, erit etiā intellectus humani finis[d] ipse Deus: vnūquodq; autē intelligēs cōsequitur suū finē vltimū per hoc quod ipsum intelligit, vt ostēsū est. intelligēdo igitur pertingit intellectus humanus ad Deū sicut ad finē.

Cap. 18.

D. 171.

3 Adhuc, sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis: ita substantiæ intellectuales per viam cognitionis, vt ex prædictis patet. res autem intellectu carentes etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturæ intentio: sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, vt ex dictis patet: etsi imperfectissimè ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcunque modicum possit de diuina cognitione percipere, illud erit sibi pro vltimo fine magis quàm perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

4 Amplius, vnumquodque maximè desiderat suum vltimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat, & amat, & delectatur in cognitione diuinorum: quamuis modicum quidem de illis percipere posit, quàm in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. est igitur vltimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

5 Adhuc, vnumquodque tendit in diuinam similitudinē sicut in proprium finem. illud igitur per quod vnumquodque maximè Deo assimilatur, est vltimus finis eius. Deo autē assimilatur maximè creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est. hāc enim similitudinem habet præ cæteris creaturis: & hoc includit omnes alias: in genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo secundum quòd intelligit actu, quàm secundùm quod intelligit in habitu vel potentia: quia Deus semper actu intelligens est, vt in primo lib.* probatum est. & in hoc quòd intelligit actu, maximè assimilatur Deo secundùm quod intelligit ipsum Deum. nam ipse Deus intelligendo se, intelligit omnia alia, vt in primo lib. *probatum est. intelligere igitur Deū est vltimus finis omnis intellectualis substantiæ. * Cap. 44. * Cap. 46.

6 Item, quod est tātùm propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantùm propter se diligibile: non enim est abire in infinitum in appetitu naturæ: quia desiderium naturæ frustraretur: cùm non sit possibile pertransire infinita. omnes autem scientiæ & artes & potentiæ practicæ sunt tantùm propter aliud diligibiles. nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientię autem speculatiuę sunt propter seipsas diligibiles: nam finis earū est ipsum scire. Nec inuenitur aliqua actio in rebus humanis, quæ non ordinetur ad alium finem, nisi cōsideratio speculatiua. Nam etiā ipsę actiones ludicræ quę videntur absq; fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet vt per eas quodammodo mente releuati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes: aliàs esset semper ludendum, si ludus propter se quæreretur: quod est inconueniens. Ordinātur igitur artes practicæ ad speculatiuas: & similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus sicut ad finem. In omnibus autem scientiis & artibus ordinatis ad illam videtur pertinere vltimus finis, quæ est præceptiua & architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria ad quā pertinet finis nauis, qui est vsus ipsius, est architectonica & præceptiua respectu nauis factiuæ. Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculatiuas: nam ab ipsa omnes aliæ dependent, vtpote ab ipsa accipientes sua principia & directionē contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad vltimum finem: vnde & scientia diuina nominatur. est ergo cognitio diuina finis vltimus omnis humanæ cognitionis & operationis.

7 Adhuc, in omnibus agentibus & mouentibus ordinatis, oportet quòd finis primi agentis & motoris sit vltimus finis omnium: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militātium. Inter omnes autem hominis partes intellectus inuenitur superior motor: nam intellectus mouet appetitum proponendo ei suum obiectum. Appetitus autem intellectiuus, qui est voluntas, mouet appetitus sensitiuos, qui sunt irascibilis & concupiscibilis: vnde & concupiscentiæ non obedimus nisi voluntatis imperium adsit. Appetitus autem sensitiuus adueniente cōsensu volūtatis mouet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omniū actionū humanarū: finis autē & bonum intellectus est verū: & per cōsequēs vltimus finis, primū verū. est igitur vltimus finis totius hominis & omniū operationum & desideriorū eius, cognoscere primū verum, quod est Deus.

8 Amplius, naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur: vnde propter admirationem eorum quæ videbātur, quorū causæ latebant homines, primò philosophari cœperunt: inuenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perueniatur ad primā causam: & tunc perfectè nos scire arbitramur, quādo primā causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi vltimū finem: prima autē omniū causa Deus est: est igitur vltimus finis hominis cognoscere Deum.

9 Pręterea, cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. intellectus autē humanus cognoscit ens vniuersale: desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quæ solū Deus est, vt in secundo lib.* probatum est. non est autem aliquis assecutus finem vltimum quousque naturale desiderium quiescat: non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quæ est vltimus finis, qualiscunque intelligibilis cognitio, nisi diuina cognitio adsit quæ naturale desiderium quietet sicut vltimus finis. est igitur vltimus finis hominis ipsa Dei cognitio. * Cap. 15.

10 Amplius, corpus quod naturali appetitu tendit in suum vbi: tantò vehementius & velocius mouetur, quantò magis appropinquat fini, vnde probat Aristoteles in primo

* Tex. Com. 44. de Cælo*, quòd motus naturalis rectus non poteſt eſſe ad infinitum, quia non magis moueretur poſtea quàm prius. Quòd igitur vehementius in aliquid tendit poſtea quàm prius, non mouetur ad infinitũ, ſed ad aliquid determinatum tẽdit. Hoc autẽ inuenimus in deſiderio ſciẽdi. quantò enim aliquis plura ſcit, tãtò maiori deſiderio affectat ſcire. tendit igitur deſideriũ naturale hominis in ſciendo ad aliquem determinatũ finem. Hoc autẽ nõ poteſt eſſe aliud quàm nobiliſsimũ ſcibile, quod Deus eſt: eſt igitur cognitio diuina finis vltimus hominis. Vltimus autẽ finis hominis, & cuiuſlibet intellectualis ſubſtantiæ fœlicitas ſiue beatitudo nominatur. hoc enim eſt quod omnis ſubſtantia intellectualis deſiderat tanquã vltimũ finẽ: & propter ſe tantùm. eſt igitur beatitudo & fœlicitas vltima cuiuſlibet ſubſtantiæ intellectualis cognoſcere Deum.

Hinc eſt quod dicitur Matth. 5. Beati mũdo corde, quoniam ipſi Deum videbunt. & Ioan. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum Deum verũ. huic etiam ſententiæ Ariſtoteles in vltimo Ethicorum * cõcordat, vbi vltimam hominis fœlicitatem dicit eſſe ſpeculatiuam quantum ad ſpeculationem optimi ſpeculabilis. * Cap. 10.

Super Cap. 26.

POSTQVAM oſtendit ſanct. Thom. qualiter Deus omnium ſit finis, vult nunc oſtendere qualiter particulari modo eſt finis ſubſtantiæ intellectualis. Circa hoc autem tria facit. Primò oſtendit quòd intelligere Deum eſt finis intellectualis creaturæ. Secundò inquirit qualis cognitio de Deo ſit eius finis, capit. 38. Tertiò conditiones huius finis oſtendit, cap. 52. Quia autem finis ſubſtantiæ intellectualis eſt fœlicitas. Circa prmũ duo facit. Primò oſtendit quòd intelligere Deum, eſt eius finis & fœlicitas. Secundò ex hoc falſas de fœlicitate opiniones excludit cap. 27. Circa primum duo facit primò probat propoſitum: ſecundò mouet quædam dubia & ſoluit capitulo ſequenti. Quantum ad primum proponit quòd omnes quidem creaturæ pertingunt ad Deum tanquam ad finem vltimum, inquantum de ſimilitudine eius aliquid participant: creaturę tamen intellectuales quodam ſpecialiori modo ad ipſum pertingunt, ſcilicet intelligendo ipſum, ideo finis ipſarum eſt Deum intelligere. Intelligitur concluſio de intellectione Dei in communi, non deſcendendo ad cognitionem quæ per eſſentiam habetur, aut per creaturas, aut quouis alio modo. Probatur autem primò ſic: Vltimus finis cuiuſlibet rei eſt Deus, ergo intendit vnunquodque ſicut vltimo fini Deo coniungi quanto magis ſibi poſſibile eſt. ergo ſubſtantia intellectualis tẽdit in diuinam cognitionem ſicut in vltimum finem. primam conſequentiam relinquit pro manifeſta. Secunda verò probatur, quia vicinius coniungitur aliquid Deo dum ad eius ſubſtantiam aliquo modo cognoſcendo pertingit, quàm dum aliquam eius ſimilitudinem conſequitur.

SED circa probationem huius conſequentiæ dubitatur. Videtur enim falſum quòd magis & vicinius aliquid coniungatur Deo cognoſcendo, quàm aliquam eius ſimilitudinem participando, loquẽdo de cognitione Dei abſolutè, de qua loquitur ſanct. Thom. in hoc capite. Nam in cognitione Dei quæ à nobis habetur in via de Deo, non cognoſcitur Deus, niſi per ſpeciem & ſimilitudinem alicuius creaturæ, ergo Deus in tali cognitione non coniungitur nobis niſi per quandam ſui imperfectam & deficientem ſimilitudinem receptam in nobis, ſicut & aliis rebus coniungitur inquantum ſpecies creaturæ quæ à nobis cognoſcitur eſt quædã imperfecta ſimilitudo Dei. ergo non magis coniungimur Deo cognoſcendo, quàm eius ſimilitudinem participando. Reſpondetur quòd hic non fit comparatio cõiunctionum ad Deum per acceptionem ipſius Dei à creatura, quaſi aliæ creaturæ accipiant aliquam ſimilitudinem Dei, ſubſtantia autem cognoſcens recipiat ipſam Dei ſubſtantiã vt ſupponit obiectio, ſed fit comparatio coniunctionum ad ipſum Deũ per modũ cuiuſdam attinctionis, iuxta quòd habetur primo Sentẽtiarum, diſt. 37. quæſt. 1. art. 2. & ſic dicitur quòd vicinius coniungitur aliquid Deo per cognitionẽ ſubſtantię diuinæ, quàm per acceptionẽ ſimilitudini eius. Per cognitionẽ enim quæ eſt operatio cognoſcentis manens in cognoſcente, ipſum cognoſcens aliquo modo attingit ipſam ſubſtantiam diuinam tanquam ſuæ operationis obiectum, licèt non attingat ipſam tanquam inhærentem ſibi ſecundum eſſe. Per acceptionem autẽ alicuius participatæ ſimilitudinis ipſius, res non attingit ſubſtantiam diuinam, ſed tantum quandam eius ſimilitudinem. & ſic vicinius coniungitur res Deo per cognitionẽ quàm per acceptionem cuiuſcunque participatæ perfectionis. Secundò, intelligere eſt propria operatio ſubſtantiæ intellectualis, ergo eſt eius finis: ergo quod eſt perfectiſſimum in hac operatione, eſt vltimus finis ergo, &c. probatur prima conſequentia, quia propria operatio cuiuſlibet rei eſt eius finis, cùm ſit eius ſecunda perfectio, & quod ad propriam operationem bene ſe habet ſi dicatur virtuoſum & bonum. ſecunda conſequentia eſt manifeſta: tertia verò probatur, quia intelligere Deum eſt perfectiſſimum in genere huius operationis. cùm huiuſmodi operationes ex obiectis ſpeciem recipiant, & ex eis cognoſcãtur, Deus autem ſit perfectiſſimum intelligibile,

CIRCA iſtam propoſitionem operatio propria cuiſlibet rei eſt finis eius, duo ſunt attendenda. Primum eſt, quòd duplex poteſt eſſe finis rei, vt dicitur 4. Sent. diſt. 49. quæſt. 1. art. 1. vnus extrinſecus, vltimum ſcilicet ad cuius aſſecutionem res tendit: alius intrinſecus, illa ſcilicet operatio qua res ſuo fini extrinſco primo cõiungitur. Intelligitur ergo propoſitio ſanct. Thom. non de fine extrinſeco, ſed de intrinſeco. Secũdum, eſt, quòd cùm operationis nomen dupliciter accipi poſſit, ſcilicet prout nominat actionem, & prout nominat omne complementum potentiæ, ſecundùm quòd ſuperius cap. 22. diuiſa eſt operatio in actionem & paſſionẽ, hoc loco non accipitur primo modo ſed ſecundo modo. finis enim lapidis ſecundum quòd naturaliter mouetur, non eſt aliqua actio ab ipſa producta, ſed eſſe in loco deorſum. vnde in 4. Sent. loco allegato, hanc propoſitionem ſanct. Thomas ponens, ait quòd finis cuiuſlibet rei eſt operatio propria, vel per operationẽ propriã ad finem venit. Nomine ergo operationis intelligitur hîc complementum rei & perfectio rei qua primo ſuo extrinſeco fini coniungitur, ſi habeat extrinſecum finem. vnde prima probatio huius propoſitionis hîc inducitur, quia operatio eſt ſecunda perfectio rei, id eſt, vltimum complementum perfectionis. perfectio enim rei diuiditur in primam tantùm & ſecundam. verum tamen eſt quòd res aliquam naturalem habens operationem quæ eſt actio, ipſam actionem pro fine habet: vnde & ſecundo Cæli, tex. 17. dicitur quòd vnunquodque eſt propter ſuam operationem.

CIRCA ſecundam probationem dictæ propoſitionis aduerte. Cùm dicatur virtuoſus homo & bonus ſimpliciter, ex eo quòd eſt bene diſpoſitus & ſuo fini proportionatus, illud per comparationem ad quod dicitur homo virtuoſus & bonus, erit finis hominis: & vniuerſaliter vnumquodque habet pro fine illud per comparationem ad quod ſimpliciter dicitur bonum in ſuo genere, ſicut bonum aurum eſt quod habet naturam & diſpoſitionem ſuo fini ad quem ordinatur congruẽtem. Cùm ergo virtuoſum & bonum dicatur in ordine ad propriam operationem (eſt enim virtus, vt dicitur ſecundo Ethicorum, quæ bonum facit habẽtem. & opus eius reddit bonũ, quod aliis verbis ſanct. Thom. expreſſit dicẽs, ꝙ omne quod ad propriã operationẽ bene ſe habet, dicitur virtuoſum & bonum) neceſſe eſt operationem propriam eſſe finem vniuſcuiuſque rei.

CIRCA illam propoſitionem, & præcipuè in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata. attendendum, quòd non apparet quomodo immediatè hæc verba præcedentibus coniungãtur, & ideo aut aliquid deficit, puta hoc, ſicut & in aliis operationibus, & præcipuè &c. vel debet eſſe immediatè poſt primam propoſitionem in principio rationis poſitam, poſt hãc ſcilicet propria operatio cuiuſlibet rei eſt finis. Quomodocunque autem ponatur, ideo illam ponit ſanct. Thom. quia etſi in aliquibus operationibus dubium ſit in iis ſcilicet quæ ordinãtur ad aliqua operata (in illis enim ipſa operata videtur fines eſſe, vt in ſuperioribus patuit) in illis tamen quæ ad alia operata non ordinantur, magis apparet quòd ipſæ operationes ſint fines.

CIRCA illam propoſitionem, Huiuſmodi operationes ex obiectis ſpeciem recipiunt, aduerte ex doctrina ſanct. Thom. 1. parte quæſt. 14. art. 5. ad tertium, quod intelligitur de principali obiecto, non autem de obiecto quod in alio cognoſcitur. Habet etiam veritatem de ipſo principali obiecto ratione ſuæ ſpeciei exiſtentis in cognoſcẽte quæ eſt principium operationis, quia omnis operatio ſpecificatur ex principio formali operationis. Ex hoc tollitur contradictio quæ videtur eſſe in doctrina ſanct. Tho. dum aliquãdo dicit operationes ſpecificari ex obiectis, aliquãdo verò dicit illas ex formalibus principiis ſpecificari. Idẽ enim vtrobique dicitur, quia obiecta non ſpecificant niſi inquãtum ſunt formalia principia operationis per ſuas ſpecies, aut etiam per ſeipſa ſi in aliquibus id contingat.

AD hanc rationem reſponderi poſſet (inquit ſanctus Thomas) quòd vltimus finis ſubſtantiæ intellectualis conſiſtit quidem in intelligendo optimum intelligibile, non tamen optimũ intelligibile cuiuſlibet earum eſt optimum intelligibile ſimpliciter, ſed ſecundum gradum ipſarum eſt gradus optimè intelligibilium ab ipſis: & ideo fœlicitas ſupremæ ſubſtantiæ eſt in intelligendo optimũ intelligibile ſimpliciter, qui eſt Deus. aliarum autem fœlicitas eſt in intelligendo alia optimè intelligibilia inferiora ſecundùm earum gradus. Et præcipuè videtur de intellectu humano, quòd eius non ſit intelligere optimum intelligibile ſimpliciter, quia ad cognoſcendũ maximè intelligibile ſe habet ſicut oculus noctuæ ad Solẽ.

SED contra hanc reſponſionem arguitur probando quòd finis cuiuſlibet ſubſtantiæ intellectualis etiam infimæ eſt Deum intelligere. primò, Omnium entium vltimus finis eſt Deus, vt ex ſuperioribus patet, ergo & intellectus hnmani. ergo Deũ intelligere, eſt vltimus eius finis. patet conſequentia, quia intellectus humanus, id eſt, anima intellectiua eſt ſuperior omnibus intellectu carentibus, nobilioris autẽ ſubſtantiæ non eſt ignobilior finis. Secunda quoque conſequentia probatur, quia vt oſtenſum eſt ſuprà, vnumquodque intelligens conſequitur finem ſuum vltimum per hoc quòd ipſum intelligit. Secundò, res intellectu carẽtes non quieſcunt in ſimilitudine ad proxima agentia, ſed habent pro fine aſſimilationem ad ſummum bonum, etſi imperfectiſſimè ad eam poſſint pertingere. ergo & intellectus quantumcunque modicum de Deo cognoſcere poſſit, illud erit ſibi pro vltimo fine magis quàm perfecta cognitio inferiorum intelligibilium. prabatur conſequentia, quia ſicut illa tendunt in Deum ſicut in finem per viam aſſimilationis, ita ſubſtantiæ intellectuales per viam cognitionis. Teriò, intellectus humanus magis deſiderat, amat, & delectatur in cognitione diuinorum etiã modica, quàm in perfecta infirmarum rerum cognitione, ergo &c. probatur conſequentia, quia vnumquodque maximè deſiderat ſuum finem. Tertiò, principaliter arguitur ad concluſionem. Deo maximè aſſimilatur creatura intellectualis per hoc quòd eſt intellectualis, cùm hanc præ cæteris habeat creaturis, & omnes alias hæc ſimilitudo includat, & in hoc genere ſimilitudinis magis Deo aſſimilatur cùm intelligit actu, quàm cùm intelligit habitu vel potentia, quia Deus eſt ſemper intelligens actu, & in hoc quòd intelligit actu, maximè aſſimilatur Deo ſecundum quòd ipſum Deum intelligit, cùm ipſe Deus intelligat omnia alia, ergo &c. probatur conſequentia, quia illud per quod vnumquodque maximè Deo aſſimilatur, eſt vltimus eius finis, cùm vnumquodque tendat in diuinam ſimilitudinem ſicut in vltimum finem.

CIRCA illam propoſitionem: Similitudo ad Deum in natura intellectuali includit omnes alias, aduertendum, quòd cùm ſimilitudo ſit conuenientia in forma, ſecundum conditionem formæ, oportet eſſe ſimilitudinis conditionem: natura autem intellectualis omnes gradus formales aliarum rerum virtualiter cõtinet, ſicut & anima intellectiua omnes alias formas vnitè continet. Nam continet eſſe, continet viuere, continet ſentire, continet moueri ſecũdùm locum: ideo quod aſſimilatur Deo in natura intellectuali, aſſimilatur ipſi qnantum ad omnes perfectiones eſſendi ſecundùm quas aliæ creaturæ illi aſſimilantur. propterea bene inquit

ſanct. Thom. hanc ſimilitudinem omnes alias ſimilitudines includere & continere. Quartò, omnes artes practicæ & omnis humana operatio ordinatur ad ſpeculationem intellectus ſicut ad finem: omnis ſpeculatio ordinatur ad Metaphyſicam, Metaphyſica quantùm ad ea quæ antecedunt cognitionem traditam de Deo, ordinatur ad Dei cognitionem, ſicut ad vltimum finem: ergo cognitio Dei eſt finis omnis humanæ cognitionis & operationis. Probatur primum antecedens, quia quod eſt tantum propter aliud diligibile, eſt propter illud quod eſt propter ſe tantùm diligibile, quum non ſit in infinitum abire in appetitu naturæ: alioquin fruſtraretur naturæ appetitus. omnes autem ſcientiæ & artes & potentiæ practicæ ſunt tantùm propter aliud diligibiles: cùm earum finis ſit operari. ſcientiæ autem ſpeculatiuæ, cùm earum finis ſit ſcire, ſunt propter ſeipſas diligibiles, nec inuenitur aliqua actio in rebus humanis excepta ſpeculatione, quæ non ordinetur ad alium finem: quod maximè manifeſtatur ex ludicris operationibus quæ videntur abſque fine fieri. Nam & ipſæ habent aliquem finem debitum, ſcilicet releuationem mentis, & maiorem potentiam ad ſtudioſas operationes, aliàs eſſet ſemper ludendum. Secundum verò antecedens probatur, quia à prima philoſophia omnes aliæ ſcientiæ ſpeculatiuæ dependent, tanquam ab ipſa ſua accipientes principia, & ab ipſa cõtra negãtes principia directè. In omnibus autẽ ſcientiis & artibus ordinatis ad illam videtur pertinere vltimus finis quæ eſt præceptiua & architectonica aliarum, vt patet de arte gubernatoria nauis, reſpectu nauis factiuæ.

CIRCA hanc rationem tria ſunt quæ dubietatẽ afferunt. Primum eſt, quia dicitur, omnes practicas ſcientias ordinari ad opus, & ſpeculatiuas eſſe per ſeipſas diligibiles. Hoc enim videtur falſum, quia aliquis poteſt addiſcere ſcientias practicas, ad hoc tantùm vt ſciat, & aliquis poteſt addiſcere ſpeculatiuam ſcientiam propter lucrum. Secundum eſt, quia dicitur omnem humanam operationem ordinari ad ſpeculationem intellectus, vt ad finẽ. hoc enim videtur falſum, quia multas operationes homo facit non ordinans eas ad ſpeculationem: imò nihil de ſpeculatione cogitans. Tertium eſt, quia adducitur pro ratione: quare actiones ludicræ non quæruntur propter ſe, quia videlicet aliàs eſſet ſemper ludendum. Iſta autem ratio nõ videtur ſufficiens, quia quum hîc dicatur ſpeculationem quæri propter ſe, ſequetur quòd ſemper ſit contemplationi inſiſtendum. hoc autem videtur falſum, cùm nullus inueniatur qui ſemper contemplationi inſiſtat, ergo &c.

AD euidentiam primi dubij conſiderandum eſt, quòd hîc loquitur ſanctus Thomas de ſcientia practica & ſpeculatiua inquantum huiuſmodi ſunt, & de his quæ ſibi per ſe conueniunt: non autem de his quæ ipſis accidunt ex intentione addiſcentis: ſcientiæ autem practicæ inquantum practica eſt conuenit vt ad opus aliquod extra intellectum ordinetur, vt patet ex ratione ipſius. dicitur enim ſciẽtia practica quæ eſt de rebus operabilibus inquantum operabilia ſunt: talis autem notitia per ſe ad opus ducit ordinem, & habet vt ipſum proportionem tãquam ad illud propter quod, vt ſic eſt inuenta, & à natura data ſunt nobis principia ad eam inueniendam. Quamuis autẽ quandoque non ſequatur ex ipſa ſciẽtia opus, non tollitur propter hoc quin ad opus ſicut ad finem ex ſe ordinetur, ſicut ſi ex medicina non ſequatur ſanitas, aut etiam medecina ad alium effectum ab aliquo ordinetur quàm ad ſanitatem, non ſequitur quin medicina ſecundum ſe habeat pro fine ſanitatẽ, & ad illam inquantum eſt medicina ordinetur. Similiter ſpeculatio ſecundùm naturam ſuam, inquantum ſcilicet eſt ſpeculatio, non habet quòd ad aliud ordinetur tanquam ad finem, ſed magis propter ſeipſam quæratur, licèt aliqua ſpeculatio inquantum eſt deficiens & imperfecta, ad perfectiorem ordinetur, ſicut aliæ ſcientiæ ſpeculatiuæ ad Metaphyſicam, tanquam ad perfectiorem & altiorem cognitionem ordinantur. Quia tamen non inconuenit aliquid ei præter ſuam naturã ab extrinſeco conuenire, ideo non inconuenit vt ex intentione acquirentis ſcientiã, cognitio practica propter ſe quæratur, & ſpeculatiua ad aliquid aliud ordinetur, ſed hoc ipſis per accidens, & præter naturã ipſarum cõuenit. Dicitur ergo ad dubium, quòd non procedit ratio contra ſanctum Thomã, quia arguitur de eo quod per accidens iſtis ſcientiis attribuitur. Sanctus Thomas autem loquitur de eo quod ipſis conuenit per ſe & ſecundum propriam naturam.

PER hoc etiã patet ſolutio ad ſecundũ. licèt enim aliquis ſuas actiones quæ conueniunt homini inquantum homo eſt, & vt ab aliis diſtinguitur, quæ ſcilicet ratione ſunt regulatæ, ad ſpeculationem nõ ordinet, omnes tamen ſecundum naturam ſuam ſunt ad contemplationẽ ordinabiles, & ad illam proportionem habent vel mediatè vel immediatè, inquantũ aliquo modo ad ipſam diſponunt, aut cauſando aliquid ſpeculationi deſeruiens, ſicut ludicræ actiones quibus animus recreatur, & ſit promptior ad ſpeculationẽ: aut ſpeculationis impedimenta remouendo, ſicut actiones virtutum moralium inordinatas remouẽt paſſiones quæ habent à ſpeculatione deturbare, & ſic de aliis actionibus quibus aut mediatè aut immediatè ad ſpeculationem homo iuuatur. Ad tertiũ dicendum, quòd vtique ſemper inſiſtendum eſſet ſpeculationi intellectus per ſe loquendo, & natura ſpeculationis conſiderata, tũ quia (vt dicitur 12. quæſt. 35. art. 5. ad tertiũ) contẽplatio ſecundum ſe nunquã habet rationẽ mali cùm nihil aliud ſit quàm conſideratio veri, quod eſt bonum intellectus: tum quia eſt finis: finis autem quæritur in infinitum, vt dicitur à ſanct. Thom. Rom. 12. lect. 1. tum quia delectationi quæ eſt in conſiderando, nihil eſt cõtrarium, vt dicitur primo Topicorum, cap. 10. & decimo Ethicorum cap. 8. quod intelligendũ eſt per ſe, vt notat ſanct. Thom. art. allegato. Vnde beati qui nihil habent à comtemplatione retrahens, ſemper vacant contemplationi. Per accidens tamen contingit vt contemplationi non ſit ſemper inſiſtendum propter varias neceſſitates humanæ vitæ, & quia ex lõga & diuturna contemplatione fatigatur homo, ex eo quòd ad ſpeculationem huius vitæ oporteat opus virium ſenſitiuarum concurrere.

Ludus autem nõ habet ex ſe vnde ſibi ſemper ſit inſiſtendũ. Etſi enim vt dicitur 2. q. 168. artic. ſecundo, ad tertiũ, ipſæ operationes ludi ſecundum ſuam ſpeciem non ordinentur ad aliquẽ finẽ, vt patet 10. Ethic. cap. 7. delectatio tamẽ quæ in ludo habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem & quietem: vnde & hîc dicitur, quod tales ludicræ actiones quæ videntur abſque fine fieri, habẽt aliquẽ finem debitũ, ratione ſcilicet delectationis coniunctæ, & ſuperius in hoc tertio libro capit. ſecundo dictum eſt, quòd actiones ludicræ interdum ſunt finis, quandoque autem ſunt propter finem, quòd etiam intelligendum eſt ratione delectationis adiunctæ.

Quintò, Finis intellectus eſt finis omnium actionum humanarum: ergo vltimus finis totius hominis & omnium deſideriorum & actionum eius eſt cognoſcere primum verum, qui eſt Deus. patet conſequentia, quia finis & bonũ intellectus eſt verũ, & per conſequens primũ verũ eſt vltimus finis. antecedẽs verò probatur, quia inter omnes hominis partes intellectus inuenitur ſuperior motor, quod patet ex ordine mouentiũ in homine. In omnibus autem agẽtibus & mouẽtibus ordinatis, finis primi agentis & motoris eſt vltimus finis omnium, vt patet in exercitu.

ADVERTE, quòd accipiendo motorem communiter vt ſe extendit ad mouentem per modum finis, & ad mouẽtem per modum efficientis, intellectus eſt primus motor in homine: quia mouet voluntatem per modum finis: quod ſignificauit ſanct. Thom. dũ dixit quòd mouet appetitum proponendo ei ſuum obiectum. Nam bonum & finis eſt obiectum voluntatis. accipiendo autem motorẽ pro mouente per modum efficientis, voluntas eſt primus motor, inquantum omnes alias animæ vires auc per eſſentiam, aut per participationem rationales ad operationẽ mouet. Quomodo autem ſe habeat intellectus ad voluntatem in mouendo per modum finis, ſatis dictum eſt in primo libro.

Sextò. Naturaliter ineſt omnibus hominibus deſiderium cognoſcendi cauſas eorum quæ videntur, vt patet ex philoſophandi origine, nec ſiſtit inquiſitio quouſque perueniatur ad primam cauſam: ad quam cùm peruenerimus, arbitramur nos perfectè ſcire. ergo naturaliter homo deſiderat cognoſcere primam cauſam tanquam vltimum finem. ergo &c.

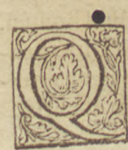
ADVERTENDVM quòd iſta ratio ſupponit finem omnis humanæ inquiſitionis & cognitionis eſſe vltimum hominis finẽ, quia ex ſuperioribus rationibus conſtat omnes actus humanos ad ſpeculationem intellectus ſecundum ſe ordinẽ habere. Septimò, intellectus humanus cognoſcit ens vniuerſale. id eſt ens inquantum ens. ergo naturaliter deſiderat cognoſcere cauſam eius, ſed hęc cauſa eſt Deus: ergo cognitio Dei eſt vltimus finis. non autem cognitio qualiſcunque alterius intelligibilis ſufficit ad humanã fœlicitatem. probatur prima conſequentia, quia cuiuſlibet effectus cogniti homo naturaliter cauſam ſcire deſiderat. Secunda etiam probatur, quia non eſt aliquis aſſecutus finem vltimum quouſque eius naturale deſiderium quieſcat.

CIRCA efficatiam huius rationis dubium occurrit. Sicut enim homo naturaliter deſiderat cognoſcere cauſam entis communis, ita particularium rerum deſiderat cauſas particulares cognoſcere, & ſicut nõ quietatur naturale deſideriũ ex cognitione cuiuſcũque intelligibilis, niſi adſit & cognitio Dei, ita non quietatur naturale deſideriũ ex ſola Dei cognitione, qui eſt vniuerſalis omnium cauſa, niſi adſit & particularium cauſarum cognitio. ergo ſicut hîc arguitur quòd cognitio Dei eſt finis, quia ſi ipſa non adſit, non eſt naturali deſiderio ſatisfactum: ita concludi poterit quòd finis vltimus hominis erit cognitio particularium cauſarum: quia niſi illa adſit cognitioni cauſæ vniuerſalis quæ eſt Deus, non quieſcit naturale hominis deſiderium. Reſpondetur quòd ratio ſanct. Thomæ procedit ſuppoſito naturali ordine noſtræ cognitionis, quo ex cognitione inferiorum in ſuperiorum cognitionem aſcendimus, puta ex his quæ mouentur, aſcendimus in cognitionem ſubſtantiarum ſeparatarum, & ex illarum cognitione in Dei cognitionem peruenimus, & cognitio inferiorum ad cognitionem ſuperiorum ordinatur, & illi præſupponitur naturaliter. iſte enim eſt naturalis ordo noſtræ cognitionis, non autem vt à ſuprema cauſa ad inferiorum cognitionem deſcendamus, ac ſi cognitio illius ad inferiorum cognitionem ordinetur.

ISTO ergo ordine ſuppoſito optimè procedit ratio ſanct. Tho. quodcunque enim intelligibile creatum cognouerimus, reſtat adhuc naturale deſiderium cognoſcendi cauſam entis vniuerſalis, quæ eſt Deus. illa autem habita, nulla vlterior cognitio deſideratur. ideo illa eſt vltimus finis, non autem cognitio alterius intelligibilis. Non eſt ergo eadem ratio de cognitione cauſæ vniuerſalis quæ eſt Deus, & de cognitione cauſarum propriarum, quia cognitio cauſæ iſtius vniuerſalis includit præſuppoſitiuè cognitionem cauſarum particularium ex qua cauſatur, ſicut aſſecutio finis præſupponit aſſecutionem mediorum ordinatorum ad finem: & ad vlteriorem cognitionem non ordinatur, & ideo ipſa poſita completur deſiderium: ipſa autem non poſita non completur: & propter hoc eſt vltimus finis. cognitio autem cauſarum particularium non includit cognitionem primæ cauſæ tanquam medium ad ipſam ordinatum, imò ipſa illius cognitionem naturali ordine reſpicit tanquam id quod perfectius: & ideo quamuis ipſa ponatur, nõ propter hoc naturale deſiderium cognoſcendi Deum, ſicut habita euacuatione beneficio medicinæ adhuc deſideratur ſanitas.

ADVERTE autem quòd iſta ratio differt à præcedente, quia in illa arguitur ex eo quòd Deus eſt rerum prima cauſa, hîc autem arguitur ex eo quòd Deus eſt cauſa immediata entis inquantum ens. Vltimò, Quanto aliquis plura ſcit, tantò maiori deſiderio affectat ſcire: ergo naturale hominis deſiderium in ſciendo, ad aliquem determinatum finem tendit. hoc autem non poteſt eſſe aliud quàm nobiliſſimũ ſcibile, quod eſt Deus. ergo &c. probatur conſequentia, quia quod vehementius tendit in aliquid quàm prius, non mouetur ad infinitum, ſed ad aliquid determinatum tendit, quod probatur ex corpore naturaliter moto & ex Ariſt. ratione primo Cæli, tex. 44. Ex prædictis infert ſanct. Thom. corollariè, quòd quia vltimus finis cuiuſlibet creaturæ intellectualis fœlicitas ſiue beatitudo nominatur, ſubſtantiæ intellectualis beatitudo & fœlicitas eſt cognoſcere Deum. Confirmatur autem authoritate Math. 5. Ioan. 17. & Ariſt. in vltimo libro Ethicorum.

Quod fœlicitas in actu voluntatis non conſiſtit.
Cap. 26.


VIA verò intellectualis ſubſtantia ſua operatione pertingit ad Deum non ſolùm intelligendo, ſed per actum etiam voluntatis deſiderando & amando ipſum, & in ipſo delectationem habendo: poteſt alicui videri quòd

vltimus finis & vltima hominis fœlicitas non sit in cognoscendo[d] Deum, sed magis in amando, vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum: præcipuè cùm obiectum voluntatis sit bonum quod habet rationem finis: verum[d] etiam quod est obiectum intellectus non habeat rationem finis nisi inquantum & ipse est bonum. vnde non videtur homo consequi vltimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

D.271. D.751.

2 Præterea vltima perfectio operationis est delectatio quæ perficit operationem, sicut pulchritudo iuuentutem, vt in decimo Ethicorum Philosophus dicit*. Si igitur perfecta operatio est vltimus finis, videtur ꝙ vltimus finis magis sit secundũ operationẽ volũtatis quàm intellectus.

*Cap. 4.

3 Adhuc, delectatio videtur ita propter se desiderari, quod nũquã propter aliud. stultũ enim est quærere ab aliquo quare velit delectari. hęc autẽ est cõditio vltimi finis, vt scilicet propter se quæratur: est igitur vltimus finis magis in operatione voluntatis quàm intellectus, vt videtur.

4 Item, in appetitu vltimi finis maximè omnes concordant, cùm sit naturalis: plures autem quærunt delectationem quàm cognitionem: magis igitur videtur esse finis delectatio quàm cognitio.

5 Amplius, voluntas videtur esse altior potentia quàm intellectus: nam voluntas mouet intellectum ad finem. intellectus enim actu considerat quæ habitu tenet cùm aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quàm actio intellectus. magis igitur videtur vltimus finis, quæ est beatitudo, consistere in actu voluntatis, quàm in actu intellectus. Hoc autem esse impossibile manifestè ostenditur. Cùm enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet quòd secundùm id intellectuali naturæ conueniat, quod est sibi proprium, appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest, licèt sit diuersimodè in diuersis: quæ tamen diuersitas procedit ex hoc quòd res diuersimodè se habent ad cognitionem. Quæ enim omnimo cognitione carent, habent appetitum[d] naturalem tantùm. Quæ verò habent cognitionem sensitiuam, & appetitum sensibilem habent: sub quo irascibilis & concupiscibilis continentur. Quæ verò habent cognitionem intellectiuam, & appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur secundùm quòd est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ: sed solùm secundùm quòd ab intellectu dependet: intellectus autem secundùm se proprius est intellectuali naturæ. Beatitudo igitur vel fœlicitas in actu intellectus cõsistit substãtialiter & principaliter magis quàm in actu voluntatis.

D.215.

2 Adhuc, in omnibus potentiis quæ mouentur à suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quàm moueri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas. appetibile enim mouet appetitum: obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter quàm actus eius. Primum igitur eius obiectum præcedit omnem actum ipsius: non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse, hoc autem est vltimus finis quæ est beatitudo: impossibile est igitur quòd beatitudo siue fœlicitas sit ipse actus voluntatis.

3 Præterea, in omnibus potentiis quæ possunt conuerti in suos actus, prius oportet quòd actus illius potentiæ feratur in obiectum aliquod, & postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere quòd intelligat rem aliquam, & consequenter quòd intelligat se intelligere. nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est: vnde oportet quòd vel procedatur in infinitum, vel si est deuenire ad primum intellectum: hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quòd primum volitũ non sit ipsum velle, sed aliquid aliud bonum. primum autem volitum intellectualis naturæ est ipsa beatitudo siue felicitas: nam propter hoc volumus quæcunque volumus: impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

4 Amplius, vnumquodque secundùm ea quæ constituũt substantiam eius, habet naturæ suæ virtutem. differt enim verus homo à picto per ea quæ substantiam hominis constituunt: vera autem beatitudo non differt à falsa secundum actum voluntatis: nam eodem modo se habet voluntas in desiderando, vel amando, vel delectando quicquid sit illud quod sibi proponitur vt summum bonum, siue verè, siue falsò, vtrum autem verè sit summum bonum quod vt tale proponitur, vel falsò, hoc differt ex parte intellectus. beatitudo igitur siue fœlicitas in intellectu essentialiter magis quàm in actu voluntatis consistit.

5 Item, si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset, aut desiderare, aut amare, aut delectari: impossibile est autem quòd desiderare sit vltimus finis. Est enim desiderium secundùm quòd voluntas tendit in id quod nondum habet: hoc autem contrariatur rationi vltimi finis. Amare etiã non potest esse vltimus finis: amatur enim bonum non solùm quando habetur, sed etiam quãdo non habetur: ex amore enim est quod non habitum desiderio quæratur: etsi amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quòd bonum habetur amatum. Aliud est igitur habere bonum quod est finis, quàm amare: quod antè habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est vltimus finis. Ipsum enim habere bonum, causa est delectationis: vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitũ memoramur, vel dum in futuro habendum speramus: non est igitur delectatio vltimus finis: nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

6 Adhuc, si delectatio esset vltimus finis, ipsa secundùm seipsam esset appetenda. hoc autem est falsum. refert enim quæ delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio. nam delectatio quæ consequitur bonas & appetẽdas operationes, bona est & appetẽda: quæ autẽ malas, mala est & fugiẽda. habet igitur ꝙ sit bona & appetenda ex alio: nõ est igitur ipsa vltimus finis, quod est fœlictas.

7 Adhuc, rectus ordo rerum conuenit cum ordine naturæ. nam res naturales ordinantur in suũ finẽ absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, & non econuersò. videmus enim quòd natura illis operationibus animalium delectationem apposuit, quæ sunt manifestè ad fines necessarios ordinatæ: sicut in vsu ciborum, qui ordinatur ad conseruationem indiuidui, & & in vsu venereorum, qui ordinatur ad conseruationem speciei. nisi enim adesset delectatio, animalia à prædictis vsibus necessariis abstinerent. impossibile ergo est quòd delectatio sit vltimus finis.

8 Item, delectatio nihil aliud esse videtur quàm quietatio voluntatis in aliquo bono conuenienti: sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem, & quietatur in illo: ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios: quæ quidẽ quietantur fine iam adepto. Ridiculum autem est dicere quòd finis motus corporis grauis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet vt inclinatio quietaretur, non daret eam: dat autem eam vt per hoc in locum proprium tendat: quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio: & sic quietatio talis non est finis, sed cõcomitans finem. Nec igitur delectatio est finis vltimus, sed concomitans ipsum. multò igitur magis nec aliquis voluntatis actus est fœlicitas.

9 Adhuc, si alicuius rei sit aliqua res exterior finis: illa eius operatio dicetur esse finis vltimus per quam primò consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis: non autem amare neque concupiscere: Finis autem vltimus substantiæ intellectualis est Deus: illa igitur operatio hominis est substantialiter eius beatitudo vel fœlicitas per quam primò attingit ad Deũ: hoc autẽ est intelligere: nã velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur vltima fœlicitas hominis

hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, & non in actu voluntatis.

Iam igitur per ea quæ dicta sunt, patet solutio in contrarium obiectorum. Non enim si fœlicitas per hoc quòd habet rationem summi boni est obiectum voluntatis: propter hoc necesse est quòd sit substantialiter ipse actus voluntatis: vt prima ratio procedebat. Immo ex hoc ipso quod est primum obiectum, sequitur quòd non actus eius vt ex dictis apparet. Nec etiã oportet quòd omne id quo res quocunque modo perficitur, sit finis illius rei, sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicuius dupliciter. Vno modo, vt habentis iam speciem. Alio modo, vt ad speciem habendam: sicut perfectio domus secundùm quòd iam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio. Non enim domus fieret nisi propter hoc. vnde & in diffinitione domus oportet hoc poni, si debeat diffinitio esse perfecta. perfectio vero ad speciem domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam sicut principia substantialia ipsius, quàm id quod ordinatur ad speciei conseruationem: sicut appodiacula quæ fiunt ad sustentationem domus: quàm etiam illa quę faciunt ad hoc quòd vsus domus sit conuenientior: sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundùm quòd iam habet speciem, est finis ipsius: vt habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cuiuslibet rei quæ est quasi vsus eius, est finis ipsius. Quæ autẽ sunt perfectiones rei ad speciẽ, non sunt finis rei, imo res est finis ipsarum. materia enim & forma sunt propter speciẽ. Licèt enim forma sit finis generationis, non tamen est finis iam generati, & speciem habentis: imò ad hoc quæritur forma, vt species sit completa. Similiter conseruãtia rem in sua specie, vt sanitas & vis nutritiua, licèt perficiant animal, non tamẽ sunt finis animalis, sed magis ecõuersò. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, & ad debitum finem congruentius consequendum: non sunt finis rei, sed magis ecõuerso: sicut pulchritudo hominis, & robur corporis, & alia huiusmodi: de quibus dicit Philosophus in *Cap.12.* primo Ethicorum, * quòd organicè deseruiunt fœlicitati. Delectatio autẽ est perfectio operationis: non ita quòd D.619. ad ipsam ordinetur [d] operatio secundùm suam speciẽ, sed ordinatur ad alios fines: sicut comestio ordinatur ad conseruationẽ indiuidui: sed est similis perfectioni quæ ordinatur ad speciẽ rei: nam propter delectationẽ attẽtius & decentius operationi insistimus in qua delectamur. Vnde *Cap.4.* in decimo Ethicorũ * Philosophus dicit quòd delectatio perficit operationem, sicut decor iuuẽtutem: qui quidem Ad 3. est propter eum cui inest iuuentus, & non econuersò. Neque autem quòd delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter seipsam, est sufficiens signum quòd delectatio sit vltimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio etsi nõ sit vltimus finis, est tamen vltimum finem concomitans: quum ex adeptione finis delectatio Ad 4. consurgat. Non autem plures quærunt delectationem quę est in cognoscendo, quàm cognitionẽ: sed plures sunt qui quærunt delectationes sensibiles, quàm cognitionem intellectus: & delectationem ipsam consequentem: quia ea quæ exterius sunt, magis nota pluribus existunt: eò quòd Ad 5. à sensibilibus incipit humana cognitio. Quod autẽ quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu quasi eius motiuam, falsum esse manifestum est. Nam primò & per se intellectus mouet voluntatem. Voluntas enim inquantum huiusmodi mouetur à suo obiecto, quod est bonum apprehensum: volũtas autẽ mouet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur vt bonum: & sic desideratur à voluntate: ex quo sequitur q̃ intellectus actu intelligit, & in hoc ipso voluntatem præcedit. Nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet vt bonum. Et iterum volũtas mouet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens mouere dicitur. Intellectus autem voluntatem per modum quo finis mouet. nam bonum intellectum est finis voluntatis: agens autem est posterior in mouendo quàm finis. nam agẽs non mouet nisi propter finem: vnde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate: voluntatem verò intellectu per accidens, & secundùm quid.

Super Cap. 26.



QVVM in præcedenti capite determinatum sit fœlicitatem & beatitudinem in intellectione Dei consistere, in hoc capite vult sanct. Thom. quædam dubia remouere quibus posset alicui videri quòd magis in actu voluntatis consisteret.

Circa hoc autem tria facit. Primò mouet dubia. Secundò probat beatitudinem in actu voluntatis non posse cõsistere. Tertiò ad obiecta respondet. Quantùm ad primum adducuntur quinque rationes quibus videtur quòd fœlicitas magis in actu voluntatis cõsistat, quàm in actu intellectus. Prima est: Obiectum voluntatis est bonum quod habet rationem finis. & verum quod est obiectum intellectus, non habet rationẽ finis nisi inquantum est bonum: ergo homo non consequitur vltimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Secunda est: Vltima perfectio operationis est delectatio, vt patet decimo Ethic. ergo, &c. probatur consequentia, quia perfecta operatio est vltimus finis. Tertia est: Delectatio ita propter se videtur desiderari, quòd nũquam propter aliud, ergo est vltimus finis, ergo, &c. Quarta est, Plures quærunt delectationem quàm cognitionem, ergo, &c. probatur consequentia, quia in appetitu vltimi finis maximè omnes concordant, cùm sit naturalis. Quinta est, Voluntas est altior potentia quàm intellectus, quia mouet intellectum ad finem, ergo actio voluntatis est nobilior actione intellectus, ergo, &c. Quantum ad secundum probat S. Thom. istis non obstãtibus quòd est impossibile vltimam hominis fœlicitatem in actu voluntatis consistere: & arguit primò sic: Beatitudo secundùm illud intellectuali naturæ conuenit, quod est sibi proprium. ergo in actu intellectus substantialiter consistit & principaliter magis quàm in actu voluntatis. probatur antecedens, quia beatitudo est proprium bonum intellectualis naturæ. consequentia verò probatur, quia intellectus secũdùm se est proprius intellectuali naturæ, voluntas autem secundùm quòd est appetitus, non est ei propria, sed solùm secundùm quòd ab intellectu depẽdet, cùm appetitus omnibus rebus insit diuersimodè, tamen secundùm quòd diuersimodè se habent ad cognitionem, vt patet per appetitus & naturas discurrendo.

ADVERTENDVM quòd voluntas habet quod sit appetitus, in quo cum appetitu aliarum rerum conuenit, & habet vt consequatur intellectum, in quo ab aliarum rerum appetitu differt. nam appetitus naturalis formam naturalem consequitur. sensitiuus autem sensitiuam. Licèt ergo voluntas sit propria intellectuali naturæ, non tamen habet vt sit illi propria inquantum absolutè est appetitus, sed inquantum est intellectualis appetitus. ideo tota proprietas ipsius ad intellectualem naturam est ex intellectu, sicut proprietas appetitus naturalis ad rem naturalem est ex naturali forma, & proprietas sensitiui appetitus ad animal est ex sensu. Properea bene inquit S. Thom. quòd intellectus secundũ se hoc est non propter dependentiam ex aliqua alia virtute, est proprius intellectuali naturæ, voluntas autem est proprium eius secuadũ quòd ab intellectu dependet. Secundò, primum obiectum voluntatis præcedit omnem actum eius, ergo eius actus non potest esse primum volitũ, ergo non potest esse beatitudo. probatur anteced. quia in omnibus potentiis quæ mouentur à suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potẽtiarum, sicut motor præcedit naturaliter moueri. voluntas autem est talis potentia, cùm moueatur ab appetibili. Prima consequẽtia patet, secunda verò probatur, quia primum volitum est vltimus finis, quæ est beatitudo.

ADVERTENDVM quòd cùm beatitudo dupliciter accipi possit, vt in superioribus patuit. s. quãtùm ad cõmunem rationem beatitudinis, quæ est ratio summi boni, & quãtum ad rationẽ particularem eius, in quo ratio summi boni saluatur: cùm dicitur quòd primum volitum est vltimus finis, quæ est beatitudo, accipitur beatitudo non solùm quantùm ad communem rationem summi boni per se & absolutè acceptam: sed etiam quantùm ad particularem rationem eius in quo summi boni ratio saluatur. Nam hîc loquitur S. Thom. non de prioritate durationis, sed de prioritate perfectionis. perfectissimum autem appetibile & volibile est id in quo summi boni ratio inuenitur, accipiendo summum bonum vt per se extenditur & ad vltimum finem extrinsecum creaturæ intellectualis, qui est Deus: & ad vltimum finem intrinsecum, qui est adeptio illius extrinseci finis. & hoc dicitur primum obiectum volũtatis, & primum volitum propter quòd omnia alia sunt volenda, & hoc naturaliter omnem actum voluntatis præcedit, sicut esse obiectum præcedit naturaliter actum potentiæ quam mouet, ea scilicet prioritate qua dicitur natura prius, à quo non conuertitur subsistendi consequentia. Idcirco cùm nihil seipso secundùm eandem rationem naturaliter prius sit, optimè sequitur, vt deducit S. Thom. quòd actus voluntatis non potest esse ipsa beatitudo: quod est primum volitum.

Tertiò, in omnibus potentiis quæ possunt cõuerti in suos actus, oportet quòd prius actus illius potentiæ feratur in obiectum aliquod, & postmodum feratur in suum actum, vt patet in intellectu prius intelligente aliquod obiectum, quàm intelligat se intelligere. ergo primum volitum non potest esse ipsum velle. sed aliquid aliud bonum, ergo nec potest esse essentialis beatitudo. probatur secunda consequentia, quia primum volitum intellectus naturæ est ipsa beatitudo. propter hoc enim volumus quæcunque volumus.

AD hanc rationem posset ex verbis Scoti in quarto Sententiarum, distinctione 49. quæstione quarta, dici quòd vtique voluntatis actus non est primum volitum, sed hoc est obiectum ad extra, & consequenter non est finis omnino vltimus propter quem omnia volumus: & hoc concludit ratio. huic tamen non repugnat quin magis appropinquet ad simpliciter vltimum extra ipse actus voluntatis, quàm actus intellectus, & ex hoc habeat quòd sit vltimus finis intrinsecus, & beatitudo essentialis

intrinſeca. Secundò, poſſet hæc ratiò reprehendi tanquam per fallaciam æquiuocationis peccans. Nam quum dicitur quòd primum volitum non eſt ipſum velle, quia potentia prius fertur in obiectum aliquod quàm in ſuum actum: ibi accipitur primum volitum prioritate durationis, cùm autem ſubſumitur quòd primũ volitum eſt beatitudo, accipitur primum volitum prioritate perfectionis: quod patet, quia adducitur pro ratione quòd propter hoc volumus quæcunque volumus. hæc enim eſt conditio & ratio perfectiſſimi voliti.

AD tollendam autem hanc Scoti reſponſionem conſiderandum eſt ex doctrina ſancti Thomæ prima ſecundæ, quæſtione vndecima, articulo tertio, & quarto, diſtinctione 49. quæſt. 2. articulo quarto, quæſtione tertia, quòd quum duplex ſit finis vltimus, vnus ſcilicet extrinſecus, qui ad nullum omnino finem ordinatur, alius verò intrinſecus, qui ſcilicet & ipſe ad nullum vlteriorem finem ordinatur intrinſecum, & finis intrinſecus ſit aſſequutio quædam finis extrinſeci, ſiue operatio quæ fini exteriori primò coniungit: iſti duo fines ſimul ſumpti habent rationem vnius voliti, inquantum vnum eſt ratio volendi alterum: & ideo vtrunque habet rationẽ primi voliti in ſuo ordine. dum enim aliquis vult pecunium tanquam vltimum finem, ſimul vult pecuniam & conſequutionem pecuniæ, aut poſſeſſionem ipſius, inquantum eſt eius aſſequutio, ita quòd & pecunia & aſſequutio pecuniæ habent rationẽ vnius voliti: & ſicut apud ipſum pecunia eſt primum volitum, ita & eius aſſequutio, vnum ſicut extrinſecus finis, alterum ſicut intrinſecus.

SIC etiam in vera beatitudine & vero vltimo fine voluntas vult ſimul Deum & aſſequutionem eius: nec vult Deum ſicut vltimum ſuum finem ſibi acquirendum niſi ſimul volendo eius aſſequutionem, inquantum eſt eius aſſequutio: vnde & vtrunque ſimul eſt primum volitum, Deus quidem primum volitum extrinſecum, aſſequutio autem inquantum huiuſmodi primum volitum intrinſecum. Ex hoc ſequitur optimè (vt concludit ratio) quòd actus volũtatis non poteſt eſſe vltimus finis etiam intrinſecus nedum extrinſecus, ſic arguendo: Vltimus finis tam intrinſecus quàm extrinſecus eſt primum volitum, quia vterque ſimul eſt id propter quod omnia aut ſcilicet explicitè aut implicitè volumus: ſed actus voluntatis non eſt primum volitum, ergo nullo modo eſt vltimus finis. probatur minor, quia primum in quod fertur potentia quæ ſuper actum ſuum reflectitur, non eſt actus ipſius potentiæ, ſed aliquid aliud in quod fertur ſicut in obiectum. oportet enim quemlibet huiuſmodi actum habere aliquod obiectum à ſe diſtinctum ad quod potentia ordinem habeat, & in quod per ipſum actum feratur, vt patet in omnibus huiuſmodi potentiis diſcurrendo. ſed voluntatis obiectum eſt volitum & appetibile, ergo oportet vt prius voluntas velit aliquid aliud quàm ſuum actum: & ſic eius actus non poteſt eſſe primum volitum. Conſtat itaque reſponſionem Scoti non infringere rationem ſancti Thomæ: & quòd ipſa ratio optimè concludit actum voluntatis non poſſe eſſe vltimum finem etiam intrinſecum. Ad ſecundum reſpondetur, quòd per primum volitum intelligit ſanctus Thomas non primum duratione tantùm, nec primum perfectione, vt ſic, ſed primum ſecundum naturam abſolutè. tale autem dicitur quod præſupponitur aliis volitis, ita quòd aliis poſitis ipſum ponitur, & ipſo remoto alia remouentur: & in hoc ſenſu vera eſt vtraque propoſitio Nam verum eſt quòd velle non poteſt eſſe primum volitum, quia præſupponit aliud volitum, ſcilicet obiectũ ad quod terminatur ipſum velle. Si enim ponitur velle, oportet eſſe aliquid ad quod terminetur: & ſi non ponitur aliquod obiectũ ad quod terminetur, non poteſt poni ipſum velle. oportet enim omnem actum & operationem ad aliquod obiectum terminari, quum ab ipſo ſpeciem ſumat. Similiter verum eſt quòd primum volitum eſt beatitudo. primum dico ſecundùm naturam, quia nihil præſupponitur volitum priùs propter quod beatitudinem quis velit, ſed omne quod quis vult, propter ipſam vult beatitudinem, aut explicitè, aut implicitè, quũ virtus vltimi finis in omni volito ſaluetur, ſicut & virtus primi efficientis in omnibus ſecundis efficientibus ſaluatur. Quum autem dicitur quòd ratio adducta pro ſecũda propoſitione probat de primitate ſecundùm perfectionem, dicitur quòd vtique ex illa ratione concludi poteſt beatitudinem eſſe primum volitum primitate perfectionis, quia primitas perfectionis in cauſis efficientibus & finalibus concomitatur primitatem naturæ. Prima enim cauſa efficiens ſecundùm naturam, quæ ſcilicet omnibus aliis præſupponitur, eſt perfectiſſima omnium cauſarum efficientium: & primum ſimpliciter volitum, ad quod ſcilicet omnia volita ordinantur tanquam in vltimum finem eſt perfectiſſimum volitum: veruntamen ex illa ratione concludi etiam poteſt beatitudinem eſſe primum volitum prioritate naturæ. Priùs enim natura volumus id propter quod omnia volumus, quàm quæcunque alia. Et ad hoc concludendum inducitur à ſancto Thoma. Ex hoc enim quòd propter beatitudinem volumus quæcunque volumus, patet quòd beatitudo ad alium vlteriorem finem non ordinatur, & quòd omnia à nobis volita ad ipſum tanquam ad vltimum finem tendunt, in quo conſiſtit ratio primi voliti ſecundùm naturam.

ATTENDENDVM autem quòd iſta ratio differt à priori, quia in præcedenti probatur actum voluntatis non eſſe primum olitum ex ordine naturali inter obiectum & actum voluntatis abſolutè conſideratum inquantum eſt actus: in hac autem ratione idem probatur ex ordine inter obiectum & actum voluntatis, inquantum & ipſe poteſt habere rationem voliti.

Quartò, vera beatitudo à falſa differt ex parte intellectus, non autem ex parte voluntatis, quum voluntas eodem modo ſe habeat in amando vel deſiderando, vel delectando quicquid illud ſit quod ſibi proponitur vt ſummum bonum, ſiue verè, ſiue falſè. Vtrum autem verè vel falſò ſit ſummum bonum, differt ex parte intellectus: ergo, &c. probatur conſequentia, quia vnumquodque ſecundùm ea quæ conſtituunt ſubſtantiam eius, habet ſuæ naturæ veritatem, ſicut verus homo differt à picto per ea quæ ſubſtantiam hominis conſtituunt. ſed videtur iſta ratio deficere. Quum enim dicitur quòd vera beatitudo differt à falſa ex parte intellectus, aut intelligitur quòd ex aliquo ad intellectum pertinente differat tanquam ex forma, aut quòd talis differentia per actum intellectus cognoſcatur. Si primo modo accipiatur, tunc illa propoſitio à tenentibus beatitudinem intrinſecam eſſe actum voluntatis, negabitur. non enim apud ipſos ex aliquo ad intellectum pertinente vera beatitudo à falſa diſtinguitur, ſed ex eo quod ad voluntatem pertinet. Si autem ſecũdo modo intelligatur, falſa eſt conſequentia, & probatio nulla eſt, ſi ſic arguatur: Vnumquodque ſecundùm ea quę conſtituunt ſubſtantiam eius, habet ſuę naturæ veritatem: ſed vera beatitudo cognoſcitur diſtingui à falſa per intellectum, nõ autem per voluntatem: ergo quod pertinet ad intellectum, eſt de eſſentia & ſubſtantia beatutidinis: non autem quod pertinet ad voluntatem: iterum negatur conſequentia, quia arguitur ex propoſitionibus non ſyllogizatis. Reſpondetur quòd ratio optimè concludit ſi bene intelligatur. Dicitur enim quòd propoſitio illa: Vera beatitudo differt à falſa ex parte intellectus, intelligitur in primo ſenſu, ſcilicet quòd ex aliquo ad intellectum pertinente formaliter differt à falſa. Et licèt Scotus eam fortè negaret, eſt tamen vera, & probari poteſt ſi natura intellectus & voluntatis conſideretur. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt quòd cùm voluntatis obiectum ſit bonum cognitum, & voluntas non feratur in obiectum niſi ſecundùm quòd per intellectum proponitur, & ſecundùm eam rationem ſecundùm quam ſibi proponitur, non refert quantùm ad voluntatem vtrum illud quod ſibi proponitur tanquam ſummum bonum & beatitudo, ſit ſecundùm veritatem ſummum bonum necne: quia dummodo ſibi offeratur ſub ratione ſummi boni, ad quam rationem naturalem habet inclinationem, in ipſum fertur acceptando: & ideo iudicium de vera beatitudine non poteſt ſumi ex ipſa volũtate, quaſi in hoc quòd eſt verè beatitudo, feratur voluntas amando illud, & in ipſo ſe oblectando, in eo autem quòd non eſt vera beatitudo non ſe oblectet. Sed bene iudicium de vera beatitudine ſumitur ex ipſo intellectu. Cùm enim beatitudo & ſummum bonum ſit perfectum bonum & ſumma perfectio creaturæ intellectualis, inquantum intellectualis eſt, illud verè eſt beatitudo & ſummum bonum hominis, quod eſt verè perfectum bonum & ſumma perfectio ipſius inquantum eſt intellectualis natura: quod autem non eſt verè talis perfectio, non eſt verè ſummum bonum ipſius. Natura verò intellectualis habet vt intellectualis dicatur, ex eo quòd habet intellectum: ideo vera beatitudo à falſa ex ordine ad intellectum formaliter differt. Et ſic conſtat quòd ſi debeat poni beatitudo eſſentialiter conſiſtere in actu intellectus aut in actu voluntatis, magis ponenda eſt in actu intellectus. Et hoc eſt intentum rationis ſancti Thomæ.

Quintò, neque deſiderare, neque amare, neque delectari, eſt ipſa fœlicitas, ergo, &c. Probatur antecedens quantum ad omnes partes. Non enim eſt deſiderium, quia deſiderium eſt non habiti, quod contrariatur rationi vltimi finis. Non amor, quia aliud eſt habere bonum quod eſt finis, quàm amare, quum ante habere ſit imperfectum, poſt habere verò ſit perfectum. Non etiam eſt delectatio, quia cauſatur ex eo quòd eſt habere bonũ. Nam amatur bonum etiam antequam habeatur, & amor habiti perfectior eſt ex hoc quòd bonum habetur amatum. Non etiam eſt delectatio, quia cauſatur ex eo quòd eſt habere bonum.

ADVERTENDVM primò quòd in hac ratione præſupponitur fœlicitatem formalem & intrinſecam conſiſtere in conſequutione vltimi finis extrinſeci, ſiue obiecti talis fœlicitatis: quod expreſſè ponitur prima ſecundæ, quæſtione quinta, articulo primo & quarto. Item, quarto Sentẽtiarum, diſtinctione 49. articulo ſeptimo, quæſtione ſecunda. hoc enim ſuppoſito conſtat quòd repugnat rationi vltimi finis, ſcilicet formalis & intrinſeci, vt hîc dicitur, quòd ſit actus ad id quod nondum habetur terminatus. non enim actus qui eſt non habiti, inquantum huiuſmodi eſt conſequutio finis extrinſeci, quum conſequutio rei importet quandam habitionem ipſius: & propterea deſiderium quod ad non habitum terminatur, & amor rei abſentis, non poſſunt eſſe vltimus finis intrinſecus, quẽ dicimus fœlicitatem: amor autem qui eſt iam habiti, & delectatio quæ ex re iam habita & poſſeſſa cauſatur, non poſſunt eſſe ipſa finis conſequutio, qui eſt vltimus finis, ſed ipſam præſupponunt, quum præſupponant præſentiam & habitionem obiecti beatifici. Et ſic patet quòd ratio ſancti Thomæ optima eſt. Ad ipſam tamen reſpondet Scotus in loco præallegato, quòd vtique per actum voluntatis, qui eſt deſiderium, non eſt aſſequutio finis: negatur tamen quòd per amorem qui eſt rei præſentis, non ſit talis finis aſſequutio, imò dicitur quòd per amorem eſt finis aſſequutio primò primitate perfectionis, licèt ſit per intellectum aliqua ipſius aſſequutio prior prioritate generationis.

SED iſta reſponſio rationem ſancti Thomæ non tollit, tum quia amare non eſt conſequi rem amatam, neque inquam primò, neque ſecundariò, quum amor ſit etiam rei abſentis, & quando eſt rei præſentis, nihil aliud ſit quàm complacentia quædam appetitus in re præſenti & habita: complacentia autem talis non eſt rei conſequutio: ſed ex ipſa caſatur, & tantò eſt maior, quantò eſt perfectior conſequutio rei amatæ, & quantò maior eſt vnio ſecundùm rem amantis & rei amatæ.

SI autem adducatur dictum ſancti Thomæ, prima ſecundæ, quæſtione 28. articulo primo, ad tertium, dicentis quòd amor eſt magis vnitiuus quàm cognitio. Dicitur primo, quòd ibi ſit comparatio cognitionis noſtræ in via ad amorem. Dicitur ſecundò, quòd amor eſt magis vnitiuus cauſaliter, vt patet in illo articulo, quia amor facit quòd amans quærat ſibi rem amatam vnire. Dicitur tertiò, quòd amor eſt magis vnitiuus formaliter ſecundùm affectus vnionem: eſt enim formaliter ipſa vnio ſecundùm coaptationem affectus ad amatum, vt ibidem oſtendit ſanctus Thomas. Nos autem hîc loquimur de vnione ſecundùm rem quæ fit per cõſequutionem vltimi finis extrinſeci. vnumquodque enim nititur vnire ſibi realiter ſuum vltimum finem. Talis autem vnio fit ſecundùm intellectum, inquantum diuina eſſentia vnitur intellectui beatorum, non per ſimilitudinem, ſed per ſeipſam. non autem fit per amorem niſi fortè inquantum amor includit vnionem illam per intellectum. Vnde cognitio qua beati vident Deum, eſt magis vnitiua quàm amor ipſius inquantum huiuſmodi præciſè.

Sextò, delectatio non eſt vltimus finis, ergo multò magis neque aliquis alius actus voluntatis. Antecedens tripliciter probatur. Primò, quia non eſt ſecundùm ſe appetenda, ſed hoc habet ex operationibus quas conſequitur, eſt enim bona & appetenda quæ bonas & appetendas operationes conſequitur, fugienda autem quæ conſequitur malas, & conſequenter non poteſt habere rationem vltimi finis. Secundò, quia in naturalibus eſt delectatio propter operationem, & non econuerſò, vt patet in vſu ciborum & venereorum, quorum vnum ordinatur ad conſeruationem indiuidui, alterum ad conſeruationem ſpeciei. rectus autem ordo

rerum

rerum conuenit cum ordine naturæ, quia & ordo naturæ est absque errore, sicut scilicet & ordo rerum absolutè. Tertiò, delectatio nihil aliud esse videtur quàm quietatio voluntatis in aliquo bono conuenienti, sicut desiderium est inclinatio in aliquod bonum consequendum, ergo nõ est vltimus finis, sed ipsum concomitans. Probatur consequentia ex rebus naturalibus, quæ etiam ipsæ & in suos fines inclinantur, & quietantur fine iam adepto. Nam finis motus grauis est quietatio inclinationis qua in locum proprium tendebat. non enim natura daret inclinationem si principaliter intenderet vt inclinatio quietaretur, sed dat eã vt in proprium locum tendat: quo consequuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio.

CIRCA consequentiam huius rationis quam sanctus Thomas non probat, aduertendum quòd quia delectatio maximè ad se appetitum trahit, quòd ad rationem vltimi finis pertinere videtur, & est concomitans omnem adeptionem boni conuenientis, maximè videtur habere rationem vltimi finis inter omnes actus appetitus. Vnde etiam Aristoteles in decimo Ethicorum relinquit sub dubio, quid principaliùs ad beatitudinem pertineat, cognitio scilicet, an delectatio: propterea pro manifesto relinquit sanctus Thomas, si delectatio non est vltimus finis, quòd multò minus alij actus appetitus, de quibus minus videtur, sunt finis vltimus.

CIRCA primam probationem antecedentis dubitatur, quia licèt delectatio sit appetenda ex bonis operationibus, hoc tamen non tollit quin ipsa sit propter se appetenda tanquam finis. Nam non est appetenda ex huiusmodi operibus tanquam ex fine, id quod tolleret rationem vltimi finis sed tanquam ex causa aliquo modo ipsius productiua. vnde inquit sanctus Thomas prima secundæ, quæst.2.art.6.ad primum, quòd delectatio propter se & non propter aliud appetitur, si li propter, dicat causam finalem. est autem appetibilis propter aliud, si li propter, dicat causam motiuam aut formalem.

CIRCA secundam probationem etiam dubium occurrit ex sanct. Thom.1.2.q.4. artic.2.ad secundùm. ibi enim tenet quòd secundùm sensitiuum appetitum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem: sed cõstat quòd brutum secundùm naturæ instinctum ad suas operationes mouetur, ergo in naturalibus operatio est propter delectationem, non econuersò, cuius oppositum in hac ratione sumitur. Ad tertiam probationem respõdet Scotus, quòd si delectatio accipiatur pro passione appetitus quæ est perfectio superueniens operationi, conceditur quòd ipsa consequitur assecutionem finis, non solùm primam generatione, sed etiam primam perfectione, quia consequitur actum amandi vel fruendi fine viso, & sic conceditur quòd ista non est vltimus finis. Si autem accipiatur pro actu elicito à voluntate quietatiuo ipsius, negatur quòd cõsequatur primam assecutionem finis primitate perfectionis, imò est sic prima assecutio finis, licèt sequatur aliquam assecutionem finis, id est, eius præsentiam per intellectum. Ad primum horum dicitur primò, quòd aliquid potest dici bonum & appetibile dupliciter. Vno modo in esse naturæ. Alio modo in genere moris. Primò modo consideratur bonitas rei absolutè secundùm quòd in se est. Secundo modo consideratur in ordine ad rectam rationem. dicitur enim bonum moraliter, quòd est conforme & proportionatum rectæ rationi, & est secundùm rectum rationem appetibile. Propositio ergo hæc, Delectatio non est secundùm se appetenda, sed ex operationibus quas consequitur, est intelligẽda in genere moris, non autem secundùm esse naturæ. Sic enim verum est quòd ex se non est appetenda, quia ex se non dicit aliquod bonum concors rationi, aut discordans ab ea, sed ex operationibus quòd illi sit conformis aut difformis: in esse tamen naturæ est bona & appetibilis secundùm se: propter quod inquit sanct. Thom. quartò Sen. d.49.q.3.ar.4. quòd delectatio inquantum delectatio aliquod bonũ nominat. Dicitur secundò, quòd dupliciter aliquid potest dici propter se appetendum. Vno modo, quia ad alium vlteriorem finem omnino diuersum nõ ordinatur, propter quẽ acquirendum habeat appeti. Alio modo, qui ex sua propria ratione habet bonitatem propter quam appetatur, & non ratione alicuius appetibilis cui coniungatur. vtrumque autem ad rationem vltimi finis requiritur, scilicet & vt vlteriorem finem non ordinetur, & vt ex seipso habeat sufficientem bonitatem & appetibilitatẽ tam in esse naturæ quàm in genere moris. patet enim quòd Deus, qui est vltimus finis extrinsecus, vtramque habet conditionem: & similiter Dei cognitio quæ habetur in patria, quæ neque ad alium vlteriorem finem intrinsecum ordinatur, neque est bona & appetibilis ex aliquo intrinseco cui vt eius dispositio coniungatur sed ex ipsa appetibilis est: delectatio autem beatorum etsi ad alium finem omnino extraneum non ordinetur, quia concomitatur vltimum finem, caret tamen secũda perfectione. nõ enim ex propria ratione habet quòd sit bona & appetibilis moraliter, sed ratione operationis, quam comitatur. vnde prima secundæ, quæstione trigesimaquarta, articulo tertio ad tertium, inquit sanct. Thomas, quòd delectatio non habet, quòd sit optimum ex hoc quòd est delectatio, sed ex hoc quòd est perfecta quies in optimo. bene ergo procedit ratio sanct. Thomæ. Nam probatur delectationem non esse vltimum finem ex defectu secundæ conditionis, quam vltimo fini inesse oportet, quia videlicet ex propria ratione non est appetenda moraliter, sed ex ratione alicuius adiuncti ad quod ipsa delectatio consequitur.

Ad secundum dicitur, quòd ordo inter operationem & delectationem brutorum dupliciter considerari potest. Vno modo in comparatione ad appetitum sensitiuum ipsorum brutorum. Si comparetur ad institutorem naturæ, & talis ordinis, sic delectatio est apposita operationibus propter ipsas operationes, non autem operationes sunt institutæ propter delectationes. intendens enim institutor naturæ conseruationem indiuidui, & multiplicationem indiuiduorum in eadem specie, vt animalia operationibus vacent per quas indiuidua & conseruantur & multiplicantur, illis delectationes apposuit quibus ad prędictas operationes alliciantur. Si autem ad appetitum brutorum comparẽtur, cuius obiectum est bonum delectabile secundùm sensum, sic ecõtrariò per ipsum appetitum operationes ad delectationes ordinantur, inquantum bruta operationes propter delectationes quærũt. Loquitur ergo in hoc loco sanctus Thomas de illo ordine comparando ad intentionem instituentis naturam & ordinem: in loco autem allegato loquitur de ipso ordine comparãdo ipsum ad appetitum sensitiuum.

SED videtur ista respõsio non satisfacere. bruta enim non mouentur ex seipsis ad suas operationes, sed naturali necessitate mouentur secundùm inclinationem sibi datam à datore naturæ: ergo ordo appetitionis brutalis non contrariatur ordini intentionis instituentis naturam, sed eius adimplet intentionem, ergo illa distinctio nulla est.

Respondetur quòd duplex est intentio instituentis naturam in ordine huiusmodi, vna est prima & principalis, alia est secundaria. Prima & principalis est, vt indiuidua & species per operationes conseruentur, & ad hoc operationibus adiuncta est delectatio. Secundaria est, vt quærãt operationes ex appetitu delectationis, & ad hoc data est brutis naturalis inclinatio ad quærendum operationes propter delectationes, sicut si diceremus quòd lex proponens præmia studiosarum operationum, primò & principaliter intendit vt homo studiosis operibus vacet, & ad hoc ordinat præmium. secundariò autem & accessoriè intendit quòd homo allectus præmio quærat propter præmium consequendum studiosas operationes. Distinctio ergo data intelligẽda est per comparationem ad primam intentionem instituentis ordinem, & per comparationem ad appetitum sensitiuum, qui mouetur secundùm intentionem secundam instituentis: & sic constat quòd licèt bruta moueantur secundùm inclinationem datam sibi ab institutore naturæ, ordo tamen ab ipsorum appetitu seruatus distinguitur ab ordine primo & principaliter intento ab institutore naturę, sicut ordo secundariò intentus ab ordine principaliter intento, & ad ipsum ordinatus.

Ad responsionem Scoti ad tertiam rationem dicitur quòd nõ euacuat rationem sancti Thomæ: supponit enim vnum falsum, scilicet quòd beatitudo formalis & intrinseca essentialiter consistat in perfectissima coniunctione ad finem extrinsecum, quæ est perfectissima extensiuè.

Hoc autem est falsum. Nam aliud est loqui de beatitudine quantùm ad omnimodam eius perfectionem tam essentialem quàm accidentalem: aliud est loqui de ipsa quãtum ad eius duntaxat perfectionem essentialem & specificam, & quantùm ad perfectissimam operationem secundùm se, quæ est in beatitudine. Ad omnimodam enim ipsius perfectionem requiritur & visio & delectatio ipsam visionem concomitans, sed ad assentialem eius perfectionem & specificam sola visio Dei per essentiam pertinet, & per consequens sola vnio perfecta, quia scilicet anima attingit Deũ in se, vt pote per suam essentiam in anima existentem, vnio autem quæ est per actum voluntatis ad beatitudinẽ, consequitur & ipsam perficit vnionem, propter quod sit aut per possibile aut per impossibile delectatio separãretur à visione, videns Deum esset quidem beatus essentialiter, non autem completiuè, quia careret perfectione beatitudinem concomitante. Vnde contra Scoti responsionem sic argui potest. Id quod vltimum finem formaliter consequitur & præsupponit, non est essentia beatitudinis intrinsecæ & formalis, sed actus voluntatis quẽ Scotus appellat quietatiuum, præsupponit vltimum finem siue beatitudinem formalem, ergo non est essentia huiusmodi beatitudinis. probatur minor, Voluntas non potest elicere actum sui quietatiuum nisi habito à voluntate vtroque fine, scilicet & extrinseco & intrinseco, quia ad vtrumq; finem simul mouebatur, dum volens Deum appetebat illum sibi vniri & coniugi: motus autem non cessat nisi habito fine: ergo actus elicitus à volũtate eius quietatiuus præsupponit habitionem vtriusque finis: ergo præsupponit beatitudinem formalem in beato. Si dicatur quòd eadem operatio est hîc assecutiua perfectè finis extrinseci & quietatiua, vt dicit Scotus: Contra, supponitur primò, quòd quilibet actus voluntatis terminatur ad aliquod obiectum, & quod obiectum quietationis voluntatis est bonum præsens, hoc est de mente omnium Philosophorum. Supponitur secundò, quòd idem sit obiectum desiderij dum est absens, & quietacionis volũtatis dum est præsens. patet enim hoc in omni appetitu. Tunc sic. Actus desiderij erat circa vltimum finem, non solùm extrinsecum, sed etiam intrinsecum & formalem, quia beatus antequam esset beatus, non solum desiderabat Deum, sed etiam assequutionem Dei, & vnionem ad ipsum secundùm seipsum: ergo & obiectum quietationis est nõ solùm vltimus finis extrinsecus, sed etiã finis intrinsecus, qui est formalis beatitudo: ergo ipse actus quietatiuus non est formalis beatitudo, sed ipsam præsupponit præsentem in beato.

Patet prima consequentia per secundùm præsuppositum: patet quoque secunda consequentia per primum.

Septimò principaliter arguitur: Finis vltimus substantiæ intellectualis est Deus, ergo illa operatio hominis est substantialiter eius beatitudo, per quam primò attingit ad Deum: ergo est intelligere, non autem actus voluntatis. probatur prima consequentia, quia si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicetur esse finis vltimus, per quam consequitur rem illam, vt patet in habentibus pecuniam pro fine. Secunda etiam probatur, quia velle non possumus quod non intelligimus.

AD hanc rationem secundùm Scotum vbi suprà responderi potest, quòd li primo potest importare aut primitatem secũdùm generationem, aut primitatem secundùm perfectionem. Si importet primitatem secundùm generationem, negatur prima consequentia, & assumptum ad eius probationem. Si importet primitatem secundùm perfectionem, negatur vltima consequentia, quia licèt intelligere secundùm ordinem generationis præcedat velle, non tamen per ipsum homo primò attingit Deum primitate perfectionis, sed per actum voluntatis.

CONTRA hanc responsionem argui potest ex supradictis, quia videlicet non illa assequutio quæ est perfectior. ex parte voluntatis se tenẽs tanquam complementum perfectionis, habet rationem beatitudinis formalis essentialis: sed illa quæ est prima ordine generationis, per quam tamen perfectè attingitur finis, & quæ est causa omnium aliarum coniunctionum, & earum mensura. Probatur enim primò ex exemplo adducto, quia si finis auari est pecunia, ipsa prima assequutio pecuniæ qua ipsam pecuniam habet, in seipsa est finis intrinsecus, non autem aliquid ad voluntatem pertinens. Dicimus enim quum primùm assequutus fuerit pecuniam in seipsa, ipsum ad suum finem peruenisse. Probatur etiam ratione: Illa assequutio est beatitudo, in quam fertur voluntas & per desideriũ & per quietationem tanquam in vltimum finem intrinsecum simul volitum cum fine extrinseco: sed ista ordine generationis præcedit omnem assequutionem quæcunque ponatur per actum voluntatis, ergo, &c. Probatur minor. Obiectum quietationis voluntatis præsupponitur præsens

esse

esse volenti antequam quietetur, quia voluntas non quietatur nisi habito fine ad quem mouebatur: illa autem assequutio in quam fertur quietatio voluntatis tanquam in vltimum finem est eius obiectum, ergo presupponitur esse præsens: & sic via generationis præcedit vnioné quæ per actum quietationis fieri dicitur. Eadem autem ratio est de omni actu voluntatis qui obiectum præsens requirat.

NE existimes autem ideo imperfectiorem actum esse visionem Dei quàm delectationem, quia est prior generatione. Nam tunc prius generatione est imperfectius, quãdo est est tantùm prius generatione: sed quando non est tãtùm generatione, sed etiam causalitate effectiua aut formali prius, tunc est perfectius: & sic est de visione quæ est prior generatione & causalitate quàm delectatio, sicut anima dicitur suis potentiis prior & subiectum suis propriis passionibus.

Quatum ad tertiam huius capituli partem respondet sanctus Thomas obiectionibus in principio adductis huius capituli. Ac primam quidem respondet ex præcedentibus, quòd ista ratio potius concludit oppositum eius quod intenditur. ex hoc enim quòd fœlicitas, quia habet rationem summi boni est, primum obiectum voluntatis, non sequitur quòd sit substantialiter actus voluntatis, imò sequitur quòd actus voluntatis non sit, vt superius est deductum.

ADVERTENDVM ex doctrina sanct. Thom. quarto Sententiarum, distinctione 49. quæstione prima, articulo primo, quæstione secunda; & quoli. 8. articulo decimono, quęst. 9. artic. 1. quod beatitudinem esse in voluntate dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd sit eius obiectum: & sic conceditur quòd est in voluntate, quum sit summum bonum, & vltimus finis bonum autem & finis sit obiectum voluntatis. Alio modo, quòd sit aliquis actus voluntatis, & sic dictum est quòd beatitudo essentialiter non potest esse in voluntate, sed magis est in intellectu: vnde esse obiectum voluntatis, non infert esse voluntatis actum. Et ideo concedens hoc loco S. Thom. quòd fœlicitas sit obiectum voluntatis, & per consequens quòd sit in volũtate obiectiuè, negat illam consequentiam, ergo est actus voluntatis, siue ergo est in voluntate formaliter & subiectiuè, imò, vt inquit oppositum sequitur.

ADVERTENDVM quoque, quòd ex isto habetur solutio vnius rationis Scoti loco pręallegato, qua arguit quòd voluntas immediatius fertur in Deum, sicut in finem vltimum ex hoc, quia finis vltimus inquãtum huiusmodi est obiectũ voluntatis. Patet enim quòd vtique sequitur quòd formalius feratur in Deum voluntas sub ratione vltimi finis quàm intellectus: quia ratio vltimi finis est formale in obiecto voluntatis, nõ autem in obiecto intellectus: non tamen sequitur quòd in ipsum immediatius feratur, quia voluntas non fertur in suum proprium obiectum, nisi prius sit apprehensum & cognitum per intellectum, & voluntati per intellectũ propositum sub ratione boni: & ideo per prius & consequenter immediatius terminatur actus intellectus ad Deum sub ratione vltimi finis, tanquam videlicet in rem cognitam, quàm voluntatis actus ad ipsum terminetur. Quum enim obiectum formale vnius potẽtiæ possit esse alterius potentiæ obiectum materiale, sicut color, quod est obiectum formale visus, est obiectum materiale contentum sub obiecto intellectus, potest vna potentia prius & immediatius ferri in obiectum formale alterius, inquãtum ad ipsum materialiter terminatur, quàm feratur potẽtia cuius est obiectum formale, sed bene verum est quòd potentia cuius illud est formale obiectum, in ipsum formalius quàm quæcunque alia potẽtia fertur. Ad secundam respõdetur, quòd aliquid est perfectio alicuius dupliciter. Vno modo, vt iam habentis speciem, sicut habitatio est perfectio ad quam species domus ordinatur: & in diffinitione domus oportet hoc poni si debeat diffinitio esse perfecta. Alio modo vt ad speciem habendam, sicut principia substantialia domus quæ ad eam constituendam ordinantur, & appodiacula quę ad eius conseruationem faciant, & pulchritudo per quã visus domus est conuenientior. Prima perfectio rei est finis ipsius, sicut habitatio est finis domus: propria operatio cuiuslibet rei, quæ est quasi vsus eius, non autem secunda, imò res est finis ipsius. declaratur in materia & forma quæ constituunt speciem: in sanitate & virtute nutritiua quę animalis naturam conseruant: in pulchritudine quoque corporis & robore quæ speciem ornant, & de quibus dicitur primo Ethicorum, cap. 12. quòd organicè deseruiũt fœlicitati. Delectatio ergo est perfectio operationis non primo modo, tanquam videlicet operatio ad ipsam secundùm suam speciem ordinetur, sed secundo modo, quia videlicet ordinatur ad operationem, vt inquam propter delectationem attentius & decentius operationi insistamus. vnde perficit operationem sicut decor iuuẽtutem. vt dicitur decimo Ethicorum, cap. 4. quem constat esse propter eum cui inest iuuentus, non autem econuersò: ideo non sequitur quòd ipsa delectatio sit finis.

AD euidentiam huius responsionis, quæ pulcherrima est, considerare oportet primò, quòd ista distinctio de duplici perfectione sic intelligenda est, quòd quædam est perfectio rei iam cõstitutæ in sua specie, propter quam scilicet ipsa res in sua specie constituitur: & ad quam species constituta ordinatur, sicut habitatio est perfectio domus, & operatio rei est eius perfectio. ista enim perfectio præsupponit speciem constitutam, & habet rationem finis, quia propter ipsam perfectionem res fit: quædam verò est perfectio quæ ad ipsam habendam speciem ordinatur, aut inquã ad eam simpliciter constituendam, aut ad eam decenter aptandam & ornandam: & talis perfectio manifestum est quòd non est finis, quia res in specie constituta non ordinatur ad ipsam, sed econtrariò ipsa perfectio est propter speciem & perfectionem rei. Et sic apertè constat quòd delectatio quum sit perfectio operationis secundo modo, quę scilicet est propter operationem, non est finis operationis, sed econtrariò operatio est eius finis. est enim vt operatio continuetur, & vt attentius fiat.

Considerãdum secundò iuxta doctrinam sancti Thomæ, prima secundæ, quæstione trigesimatertia, articulo quarto, quòd vltimus finis dupliciter accipi potest. Vno modo pro eo propter quod omnia fiunt. Alio modo pro bono completiuè superueniente, vt idem sit finis quod vltimum complementum perfectionis. Ex eo ergo quòd delectatio quæ est in beatitudine, est perfectio operationis ipsam sequens & concomitans, sequitur quòd sit vltimus finis secũdo modo. non autem primo modo, de quo fine est sermo in proposito.

ADVERTENDVM autem quum inquit sanctus Thomas q̃ oportet habitationem poni in diffinitione domus, si debeat diffinitio esse perfecta, quòd, vt dicitur in primo Sententiarum, distinctione prima, in expositione literę, & secundo Sententiarum, distinctione vigesimaseptima, articulo secundo ad nouum, duplex est diffinitio: quædam quæ complectitur totum esse rei, secundùm quòd ex omnibus causis constituitur, & ad omnes ordinem habet: quædam verò quæ non omnes causas complectitur, sed vnam tantùm, aut plures. Prima est perfectissima, secunda verò est minus perfecta. Quia ergo habitationem esse finem domus posuit, ideo dixit quòd si debeat perfectissimè diffiniri, oportet & habitationé in eius diffinitione poni. Finis enim rei est vna causarum quę ad esse rei concurrunt: non autem si imperfectè diffiniatur, oportet in eius diffinitione poni habitionem, sed potest per vnamquanque aliarum causarum per se aut cum alia causa diffiniri.

Ad tertiam obiectionem respondetur negando consequentiam, quia delectatio vltimum finem concomitatur, & ex hoc scilicet habet vt non quæratur ab hominibus propter aliud, licèt non sit vltimus finis.

SED statim ex ista responsione insurgit dubium. Videtur enim dici oppositum eius quod dictum est in præcedenti responsione. Ibi enim dictum est quòd delectatio in comparatione ad operationé est similis perfectioni quę ordinatur ad speciem rei, & quod res est finis talis perfectionis: ex quo apparet quòd delectatio quæritur propter aliud: hîc autem dicitur quòd delectationem volunt homines non propter aliud.

AD euidentiam & responsionis S. Thomæ, & huius dubij, duo sunt attendenda. Primum est, quòd duo requiruntur ad rationem vltimi finis: vnum est, quòd non quæratur propter aliud: alterum, quòd omnia alia ad ipsum tanquam ad finem ordinentur. finis enim est id propter quòd aliquid fit & desideratur: ideo quanuis alicui conueniat hoc quod est non quæri propter aliud, si non propter ipsum omnia alia quærantur, non habet rationem vltimi finis.

Propter hoc optimè dixit sanctus Thomas quòd delectationem ab hominibus quæri non propter aliud, sed propter seipsam, non est sufficiens signum quòd delectatio sit vltimus finis: quasi dicat, illa quidem est conditio ad rationem vltimi finis requisita, non tamen est eius totalis ratio, sed præter illam aliquid aliud requiritur, scilicet q̃ propter ipsum omnia alia desiderentur & fiant. Secundum est, quòd (vt dicitur quarto, Sentent. distinctione 49. quæstione tertia, articulo quarto) delectatio & operatio ad quam consequitur, se habent non sicut duo bona, sed sicut vnum bonum, inquantum delectatio est perfectio operationis. Sicut enim ex perfectione & perfectibili fit vna res perfecta, ita ex operatione & delectatione fit vna perfecta operatio quę est fœlicitas. Inde est quòd sicut operatio vltima & perfectissima hominis ad nullam aliam intrinsecam perfectionem hominis ordinatur, ita neque delectatio quæ ipsam concomitatur & perficit: ideo non consueuit quæri quare aliquis velit delectari. Nã in his quæ fini sunt coniuncta, vt in eodem articulo ad tertium dicitur, talis quæstio nõ fit, quum statim appareat illa esse appetibilia, sicut & finis cuius sunt perfectiones. Sed licèt delectatio non quæratur propter aliquid aliud ab ipsa separatum tanquam per ipsam acquirendum, ipsa tamẽ ordinatur ad operationem quam concomitatur tanquam ad finem, sicut & omnis perfectio superaddita speciei, quæ scilicet ad eius conseruationem aut decorem pertinet, ad ipsam speciem sicut ad finem ordinatur, vt superiùs dixit sanctus Thomas: & ideo quæritur delectatio propter operationem cui coniungitur, inquantum appetens suam operationem perfectam, appetit & delectationem, sine qua non est operatio omnino perfecta.

AD obiectionem igitur dicitur, quòd non est contradictio, quia quum dicitur quòd delectatio ordinatur ad operationem sicut ad finem, & per consequens quòd quæritur propter aliud, intelligitur quòd ordinatur ad aliquid cui coniungitur tanquam ad finem, & consequenter secundùm se habet, vt propter illud quęratur. Quum autem dicitur quòd delectationem non propter aliud volunt homines, intelligitur quòd non volunt illam loquendo de delectatione quæ Dei visionem concomitatur, siue quæ ad fœlicitatẽ pertinet propter aliquem alium finem intrinsecum ab ipsa separatum. vnde dixit sanct. Thom. in responsione, quòd licèt delectatio non sit vltimus finis, est tamen vltimum finem concomitans: & ex hoc habet vt non propter aliud quæratur: ac si diceret, quia coniungitur vltimo fini, & ipsum concomitatur, ideo non quæritur propter alium finem acquirendum ab ipsa separatum, non est tamẽ vltimus finis, quia ordinatur ad alium finem quem concomitatur. hæc autem constat nullam contradictionem includere.

Ad quartam respondetur negando antecedens de delectatione, quæ est in cognoscendo, de qua scilicet est sermo in proposito, licèt sit verum de delectationibus sensibilibus quas plures quærunt, quàm cognitionem intellectus, & quàm delectationem ipsam consequentem, quia quæ exterius sunt, id est sensibilia, magis nota pluribus existunt. Quomodo delectationes sensibiles sint potiores quo ad nos quàm spirituales, licèt simpliciter spirituales sint potiores corporalibus & sensibilibus, multis rationibus ostendit sanct. Tho. quarto Sententiarum, distinctione 49. quæstione tertia, articulo quinto.

Ad quintam respondetur negando antecedens. Ad cuius probationem dicitur primò, quòd intellectus primò & per se mouet voluntatem, quia voluntas inquantum huiusmodi mouetur à suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem mouet intellectum quasi per accidens, inquantum videlicet ipsum intelligere apprehenditur vt bonum: & sic desideratur à volũtate, ex quo sequitur quòd actu intellectus intelligit. Dicitur secundò quòd etiam in hoc ipso intellectus voluntatem præcedit, quia voluntas nõ desideraret intelligere nisi intellectus prius apprehenderet intelligere vt bonum. Dicitur tertiò, quòd voluntas mouet intellectum per modum agentis, intellectus autem mouet voluntatem per modum finis, agens autem est posterior in mouendo quàm finis.

AD euidentiam huius responsionis considerandum primò quòd licèt dupliciter comparari possint intellectus & voluntas, scilicet absolutè secundùm suas rationes, & in ratione motiui & mobilis, quia tamen obiectio adducta non arguit nobilitatem voluntatis supra intellectum nisi inquantum habet rationem motiui: ideo sanctus Thomas in responsione non facit mentionem de nobilitate vnius suprà aliam, nisi inquantum in ratione motiui & mobilis considerãtur: & vult quòd etiam in hoc intel-

lectus est simpliciter prior voluntate, voluntas autem est intellectu prior tantùm secundùm quid. In prima parte autem quæst. 82. articulo tertio: & de Verit. quæst. 22. articulo vndecimo, comparat istas potentias secundùm proprias rationes, ostendítque intellectum etiam secundùm propriam rationem esse nobiliorem voluntate simpliciter, voluntatem autem esse nobiliorem secundùm quid intellectu.

Considerandum secundò quòd intellectus existés in actu respectu boni mouet voluntaté non per aliquid aliud à quo moueatur vt sic, sed per seipsum inquantum habet rationem obiecti voluntatis. Nam voluntas & quilibet appetitus sequés congnitionem habet per se moueri à suo obiecto, quod est bonum apprehensum, eo modo quo dicitur ab obiecto moueri. hoc enim quod est mouere appetitum, conuenit bono apprehenso ex sua ratione & ex sua forma: ideo inquit sanctus Thomas, quòd intellectus primò & per se mouet voluntatem, id est, per propriam formam, & non per aliquid aliud cui per prius ex se conueniat esse sufficiens motiuum voluntatis. Voluntas autem ex seipsa non habet vt possit mouere intellectum ad intelligendum, sed inquantum mouetur ab alio, scilicet ab intellectu. Oportet enim quòd voluntas prius moueatur ad desiderandum ipsum intelligere ab intellectu apprehendente intelligere sub ratione boni, & illud proponente voluntate, antequã intellectum ad actualem considerationem moueat. Et ideo ait sanctus Thomas, quòd voluntas mouet intellectum quasi per accidens, non scilicet omnino per accidens, sed quasi, quia mouet aliquo modo per aliud, inquantum videlicet prius mouetur ab ipso intellectu ad desiderium ipsius intelligere: & nisi esset mota ad huiusmodi desiderium, non moueret intellectum.

Tex. com. 30. Text. 2.

Considerandum tertiò, quod licèt causæ sint sibi inuicem causæ, vt patet secundo Physicorum, & quinto Metaphysicæ, illud tamen quod mouet secundùm nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilius illo inquantum causatiuum & motiuũ, licèt secundùm quid possit dici ignobilius, id est, secundùm illam rationem mouendi qua ab illo mouetur: sicut quia nobilior est causalitas formæ quàm causalitas materiæ, forma est nobilior simpliciter materia in ratione causę: est autem ignobilior materia secundùm quid inquantum causatur materialiter ab ipsa, ita etiam quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates: ideo si aliquid moueat alterum per modum finis, & ab ipso per modũ efficientis moneatur, erit ipso simpliciter nobilius & altius inquãtum motiuum, licèt sit ignobilius secundùm quid, id est, inquantum ab ipso efficienter mouetur. Propter hoc, quia intellectus mouet voluntatem per modum finis: voluntas autem mouet intellectum per modum efficientis, concludit sanctus Thomas quòd in ratione motiui absolutè intellectus est simpliciter altior voluntate: voluntas autem est altior intellectu secundùm quid. Quomodo autem appetiblie & intellectus moueant voluntatem per modum finis ostensum est in primo libro, cap. 44.

Considerandum vltimò pro declaratione præmissorũ, quòd visio Dei dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè quantùm ad suam entitatem: alio modo inquantum est consequutio & habitio vltimi finis extrinseci qui est Deus. Quum ergo inquit sanctus Thom. visionem Dei esse essentialiter fœlicitatem, loquitur de visione non quantum ad eius substantiam absolutè, quia vt sic nõ habet rationẽ summi boni, quũ sit accidẽs intellectus & bonũ finitũ, sed inquãtũ est cõsequutio & habitio summi boni, quia vt sic habet quandã infinitatẽ, & habet rationẽ summi boni intrinseci, & cõsequẽter habet rationẽ vltimi finis formalis creaturæ.

Ex prædictis patet, quòd licèt præmium correspondeat merito, inquantum maiori merito datur maius præmium, non tamen eiusdem potentiæ est meritum & præmium, sed meritum attribuitur volũtati quæ est principium agendi & merendi, præmium verò attribuitur intellectui cuius est recipere. nam meritum consistit in agendo, præmium verò in recipiendo. Est tamen idem suppositum quod meretur, & quod præmiũ capit.

Scot. 4. dist. 49. quæst. 4.

CONTRA istam conclusionem in hoc capite multipliciter probatam, multæ adducuntur rationes à Scoto & aliis, quas Capreolus in quarto Sentent. distinctione quadragesimanona, quæstione secunda, & primo, distinctione prima, egregiè soluit: ideo nobis prætermitendæ sunt.

Capit. 1.

Satis pro nunc sit scire quòd aliquæ earum probant voluntatem & aliquem actum ipsius esse nobiliorem intellectu & actibus eius in via: quod non negamus: & cùm arguitur ex eo quòd charitas est nobilior habitibus intellectualibus, & ex eo quòd secundùm Anselmum in libro, Cur Deus homo, peruersus ordo est velle amare, vt intelligas. hæc enim vera sunt pro statu viæ, qui est status meriti, in quo charitas tenet primum locum tanquàm primum motiuum ad merendum, sunt autem falsa pro statu patriæ qui est status præmij. Nec valet ratio Scoti quarto Sent. distinct. 49. quæst. 4. qua arguit ex hoc quòd in via charitas est perfectior habitibus intellectualibus, voluntatis capacitatem esse maiorem capacitate intellectus etiam in patria, eò quòd eadẽ sit capacitas in via & in patria, aut saltem sibi proportionentur. Dicitur enim quòd nobilitas charitatis supra habitus intellectuales in via non arguit maiorem capacitatem voluntatis etiam in via, quia quòd perficiatur hic nobiliori habitu quàm intellectus, non est ex maiori capacitate. maior enim est simpliciter capacitas intellectus quàm voluntatis, cùm intellectus natus sit in seipso diuinam essentiam recipere per modum formæ intelligibilis, & lumen gloriæ per modum habitus: sed sua capacitas non potest impleri in via, capacitas autem voluntatis impleri potest. Cùm autem dicitur quòd est eadem capacitas in via, & in patria, aut proportionata: responpetur quòd vtique capacitas vniuscuiusque istarum potentiarum est eadem in via, & in patria, si simpliciter consideretur: quia per variationem status nõ variatur natura intellectus aut voluntatis super quam fundatur earum capacitas. Si tamen consideretur quantùm ad reductionem ad actum, non est eadem capacitas intellectus in via & in patria, quia in via secundùm conditionẽ status viæ præcisè potest reduci in actum respectu aliarum perfectionum, non autem respectu essentiæ diuinæ per modum formæ intelligibilis & respectu luminis gloriæ per modum habitus permanentis. in patria autem potest reduci in actum respectu istorum, imò de facto actuatur in patria. Vnde capacitas intellectus absolutè loquendo maior est quàm capacitas voluntatis: sed ista capacitas intellectus non potest impleri in via, sicut impletur capacitas voluntatis, quæ etiam in via recipit charitatem, quæ est ipsius suprema perfectio, nomine charitatis comprehendendo simul & actum & habitum.

Cap. 1. Sent. dist. 1. quæst. 1. ad arg. contra quartam cõclusionem. 2. Prior. cap. 22. 8. Ethi. cap. 6.

SED contra prædicta vnam tantùm adduxerim dubitationem ex his quæ Capreolus tangit. Arguunt enim quidam sic secũdum Philosophum secundo Priorum, & octauo Ethicorum, cuius oppositum est peius, ipsum est melius, sed odium Dei quod opponitur amori ipsius, peius est quàm ignorantia, quæ opponitur cognitioni Dei: ergo & amor Dei est melior visione Dei, ergo magis in amore Dei cõsistit essentia beatitudinis quàm in eius visione, quum beatitudo consistat in perfectissimo actu.

AD huius euidentiam considerandum quòd amare Deum, & cognoscere Deum dupliciter considerari possunt. Vno modo, per inclusionem vnius ab altero, sed non econuersò, secundùm scilicet quòd amare includit cognoscere, non autem cognoscere includit amare. Alio modo præscindendo vnum formaliter ab altero, vtrunque scilicet considerando secundùm suam propriam rationem qua ab alio distinguitur. Item, tripliciter possumus ista comparare ad inuicem, aut scilicet absolutè, aut pro statu vię, aut pro statu patriæ. Si loquamur de istis actibus, scundùm quòd vnus alterum includit, & non econuersò, sic quamuis ratio non concludat, quia illa regula non tenet in his quorum vnum alterum includit, & non econuersò, conceditur tamen ꝙ amare Deum (quod includit cognoscere Deum) siue absolutè accipiatur, siue vt est in via, siue vt est in patria, est perfectius quàm cognoscere, vt pote includens ipsum cognoscere, & aliquid amplius: sed nos superius non sumus loquuti hoc modo de actu voluntatis, vt inquam includit visionem Dei, quia non sumus loquuti de fœlicitate quantùm ad omnem eius perfectioné per modum extensionis, sed de ipsis vt formaliter distinguũtur: & probauimus quòd visio est magis essentia beatitudinis, quàm quicunque actus voluntatis. Si autem loquamur de ipsis secundùm præcisionem vnius ab altero: Dicitur primò quòd absolutè loquendo cognoscere melius est quàm amare cæteris paribus, quia (vt superius dixit sanctus Thomas) simpliciter intellectus est nobilior quàm voluntas, cùm moueat primò & per se voluntatem, & moueat per modum finis, quæ est prima causarum: vnde cognoscere Deum comparatur ad amare, sicut causa ad effectum: constat autem causam suo effectu nobiliorem esse. *Cap. 25.* Quum autem arguitur, quia odium Dei peius est quàm non cognoscere Deum: dicitur quòd non arguitur ad mentem illius regulæ, quia intelligitur quòd illud est melius cuius oppositum est peius quàm oppositum alterius secundùm eandem rationem oppositionis acceptum. modo dicitur quòd nõ accipitur hìc oppositum cognitionis secundùm eandem rationem oppositionis qua odiũ opponitur amori. huic enim opponitur odium contrariè, cognitioni autem opponitur ignorantia priuatiuè, aut per modum negationis. Vnde si accipiantur opposita eodem modo, vt scilicet oppositum amoris sit non amare, sicut oppositum cognitionis accipitur non cognoscere, falsum est absolutè loquendo, quòd oppositum amoris sit peius quàm oppositum cognitionis, imò peius est ignorare Deum quàm non amare ipsum, quia est priuatio maioris perfectionis. Dicitur secundò, quòd dilectio in via quantùm ad aliquid præeminet cognitioni, scilicet in mouendo ad actionem meriti, vt dicitur prima secundæ, quæst. 4. artic. 4. Sed non loquimur nos hoc loco de istis secundùm quòd insunt homini in via: ideo non est cõtra mentem sancti Thomæ. Dicitur tertiò, quòd in patria, quomodo in hoc loco sanctus Thomas istos actus cõsiderauit, scilicet vt est visio Dei per essentiam, & vt est amor & dilectio Dei visi per essentiam. ratio non sequitur sed peccat, sicut contra primum dictum peccabat, quia non accipiuntur opposita eodem modo. si enim accipiatur oppositum priuatiuè ad amorẽ Dei, sicut ignorãtia accipitur priuatiuè, priuatio visionis diuinæ essentiæ est peior priuatione amoris, quia priuat maius bonum quàm sit amor: vnde & essentialis miseria damnatorum non in priuatione amoris diuini aut delectationis, sed in priuatione visionis diuinæ consistit.

SED vlterius contra prædictam conclusionem, difficultatem afferunt verba sancti Thomę prima parte, quæst. 82. artic. 3. & 108. arti. 6. ad tertium: vbi tenet quòd dilectio Dei præeminet cognitioni eius, eò quòd respectu superiorum dilectio præemineat cognitioni, & sit ea melior, quum voluntas feratur in rem prout in se est, intellectus autem actio consistat in hoc quòd ratio rei intellectæ sit in intellectu, superiora autem nobiliori modo sint in seipsis quàm in anima. Quum ergo beatitudo essentialiter consistat in nobilissima hominis operatione, vt est de mente Aristotelis decimo Ethicorum, *Cap. 8.* videtur ex authoritate allegata, quòd in actu voluntatis beatitudo essentialiter consistat, non autem in actu intellectus. Arguit etiam Scotus loco præallegato ex istis verbis, quòd actus voluntatis est simpliciter nobilior actu intellectus: ex quo similiter sequitur quòd in ipso beatitudo essentialiter consistat. Arguit autem primò sic: actus voluntatis respectu superiorum est nobilior actu intellectus. ergo ille in genere est nobilior illo in genere. probatur consequentia, quia si optimum est nobilius optimo, & genus genere, vel species specie, vt habetur tertio Topicorum, cap. 4. Secundò, actus ille est perfectior qui coniungit obiecto nobiliori: sed actus voluntatis nobiliori coniungit quàm actus intellectus: ergo &c. probatur minor, quia cõiungit rei vt est in se: actus autem intellectus rei vt est in cognoscente coniungit: obiectum autem beatificum simpliciter est nobilius in se, quàm vt est in cognoscente. Ad hanc sancti Thomæ authoritatem respõdet Capreolus primo Sententiarum, distinct. prima, quæst. prima: similiter & alij Thomistæ, quòd intelligenda est de dilectione Dei & eius cognitione in via, vbi Deus ab intellectu per similitudines deficientes cognoscitur, non autem in patria vbi Deus per suam essentiam vnitur intellectui beatorum.

SED ista responsio licèt faciliter difficultatem hanc euadat, non videtur tamen mihi esse ad mentem Sanct. Thom. Nam in prima parte, quæst. 108. loco allegato, dicit illa verba respondendo ad argumentum quo arguebatur inconuenienter ordinem Seraphim collocatum esse à Dionysio super ordinem Cherubim. Nam quum Seraphim nomẽ sit impositum ab amore, Cherubim verò nomen à scientia, & scientia sit prior amore, videtur quòd superiore loco collocandus erat ordo Cherubim: inferior verò Seraphim. Hanc igitur obiectionem remouet sanctus Thomas, negando quòd cognitio Dei sit prior Dei dilectione, imò inquit dilectio hæc præeminet cognitioni, sicut & dilectio omnium quæ sunt ipso cognoscente superiora, licèt cognitio eorũ quæ sunt in cognoscente inferiora, præemineat dilectioni. constat autem quòd ordines angelorum à Dionysio sunt ordinati non prout sunt in via, sed prout sunt in patria. Nam de mente ipsius Dionysij primam hierarchiam ab alijs distinguit

sanctus

ſanctus Thomas, per hoc quòd rerum rationes in Deo immediatè cognoſcunt, & in hac dicit quod Cherubin ſupereminenter diuina ſecreta cognoſcunt. Secundo etiam Sententiarum, diſtinctione nona, articulo ſeptimo, inquit, quòd à principio creationis quodammodo fuit diſtinctio ordinum, non tamen ſecundum vltimum complementum, ſed per diuerſum donum gratuitum tanquam per principium formale & completiuum, & diſtinct.5.quęſt.2.artic.2.ad tertium, inquit, quòd ordines diſtinguuntur ſecundum gradum in primo eſſentiali, & breuiter ex proceſſu S.Thom. vbi loquitur de ordinatione angelorum, apparet quòd ordines in ipſis diſtinguit ſecundum quòd ſunt in ſtatu beatitudinis. Quum ergo ponat dilectionem Dei præeminere cognitioni eius ſecundùm quòd à dilectione denominantur Seraphin, à cognitione verò denominantur Cherubin, manifeſtè relinquitur verba S.Thom. intelligenda eſſe de dilectione huiuſmodi, & cognitione, non tantùm ſecũdùm quod ſunt in via, ſed etiam ſecundùm quòd ſunt in patria.

PROPTER quod videtur mihi reſpondendum ſecundum determinationem ſanct.Thom. prima parte, quæſt.82.artic.3.& de Verit. quæſt.22. artic.11. vbi abſolutè loquitur, non determinando ſe ad ſtatum viæ, aut ad ſtatum patriæ.

Conſiderandum eſt igitur primò, quòd dupliciter poteſt attendi eminentia vnius operationis ſuper aliam. Vno modo ſimpliciter, alio modo ſecundum quid. Simpliciter conſideraretur eminentia huiuſmodi quando conſideratur ex parte obiectorum formalium ſecundum ſe: & ſic illa operatio eſt altera dignior & excellentior, cuius formale obiectum eſt ſecundum ſe nobilius & altius obiecto alterius. Conſideratur autem eminentia huiuſmodi ſecundùm quid, quando conſideratur ex parte rerum in quibus obiecta eorum formalia inueniuntur: & ſic illa operatio dicitur altera dignior, cuius obiectum formale inuenitur in re altiori & digniori. Conſiderandum ſecundò, vt eſt de mente ſancti Thomæ in locis præallegatis, quòd cùm actio intellectus proueniat ex eo quòd intelligibile recipitur in intellectu, actio verò voluntais ex eo quòd voluntas inclinatur in ipſam rem prout eſt in ſe, ſi res quæ intelligitur habeat nobilius eſſe in intellectu quàm in ſeipſa, cognitio illius re præeminet ſecundum quid eius dilectioni. Si autem econuersò res, quæ amatur, habeat nobilius eſſe in ſeipſa quàm in intellectu, dilectio præeminet cognitioni. Dicitur ergo primò quòd cognitio Dei ſimpliciter & ſecundum ſe eſt altior dilectione eius vt dilectio eſt, quia obiectum eius formale, quod eſt verum, eſt nobilius bono, quod eſt obiectum formale dilectionis. fertur enim intellectus in Deum formaliter ſub ratione veri: voluntas autem in ipſum ſub ratione boni cogniti formaliter fertur. Veri autem ratio eſt nobilior ratione boni cogniti, vt declaratur prima parte loco allegato. vnde dictum ſancti Thomæ aſſumptum in obiectione non eſt intelligendum de præeminentia hac, quæ ſcilicet eſt præeminentia ſimpliciter & ſecundum ſe. Dicitur ſecundò quòd eminẽtia ſecundum quid dilectio Dei præeminet eius cognitioni in quocunque ſtatu. quia Deus cùm ſit ſuperior quocunque intelligente creato. perfectius habet eſſe in ſeipſo quàm in quocunque intelligente creato: & ad hunc ſenſum intelligenda ſunt verba ſanct. Thom. dilectio enim Dei etiam in patria præeminet ſecundùm quid eius cognitioni, inquantum ipſe vt actum dilectionis terminat, habet eſſe nobiliori modo quàm vt terminat actum cognitionis. vnum enim terminat vt eſt in ſeipſo, aliud verò vt eſt in intellectu aliquo modo. Et ſic ſequitur ſecundum ſenſum illud reſponſionis S.Thom. quòd quia dilectio Dei præeminet ſecundùm quid eius cognitioni, ordo Seraphin qui nominatur à dilectione Dei, ſit ſuperius ordine Cherubin, qui à cognitione denominatur.

SED contra hanc reſponſionem triplex inſurgit dubium. Primum eſt, quia videtur falſum quòd in patria Deus habeat nobilius eſſe in ſeipſo quàm in intellectu, cùm ſit in intellectu beatorum non per aliquam ſimilitudinem, ſed per eſſentiam ſuam. Secundum eſt, quia ordines angelorum Seraphin & Cherubin videntur & collocandi ſecundum id quod conuenit dilectioni & cognitioni ſimpliciter & ſecũdum ſe, non autẽ ſecundum id quod conuenit eis ſecundùm quid. Si ergo cognitio præeminet dilectioni, ſimiliter non erit ſatisfactum argumento cui intendit reſpondere S.Thom. per hoc quòd dicitur dilectionem Dei præeminere cognitioni eius, ſi intendat de eminentia ſecundùm quid. Tertium eſt, quia illa operatio circa Deum videtur ſimpliciter melior quæ magis Deo cõiungit. beatitudo enim quæ eſt nobiliſſima creaturæ intellectualis perfectio, conſiſtit in perfectiſſima coniunctione ad Deum: ſed dilectio Dei magis coniungit Deo quàm ipſius cognitio. Nam ſanct.Thom. in prima parte, quæſtione centeſima octaua, articulo allegato, videtur hoc intendere, dum inquit quòd Seraphin excedunt in hoc quod eſt omnium ſupremum, ſcilicet Deo vniri, in præcedenti verò articulo ad quintum dixerat, quòd nomen Seraphin imponitur ab exceſſu charitatis. ergo dilectio Dei eſt ſimpliciter & non tantùm ſecundùm quid melior Dei cognitione.

AD primum horum dici poteſt, quòd licèt Deus ſit per ſuam eſſentiam in intellectu beatorum, non tamen tollitur quin in ſeipſo habeat eſſe perfectiori modo quàm in intellectu. Eſſe enim Dei exiſtentis in intellectu beati, dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo ordine ad ipſam Dei eſſentiam exiſtentem in intellectu. Alio modo in ordine ad intellectum cui diuina eſſentia per modum formæ intelligibilis, vnitur. Primo modo eſſe Dei in intellectu beatorum: in ipſo Deo ſecundum ſe eſt æquè perfectè. Sed ſecundo modo eſt perfectius in Deo, ſecundùm quòd eſt in ſe quàm vt eſt in intellectu, quia vt dicitur de Verit. quæſt.8.artic.2.ad tertium, diuina eſſentia non coniungitur intellectui beatorum ſecundum totũ modum ſuum, ſed ſecundum modum intellectus, & vt dicitur artic.4. ad ſecundum, intellectus creatus non coniungitur diuinæ eſſentiæ ſecundum totum poſſe ipſius diuinæ eſſentiæ. Item quarto Sentent. diſtinct.49.q.2. artic.4.ad ſecundum, dicitur quòd intellectus vnius beati perfectius ſubſtat diuinæ eſſentiæ quàm alterius intellectus: & artic.5. ad quartum, dicitur quòd eſſentia diuina, quæ eſt omnium ratio, non coniungitur intellectui Deum vidẽtis vt eſt omnium ratio, ſed vt eſt ratio aliquorum. Quia igitur Deus perfectius eſſe habet in ſeipſo quàm in intellectu in ordine ad intellectũ, vt ſcilicet ipſum actuat in eſſe intelligibili, & cognitio prouenit ex eo quòd intelligibile eſt in intellectu per modũ actuantis ipſum in eſſe intelligibile, dilectio autem terminatur ad rem vt eſt in ſeipſa: ideo optimè ſaluatur quòd etiã in patria dilectio præeminet cognitioni eminentia ſecundum quid. Ad ſecundum dicitur primò, quòd ordinatio ordinum Cherubin & Seraphin conuenienter ſumitur ſecundùm eminentiam ſecundum quid inter dilectionem Dei & eius cognitionem, non autem ſecundum eorum eminentiam ſimpliciter: quia conſiderantur operationes iſtæ in angelis non ſecundum ordinem ad ipſa obiecta formalia ſecundum ſe, quæ ſunt verum abſolutè, & bonum abſolutè, ſed ſecundùm ordinem ad iſta vt ſunt in Deo, cum diſtinguantur ordines primæ hierarchiæ ex ordine ad Deum, in quo omnes rationes rerum immediatè vidẽt. dictum eſt autem quòd eminentia inter dilectionem & cognitionem, quę eſt ex parte rerum in quibus inuenitur verum & bonum, eſt eminentia ſecundum quid. Dicitur ſecundò quòd in iſta eminentia ſecundum quid includitur etiam eminentia ſimpliciter Seraphin ad Cherubin, inquantum excellentia dilectionis huius ordinis ad cognitionem Cherubin includit etiã excellentiorem Dei cognitionem. ſicut enim ardentius Deum diligunt, ita ipſum perfectius cognoſcunt, vt inquit ſanctus Thom. locis præallegatis.

Ad tertium dicitur quòd dilectio Dei non magis Deo coniungit reali coniunctione ſimpliciter quàm eius cognitio in patria, ſed tãtùm ſecundùm quid, inquantum ſcilicet complet accidentaliter perfectam coniunctionem quæ eſt per cognitionem, tanquam illi vltimatè ſuperueniens: ipſa tamen ſecundum ſe non eſt coniunctio faciens Deum eſſe ſecundum ſe in beato, ſed tantùm eſt coniunctio ſecundum effectum quæ importat complacentiam quandam in re habita & coniuncta, & adaptationẽ quandam effectus ad rem amatam. Vnde S.Thom. quarto Sent. diſtinct. 42.q.1. articulo primo, quæſtione ſecũda ad quintum, inquit, quòd per affectum perfectius homo Deo coniungitur quàm per intellectũ, inquantum coniunctio quæ eſt per affectum ſuperuenit perfectæ coniunctioni, quæ eſt per intellectum, perficiens & decorans eam. Ad primum Scoti dicitur, regula Philoſophi intelligitur de iis quorum vnum eſt nobilius altero ſimpliciter, & non tantum ſcundum quid: modo dictum eſt quòd dilectio Dei non eſt nobilior eius cognitione ſimpliciter, ſed tantum ſecundum quid: ideo non ſequitur quòd dilectio ſecundum genus ſuum ſit intellectione nobilior. Ad ſecundum dicitur, primò quòd duplex eſt obiectum, ſcilicet materiale & formale, ſicut formale obiectum viſus eſt color, quia omnia ad viſum referuntur ſub ratione colorati, materiale verò eſt hoc vel illud coloratum: ſimiliter voluntatis formale obiectum eſt bonũ, quia omnia referuntur ad ipſam ſub ratione boni, materiale verò eſt hoc vel illud bonum. intellectus quoque formale obiectum eſt ens aut verum, ſed materiale eſt hoc aut illud ens, ſiue hoc aut illud verum. Dicitur ſecundò, quòd aliter loquendo eſt de actibus vnius potentiæ, & aliter de actibus diuerſarum potentiarum, quia actus diuerſarum potentiarum cùm diſtinguantur ſecundum obiecta formalia, nobilitas ipſorum ſecundum formalium obiectorum nobilitatem eſt conſideranda, ſicut nobilius eſt intelligere quàm ſentire, quia intelligibile eſt nobilius quàm ſenſibile: actus autem vnius potentiæ cùm diſtinguantur tãtùm per obiecta materialia, habent diſtinctionem in nobilitate ex ipſorum materialium obiectorum nobilitate, ſicut vidẽre album eſt nobilius quàm videre nigrũ cęteris paribus. Maior ergo Sco. ſi fiat comparatio inter actus diuerſarum potentiarum, habet veritatem de actu coniungente nobiliori obiecto formali, non autem de coniungente nobiliori obiecto materiali: modò actus voluntatis non coniungat nobiliori obiecto formali quàm intellectus, ſed tantùm materiali. Nam vt declarat ſanct. Tho.1.parte, q.82. vbi ſuprà, obiectum formale intellectus nobilius eſt obiecto voluntatis, vtpote ſimplicius & abſtractius. actus enim intellectus terminatur ad verum formaliter, actus verò voluntatis ad bonum cognitum: ideo minor ad ſenſum, in quo maior eſt vera, negatur. Quum autem probatur, quia actus voluntatis terminatur ad rem vt eſt in ſe, actus autem intellectus terminatur ad eam vt eſt in intellectu, dicitur quòd illi modi eſſendi accipiuntur tanquam conditiones obiecti materialis actus intellectus & voluntatis terminantes, non autem tanquam diuerſæ rationes formales obiectorum. ſi autem in maiori fiat comparatio inter actus ad eandem potentiam pertinentes, ſic maior eſt vera etiam de actu coniungente nobiliori obiecto materiali: ſed tunc non eſt ad propoſitum, quia conſtat quòd actus intellectus & voluntatis non ſunt vnius potentiæ actus, ſed diuerſarum.

Quòd fœlicitas humana non conſiſtit in delectationibus corporalibus.

Caput 27.

X præmiſsis autem apparet quòd impoſsibile eſt fœlicitatem humanam conſiſtere in delectationibus corporalibus, quarum præcipuæ ſunt in cibis & venereis. *Idem 1.2. q. 9. art. 1. & de ver. quæſt. 2. art. 12. & 1. 2. q. 2. art. 6.*

Oſtenſum* eſt enim quòd ſecundum naturæ ordinem delectatio eſt propter operationem, & non econuersò. ſi igitur operationes non fuerint vltimus finis, delectationes conſequentes eas neque ſunt vltimus finis, neque concomitantes vltimum finem. Cõſtat autem quòd operationes quas conſequuntur prædictæ delectationes, non ſunt vltimus finis. ordinantur autem ad aliquos fines manifeſtos: ſicut comeſtio ad conſeruationem corporis: coitus autem ad generationẽ prolis. delectationes igitur præmiſſæ non ſunt vltimus finis, neque vltimũ finem concomitantes: non eſt igitur in his ponenda fœlicitas. *Cap. præc.*

2 Adhuc, volũtas eſt ſuperior quàm appetitus ſenſitiuus: mouet enim ipſum, ſicut ſuperius dictũ eſt. in actu [d] autem *Cap. 25. D. 271.*

voluntatis

*Cap.26. voluntatis non consistit fœlicitas, sicut iam suprà * ostensum est, multò igitur minus in delectationibus prædictis quæ sunt in appetitu sensitiuo.

3 Amplius, fœlicitas est quoddam bonum hominis proprium. Non enim bruta possunt dici fœlicia, nisi abusiuè: delectationes autem præmissæ sunt communes hominibus & brutis: non est igitur in eis ponenda fœlicitas.

4 Item, vltimus finis est nobilissimum eorum quæ ad rem pertinent: habet enim rationem optimi. hæ autem delectationes non cõueniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus: sed secundum sensum: non est igitur in talibus delectationibus ponenda fœlicitas.

5 Amplius, summa perfectio hominis esse non potest in hoc quòd coniungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quòd coniungitur alicui rei altiori: finis enim est melior, eo quod est ad finem. Delectationes autem præmissæ consistunt in hoc quòd homo secundum sensum coniungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam: non est igitur in talibus delectationibus fœlicitas ponenda.

6 Amplius, quod non est bonum nisi secundùm quòd est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem à moderante. Vsus autem prædictarum delectationũ non est bonus homini nisi sit moderatus. aliter enim delectationes se inuicem impedirent: non sunt igitur hæ delectationes secundùm se bonum hominis. Quod autem est summum bonum, est per se bonum: quia quod per se bonum est, melius est eo quod est per aliud. non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est fœlicitas.

7 Item, in omnibus quæ per se dicuntur, sequitur magis ad magis si simpliciter sequatur ad simpliciter: sicut si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit: & maximè calidum maximè calefaciet. Si igitur delectationes præmissæ essent secundùm se bonæ: oporteret quod maximè vti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum. nam nimius vsus eorũ reputatur in vitium, & est etiam corpori noxius, & similium delectationum impeditiuus. Non sunt igitur per se bonum hominis: in eis igitur non consistat humana fœlicitas.

8 Præterea, actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quòd ad felicitatẽ ordinantur. Si igitur in delectationibus præmissis consisteret humana fœlicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes, quàm in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum: nam actus temperantiæ maximè laudatur in abstinendo à delectationibus: vnde ab hoc denominatur: non est igitur in delectationibus præmissis hominis fœlicitas.

*Cap.18. 9 Amplius, finis vltimus cuiuslibet rei Deus est *, vt ex præmissis patet. illud igitur oportet vltimum finem hominis poni per quod maximè appropinquat ad Deum. per
D.357. prædictas autem delectationes homo [d] impeditur à maxima appropinquatione ad Deum, quæ fit per contemplationem, quam maximè prædictæ delectationes impediũt, vtpote ad sensibilia maximè hominem immergẽtes: & per consequens ab intelligibilibus retrahentes. non est igitur in delectationibus corporalibus fœlicitas humana ponẽda. Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus fœlicitatem hominis ponẽtium: ex quorum persona dicit Salomon Ecclesiastes 5. Hoc itaque visum est mihi bonum, vt comedat quis & bibat, & fruatur lætitia ex labore suo: & hæc est pars illius. & Sapien. 2. Vbique relinquamus signa lætitiæ: quoniam hæc est pars nostra, & hæc est sors nostra. Excluditur etiam error Cerinthianorum, qui in vltima fœlicitate post resurrectionẽ mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros: vnde & chiliastæ quasi millenarij sunt appellati. In Græco enim χίλια idem est quod mille. Excluduntur etiam Iudæorum & Saracenorum fabulæ, qui retributiones iustorum in prædictis voluptatibus ponunt: fœlicitas enim virtutis est præmium.

Super Cap. 27.


POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd intelligere Deum est finis intellectualis naturæ & eius fœlicitas, vult nunc ascendendo secundum ordinem bonorum excludere falsas de fœlicitate opiniones. Circa hoc autem duo facit. Primò, excludit falsas opiniones. Secundò, concludit veritatem per inductionem cap. 37. Circa primum quatuor facit. Primò, ostendit quòd fœlicitas non consistit in voluptate. Secundò quòd non in bonis exterioribus, cap. sequenti. Tertiò, quòd non in bonis corporis cap. 32. Quartò, quòd non in bonis animi quantum ad aliquas animæ operationes, cap. 33. Quantum ad primum ostendit, quòd fœlicitas in delectationibus sensibilibus non consistit, inter quas præcipuæ sunt in cibis & venereis constitutæ: & arguit primò sic, Operationes quas cõsequuntur huiusmodi delectationes, non sunt vltimus finis, sed ad alios fines ordinantur, vt comestio ad conseruationem corporis, coitus ad generationem, ergo neque sunt vltimus finis, neque vltimum finem concomitantur, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia vt ostensum est, secundùm naturæ ordinem delectatio est propter operationem, non econuersò. Secundò, In actu voluntatis non consistit fœlicitas, ergo multo minus in delectationibus huiusmodi quæ sunt in appetitu sensitiuo. cùm voluntas sit superior appetitu sensitiuo. Tertiò, & est ratio Aristot. primo Ethicorum, Delectationes huiusmodi sunt communes hominibus & brutis, ergo, &c. patet consequentia, quia fœlicitas est bonũ hominis propriũ, & non conuenit brutis, nisi abusiuè. Quartò, Huiusmodi delectationes nõ cõueniunt homini secundùm id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, ergo, &c. probatur consequentia, quia vltimus finis est nobilissimum eorum quæ ad rem pertinent. Quintò, Tales delectationes consistunt in hoc quòd homo cõiungitur aliquibus se inferioribus, ergo, &c. probatur consequentia, summa perfectio hominis est per hoc quòd coniungitur rei altiori se, non autem inferiori, cùm finis sit melior eo quod est ad finem.

CIRCA istam propositionem, Finis est melior iis quæ sunt ad finem, dubium occurrit, quia vt superius de mente Aristot. dictum est, vnumquodque est propter suam operationem tanquam propter finem, operatio autem non est melior operante, cùm non sit subsistens, sicut est ipsum operans.

RESPONDETVR quòd cùm duplex sit finis, scilicet extrinsecus & intrinsecus, ista propositio intelligitur de fine extrinseco & principali, cui res appetit coniungi, & ad quem res tanquam ad suum finem ordinatur: operatio autem non est finis extrinsecus, sed intrinsecus, inquantum per ipsam res suo fini exteriori coniungitur: ideo non oportet ipsam secundum se esse nobiliorem operante. licèt sit aliquo modo nobilior ipso, inquantum est exterioris finis assecutio. Sextò, Vsus harum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus, quia aliter se mutuò impedirent: ergo non sunt secundùm se bonum hominis, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia quod non est bonum nisi secundùm quòd est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem à moderante. secũda probatur, quia quod est summum bonum, est per se bonum. Septimò, & est confirmatio præcedentis. Maximè vti iis delectationibus non est optimum, cùm nimius vsus ipsarum reputetur in vitium, & sit corpori nociuus, & similium delectationum impeditiuus, ergo non sunt per se bonum. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia in omnibus quæ per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter.

ADVERTE quòd sanctus Thomas non dixit absolutè quòd in omnibus in quibus simpliciter sequitur ad simpliciter, magis sequatur ad magis, sed dixit in omnibus quę per se dicuntur: quia in iis quæ dicuntur per accidens, illa regula quæ est Philosophi non habet veritatem. non enim valet, vt inferius dicitur cap. 139. Album est musicum, ergo magis album est magis musicum. sed bene valet. Album est disgregatiuum visus, ergo magis album est magis disgregatiuum. Octauò, Si ita esset actus virtutis. esset magis laudabilis in accedendo ad has delectationes quàm in recedendo ab eis: quia ex hoc virtutes laudabiles sunt, quod ad fœlicitatem ordinantur, sed hoc est falsum, vt patet in actu temperantię: ergo, &c. Nonò, Per delectationes prædictas homo impeditur à maxima appropinquatione ad Deum quæ fit per contemplationem, ergo, &c. probatur consequentia, quia illud est finis, scilicet intrinsecus hominis, per quod maximè appropinquatur ad Deum, qui est finis vltimus, scilicet extrinsecus. Ex iis inquit S. Thom. excluditur Epicureorum error, in quorum persona loquitur Salomon Ecclesiastes 5. hoc itaque visum, &c. & Sap. 2. vbi que relinquamus, &c. & error Cerinthianorum qui & Chiliastæ sunt appellati quasi millenarij, eò quòd mille annos voluptatum carnalium post resurrectionem futuros fabulantur. Excluduntur etiam fabulæ Iudæorum & Saracenorum qui retributiones iustorũ in prædictis voluptatibus ponũt.

ADVERTENDVM quòd ponẽtium fœlicitatem in voluptate consistere, aliqui immoderatas & excessiuas voluptates, secundùm quem modum illis vtentes vitiosi dicuntur, esse fœlicitatem posuerunt, vt vulgus qui ad hoc ducitur, vt inquit Philosophus primo Ethicorum, eò quòd videat complures principes qui maximè fœlices esse videntur, instar Sardanapali vitam voluptuosam agere. Cap. 5. Alij verò posuerunt fœlicitatem in voluptate moderata consistere, vt Epicurus & Aristippus & alij Philosophi istorum sectatores. Nam de Epicureis inquit sanctus Thomas primo Ethicorum lect. 5. quòd maximè colebant virtutes, eò quòd viderent multa vitia esse voluptati impedimento, ait etiam Torquatus apud Ciceronem in libro de Finibus bonorum & malorum, voluisse Epicurum non posse iucundè viui, nisi sapienter, honestèque viuatur, nec sapienter, honestè, iustè, nisi iucundè. mouebantur autem iis rationibus ad ponendam voluptatem summum bonum: primò, quia omnia appetũt voluptatem, & pueri inquam, & infantes, & bruta. secundò, quia dolor est summum malum, & maximè fugiendum. tertiò, quia omnia ad voluptatem videntur ordinari etiam virtutes ipsæ. Sed ad primam harum dicitur de mente S. Thom. 12. quæst, 2. artic. 6. ad 3. & 4. Sentent. distinct. 49. quæst. 3. artic. 4. quòd licèt omnia appetant voluptatem, nõ tamen sequitur ipsam esse summum bonum, quia non appetunt ea nisi quia appetunt bonum, cui voluptas coniungitur: & sic voluptas à natura ad bonum ordinatur, vt superius patuit, cùm loquebamur de delectatione. Huius sententiæ videtur etiam Cicero esse

esse in loco allegato. Nam ad hanc respondens rationem, ait quòd non vt voluptatem expetat, natura mouet infantem, sed tantum vt seipsum diligat, vt integrum saluumque velit. Omne enim animal simul vt ortum est, & seipsum & omnes suas partes diligit. Ad secundam rationem dicitur negando assumptum. non enim dolor est summum malum, nec omnis dolor est fugiendus, vt patet in viro forti. Ad tertiam dicitur, quòd non ordinantur omnia ad voluptatem, sed bene voluptas extendendo nomen voluptatis ad delectationem etiam intellectualem concomitatur actum vniuscuiusque virtutis. Loquendo autem de voluptate corporea, vt Epicurus loquebatur, falsissimum est quòd virtutes ad voluptatem ordinentur. Vnde & falsum est quodlibet addita huiusmodi voluptate fieri melius, licèt quodlibet bonum addita delectatione sit melius, inquantum delectatio est quies in bono adepto, & perficit operationem, sicut pulchritudo perficit iuuentutem.

Quòd fœlicitas non consistit in honoribus.

Cap. 28.

Idem prima parte 2. q. 2. artic. 2.

** Cap. 26. & 27.*

EX prædictis patet quòd etiam nec in honoribus est summum hominis bonũ, quod est fœlicitas. Finis enim vltimus hominis & sua fœlicitas est eius perfectissima operatio, vt ex superioribus * patet. honor autem hominis non consistit in sua operatione, sed alterius ad ipsum qui ei reuerentiam exhibet. non est igitur fœlicitas hominis in honoribus ponenda.

2 Adhuc, quod est propter alterum bonum & desiderabile, non est vltimus finis: tale autem est honor. non enim aliquis rectè honoratur nisi propter aliquod aliud bonum in eo existens: & propter hoc homines honorari quærunt, quasi boni alicuius quod in eis est, testimonium habere volentes: vnde & magis gaudent homines à magnis & sapientibus honorari. Non est igitur in honoribus fœlicitas hominis ponenda.

3 Amplius, ad fœlicitatem per virtutem peruenitur: operationes autem virtutum sunt voluntariæ, aliter enim non essent laudabiles: oportet igitur fœlicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perueniat. Hoc autem quòd honorem assequatur, non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. nõ est igitur in honoribus fœlicitas humana ponenda.

4 Item, omne dignum honore non potest nisi bonis inesse: honorari autem possunt etiã mali: melius est igitur fieri honore dignum, quàm honorari: nõ est igitur honor summum hominis bonum.

5 Præterea, summum bonum est perfectum bonum: perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum: cui autem inest aliquod malum, imposibile est esse beatum: imposibile est igitur esse malum cui adest summũ bonum. potest autem aliquis malus honorem cõsequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

Super Cap. 28.

OSTENSO quòd fœlicitas in delectationibus sensibilibus non consistit, ostendendum restat quòd neque in bonis exterioribus consistat, quæ fortunæ bona dicuntur. Et primò quòd non in honoribus. Et arguitur primò sic, Honor hominis non consistit in eius operatione, sed alterius ipsi reuerentiam exhibentis: ergo in honoribus non est fœlicitas. patet consequentia, quia fœlicitas hominis est eius perfectissima operatio, vt patuit.

Cap. 6. Secundò, & est ratio Arist. primo Ethicorum: Honor est propter aliud: quia non honoratur aliquis rectè nisi propter aliquod bonum in ipso existens, & propter hoc homines honorari quærunt, quasi volentes testimonium habere inexistentis ipsis boni, ergo, &c.

ATTENDE quòd non dixit absolutè S. Thom. quòd aliquis non honoratur nisi propter aliquod bonũ in ipso existens, sed addidit rectè, quia sola virtus est debita causa honoris, aut inquam propria virtus, aut aliena quæ in aliquo honoratur, inquantum illius personam gerit, vt dicitur 2. 2. quæst. 36. artic. 3. ideo si honor rectè debeat exhiberi alicui, oportet vt ei propter virtutem exhibeatur. Si autem propter diuitias solas aliquis honoraretur, non rectè sibi exhiberetur honor, sed malè & peruersè. Tertiò, & est etiam Aristot. ratio, Quòd aliquis honorem consequatur, non est in potestate eius, sed honorantis, ergo, &c. probatur consequentia, quia ad fœlicitatem per virtutes peruenitur: operationes autẽ virtutum sunt voluntariæ. Sed videtur ista ratio non concludere. sicut enim honor non est in potestate honorati, sed honorantis, ita neque visio Dei est in potestate videntis Deum, sed tantùm in potestate Dei vnientis se intellectui creaturæ. *Cap. 25.* Constat autem ex superioribus, quòd visio aut cognitio Dei est fœlicitas intellectualis naturæ, ergo quòd honor non sit in potestate honorati, sed honorantis, non tollit quin possit esse fœlicitas.

RESPONDETVR, quòd vtique absolutè loquendo non est in potestate hominis consequi beatitudinẽ, quasi scilicet propria virtute possit illam adipisci, sed supposita motione diuina qua animam mouet, & determinatione diuinæ voluntatis statuentis vt bene operantes beatitudinem assequantur, est in potestate hominis vt ad beatitudinem perueniat. aut non sic est de honore, quia nec absolutè nec ex aliqua suppositione quæ sit in actu, potest homo necessariò assequi honorem, cùm omnino sit in facultate honorantis honorare aliquem, aut non honorare. Et præterea visio Dei quamuis à Deo dependeat tanquam à prima causa beatitudinis, est tamen operatio hominis beati, non autem honor est operatio honorati: ideo non est eadem ratio de visione Dei, & de honore. Quartò, Melius est fieri honore dignum quàm honorari, cùm esse dignum honore solis bonis inesse possit: honorari autem etiam possint mali, ergo honor non est summum bonum. Quintò, Potest aliquis malus honorem consequi, ergo, &c. probatur consequentia, quia impossibile est esse malum cui adest summum bonum: cùm summum bonum sit perfectum bonum, scilicet omnino & consequenter non compatiatur secum aliquod malum.

ADVERTE quòd S. Thom. nullos in particulari nominat huius positionis authores, quia fortassis nullũ hæc positio Philosophum eius fundatorem habuit. Sed videtur esse vt ponitur primo Ethicorum, opinio *Cap. 6.* præstantium virorum, & qui rebus agendis sunt apti. Fundamentum autem eius est, quia honor est præmium virtutis, vt dicitur quarto Ethico- *Cap. 8.* rum: præmium autẽ virtutis est fœlicitas, vt in primo Ethicorum dicitur. *Cap. 16.* Sed hæc ratio falso innititur fundamento. Honor enim non est verũ præmium virtutis, vt inquit S. Thom. 2. 2. q. 2. art. 2. ad primum & 2. 2. q. 103. ar. 1. ad secundum, sed est maius bonum quod possit ab hominibus dari. honor enim in rebus humanis & corporalibus primum locum tenet, & ideo dicitur præmium virtutis ab Aristot. non quidem sufficiens, vt ibidem dicitur, sed quale potest dari ab hominibus.

Quòd fœlicitas hominis non consistit in gloria humana.

Cap. 29.

EX quo etiã apparet quòd nec in gloria quæ est in celebritate famæ, consistit summum hominis bonum. Est enim gloria, secundum Tullium, frequens de aliquo fama cum laude. & secũdum Ambrosium, clara cum laude notitia. Ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude & claritate quadam, vt ab eis, quibus innotescunt, honorentur: est igitur gloria propter honorẽ quæsita. Si igitur honor non est summum bonum, multò minus gloria.

2 Adhuc, laudabilia bona sunt secundùm quæ aliquis ostenditur ordinatus ad finem: qui autem ordinatur ad finem, nõdum est vltimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui iam est vltimum finem assecutus: sed magis honor, vt Philosophus dicit in primo Ethicorum. * non ** Cap. 16.* potest igitur gloria esse summum bonum, cùm principaliter in laude consistat.

3 Amplius, cognoscere nobilius est quàm cognosci: non enim cognoscunt nisi quæ sunt nobiliora in rebus: cognoscuntur autem etiam infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quæ consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

4 Item, cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis: in malis autem quærit latere. cognosci igitur bonũ est & desiderabile propter bona quæ in aliquo cognoscuntur: illa igitur sunt meliora: non est igitur gloria quę in hoc consistit quòd aliquis cognoscatur summum hominis bonum.

5 Præterea, summum bonũ oportet esse perfectum, cùm quietet appetitum: cognitio autem famę in qua gloria humana consistit est imperfecta: est enim plurimum incertitudinis & erroris habẽs. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

6 Item, id quod est summum hominis bonum oportet esse stabilissimum in rebus humanis. naturaliter enim desideratur diuturna boni cõstantia. Gloria autem quæ in fama consistit, est instabilissima. Nihil enim est mutabilius opinione & laude humana. Nõ est igitur talis gloria summum hominis bonum.

Super Cap. 29.

SECVNDO ostenditur quòd nec in mundana gloria consistit summum hominis bonum, primò sic: Honor non est summum bonum, ergo multo minus gloria. probatur consequentia, quia gloria quæritur propter honorem, cùm secundum Tullium & Ambrosium consistat in celebritate famæ. ad hoc autem volunt homines cum laude innotescere, vt honorẽtur.

SED occurrit vnum dubium. Nam vt dicitur 2. 2. loco præallegato in præcedenti cap. ad 3. gloria est effectus honoris & laudis: ergo non videtur quòd sit propter honorem, imò magis sit honor propter gloriam, sicut causa est propter suum effectum.

RESPON

RESPONDETVR, quòd gloria & est effectus honoris, & est causa. ex hoc enim quòd testificamur de bonitate alicuius, fit quòd per honorem clarescit bonitas eius in notitia plurimorum, in quo consistit gloria. ex hoc autem quòd bonitas alicuius clarescit, mouētur homines ad illius honorem. ille igitur qui gloriam quærit, eam finaliter ad honorem ordinat, quia ipsam quærit tanquam honoris causam, non autem tanquam eius effectum. Secundò, gloria principaliter in laude consistit: ergo non potest esse summum bonum. probatur consequentia, quia laus non attribuitur ei qui iam est vltimum finem assecutus, sed magis honor, cùm laudabilia sint secundùm quæ aliquis ordinatur ad finem.

ADVERTE quòd antecedens habet sanct. Thom. tanquam manifestum ex diffinitionibus gloriæ positis ab ipso in prima ratione. Nam Tullius eam sic deffinit, quòd est frequens de aliquo fama cum laude. & Ambrosius super epistolam ad Romanos, quòd est clara cum laude notitia. ex his namque diffinitionibus apparet gloriam ad laudem pertinere. Tertiò. Gloria consistit in hoc quòd aliquis cognoscatur, ergo &c. probatur consequentia, quia nobilius est cognoscere quàm cognosci, cùm cognoscere nobilioribus rebus conueniat, cognosci verò etiam infimis.

Quartò, Ex eodem fundamento arguitur. Gloria consistit in hoc, quòd aliquis cognoscatur, ergo &c. probatur consequentia, quia cùm cognosci non desideret quis nisi in bonis, constat ipsa bona meliora esse propter quæ cognosci est desiderabile.

Quintò, Cognitio famæ in qua gloria humana consistit, est imperfecta, eo quòd plurimum incertitudinis habeat & erroris, ergo &c. patet consequentia, quia summum bonum oportet esse perfectum, cùm quietet appetitum. Sextò, Gloria quæ in fama consistit, est instabilissima, ergo &c. patet consequentia, quia id quòd est summum hominis bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis, cùm naturaliter desideretur diuturna boni constantia.

Quòd fœlicitas hominis non consistit in diuitiis.

Cap. 30.

Idem. 1. 2. q. 2. artic. 3.



EX hoc autem apparet quòd nec diuitiæ sunt summum hominis bonũ. Non enim appetuntur diuitiæ nisi propter aliud. per se enim nihil boni inferunt, sed solum vtimur eis vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid huiusmodi: quod autem est summum, est propter se desiderandum, & non propter aliud. non sunt igitur diuitię summum hominis bonum.

2 Adhuc, eorum possessio vel conseruatio non potest esse summum hominis bonum, quæ maximè conferunt homini in hoc quòd emittuntur. diuitiæ autem in hoc maximè conferunt quòd expenduntur. hoc enim earum vsus est. non potest igitur diuitiarum possessio esse summum hominis bonum.

3 Amplius, actus virtutis laudabilis est secundùm quod ad fœlicitatem accedit: magis autem est laudabilis actus liberalitatis & munificentiæ quæ sunt circa pecunias, ex hoc quòd pecuniæ emittuntur, quàm ex hoc quòd conseruantur. vnde & ab hoc nomina harum virtutum sumuntur: non consistit igitur hominis fœlicitas in possessione diuitiarum.

4 Item, illud in cuius consecutione summũ hominis bonum est, oportet esse homine melius: diuitiis autem homo est melior: cùm sint res quædam ad vsum hominis ordinatæ: non est igitur in diuitiis summum hominis bonum.

5 Præterea, summum hominis bonum fortunæ nõ subiacet: nam fortuita absque studio rationis eueniunt: oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur: in consecutione autem diuitiarum maximum locum habet fortuna: non est igitur in diuitiis humana fœlicitas constituta.

6 Amplius, hoc euidens fit per hoc quòd diuitiæ inuoluntariè amittuntur, & quòd malis euenire possunt, quos necesse est summo bono carere: & quòd instabiles sunt, & alia huiusmodi quæ ex superioribus rationibus colligi possunt.

Super Cap. 30.



TERTIO ostenditur quòd nec diuitiæ sunt summum hominis bonum, & arguitur primò sic. Non appetuntur diuitiæ nisi propter aliud, inquantum vtimur eis vel ad corporis sustētationem, vel ad aliquid aliud huiusmodi. ergo non sunt summum bonum, quod est propter se, & non propter aliud desideratum. Secundò, Diuitiæ in hoc maximè conferunt, quod expenduntur, ergo earum possessio non potest esse summum bonum: probatur consequentia, quia illarum rerum possessio nõ potest esse summum hominis bonum: quæ maximè conferunt homini in hoc quòd emittuntur. Ista ratio particulariter probat de diuitiis, quas Aristoles primo Politicorum artificiales vocat, cuiusmodi sunt pecuniæ. *Cap. 5. & 6.* Tertiò. Magis laudabilis est actus liberalitatis & magnificentiæ ex hoc quòd pecuniæ emittuntur, quàm ex eo quòd conseruantur: cuius signum est, quòd ex hoc nomina harum virtutum sumuntur, ergo fœlicitas in possessione pecuniarum non consistit. probatur consequentia, quia actus virtutis laudabilis est ex eo quod ad fœlicitatem accedit.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thomæ 2. 2. quæst. 117. quòd duo sunt actus liberalitatis circa pecuniam habitam. Vnus est vti pecunia, quod in ipsius emissione consistit. Alius est conseruare ipsam ad idoneũ vsum. inter hos actus vsus pecuniæ siue eius emissio est principalis, vtpote ad quem alius ordinatur, ideo magis laudabilis est vsus pecuniæ quàm ipsius conseruatio: & ex hoc vult sanct. Thomas concludere quòd possessio pecuniarum non est fœlicitas. quia si sic esset, tunc esset magis laudabilis actus liberalitatis, qui est conseruare pecunias, quàm vsus eius qui est emittere. quia tantò actus virtutis est laudabilis, quantò ad fœlicitatem accedit. conseruatio autem magis accedit ad possessionem pecuniæ quàm emissio, per quam aliquis ab ipsarum possessione recedit. vnde & Aristot. 4. Ethic. ait quòd vsus pecuniarum in dando & erogando consistere videtur, quia capere & conseruare magis possessio est. hoc autem cõstat esse falsum. idcirco in pecuniarum possessione fœlicitas consistere non potest.

CIRCA illam propositionem, Nomina liberalitatis & munificentiæ trahuntur ab eo quòd emittuntur pecuniæ, considerandum secundum doctrinam sanct. Thom. loco allegato, quòd hoc nomen liberalitas conuenienter ab emissione sumptum esse videtur, quia cùm aliquis à se emittit aliquid, quodammodo illud à sua custodia & dominio liberat, & animum suum ab eius affectu liberum esse demonstrat. hoc idem in Græco idiomate inspicere possumus. dicitur enim liberalitas Latinè, Græcè ἐλευθεριώτης, quod nomen ab hoc verbo ἐλευθερόω originem ducit. hoc autem verbum Latine significat liberum facio, quod in ipsa emissione pecuniarum fit, per quam à suo dominio aliquis eam liberat.

ADVERTE quòd ista ratio differt à priori, quia hæc procedit ex ordine actuum liberalitatis, & ex eorum bonitate, illa autem procedit ex vtilitate quæ homini prouenit ex pecuniis.

Quartò, Homo diuitiis melior est, cùm ad eius vsum ordinentur, ergo, &c. patet consequentia, quia summum hominis bonum, oportet homine meliusesse. Quintò, In consecutione diuitiarum maximè locum habet fortuna. ergo, &c. probatur consequentia, quia summum hominis bonum fortunæ non subiacet, cùm fortuita absque studio rationis eueniant, homo autem per rationem proprium finem consequatur.

CIRCA istam propositionem, Summum hominis bonum fortunæ non subiacet, dubitatur, quia Philosophus secundo Physicorum ait, quòd fortuna & fœlicitas circa idem esse videntur. *Tex. cõ. 47.*

RESPONDETVR ex doctrina sancti Thomæ. 4. distin. 49. artic. 1. quæst. 1. ad 5. quòd fortuna & fœlicitas sunt quidem circa idem subiectum, quia vtraque non nisi in rationalibus esse potest: non autem sunt circa idem obiectum, quia fortuna est eorum quæ propter aliud aguntur, quando aliquid præter intentionem accidit. fœlicitas autem non ad aliud ordinatur, & est quæ ab omnibus intenditur. Sextò, Diuitiæ inuoluntariè amittuntur, & malis euenire possunt, qui summo bono carere debent, & sunt instabiles, ergo, &c.

ADVERTE circa primam conditionem hîc positam, quòd ratione summi boni est quòd per violentiam alicui detrahi non possit, cùm præter legem Euangelicam, quæ ponit beatam vitam æternam esse, vt patet Matth. 23. etiam secundùm Boëtium & Tullium in libro de Finibus bonorum & malorum, ac etiam secundùm Aristotelem primo Ethicorum, fœlicitas sit bonum per se sufficientissimum, & per consequens stabile ac perpetuum. nam vt Tullius ibidem ait, Si aliquid sit esse beatum, id oportet totum poni in potestate sapientis. Nam si amitti vita beata potest, beata esse non potest. sanct. Thom. etiam 12. quæst. 5. artic. 4. probat beatitudinem amitti non posse si fuerit perfecta. idcirco si diuitiæ amitti per violentiam possunt, in ipsis fœlicitas consistere non poterit, & earum possessio longè est à beatitudine aliena. *Boet. lib. 3. de Consol. pro 2. Tul. lib. 2. 1. Ethic. ca. 8.*

SED quòd in diuitiis consistat fœlicitas, arguitur ex duobus. Primò, quia ex quinto Ethicorum, habetur quòd numisma ad hoc est inuentum, vt sit fideiussor habendi quodcunque homo voluerit. constat autem secũdum Boëtium tertio de Cõsolatione, quòd fœlicitas est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Secundò, quia Aristot. 1. Politic, ait, quòd desiderium circa pecunias & diuitias, scilicet artificiales est infinitum, hoc autem ad summum bonũ pertinere videtur, vt eius desiderium sit infinitum. Ad hæc respondet sanct. Thom. 1. 2. quæst. artic. 1. Ad primum quidem quòd intendit Aristot. pecunia haberi posse omnia venalia, non autem simpliciter omnia, quia spiritualia bona quæ venalia non sunt, pecunia haberi non possunt. Ad secundum ait, quòd aliter est infinitum desiderium pecuniarum, & aliter desiderium summi boni: quia quando habentur quæcunque temporalia cõtemnuntur, & alia appetuntur, eò quòd magis eorum insufficiētia cognoscatur cùm habētur, summũ autē bonum quantò perfectius possidetur, tantò magis amatur, ideo ratio nulla est. *Cap. 8.* *Cap. 5.*

Quòd fœlicitas non consistit in potentia mundana.

Cap. 31.

Idem 1. 2. q. 2. art. 4.



SIMILITER autem nec in mũdana potentia summum hominis bonum esse potest. Cùm in ea obtinenda plurimùm fortuna possit, & instabilis sit, & nõ subiaceat hominis volũtati, & plerunque malis adueniat: quæ summo bono repugnant, vt ex præmissis patet.

2 Item, homo maximè dicitur bonus secũdùm quòd ad summũ bonũ attingit: secundùm autē quòd habet potentiam, non dicitur bonus neque malus. non enim est bonus omnis qui potest bona facere: neque malus est aliquis ex hoc *Cap. præcep. & 9.*

hoc quòd potest mala facere. summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potenten.

3 Adhuc, omnis potentia ad alterum est: summum autem bonum non est alterum: non est igitur potentia summum hominis bonum.

4 Amplius, illud quo quis potest & bene & male vti, non potest esse summum hominis bonum. melius enim est quo nullus malè vti potest. Potentia auté aliquis bene & male vti potest: nam potestates rationales ad opposita sunt: non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

5 Præterea, si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima. radicatur enim in hominũ volũtatibus & opinionibus, in quibus est maxima inconstantia: & quantò magis reputatur potestas, tãtò à pluribus dependet: quòd etiã ad eius debilitaté pertinet, cùm quod à multis dependet, destrui multipliciter possit. non est igitur in potestate humana summũ hominis bonũ. Fœlicitas igitur hominis in nullo bono exteriori cõsistit, cùm omnia exteriora bona, quæ dicũtur bona fortunæ, sub prædictis contineantur.

Super Cap. 31.



VARTO ostenditur quòd nec in mundana potẽtia summum hominis bonum esse potest, & arguitur primò sic: In ea obtinenda fortuna plurimum potest, & est instabilis, & non subiacet hominis voluntati, & plerunque malis aduenit, quę omnia summo bono repugnant, ergo &c.

ADVERTENDVM ex 1.2. quæst. 2. artic. 4. quòd ad beatitudiné per principia intrinseca homo ordinatur, cùm ad ipsam naturaliter ordinetur, ideo bene ex eo quòd aliqua bona ab extrinseco tantùm proueniunt, & presertim à fortuna, concluditur illud summum non esse hominis bonum, & in ipso beatitudinem non consistere. Secundò, Si sic esset, homo diceretur bonus secundùm quòd habet potentiam, quia homo maximè dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit: sed hoc est falsum, quia non est bonus omnis qui potest bona facere, ergo &c. Tertiò, omnis potentia est ad alterum, non autem summum bonum, ergo &c.

ADVERTE quòd potestas, vt patet 5. Metaphysicæ, habet rationem principij, principium autem ad alterum dicitur scilicet ad id quod est à principio. ideo bene hîc dicitur quòd potentia ad alterum est. Quartò, Potentia quis potest bene & malè vti, cùm potentiæ rationales ad opposita sint, hoc autem repugnat summo hominis bono, ergo &c. Quintò, Potestas humana est imperfectissima, quia radicatur in hominum voluntatibus & opinionibus, in quibus est maxima inconstantia; & quantò magis reputatur, tantò à pluribus dependet, & cõsequenter multipliciter destrui potest. ergo &c. patet consequentia, quia si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Concludit ex supradictis sanct. Thom. vniuersaliter quòd in nullo bono exteriori consistit fœlicitas hominis, cùm omnia talia bona sub prædictis contineantur.

CONTRA hanc conclusionem argui potest, tum quia per potestatem homines sunt Deo proximi, tũ quia per potẽtiam sufficit quis sibi & aliis.

SED nullum istorum conuincit, non quidem primum, quia, vt inquit sanct. Thom. loco præallegato ad primum, non sufficit ad beatitudinem quòd homo appropinquet ad Deum quantùm ad potestatem, sed requiritur etiam quòd appropinquet quantum ad bonitatem, quod non conuenit homini ex humana potentia, cùm illa possit bene & malè vti, Deus autem non possit sua potestate nisi bene vti, cùm sua potestas sit sua bonitas. Non etiam secundum vrget, quia non sufficit ad beatitudinem quòd aliquis sit in aliquibus sufficiens sibi & aliis, sed exigitur quòd id quo sufficit sibi & aliis, se habeat tantùm ad bonum, non autem ad bonum & malum, sicut est in potentia mundana.

Quòd fœlicitas non consistit in bonis corporis.

Cap. 32.

Idem 1.2. 4. 2. artic. 5. & q. 3. artic. 3.



VOD autem nec in corporis bonis, cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo & robur, sit hominis summum bonum, per similia manifestè apparet. Hæc enim etiam bonis & malis communia sunt, & instabilia sunt, & voluntati non subiacent.

2 Præterea, anima est melior corpore quod nõ viuit: nec prædicta bona habet nisi per animam. bonum igitur animæ, sicut intelligere, & alia huiusmodi, est melius quàm bonum corporis: non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

3 Adhuc, hæc bona sunt homini & aliis animalibus communia: fœlicitas autem est proprium hominis bonum: non est igitur in præmissis bonis hominis fœlicitas.

4 Amplius, multa animalia quantùm ad bona corporis sunt homine potiora: quædam enim sunt velociora homine, quædam robustiora. & sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium: quod patet esse falsum. non est igitur fœlicitas humana in bonis corporis consistens.

Super cap. 32.



ISO quòd fœlicitas non consistit in bonis fortunæ, vult ostendere sanct. Thom. quòd nec in bonis corporis, cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo, robur, & huiusmodi, consistit, quemadmodum Carneades Academicus existimauit. Probatur, tum quia hæc bona sunt bonis & malis communia, & instabilia sunt, & voluntati nõ subiacent: tum quia bonum animæ est melius bono corporis, sicut anima est melior corpore, tum quia huiusmodi bona sunt homini & aliis animalibus communia, tum quia cùm multa animalia quãtùm ad bona corporis sint homine potiora. sunt enim quædam ipso velociora, & quædam robustiora, &c. sic de aliis, sequeretur quòd homo non esset optimum animalium.

SED circa tertiam rationem dubitatur, quia videtur magis ex illo assumpto oppositum concludi. Quãtò enim bonum est communius, tantò est diuinius, vt dicitur primo Ethicorum. *Cap. 1.* ergo si bonum corporis est communius quàm quodcunque aliud bonum spirituale hominis, vt pote & homini & bruto conueniens, sequitur quòd sit diuinius, & sic magis in ipso consistit fœlicitas, quàm in bono spirituali. Contra etiam conclusionem arguitur à quibusdã. Primò sanitas conseruat esse. ergo est optimum: sicut & ægritudo pessima est, quia, tollit esse. Secundò, sanitate remota remouetur omne hominis bonum, ergo, &c. Tertiò, Omnium terribillissimum est mors, ergo summum appetibilium est viuere. per locum à contrariis, ergo, &c. Ad primum horum respõdetur ex doctrina sanct. Thom. in quarto Sententiarum eodem articulo ad tertium, quòd propositio assumpta habet veritatem de communi secundum participationem vnius & eiusdem rei secundum numerum quod enim est communius isto modo, est diuinius, sicut diuina natura est communis omnibus, inquantum omnes ipsa secundum aliquam similitudinem participant: non autem habet veritatem de communi secundum prædicationem, quo modo bonum corporis est commnius quàm bonum spirituale hominis, ideo ratio non infringit propositum. Ad primum contra conclusionem dicitur, quòd magis concludit oppositum, tum quia ex eo quòd sanitas ad cõseruationem esse ordinatur, sequitur quòd nõ sit summum bonum: tum quia nec ipsa conseruatio humani esse potest vltimus finis humanæ voluntatis & rationis: quod ostẽdit sanct. Thom. 1.2. quæst. 2. art. 5. quia impossibile est quod rei ordinatæ ad aliud sicut ad finem, conseruatio in esse sit eius vltimus finis. manifestum est autem quòd homo ordinatur ad aliud sicut finem, cùm ipse non sit summum bonum. Ad rationem ergo negatur consequentia. Ad secundum negatur assumptum, imò etiam sanitate remota remanent multa bona hominis, puta bonum intellectus, & bonum virtutis. Ad tertium dicitur, quòd mors est omnium terribillissimum inter mala corporalia, ideo nihil aliud sequitur nisi quòd viuere est summum appetibilium inter bona corporalia, non autem quòd sit summum bonum simpliciter.

Quòd fœlicitas non consistit in parte sensitiua.

Cap. 33.



ER eadem etiam apparet quòd neque summum hominis bonum est in bonis sensitiuæ partis. Nam hæc etiam bona sunt homini & aliis animalibus communia. *Idem 1.2. q. 3. artic. 3.*

2 Item, intellectus est melior sensu: bonum igitur intellectus est melius quàm bonum sensus: non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

3 Adhuc, maximæ delectationes secundum sensum sunt in cibis & venereis, in quibus oporteret esse summum bonum si in sensu esset, non est autem in his: non est igitur in sensu summum hominis bonum.

4 Amplius, sensus diligũtur propter vtilitaté, & propter cognitionem. tota auté vtilitas sensuum ad corporis bona refertur: cognitio auté sensus ad intellectiuam ordinatur: vnde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiẽdo nisi per comparationem ad vtilitaté ad corpus pertinentem: secundùm quòd per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea: non est igitur in parte sensitiua summum hominis bonum quod est fœlicitas.

Super Cap. 33.



OSTQVAM ostendit sanct. Thomas quòd fœlicitas non consistit in bonis fortunæ, neque in bonis corporis, vult nunc ostẽdere quòd in nulla animæ operatione cõsistit. Et primò ostendit, quòd summũ hominis bonũ non est in bonis sensitiuæ partis. probat autem hoc, tum quia hæc sunt homini & brutis communia: tum quia bonum intellectus est melius bono sensus, sicut intellectus est melior sensu: tũ quia oporteret esse summum bonum in cibis & venereis, cùm maximæ delectationes secundum sensum in illis sint: tum quia sensus diligantur propter vtilitatem, & propter cognitionem: vtilitas autem ista ad corporis bona refertur, & cognitio

sensitiua

sensitiua ad intellectiuam ordinatur.

ADVERTENDVM secundum doctrinam sanct. Thom. 1.2. quæst. 3. artic. 2. quòd licèt in operatione sensuum non consistat essentialiter beatitudo, ipsa tamen aliquo modo ad hominis beatitudinem pertinet. Ad imperfectam enim beatitudinem qualis in hac vita haberi potest, antecedenter concurrit. inquantum operatio intellectus operationem sensus præexigit. Ad perfectam autem beatitudinē, qualis habetur in patria concomitanter se habet, quia secundum Augustinum in epistola ad Dioscorum post resurrectionem ex animæ beatitudine fiet quædā redōdantia ad corpus & ad sensus corporeos, vt in sui operationibus perficiantur. Tom. 2. epist. 56.

Quòd vltima hominis fœlicitas non consistit in actibus virtutum moralium.

Cap. 34.

Idem suprà.

PPARET autem quòd nec in operationibus moralibus consistit vltima fœlicitas hominis. Fœlicitas enim humana non est ad vlteriorem finem ordinabilis, si sit vltima: omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his quę inter eas sunt pręcipuæ. operationes enim fortitudinis quæ sunt in rebus bellicis ordinantur ad victoriam & ad pacem. Stultum enim esset propter se tantùm bellare. Similiter operationes iustitiæ ad seruandum pacem inter homines ordinantur: per hoc quòd vnusquisque quietè quod suum est possidet: & similiter patet in omnibus aliis: non est igitur in operationibus moralibus vltima hominis fœlicitas.

2 Adhuc, virtutes morales ad hoc sunt, vt per eas conseruetur medium in passionibus intrinsecis, & exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum vel rerum exteriorum sit vltimus finis humanæ vitæ, cùm ipsæ passiones & exteriores res sint ad aliud ordinabiles: non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit vltima hominis fœlicitas.

3 Amplius, cùm homo sit homo ex eo quòd est rationem habens: oportet quòd proprium eius bonum, quod est fœlicitas, sit secundum id quod est proprium rationi. magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet, quam quod in alio facit. Cùm igitur bonum moralis virtutis sit quoddam à ratione in rebus aliis à se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est fœlicitas: sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

*Cap. 19.

4 Item, ostensum est suprà * quòd finis omnium rerum vltimus est assimilari ad Deū: illud igitur secundùm quòd homo maximè assimilatur Deo, erit eius fœlicitas: hoc autē nō est secundū actus morales: cū tales actus Deo attribui nō possint nisi metaphoricè. nō enim Deo conuenit habere passiones vel aliqua huiusmodi quæ sunt circa actus morales: nō est igitur vltima fœlicitas hominis quæ est vltimus eius finis, consistens in actibus moralibus.

5 Præterea, fœlicitas est proprium hominis bonū: illud igitur quod est maximè propriū hominis inter omnia bona humana respectu aliorum animalium: est in quærenda eius vltima fœlicitas: huiusmodi autem non est virtutum moralium actus: nam alia animalia aliquid participāt vel liberalitatis vel fortitudinis: intellectualis autē actionis nullum animal aliquid participat: non est igitur vltima hominis fœlicitas in actibus moralibus.

Super Cap. 34.

ECVNDO ostendit quòd vltima fœlicitas hominis non consistit in operationibus moralibus, id est, in actibus virtutum moralium, vt Diogenes Cynicus posuit, & Stoicorum schola. Et arguit primò sic: Omnes morales operationes sunt ordinabiles ad aliud, sicut actus fortitudinis ad victoriam & pacem, & actus iustitiæ ad seruandam pacem inter homines, ergo in ipsis non vltima hominis fœlicitas. probatur consequentia, quia fœlicitas humana non est ad vlteriorem finem ordinabilis, si sit vltima.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum est, quòd secundùm mentem Aristot. 10. Ethicor. & sanct. Thom. ibidē. lect. 12. & in quæst. de Virtutibus quæst. 1. art. 5. ad 8. & 3. Sen. distinct. 34. quæst. 1. ar. 4. & clarius de Veri. quęst. 14. art. 2. duplex est humana fœlicitas, vna scilicet actiua siue ciuilis, quæ consistit primò in actu prudentiæ, quo homo & se & alios gubernat: & secundario in actibus aliarum virtutū moraliū. alia speculatiua, quæ est actus sapientiæ, scilicet contemplatio summæ veritatis. quia autē actiua fœlicitas ad speculatiuam ordinatur veluti quædā eius dispositio, ideo nō est simpliciter vltima fœlicitas, licèt sit summū bonum in genere vitæ actiuæ & ciuilis. propter hoc ergo dixit sanct. Thom. hoc loco quòd fœlicitas humana nō est ordinabilis ad aliud, si sit vltimā, vt pręseruare se à fœlicitate actiua & ciuili, quæ quidem est aliqua hominis fœlicitas, sed est ad aliam ordinata, & non est vltima. Simili ratione in principio capituli proposuit quòd vltima fœlicitas hominis non consistit in operationibus virtutum moralium: vt inquam daret intelligere quòd non negat aliquam fœlicitatem humanam in actibus huiusmodi virtutum cōsistere, sed quòd negat in illis vltimam fœlicitatem esse, quæ est simpliciter summum hominis bonum, & non solum in aliquo genere. Secundò modificatio passionum vel rerum exteriorum non potest esse vltimus finis humanæ vitæ, cùm ipsæ passiones & res exteriores sint ad illud ordinabiles, ergo &c. probatur consequentia, quia virtutes morales ad hoc sunt, vt per eas in huiusmodi medium conseruetur.

ADVERTE ex doctrina sancti Thomæ in plerisque locis, præsertim 1.2. quæst. 60. artic. 2. quòd virtutes morales distinguuntur. quia quædam sunt sicut circa materiam circa passiones, sicut temperantia circa cōcupiscentias: quædam verò sunt circa operationes, sicut iustitia circa emptiones, venditiones, commutationes, & huiusmodi, ideo hic dicitur quòd virtutes morales ad hoc sunt, vt per eas conseruetur medium in passionibus intrinsecis, quæ scilicet sunt motus appetitus sensitiui, non autem extrisecus duntaxat illatæ: & exterioribus rebus operationibus & rebus circa quas huiusmodi exteriores operationes sunt. Tertiò bonum moralis virtutis est quoddam à ratione in rebus aliis à se institutum, ergo non est optimum hominis quod est fœlicitas. probatur consequentia, quia proprium hominis bonum est secundum id quod est proprium rationi, cùm homo sit homo, ex eo quòd est rationem habens, magis autem proprium rationis est quod ipsa in se habet quàm quod in alio facit.

ADVERTENDVM ex sanct. Thom. 3. sen. dist. 33. ar. 1. q. 1. & 2. quòd bonum virtutis moralis est bonum rationis, id est, bonū quod est ratione regulatum. nam ratio dirigit & regulat omnes actus humanos: & in tantum aliquis actus humanus est bonus, inquantum rationi conformatur, ideo hìc dicitur quòd bonum moralis virtutis est bonū à ratione in aliis à se institutum, quia videlicet in motibus appetitus & operationibus quæ à virtute morali moderationem accipiunt, quæ sunt alia à ratione, attenditur bonum ex ordine ad rationē, & ipsi actus qui à virtute morali producuntur, qui sunt à ratione extrinseci, sunt boni inquātum rationi conformantur. Quartò, illud secūdùm quod homo maximè assimilatur Deo, est eius fœlicitas, cùm finis omnium rerum sit Deo assimilari, vt ostensum est suprà, hoc autē non est secundùm actus morales, cùm tales actus Deo non conueniant nisi metaphoricè, eò quòd ipsi non cōueniant passiones, vel aliqua huiusmodi circa quæ sunt actus morales, ergo &c.

ADVERTENDVM hoc loco, quòd licèt summum bonum aliarum rerum consistat in aliquo bono ad quod per propriam operationem perueniunt, puta in graui esse deorsum, hoc tamen in homine esse nō potest, quia quod in illis est summum bonum in Deo formaliter non inuentum, est id in quo maximè Deo assimilari possunt. In homine autem nō est sic. Nam præter assimilationem ad Deum tanquam ad exemplar, quantum ad ea quæ Deo formaliter non conueniunt, habet in se vnde illi assimiletur secundum eandem rationem operationis supremæ quæ Deo conuenit, scilicet secundum intelligere & velle, secūdum quæ creata maximè Deo appropinquat. ideo optimè arguit sanct. Thom. vltimam hominis fœlicitatem non consistere in operationibus moralibus, ex eo quòd per ipsas homo non maximè Deo assimilatur, cùm illæ Deo nō cōueniant, sed alia habeat in se per quæ magis appropinquat ad Deum, & illi magis assimilatur, scilicet intelligere & velle, quæ etiam sunt nobilissimæ operationes diuinæ: vnde & Aristo. decimo Ethicorum ostendit in contemplatione maximè consistere hominis fœlicitatem, quia dij qui beati sunt, hanc solam operationem habent, non autem morales operationes, ideo secundùm illam maximè homines dij similes sunt. Cap. 10.

SED occurrit vnum dubiū. Videtur enim hìc velle sanct Thom. quòd nullę virtutes morales Deo propriè conueniant, sed tantum metaphoricè, hoc autem in primo lib. dixit verum esse de virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones. sed de iis quæ circa operationes sunt, vt sunt iustitia & liberalitas, vult quòd propriè Deo conueniant. Respondetur ex iis quę ibidem dicit sanct. Thom. in prima parte quæst. 21. artic. primo. 12. quæst. 61. artic. 5. Item quarto Sententiarum, distinctione 46. artic. primo, quòd huiusmodi virtutes morales quæ sunt circa actiones, dupliciter accipi possunt, scilicet secundum quòd circa ciuiles actiones humanas sunt, & secūdum quòd absolutè & communiter circa actiones versantur. Primò modo non conueniunt Deo vt dicitur 10. Ethicorū. Iustitia enim humana est circa emptiones & vēditiones ac depositiones & huiusmodi: similiter liberalitas, circa dationes pecuniarum & huiusmodi, quæ nō attribuūtur Deo propriè: & sic intelligit sanct. Thom. hoc loco. Secundo autem modo Deo conueniunt, & sic intellige superius primo lib. est enim Deus rerum omnium naturalium distributor, & bonorū omnium largitor absque retributione. propriè loquendo. Vide ibi primo libro cap. 94. Cap. 10.

Quintò, Actus morales nō sunt maximè proprij homini inter bona humana respectu aliorū animalium, sed tantùm actio intellectualis, cùm alia animalia aliquid vel liberalitatis vel fortitudinis participent non autem intellectualis operationis, ergo &c. probatur consequentia, quia fœlicitas est proprium hominis bonum, & ideo quærenda est in eo quod est maximè proprium homini.

ADVERTE quòd bruta nō dicuntur liberalitate & fortitudine participare, quasi istæ virtutes illis conueniant, sed quia habent aliquos actus similes actibus illarum virtutum, ad quos quidē non per electionem mouentur, quod est de ratione virtutis, sed per naturalem instinctum,

ATTENDENDVM etiam quòd Stoici ad ponēdum fœlicitatem in actibus moralibus mouebantur, vt videtur Cicero in libro de Finibus bonorum & malorum tangere, quia solum honestum bonum esse dicebant, honestum autem dicebant in virtute consistere, secundùm quam homo bonus dicitur. sed eorum ratio non concludit. Respondetur enim ex doctrina sanct. Thom. 1. parte, quæst. 6. art. 6. & 2.2. quæst. 145. quòd honestum dupliciter accipi potest. Vno modo vt diuidit bonū humanum nobis per experientiam notum, vt propriè vidētur accipere doctores diuidētes bonum in vtile, delectabile & honestum: & sic honestum dicitur, quod in rebus humanis est per se eligibile tanquam existēs secundùm rationem ordinatum. & honestum idem est quod virtus. sed tunc falsum est quòd ho

nestū sit ipsa vltima hominis fœlicitas, imò ad ipsam fœlicitatem sicut ad finem ordinatur, quamuis in se etiā aliquā rationē bonitatis habeat, etiam si nihil aliud boni nobis per ipsum proueniret. Alio modo potest accipi vt diuidit bonum in cōmuni, vt scilicet omne quod pro se appetitur, honestū dicitur: & sic falsum est quòd virtus tantùm habeat rationē honesti, imò ipsa Dei contemplatio magis habet rationē honesti, quia ita propter se appetitur, quòd nullo modo appetit propter aliud. virtus autem ita propter se est appetibilis, quòd etiam propter aliud, scilicet propter consequendam beatitudinem est appetibilis.

Quòd vltima hominis fœlicitas non consistit in actu prudentiæ. Cap. 35.



X hoc etiam apparet quòd neque in actu prudentiæ est vltima hominis fœlicitas. Actus enim prudentiæ est solùm circa ea quæ sunt moralium virtutum: non est autem in actibus moralium virtutum vltima hominis fœlicitas: neque igitur in actu prudentiæ.

2 Adhuc, vltima fœlicitas hominis est in optima hominis operatione: optima autem hominis operatio secundùm id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima obiecta. Operatio autē prudentiæ non est erga obiecta perfectissima intellectus vel rationis non enim est erga necessaria, sed erga contingentia operabilia. Non est igitur in eius operatione vltima hominis fœlicitas.

3 Amplius, quod ordinatur ad alterum sicut ad finē, non est vltima hominis fœlicitas. Operatio autem prudentiæ ordinatur ad alterum sicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudētia, ordinatur ad operationem, tum etiam quia prudentia facit hominem
* Cap.26. bene se habere in his quæ sunt ad finem eligenda: sicut patet per Aristotelem in sexto Ethicorum. * non est igitur in
Cap.13. operatione prudentiæ vltima hominis fœlicitas.

D 177 4 Item, animalia irrationabilia non participant aliquid
Cap.1. fœlicitatis, sicut probat Aristoteles in primo Ethicorum. participant autē [d] quædam eorum aliquid prudentiæ, vt patet per eundem in primo Meta. igitur fœlicitas non consistit in operatione prudentiæ.

Super Cap. 35.



ERTIO ostenditur quòd neque in actu prudentiæ est vltima hominis fœlicitas, vt Diogenes Cynicus, & Stoic voluerunt, quamuis in ipso sit actiua & ciuilis fœlicitas, vt in præcedenti capitulo de mente Aristotelis dictum est, & arguitur primò, quia actus prudentiæ est solùm circa ea quæ sunt virtutum moralium, in quibus nō est vltima hominis fœlicitas. Secundò, quia vltima felicitas hominis est in optima hominis operatione, quæ est circa perfectissima obiecta. Prudentiæ autem operatio non est circa nobilissima obiecta intellectus vel rationis, cùm sit circa contingentia tantùm. Tertiò, quia actus prudentiæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, tum quia est practica cognitio tum quia prudentia facit hominem bene se habere in iis quæ sunt ad finem, vt patet sexto Ethicorum.

Quartò quia bruta aliquid prudentiæ participant, vt patet primo Metaphysicæ: nihil autē participāt fœlicitatis, vt primo Ethicorum ostenditur.

CIRCA primam rationem aduertendum ex doctrina sancti Thomæ. 1.2. quæst. 58. art. 3. ad 1. 3. dist. 23. quæst. 1. art. 4. quęst. 2. ad 3. de Verit. Cardinalibus artic. 1. ad 3. quòd prudentia est media inter intellectuales virtutes & morales est enim secundùm essentiam & subiectum virtus intellectualis, secundùm materiam verò moralis, cùm sit recta ratio agibiliū, & sit virtutum moralium directiua. ideo hîc dicitur quòd actus prudentiæ est solùm circa ea quæ sunt virtutum moralium, scilicet tanquam circa materiam.

CIRCA secundam rationē aduertendum ex sancti Thomæ 1.2. quæst.
Cap.4. & 6. 57. artic. 4. ad 2. & art. 5. ad 3. & 2.2. quæst. 47. art. 5. & est de mente Aristo. 6. Ethicorum, quòd licèt prudentia & ars sint de numero virtutum intellectualium secundum essentiam & secundū subiectum, distinguitur tamen ab habitibus intellectualibus speculatiuis, quia illi sunt circa necessaria, istæ autem sunt circa contingentia aliter se habere. ars enim est circa factibilia, quæ scilicet in materiam exteriorē trāseunt, prudentia verò circa agibilia, quæ scilicet sunt operationes immanentes in agente. est enim humanarum electionum regulatrix & gubernatrix: electio autem consequitur iudicium rationis de agendis, quod iudicium est circa contingentia, vt dicitur 1.2. quæst. 13. art. 6. ad 2. ideo bene hîc dicitur quòd prudentia est circa contingentia.

CIRCA tertiā rationē aduertendū ex doctrina sanct. Thom. de Veri. q. 5. art. 1. quòd cùm duo in rebus agibilibus sint considerāda, scilicet finis, & ea quæ sunt ad finē, affectionē & bonā dispositionē ad finē faciūt virtutes morales, prudētia vero dirigit in eis quæ sunt ad finē inquantū dirigit consilium & electionē quæ sunt circa ea quę sunt ad finē. ideo hîc dicitur quòd prudentia facit hominem bene se habere in iis quæ sunt ad finem.

CIRCA quartam attendendum, quòd bruta aliquid prudentiæ participare dicuntur, non quia virtus prudentiæ aliquo modo in ipsis sit, cùm in ipsis non sit ratio: prudētia autē sit recta ratio agibiliùm, vt dicitur sex-
Cap.6. to Ethicorum. Sed quia in operibus suis aguntur simili modo quo prudens operatur. quemadmodum enim prudens in suis operibus ordinatè procedit, vt pote ex ratione quid sibi agendum sit deliberans, ita bruta, vt 1.2. quæst. 13. art. 2. ad 3. & in primo Metaphysicæ sanct. Thom. inquit ex naturali instinctu ad ordinatissimas quasdam operationes inclinātur, vtpo- Cap.1.
te à diuina arte directa. Vnde prudentia in ipsis dicitur naturalis quędam Lect.1.
existimatio de conuenientibus prosequendis & nociuis fugiendis, non autem cognitio qua cum deliberatione vnum ordinatur ad finem alteri & iudicatur esse præeligendum, quod propriè ad rationem pertinet.

Quòd fœlicitas non consistit in operatione artis. Caput 36.



ATET etiam quòd neque in operatione artis: quia etiā artis cognitio practica est: & ita ad finem ordinatur: & ideo ipsa non est vltimus finis.

2 Præterea, operationū fines sunt artificia: quæ non possunt esse vltimus finis humanæ vitæ: cùm magis nos sumus fines omnium artificialium. Omnia enim propter hominis vsum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse vltima fœlicitas.

Super Cap. 36.



VARTO ostenditur quòd nec in operatione artis vltima hominis fœlicitas consistit: & arguitur, tum quia cognitio artis est practica, & ita ad finem ordinatur: tum quia artificiata sunt fines artis: illa autem non sunt finis humanę vitæ, sed econtrariò nos artificialium finis sumus: cùm omnia propter vsum hominis fiant, scilicet aut immediatè, aut mediatè.

Quòd vltima hominis fœlicitas consistit in contemplatione Dei. Caput 37.



I igitur vltima fœlicitas hominis non consi- Idē. opusc. 3.
stit in exterioribus quæ dicūtur bona fortu- Cap.107.
næ, neque in bonis corporis, neque in bonis animę quantum ad sensitiuam partem, neque quantum ad intellectiuam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quæ ad actionem pertinent, scilicet artem & prudētiam: relinquitur quòd vltima hominis fœlicitas sit in contemplatione veritatis. Hæc enim sola operatio hominis est sibi propria, & in qua nullo modo aliquod aliud communicat: hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: cùm cōtemplatio veritatis propter seipsam quæratur. Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus coniungitur per similitudinem: quia hoc tantùm de operationibus humanis in Deo & in substantiis separatis est. Hac etiam operatione ad illa superiora coniungitur cognoscendo ipsa quocunque modo. Ad hāc etiam operationem homo sibi magis est sufficiens, vtpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens. Ad hanc etiam omnes aliæ operationes humanæ ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quæ sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies à perturbationibus passionum, ad quam peruenitur per virtutes morales & per prudentiam: & quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitæ ciuilis: vt sic, si rectè considerentur, omnia humana officia seruire videantur contemplantibus veritatem. Non est autem possibile quòd vltima hominis fœlicitas consistat in contemplatione quæ est secundum intellectum principiorum, quæ est imperfectissima, sicut maximè vniuersalis rerum cognitionem in potentia continens: & est principium non finis humani studij, à natura nobis proueniens, non secundum studium veritatis, neque etiam secundum scientias quæ sunt de rebus infimis: cùm oporteat fœlicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quòd in contemplatione sapientiæ vltima hominis fœlicitas consistat, secūdum diuinorum considerationem. Ex quo etiam patet inductionis via, quod suprà rationibus est probatum, quòd vltima fœlicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

Super Cap. 37.



STENSO quòd fœlicitas in nullo prædictorũ consistit, concludit sanct. Thom. ipsam in Dei contẽplatione consistere. Circa hoc autem duo facit. Primò præmittit quasdam conclusiones. Secundò infert propositum. Prima conclusio est. Vltima hominis fœlicitas consistit in contemplatione veritatis. Probatur dupliciter. Primò inducẽdo per omnia, in quibus potest videri fœlicitas cõsistere, & arguitur sic: Non consistit in bonis fortunæ, non in bonis corporis, non in bonis animæ quantùm ad partem sensitiuam, neque quantùm ad intellectiuam secundum actus morales, aut secundum actus prudentiæ, & artis, ergo in contemplatione veritatis.

ADVERTENDVM quòd actus virtutum moraliũ ponũtur ad partem intellectiuam pertinere, non quia sint actus ab intellectu eliciti, cùm sint actus appetitus: sed quia sunt actus ratione regulati, inquantum appetitus sensitiuus hominis, in quo sunt virtutes morales, quæ sunt circa passiones, subditur rationi: appetitus autem intellectiuus, in quo sunt virtutes quæ sunt circa operationes, per rationem dirigitur. Secundò arguitur ex cõditionibus veræ felicitatis quas Aristoteles primo & decimo Ethicorum ponit. Contemplatio veritatis est homini propria, hæc non ordinatur ad aliud sicut ad finem, cùm propter seipsam quæratur: per hãc homo substantiis superioribus coniungitur per similitudinem, cùm hæc sola de humanis operationibus in Deo & substãtiis separatis sit. Per hanc superioribus ipsa cognoscẽdo aliquo modo coniũgitur, ad hanc homo sibi magis est sufficiens vt pote parum ad eam auxilio exteriorũ rerum egens, ad eam omnes aliæ operationes ordinari videntur sicut ad finem. artificialia enim quæ sunt ad vitam necessaria, ad incolumitatem corporis ordinantur, quæ requiritur ad contemplationis perfectionem. per virtutes quoque morales & per prudentiam & artem peruenitur ad quietẽ à perturbationibus passionum, scilicet interiorum: regimen verò totius vitæ ciuilis ordinatur ad quietem ab exterioribus passionibus. quæ quietes ad contemplationem requiruntur, ergo &c.

ADVERTENDVM primò ex sancti Thomæ 1.2. quæst. 4. art. 6. quòd bona corporis dispositio ad veritatis contemplationem requiritur tam in hac vita quàm in patria, nõ quidẽ vt ad ipsam beatitudinis operationẽ conferens, sed tanquam excludẽs inualitudinẽ quæ eam impedire posset.

ADVERTENDVM secundò cùm dicitur, quòd homo ad veritatis contemplationem est magis sibi ipsi sufficiens, quòd licèt (vt hîc dicitur) omnes artes & omnia officia humana seruire videantur contemplantibus veritatem, non tamen auxilio omnium indiget homo de necessitate ad contemplandum, sed per se habet vim contemplandi, rebus autem exterioribus non indiget nisi ad corporis sustentationem. In vita autem actiua illis indiget non solùm ad corporis sustentationem, sed etiam ad opera virtutis. liberalis enim ad actum liberalitatis indiget diuitiis, quas aliis possit impertiri, & sic de multis aliis virtutibus moralibus. ideo hîc dicitur quòd homo parum indiget rebus exterioribus ad veritatis cõtemplationẽ, & quod est magis sufficiẽs sibi ad hãc, quàm scilicet ad operationes vitæ actiuæ in quas non potest nisi rebus exterioribus abundet. Secunda cõclusio est: Vltima fœlicitas hominis nõ cõsistit in contemplatione quæ est secũdum intellectum principiorum scilicet primorum. probatur, tum quia est imperfectissima, vt pote maximè vniuersalis, & rerũ cognitionem in potentia continens: tum quia est principium, non autem finis humani studij, vtpote à natura, non autem per studium virtutis proueniens.

ADVERTE quòd cognitio primorum principiorum naturaliter cognitorum dupliciter considerari potest. Vno modo vt est ipsorum principiorum per se. secundo modo vt est cognitio aliquo modo conclusionum in ipsis virtualiter contentarum. Cùm ergo hîc dicitur quòd illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur vt est ipsorum principiorum secundum se. sic enim est perfectissima, cùm sit maximè certa & euidentissima. sed intelligitur vt est conclusionum in ipsis cõtentarum. sic enim est cognitio vniuersalis & potentialis, non autem actualis & distincta: & ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

Tertia conclusio, Vltima fœlicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quæ sunt de rebus infimis. probatur, quia oportet fœlicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia.

ADVERTE ex doctrina sanct. Thom, 1.2. quęst. 3. artic. 6. quòd res non perficitur aliquo inferiori se, nisi inquantum in ipso est aliqua participatio superioris. vnde cùm res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, inquantum tales formæ sunt, sed inquantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Cũ ergo fœlicitas vltima hominis dicit cognitionem intellectus perfectissimã qua aliquo intelligibili perficitur, impossibile est vt cõsistat in sciẽtia quæ est de rebus infimis, id est, de rebus sensibilibus, quæ sunt intellectu humano inferiores: & in hoc consistit ratio conclusionis. Ex prædictis conclusionibus infert sanct. Thom. conclusionem principaliter intentam, scilicet quòd in contemplatione sapientiæ, quæ inquam est secundum diuinorum considerationem, vltima hominis fœlicitas consistit. Ex qua vlterius cõstat per viam inductionis quod in contemplatione Dei vltima hominis fœlicitas consistit, id quod superius multis rationibus est ostensum.

Quòd fœlicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ communiter habetur à pluribus.
Cap. 38.

Idem opin. 3. cap. 104.



N quirendũ autẽ relinquitur in quali Dei cognitione vltima felicitas substantiæ intellectualis consistit. Est enim quædã cõmunis & confusa Dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest siue: hoc fit per hoc quòd Deũ esse sit per se nõtũ, sicut alia demõstrationis principia, sicut quibusdã videtur, vt in primo lib. est dictũ: siue (quod magis verum videtur) quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem d peruenire potest. Videntes enim homines res naturales secũdum ordinem certum currere, cùm ordinatio absque ordinatore non fit, percipiunt vt in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si vnus tantũ est ordinator naturæ, nõdum statim ex hãc cõmuni consideratione habetur: sicut cùm videmus hominem moueri, & alia opera agere: percipimus in eo quãdam causam harũ operationum quæ aliis rebus nõ inest: & hãc causam animam nominamus: nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes prædictas sufficiat. Non est autem possibile hanc cognitionem ad fœlicitatem sufficere. fœlicitatem enim operationem esse oportet absque defectu. Hæc autem cognitio est multorum errorũ admixtionem suscipiens. Quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorẽ esse crediderũt, quàm corpora cælestia: vnde corpora cælestia deos esse dixerũt. Quidam verò vlterius ipsa elementa quæ ex eis generantur, quasi æstimantes motus & operationes naturales quas habent, non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari. Cap. 10. D. 141.

Quidam verò humanos actus non alicuius ordinationi subesse credentes, nisi humanæ: homines qui alios ordinant, deos esse dixerunt. ista igitur Dei cognitio non sufficit ad fœlicitatem.

2 Amplius, fœlicitas est finis humanorum actuũ: ad prædictam autem cognitionẽ non ordinãtur humani actus sicut ad finem: imò quasi statim à principio omnibus adest. non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

3 Item, nullus per hoc vituperabilis apparet, quia felicitate careat: quinimo carentes ea & in ipsam tẽdentes laudantur. Ex hoc autem quòd prædicta Dei cognitione aliquis caret, maximè vituperabilis apparet. designatur enim per hoc maximè hominis stoliditas, quòd tã manifesta Dei signa nõ percipit: sicut stolidus reputaretur qui hominem videns habere animam, eum nõ comprehenderet.

Vnde & in Psal. dicitur, Dixit insipiens in corde suo non est Deus. non est igitur hæc Dei cognitio quæ ad felicitatem sufficiat.

4 Amplius, cognitio quę habetur de re tantũ in cõmuni, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima: sicut cognitio quæ habetur de homine ex hoc quòd mouetur. Est enim huiusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantùm: propria enim in cõmunibus potentia cõtinentur: felicitas autem est operatio perfecta: & summũ hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, & non secundum quòd est potẽtia tantũ: nã potentia per actum perfecta habet boni rationẽ. Non est igitur prę-missa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

Super cap. 38.



OSTQVAM ostendit sanct. Thom. felicitatem substantiæ intellectualis in Dei contemplatione consistere, vult nunc ostendere in quali Dei cognitione consistat. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit in qua Dei cognitione non cõsistat fœlicitas, Secundò in qua cõsistat, circa finem cap. 5. Circa primum ostendit primò quòd felicitas non consistit in cognitione Dei quæ communiter habetur à pluribus, & duo facit. Primò declarat conclusionẽ. Secundò eã probat. Quantũ ad primum inquit quòd per cognitionem communem Dei intelligit confusam quandam cognitionem quæ quasi omnibus adest, siue quia secundũ aliquos cognoscitur Deũ esse tãqua per se notum, siue (quod verius est) quia videtur naturali ratione oportere esse aliquem ordinatorem rerum quas videmus: quis autem vel qualis sit, & an vnus tantũ sit ordinator naturæ, nõ habetur statim ex hac cõmuni consideratione: declaratur per similitudinem cognitionis animæ ex motu & operibus aliis. Hanc igitur cognitionem Dei inquit sanct. Thom. ad fœlicitatem non sufficere.

ADVERTENDVM primò, quòd S. Tho. duas opiniones de esse Dei tangit superius in 1. lib. adductas: quarum vna dicebat quòd Deũ esse demonstrari nõ potest, eò quòd sit per se notũ nobis, sicut & nota nobis sunt prima principia demonstrationis: altera verò dicebat, quòd non est per se notum nobis. & quia prima opinio falsa est, & secunda vera, ideo inquit sanct. Thom secundũ verius est: quia tamẽ ambæ opiniones in hoc cõueniunt, quòd aliqua cognitio Dei cõmunis est quasi omnibus, ideo vtramque ad sui propositi confirmationem adduxit. Aduertendũ secũdò, quòd non dixit hanc cõfusam Dei cognitionẽ omnibus adesse, sed quasi omnibus, quia hæc actualis cognitio ab aliquibus remouetur propter impedimentũ virtutũ sensitiuarũ: sunt enim quidã quibus defectus rationis inest, Cap. 10. Cap. 11.

eò quòd malè affectas habeant virtutes sensitiuas interiores, vt patet in amantibus:& istis hæc actualis cognitio non adest, sed omnibus ratione vtentibus videtur quãdoque inesse. Nullus enim huiusmodi est cui nõ aliquando insit cõsideratio quòd aliquis vniuersi gubernator sit. Vnde & Cice. in 1. q. Tusculanarũ ait, quòd nulla gẽs tã fera est, & nemo hominũ tam immanis, cuius mentẽ nõ imbuerit deorũ opinio. Quantũ ad secundũ arguitur primò sic, Hæc cognitio multorũ errorũ admixtionẽ suscipit, vt patet ex eo quòd quidã corpora cælestia, quidã verò ipsa elemẽta, vt pote à quibus secundũ eos alia ordinãtur, & eorũ motus & actiones à nullo ordinatore eis insunt, quidã verò homines qui alios ordinant, deos esse dixerũt, ergo &c. patet cõsequẽntia, quia felicitatẽ oportet operationẽ perfectã esse. Secũdò, Ad istã cognitionẽ non ordinantur humani actus sicut in finem, imò quasi à principio, ab vsu videlicet rationis omnibus adest, ergo &c. patet consequentia, quia felicitas est finis humanorum actuum.

ADVERTE, quòd de ratione felicitatis, cũ sit vltimus finis, est vt sit vltima perfectio ad quã homo suis operibus bene actis nititur peruenire, ideo ex eo quòd illa confusa cognitio à principio adest, vtpote à natura proueniẽs, optimè arguit sanct. Thom. in ipsa humanã felicitatẽ nõ cõsistere. Tertiò, Ex eo quòd prædicta cognitione aliquis caret, maximè vituperabilis apparet, & stolidus reputatur, iuxta illud Psal. Dixit insipiẽs, &c. ergo &c. probatur, quia nullus per hoc vituperabilis apparet, quia felicitate careat: quinimò carentes ea, & in ipsam tendentes laudantur.

ADVERTE quòd carere felicitate, nõ est vituperabile, si secundũ se accipiatur, vt patet in hominibus viuẽtibus, & in pueris in solo originali decedẽtibus inquantum sunt particulares personæ: & sic intelligit sanct. Thom. Carere tamẽ felicitate sua culpa, vt in damnatis cõtingit. vituperabile est ratione culpæ adiũctæ, quæ volũtaria est. Quartò, Talis cognitio est imperfectissima, quia huiusmodi cognitio est per quã res cognoscitur in potẽtia tãtũ, cùm propria in cõmunibus potẽtia cõtineãtur, ergo &c. probatur cõsequentia, quia felicitas est, operatio perfecta, & summũ hominis bonum oportet esse secundum id quod est in actu, & nõ id quod est in potentia, cum potentia perfecta per actum habeat boni rationem.

ADVERTE quòd vltima verba scilicet potentia perfecta per actum habet boni rationẽ, adducũtur pro ratione præcedentis propositionis, & est sensus, quòd ideo summum bonum hominis non est id quod est in potentia, quia quod est in potentia. vt sic non habet rationem boni, cum careat actu ex quo aliquid habet vt sit bonum, sed omnem perfectionem & bonitatem habet inquantum potentia est pefecta per actum: sic enim arguatur: Quod est in potentia vt sit, non habet rationem boni, sed tantum quod habet actum: ergo quod est in potentia, non potest esse summum bonum. oppositum enim consequentis repugnat antecedenti.

Quòd fœlicitas humana non consistit in cognitione Dei, quæ habetur per demonstrationem.

Cap. 39.

Opusc. 3. cap. 264. & 11. q. 66. artic. 5. ad 2.



VRSVS est quædã alia Dei cognitio altior quàm præmissa, quæ de Deo per demõstrationẽ habetur: per quã magis ad propriã ipsius cognitionẽ acceditur: cũ per demonstrationẽ remoueãtur ab eo multa per quorũ remotionẽ ab aliis discretus intelligitur. Ostẽdit enim demonstratio Deum esse immobilẽ, æternũ, incorporeũ, omnino simplicem, vnum, & alia huiusmodi, quæ in lib. 1. * de Deo ostendimus. *(* Cap. 13.)* Ad propriam autem alicuius rei cognitionem peruenitur nõ solũ per affirmationes, sed etiam per negationes. sicut enim propriũ hominis est esse animal rationale, ita proprium eius est non esse inanimatũ neque irrationale: sed hoc interest inter vtrunque cognitionis propriæ modum. quòd per affirmationes propria cognitione de re habita scitur quid est res, & quomodo ab aliis separatur: per negationes autẽ habita propria cognitione de re scitur quòd est ab aliis discreta: tamẽ quid sit, remanet ignotum: talis autẽ est propria cognitio quæ de Deo habetur per demonstrationes. Nõ est autẽ nec ista ad vltimã hominis felicitatẽ sufficiẽs. ea enim quæ sunt alicuius speciei, perueniũt ad finẽ illius speciei vt in pluribus: ea verò quæ sunt â natura, sunt semper vel in pluribus: deficiũt autẽ in paucioribus propter aliquã corruptionẽ. Felicitas autem est finis humanæ speciei, cùm omnes homines ipsam naturaliter desiderãt. Felicitas igitur est quoddã cõmune bonum possibile prouenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimẽtum quo sint orbati. Ad prædictã autem cognitionem de Deo habendam per viam demõstrationis pauci perueniunt propter impedimenta huius cognitionis, quæ in principio libri * tetigimus. *(* Cap. 4. primi libri.)* non est igitur talis cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

2 Adhuc, Esse in actu, est finis existentis in potentia, vt ex præmissis patet. *(Cap. 10.)* felicitas igitur quæ est vltimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad vlteriorem actũ: talis autẽ cognitio per viam demõstrationis de Deo habita remanet adhuc in potẽtia ad aliquid vlterius de Deo cognoscẽdũ, vel eadẽ nobiliori modo, posteriores enim conati sunt aliquid ad diuinam cognitionẽ pertinens adiungere his quæ â prioribus inuenerunt tradita. non est igitur talis cognitio vltima hominis felicitas.

3 Amplius, felicitas omnẽ miseriam excludit. nemo enim simul miser & felix esse potest: deceptio autẽ & error magna pars miseriæ est. hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Prædictæ autem cognitioni quæ de Deo habetur, multiplex error adiungi potest: quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viã demõstrationis cognouerunt, qui suas æstimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de diuinis veritatem inuenerunt demonstrationis via, quòd eorum æstimationi nulla falsitas adiungeretur: patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati quæ est communis finis: nõ igitur est in hac cognitione de Deo vltima hominis felicitas.

4 Præterea, felicitas in operatione perfecta consistit: ad perfectionẽ autem cognitionis requiritur certitudo: vnde scire aliter non dicimur nisi cognoscamus: quod impossibile est aliter se habere, vt patet in primo Posteriorum. cognitio autem prædicta multum incertitudinis habet: quod demonstrat diuersitas scientiarum de Diuinis, eorum qui hoc per viam demonstrationis inuenire conati sunt: non est igitur in tali cognitione vltima felicitas. *(Tex. Com. 7.)*

5 Item, voluntas cùm consecuta fuerit vltimum finem, quietatur eius desiderium: vltimus autem finis omnis cognitionis humanæ est felicitas. illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita nõ restabit alicuius scibilis desideranda cognitio. talis autem nõ est cognitio quam Philosophi per demõstrationes de Deo habere potuerunt: quia adhuc illa cognitione habita alia desideramus scire, quæ per hanc cognitionem nondum sciuntur: non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

6 Adhuc, finis cuiuslibet in potẽtia existẽtis est, vt ducatur in actũ. Ad hoc enim tendit per motũ quo mouetur in finẽ: tẽdit autẽ vnumquodque ens in potẽtia ad hoc quòd sit actu, secundũ quod est possibile. aliquid enim est existẽs in potẽtia, cuius tota potẽtia potest reduci in actũ: vnde huius finis est, vt totaliter in actũ reducatur: sicut graue extra mediũ existẽs est in potẽtia ad propriũ vbi: aliqui verò cuius potẽtia tota nõ potest simul in actũ reduci: sicut patet de materia prima: vnde per suũ motũ appetit successiuè in actũ diuersarũ formarũ exire, quæ sibi propter earũ diuersitatẽ simul inesse nõ possunt. Intellectus autẽ videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia, vt in secũdo dictũ est. Duo autẽ intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primũ quę est scientia: licèt fortè non secundum actum secundũ, quæ est consideratio. Ex quo patet quòd tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. hoc igitur requiritur ad eius vltimum finem, qui est felicitas. hoc autem non facit prædicta cognitio quæ de Deo per demonstrationem haberi potest: quia ea habita adhuc multa ignoramus. non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad vltimam felicitatem.

Super Cap. 37.



ECVNDO ostendit sanct. Thom. quòd non sufficit ad humanam felicitatem cognitio Dei quæ per demõstrationem habetur. Sed notat primò, quòd per demonstationem habetur altior cognitio de Deo, & magis acceditur ad propriam eius cognitionem, quàm per præmissam, eo quòd per demonstrationem remoueantur ab eo multa, per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur. demonstratur enim ipsum esse immobilẽ, æternum, incorporeum, &c. Notat secundò, quòd cùm ad propriam rei cognitionem perueniatur non solùm per affirmationes, sed etiam per negationes, differt tamẽ inter istos modos propriæ cognitionis, quia per affirmationes proprias scitur de re quid est, & quomodo ab aliis separatur: per proprias verò negationes scitur quod est ab aliis separata, sed quid sit, remanet ignotum: & talis est propria cognitio quæ habetur de Deo per demonstrationes. De hoc modo cognoscendi Deum per negationes determinatum est in primo libro cap. 14.

ISTIS præsuppositis probatur cõclusio, Primò sic: Felicitas est quoddam commune bonum possibile prouenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbati. sed ad prædictã cognitionem pauci perueniunt propter impedimenta huius cognitionis quæ in 1. lib. sunt tacta, ergo &c. probatur maior, quia quæ sunt vnius speciei, perueniunt ad finem illius speciei, vt in pluribus, eò quòd quæ sunt à natura, *(Cap. 4.)*

aut

aut semper aut in pluribus sint, & rarò deficiant, felicitas autem est finis humanæ speciei, cùm ipsam omnes homines naturaliter desiderent.

ADVERTE cùm dicitur omnes homines naturaliter desiderare beatitudinem quòd hoc iuxta superius dicta intelligitur de felicitate formaliter sumpta, id est, de felicitate quantum ad communem rationem nomine felicitatis importatã, quæ est ratio perfecti & completi boni. naturaliter enim vnusquisque desiderat coplementũ suæ perfectionis, & supremũ suum bonũ. nõ autem intelligitur de felicitate materialiter sumpta id est de eo cui conuenit ratio summi boni. item intelligitur quantùm ad specificationem actus, non autem quantùm ad exercitium.

CIRCA istam rationẽ multipliciter dubitatur. Primo circa processum rationis. videtur enim fieri transitus ab esse ad possibile. & à possibili ad esse. Nã ad probationem maioris assumitur quòd ea quæ sunt vnius speciei, perueniũt ad finẽ illius speciei vt in pluribus, & concluditur quòd felicitas est bonũ possibile prouenire omnibus hominibus, nisi accidat impedimentũ aliquibus: cũ deberet concludi, quòd est bonũ ad quod omnes aut plures homines perueniũt. Similiter sub maiori subsumitur minor de inesse, sed pauci perueniũt ad illam cognitionẽ, cũ tamẽ deberet subsumi, pauci possunt ad illã peruenire. Et sic videtur processus falsus esse. Secundò, quia per hanc rationem probaretur quòd etiã felicitas quę in hac vita haberi potest, non cõsistit in cognitione Dei & substantiarũ separatarum qualis potest haberi. Nam & pauci ad ipsam perueniunt: quod est contra Arist. 1. & 10. Ethic. Tertiò, quia per hanc rationem etiam probaretur quòd visio Dei per essentiam, non est humana felicitas. Nã & ad hãc pauci perueniunt iuxta illud Mat. 20. Multi sunt vocati, pauci verò electi.

Ad primum horum respondetur, quòd non est in hoc processu error. Nam maior licet videatur loqui de possibili tantũ, intelligitur tamen & de inesse. Sensus enim est quòd felicitas est bonum quod potest omnibus adesse. id est à cuius consecutione nullus prohibetur, nisi sint aliqui orbati, id est carẽtes aliquo principio naturæ, & per cõsequens plures ad ipsam quandoque perueniunt. Vnde ex illa propositione dat intelligere sanctus Thom. sensum & sequentium & præcedentium propositionum.

ILLIVS enim propositionis, Ea que sunt vnius speciei, perueniunt ad finem illius speciei, vt in pluribus: sensus est quòd maior pars eorum quæ continẽtur sub specie, habet potentiã perueniendi ad finem vltimum speciei, habẽtque sufficientia principia ad eius cõsecutionẽ, & consequitur ipsum finem, sicut & in aliis rebus naturalibus in paucioribus euenit quòd effectus secundũ speciei inclinationẽ non eueniat. Similiter & hæc propositio, Ad prædictã cognitionem de Deo habendam per viã demonstrationis pauci perueniunt: eodẽ modo intelligenda est. Sensus est enim quòd ad cognitionẽ Dei per demonstrationem habendam pauci sunt qui non impediantur, quia plures sunt quibus adsunt impedimẽta ad talẽ cognitionẽ, de quibus in 1. lib. dictũ est quàm qui illis impedimẽtis carẽt. Ad secundum dicitur primò, quòd felicitas perfecta etiã naturalis in hac vita
Cap. 4. haberi nõ potest: patet etiam per Arist. in locis pręallegatis: vnde cognitio substantiarũ separatarũ quæ per scientias speculatiuas acquiritur, non est perfecta felicitas, sed quædam perfectæ felicitatis participatio. Dicitur secũdò, quòd nõ sequitur ex hoc processu felicitatẽ possibilẽ haberi in hac vita non consistere in cognitione Dei & substantiarũ separatarum qualis in hac vita haberi potest. licet pauci in hac ad ipsam peruenire possint.

ILLA enim propositio, Ea quæ sunt vnius speciei, possunt ad finẽ illius speciei, vt in pluribus peruenire: habet veritatẽ simpliciter considerata natura, & de fine naturæ absolutè sumpto, non autẽ considerata natura secundũ statũ aliquẽ determinatũ, puta secundũ statum huius vitæ. vnde dicitur quòd considerata natura humana secũdum se, & cõsiderato fine talis naturæ, plures peruenire possumt ad illum finẽ, qui est cognitio substantiarum separatarum: & plures ad ipsum perueniunt saltem post mortem, non oportet autẽ quod ad illum finem plures in hac vita perueniant, quia sunt in hac vita multa quæ à consecutione talis finis impediunt. Si qua tamen consequuntur aliquam similitudinem felicitatis in hac vita, eorum felicitas in cognitione sustantiarum separatarum consistit. Dicitur tertiò, quòd aliter loquendum est de iis quæ ab alio tantùm mouentur ad finem consequendum, & aliter de iis quæ sua operatione liberè ad finis acquisitionem seipsa mouent. in illis enim quæ ab alio tantùm mouentur ad finem, plura consequuntur finem, si ad finem moueantur: & quia naturalia habent aliquod principium in se, per quod à dante naturam mouẽtur ad finem ideo pro maiori parte finem cõsequuntur. In istis autem quæ seipsa mouent propria operatione ad acquirendum finem, verum est quòd vt in pluribus ad finẽ perueniunt, non quidem absolutè, sed si ad acquisitionem finis operentur: & ideo si omnes homines sciẽtiis speculatiuis vacarant, tenderentque ad substantiarum separatarum cognitionem possibilem in hac vita haberi pro maiori parte ad hunc finem peruenirent, sed quia propter occupationes huius vitæ, & propter studij laborẽ pauci ad hanc acquirendam cognitionem operãtur, ideo pauci ad ipsam perueniunt, & sic pauci consequuntur naturæ rationalis finem. Ad tertium dicitur, quòd hæc ratio concludit de fine qui naturæ virtute acquiri potest, vt patet ex propositione hac assumpta, ea quæ sunt à natura, sunt semper vel in pluribus: deficiunt autem in paucioribus. visio autem Dei per essentiam, est finis virtutem naturæ excedens. ideo non oportet ipsum pluribus hominibus aduenire, sed sufficit vt paucioribus adueniat, licèt omnes homines sint vocati ad finem & ad gloriã. Inferius verò ostẽdet sanct. Thom. quòd nec ipsa naturalis felicitas ad quam omnes saltẽ post mortem perueniũt, est completa felicitas hominis. Secundò. Cognitio de Deo per demonstrationem habita remanet in potentia ad aliquid vlterius de Deo cognoscendum vel eadẽ nobiliori modo. posteriores enim conati sunt aliquid traditis de Deo ab antiquioribus adiungere, ergo &c. probatur cõsequentia, quia felicitas quæ est vltimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad vlteriorem actum, cum esse in actu sit finis existentis in potentia.

Sed nõ videtur ista ratio concludere: per ipsam enim probaretur quòd nullus videns diuinam essentiam est beatus, quia cùm nullus videntium Deum ipsum comprehendat, visioni cuiuslibet beati adiungitur potentia ad aliquid de Deo cognoscendum vel eadem nobiliori modo. Respondetur quòd dupliciter loqui possumus de potentia. Vno modo vt nominat tantùm carentiam alicuius perfectionis, cum aptitudine ad eam suscipiendam, & sic conceditur quòd visioni cuiuscunque beati adiũgitur potentia ad perfectiorem actum, sed de potẽtia hoc modo sumpta nõ est sermo in hac ratione. Alio modo, vt nominat huiusmodi carentiam formæ, & aptitudinem ad ipsam, & vltra hoc tendentiam ad perfectionem, quando scilicet carens perfectione ad illam mouetur, & sic accipitur potentia hoc loco. Ille enim qui nouit aliquid de Deo per demonstrationem, conatur aliquid vlterius de ipso cognoscere, vel idem nobiliori modo, vel saltem posteriores aliquid cognitioni ab aliis traditæ conãtur adiũgere: quod est signũ, cognitioni habitæ adiũgi potentiã ad vlteriorẽ actũ tendentẽ & motam. modò dicitur quòd potẽtia hoc modo non adiũgitur visioni beatorum, quia neque videns Deũ secundũ aliquẽ gradum mouetur ad quærendã visionem secundum altiorem gradum, sed eius appetitus in illo gradu visionis quẽ habet quietatur: nec qui posterius efficitur beatus, quærit addere ad visionem alterius beati, cùm talis visio nõ habeatur per rationis inquisitionem, sed per Dei gratiam. sed de iis erit inferius latior sermo. Tertiò, Prædictæ cognitioni multiplex error adiungi potest, vt patet in multis qui aliquid de Deo per demonstrationem cogcoscẽtes, dum circa aliqua eis demonstratio deesset, in multiplices errores inciderunt, ergo &c. probatur consequentia, quia felicitas omnem miseriam excludit: deceptio autem & error est magna pars miseriæ, vnde omnes eam naturaliter refugiunt. Si dicatur quòd aliqui absque adiunctione erroris veritatem de Deo via demonstrationis inuenerunt patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati scilicet naturali, quæ est communis finis, id est, omnibus aut pluribus conueniens.

ADVERTENDVM ex doctrina sanct. Thom. 1. quæst. 21. art. 4. & 2. 2 q. 30. art. 1. quòd cùm miseria felicitati opponatur, felicitas autẽ sit bonum intellectualis naturæ tantũ, oportet & miseriã propriè loquẽdo esse malũ intellectualis tantum naturæ, siue inquam contrarietur appetitui naturali ipsius, siue appetitui electiuo. quia ergo error & deceptio intellectus est malũ ipsius intellectus, & per cõsequẽs magnũ hominis malũ cũ per intellectum homo sit homo, ideo dixit sanct. Thom. quòd error & deceptio est magna pars miseriæ.

Quartò, Prędicta cognitio multum incertitudinis habet, quòd demonstrat diuersitas scientiarum de Diuinis eorum qui via demonstrationis processerunt, ergo &c. probatur consequentia, quia felicitas in operatione perfecta consistit: ad perfectionem autem congnitionis requiritur certitudo, vt patet primo Posteriornm. Tex. 5.

SED videtur quòd antecedẽs huius rationis contradictionẽ implicet. Si enim cognitio per demonstrationem habetur, demonstratio autem facit scire, nõ dicimur autem aliquid scire (vt habetur primo Posteriorum) nisi cognoscamus quòd impossibile est aliter se habere, quod est habere certam cognitionem: sequitur quòd cognotio per demonstrationem sit certa, & sic dicere cognitionem habitam de Deo per demonstrationem habere multum incertitudinis, est dicere contradictoria.

RESPONDERI potest dupliciter. Primò quòd non loquitur sanct. Tho. in illo antecedẽte præcisè de cognitione Dei quæ per demõstrationem causatur, quia vt deducitur, talis cognitio certitudinẽ habet: sed de cognitione tali simul cum aliis cognitionibus adiunctis, quando aliquis cum cognitione habita de Deo per demonstrationẽ, per discursum & ratiocinationem probabilem deuenit in aliquam aliã cognitionẽ Dei non per demonstrationẽ. Accepta enim hac totali cognitione, in ipsa est multũ incertitudinis, non ratione cõclusionis demonstratæ, sed ratione eorũ quæ probabiliter ita esse existimantur. Secundò respõderi potest iuxta ea quæ dicta sunt in primo lib. cap. 5. ꝙ non loquitur sanct. Thom. de cognitione quã aliquis habet per verã demonstrationẽ apud ipsum existentem, quã scit esse demõstrationem (quia vt arguitur, oportet talẽ cognitionem esse certã) sed loquitur de cognitione à Philosopis per demõstrationem aliis tradita. ista enim incertiudinem habet apud eũ qui docetur, licet non apud docentem. Quamuis enim aliquis Philosophus tradat conclusiones verissimè demonstratas, tamen multi de huiusmodi conclusionibus dubitant, eò quòd vim demonstrationis factæ ignorent, quando præsertim videant à diuersis, qui sapientes videntur, diuersa, & opposita doceri. & ista videtur esse intentio sanct. Thom. cõtra quã obiectio facta locũ nõ habet. Quintò. Illa cognitio est essentialiter felicitas, qua habita nõ restabit alicuius scibilis desiderãda cognitio: sed talis nõ est cognitio prædicta, cùm illa habita alia desideremus scire nõdũ per illã cognitionẽ scita, ergo &c. probatur maior, quia felicitas est vltimus finis cognitionis humanæ, voluntas autem cùm fuerit vltimũ finem cõsecuta, quietatur eius desideriũ. Sextò, Intellectus videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia, ergo ad eius vltimũ finem qui est felicitas, requiritur vt sit totaliter reductus ad actum, ergo &c. probatur prima consequentia, quia finis cuiuslibet existentis in potentia est vt educatur in actum, secundum quòd est possibile, vt scilicet cuius potentia tota nõ potest reduci in actum simul, reducatur in actum successiuè, vt est in materia prima respectu formarum, cuius verò potentia tota potest in actum reduci, totaliter in actum reducatur. duo autẽ intelligibilia possunt simul in intellectu possibili esse secundum actũ: primum licet fortè non secundum actum secundum, secunda quoque consequentia probatur, quia habita cognitione de Deo quæ per demonstrationem haberi potest, ad huc multa ignoramus.

ADVERTE circa antecedẽs, quòd. li videtur, non ponitur tanquam dubitationem continens, sed vt idem significat quòd est manifestũ. Nam clarum est intellectum posse omnia intelligibilia cognoscere, cum cognoscat materiam primam quæ est minimè entitatis: & Deum qui perfectissimus est, & maximè à sensibus remotus.

ADVERTENDVM quoque circa probationem primæ consequentiæ, ꝙ cùm velit probare sanct. Thom. sequi vltimũ finẽ intellectus esse vt sit totaliter reductus in actũ, assumit quòd duo intelligibilia possunt simul esse in intellectu, cũ tamen videatur ꝙ debuerit assumere omnia intelligibilia simul posse esse in intellectu. hoc enim facit vt ostendat quòd eadẽ ratio est de duobus intelligibilibus totaliter diuersis, & de omnibus. nihil enim videtur repugnare ꝙ plura intelligibilia possint simul esse, nisi quia sunt formæ eiusdẽ generis, vt pote eandẽ potẽtiã respicientes. Si autẽ hoc non obstat duobus intelligibilibus, non obstabit etiam omnibus, sicut & Philosophus quarto Physic. arguit, si duo corpora possunt simul esse in eodem loco, quòd infinita simul esse possunt.

ATTENDENDVM etiã cùm ait, licèt fortè nõ secundum actũ quæ est cõsideratio, ꝙ nõ ideo addidit fortè, quasi apud ipsum dubiũ sit an duo intelligibilia possint simul esse in intellectu secundũ actũ perfectũ, cùm

determinauerit in præcedentibus ipsa illo modo simul in intellectu esse non posse, sed vt ostenderet non referre ad suum propositum quodcunque illorum oppositorum dicatur. Sufficit enim sibi quòd duo intelligibilia, imò omnia possunt in intellectu simul esse in actu primo, quicquid sit de actu secundo: quia cùm per cognitionem habitam de Deo demonstrationis via non sint omnia intelligibilia in actu, neque primo qui est habitualis scientia, neque secundo qui est consideratio, optimè sequitur quòd vltima hominis felicitas in tali cognitione non consistit.

Quòd felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ est per fidem.

Cap. 40.

EST autem & alia Dei cognotio quantum ad aliquid superior cognitione prædicta, qua scilicet Deus ab omnibus per fidem cognoscitur: quæ quidem quãtum ad hoc cognitionem, quæ de Deo per demonstrationem habetur, excedit: quia quædam de Deo per fidé cognoscimus, ad quę propter sui eminentiam ratio demonstrans peruenire non potest, sicut in principio huius operis dictum est. * non est autem possibile neque in hac Dei cognitione vltimam hominis felicitatem consistere.

Cap. 44. & sequen.

Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis patet. in cognitione autem fidei inuenitur operatio intellectus imperfectima quãtùm ad id quod est ex parte intellectus: quamuis maxima perfectio inueniatur ex parte obiecti. non enim intellectus capit illud cui assentit credendo: non est igitur neque in hac Dei cognitione vltima hominis felicitas.

Cap. 24. & sequent.

2 Item, ostensum est suprà, * quòd vltima felicitas non cõsistit principaliter in actu volũtatis: in cognitione auté fidei principalitaté habet volũtas. Intellectus auté assentit per fidem his quæ sibi proponũtur, quia vult, nõ autem ex ipsa veritatis euidentia necessariò tractus. Non est igitur in hac cognitione vltima hominis felicitas.

3 Adhuc, qui credit, assensum præbet his quæ sibi ab alio proponuntur, quæ ipse non videt. Vnde fides magis habet cognitionem auditui similem quàm visioni. Non auté crederet aliquis nõ visis ab aliquo propositis, nisi æstimaret eum perfectiorem cognitioné habere de propositis quàm ipse habeat qui non videt. Aut igitur æstimatio credentis est falsa: aut oportet quòd proponẽs habeat perfectiorem cognitioné propositorũ: quod & si ipse nõ solùm cognoscit ea, sed quasi ab aliquo alio audiens: non potest hoc in infinitũ procedere. esset enim vanus & absque certitudine fidei assensus. non enim inueniretur aliquod primum ex se certum quòd certitudinem fidei credentium afferret. non est enim possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, vt ex dictis patet in principio libri. * & tamen si esset falsa & vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei: siue ipse homo proponens fidem immediatè videat veritatem, sicut Christo credimus: siue à vidente immediatè accipiat, sicut credimus Apostolis & Prophetis. Cùm igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis cõsistat, impossibile est quòd cõsistat in fidei cognitione.

** Cap. 6. 1. libri.*

4 Amplius, per felicitatem cùm sit vltimus finis, naturale desiderium quietatur. cognitio autem fidei non quietat desideriũ, sed magis ipsum accẽdit, quia vnusquisque desiderat videre quod credit: non est igitur in cognitione fidei vltima hominis felicitas.

6 Præterea, cognitio de Deo dicta est finis inquantum vltimo fini rerũ, scilicet Deo, coniungit. per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui præsens perfectè: quia fides de absentibus est, non de præsentibus.

Vnde & Apostolus dicit 2. Cor. 5. quòd quandiu per fidem ambulamus, peregrinamur à Domino: si tamen per fidem Deus præsens affectui, cum voluntariè credens Deo assentiat: secundum quod dicitur Ephe. 3. habitare Christum per fidem in cordibus nostris. Non est igitur possibile quòd in cognitione fidei vltima felicitas humana consistat.

sit tamen

Super Cap. 40.



TERTIO ostenditur, quòd neque in cognitione habita de Deo ab omnibus per fidem, quæ excedit cognitionem de ipso per demonstrationem habitam, in hoc quòd quædam per fidé de Deo cognoscimus, ad quæ propter sui eminentiam demonstratio peruenire non potest, vt in primo dictum est, humana felicitas non consistit. Probatur autem primò sic. In cognitione fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, non autem ex parte obiecti, cùm intellectus non capiat illud cui assentit credendo: ergo in tali cognitione non consistit felicitas. probatur consequentia, quia felicitas est perfecta intellectus operatio.

AD euidentiam antecedentis considerandum quòd cùm operatio intellectus sit quasi quoddam medium inter intellectũ & obiectum. ex vtroque bonitatem aliquam & perfectionem accipit, ex obiecto quidem, inquantum tantò est operatio intellectus perfectior secũdum specié, quantò ad obiectum formale perfectius terminatur. ex intellectu verò sumitur eius perfectio inquantum intellectio per quam obiectũ clarius & euidentius cernitur, est perfectior, ex eo quòd magis de lumine se tenẽte ex parte intellectus participat. Actus ergo fidei ex parte obiecti formalis est maximè perfectus, quia vt habetur 2. 2. quæst. 1. artic. 1. de Verit. quæst. 14. artic. 8. & 3. Sen. dist. 24. art. 1. eius obiectũ formale est veritas prima, quę omnem aliam rationem formalé intelligibilé excedit. sed ex parte intellectus est imperfectus, quia neque per lumen naturale intellectus, neque per lumen fidei infusæ videtur id quod creditur in particulari. vt scilicet intellectus videat & clarè apprehendat id quod creditur verum esse, videndo habitudinem prædicati ad subiectum, licet lumen fidei faciat intellectum videre ea quæ fidei subsunt, esse credenda, vt dicitur 1. 2. quæst. 1. artic. 4. ad 2. & 3. sed adhæret intellectus particulari credibili ex imperio volũtatis inclinãtis intellectũ ad eius assensum. Hoc est ergo quod dicit sanct. Thom. quoniam inquam in cognitione fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, cùm intellectus non capiat, id est, non comprehendat, neque clarè & appertè videat illud cui assentit credendo. Prima enim principia ipso suo lumine immediatè videt intellectus, conclusiones verò scitas videt ex principiis à quibus illas dependere cognoscit. sed propositiones creditas neque immediatè in seipsis videt ex suo, aut ex superaddito lumine fidei, neque per solutioné ad aliquid visum & apparens intellectui, & propterea imperfectissima est illarum cognitio ex parte intellectus. Secundò, Voluntas in cognitione fidei principalitatem habet, quia intellectus assentit per fidem iis quæ sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa euidentia rei necessariò tractus, ergo &c. probatur consequentia, quia vltima felicitas hominis non consistit principaliter in actu voluntatis.

AD euidentiam antecedentis considerandum ex doctrina sancti Tho. secunda secundæ quæstione secunda, artic. secundo, tertio Sentẽtiarum, distinctione vigesima tertia, quæstione secunda artic. secundo: & de Veri. quæst. decima quarta, artic. primo, quòd fides cum intellectu qui est habitus primorum principiorum, & cum scientia qui est habitus cõclusionum demonstratarũ, conuenit in hoc, quòd ita per fidem intellectus est determinatus totaliter ad vnam partem contradictionis, sicut per habitũ principiorum, & per habitum conclusionũ, sed differũt quantũ ad causam determinationis. Circa prima enim principia determinatur intellectus ex ipsismet principiis & lumine naturali intellectus: quia stati n cognitis terminis, ipsorum & veritas apparet & manifesta est intellectui. Circa cõclusiones verò determinatur intellectus virtute primorũ principiorum, ex ipsa inquam ratione qua ostenditur cõclusio à veritate primorũ principiorum dependere, quæ ratio cogit intellectum ad assentiendum conclusioni: & sic in cognitione tam primorum principiorũ quàm cõclusionum deductarum ex illis, intellectus determinatur ex ipsa rei euidẽtia, & ex ratione quam apud seipsum habet. Circa ea auté quæ sunt fidei, determinatur immediatè intellectus non ex aliquo existente in intellectu, sed ex ipsa voluntate credẽtis, qui eligit determinatè adhærere vni parti, quia est aliqua ratio qua iudicatur bonum esse & conueniens, assentire & adhærere dicenti & reuelanti, vtpote quia reuelans est dignus fide, & non falleret: quæ quidem ratio inquantum ostendit bonum esse vt rei propositæ adhæreatur, sufficit mouere volũtatem & ipsam inclinare ad eligendũ assentire illi determinatè, licet non sufficiat per se mouere intellectum ad assentiendum, cùm nullam rei euidentiam faciat: voluntas auté sic mota ex illa ratione imperat intellectui vt firmiter adhæreat huic parti determinatæ, puta quòd Deus est trinus in personis & vnus in essentia. Propterea ergo optimè inquit sanct. Thom. quòd in cognitione fidei principalitatem habet voluntas. Vnde & Augustinus ait quòd cætera potest homo nolens, credere non nisi volens.

ADVERTENDVM tamen cùm inquit sanct. Thom. in probatione antecedentis, quòd intellectus assentit iis quæ sunt fidei, quia vult quòd impropria locutio est, consueta tamen apud Philosophos. Nõ enim propriè loquendo intellectus vult. cùm intellectus & voluntas sint potentiæ distinctæ, sed dicitur intellectus credere, quia vult inquantum ex imperio voluntatis mouetur ad credẽdum. Vnde propriè dicetur quòd homo per intellectum credens assentit iis quæ sunt fidei, quia vult: impropriè verò intellectus credit, quia vult inquantum homo per intellectum motum à voluntate credit.

Tertiò. Est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei, siue ipse homo proponens fidem immediatè videat veritatem, vt de Christo credimus: siue immediatè à vidente accipiat, sicut credimus Apostolis & Prophetis, ergo &c. patet consequentia, quia in summa Dei cognitione felicitas hominis consistit. probatur antecedens, credens habet cognitionem similem magis auditui quàm visioni, cùm præbeat assensum iis quæ sibi ab alio proponuntur quæ ipse non videt. sed non crederet quis proponenti non visa, nisi existimaret eum de illis perfectiorem notitiam habere quã ipse habeat. ergo cùm ista existimatio non sit falsa, cùm fides non possit esse falsa, ita erit quòd proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum: nõ est autem processus in infinitum, vt scilicet hic ab alio audiat, & ille ab alio in infinitum. tunc enim esset vanus & absque certitudine fidei assensus, quia non esset deuenire ad aliquod primũ certum quod certitudinem fidei eorũ qui creduntur afferret, quod fidei non

conuenit

conuenit:ergo est deuenire ad aliquē videntē ea quæ proponit, ergo &c.

CIRCA istam propositionem, Fides magis habet cognitionē similem auditui quàm visioni: aduertendū ex doctrina sanct. Thom. 2.2. quæst. 1. ar. 4. & 3. Sent. dist. 24. art. 2. quòd illa videri dicuntur intellectu, quorū essentia intellectui præsentatur, & quæ vel ex seipsis intellectum ad sui cognitionem mouēt, vel per aliud ex se cognitū ab intellectu: ea autē de quibus est fides, non sunt intellectui secūdùm suam essentiā præsentia, tanquam per se aut per aliud cognitum mouentia intellectum, ideo cognitio fidei non est visio intellectiua propriè loquēdo de visione, quamuis largo modo possit dici visio, inquantū omnis cognitio visio potest dici: & propterea visioni corporali non assimilatur, sed magis assimilatur auditui, quia auditu cognoscimus ea quæ cū nobis præsentia nō sint, nobis recitantur, & similiter per fidem adhæremus iis quæ nostro intellectu non videmus.

CIRCA processum autem huius rationis statim occurrit dubiū, quia posset aliquis dicere, quòd licèt in cognitione eorū quæ ab alio proponuntur credenda & non videntur, sit deuenire ad aliquem habentem claram eorum notitiam, nō tamē oportet vt illud primū habens euidentiam taliū sit aliquis homo, sed est Deus à quo aliquis homo, puta Moyses, siue quicunque alius Propheta primò & immediatè cognitionem fidei accepit, & ille aliis proposuit credenda, & illi aliis quousque ad nos peruenit. Et sic vltima consequentia non tenet, scilicet, ergo est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei, sed quòd cognitio Dei de iis quæ nobis credenda proponuntur, est altior nostra cognitione fidei.

AD euidentiam huius difficultatis considerandū est ex doctrina sanct. Thom. 2.2. quæst. 5. art. 1. & de Verit. quæst. 18. art. 3. quòd cùm fides sit ex auditu, vt dicitur ad Rom. 10. sicut duplex est auditus, & locutio, scilicet exterior siue corporalis, & interior ac spiritualis: ita duplex est fides. Vna quæ oritur in cordibus fideliū per auditū exteriorē, cū scilicet Deus per aliquos homines aliis credenda proponit: & ista est fides quæ nobis siue communi statui fideliū cōuenit, ex eo ꝙ adhæremus reuelationibus Prophetis & Apostolis factis, qui suis prędicationibus fideles ad fidē traxerūt. Alia est quæ oritur in aliquibus per spiritualē locutionē, qua Deus aliquibus per internam inspirationē credēda reuelat nullo hominis ministerio vtēs. sicut est fides Apostolorū & Prophetarū, qui ab ipso Deo per intrinsecam illuminationē sunt de credēdis instructi, quæ alios docere debeant, Conueniūt vtraque fides in hoc quòd vtraque habet pro formali obiecto diuinam veritatē, propter quod dicitur esse vna fides modernorū & antiquorum. conueniūt etiam quia vtraque est ænigmatica cognitio, inquantum per nullā ipsarū videtur essentia diuina siue veritas prima, neque inquam per seipsam, neque per rationē naturalē. differūt autē primò secundum quandā nobilitatē ex modo recipiēdi. nobilius est enim & altius cognitionē fidei à Deo per internā illuminationē accipere, quàm mediantibus hominibus per exteriorem locutionē: quia per primū modū Deus est magis præsens homini, & homo magis de propinquo ad Deum accedit, & propter ea habet sub ęnigmatica cognitione minus obscurā notitiā de iis quæ credit, & magis firmā ac stabilē, quàm per secundum modū. Differūt secūdò, vt patet ex iis quæ dicit sanct. Thom. ibidē in 2.2. quòd licet quantum ad id quod est formale in obiecto fidei, fides sit in omnibus fidelibus cōmuniter, inquantū videlicet in iis quæ fidei sunt omnes inhærēt primæ veritati, assentiendo illis, eò quòd sunt à Deo reuelata: quantū tamē ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, est differētia, quia primi qui diuinitus per intrinsecā illuminationē de rebus diuinis sunt instructi, quædam de diuinis mysteriis manifesta & aperta cognitione cognoscere potuerūt, quæ nos solo lumine fidei nō possumus nisi credēdo cognoscere: sicut & in præsenti statu quædam sunt credita ab vno, quæ sunt manifestè scita ab alio, vt Deū esse vnū. Ad dubiū ergo dicitur quòd dupliciter possumus interpretari processum sanct. Thom. Primò vt velit deducere ad hoc, quòd oportet deuenire ad aliquā cognitionē hominis de Deo altiorē omni cognitione fidei, vt pote per quā videātur clarè omnia quæ sunt per fidē tradita: & sic non videtur intendere, quia nō ponit ipse quòd primi qui acceperunt fidē per internā illuminationē, sicut Apostoli & Prophetæ, sicut etiā angeli ante confirmationē, & homo ante peccatū, habuerint clarā & euidentem notitiam omniū quæ sub fide nostra cadunt, licèt (vt diximus) ponat de Adam ante peccatum, & de Angelis ante confirmationem posse dici quòd quędam de diuinis mysteriis apertè cognouerint quæ nos per fidē tenemus, similiter ab alio homine fidem nō acceperunt, & per consequens nō oportet reducere eorū fidē in alquē hominis altiorē cognitionē de Deo quàm sit cognitio fidei, sed oportet omniū fidē vltimò reducere in diuinā cognitionē & diuinā sapientiā, à qua ad nos diuina mysteria peruenerūt. Secundò possumus interpretari quòd oportet deuenire ad āliquā cognitionē hominis de Deo altiorē fide, quā pro præsenti statu cōmuniter omnes fideles habēt, & sic videtur intelligere, tum quia in principio capituli ostēdit se loqui de cognitione qua Deus ab omnibus per fidē cognoscitur, tum quia deducit quòd oportet deuenire ad aliquod primū quod ex se, id est, nō ex relatione alterius hominis certum sit de iis quæ creduntur, & aliis credētibus certitudinē afferat. sufficit autem ad hoc, vt aliquis sit qui à Deo per internā illuminationē cognitionē fidei acceperit. sicut enim iis qui ab alio aliquid immediatè audit, dicitur ex se habere certitudinem quòd ille id dixerit, quia non ab alio id accepit, sed per se audiuit, ille autē qui nō immediatè ab illo audiuit, sed ab alio qui audiuit, nō dicitur ex se certus esse quòd primus id dixerit, sed narrāti se audiuisse credit: ita qui ea quæ sunt fidei, ab aliis hominibus dicentibus ea esse à Deo reuelata, audiunt, non ex seipsis habent de illis certitudinē tanquā de reuelatis à Deo, sed tantum credunt ea prædicantibus. qui autem à Deo acceperunt per internam illuminationem. certò sciunt ex seipsis virtute diuini luminis in eis infusi esse sibi illa à Deo reuelata: & ex hoc aliorum fides habet certitudinem, & nō proceditur in infinitum. Vult ergo habere S. Tho. quòd est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei quam communiter fideles habent, scilicet cognitio primorum, quibus facta est à Deo fidei reuelatio. illa enim est perfectior, quia & abundantiori lumine facta est, & certior in hoc quòd cognoscebāt manifestè illa quæ cognoscebant & prædicabant sibi fuisse à Deo reuelata, & etiam quia de aliquibus claram notitiam habuerunt, de quibus nos fidem duntaxat habemus, & quoniam poterant tanquam magis Deo propinqui per illam illuminationem plura manifestè cognoscere de diuinis mysteriis & affectibus quàm nos possimus. Vnde explicans sanct. Thom. esse aliquam hominis cognitionem de Deo altiorem fide. declarat per disiunctionem, siue inquiens ipse homo fidem proponens immediatè videat veritatem, sicut credimus Chisto: siue à vidente immediatè accipiat. sicut credimus Apostolis & Prophetis: ac si diceret, quomodocunque fides ad nos ex hominibus perueniat, siue inquantum immediatè ex ipso Christo clarè vidente ea quæ nobis credēda proponit, siue ex hominibus qui non habent euidentiam omnium quæ nobis proponunt sed eorum cognitionem accipiunt ab aliquo habente euidentiam, sicut sunt Apostoli & Prophetæ: oportet vt sit deuenire ad hominem habentem perfectiorem notitiam de iis quæ nobis credenda proponit, quàm communis status hominum per fidem habeat. Si enim ipse habeat euidentiam horum quæ proponit, constat quòd eius notitia est altior. Si autem non habeat claram notitiam, sed ab eo accipiat immediatè per internam illuminationem qui claram notitiam habet, constat etiam quòd eius notitia est altior nostra, vtpote propinquior claræ notitiæ, & per consequens minus aliquo modo obscura, & magis firma ac stabilis, magisque à dubietatis motibus seiuncta. Patet igitur quòd obiectio non est contra intentionem rationis, quia non intendit sanct. Thom. deducere (vt obiectio supponit) quòd oportet deuenire ad cognitionem hominis videntis clarè & manifestè omnia quæ credimus, sed absolutè quòd est deuenire ad aliquam cognitionem hominis nostra fide, quæ nostro scilicet statui competit, perfectiorem, siue illa sit visio clara eorum quæ credimus, sicut est in Christo, siue sit, à clara illorum visione per internam inspirationem causata, vt fuit in Apostolis & Prophetis.

ATTENDENDVM autē, quòd cùm dicitur siue ipse homo proponens fidem immediatè videat veritatem, siue à vidēte immediatè accipiat, quòd li immediatè dupliciter potest construi. Vno modo, vt in prima determinat illud participium proponens, vt sit sensus quòd immediatè proponens, puta Christus qui immediatè Apostolis & etiam Iudæis fidē proposuit, videat, id est, apertè & clarè cognoscat veritatē eorū quæ nos credimus: in alia verò determinet li accipiat, vt sit sensus, quòd proponēs fidem accipiat immediatè cognitionem ab habente claram notitiā, & non mediantibus hominibus quibus fuerit prius facta de credendis reuelatio. Alio modo quòd determinet in vtraque propositione vidētem, vt sit sensus, siue iis qui proponit fidem videat immediatè veritatem, siue accipiat ab eo qui immediatè videt. Licet autem vterque sensus literæ adaptari possit, secundus tamen mihi cōuenientior videtur, cùm secundum ipsum in vtraque li immediatè referatur ad vnam intentionem. Pro quo sciendum ex doctrina sancti Thomæ in quæstione de Veritate adducta articulo primo ad secundum. & articulo tertio quòd cognoscere veritatem de Deo contingit dupliciter. Vno modo per ipsam diuinam essentiam vnitam intellectui, vt est in beatis. Alio modo per aliquam speciem intellectualem, siue sit species à creaturis accepta, siue sit à Deo in intellectu causata. prima dicitur cognitio immediata, quia videlicet non est per aliquam speciem quæ sit similitudo Dei tanquam per medium. Secunda verò dicitur mediata: quia est mediante tali similitudine, prima etiam est clara notitia veritatis, quia per ipsam videtur ipsa Dei essentia de quo veritates cognoscuntur. Secunda autem est ænigmatica & obscura, quia similitudo illa per quam est cognitio non repræsentat Deum perfectè, sed imperfectè & deficienter. Sensus ergo propositionis sanct. Thom. est quòd est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei quæ communiter habetur, siue ipse homo proponens credenda cognoscat veritatem videndo ipsam diuinam essentiam per ipsammet, & per consequens videndo clarè & apertè veritatem eorum quæ proponit sicut Christus, qui cùm simul esset viator & comprehensor, ipsam diuinam essentiam videbat: siue cognoscat veritatem non quidem vidēdo diuinam essentiam, & per consequens non videndo clarè, sed accipiendo cognitionem à vidente ipsam sicut Prophetæ & Apostoli qui per aliquā similitudinē spiritualē diuinæ sapiētię qua Deus & se & alia cognoscit à Deo in eorū mētibus impressā, veritatē eorū quæ nobis proposuerūt credēda cognouerāt.

ATTENDENDVM quoque quòd apostoli dupliciter à vidente essentiam diuinā cognitionē fidei susceperunt, scilicet à Christo qui beatus erat, per corporalem auditum: & à Deo per internā illuminationē, quādo spiritū sanctum acceperunt. Videtur autem sanct. Thom. hîc loqui de cognitione Apostolorum secundum quòd ipsam à Deo acceperūt, non autem secundum quod eam acceperūt à Christo: quia illa sola cognitio hominis viatoris de Deo est altior communi fide quæ per interionem inspirationem & per similitudinem diuinæ sapientię menti impressam accipitur: vnde & ipsos in eodem ordine cum Prophetis ponit, quos constat à solo Deo, non autem ab homine, talem cognitionem accepisse: & in quæstionibus de Veritate vbi suprà, ait quòd in Apostolis & Prophetis orta est fides per auditum interiorem.

SED occurit dubium. Nam etiam fides nostra est infusa in mente cuiuscunque fidelis, & est quoddā spirituale lumē: & sic videtur quòd fides primorum qui tradiderunt fidem nobis, non sit altior nostra fide, quia illam habuerint per internam inspirationem, non autem nos.

RESPONDETVR quòd duo ad fidē requiruntur, scilicet ꝙ homini credibilia proponantur quæ explicitè credere debet, & assenssus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantùm ad secundum, fides nostra & fides primorū fidelium conueniunt. in vtrisque enim est habitus infusus quo iis quæ credenda proponuntur, homo firmiter adhæret & assentit, & quo illuminatur intellectus ad cognoscendum illa esse credenda, sed quantum ad primum differunt, quia nobis quibus ab hominibus per auditum corporalem credenda proponuntur voces significatiuæ exhibentur exterius, quæ sunt signa illarum rerum quæ debemus explicitè credere: illis autem qui à Deo per internam inspirationem huiusmodi rerum cognitionem accipiunt, exhibetur non exterior vox, sed aliquid diuinæ essentiæ signum, scilicet aliqua spiritualis similitudo diuinæ sapientiæ qua explicitè credenda innotescunt. Vnde sanct. Thom. de Verit. quæst. 12. articulo primo, ad vltimum, ponit differentiam inter prophetiam & fidem, quia prophetia perficit intellectum secundum se, & ideo oportet vt ea ad quæ propheta est instructus, possit distinctè inspicere. fides autem perficit intellectum in ordine ad affectum: vnde nihil habet nisi vt per ipsam intellectus sit paratus ad assentiendū iis quæ Deus credi mandat: & sic non oportet quòd habēs habitum fidei distinctè cognoscat omnia credibilia. Ex quibus patet, quòd licèt tam fides nostra quàm antiquorū, qua

rebus fidei firmiter adhæremus, sit à Deo causata in mente fidelis, & sit quoddam lumen sfaciens nos cognoscere credibilia in communi, scilicet quòd sint credenda: ea tamen quæ explicitè credere debemus, illis altiori modo & altiori lumine proposita sunt, scilicet lumine diuinæ sapiẽtiæ à mentibus ipsorũ participato, quod potest quoddam propheticũ lumen appellari: nobis autem sensibili voce à nostro intellectu adinuenta proponuntur: & propter hoc illorũ cognitio est altior, vt pote firmior & stabilior nostra, ac etiã aliqua ex parte manifestior, inquantũ per illam internã illuminationẽ ad plura diuina mysteria cognoscẽda mens eorũ extẽdebatur, & minus obscurè & distinctè singula credẽda cognoscebat: vnde cõsequentia adducta non tenet. Quartò, Cognitio fidei nõ quietat desiderium, sed magis accẽdit, quia vnusquisque desiderat videre quod credit, ergo &c. probatur consequentia, quia per felicitatem quietatur desiderium. Vltimò, Per cognitionẽ fidei nõ fit res credita præsens intellectui perfectè, cùm sit de absentibus, vt patet per Apostolũ 2. Corint. 5. ergo &c. probatur consequentia, quia cognitio de Deo dicta est finis inquantum vltimo fini rerum, scilicet Deo coniungit. Addit sanct. Thom. quod fit tamen per fidem Deus pręsens affectui cùm credens voluntariè Deo assentiat, quod significat Apostolus Ephe. 3.

ADVERTENDVM quòd res dicitur præsens intellectui perfectè quando secundũ suam essentiã intellectui presentatur aut per seipsam, aut per sui perfectam & adæquatam similitudinẽ. Dicitur autẽ præsens affectui quãdo in ipsam per amorẽ affectus inclinatur. quia ergo Deus de quo aliqua credũtur per suã essentiã, nõ præsentatur intellectui, sed bene affectus ipsius in illũ inclinatur, vtpote volẽs assentire iis quæ ab ipso dicuntur, quòd nõ esset, nisi affectus inclinaretur in Deũ. ideo bene hîc dicitur quòd per cognitionẽ fidei nõ fit res credita præsens intellectui perfectè, licet inquam fiat præsens imperfectè, sed bene per fidem fit Deus pręsens affectui. Posset etiam dici quod per fidem fit Deus præsens affectui consequenter, inquantum ex fide quis in Dei amorem accenditur.

Quòd homo non potest in hac vit a cognoscere substantias separatas per studiun & inquisitionem scientiarum speculatiuarum, vt voluit Auempace.

Cap. 41.

ABET autem & adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substãtia. Dictũ est enim in lib. 2.* ꝙ intellectualis substantia separata cognoscendo essentiã suã, cognoscit & quod est supra se, & quod est sub se, & secũdùm modum suæ substãtiæ: quod præcipuè necesse est si illud quod est supra ipsam, sit causa eius: cùm oporteat in effectibus similitudinẽ inueniri causæ. Vnde cũ Deus sit causa omniũ substantiarũ intellectualiũ creatarum, vt ex superioribus patet: necesse est ꝙ intellectuales substantiæ separatæ cognoscendo suã essentiã cognoscant per modũ visionis cuiusdã ipsum Deũ. Res enim illa per intellectũ visionis modo cognoscitur, cuius similitudo in intellectu existit: sicut & similitudo rei corporaliter visæ est in sensu videntis. Quicũque ergo intellectus apprehẽdit substantiã separatam cognoscẽdo de ea quid est, videt Deum altiori modo quàm aliqua prædictarũ cognoscãtur. Quia ergo quidam posuerũt vltimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quod cognoscũt substãtias separatas: considerandum est vtrũ homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autẽ quæstionẽ habet. Intellectus enim noster secundum statum præsentem nihil intelligit sine phantasmate: quod ita se habet ad intellectũ possibilẽ quo intelligimus, sicut se habẽt colores ad visum, vt patet ex his quę in secũdo tractata sunt. si igitur per cognitionẽ intellectiuã, quæ est ex phãtasmatibus, possit peruenire aliquis nostrũ ad intelligendas substãtias separatas, possibile erit quòd aliquis in hac vita intelligat istas substãtias separatas: & per cõsequẽs vidẽdo ipsas substãtias separatas participabit modũ illius cognitionis quo substantia separata intelligens se, intelligit Deum. Si autem per cognitionem quæ est ex phãtasmatibus nullo modo possit peruenire ad intelligendas substantias separatas: nõ erit possibile quòd homo in statu huius vitæ prædictum modum diuinæ cognitionis assequatur. Quòd autem ex cognitione quæ est per phantasmata, ad intellegendum substantias separatas peruenire possimus, aliqui diuersimodè posuerunt. Auempace nanque posuit quòd per studium speculatiuarum scientiarum possumus ex his intellectis quę per phantasmata cognoscimus, peruenire ad intelligẽdas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cuiuslibet habentis quidditatem quæ non est sua quidditas. Est enim intellectus natus cognoscere quãlibet quidditatem inquantum est quidditas: cùm intellectus proprium obiectum sit quod quid est. Si autem illud quod primò per intellectum possibilẽ intelligitur, est aliquid habens quidditatẽ: possumus per intellectũ possibilẽ abstrahere quidditatẽ illius primò intellecti. & si illa quidditas habeat quidditatẽ, possibile erit iterũ abstrahere quidditatẽ illius quidditatis: & cùm nõ sit procedere in infinitũ, oportet ꝙ stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster peruenire via resolutionis ad cognoscendam quidditatẽ substantiæ separatæ nõ habentẽ aliã quidditatẽ. talis autẽ est quidditas substãtiæ separatæ: potest igitur intellectus noster per cognitionem quæ ex phãtasmatibus accipitur, peruenire ad intelligendas substãtias separatas. Procedit autẽ ad ostẽdendũ idẽ per aliã similẽ viã. Ponit enim ꝙ intellectũ vnius rei, vtputa equi, apud me & apud te multiplicatur solùm per multiplicationẽ specierũ spiritualiũ quæ sunt diuersæ in me & in te: oportet igitur quòd intellectũ quod nõ sustẽtatur in aliqua huiusmodi specie, sit idẽ apud te & apud me: sed quidditas intellecti quã intellectus noster natus est abstrahere, vt probatũ est, nõ habet aliquam speciem spiritualẽ & indiuidualẽ: cùm quidditas intellecti nõ sit quidditas indiuidui neq; spiritualis neque corporalis: cùm intellectũ inquãtum est huiusmodi sit vniuersale: intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatẽ cuius intellectus est vnus apud omnes: talis autem est quidditas substantiæ separatæ: est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiã separatam. Si autem diligenter consideretur, viæ istæ friuolæ inueniẽntur. Cùm enim intellectum inquantum huiusmodi sit vniuersale: oportet ꝗ quòd quidditas intellecti sit quidditas alicuius vniuersalis, scilicet generis vel speciei: quidditas autem generis vel speciei horũ sensibilium, cuius cognitionem intellectiuam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam & formam. D.752. Est igitur omnino dissimilis quidditati substãtiæ separatæ, quæ est simplex & immaterialis. non est igitur possibile quòd per hoc quòd intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiæ separatæ.

2 Præterea, nõ est eiusdẽ rationis forma quæ secundum se non potest separari ab aliquo subiecto, cùm illa quæ separatur secundũ esse à tali subiecto: licèt vtraque secundũ considerationem accipiatur absque tali subiecto. nõ enim est eadẽ ratio magnitudinis & substãtiæ separatæ: nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species & sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt, quidditas autẽ generis vel speciei rerũ sensibilium non potest separari secundum esse ab hac indiuiduali materia: nisi fortè secundũ Platonicos ponamus rerum species separatas: quòd est ab Aristot. improbatum. est igitur omnino dissimilis quidditas prædicta à substantiis separatis quę nullo modo sunt in materia: non igitur per hoc quòd hæ quidditates intelliguntur, substantiæ separatæ intelligi possunt.

3 Adhuc, si quidditas substantiæ separatæ detur esse eiusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium: nõ poterit dici ꝙ sit eiusdẽ rationis secũdum speciem: nisi dicamus quòd species horum sensibiliũ sint ipsæ substãtiæ separatæ: sicut Platonici posuerũt. Remanet igitur quòd non erunt eiusdẽ rationis nisi quantùm ad rationem quidditatis, inquantum est quidditas. Hęc autẽ est ratio communis, generis scilicet & speciei & substantiæ. Non igitur per has quidditates de substãtiis separatis aliquid intelligi poterit, nisi remotum genus ipsarũ. Cognito autem genere non propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum harum quidditatum.

4 Amplius, maior est distantia substãtiæ separatæ à sensibilibus quã vnius sensibilis ab alio: sed intelligere quidditatẽ vnius sensibilis nõ sufficit ad intelligendã quidditatẽ alterius sensibilis. cæcus enim natus per hoc quòd intelligit quidditatem soni, nullo modo potest peruenire ad intelligendã quidditatem coloris: multo igitur minus per hoc quòd intelligat quis quidditatem sensibilis substãtiæ, poterit intelligere quidditatem substantiæ separatæ.

5 Item,

*Cap. 98.

Cap. 15. 2. lib.

Aristot. 10. Ethi. cap. 10.

Cap. 8. & 59. & 73.

Ex Plat. Timeo desumitur.

Pla. Ibidem. 1. Met. tex. com. 2. 4. & seq.

Ex Platone Timeo colligitur.

5 Item, si etiam ponamus q substantiæ separatæ orbes moueant, ex quorũ motibus causantur formę sensibilium: hic modus cognitionis substantiæ separatæ ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarũ. nam per effectum scitur causa, vel ratione similitudinis quæ est inter effectum & causam: vel inquãtum effectus demonstrat virtutem causæ: ratione autem similitudinis ex effectu non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agens vnius speciei: sic autem non se habent substantiæ separatæ ad sensibilia. ratione autem virtutis hoc etiã nõn potest esse. nisi quando effectus adæquat virtutẽ causę. tunc enim per effectum tota virtus causæ cognoscitur: virtus autẽ rei demonstrat substantiam ipsius. Hoc autem in proposito dici non potest. nam virtutes substãtiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus: sicut virtus vniuersalis effectum particularem. non est igitur possibile quòd per sensibilium intellectum deuenire possimus ad intelligendum substantias separatas.

6 Adhuc, omnia intelligibilia in quorum cognitionem deuenimus per inquisitionem & studiũ, ad aliquam scientiarum speculatiuarum pertinẽt. Si igitur per hoc q intelligimus naturas & quidditates istorũ sensibilium, peruenimus ad intelligendas substãtias separatas; oportet q intelligere substantias separatas cõtingat per aliquã scientiarum speculatiuarum. Hoc autem non videmus. non est enim aliqua speculatiua scientia quæ doceret de aliqua substãtiaram separatarũ quid est. sed solùm quia sunt. non est igitur possibile q per hoc q intelligimus naturas sensibilium, perueniamus ad intelligendas substantias separatas. Si autem dicatur q est possibile esse aliquam talem scientiam speculatiuam, quamuis adhuc non sit inuenta: hoc nihil est: quia non est possibile per aliqua principia nobis nota ad intelligendas substantias prædictas deuenire. omnia enim propria principia cuiuscunque scientiæ dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis: quorum cognitionem à sensibilibus accipimus:
Tex.com.27. 1.Posterio. vt patet in fine Posteriorum. sensibilia autem nõ sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, vt per superiores rationes est probatum. non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligẽdas substantias separatas peruenire possit.

Super Cap. 41.

QVARTO ostendit sanct. Thom. quòd felicitas hominis non consistit in cognitione Dei habita ex quidditatiua cognitione substantiarum separatarum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit discurrendo per Philosophorum positiones quòd homo in statu vię non potest substantias separatas quidditatiuè cognoscere. Secundò declarat quòd in cognitione substantiarum separatarum, qualem illi philosophi posuerunt, non consistit humana felicitas, cap. 44. Circa primum duo facit. Primò proponit intentum. Secũdò exequitur propositum in hocmet capitulo. Quantum ad primum notat primò ex superius ostensis in secundo libro, quòd substantiæ separatæ ex eo quòd Deus est ipsarum causa, cognoscendo suam essentiam, quæ est quædam Dei similitudo, cognoscunt ipsum Deum per modum cuiusdam visionis, eò quòd res illa per intellectum modo visionis cognoscatur, cuius similitudo in intellectu existit, vt patet ex visu corporali. Notat secundò tanquam ex præcedentibus sequens, quòd quicunque intellectus apprehendit quidditatiuè substantiam separatam, videt Deum altiori modo quàm aliqua prædictarum cognitionum cognoscatur, id est, quàm communi ipsius cognitione quæ omnibus adest, cognitione demonstratiua & cognitione per fidem. Notat tertiò, quòd quia quidam posuerunt vltimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quòd cognoscit substantias separatas, considerandum est vtrum homo in hac vita possit peruenire ad cognoscendum substãtias separatas ex phantasmatibus, qui est modus sibi proprius in hac vita. si enim hoc possit, possibile erit quòd quis in hac vita intelligat substantias separatas, & per consequens videndo ipsas participabit modũ illius cognitionis quo substantia separata intelligens se intelligit Deum. Si autem illud nõ possit, non erit possibile vt homo in statu viæ prædictum modum diuinæ cognitionis assequatur.

CIRCA primum dictum considerandum, quòd rem videri per intellectum, dupliciter dicitur. quandoque enim idem est quòd ipsius essentiam perfectè vt in se est cognosci, aliquando verò prout distinguitur. contra cognosci per relationem alterius & per auditum: & sic cognosci per similitudinem sui existẽtem in intellectu est videri. Cùm ergo hic dicitur quòd substantia separata cognoscendo se cognoscit Deum per modum visionis, non accipit visionem primo modo, quia vt alibi ostendit, substãtia creata naturali cognitione non potest videre diuinã essentiam, vt in se est, sed accipit visionem secundo modo, vt scilicet cognoscere Deum modo visionis distinguitur cõtra cognoscere ipsum per fidẽ, q est per auditum cognoscere, de quo modo tractatũ est in præcedenti capite.

CIRCA secundum & tertium dictum aduertẽdum, quòd sicut videns aliquid in quo aliud representatur, videt & ipsum repræsentatum, licèt videat ipsum in alio, non in se, sicut videns speculum videt ea quæ in speculo repræsentantur, ita cognoscens per intellectum aliquam essentiam perfectè quæ est alterius intelligibilis naturalis similitudo, cognoscit etiam ea quæ per talem essentiam repræsentantur, dum ipsa essentia & vt re cognita, & vt ratione cognoscendi vtitur: sicut quia diuina essentia est similitudo omnium creaturarum repræsentatiua, ideo Deus suam essentiam intuendo, omnia alia intuetur. quia ergo substantiæ separatæ essentia est quædam similitudo Dei per cuius inspectionem ipsa substantia separata Deum naturali cognitione cognoscit, ideo si intellectus humanus in via ad hoc perueniat quòd ipsam essentiam substantiæ separatæ perfectè cognoscat, ipsum etiam Deum naturaliter per essentiam substantiæ separatæ repræsentatum cognoscet. Propterea in secundo dicto inquit sanct. Thom. quòd quicunque intellectus apprehendit substantiam separatam cognoscendo de ipsa quid est, videt Deum altiori modo quàm fide & demõstratione cognoscatur: quia videlicet cognoscere ipsum secundùm quòd per essentiam substantiæ separatæ repræsentatur intellectui cognoscentis. est cognoscere ipsum altius quàm per creaturas sensibiles, & per auditum ab aliis. In tertio quoque dicto ait, quòd intellectus noster videndo substãtias separatas participabit modum illius cognitionis quo substantia separata intelligens se intelligit Deum: quia scilicet sicut ex eo quòd substantia separata intelligens suam essentiam vtitur ipsa etiam vt ratione intelligendi Deum, cuius est participata similitudo: ita & intellectus noster intelligens essentiam substantiæ separatæ intelliget per ipsam cognitam Deum & sic erit similis modùs cognitionis ex parte medij cognoscendi in quo Deus cognoscetur.

Quantùm ad secundam ostendit sanct. Thom. intellectum nostrum non posse ex phantasmatibus cognoscere quidditates substantiarum separatarum. Circa hoc autem tria facit. Primò ostẽdit quòd non potest eas cognoscere eo modo quo posuit Auempace. Secundò quòd non eo modo quo posuit Alexander cap. sequenti. Tertiò quòd non eo modo quo posuit Auerrois cap. 43. Circa primum duo facit, Primò ponit positionem Auempaces, Secundò illam improbat: posuit ergo Auempace, quòd per studium scientiarum speculatiuarum ex iis intellectis quæ per phantasmata cognoscimus, possumus peruenire ad intelligendas substantias separatas. Hoc autem dupliciter declarat. Primò per intellectum possibilem qui natus est cognoscere quamlibet quidditatem inquantum est quidditas, cùm eius proprium obiectum sit quod quid est, possumus abstrahere quidditatem cuiuslibet habentis quidditaten, quod non est sua quidditas, & sic cùm non sit procedere in infinitum, erit successiuè deuenire via resolutionis ad cognoscendam quidditatem substantię non habentem aliam quidditatem, qualis est quidditas substantiæ separatæ. Hanc viam, vt inquit Com. 3. de Anima, com. 36. tetigit Auempace in epist. quam appellauit Continuationem intellectus. Secundò idem declarat in lib. de Anima, quia intellectus noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectum est idem apud omnes. talis autẽ est quidditas substãtiæ separatæ. assumptum declaratur, quia cùm intellectum vnius rei apud me & apud te multiplicetur solùm per multiplicationem specierum spiritualium, oportet vt intellectum quod in huiusmodi specie non sustentatur, sit idem apud me & apud te. quidditas autem intellecti quam intellectus noster natus est abstrahere, cùm non sit quidditas indiuidui, eò quòd intellectum inquãtum huiusmodi sit vniuersale, non habet aliquam spẽciem spiritualem & indiuidualem.

ADVERTE circa secundã viam huius positionis, quòd per formas spirituales secundum quas dicit Auempace diuersificari intellecta, intelligit non species intelligibiles, sed species & formas imaginabiles, vt S. Thom. exponit 4. Sen. dist. 49. quæst. 2. art. 1. sicut enim natura speciei non diuersificatur nisi vt principiis indiuiduantibus est coniuncta, ita (inquit Auempace) forma intellecta non diuersificatur nisi secundum quòd diuersis formis imaginalibus coniungitur, quæ scilicet indiuiduales sunt, & conditiones indiuidui repræsentant. Vtraque istarum viarum conuenit in hoc fundamento, quòd quia intellectus noster potest abstrahere quidditates rerum materialium, ideo etiã potest cognoscere quidditates separatas. propter hoc dicit S. T. secundam viam esse similẽ primæ. Arguit sanct. Thom. hoc fundamẽtum, q etiam Themistij fuit, friuolum esse cum ipsa Auempace positione. Primò sic: Quidditas vniuersalis scilicet generis vel speciei, horum sensibiliũ quæ est quidditas intellecti, cuius cognitionem intellectiuã per phantasmata accipimus comprehẽdit in se materiam & formam, ergo est omnino dissimilis quidditati substãtiæ separatæ quæ est simplex & immaterialis. ergo nõ põt per hoc q intelligitur quidditas rei sensibilis per phãtasmata, intelligi quidditas substãtiæ separatæ.

ADVERTENDVM q licèt per id quod est omnino dissimile alteri secundum propriam differentiam, possit deueniri in aliqualem ipsius cognitionem inquantum in aliquo communi conueniunt, aut inquantum vnum est alterius effectus, sicut per cognitionem creaturarum deuenimus in cognitionẽ Dei, non possumus tamẽ per ipsum deuenire in talem illius cognitionem qualis est cognitio qua videtur ipsa quidditas, vt est in seipsa: cum vnumquodque q per alterum cognoscitur, aut per simile cognoscatur, aut aliquo modo per contrarium. ideo optimè arguit S. Th. ex eo quod est omnimoda dissimilitudo inter quidditatem materialem, & quidditatem immaterialem, non posse per quidditatis materialis cognitionem quidditatem immaterialem cognosci. Secundò, & est confirmatio præcedentis: Quidditas generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac indiuiduali natura nisi fortè pretermisso Aristotele velimus Platonem sequi, ergo est omnino dissimilis substantiis separatis, ergo &c. probatur prima cõsequentia, quia non est eiusdem rationis forma quæ secundum se non potest separari ab aliquo subiecto, cùm illa quæ separatur secundum esse, licèt vtraque. secũdum considerationem accipiatur absque tali subiecto, sicut non est eadem ratio magnitudinis, & substantiæ separatæ. Tertiò. Si huiusmodi quidditates ponantur esse eiusdem rationis, hoc non erit nisi quantùm ad rationem quidditatis inquantum est quidditas, cùm non possint esse eiusdem rationis secundum speciem, nisi fortè Platonicos sequamur ponentes species horum sensibilium esse ipsas substantias separatas: ergo per sensibiles quidditates de substantiis separatis non poterit aliquid intelligi nisi remotum genus ipsarum, ergo & cætera. Probatur prima consequentia, quia ratio quidditatis est ratio communis generis scilicet & speciei

ſubſtantiæ. Secunda etiam probatur, quia cognito genere non propter hoc cognoſcitur ſpecies, niſi in potentia.

A D euidentiam huius rationis conſiderãdum quòd quidditas dicitur eſſentia rei ſecundũ ꝙ per diffinitioné ſignificatur: eſſentia auté propriè conuenit ſubſtantiis & cõpletè, ſicut & ſubſtãtia ſola completè & propriè diffinitur, & habet eſſe, ideo dicit S.Tho. de quidditate quòd eius ratio eſt communis generis & ſpeciei ſubſtantiæ, quia videlicet tam genus quàm ſpecies ſubſtatiæ, ſunt quidditates quædam ſecundum quòd in abſtracto ſignificantur, & ſolæ ſubſtantiæ propriè & perfectè quidditatem habent, ſicut & diffinitionem. Alia litera habet, genus & ſpeciei & ſubſtantiæ: & tunc eſſet ſenſus, quòd eſt communis omni generi, omni ſpeciei, & omni ſubſtantiæ, ſcilicet completæ. Ex hoc ergo quòd ratio quidditatis eſt communis generi & ſpeciei ſubſtantiæ, habetur quòd eſt veluti remotum genus cuiuſlibet ſubſtantiæ ſeparatæ, ſiue nomine generis intelligamus id quod propriè genus eſt, ſcilicet ſubſtantiã quæ eſt genus generaliſſimum, quæ eſt communis & omnibus generibus & omnibus ſpeciebus ſub ea contentis: ſiue nomine generis intelligamus rationé omné communem pluribus generibus & pluribus ſpeciebus, ſicut ſubſtãtia diuiſa per primã & ſecundam de genere generaliſſimo ſubſtantiæ prædicatur, & de omnibus ſpeciebus ſubſtantiæ & indiuiduis: & ideo vtro modo accipiatur genus, ſequitur quòd per cognitioné quidditatum materialium non poterit cognoſci de ſubſtantiis immaterialibus niſi genus remotũ ipſarum, ſcilicet ſubſiſtentia & quidditas in qua ſola materiales & immateriales quidditates conueniunt, vt ſubſtantiæ & quidditates ſunt, quia non poteſt vnum ducere in cognitioné alterius ratione ſimilitudinis inter ipſa, niſi quantum ad illam rationem in qua conueniunt & ſimilia ſunt.

Quartò, Intelligere quidditatem vnius ſenſibilis, non ſufficit ad intelligendam quidditatem alterius ſenſibilis. non enim cæcus natus per hoc quòd intelligit quidditaté ſoni, intelligit coloris quidditatem. ergo, &c. probatur conſequentia, quia maior eſt diſtantia ſubſtãtiæ ſeparatæ à ſenſibilibus quàm vnius ſenſibilis ab alio. Quintò, Si ponamus ſubſtantias, ſeparatas ex motibus orbium cauſare formas ſenſibilium, hic modus non eſt in propoſito ſufficiés, & arguitur ſic: Neque ratione ſimilitudinis ſenſibiliũ ad ſubſtantias ſeparatas, neque ratione virtutis demõſtratæ poteſt ex quidditate ſenſibili cognoſci quidditas ſubſtantiæ ſeparatæ. ergo, &c. antecedens probatur pro prima quidem parte, quia ſenſibilia non ſunt eiuſdem ſpeciei cùm ſubſtantiis ſeparatis. pro ſecunda verò parte, quia nullus effectus ſenſibilis adæquat virtutem ſubſtantiæ ſeparatæ, cùm virtutes ſubſtãtiarum ſeparatarum excedant effectus omnes ſenſibiles quos intellectu comprehendimus, ſicut virtus vniuerſalis effectum particularem. Conſequétia quoque oſtenditur, quia per effectum non ſcitur cauſa niſi aut ratione ſimilitudinis inter cauſam & effectum, aut inquantũ effectus demonſtrat virtutem cauſæ. De materia huius rationis determinatum eſt in præcedentibus. Sextò, per nullam ſcientiarum ſpeculatiuarum contingit ſcire de aliqua ſubſtantiarum ſeparatarum quid eſt, cùm nulla hoc doceat, ſed tantum quia ſunt. ergo, &c. probatur conſequentia, quia omnia intelligibilia in quorum cognitionem per inquiſitionem & ſtudium deuenimus, ad aliquam ſcientiarum ſpeculatiuarum pertinent. Si dicatur ꝙ poſſibile eſt eſſe aliquam talem ſciétiam ſpeculatiuã, quamuis adhuc non ſit inuenta, hoc nihil eſt, quia ſenſibilia non ſufficiéter ducunt nos in cognitionem rerum immaterialium, vt eſt oſtenſum: omnia autem principia cuiuſcũque ſcientiæ dependent ex principiis primis indemõſtrabilibus per ſe notis, quorũ cognitioné à ſenſibilibus accipimus.

A D euidentiam huius rationis conſiderandum ex doctrina ſanct. Tho. ſuper Boët. trin. ar. vltimo, quòd cùm tam in demonſtrationibus quàm in inuentionibus diffinitionum in ſcientiis ſpeculatiuis ſemper procedatur ex aliquo prius noto, & nõ ſit proceſſus in infinitũ in huiuſmodi reſolutione, neceſſe eſt deuenire ad aliqua prima per ſe nota tam in propoſitionibus quàm in conceptibus, ſicut ſunt primæ propoſitiones indemonſtrabiles, & conceptio entis omnibus notiſſima: & ſimiliter conceptio vnius & aliorum huiuſmodi, quo fit vt ea tãtum via demonſtrationis aut diffinitionis in ſcientiis cognoſci poſſint ad quæ hæc ipſa naturaliter nota ſe poſſunt extendere, quæ ſunt prima noſtræ cognitionis principia, ſicut & cauſa particularis non poteſt niſi cõtenta ſub vniuerſali cauſa producere. Iſta autem nobis naturali lumine intellectus agentis nota ſunt, quo quidé lumine nihil homini manifeſtatur, niſi inquantum per ipſum phantaſmata fiunt actu intelligibilia. phantaſmata autem à ſenſu accipiuntur. ideo iſta principia naturaliter nota non ſe extendunt niſi ad ea quorum cognitionem ex iis quæ ſenſu percipimus, accipere poſſumus. Propterea optimè deducit Sanct. Tho. ex eo quòd per quidditates ſenſibiles non poſſumus quidditates immateriales cognoſcere, quòd nulla ſcientia ſpeculatiua humana poteſt eſſe quæ nos ducat in notitiam huiuſmodi quidditatum, cùm omnes ſcientiæ ex talibus principiis naturaliter notis procedant. Ex his rationibus relinquit ſanct. Thom. tanquam manifeſtam rationum Auempace ſolutionem. Conſtat enim vtramque conſequentiam falſam eſſe ſcilicet hanc: Intellectus noſter poteſt abſtrahere quidditaté, ergo poteſt cognoſcere quidditatem per ſe abſtractam. ſimiliter & hanc: Intellectus noſter natus eſt intelligere quidditatem cuius intellectus eſt vnus apud omnes, ergo & quidditatem immaterialem ac ſeparatam.

Si quis auté diceret quòd Auempace non adducit illas rationes tãquam demonſtratiuas ſimpliciter, ſed tanquam oſtédentes à ſigno, (ex eo enim quòd videmus intellectũ intelligere quidditatem abſtractã, & ipſam abſtrahere etiam ſi in infinitum eſſet abſtrahibilis, ſignum nobis eſt quòd etiam quidditates per ſeipſas abſtractas poteſt intelligere) reſpondetur quòd illud non eſt ſufficiens ſignum: quia quantumcunque intellectus noſter multas abſtrahere poſſit quidditates, omnes illæ quidditates per ipſum abſtractæ ſunt aliquo modo eiuſdem rationis, inquantum omnes ſunt quidditates rerum materialium: quidditas autem ex ſe ſeparata non eſt eiuſdem rationis cum quidditatibus per intellectum abſtractis, quum ſit omnino extra genus materialium: ideo non eſt ſimile.

Quòd non poſſumus in hac vita cognoſcere ſubſtantias ſeparatas, vt poſuit Alexander.

Cap. 42.



QVIA verò Alexãder poſuit quòd intellectus poſſibilis eſt generabilis & corruptibilis, vt pote quædam preparatio humanę naturæ cõſequens commixtionem elementorum, vt in ſecundo libro * habitum eſt: non eſt autem poſſibile vt talis virtus ſupra materialia eleuetur: poſuit quòd intellectus poſſibilis noſter nunquam poſſit peruenire ad intelligendas ſubſtantias ſeparatas: poſuit tamen quòd nos ſecundum ſtatum præſentis vitæ poſſumus ſubſtantias ſeparatas intelligere: quod quidem oſtendere nitebatur hoc modo. Vnumquodque quando peruenerit ad complementum in ſua generatione, & ad vltimam perfectionem ſuæ ſubſtãtiæ: complebitur operatio propria ſua, ſiue actio, ſiue paſſio: ſicut enim operatio ſubſtantiam ſequitur, ita operationis perfectio perfectionem ſubſtantiæ. vnde animal cùm fuerit ex toto perfectum, poterit per ſe ambulare. Intellectus autem habitualis, nihil eſt aliud quàm ſpecies intelligibiles factæ per intellectum agẽtem exiſtentes in intellectu poſſibili. operatio eſt duplex: vna vt faciat intellecta in potentia eſſe intellecta actu: quam habet ex parte intellectus agentis. ſecunda eſt, intelligere intellecta in actu. hæc enim duo homo poteſt facere per habitum intellectualem. quãdo igitur cõplebitur generatio intellectus in habitu, cõplebitur in ipſo vtraque præmiſſarũ operationum. ſemper auté accedit ad complemẽtum ſuæ generationis dũ nouas ſpecies intellectas acquirit: & ſic neceſſe eſt ꝙ quandoque generatio compleatur, niſi ſit impedimentũ: quia nulla generatio eſt ad infinitum tendens. Cõplebitur igitur quandoque vtraque operationum intellectus in habitu per hoc quòd omnia intellecta in potentia faciet in actu: quod eſt complementum primæ operationis: & per hoc quòd intelliget omnia intelligibilia ſeparata & non ſeparata. Quum autem intellectus poſſibilis non poſſit intelligere ſubſtantias ſeparatas iam ſecundum eius opinioné, vt dictum eſt: intendit quòd intelligemus per intellectũ in habitu ſubſtantias ſeparatas: inquantum intellectus agens qui ab ipſo ponitur ſubſtantia ſeparata, fiet forma intellectus in habitu & in nobis ipſis: ita quòd per eum intelligemus ſicut nũc intelligimus per intellectum poſſibilé: & cùm de virtute intellectus agentis ſit facere omnia intellecta in actu, quæ ſunt intelligibilia in potentia, & etiam intelligere ſubſtantias ſeparatas: in ſtatu illo intelligemus omnes ſubſtantias ſeparatas, & omnia intelligibilia nõ ſeparata. Et ſecundum hoc per hanc cognitionem quæ eſt ex phantaſmatibus, peruenimus in cognitionem ſubſtantiæ ſeparatæ, non quòd ipſa phãtaſmata intellecta per ea ſint medium aliquod ad cognoſcendas ſubſtantias ſeparatas, prout accidit in ſcientiis ſpeculatiuis, ſicut poſuit opinio ſuperior: ſed inquantum ſpecies intelligibiles ſunt quædam diſpoſitiones in nobis ad talem formam quæ eſt intellectus agens. Et hoc eſt primum in quo differũt hæ duæ opiniones. Vnde quando intellectus in habitu fuerit perfectus per huiuſmodi ſpecies intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipſe intellectus agens nobis forma, vt dictum eſt: & nominat ipſum intellectum adeptum, de quo dicunt Ariſtot. dicere, quòd ſit ab extrinſeco. Et ſic, licèt in ſcientiis ſpeculatiuis non ſit perfectio vltima humana, ſicut ſuperior ponebat opinio: per eas tamé homo diſponitur ad vltimam perfectioné conſequendam. Et hoc eſt ſecundum in quo differt ſecunda opinio à prima. Tertiò auté differt per hoc ꝙ ſecundum primam opinionem intelligere intellectum agentem eſt cauſa quòd cõtinuetur nobiſcum: ſecundum verò hanc ſecundam opinionem eſt econuerſò. nam propter hoc ꝙ nobiſcum continuatur vt forma, intelligimus ipſum & alias ſubſtãtias ſeparatas. Hæc autem irrationabiliter dicuntur. Intellectus enim in habitu ſicut intellectus poſſibilis ponitur ab Alex. eſſe generabilis & corruptibilis. æternum autem non poteſt fieri forma generabilis & corruptibilis ſecũdum eum. propter hoc enim ponit

Alex. Paraph. de Anima, lib. I. cap. de Intellectu agente. Cap. 61.

Alex. lib. I. ca. de Intellectu agẽte. 2. de Generat. animalium cap. 3.

ponit intellectum possibilem qui vnitur nobis vt forma, esse generabilem & corruptibilem: intellectũ verò agentem qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. cùm igitur intellectus agens secundum Alexandrum ponatur esse quędam substantia separata æterna impossibile erit quòd intellectus agẽs fiat forma intellectus in habitu.

2 Præterea, forma intellectus inquantum est intellectus est intelligibile: sicut forma sensus est sensibile. non enim recipit intellectus aliquid per se loquendo nisi intelligibiliter: sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quòd sit forma eius.

3 Item, intelligere aliquo tripliciter dicimur. Vno modo sicut intelligimus intellectu qui est virtus à qua egreditur talis operatio. vnde & ipse intellectus intelligere dicitur: & ipsum intelligere intellectus, fit intelligere nostrum. Alio modo sicut specie intelligibili: qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiua perficitur per eam in actu: sicut vis visiua per speciem coloris. Tertio modo sicut medio per cuius cognitionem deuenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agẽtem intelligat substãtias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. non autem dicitur hoc modo tertio: quia non concedit Alexãder quòd intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis vel intellectus in habitu: nec etiam secundo modo: quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectiuæ: cuius illa speciei intelligibilis est forma. Nec autem concedit Alexander quòd intellectus possibilis vel intellectus in habitu intelligat substantias separatas. vnde non potest esse quòd sic intelligamus substãtias separatas per intellectũ agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem. Si autẽ sicut per virtutẽ intellectiuam: oportet quòd ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. hoc autem esse non potest, nisi ex substantia intellectus agẽtis & substantia hominis fiat vnum secundùm esse. impossibile est enim si sint duæ substantiæ secundum esse diuersæ, quòd operatio vnius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agẽs vnum secundum esse cum homine, non autem secundum esse accidentale: quia iam non esset intellectus agens substantia, sed accidens. sic enim ex colore & corpore fit vnũ secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quòd intellectus agens sit cum homine vnum secundum esse substantiale. erit igitur vel anima humana, vel pars eius, & non aliqua substantia separata: sicut Alexander ponit. non igitur secundum opinionem Alexandri potest poni quòd homo intelligat substantias separatas.

4 Amplius, si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita q per ipsum intelligere possit: eadẽ ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis: sequitur ergo quòd duo homines simul per intellectum agentẽ intelligent sicut per formam suam. hoc autẽ est ita, q ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, vt iam dictum est. erit ergo idem intelligere duorum intelligẽtium: quod est impossibile. ratio etiã sua friuola est omnino. Primò quidem, quia quando perficitur generatio alicuius generis, oportet q perficiatur sua operatio, sed tamen secundũ modum sui generis, nõ autem secundum modum generis altioris. Quum enim perficitur generatio aëris, habet generationem & motum completũ sursum: non tamen vt moueatur ad locum ignis. similiter autem cùm completur generatio intellectus in habitu, cõplebitur eius operatio quæ est intelligere secũdum suum modum, non autẽ secundum modum quo intelligunt substantiæ separatæ, vt scilicet intelligat substãtias separatas. vnde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi q homo quãdoque intelligat substantias separatas. Secundò, quia eiusdem virtutis est complementum operationis cuius est operatio ipsa. si igitur intelligere substãtias separatas est complementum operationis intellectus in habitu, sequitur q intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas: quod Alexander non ponit: sequeretur enim q intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculatiuas, quæ sub intellectu in habitu cõprehenduntur. Tertiò, quia eorum quæ generari incipiunt, completur generatio vt in pluribus, cùm omnes generationes rerum sint à causis determinatis quæ consequuntur effectus suos vel semper vel in maiori parte. Si igitur ad completionẽ generationis sequitur etiam complementũ actionis: oportet etiam quòd operatio cõpleta consequatur ea quæ generãtur, vel semper, vel in maiori parte. intelligere autẽ substantias separatas non consequuntur, qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus, neque semper: quinimo nullus professus est se ad hanc perfectionẽ peruenisse. non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

Super Cap. 42.

EXCLVSA Auempaces positione, vult S. Thom. & Alex. positionẽ excludere. Vnde primò eius positionẽ, vt ab Auerr. in tertio de Anima recitatur, explicat, atque ad opinionem Auempaces cõparat. Secundò eam reprobat. Tertiò eius rationi respondet. Posuit ergo primò Alexãder quòd nunquam intellectus noster possibilis potest peruenire ad cognoscendas substantias separatas. quia est generabilis & corruptibilis, vtpote existẽs præparatio humanæ naturæ, consequens commixtionem elemẽtorum, vt in secundo habitum est. Posuit secundò quòd hoc non obstante nos possumus secundum statum præsentis vitæ substantias separas intelligere, quia cùm quãdo vnumquodque peruenerit ad complementũ generationis, & ad vltimam perfectionem suæ substantiæ compleãtur, eius operatio propria, siue actio, siue passio quando intellectus habitualis, qui nihil aliud est quàm species intelligibiles factæ per intellectum agentem, existentes in intellectu possibili, fuerit completa generatio, dum scilicet non acquireret amplius nouas species cõplebitur eius duplex operatio. omnia enim intellecta in potẽtia faciet in actu, quod est complementũ illius suæ operationis quæ est facere intellecta in potẽtia esse intellecta in actu: intelliget etiam omnia intelligibilia separata & nõ separata, in quo completur eius secunda operatio, quæ est intelligere intellecta in actu. Quomodo aliqua operatio sit actio, & aliqua passio, ostẽsum est superius in hoc tertio lib. cap. 22. Posuit tertiò quòd cùm intellectus possibilis non possit tales substantias intelligere, intelligemus ipsas per intellectũ in habitu inquantũ intellectus agens, qui secundum ipsum est substantia separata, fiet forma intellectus in habitu in nobis ipsis, ita q per eum intelligemus, sicut nunc per intellectũ possibilem, cùm ipsius sit facere omnia intellecta in actu quæ sunt intelligibilia in potentia, & intelligere substantias separatas. Ex his sequitur primò, q per cognitionem quæ est ex phantasmatibus, peruenimus in cognitionem substantiæ separatæ, non tanquã phantasmata intellecta sint medium ad ipsas cognoscẽdas, vt cõtingit in scientiis speculatiuis secundum opinionẽ Auempaces, sed inquantum species intelligibiles sunt quædam dispositiones in nobis ad talem formam quæ est intellectus agens. Sequitur secundò quòd in scientiis speculatiuis nõ est perfectio vltima humana, vt posuit Auempace, sed per eas homo disponitur ad vltimam perfectionem consequendam, scilicet ad hoc vt intellectus agens fiat nobis forma: ipsumq; intellectum sic formatum nominat Alexander intellectum adeptum, de quo dicunt aliqui Aristot. dicere quòd sit ab extrinseco. Sequitur tertiò, quòd per hoc quòd continuatur nobiscum intellectus agens vt forma, intelligimus ipsum & alias substantias separatas, non autem intelligere intellectum agentem, est causa quòd continuetur nobiscum, vt voluit Auempace.

Quia S. Tho. in secundo dicto positionis Alexandri ait, hominẽ per intellectum in habitu siue per habitum intellectualem facere intelligibilia in actu: in tertio verò dicto ait hoc per intellectum agẽtem fieri: considerandum est, q hoc vtrique illorum attribuitur, sed diuersimodè. Dupliciter enim loqui possumus de intelligibili in actu, scilicet quãtum ad actum primum, & quantum ad actum secundum. Esse intelligibile in actu primo, est esse abstractum à materia, & esse vnitũ intellectui per modum formæ qua intelligit. esse verò intelligibile in actu secundo, est actualiter obiici actui intelligẽdi, & esse eius terminum. Tripliciter ergo possumus quantùm ad hoc ponere diuersitatem inter intellectum agentem, & intelligibilem habitũ, qui dicitur alio nomine species intelligibilis. Vno modo, quia intellectus agens facit intelligibilia in actu primo, inquãtum causat in actu possibili species intellectuales à phãtasmatibus abstractas, species verò intellectualis facit intelligibilia in actu secundo, inquãtum intellectus factus in actu per speciem, format conceptũ in quo sibi res actualiter obiicitur tanquã terminus intrinsecus actus intelligendi. Secundo modo, comparando vtrumque ad actum primum, quia intellectus agẽs facit intelligibilia in actu primò efficienter, species verò intelligibilis formaliter, quia species ipsa est id quo res dicitur actu intelligibilis in intellectu. Tertio modo cõparando vtrumque ad actum secũdũ, quia intellectus agens facit intelligibilia in actu secũdo mediatè, species verò immediatè tanquam forma, per quam intellectus possibilis conceptũ & verbum producit. Ideo inquit S. Tho. quòd hanc actionẽ quæ est intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu, habet intellectus in habitu ex parte intellectus agentis. Contra hanc opinionẽ arguit S. Th. sic primò. Intellectus in habitu, sicut & intellectus possibilis ponitur ab Alexãdro generabilis & corruptibilis. ergo impossibile est q intellectus agens fiat eius forma. probatur consequẽtia, quia secundum ipsum intellectus agẽs ponitur quædã substantia separata æterna: æternũ autẽ non potest fieri forma generabilis & corruptibilis secundum eum, qui propter hoc ponit intellectũ possibilem esse generabilem & corruptibilem, quia vnitur nobis vt forma.

ADVERTE, quòd ista propositio Alex. æternũ non potest esse forma rei generabilis & corruptibilis, nõ est vniuersaliter vera (nam anima intellectiua potest esse æterna scilicet, ab æterno producta, & tamen est forma rei generabilis & corruptibilis, scilicet corporis humani) sed habet veritatem de forma à materia dependente secundum esse à materia. Nam sequitur, à materia secundum esse dependet: ergo nõ potest esse sine materia. ergo materia corrupta & ipsum corrumpatur necesse est. ergo non est æternum: sed si etiam aliquid sit æternum (voco æternum quod non habet principium suæ durationis) non repugnat sibi quòd sit forma rei corruptibilis eleuata supra ipsam, & ab ipsa nõ depẽdens secundum esse. Secundò, forma intellectus inquantum intellectus est intelligibile, quum intellectus non recipiat aliquid per se loquẽdo, nisi intelligibiliter. ergo si intellectus agens non potest esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile est vt sit forma eius.

ADVERTENDVM quòd hæc ratio concludit duo dicta Alexãdri non posse simul stare, scilicet quòd intellectus agens sit forma intellectus in habitu, & quòd intellectus in habitu non intelligat intellectum agentem, sed tantùm sit dispositio ad hoc vt intellectus agens nobis vniatur vt forma, vt per ipsum intelligamus, vt voluit Alexander.

CIRCA id quod dicitur, Intellectum nihil recipere per se loquendo nisi intelligibiliter, attendendum quòd addidit per se loquendo, quia per accidens, id est, ratione virium sensitiuarum, potest diei recipere aliquid non intelligibiliter, putà dum læso organo phãtasiæ impeditur à sua operatione. tunc enim dicitur per accidens recipere: quia id quo ad suã operationem indiget, materialiter alteratur, & materialiter recipit. Tertiò, si homo per intellectum agentem intelligat quandoque substantias separatas, intelliget ipsas, aut sicut virtute intellectiua à qua egreditur operatio quæ est & intelligere intellectus, & intelligere nostrũ: aut sicut specie intelligibili qua perficitur vis intellectiua: aut sicut medio per cuius cognitionem deuenimus in cognitioné alterius. Non tertium, quia nec intellectus possibilis, nec intellectus in habitu, secundum Alexandrum intelligit intellectum agentem. Non etiam secundum, quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectiuæ, cuius illa species intelligibilis est forma. non concedit autem Alexãder ꝙ intellectus possibilis aut intellectus in habitu intelligat substãtias separatas. Non denique primum, quia intelligere intellectu agentis esset intelligere hominis. hoc auté esse non potest secundum positionem Alexandri, quia tunc intellectus agens nõ esset substãtia separata, vt ipse voluit. probatur sequela, quia non potest esse vt idem sit intelligere hominis, & intellectus agentis, nisi ex substantia intellectus agentis & substantia hominis fiat vnum secundũ esse, cùm impossibile sit duas esse substantias diuersas secundum esse, & ꝙ operatio vnius sit operatio alterius: non autem fiet ex illis vnum secundum esse accidentale, quia tunc intellectus agens non esset substantia. ergo secundum esse substãtiale. ergo vel erit anima humana, vel pars eius, scilicet potentialis, & per consequens non substantia separata.

CIRCA illam propositionem, Impossibile est esse duas substãtias diuersas secundum esse, & ꝙ operatio vnius sit operatio alterius, aduertendum ex doctrina S. Thomæ, tertio Sent. dist. 18. art. 1. ad quintum, ꝙ dupliciter potest actio dici, vna scilicet simpliciter, & aggregatione. similiter potest operatio vnius dici operatio alterius dupliciter, scilicet simpliciter, & per adiunctionem. Simpliciter dicitur operatio vnius esse alterius operatio, quãdo eadem numero operatio quæ ab vno egreditur, etiã egreditur ab alio: & sic hoc est impossibile. Secundũ adiunctioné auté, quando operatio vnius adiungitur operationi alterius ad vnius effectus productioné: quòd contingit quãdo vnum agens non potest per se perficere effectũ, sed multi simul sicut quum multi simul trahunt nauẽ, sunt multæ actiones simpliciter, vt actio egreditur ab agente, sed est vna actio aggregatione: & vnius actio potest dici actio alterius, inquantum vnus actione alterius iuuatur ad complendum effectum. Loquitur ergo S. Tho. ad primum sensum, non ad secundũ. Quartò, Qua ratione intellectus agens fiet forma quandoque istius hominis, eadem ratione & alterius. ergo tunc per intellectum agentem duo homines intelligẽt, sicut per formam suam. ergo erit idem intelligere duorum intelligentium, cùm sic per intellectum agentem homo intelligat, quòd eius intelligere sit intelligere intelligentis per ipsum, hoc autem est impossibile. ergo &c.

AD fundamẽtum positionis Alexandri, scilicet quòd complementum operationis intellectus in habitu sit intelligere substantias separatas, respondet sanct. Thom. negando ipsum, & primò respondet ad eius rationem, dicens quòd cùm perficitur generatio alicuius generis, eius quidem operatio perficitur, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum altioris generis: & sic completo intellectu in habitu completur eius intelligere secundum modum suum, non autem secundum modum substantiarum separatarum, vt scilicet substantias separatas intelligat. Secundò probat illud fundamentum esse falsum, dupliciter. Primò, quia si intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, quandoque intelliget substantias separatas: & per consequens per scientias speculatiuas quæ continentur sub intellectu in habitu, intelligerentur substantiæ separatæ: quod Alexander non ponit. Secundò, quia intelligere substantias separatas, consequeretur eos qui ad generationem intellectus in habitu student, aut semper, aut in pluribus: cùm enim eorum quæ generari incipiunt, generatio vt in pluribus compleatur: si ad completionem generationis sequitur complementum actionis, oportet completam operationem pluribus eorum quæ generantur aduenire. hoc autem constat esse falsum, quinimo nullus professus est se ad hanc perfectionem deuenisse. ergo &c.

CIRCA primã harum rationum dubitatur, quum inquit sanct. Thom. quòd Alexander non ponit intellectum in habitu intelligere quandoque substantias separatas. Videtur enim hoc contradicere ei quod superius narrauit in secundo dicto Alexandri. Nam ibi dixit Alexandrum voluisse quòd completo intellectu in habitu, complebitur eius secunda operatio, per hoc quòd intelliget omnia intelligibilia separata & non separata.

Respondetur, quòd posuit Alexander (vt ex supradictis patet) intellectum in habitu non intelligere substantias separatas, tanquam id à quo egreditur ipsa operatio: & sic in hac prima ratione intendit S. Tho. posuit tamen quòd per ipsum homo intelligit, inquantum est dispositio ad hoc vt intellectus agens vniatur nobis, vt forma per quam intelligamus: vnde dicitur intellectus in habitu apud Alexandrũ intelligere substãtias separatas nõ formaliter quidẽ, sed dispositiuè, & sic intellexit S. Thò. superius.

Quòd non possumus intelligere in hac vita substantias separatas sicut posuit Auerrois. Cap. 43.



QVIA verò maxima difficultas est in opinione Alexandri ex hoc, quòd ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Auerrois faciliorem viam se existimauit aduenisse ad ostendendũ quòd *3. de Anima com. 36. quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc ꝙ ponit intellectum possibilem incorruptibilem, & à nobis secundum esse separatum: sicut & intellectum agentem.

Ostendit enim primò, quòd necesse est ponere quòd intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita à nobis, vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu quo intelligimus, non solùm habet hãc actionem quæ est intelligere, sed etiam hanc quæ est facere intellecta in actu. vtrumque enim experimur in nostra potestate existere. hoc autem quod est facere intellecta in actu, magis propriè notificat intellectũ in habitu quàm intelligere: quia prius est facere intellecta in actu quàm intelligere. Sunt enim quædã in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate: sicut prima intelligibilia. hoc auté facere intellecta actu, non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quæ scimus ex studio: sed magis sunt initiũ intellectus in habitu. vnde & habitus horũ intelligibiliũ ab Aristotele in sexto Ethicorum intellectus dicitur. Cap. 7. fiunt auté intellecta in actu per solum intellectum agẽtem. per hoc autem fiunt intellecta in actu alia quæ ex studio scimus. facere igitur hæc consequentia intellecta in actu, est actio & intellectus in habitu quantùm ad prima principia, & ipsius intellectus agentis. vna autem actio nõ est duorum, nisi vnum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentũ, vel sicut forma ad materiam. oportet igitur ꝙ intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu, vel sicut agens ad instrumentũ, vel sicut forma ad materiam. Quod quidem qualiter possit esse sic ostendit: Intellectus possibilis cùm sit secundum eius positionem quædam substãtia separata, intelligit intellectum agentem, & alias substantias separatas, & etiã prima intellecta speculatiua: est igitur subiectum vtrorumque. Quæcũque autem conueniunt in vno subiecto, alterum eorum est sicut forma alterius: sicut cùm color & lux sint in diaphano sicut in subiecto: oportet ꝙ alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. hoc autem necesse est quãdo habẽt ordinem adinuicem, non in his quæ per accidens coniunguntur in eodem subiecto, sicut albedo & musica. Sunt autem intellecta speculatiua, & intellectus agens ordinem adinuicẽ habentia: cùm intellecta speculatiua sint facta intellecta in actu per intellectum agẽtem. habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculatiua quasi forma ad materiam, oportet igitur quòd cũ intellecta speculatiua sint nobis copulata per phantasmata quæ sunt quasi quoddam subiectum ipsorum, quòd etiam intellectus agens continuetur nobiscum inquantum est forma intellectorum speculatiuorum. quando igitur intellecta speculatiua sunt in nobis solùm in potentia, intellectus agens cõtinuatur nobiscum solùm in potentia. quando autem aliqua intellecta speculatiua insunt in nobis in actu, & aliqua in potentia, continuatur nobis partim in actu, & partim in potentia. & tunc dicimur moueri ad cõtinuationem prædictam: quia quantò plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius intellectus agens continuatur in nobis. Hîc autem perfectus motus ad continuationem fit per studium in sciẽtiis speculatiuis, per quod vera intellecta acquirimus & falsæ opiniones excluduntur, quæ sunt extra ordinem huius motus: sicut monstruosa extra ordiné naturalis operationis. vnde & ad hunc perfectum iuuant se homines sicut

cut iuuant se inuicé in scientiis speculatiuis. quando ergo omnia intellecta in potétia fuerint in nobis facta in actu, tűc intellectus agés perfectè copulabitur nobis vt forma, & intelligemus per ipsum perfectè: sicut nunc perfectè intelligimus per intellectű in habitu. Vnde quum ad intellectum agenté pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tűc substătias separatas, sicut nunc intelligimus intellecta speculatiua: & hoc erit vltima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidă Deus. Huius auté positionis destructio ex præmissis sufficienter apparet. procedit enim ex suppositione multorű quæ in superioribus sunt

Lib.2.c.59. improbata. Primò quidem suprà ostésum est, ꝙ intellectus posibilis nō est aliqua substantia separata à nobis secundum esse: vnde non oportebit ꝙ sit subiectum substantia-

3.de Anima, rum separatarum, præcipuè cùm Aristoteles dicat, ꝙ in-

text.com.18. tellectus possibilis est in quo est omnia fieri. vnde videtur quòd sit subiectű solùm illorum quæ sunt facta intellecta.

Lib.2. cap. 76. & 78. 3.de Anima, text.com.18. 2 Item, de intellectu agente etiam suprà ostensum est quòd non est aliqua substantia separata, sed pars animæ: cui Aristoteles attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu, quæ est in nostra potestate. vnde non oportebit quòd intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quòd possumus intelligere substantias separatas: aliàs semper intelligeremus eas.

3 Adhuc, si intellectus agens est substătia separata, non copulatur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu secundum eius positionem: sicut nec intellectus possibilis: licet intellectus possibilis se habet ad illas species sicut materia ad formam. intellectus autem agens econuersò sicut forma ad materiam. species autem factæ intellectæ in actu copulantur nobis secundum eius positionem per phantasmata, quæ ita se habent ad intellectum possibilem, sicut colores ad visum: ad intellectum verò agentem sicut colores ad lucem, vt ex verbis Aristotelis in ter-

*Tex.cō.30. & tex.cō.18. tio de Anima * patet. non autem lapidi in quo est color, potest attribui neque actio visus vt videat, neque actio solis vt illuminet: ergo secundum positionem prædictam homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis vt intelligat substantias separatas, neque actio intellectus agentis, vt faciat intellecta in actu.

4 Amplius, secűdum positionem prædictam intellectus agens non ponitur continuari nobiscum vt forma, nisi per hoc quòd est forma speculatiuorű intellectorum, quorum etiam ponitur forma, per hoc quòd eadem actio est intellectus agentis, & illorum intellectorum, scilicet facere intellecta in actu. non igitur poterit esse forma nisi secundű quòd communicant in actione eius intellecta speculatiua. Hęc autem non communicăt in actione eius quę est intelligere substantias separatas: quum sint species rerű sensibilium: nisi redeamus ad opinioné Auempace, qui quidditates substantiarű separatarű posuit cognosci per ea quæ intelligimus de istis sensibilibus. nullo igitur modo per viam prædictă poterimus intelligere substătias separatas.

5 Præterea, intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculatiua quorű est factiuus, & ad substantias separatas quarű non est factiuus, sed cognoscitiuus tantùm secűdum eius positionem. non igitur oportet si copuletur nobis per hoc quòd est factiuus intellectorum speculatiuorű, quòd copuletur nobis secundű quòd est cognoscitiuus substătiarum separatarum: sed in tali processu est deceptio manifestè secundű accidens.

6 Adhuc, si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est inquantum intellectus agés est forma huius vel illius intellecti speculatiui, sed inquătum fit forma nobis. sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculatiua, secundum quòd ipse dicit. ergo statim à principio homo potest per intellectum agentem intelligere substantias separatas. Si autem dicatur quòd non fit nobis perfectè forma per quædam intellecta speculatiua intellectus agens, vt per ipsum possumus intelligere substantias separatas. Hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculatiua nō adæquant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas: sed nec omnia intellecta speculatiua simul accepta adæquant illam perfectionem intellectus agentis secundum quòd intelligit substantias separatas. quum omnia hæc non sint intelligibilia nisi inquantum sunt facta: intellecta illa verò sunt intelligibilia secundum suam naturam. non igitur per hoc quòd omnia speculatiua intelligibilia sciemus, oportebit quòd ita perfectè intellectus agés fiat nobis forma, quòd per ipsum intelligamus substătias separatas. vel si hoc nō requiritur, oportebit dicere quòd intelligédo quodlibet intelligibile, intelligimus substantias separatas.

Super Cap. 43.


OST opinionem Auempace & Alexandri venit confutanda Auerro. opinio. ideo sanct. Thom. primò ipsam opinionem explicat, secundò eam refellit. Quantum ad primum inquit, quòd quia maxima in opinione Alexandri est difficultas ex hoc quòd ponit intellectum possibilem in habitu esse totaliter corruptibilem, Auerr. faciliorem viam se inuenisse existimauit ad ostendendum nos quandoque substantias separatas intelligere, ex hoc quòd intellectum possibilem incorruptibilem ponit, & à nobis secundum esse separatum, sicut & intellectum agentem. Vnde dixit primo in tertio de Anima commento 36. quòd intellectus agens ad principia à nobis naturaliter cognita se habet aut sicut agens ad instrumentum, aut sicut forma ad materiam, quia facere intellecta in actu est actio & intellectus in habitu, & intellectus agentis: vna autem actio non est duorum, nisi vnum eorum comparetur ad alterum, sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Ad manifestationem autem primæ propositionis notat quòd intellectus in habitu quo intelligimus, non solùm habet hanc actionem quæ est intelligere, sed etiam hanc quæ est facere intellecta in actu: quod quidem declarat, quia per ipsum intellectum in habitu quătùm ad prima principia quæ fiunt intellecta in actu, per solum intellectum agentem fiunt intellecta in actu, aliáque ex studio acquirimus. Sed licet vtraque istarű actionű conueniat intellectui in habitu, facere tamen intellecta in actu, magis notificat intellectű in habitu, quàm intelligere: quia prius est facere intellecta in actu quă intelligere. Dixit secundò, quòd hoc modo intellectus agens cōparatur ad prima intellecta quomodo forma ad materiam. Nam cùm intellectus possibilis secundum ipsum sit substantia separata, intelligit intellectű agétem & alias substantias separatas, & etiam prima intellectiua speculata, ideo oportet vt sit subiectum vtrorumque. quæcunque autem conueniunt in vno subiecto, & habent ordinem adinuicem sicut habent intellecta speculatiua, & intellectus agens qui ea facit intellecta in actu, alterum eorum est sicut forma alterius, vt patet in luce respectu coloris, quorum vtrumq; recipitur in diaphano. Ex quo sequitur quòd cùm intellecta speculatiua sint nobis copulata per phantasmata, quòd etiam intellectus agens copuletur nobis inquantum est ipsorum forma. Dixit tertiò, quòd secundum quòd intellecta speculatiua copulantur nobis aut in potentia, aut in actu completo, aut partim in actu, & partim in potentia, ita proportionaliter & intellectus agens nobis copulatur. Vnde quantò plura intellecta in actu in nobis fuerint facta, tantò perfectius intellectus agens continuatur nobis. perfectus autem motus ad continuationé istam, fit per studium in scientiis speculatiuis, & ad hunc perfectum se iuuăt homines, sicut & in scientiis speculatiuis. Dixit quartò, quòd cùm omnia intellecta in potétia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfectè copulabitur nobis vt forma, & tunc per ipsum intelligimus substantias separatas sicut nunc perfectè intelligimus per intellectum in habitu, & hoc erit vltima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus.

CIRCA primum dictű Auerr. considerandű primò, ꝙ quando duo ad vnam operationé ordine quodam concurrunt, ita scilicet quòd vni operatio per alterum conuenit, oportet quòd vnum comparetur ad alterum, aut sicut agens principale ad instrumétum, sicut artifex in sectione se habet ad serram, aut sicut forma ad materiam, sicut in calefactione se habet calor ad ignem, conueniunt autem isti duo modi, vt inquit S. Tho. prima parte q.88. art.1. quia vtrobique vnum comparatur ad alterum, sicut perfectio ad perfectibile & sicut actus ad potentiă. Cum ergo intellectus agens & intellectus in habitu conueniant in vna operatione quæ intellectui in habitu per intellectum agentem communicatur, oportet quòd altero illorum modorum comparetur intellectus agens ad intellectum in habitu. Et licet vtroque modo comparetur, prætermisso tamen primo modo Auer. prosequitur secundum, vtpote magis deseruientem sibi, & magis congruenté suæ positioni, dum arbitratur tam intellectum agenté quàm intellectum in habitu recipi in intellectu possibili. quæ enim in vno subiecto conueniűt tanquam ad vnam operationem, illi etiam subiecto conuenienté ordinata, conuenientius dicűtur se habere vt forma & materia, quàm vt agens principale & instrumentum, quamuis & illud de ipsis verè aliquando dici possit. Non approbo autem interpretationé quorundam Auerroistarum dicentium, ꝙ in principio intellectus agens, est agens respectu intellectus speculatiui, & intellectus in habitu respectu eiusdem est instrumentum, in fine verò vnum est vt forma, alterum vt materia. Nam assignat Auerr. rationem quare vnum est vt forma, & alterű vt materia: quia ista actio quę est facere intellecta speculatiua in actu, est vtriusque actio. constat autem quòd ista actio conuenit istis in principio generationis habitus speculatiui respectu nostri. ergo iste respectus formæ ad materiam, non conuenit eis tantùm in fine, sed etiam in principio.

Attendendum secundò, cùm dicitur quòd intellectui in habitu, cōuenit facere intelligibilia in actu: & intelligere, ꝙ per intellectum in habitu duo possumus intelligere, scilicet aut habitű primorum principiorű tantùm, vt videlicet distinguitur ab habitu conclusionű ex primis principiis deductarum, qui apud Auerroëm intellectus speculatiuus vocatur, aut habitum omnia intellecta facta, tam videlicet prima quàm secundaria comprehen

comprehendentem. Primo modo non videtur accipi ab Auer. Nam cùm intelligere fiat cũ quadam receptione intelligibili in actu, ratione cuius inquit Auer. 3. de Anima, commento 36. quòd est actio de genere passionis hoc quod est intelligere, non conueniet ipsi habitui primorum principiorum, neque ratione ipsorum principiorum, neque ratione intellectus agentis, cuius sunt instrumentum, & sic non poterit dici de intellectu in habitu quòd sibi vtraque illarum actionum conueniat. Accipitur ergo secundo modo. apertè enim hinc constat vtramque illarum actionum intellectui in habitu conuenire: ratione tamen diuersorum quæ in ipso includuntur. sibi enim inquantum est circa prima principia, conuenit hoc, quod est facere intellecta in actu virtute intellectus agentis, cuius sunt veluti instrumenta & veluti materia: nam primò conuenit intellectui agenti talis actio: ipsis autem primis principiis ratione intellectus agentis, inquantum ex ipsis à nobis per intellectum agentem naturaliter cognitis, studio & exercitio alia à nobis innotescunt. Vnde sanctus Tomas de mente Auerro. inquit, quòd facere intellecta secundaria in actu, est actio intellectus in habitu, quantùm ad prima principia, & intellectus agentis, quasi diceret, est actio intellectus in habitu, non quidem quantùm ad omnia sub ipso contenta, sed tantùm ratione primorum principiorum. Alia autem actio quæ est intelligere ea quæ ex studio & voluntate nostra facta sunt intellecta in actu, cuiusmodi sunt intentiones rerum materialium, conuenit huic intellectui inquãtum est circa ipsa secundaria intellecta, sed ratione intellectus possibilis. Nam sicut intellectus agẽs est primum cui conuenit facere intellecta in actu, ita intellectus possibilis est primum cui conuenit ea recipere & intelligere. Attendendum tertiò, cùm dicitur ab Auerr. de mente Alexandri, quòd facere intellecta in actu est prius quàm intelligere: & propterea magis notificat intellectũ in habitu, quòd triplicem prioritatẽ hîc possumus intelligere, scilicet prioritatem nobilitatis, prioritatem præsuppositionis, & prioritatem appropriationis. omnibus enim istis modis verificari potest, quòd facere intellecta in actu, est prius quã intelligere, vt scilicet receptionem intellecti in actu dicit. Est enim nobilitate prius, quia, vt inquit Auerr. illud est de genere actionis, istud verò de genere positionis. Constat autem quòd agere nobilius est quàm recipere, saltem respectu vnius & eiusdem. Est etiam prius naturaliter tanquam præsuppositum alteri. Nam prius intelligimus fieri intellecta in actu, quàm illa recipi: est etiam prius secundum appropriationem, quia hoc est propriũ intellectui, non autem illud, quia facere intellecta in actu, nulli animali, virtuti conuenit, nec etiam proportionaliter, sed recipere intellecta in actu conuenit etiam sensui proportionaliter. nam & sensus recipit sensata in actu. Propter has prioritates conueniẽter dicitur quòd magis propriè notificatur natura intellectus in habitu, per hoc quod est facere intellecta in actu, quàm per hoc quòd est intelligere. Nam magis propriè notificatur natura alicuius per propriã & digniorem, & naturaliter priorem operationem, quàm per eam quæ communis est sibi & aliis, & est indignior & posterior. Attendendum quartò, cùm inquit S. Thom. prima intellecta esse initium intellectus in habitu, quòd hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo vt prima pars rei dicitur eius initium. sic enim constat quòd prima intellecta sunt initium intellectus in habitu. Nam primum per intellectum agentem solùm fiunt ipsa prima intellecta in actu, deinde per intellectum agentem simul cum primis intellectis fiũt intellecta alia quæ studio & exercitatione acquirimus. Alio modo vt causa effectiua rei dicitur eius initium, & sic etiam prima principia sunt initiũ intellectus in habitu, quantũ ad secũdaria intellecta. sunt enim ipsorum causa. Propter vtrunque horum Arist. habitũ primorum principiorũ, vt ab habitu aliorũ distinguitur siue vt prima pars à secunda, siue vt causa ab effectu, vocauit intellectum, quia videlicet ab ipso tota nostra cognitio intellectiua originatur, sicut & à virtute intellectiua.

CIRCA secundum dictum Auerr. attendendum, quòd ad hoc vt intellectus possibilis aliquid essentialiter intelligat, necesse est vt ex ipso & intelligibili fiat vnum, vt multotiens de mente Aristotelis superius est dictum. hoc autem non potest esse, nisi aut ipsum intelligibile sit omnino idem quod intelligens, aut in ipso intellectu recipiatur. Ideo Auerr. arbitratus intellectum agentem esse substantiam à materia separatam, & per se actu intellectam, ac distinctam ab intellectu possibili, ex hoc quòd intellectus possibilis ipsum intellectum agentem intelligit, concludit quòd intellectus possibilis est subiectum intellectus agentis, quemadmodum & aliorum intellectorum.

SED dubium occurrit circa id quod dicitur intellectum possibilem esse subiectum intellectus in habitu. Nam oppositum videtur dici ab Auerroë in tertio de Anima, commento 20. vbi vult quòd habitus scientiarum sunt in virtute cogitatiua, sicut in subiecto, id quod etiam sanctus Thomas in secundo libro de mente Auerr. adduxit. Respondetur quòd non pro eodem accipiuntur habitus scientiæ, qui est in cogitatiua secundum Commentatorem, & intellectus in habitu, qui ab ipso ponitur in intellectu possibili. nam per habitum scientiæ qui est in cogitatiua, accipit quandam dispositionem & habilitatem ex studio & exercitio in cogitatiua causatam, qua faciliter & promptè homo est dispositus ad copulationem cum intellectu possibili, vt in comm. allegato patet: per intellectum autem in habitu intelligit ipsa intellecta, siue ipsas intentiones & similitudines intelligibilium, quæ in intellectu possibili ponuntur, & nobiscum per phantasmata copulantur.

CIRCA vlti. dictum, cùm ait Auerr. quòd in perfecta copulatione intellectus agentis cum homine homo erit sicut Deus, aduerte quòd dupliciter possumus istam similitudinem interpretari. Primò, quòd sit similitudo quantùm ad cognitionem substantiarum immaterialium duntaxat, & maximè ipsius Dei, & tunc sensus est, quòd homo vltimatè felix est sicut Deus, quia sicut Deus substantias separatas, & præsertim seipsum perfectè cognoscit, in quo eius beatitudo consistit, ita & homo cùm fuerit perfectè intellectui agenti copulatus, substantias separatas & Deum intelliget. Secundo modo potest importari similitudo quantùm ad vniuersalitatem entium & cognitorum. sicut enim Deus in se rerum omnium perfectiones cõtinet, & omnia cognoscit, ita & homo cùm & omnia intellecta & intellectus agens sibi fuerint perfectè copulata, erit omnia intelligibiliter, & omnia cognoscet. Cætera quæ circa hanc opinionem tanguntur, in secundo libro sunt explicata.

SED contra ipsam arguit multipliciter S. Thomas, quoniam procedit ex suppositione multorum quæ in superioribus sunt improbata. Primò hoc fundamentum, scilicet quòd intellectus impossibilis sit substantia separata, est superius improbatum. ergo propter illud fundamentum non oportet vt sit subiectum substantiarum separatarum, vt arguit hæc opinio. Confirmatur., quia videtur apud Arist. quòd sit subiectum solum eorum quę fiunt intellecta in actu, cùm dicat quòd est quo est omnia fieri. Aduerte, quòd substantiæ separatæ sunt quidem intellecta in actu, quia sunt omnino abstractæ à materia: sed hoc conuenit eis per naturam, non per actionem intellectus agentis, ideo non habent recipi in intellectu possibili, cuius est recipere ea duntaxat quæ per intellectum agentem fiunt intellecta in actu.

Secundò, Intellectus agens non est substantia separata, sed pars animæ cui Aristot. attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu, quæ est in nostra potestate. ergo nõ oportet quòd intelligere per ipsum, sit nobis causa quòd possimus intelligere substantias separatas. probatur consequentia: quia aliâs semper eas intelligeremus.

ADVERTENDVM primò, quòd secũdum positionem prædictam tota ratio quare possumus intelligere substantias separatas, est, quia nobis continuari potest intellectus agens, cuius est intelligere substantias separatas, & quòd per continuationẽ eius perfectam nobiscum illas intelligemus. Si autem ponamus quòd intellectus agens sit pars animæ, sequitur quòd sit semper nobis secundum suam essentiam vnitus. ideo optimè deducit S. Thom. quòd per ipsum semper substãtias separatas intelligamus. Siquis autem diceret, quòd licet intellectus agens sit pars animæ, & per consequens sit semper vnitus nobis secundum substantiam, non tamen est nobis semper vnitus secundum omnem suam actionem & virtutem, sed tunc tantùm quoniam intellectus possibilis fuerit perfectus omnibus intellectis in actu, ideo non sequitur quòd homo semper intelligat substantias separatas. Hoc nihil est, quia non ponitur secundum prædictam positionem requiri intellecta in actu nobis continuari, ad hoc quòd substantias separatas intelligamus, nisi quoniam sunt medium & dispositio ad hoc vt intellectus agens nobis copuletur secundum suam substãtiam, quia tunc per ipsum possumus substantias separatas intelligere. ergo secundum Auerroëm sola vnio substantiæ intellectus agẽtis nobiscum est causa quòd intelligamus substãtias separatas. vnio enim secundum actionem & virtutẽ intelligendi substantias separatas, sequitur copulationem substantiæ eius nobiscum. ergo si posuerimus nullam requiri dispositionem acquisitam ad hoc quòd nobis substantia intellectus agentis vniatur, sed sit semper nobis naturaliter vnitus, vt pote pars animæ existens, sequitur quòd semper per ipsum substantias separatas intelligamus.

CIRCA hoc quod ait S. Thom. Aristot. attribuere intellectui agenti hanc operationem, quæ est facere intelligibilia in actu, quæ operatio est in nostra potestate: aduertendum quòd per intellectum in actu, duo significari possunt, scilicet aut ipsa sola species intelligibilis in intellectu possibili causata, aut quodcunque intellectum quod actum intelligendi terminat. Per intellectum ergo in actu non est accipiendum hoc loco quodcunque obiectum terminans actum intelligendi, quia hoc facere pertinet ad intellectum possibilem, & ad habitum primorum principiorũ, secundum quòd intellectus format conceptũ quidditatis rei, vel per discursum peruenit ad cognitionem actualem eius quod in potẽtia tantùm cognoscebat: sed accipiẽdæ sunt species intelligibiles. has enim ipse intellectus agens in intellectu possibili simul cum phantasmate immediatè causat, & dicitur hoc esse in potestate nostra, quia est in nostra potestate phantasiari, & sic ordinare phãtasmata in imaginatione, vt sint conueniens instrumentũ intellectus agentis ad causandam huiusmodi speciem. non enim quæcunque phantasmata confusa & inordinata sunt eius conueniens instrumentum. Tertiò, Secundum hãc positionẽ nec intellectus agens nec intellectus possibilis copulatur nobiscũ nisi per species factas intellectas in actu: intellecta in actu nobis non copulantur nisi per phantasmata: phantasmata secundum Aristo. se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, ad agentem sicut colores ad lucem. ergo neque actio intellectus possibilis homini potest attribui, vt intelligat substantias separatas, neque actio intellectus agentis, vt facit intellecta in actu. probatur consequẽtia, quia cõstat quòd lapidi in quo est color, sicut scilicet phãtasmata in homine, neque actio visus attribui potest vt videat, neque actio lucis vt illuminet. Quartò, secundũ hanc positionem intellectus agens nõ potest esse forma in nobis, nisi secundũ quòd in actione eius intellecta speculatiua cõmunicant, sed in hac operatione quę est intelligere substantias separatas, cõmunicare nõ possunt, cùm sint species rerũ sensibilium. ergo &c. maior constat, quia intellectus agens non ponitur continuari nobiscum vt forma, nisi per hoc quòd est forma intellectorum speculatiuorum. istorum etiam ponitur forma per hoc quòd eorum, & intellectus agentis est eadem actio, scilicet facere intellecta in actu.

ADVERTE quòd hæc ratio habet pro fundamento, quòd cùm duæ actiones intellectui in habitu conueniãt, vt superius est ostẽsum, sicut intellectus agens nõ ponitur forma intellectorũ speculatiuorum quantum ad prima intellecta, nisi inquantum actio intellectus agẽtis, quæ est facere intellecta in actu, est etiam actio ipsorum intellectorum: ita etiã nõ debet poni forma ipsorũ quantũ ad secũda intellecta, quibus cõuenit alia actio quæ est intelligere, eo scilicet modo quo ipsa dicuntur intelligere, quia videlicet intellectus possibilis & homo per illa intelligit, nisi quia actio intellectus agentis, quæ est intelligere substantias separatas, est etiã actio ipsorum: quod cùm non sit, quia talia intellecta secundaria sunt species rerum sensibilium: ex quidditatibus autem sensibilibus non possunt cognosci substantiæ separatæ, vt contra Auempace est ostensum: sequitur quòd intellectus agens non potest ipsorum forma esse: & per consequens neque forma in nobis: & sic constat ꝙ ista positio quæ ponit quòd substantias separatas possimus intelligere per hoc ꝙ intellectus agens continuatur nobiscum vt forma, vana est & friuola. Quintò, aliter intellectus agens comparatur ad intellecta speculatiua, quorum est factiuus: & aliter ad substantias separatas quarum est intellectiuus tantùm secundum Auerrois positionem. ergo non oportet si copulatur nobis per hoc quòd est illorum factiuus, quòd copuletur etiam secundùm quòd est separatorum cognoscitiuus: sed est deceptio secundum accidens.

ADVERTE quòd in hac argumentatione: Intellectus agens vnitur nobis vt forma, per hoc quòd est factiuus intellectorum sensibilium, sed

ipse

ipse intelligit substantias separatas: ergo & hoc modo nobis copulatur: committitur manifestè (vt ait sanct. Thomas) deceptio & fallacia accidentis. ex eo enim quòd intellectus agens & homo sunt aliquo modo vnita arguitur tanquam si omnibus modis essent vnita in quo fallacia accidentis committitur. vnde supposita opinione Commentatoris, quòd intellectus agens sit substantia separata, dicitur ad illam minorem: Intellectus agens intelligit substãtias separatas, quod accidit intellectui agenti quòd intelligat substantias separatas, secũdum quòd vnitur nobis, quia illud conuenit sibi non secundum quòd nobis copulatur, sed secundum quòd à nobis est separatus, sicut accidit animali quòd sit genus inquãtum est idem homini, licet verè animal sit genus. Sextò, per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas, inquantum ipse sit forma in nobis. ergo homo à principio hoc potest, sed hoc ista positio non dicit. ergo, &c. probatur consequentia, quia fit forma in nobis etiam per prima intellecta speculatiua, supple quæ nobis à principio insunt.

SI dicatur quòd intellectus agens non fit perfectè forma per quædam intellecta speculatiua, vt per ipsum possimus intelligere substantias separatas, sed per omnia. Contra hoc non est, nisi quia ipsa intellecta speculatiua non adæquant virtutem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas: sed nec omnia simul adæquant illam perfectionem, cùm non sint intelligibilia nisi quia facta sunt intellecta: illa verò sint intelligibilia secundum suam naturam. ergo, &c.

ADVERTE quòd hæc ratio supponit quòd intellectus agens secundum positionem prædictam nõ fiat forma in nobis nisi quia fit forma intellectorum speculatiuorum, illorum verò non fiat forma, nisi quia communicant in actione quæ est intelligere substantias separatas, vt in quarta ratione est ostensum. Sic enim constat quòd aut à principio possumus intelligere substantias separatas, quia à principio sunt in nobis prima intellecta naturaliter nota, quibus mediantibus intellectus agens fit forma in nobis: aut si hoc nõ potest esse, quia prima intellecta cùm nõ adæquent virtutem intellectus agentis, non possunt in illa operatione communicare: sequitur quòd nunquam illud possimus, quia nec omnia quæ facta sunt intellecta possunt in illa operatione communicare, cùm nec etiam omnia illa simul sumpta intellectus agentis virtutem adæquent.

Quòd vltima fœlicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem prædictæ opiniones fingunt. Caput 44.

NON est autem possibile felicitatẽ humanam in tali cognitione substãtiarum separatarum ponere: sicut prædicti Philosophi posuerunt. Vanum enim est, quod est ad finem quem non potest consequi. quum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo peruenire non potest. alioquin sequeretur quòd homo esset in vanum, & naturale eius desiderium esset inane: quod est impossibile. Quòd autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secũdum prædictas positiones, ex dictis est manifestum. non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

2 Præterea, ad hoc quòd intellectus agens vniatur nobis vt forma, ita quòd per ipsum intelligamus substantias separatas: requiritur q generatio intellectus in habitu sit completa secundum Alex. vel quòd omnia intellecta speculatiua sint facta in nobis in actu secundum Auerroem: 3. de Anima. te x. com. 36. quæ duo in idem redeunt. nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis, secundum quòd intellecta speculatiua fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectæ in potentia. Ad hoc igitur quòd intellectus agẽs copuletur alicui, oportet quòd intelligat in actu per intellectum speculatiuum omnes naturas rerum sensibilium, & omnes virtutes & operationes & motus eorum. quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculatiuarum, per quas mouemur ad continuationem intellectus agentis, vt ipsi dicunt: quum ex his quæ nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculatiuarum, non possit perueniri ad omnia prædicta cognoscenda. Est igitur impossibile quòd aliquis homo ad illam continuationem perueniat per modũ ab eis assignatum. non est igitur possibile quòd in tali cõtinuatione sit hominis fœlicitas.

3 Adhuc, dato quòd talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quòd talis perfectio paucissimis hominum aduenit, in tantum quòd nec ipsi nec aliqui quantumcunque in scientiis speculatiuis studiosi & periti ausi sunt talem perfectionem de se profiteri: quinimo omnes plurima à se asserunt ignorata, sicut Arist. quadraturam circuli & rationes ordinis corporum cælestium, in quibus, vt ipsemet dicit in secundo de Cælo, *non nisi topicas rationes reddere potest. Et quid sit in eis necessarium, & eorum motoribus aliis reseruat in vndecimo Metaphysicæ. *felicitas autem est quoddam commune bonũ ad quod plures peruenire possũt, nisi sint orbati, vt Aristoteles dicit in primo Ethicorum. & hoc etiam verũ est de omni fine naturali alicuius speciei: quia ipsum consequentur ea quæ sunt illius speciei, vt in pluribus. non est ergo possibile quòd vltima hominis felicitas in continuatione prædicta consistat.

* Tex cõ. 61. * Tex cõ. 36. & infrà. Cap. 13.

4 Patet autem quòd nec Aristoteles (cuius sententiam sequi conantur prædicti Philosophi) in tali continuatione hominis vltimam felicitatem opinatus est esse. Probat enim in primo Ethic. quòd * felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam. vnde necesse fuit quòd de virtutibus determinaret, quas diuisit in virtutes morales & intellectuales. Ostendit autem in 10. eiusdem libri, * quòd vltima felicitas hominis est in speculatione. vnde patet quòd non est in actu alicuius virtutis moralis, nec prudentiæ, nec artis, quæ tamen sunt intellectuales. Relinquitur igitur quòd sit operatio secundum sapientiam, quæ est præcipua inter tres residuas intellectuales, quæ sunt sapientia, scientia, & intellectus, vt ostendit in sexto Ethicorum. * Vnde & in decimo Ethicorũ, * sapientem indicat esse felicem: sapientia autem secundum ipsum est vna de scientiis speculatiuis, caput aliarum, vt dicitur in sexto Ethicorum. * & in principio Metaphysicæ, scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quòd opinio Arist. fuit quòd vltima felicitas, quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus diuinis, qualis per scientias speculatiuas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res diuinas non per viam scientiarum speculatiuarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

* Cap. 17. * Cap. 10 * Cap. 4. * Cap. 8. * Cap. 8.

Super Cap. 44.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas non posse nos intelligere substantias separatas, sicut prædicti Philosophi posuerunt, vult nunc ostendere quòd in cognitione huiusmodi substantiarum separatarum non consistit humana fœlicitas: & arguit primò sic: Intelligere substantias separatas, [illegible] impossibile secundum prædictas positiones, vt ex dictis patet. ergo in tali cognitione ipsarum non est fęlicitas humana constituta. probatur consequentia, quia tunc homo esset in vanum, & naturale eius desiderium de fœlicitate, quæ est finis hominis, esset inane.

ADVERTE, quòd cùm vanũ dicatur (vt patet ex Arist. 2. Phy.) quod non consequitur finem ad quem est, ex eo assumit sanct. Thom. in vanum fieri quod fit ad aliquem finem ad quem peruenire non potest. sic enim constat quòd talem nunquam finem consequitur. iccirco si homo ordinatur ad cognoscendas substantias separatas tanquam ad finem, & impossibile est vt illas cognoscat sequitur (vt deducit san. Thom.) quòd sit factus in vanum. simili ratione sequitur quòd naturale desiderium sit inane & frustrà, quia videlicet nunquam implebitur.

ATTENDENDVM tamen, quòd licèt non repugnet aliquid esse finem naturæ, & tamen impediri in aliquibus particularibus naturam ne illum finem assequatur, vt in operibus naturæ videmus, repugnat tamen aliquid esse finem naturæ & esse impossibile vt ad illud natura perueniat, quia natura non inclinat neque mouet ad impossibile, vt dicitur secundo Cæli tex. 51. ideo Sanct. Tho. primò proponit, quòd non potest poni fœlicitas hominis, quæ est eius finis, in eo ad quod homo peruenire non potest: deinde illud probat, quia si admitteretur illud esse finem & fœlicitatem, tunc homo in vanum esset. quod nullus sapiens de aliqua tota natura diceret, licèt de aliquo indiuiduo naturæ non sit inconueniens quòd sit in vanum respectu alicuius finis, quando scilicet non peruenit ad aliquem finem à natura intentum. Secundò, Ad hoc vt intellectus agens copuletur alicui, oportet quòd intelligat actu per intellectum speculatiuum omnes naturas rerum sensibilium, & omnes virtutes & opereationes & motus eorũ, sed hoc est impossibile aliquem scire per principia scientiarum, per quas (vt ipsi dicũt) mouetur ad ipsam continuationem. ergo impossibile est quòd homo ad illam continuationem perueniat per modum ab illis assignatum, ergo &c. maior probatur, quia tam secundum Alexandrum quàm secundum Auer. ad hoc vt intellectus agens vniatur nobis vt forma, requiritur quòd omnia inetllecta speculatiua sint facta in nobis in actu: omnes autem rerum sensibilium species sunt intellectæ in potentia. minor quoque probatur, quia ex iis quæ nostris sensibus subsunt, ex quibus prædicta principia sumuntur, non potest perueniri ad omnia prædicta cognoscenda.

CIRCA hoc quod dicitur neminem posse omnium sensibilium naturas & omnes virtutes, & operationes, & motus eorum intelligere, considerandũ quòd hoc non dicit impossibilitatem simpliciter, quæ inquam est impossibilitas per implicationem contradictionis: non enim cùm dico, homo omnia huiusmodi cognoscit, prædicatum repugnat subiecto, sed dicit impossibilitatem quæ est ex defectu aut debilitate potentiæ, sicut dicimus hominem ægrũm non posse ambulare sic enim quia prima principia ex quibus in nobis originatur scientia, debilia in nobis sunt,

non

non se extendúntque nisi ad eã quæ sensibus subsunt, aut ad quæ per huiusmodi sensata manuducitur, nequimus per huiusmodi principia omnia prædicta cognoscere. Nam quæ vnius hominis sensibus subsunt, non valent in omnium nos rerum sensibilium noticiam ducere, neque ratione similitudinis, neque ratione causalitatis. multa enim & quasi infinita sunt, quorum vnum neque est alteri simile, neque illius est aliquo modo effectus aut causa. Tertiò, Data etiã possibilitate huiusmodi continuationis hominis ad intellectum agentem, constat quòd talis perfectio paucissimis hominum aduenit, nec etiam ipsis Philosophis, vnde omnes plurima à se asserunt ignorata, sicut patet de Aristot. circa quadraturam circuli, & circa ea quæ ad corpora cælestia pertinẽt. ergo, &c. probatur consequentia, quia felicitas, vt dicitur primo Ethicorum, est quoddam commune bonum, ad quod plures peruenire possunt, nisi sint orbati, id est, nisi careant aliquo principio ad acquirẽdam virtutẽ necessario, quemadmodum amentibus accidit, in quibus est defectus rationis propter aliquam virium sensitiuarum indispositionem: verum etiam est hoc de omni fine naturali alicuius speciei.

CIRCA probationem consequentiæ attendendum est, quòd illud assumptum habet veritatẽ de felicitate naturali ad quam virtute suæ naturæ potest peruenire vnusquisque. vnde & subiunxit S. Thom. quòd illud verum est de omni fine naturali. Nam cùm natura in paucioribus deficiat, ea quæ sunt vnius speciei, pro maiori parte habent principia sufficientia ad acquisitionem finis suæ speciei, & dum mouentur ad illum, tandem eum assequuntur: idcirco cùm non pluribus, imò forte nullis eorum qui studio vacant & acquisitioni scientiarum, contingat vt ad illam perfectam continuationem cum intellectu agẽte per suum studium perueniant, manifestè relinquitur felicitatem hominis naturalem, siue vltimum eius naturalem finem in prædicta continuatione non consistere. Quartò, Aristoteles primo Ethicorum probat felicitatem hominis esse operationem ipsius secundum virtutem perfectam: in decimo autẽ ostendit ipsam esse in speculatione, & vt ex ipso ibidem habetur, in actu sapiẽtiæ consistit: sapientia autem apud ipsum sexto Ethicorum & primo Metaphysicæ est vna de scientiis speculatiuis, & est caput aliarum scientiarum. ergo opinio Aristot. cuius sententiam prædicti sequi conantur, fuit quòd vltima hominis felicitas quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus diuinis qualis per scientias speculatiuas haberi potest. ergo non consistit secundum ipsum in tali continuatione, sed iste modus cognoscendi res diuinas post adeptionem scientiarũ speculatiuarum, est ab ipsius expositoribus, scilicet Alexandro & Auerroë, confictus.

CIRCA Aristot. opinionem statim occurrit dubium. Nam constat quòd pauci sunt in comparatione ad totam hominum multitudinem qui perueniant ad illam cognitionem rerum diuinarum, quæ per scientias speculatiuas habetur, sed de ratione felicitatis secundum ipsum Aristot. est, quòd plures ad eam perueniant, ab ipsáque pauciores deficiant. ergo in tali cognitione non consistit humana felicitas, & sic ex ipsius dicto sequitur oppositum suæ positionis. Respondetur, quòd non est de ratione felicitatis huius vitæ apud Aristot. quòd maior pars hominũ ad illam perueniat, sed quòd possit sua virtute peruenire, & quòd si moueatur ad illam, suo motu eam assequatur, quia pauci homines sunt qui sint orbati, & principiis naturalibus ad acquirendam virtutem careant: & sic etiam pauci sunt qui studio & acquisitioni scientiarum speculatiuarum vacent, qui eam cognitionem rerum diuinarum, in qua humana felicitas consistit, non assequantur. Vnde non sequitur oppositum positionis ipsius ex suo dicto.

Si autẽ instetur ex verbis sancti Thomæ hìc & in præcedentibus, quòd finem naturalem alicuius speciei cõsequuntur ea quæ sunt illius speciei, vt in pluribus, & sic non sufficit quòd possint illum assequi, & quòd dum mouentur ad illum, eum assequantur. Dicitur vt superius etiam respondebatur, quòd vtique finem naturalem alicuius speciei maior pars eorum quæ sub specie continentur, assequitur: non tamen oportet vt in quolibet statu illius naturæ hoc eueniat, sed sufficit quòd in aliquo statu contingat, sic autem verum est quòd finis naturalis hominis est rerum diuinarum cognitio, ad quam homo potest naturaliter peruenire, & quòd maior pars hominum ad illam perueniet, aut fortè omnes, non quidem in hac vita, sed post mortem, licet modum quo tunc res diuinas homo intelliget, ab Aristotele non habeamus. Vnde & ipse Aristot. posuit, quòd homo non consequitur felicitatem perfectam in hac vita, sed suo modo. quasi vellet dicere quòd aliquando post hanc vitam perfectam beatitudinem assequetur, quæ est absolutè finis humanæ naturæ. In hac autem vita homo quidem consequi potest beatitudinem imperfectam, sed & pauci sunt qui ad eam perueniant, quia pauci sunt qui in scientiis speculatiuis se exerceant propter impedimenta huius vitæ, de quibus dictum est in præcedentibus. Vnde cognitio rerum diuinarum in hac vita per scientias speculatiuas acquisita, non est simpliciter finis humanæ naturæ, sed est finis ipsius pro statu mortali, in quo multa sunt impedientia & retrahentia à consecutione talis finis.

Quòd non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas.

Cap. 45.

Idem p. part. q. 88. art. 1.

3. de Anima cap. 50.

VIA igitur secundum modos prædictos substantiæ separatæ non possunt cognosci à nobis in vita ista: inquirendum restat vtrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus. Quod autem hoc sit possibile, nititur ostendere Themistius per locum à minori. Substantiæ enim separatæ sunt magis intelligibiles quàm materialia. hæc enim sunt intelligibilia inquantum sunt facta intellecta in actu per intellectũ agentẽ: illa verò sunt secundum seipsa intelligibilia. si ergo intellectus noster comprehendit hæc materialia, multò magis natus est intelligere illas substantias separatas. Hæc autem ratio secundum diuersas opiniones de intellectu possibili diuersimodè iudicanda est. Si enim intellectus possibilis non sit virtus à materia dependens, & sit iterum secũdum esse à corpore separatus, vt Auer. ponit, sequetur quòd nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat: vnde quæ sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt ei magis intelligibilia: sed tunc sequi videtur quòd cùm nos à principio per intellectum possibilem intelligamus, quòd à principio intelligamus substantias separatas: quòd patet esse falsum. Sed hoc inconueniens euitare Auerrois nititur secundum ea quæ de eius opinione dicta sunt: quæ patet esse falsa ex præmissis. *Cap. 34.* Si autem intellectus possibilis non est à corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quòd est tali corpori vnitus secundùm esse, habet quendam necessarium ordinem ad materialia, vt non nisi per illa ad aliorum cognitionem peruenire possit: vnde non sequitur si substãtiæ separatæ in seipsis sint magis intelligibiles, ꝙ propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Arist. in secundo Metap. Dicit enim ibidem* ꝙ difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis. ** Text. cõ. 1.* Nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis. Vnde per materialia intellecta non possunt intelligi substantiæ separatæ: vt suprà ostẽsum est. Sequitur itaque quòd intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas. Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiua ad illa solum est in potẽtia, in quæ potest proprium eius actiuum. omni enim potentiæ passiuæ respondet potentia actiua in natura: aliâs potentia passiua esset frustra, cùm non possit reduci in actum nisi per actiuam: vnde videmus quòd visus non est susceptiuus nisi colorum qui illuminantur per lucem: intellectus autẽ possibilis cùm sit virtus quodammodo passiua, habet proprium agens sibi respondens scilicet intellectum agẽtem: qui ita se habet ad intellectum possibilem, sicut se habet lux ad visum. non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quæ sunt facta per intellectum agentem. vnde & Arist. in 3. de Anima * describens vtrunque intellectum, dicit ꝙ intellectus possibilis est quo est omnia fieri: agens verò quo est omnia facere: vt ad eadem vtriusque potentia referri intelligatur, huius actiua, illius passiua. ** Tex. cõ. 18.* Cùm ergo substantiæ separatæ nõ sint factæ intellectæ in actu per intellectum agentem, sed solum materialia: ad hæc sola se extẽdit possibilis intellectus: non igitur per ipsum possumus intelligere substãtias separatas. Propter quod Aristot. congruo exemplo vsus est. nam oculus vespertilionis nunquã potest videre lucem solis: quamuis Auerrois hoc exemplum deprauare nitatur, dicẽs ꝙ simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, & oculo vespertilionis ad lucem solis, quantùm ad impossibilitatem, sed solum quantùm ad difficultatem: quod tali ratione probat ibidem: *Secũdo Met. com. primo.* quia si illa quæ sunt intellecta secundum se, scilicet substantiæ separatæ, essent nobis impossibiles ad intelligẽdum, frustra essent: sicut si esset aliquod visibile quod à nullo visu videri possit. Quæ quidem ratio quàm friuola sit, apparet. Etsi enim à nobis nunquam illæ substantiæ intelligerẽtur, tamen intelligentur à seipsis. vnde nec frustra intelligibiles essent: sicut nec sol frustra visibilis est, vt Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio: cùm possit ipsum videre homo, & alia animalia: sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori vnitus secundum esse, nõ potest intelligere substantias separatas. Interest tamẽ qualiter de substãtia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quædam virtus materialis generabilis & corruptibilis, vt quidam posuerunt: sequitur quòd ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia: vnde necesse est quòd nullo modo possit intelligere substantias separatas: quia impossibile

impossibile erit ipsum esse separatũ. Si autem intellectus
2.lib.c.59.& 60. possibilis quamuis sit corpori vnitus, est tamen incorruptibilis, & à materia non dependens secundum suum esse, sicut suprà ostendimus: sequitur quòd obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex vnione ad corpus. vnde cùm anima à corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quæ secundum se sunt intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis.

Et hæc est sententia nostræ fidei de intelligendo substantias separatas à nobis post mortem, & non in hac vita.

Super Cap. 45.

VISO quòd non possumus substãtias separatas intelligere in hac vita per illos modos quos prędicti Philosophi posuerũt, restat inquirendum an sit aliquis modus quo ipsas in hac vita intelligere possimus. Circa hoc autem duo facit S. Thom. Primò ostendit quod dictum est. secũdo remouet quoddam dubium in capite sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit nos non posse in hac vita tales substantias intelligere. Secundò inquirit an aliquando illas intelligere possimus. Circa primum duo facit. Primò adducit rationem Themistij, qua probat nos posse substantias separatas intelligere. Secundò ad eam respondet, & simul suũ confirmat propositum. Quãcùm ad primũ arguit Themistius in tertio suæ Paraphrasis lib. cap. 50. sic per locũ à minori, Substantiæ separatæ sunt magis intelligibiles quàm materialia, cùm sint secundùm seipsa intelligibilia, illa verò fiant intelligibilia per intellectum agentem. ergo si noster intellectus comprehendit hæc materialia, multò magis natus est intelligere substantias separatas.

ADVERTE, quòd hæc ratio dicitur à minori esse, quia minus videtur quòd noster intellectus comprehendat minus intelligibilia quàm comprehendat magis intelligibilia, & tamen illa comprehendit.

AD hanc rationem respondet S. Thom. quòd secundum diuersas opiniones de intellectu possibili est iudicanda, & dicit primò quòd secundum opinionem Auerrois ponentis ipsum esse substantiam à corpore separatam, rectè procedit ratio, quia quum tunc nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat, ea quæ sunt magis intelligibilia in seipsis erunt ei magis intelligibilia. Sed tamen hoc dato sequitur ꝙ non à principio substantias separatas intelligamus, quum à principio intelligamus per intellectum possibilem: hoc autem constat esse falsum: & licèt hoc inconueniens nitatur Auerr. euitare secundùm ea quæ dicta sunt superius, de copulatione intellectus agẽtis, patet tamen ex præmissis illa esse falsa.

CIRCA hanc opinionem Auerrois considerandum quòd dicitur intellectus possibilis habere necessarium ordinem ad res materiales, quãdo nihil nisi ex rebus materialibus cognoscere potest: non habere autem ordinem ad res materiales dicitur, quando ab ipsis in intelligendo dependentiam non habet. Quando ergo ponitur omnino à materia separatus, & per consequens nullum ad res materiales necessarium ordinem in intelligendo habere, tunc obiectum sibi cõnaturale erit intelligibile à materia secundum se separatum, vtpote secum in modo essendi conueniẽs. ideo quæ sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt apud Auerr. ei magis intelligibilia: sicut quia nos ponimus animam intellectiuam esse materiæ cõiunctã secũdùm esse, dicimus ei esse magis intelligibilia quæ sunt minus intelligibilia in seipsis, scilicet materialia quæ opere intellectus agẽtis fiunt actu intellecta. Dicit secundò, quòd si ponatur intellectus possibilis non esse separatus, sed esse corpori coniunctus secundùm esse, cùm ex hoc necessarium ordinẽ habeat ad materialia, non sequitur si substantiæ separatæ sunt in seipsis magis cognoscibiles, ꝙ propter hoc sint magis cognoscibiles intellectui nostro, quia vt superius est ostensum, per materialia intellecta non possunt substantiæ separatæ intelligi. Confirmatur hæc responsio ex verbis Aristot. 2. Metaph. tex. 2. dicentis, quòd difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis, id est, non prouenit ex eo quòd illæ res minus intelligibiles sint, quàm alia intelligibilia à nobis, sed ex debilitate intellectus nostri, qui quum sit vnitus corpori secũdùm esse, rebus materialibus est obligatus.

IN hac responsione tangit S. Thom. primam rationem ad probandum quòd intellectus vnitus corpori substãtias separatas intelligere non possit, hanc scilicet, Per materialia intellecta non possunt intelligi substãtiæ separatæ. ergo, &c. probatur consequentia, quia intellectus cõiunctus non nisi per materialia ad cognitionem aliorum peruenire potest.

ADVERTENDVM autem, quia S. Thom. concludit in hac ratione nullo modo posse intelligi substantias separatas ab intellectu coniuncto, quòd non accipitur hic modus intelligendi ex parte rei cognitæ, quasi velit cõcludere quòd nihil de substãtiis separatis intelligamus. non enim vult hoc ostendere, sed accipitur modus ex parte cognoscẽtis: & est sensus quòd intellectus coniunctus nullum habet modum quo quidditates substantiarum separatarum in seipsis intelligere possit.

Secunda ratio ad idem est: Substantiæ separatæ non sunt factæ intellectæ in actu per intellectum agentem, sed solùm materialia. ergo ad sola materialia se extendit intellectus possibilis. probatur consequentia, quia potentia passiua ad illa solùm est in potẽtia, in quæ potest eius proprium actiuum, cùm omni potentiæ passiuæ respondeat potentia actiua in natura, ne sit frustrà, declaratur in visu. intellectus autem possibilis qui est virtus quodammodo passiua, habet tanquam proprium agens intellectum agentem: declaratur ex verbis Arist. in 3. de Anima.

CIRCA illam propositionem: Omni potentiæ passiuæ respondet potentia actiua in natura: aduertendum quòd dupliciter potest accipi potentia passiua. Vno modo pro omni potentia receptiua alicuius formæ: quo modo etiam potentia obedientialis potest dici potentia passiua: & de tali non intelligitur propositio S. Thomæ: potẽtiæ enim obediẽtiali non respõdet aliqua potentia actiua in natura, id est, potentia creaturæ, quum non sit potentia ad formam naturalem, sed sufficit ad hoc vt non sit frustrà, quòd sit aliquod agens ipsam potens reducere in actũ, quod est agẽs diuinũ. Alio modo potest accipi pro potentia duntaxat receptiua formæ naturalis, & de tali intelligitur propositio prædicta. nisi enim tali potẽtiæ responderet potentia actiua in natura, non posset in actum reduci naturaliter: potentia enim passiua, vt inquit S. Thom, non reducitur in actum, nisi per potentiam actiuam: & per consequens esset frustrà passiua potentia, si sibi nulla actiua naturalis responderet.

ADVERTENDVM etiã, quũ dicitur intellectũ esse virtutẽ quodãmodo passiuã, ꝙ addidit S. Thom. li quodammodò, vt daret intelligere ꝙ intellectus possibilis non est omnino potentia passiua vt materia prima, sed est aliquo modo potentia passiua, & aliquo modo potentia actiua. inquantum enim recipit speciem à suo obiecto, est passiua potẽtia: inquantùm verò factus in actu per speciẽ obiecti producit intellectionẽ, est aliquo modo potentia actiua, siue productiua, vt in superioribus ostẽdimus.

Confirmatur ista ratio exemplo Aristotelis dicentis ita se habere intellectum nostrum ad manifestissima naturæ, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem Solis.

SED ad hoc exemplum inquit Auerr. quòd difficultatem cognoscendi substantias separatas vult Arist. per ipsum ostẽdere, non autem impossibilitatẽ. Vnde quòd non sit impossibile eas cognoscere, arguit, quia aliàs essent frustrà, sicut si esset aliquod visibile quod à nullo videri posset.

Respondet S. Thom. hanc consequentiam friuolam esse. quia quamuis à nobis nunquam intelligerentur, tamen intelligerentur à seipsis, & sic non essent frustrà intelligibiles, sicut nec Sol frustrà visibilis est, quanuis à vespertilione videri non possit, cùm ipsum alia videre possint.

ADDIT ipse S. Thom. in 2. Metaph. aliam rationẽ falsitatis illius consequentiæ, inquiens quòd cognitio intellectus nostri non est finis substantiarum separatarum, sed magis econuerso. ideo non sequitur eas esse frustrà, si non intelligantur à nobis, quum illud frustrà sit, quod non consequitur finem ad quem est.

CIRCA hanc consequentiam Auerrois, & responsionem S. Thom. laborant multi Auerroistæ, volentes ostendere eam esse necessariam, & responsionem S. Thomæ nullam esse. Ioannes enim de Ianduno in tertio de Anima dupliciter eam declarat. Primò sic. Inquit enim non supponi à Commentatore, quòd finis substantiarum separatarum sit intelligi à nobis, vt videtur intelligere S. Thom. 2. Metaph. sed supponit eas esse à nobis naturaliter cognoscibiles, eò quòd sub eius obiecto primo & adæquato, scilicet sub ente contineantur, & per consequens quòd sint naturale motiuum intellectus nostri. Tunc deducit sic consequentiam, Substantiæ separatæ sunt à nobis naturaliter cognoscibiles. ergo si nos non possumus eas naturaliter cognoscere, erunt frustrà. probatur consequẽtia, quia frustrà est potentia actiua cui non respondet in natura potentia passiua. intelligibile autem est motiuum intellectus.

Secundò, eam deducit volens quòd quamuis intelligi à nobis non sit finis principalis earum, est tamen secundarius earũ finis, quum agant primò propter se, secundariò propter alia, vt dicitur secundo Cæli, cõmento vigesimoprimo. ideo si nequeant à nobis intelligi, sequitur quòd sint frustrà quantum ad finem secundarium: & sic natura aliquid ociosè egisset.

Alij, sicut Rugerius in tractatu suo de intellectu, misso beato Thomæ pro responsione ad tractatum suum contra Auerroistas, illam cõsequentiam sic deducit: Intellectus noster non potest intelligere substantias separatas. ergo sunt simpliciter ignoratæ. ergo natura ociosè egit. probatur prima consequentia, intellectus noster non potest intelligere Deum. ergo nulla mediarum intelligentiarũ potest illum intelligere, quia si non est Deus receptibilis in maximo receptiuo in genere abstractorum, cuiusmodi est intellectus noster, nec in minus receptiuo illius generis: ergo nulla mediarum potest intelligere mediã, & per consequens nec seipsam ergo sunt simpliciter ignoratæ: quia neque sunt intellectæ à primo intellectu, quum nihil intelligat extra se, nec à seipsis, nec ab intellectu nostro. ergo sunt ociosæ: & sic sequitur à primo ad vltimum, intellectus noster non potest substantias separatas intelligere. ergo sunt ociosæ.

Alij dicunt non fuisse mentem Auerrois probare substantias separatas esse possibile à nobis intelligi, sed quòd quãdoque eas intelligamus. Supponit autẽ eas esse aptas intelligi simpliciter ab omni intellectu, & quòd intellectus noster sit natus eas intelligere. Tunc sic, Si intellectus noster non intelligeret quandoque substantias separatas, tunc non esset intellectum ab alio id quod in se est natũ intelligi aptitudine mutua, scilicet tam ex parte intelligibilis, quã ex parte intellectus. ergo natura ociosè egisset.

Sed quòd isti modi rationem Commentatoris non saluẽt, facile est videre. Prima quidẽ deductio constat quòd supponit falsum, scilicet quòd substantiæ separatæ sint à nobis naturaliter cognoscibiles, loquendo de cognitione ipsarum in seipsis, id est per proprias species. De hoc enim loquimur in proposito: & quum probatur, quia cõtinentur sub obiecto adæquato intellectus. negatur consequentia. non enim valet, hoc continetur sub obiecto adæquato intellectus nostri: ergo est à nostro intellectu cognoscibile per propriam speciem. sufficit enim quòd qualitercunque cognoscatur, quia licèt ens sit obiectum adæquatum intellectui nostro, inquantum omne contẽtum sub ente est aliquo modo ab intellectu nostro cognoscibile, & econuerso, non tamen est obiectum proportionatum, vt possit perfectè quantùm ad omnia sub ipso contenta comprehendi: sed tale obiectum est quidditas rei materialis. Ad secundam deductionem eiusdem modi dicitur primò, quòd intellectio substãtiarum separatarum non est finis ipsarum, neque principalis, neque secundarius: quia neque sunt principaliter productæ propter cognitionẽ earum à nobis, sed propter bonitatem diuinam, tanquam propter finem extrinsecum, aut propter bonum vniuersi tanquã propter finem intrinsecum: neque eius productionem naturæ author ad hoc ordinauit, vt à nobis intelligerentur, cùm ad earum essentias cognoscendas non possit intellectus noster per sensibilia, à quibus cognitionem accipit, peruenire: & licèt agant aliquid secundaria intentione propter nos, non sequitur quòd nostra cognitio sit finis secundarius ipsarum secundum earum naturam consideratarum, sed quòd sumus secundarius finis alicuius operationis earum.

AD deductionem Rugerij negatur prima consequentia. Ad eius probationẽ negantur omnes consequentiæ intermediæ quicquid sit de consequentibus illarum. Prima quidem, quia non sequitur, si intellectus noster non potest Deum intelligere, quòd nec mediæ intelligentiæ illum

intelligere possint, cùm intellectus noster sit pura potentia in genere intelligibilium, non autem mediæ intelligentiæ, vt ostensum est in secundo libro. Probatio etiam illius nulla est: maximè enim receptiuum in genere aliquo potest intelligi dupliciter, aut scilicet quòd est maximè remotum ab actu illius generis, & maximè est in potentia: sicut materia prima potest dici maximè receptiua in genere materialium, aut quia est maximè proportionatum formæ, sicut corpus organicum potest dici maximè receptiuum animæ. Si accipiatur maximè receptiuum in genere abstractorum primo modo, negatur assumptum. stat enim quòd aliquid sit receptibile in eo quod est magis in actu, & non sit receptibile in eo quod est minus in actu: sicut anima rationalis est receptibilis in corpore organico, & tamen non est receptibilis immediatè in sanguine, aut in materia prima non disposita. Si autem accipiatur maximè receptiuum secundo modo, negatur quòd intellectus noster sit maximè receptiuus in genere abstractorum formæ diuinæ, imò quãtò intellectus est superior, tantò est illius formæ magis receptiuus. Secunda etiam consequentia falsa est, quia intelligentia media non intelligit naturaliter Deum per formam illi adæquatam, & tamen intelligit se & alias medias.

Vltima præterea consequentia non tenet, quia dato quòd mediæ intelligentiæ nec à nobis nec à seipsis intelligantùr, adhuc tamen non sunt omnino ignoratæ: quia intelliguntur à prima: & quum arguitur quia prima intelligentia nihil intelligit extra se, hoc est falsum & contra Aristo-
Lib.1.c.49. telem, vt superius est ostensum: & secundum aliquos etiam contra Commentatorem ipsum, quum omnia entia apud ipsum contineãtur in mente primi entis. sicut formæ artificiales in mente artificis, vt inquit 12. Metaphysicæ, com. 18. & 36. Ad tertium modum respondetur & dicitur primò quod falsum est Commentatorem velle probare nos quandoque intelligere substantias separatas: non autem quòd hoc non sit impossibile. Ex verbis enim ipsius expressè constat hoc esse contra mentem eius. Inquit enim, sed hoc non demonstrat, res abstractas intelligere esse impossibile, sicut inspicere solem est impossibile vespertilioni: quoniam si ita esset, tunc ociosè egisset, quia fecisset id quod est in se naturaliter intellectum, non intellectum ab alio. Nam quòd inquit, quoniam si ita esset non potest referri nisi ad id quod antea dixerat, cuius vult rationem assignare: dixerat autem quòd illud exemplum Aristotelis non demonstrabat impossibilitatem cognoscendi substantias separatas: ideo & illud antecedés intelligendum est de non impossibilitate cognitionis.

Dicitur secundò, quòd ex ipsis verbis Commentatoris apparet quòd non supponit ista quæ iste dicit. Nam ipsemet Com. superius in hoc eodem commento, primò ostendit quid intelligat per intellectum in se naturaliter. Distinguit enim ipsum contra id quod ab intellectu agente fit intellectum in actu: quod autem fit intellectũ in actu ab intellectu agente, dicitur intellectum in actu, quia habet per ipsum intellectum agentem conditionem ex qua habet aliquid vt possit actum intellectus terminare, scilicet abstractionem à materia. ergo sic dicit aliquid esse secundùm naturam suam intellectum in actu, quia est naturaliter abstractum à materia, ex quo habet vt sit naturæ intelligibilis, non autem quia habeat naturalem ordiné ad hunc aut illum intellectum. Et sic patet quum arguit Commentator, quòd natura ociosè egisset, quia fecisset in se naturaliter intellectum, non intellectum ab aliquo, quòd non supponit substantias separatas esse naturaliter intelligibiles à quocunque intellectu, sed ipsas esse naturæ intelligibilis per seipsas: & quia dato quòd non intelligantur ab intellectu nostro, possunt intelligi ab alio intellectu, & etiam cognitio nostra non est finis ipsarum. ideo apud S. Thom. non sequitur quòd natura ociosè circa ipsas egisset.

Quantùm ad secundum principale ostendit S. Thom. an aliquãdo possit intellectus humanus cognoscere substantias separatas, & duo dicit. Primum est, quòd si ponatur intellectus virtus quædam esse materialis generabilis & corruptibilis, nullo modo potest intelligere substantias separatas, quia erit impossibile ipsum esse separatum, & determinatur ad intelligendum materialia. Secundum est, quòd si ponatur incorruptibilis, & à materia independens secundùm esse, quãuis corpori sit vnitus, obligatio ad intelligendas res materiales accidit ei ex vnione ad corpus, ideo separata anima à corpore poterit immaterialia intelligere per lumé intellectus agẽtis, quod est similitudo luminis existẽtis in substantiis separatis.

CIRCA hanc determinationem S. Thom. duo sunt facienda. primò declaranda est eius positio, secundò obiectionibus quibusdam, quæ contra ipsam fiunt, est respondendum. Quantùm ad primum considerandum est, ꝙ res aliqua dupliciter cognosci potest. Vno modo per aliud cognitum. Alio modo per seipsam, & vtroque modo dupliciter etiã potest cognosci, vno modo perfectè, alio modo imperfectè. Cognoscitur res per aliud cognitum quando cognoscitur non per speciem propriam quæ ipsam immediatè intellectui repræsentet sed per specié alterius cogniti, ex cuius cognitione intellectus in eius notitiã deuenit. cognoscitur verò per se quando per propriam speciem ipsam immediatè intellectui repræsentantem cognoscitur. Perfectè cognoscitur, quando aut per propriam speciem, aut per aliquod cognitum, quod ipsam quantum ad vltimas eius differẽtias repræsentat, cognoscitur, sicut cùm per speciem hominis cognoscimus quid est homo perfectè, & per effectum adæquatum causæ cognoscimus quid est causa. Imperfectè verò cognoscitur quando aut per speciem, aut per aliud cognitum non ducitur intellectus ad cognoscendum vltimas rei differentias, sed ad cognitionem alicuius tãtùm prædicati, siue substantialis, siue accidentalis. Cùm ergo S. Thom. id quod negat de intellectu coniuncto respectu substantiarum separatarum, affirmat de intellectu separato, accipienda est ista differentia non quãtùm ad omnia, sed quantùm ad aliquem modum cognitionis. Conueniunt enim in hoc intellectus noster coniunctus & separatus, quòd neque cõiunctus neque separatus potest cognoscere perfectè & quidditatiuè substantias separatas. cõiunctus quidem, quia vt arguebatur superius, & prima quæst. 88. & de Anima q. 16. & super Boër. trin. q. 4. & secundo Metaphysicæ, sensibilia ex quorum cognitione intellectus coniunctus in cognitioné substantiarum separatarum deuenit, non possunt deducere intellectũ in cognitionem quod quid est ipsarũ, cùm neque sint effectus earum adęquati, neque illis perfectè assimilentur, imò valde dissimilia sint. eò quòd ipsa sint materialia, & ipsæ sint immateriales. Separatus autem, quia vt habetur prima q. 89, art. 2. & in q. de anima, species substantiarum separatarum sunt altiores virtute intellectiua intellectus nostri, sicut & substantia naturaliter separata est superior natura animæ.

Differunt autem, Primò, quia intellectus coniunctus non potest cognoscere substãtias separatas in seipsis, id est, per proprias species eas immediatè intellectui repræsentantes: quia illæ non possunt causari in intellectu via sensus à quo cognitio omnis intellectiua originem ducit. separatus autem hoc potest, quia intelligit per species à diuino lumine in intellectum influxas. Differunt secundò, quia cognitio intellectus separati de substãtiis separatis, licèt non sit perfecta & quidditatiua, est tamen altior & perfectior quàm cognitio intellectus cõiuncti de ipsis, quia ipsæ species quibus intellectus separatus intelligit perfectius ipsas repræsentant, quàm res sensibiles quibus coniunctus in earum notitiam manu ducitur. Vnde probabile est, quòd plura de substãtiis separatis separatus intelligat intellectus noster, & clarius quàm coniunctus, putà quòd aliquas conditiones cognoscat quibus vna ab altera discernitur secundùm quòd mutua cõuersatio exigit, & mutua locutio intellectualis, licèt earũ quidditates propter debilitatem virtutis intellectualis non perfectè comprehendat, sicut aliquis homo hebetioris sensus alium hominem quantùm ad aliqua accidentia propria cognoscit, quibus eum ab aliis hominibus discernit, licèt eius indiuiduales conditiones discernere, & sensu penetrare non possit. Oportet enim dicere, quòd animæ damnatorum dæmones videant, quorum de societate tristitiam habent.

Quòd autem dixi intellectum separatum intelligere substantias separatas imperfecto modo, intelligendum est de intelligentiis, non autem de animabus, quia (vt inquit S. Thom. in loco præallegato primæ partis) vna anima separata alias animas separatas quantum ad naturam specificam perfectè cognoscit, cùm sint vnius generis, item intelligendum est de cognitione naturali, quia quantum ad cognitionem beatam anima separata vidẽdo diuinam essentiã perfectè & quidditatiuè substantias separatas cognoscit. Ex his patet quòd mens S. Thom. hoc loco, vt in aliis locis explicatur, est quòd intellectus coniunctus non potest cognoscere substantias separatas in seipsis, hoc est, per proprias species in ipso existentes, sed bene separatus hoc potest: non autem quòd cõiunctus non possit eas perfectè & quidditatiuè cognoscere, sed bene separatus. Et si aliquando inueniretur dicere quòd coniunctus cognoscat illas quantùm ad quia est, non autem quantùm ad quid est, relinquens quòd separatus cognoscat illas quantùm ad quid est, per cognitionem quid est, non accipit cognitionem perfectam quæ ad vltimas rei differentias se extendit, sed cognitionem qua intellectus rem in seipsa intuetur, non autem in aliquo effectu. sic enim videtur ipsa substantia rei, & non tantùm effectus ex quo deuenitur in eius cognitionem, vnde dicitur per illam cognosci quid est, quia cognoscitur substantia quæ significatur per quid: per illam autem qua cognoscitur res per effectum, dicitur cognosci res quantum ad quia est, sicut & demonstratio per effectum & à posteriori dicitur ab Aristotele primo Posteriorum, demonstratio quia.

SED occurrit dubiũ. Si enim intellectui separato naturale est, inquantum est separatus, vt intelligat per species sibi diuino lumine influxas, quemadmodum inquit S. Thom. prima parte. Videtur conueniens vt sibi tales species infundantur, quæ suæ virtuti sint proportionatæ, & quibus perfectè res possit intelligere. nam & aliis substantiis separatis datæ sunt species eorum virtutibus proportionatæ. ergo perfectè & quidditatiuè anima separata substãtias alias separatas intelliget. Ad hoc dicitur primò ꝙ loquendo quantùm ad exigentiã naturæ, non possunt dari intellectui nostro separato species intelligibiles quibus perfectè substantias separatas intelligat: quia cùm formæ intelligibiles recipiantur in intellectu secundùm modum ipsius intellectus, quemadmodum vniuersaliter verum est quòd vnumquodque recipitur in alio secũdum modum recipiẽtis, & intellectus noster quantuncunque separatus sit inferioris & imperfectioris ordinis quàm substantiæ separatæ, necesse est vt substantiæ separatæ recipiantur in ipso intelligibiliter imperfectiori modo quàm sint in seipsis naturaliter: & per consequens quòd intellectus ipsas imperfectiori modo, quàm sint in seipsis cognoscibiles, apprehendat. Vnde species infusæ sunt quidem virtuti intellectus nostri proportionatæ, inquantum sicut virtus ipsius est ad intelligendum substantias separatas imperfectè, ita sibi dantur species imperfectè, eas intellectui ipsius repræsentantes: non tamen cõueniens est dari sibi species quibus illas perfectè intelligat, quia eius naturæ non conuenit. Dicitur secundò, quòd non est eadem ratio de intellectu nostro & de intellectu intelligentiarum: quia cùm omnes intelligentiæ sint vnius ordinis, vnaquæque illarum nata est alias perfectè intelligere. ideo dantur eis species quæ ipsis alias intelligentias perfectè repræsentent: intellectus autem noster est inferioris ordinis ad intelligentias, vt dictum est. Vnde sicut quia intellectus noster est inferioris ordinis ad substantias separatas, non cognoscit ipsas perfectè, neque recipit species ipsas perfectè repræsentantes, ita quia intelligentiæ sunt inferioris ordinis ad Deum, ipsum naturali cognitione perfectè non cognoscũt, neque speciem aliquã recipiunt quæ ipsis Deũ perfectè repræsentẽt.

ADVERTENDVM autem, cùm inquit S. Thom. animã separatam intelligere substantias separatas per lumen intellectus agẽtis, ꝙ hoc non est sic accipiendum, quasi ipsum lumen intellectus per se sufficiat ad huiusmodi intellectionem absque additamento alicuius speciei intelligibilis, aut quòd intellectus agens suo lumine faciat substantias separatas intellectas in actu, causando earum species in intellectu possibili, sicut circa materialia se habet: sed quia (vt dicitur in quæst. de anima, art. 15. ad septimum) per intellectum possibilem recipiet anima species effluentes à substantiis superioribus: per intellectum verò agentem habebit virtutem ad intelligendum. In anima enim coniuncta intellectus agens duo facit. Nam & intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu, & dat intellectui possibili virtutem ad intelligendum per modum cuiusdam luminis, ita ꝙ virtus animæ ad intelligẽdum est tam ex intellectu possibili, quàm ex intellectu agẽte. In anima verò separata non facit intelligibilia in actu, cùm in ipsa non sint phantasmata quæ ad facienda intelligibilia in actu, simul cum intellectu agente requiruntur. Addidit autem hoc sanctus Thomas, quòd anima separata intelligit substantias separatas per lumen intellectus agentis, vt ostenderet non deesse animæ virtutem qua possit substantias separatas intelligere per influentiam specierum ex superiori lumine, quum habeat in se similitudinem quandam intel-

lectualis

lectualis luminis existentis in substantiis separatis receptum à communi causa vtrorumque, videlicet à Deo: licet dum est corpori coniuncta, propter motus corporeos & occupationes sensibiles retineatur ne possit huiusmodi superiores influxus recipere. Attendendum etiam, quum inquit sanct. Thom. obligationem ad intelligẽda materialia accidere intellectui humano inquantum est vnitus corpori, quòd li accidere non accipitur vt idem est quod accidentaliter aduenire. per se enim & naturaliter, non secundum accidens conuenit intellectui coniuncto obligatio ad intelligenda materialia, sicut sibi naturale est vniri corpori, vt in multis locis S. Thom. ostendit, & superius in secundo libro est ostensum, sed accipitur vt idem est quòd conuenire & congruere. congruit enim & conuenit animæ talis obligatio ad materialia secundum illum statum, quo est corpori vnita, non autem secundum statum quo est à corpore separata.

A Ioã. Gãd. de Anima. q. 37. 1. Ethic. c. 9. & 10. Eth. cap. 8.

Quantum ad secundum contra hanc S. Thomæ determinationem arguitur à quibusdam dupliciter. Primò, intelligere substãtias separatas est nobilissima operatio animæ humanæ, vt patet ex primo & decimo Ethicorum. & corpus humanum est eius propria materia. ergo per vnionem ad corpus non impeditur à cognitione substantiarum separatarum. probatur consequentia, quia nulla forma impeditur à sua nobilissima operatione propter vnionem eius ad propriam materiam.

Secundò, generatio vnius speciei non impeditur à corpore nisi quia corpus habet contrariam dispositionem dispositioni requisitæ ad eius generationem. sed corpus humanum nullam habet dispositionem cõtrariam dispositioni quam exigit receptio specierum intelligibilium ex superiori influentia: ergo per vnionem ad corpus non impeditur taliũ specierum receptio: ergo neque impeditur cognitio substantiarum separatarum per talem vnionem. Confirmatur: bonum simpliciter alicuius naturæ non impeditur propter bonum simpliciter eiusdem naturæ: intelligere autem substantias separatas est bonum simpliciter naturæ humanæ, & vnio ipsius ad corpus est etiam eius bonum simpliciter, ergo, &c.

In præcedentibus capit.

AD hæc dicitur primò, quòd si arguens intendat arguere de cognitione perfecta & quidditatiua, negatur quòd intelligere substantias separatas hoc modo sit summa perfectio animæ humanæ, & quòd sit eius perfectio simpliciter, imò nulla est eius perfectio, quum, (vt dictum est superius,) eas quidditatiuè cognoscere sit sibi impossibile naturaliter loquendo. Similiter cõceditur quòd ab illa cognitione non impeditur per vnionem ad corpus. non enim dicitur res impediri nisi ab eo quod potest sibi conuenire. Si autem intendat concludere quòd intellectus cõiunctus ita potest substantias separatas per proprias species intueri, sicut separatus.

TVNC ad primam dicitur primò, quòd Philosophus non loquitur de ea cognitione substãtiarum separatarum quæ habetur per earum species, sed de ea quæ ex sensibilibus acquiritur: & de hac conceditur quòd non impeditur intellectus ex vnione ad corpus, imò per talem vnionem iuuatur.

Dicitur secundò, quòd licèt intelligere substantias separatas per species infusas, sit nobilissima animæ humanæ operatio, inquantum intelligere per conuersionem ad superiora (vt inquit S. Thom. prima parte, q. 89. art. 1.) est nobilius quàm intelligere per conuersionem ad phantasmata, & etiam inquantum est clarior notitia, quæ de nobilissimis rebus haberi ab anima humana possit, non tamen ista cognitio est naturalis animæ simpliciter, sed tantùm inquantum habet esse separatum, vt dicitur in quæst. de anima, quæst. 1. art. 7. & q. 17. ad secundum: & prima parte, loco allegato, ideo negatur conseq.

AD cuius probationem dicitur quòd licèt nulla forma impediatur à sua nobilissima operatione naturali per vnionem ad propriã materiam: per talem tamen vnionem impediri potest à sua nobilissima operatione quæ est ei præter naturam, cuiusmodi est dicta operatio: nec inconueniẽs est vt forma vniatur materiæ, licèt impediatur ab aliqua nobili cognitione sibi conuenienti præter naturam, quando ex tali vnione de aliis rebus perfectiorem & distinctiorem cognitionem acquirit, quàm si non esset vnita, sic autem est in anima humana. Nam vt declarat S. Thom. locis præallegatis, si anima non acciperet cognitionem à sensibilibus via sensuum, sed intelligeret per species intelligentiis separatis proportionatas, haberet de rebus confusam tantùm & imperfectam cognitionem.

Ad secundam negatur maior, quia potest impediri ex corpore receptio alicuius formæ intelligibilis in anima, non propter cõtrarietatem dispositionis corporis ad dispositionem quam illa forma requirit, sed quia ex vnione ad corpus, anima habet naturalem ordinem ad res materiales & phantasmata, vt nihil possit nisi ex sensibilibus & phantasmatibus intelligere. modus enim operandi vniuscuiusque sequitur eius modum essendi, cùm vnumquodque operetur secundùm quòd est in actu: vt in superioribus est ostensum. Posset etiam negari minor, intelligere enim per conuersionem ad superiora requirit separationẽ à materia, cuius signum est, quòd dormiẽtibus & alienatis à sensibus quædam reuelationes fiunt, quæ sensu vtentibus non eueniunt: corpus autem est quoddam materiale, & animam ad quandam aliquo materialitatem trahit.

AD cõfirmationem negatur quòd intelligere substantias separatas illo modo sit animæ bonum simpliciter: sed est bonum animæ secundùm quòd habet esse separatum: quod quidem esse separatum (vt dicitur prima parte, quæstione adducta) non est animæ naturale, sed præter naturam.

POSSENT adduci & argumenta Scoti in primo Sententiarum, distinctione tertia, quæstione prima, quibus ostendit nos in hac vita posse substantias separatas quantùm ad quid est cognoscere, sed quia concedit non posse substantias separatas à nobis perfectè cognosci in hac vita, licèt aliquem de ipsis proprium & substantialem conceptum habere possimus: & hoc idem tenet S. Thom. & differentia tantùm est in verbis, quia illa cognitio apud Scotum vocatur cognitio quid, quamuis sit imperfecta: apud sanctum Thomam verò vocatur magis cognitio quia est: ideo non est opus eius argumenta soluere. Alia quæ circa hanc materiam difficultatem in doctrina sanct. Thom. afferre possent, vide superius libro secundo.

Quòd anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam.

Cap. 46.



VIDETVR autem difficultas quædam contra prædicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quæ diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in nono de Trinitate, ꝙ mens sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearũ rerũ per semetipsam. ergo & seipsam per seipsam nouit: quoniã ipsa est incorporea. *Cap. 3.*

Ex his enim verbis videtur, quòd mens nostra se per seipsam intelligat, & intelligendo se, intelligat substantias separatas; quod est contra prædicta.

Inquirere ergo oportet, quomodo anima nostra per seipsam intelligat se. Impossibile est autem dici quòd per seipsam intelligat de se quid est.

1 Per hoc enim fit potentia cognoscitiua actu cognoscens, quòd est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potẽtia: si autem in actu, cognoscit in actu: si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu, & nunquam in potentia vel in habitu tantùm. si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est: semper actu intelliget de se quid est. quod patet esse falsum.

2 Adhuc, si anima per seipsam cognoscit de se quid est: omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est: quod patet esse falsum.

3 Amplius, cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia quæ cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est, per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his auté quæ naturaliter nota sunt, nullus potest errare. in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. quod patet esse falsum, quum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus: & aliqui numerũ vel harmoniã. non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

4 Amplius, in quolibet ordine, quod est per se, est prius eo quod est per aliud, & principium eius. quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quæ aliud cognoscunt, & principium cognoscendi ea: sicut primæ propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, & per consequẽs primò notũ, & principiũ cognoscendi alia. hoc auté patet esse falsum: nam quid est anima, non supponitur in sciẽtia quasi notũ, sed proponitur ex aliis inquirendum. nõ igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam. Patet auté ꝙ nec ipse Aug. hoc voluit. Dicit enim in 10. lib de Trin. ꝙ anima cũ sui notitiã quærit, nõ velut absenté se quærit cernere, sed præsenté se curat discernere: non vt cognoscat se quasi non norit, sed vt dinoscat ab eo ꝙ alterum nouit. Ex quo dat intelligere, ꝙ anima per se cognoscit seipsam quasi præsenté, nõ quasi ab aliis distinctã. vnde & in hoc dicit alios errare, ꝙ animam nõ distinxerũt ab illis quæ sunt ab ipsa diuersa. per hoc auté ꝙ scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta. vnde & diffinitio quæ signat quid est res, distinguit diffinitũ ab omnibus aliis. non igitur voluit Aug. ꝙ anima de se cognoscat quid est per seipsam.* Nec Arist. hoc voluit. Dicit enim 3. de Anima, quòd intellectus possibilis intelligit se sicut alia. intelligit enim se per speciẽ intelligibilé qua fit actu in genere intelligibiliũ. in se enim cõsideratus, est solũ in potentia ad esse intelligibile. Nihil auté cognoscitur secundùm ꝙ est in potentia, sed secundùm ꝙ est in actu. Vnde substantiæ separatæ, quarum substãtiæ sunt vt aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias. Intellectus verò possibilis noster per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens. vnde & Arist. in 3. de anima,* ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quo sit immixtus, & incorruptibilis, vt ex præmissis patet. Si igitur secundum intentionem August. mens nostra per seipsam nouit seipsam, inquantum de se cognoscit quòd est. ex hoc enim ipso quòd percipit

Text cõ. 15.

Tex. com. 3. & infra.

se agere, percipit se esse: agit autem per seipsam: vnde per seipsam de se cognoscit quòd est. Sic ergo & de substãtiis separatis anima cognoscẽdo seipsam cognoscit quia sunt; non autẽ quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cùm enim de substãtiis separatis, hoc ꝙ sint intellectuales quædã substantiæ, cognoscamus, vel per demonstrationẽ, vel per fidẽ, neutro modo hanc cognitionẽ accipere possumus, nisi hoc ipsum quod est intellectuale, anima nostra ex seipsa cognoscat. Vnde & scientiã de intellectu animæ, oportet vti vt principio ad omnia quę de substantiis separatis cognoscimus. non autem oportet, quòd si per scientias speculatiuas possumus peruenire ad sciendum de anima quid est, quòd possimus ad sciendum quid est de substantiis separatis per huiusmodi scientias deuenire: nam intelligere nostrum per quod peruenimus ad sciẽdum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. potest tamen per hoc quòd scitur de anima nostra quid est, perueniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere. Sicut autem de anima scimus quia est, per seipsam, inquantum eius actus percipimus; quid autem sit, inquirimus ex actibus, & obiectis, per principia sciẽtiarum speculatiuarum: ita etiam de his quæ sunt in anima nostra, scilicet potẽtiis & habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid verò sint, ex ipsorum actuum qualitate inuenimus.

Super Cap. 45.



QVIA cõtra prædictam determinationem vidẽtur esse quædam Augustini verba, ideo S. Tho. (vt ostendat Augustinum contra hanc veritatem non sentire) eius verba examinat, ostenditq; illa nullatenus suæ sententiæ repugnare. Verba Augustini in nono de Trinitate hæc sunt: Mens sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerũ per semetipsam. ergo & seipsam per seipsam nouit, quoniã est incorporea. Ex quibus verbis videtur velle Aug. ꝙ mens seipsam per seipsam intelligat, & intelligendo se intelligat substantias separatas: & per consequens quòd in hac vita possimus cognoscere substãtias separatas: quod est contra prædicta.

AD istam authoritatem Augustini dicit duo S. Thom. Primum est, ꝙ non est mẽs eius ꝙ anima nostra possit per seipsam de se intelligere quid est, hoc est, quòd ipsamet sit principium quo se quãtum ad quid est intelligat, eo modo quo species intelligibilis hominis est principium quo deuenitur in cognitionem quidditatis & essentiæ hominis: ostenditque & quod hoc est impossibile, & quod est contra mẽtem Augustini & Aristotelis. Arguit autẽ primò: Si hoc esset, semper anima intelligeret de se quid est: hoc patet falsum esse. ergo probatur sequela, quia quum potentia cognoscitiua sit actu cognoscens per hoc quòd cognitum est in ipsa, si est in ea in potentia, cognoscit in potentia: si in actu, cognoscit in actu. si medio modo cognoscit in habitu. ipsa autem anima semper adest sibi actu, & nunquam in potentia vel in habitu tantùm. Videtur autem quòd ratio hæc non concludat: imò eam soluit S. Tho. in q. de Verit. q. 10. art. 8. ad nonum, inquiens quòd sicut non oportet vt semper intelligatur actu illud cuius notitia habitualiter habetur per intẽtiones in intellectu existentes, ita non oportet ꝙ mens semper actualiter intelligatur, cuius notitia inest nobis habitualiter, per hoc ꝙ ipsa eius essentia intellectui nostro est præsens. Ex quibus patet illam conditionalem & assumptum ad eius probationem, scilicet ꝙ anima nunquam adsit sibi in habitu tantùm, falsam esse.

AD huius euidentiam considerandum est, quod cùm ad hoc vt aliquid intelligatur duo requirantur, scilicet quòd sit intellectum in actu, & ꝙ fiat vnum cum intelligente: quantò magis intellectũ in actu fuerit vnum cũm intelligente, tantò magis habet vt à tali intellectu intelligatur, ideo si fuerit vnum cum ipso, non totaliter in actu, sed partim in potentia, & partim in actu, intelligitur vt inquit S. Tho. non in actu perfecto, sed partim in actu, & partim in potentia, quod est habitualiter intelligi. si autẽ sit vnum cum ipso perfectè in actu, perfectè & secundum actualẽ considerationem intelligitur. Aliter autem contingit intelligibile esse vnũ cum intelligẽte quum idem intelligit seipsum per seipsum immediatè; & aliter quum intelligit aliud à se: cùm enim aliquod intellectũ in actu intelligit se per seipsum, ita ꝙ sola pręsentialitas sui est sibi ratio ꝙ à seipso cognoscatur, intelligens & intellectum sunt omnino vnum, quia essentia intelligentis, & id quo intelligit, sunt omnino eadẽ res: cùm autem intelligẽs intelligit aliquid aliud à se, non sunt omnino vnum & idem intelligẽs, & intellectum, siue id quo intelligit, sed sunt vnum per quandam vnionem, inquantum videlicet intellectum vnitur intelligenti aut per suam substantiam, aut per speciem intelligibilem. Vnam autem & eãdem rem numero, non contingit esse magis & minus siue perfectius & imperfectius eandem sibiipsi, sed semper est eadem sibi realiter perfecto modo: sed bene vnum & idem, cõtingit perfectius & minus perfectè alteri vniri. Ideo si perfecta identitas est ratio ꝙ aliquid seipsum cognoscat quidditatiuè, oportet quòd illud seipsum semper quidditatiuè cognoscat, quum nunquam tale intellectum sit idem cum intelligente imperfecto modo, sed semper sit illi perfecto modo idem. non autem si vnio perfecta intellecti cum intelligente est causa quòd aliquid actu intelligatur, oportet quòd semper intelligatur actu, quia non semper eius est perfecta vnio cum intelligente, sed aliquando imperfecta.

EX his patet processum S. Thom. efficacem esse. Quia enim anima sibi semper adest per identitatem, & nunquam in potentia vel in habitu tantùm quod est esse aliquo modo vnum, aliquo modo non vnum, si intelligenti præsentialitas & identitas ad seipsum est sibi ratio ꝙ seipsam quidditatiuè intelligat, sequitur quòd seipsam semper intelligat propter perfectam vnionem & præsentiam ad seipsam quæ semper illi adest. Vnde responsio ad rationem sancti Thomæ nulla est, nec est simile de eo quòd cognoscitur per intentionem suam existentem in intellectu: & de anima se per seipsam cognoscente, vt ostensum est, quia tale intelligibile nõ est semper vnitum intellectui perfecto modo, sicut anima sibiipsi, sed aliquando imperfecto modo: idcirco aliquando cognoscitur actu, aliquando verò habitu tantùm. Quid autem intendat S. Thom. in illa responsione, dicetur in conclusione secunda. Secundò, hoc dato, omnes homines cognoscerent de anima quid est, cùm omnes habeant animã, hoc est falsum. ergo, &c. Tertiò, sequitur ꝙ quid sit anima, erit naturaliter notũ. ergo nullus circa animam quid est erraret. hoc est falsum, vt constat ex variis opinionibus de natura animæ. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis vt patet de primis principiis quæ cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Secunda quoque probatur, quia in his quæ naturaliter nota sunt, nullus errare potest, vt etiam circa prima principia patet.

CIRCA istam propositionem: Cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: aduertendum quòd cognitio potest dici naturalis dupliciter. Vno modo vt distinguitur contra supernaturaliter habitam, siue cõtra acceptam à superiori lumine quàm sit lumen intellectus agentis: & sic omnis cognitio à nobis virtute principij naturalis quomodocunque, siue inquam mediatè, siue immediatè acquisita, dicitur naturalis, hoc modo non accipitur hîc. Alio modo vt distinguitur contra cognitionem per studium & exercitium acquisitam, & sic dicitur cognitio naturalis, illa quæ statim absque inquisitione aliqua in intellectu causatur: & hoc modo accipitur hic. Nam talis per principium aliquod naturale immediatè, id est, nulla mediante cognitione causatur in nobis, sicut primorum principiorum cognitio immediatè à lumine intellectus agentis causatur, non quidem actualis, sed habitualis: quia vt superius de mentè sancti Thomæ est ostensum, intellectus agens non est ipse habitus primorum principiorum, sed est eius causa, illuminando phantasmata quæ ex sensibus accipiuntur. Quartò, si illud est, erit per se notum quid est anima. ergo erit primò notum & principium cognoscendi alia. hoc est falsum, quum non supponatur in scientia quasi notum quid est anima, sed proponatur inquirendum, ergo &c. Patet prima consequentia, quia per ipsammet animam erit notum. Secunda verò probatur, quia in quolibet ordine quòd est per se, est prius eo quòd est per aliud, & principium eius. Quintò, ostenditur. & hoc esse de mente Augustini, authoritate ipsius in nono de Trinitate, vbi vult quòd anima cognoscit quidem seipsam quasi præsentẽ, non tamẽ quasi ab aliis distinctã, quod esset cognoscere ipsam quid est. Nam scitur de re quid est, quãdo scitur prout est ab aliis distincta.

EX hoc etiam patet quòd in verbis in principio capituli adductis non voluit Augustinus quòd anima cognoscat de se quid est per seipsam. Sextò arguitur authoritate Aristotelis: Intellectus possibilis intelligit se sicut alia: vt dicitur tertio de anima, textu 16. ergo non per seipsum.

AD EVIDENTIAM antecedẽtis notat sanctus Thomas, quòd aliter loquendum est de intellectu nostro, & aliter de substantiis separatis. intellectus enim noster in se consideratus est solùm in potentia ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundùm quòd est in potentia, sed secundum quòd est in actu: ideo se intelligit non per seipsum, sed per speciem intelligibilem, qua fit in actu in genere intelligibilium & actu intelligens. substantiæ autem separatæ, quia sunt aliquid actu in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias.

QVOMODO anima intellectiua (pro eodem enim hîc accipitur anima intellectiua, & intellectus possibilis, & mens, quia consideratur ipsa anima vt virtutem intelligendi habet) sit pura potentia in genere intelligibilium, & constituitur in actu per speciem intelligibilem, ostensum est in secundo libro.

VNVM tantùm occurrit dubium quod in illo loco tactum non fuit. Nam multotiens de mente Aristotelis tertio de anima dictum est, quòd anima intellectiua virtute intellectus agentis facit res materiales actu intelligibiles, quæ prius erant intelligibiles in potentia. hoc enim falsum videtur. Nam non potest facere intelligibilia in actu, nisi quod est actu intelligibile, sicut non potest facere actu calidum, quod non est actu calidum. ergo anima intellectiua est in genere intelligibilium non sicut pura potentia, sed sicut existens in actu. Respondetur quòd dupliciter aliquid potest dici intelligibile in actu in ratione obiecti. Vno modo, quia est ex natura sua actu intelligibile, siue ex natura suæ speciei habet vt possit primò mouere aut terminare intellectum. Alio modo, quia non est ex natura suæ speciei actu intelligibile, sed ex alia sibi accidentaliter aduenit. Quod facit aliquod intelligibile in actu, primo modo oportet esse vt sit intellectum in actu secundum se, sicut Deus qui intelligentias producit, est secundum se maximè intelligibilis: sed hoc modo intellectus agens non facit intelligibilia in actu. non enim producit res materiales per se subsistentes extra materiam indiuidualem. Quod autem facit aliquod intelligibile in actu secundo modo, non oportet vt sit secundum se actu intellectum, sed sufficit quòd sit aliquid de genere intelligibilium & substantiarum intellectiuarum natum acquirere perfectionem suam ab alio. hoc autem modo anima intellectiua per intellectum agentem facit intelligibilia in actu, inquãtum res quæ in seipsis materiales sunt, facit immateriales, non quidem in seipsis & extra intellectum, sed in intellectu possibili, ex qua immaterialitate habent vt sint actu intelligibiles. ideo anima intellectiua vt factiua talium intelligibilium, est quidem actu intelligibilis, sicut id quo aliquid est intelligibile in actu. non autem sicut id quod ex se natum est intelligi. vnde sanct. Thom. in quæst. de Veri. quæst. 10. artic. 8. in responsione ad decimum secundo loco solutorum, ait quòd lumen intellectus agentis per seipsum à nobis intelligitur inquantum est ratio specierum intelligibilium faciens eas intelligibiles actu, sicut lux corporalis videtur inquantum est ratio visibilitatis visibilium & prima quæstio. 87. articulo 1. inquit quòd lumen intellectus agẽtis est actus ipsorum intelligibilium. Si autem instetur quòd tunc res

res materialis intelligibilis facta perfectius erit in genere intelligibilium quàm anima intellectiua, quia & erit de genere intelligibilium, & in illo genere se habebit sicut actus, siue sicut ens in actu. Dicitur quòd non est inconueniens rem materialem vt abstractam esse secundùm quid perfectiori modo in genere intelligibilium, quàm anima, secūdùm participationem quādam ab alio acceptā, non autē per suam essentiam simpliciter. tamen anima intellectiua habet esse perfectius in illo genere, quia ipsa licèt infimum locū teneat inter substātias intellectuales, est tamen per se in illo genere vti substantia per se subsistens & intellectiua, & etiā vt intelligibilis actu, vt quo aliud est actu intelligibile. natura autem materialis non est in illo genere vt substantia per se subsistens, nec vt natura intellectiua, sed per esse accidentale quod habet in intellectu, secundùm quod est virtute intellectus agentis immaterialis effecta. secundùm quod inquit S. Tho. est quòd intētio beati Augustini est mentem seipsam cognoscere per seipsam, inquantum de se cognoscit quòd est, id est, inquantum cognoscit se esse, & sic cognoscendo seipsam, cognoscit de substantiis separatis quia sunt, non autem quid sunt: nisi ex seipsa anima cognosceret, hoc ipsum quod est intellectuale, nequaquam cognosceremus siue per demonstrationem, siue per fidem aliquas substantias intellectuales esse, cuius signum est, quòd scientiā de intellectu animæ oportet vti tanquam principio ad omnia quæ de substantiis separatis cognoscimus.

PROBAT autem S. Tho. quòd anima se esse per seipsam cognoscat, sic: Anima ex eo ꝙ percipit se agere, percipit se esse; sed agit per seipsam: ergo & se esse per seipsam cognoscit.

SED quia posset aliquis instare, licèt anima per seipsam nō cognoscat de se quid est, sed tantùm quia est, per scientias tamen speculatiuas potest deuenire ad hoc vt cognoscat de se quid est. ergo quamuis per cognitionem qua anima cognoscit se esse, non deueniamus ad cognitionem substantiarum separatarum, nisi quia sunt: per scientias tamē speculatiuas ad illam peruenire poterimus. Respondet S. Tho. quòd non est eadem ratio, quia intelligere nostrum per quod deuenimus ad cognoscēdum quid est anima, est multum remotum ab intelligentia substantiæ separatę, id est, ab ipso intelligere qui est actus. Addit autem quòd tamē cognoscendo quid est anima, potest perueniri ad sciendum aliquod genus remotū substantiarum separatarum. Infert postremò ex dictis hoc corollarium, quòd simile est de iis quę sunt in anima nostra, scilicet de habitibus & potentiis, sicut & de anima, quia inquantum eorum actus percipimus, scimus quia sunt: quid verò sunt, ex actuum qualitate inuenimus.

CIRCA rationem qua probatur animā se esse per seipsam cognoscere, dubitatur. ex illa enim maiore videtur sequi oppositum intenti, sic arguendo: Anima ex eo quòd percipit se agere, percipit se esse: sed suū agere non est ipsamet. ergo se esse per aliud, non per seipsam cognoscit. Vnde in prima parte concludit S. Thom. quòd Sortes vel Plato nō per ipsam animam, sed per eius actus cognoscit se habere animam.

Respondetur ex doctrina sancti Thomæ, de Verit. q. 10. artic. octauo & nono, quòd dupliciter potest anima cognosci esse, scilicet actualiter & habitualiter. Si loquamur de cognitione actuali, sic animam nō cognoscit aliquis se habere per ipsam animam, sed per suos actus, puta per sentire, intelligere, moueri & huiusmodi: & de hac cognitione loquitur sanctus Thomas prima parte. Si verò loquamur de cognitione habituali, sic aliquis per ipsammet animam, ex eo scilicet quòd est sibi præsens, cognoscit se habere animam. Ratio ergo sancti Thomæ concludit non de cognitione actuali, sed de cognitione habituali: ex hoc enim quòd anima actualiter se esse cognoscit, quia cognoscit se agere, quum ipsa per seipsam sit principium illius actionis, qua cognita cognoscitur esse anima; sequitur, quòd ipsa præsentia animæ est ratio quare sit potens exire in actum cognitionis suiipsius, quod est ipsam se esse per seipsam habitualiter cognoscere. Cùm deducitur ex illa maiore ratio ad oppositum, dicitur quòd vtique concluditur per illam, animam non per seipsam, sed per aliud scilicet per suos actus cognoscere seipsam actualiter: nō autem quòd non cognoscatur habitualiter per seipsam; imò ex illamet maiore, subsumpta minore quam subsumit S. Tho. scilicet quòd per seipsam agit, sequitur quòd per seipsam habitualiter cognoscatur.

AD euidentiam autem huius responsionis duo sunt cōsideranda. Primum est, quòd actus & operationes animæ dupliciter cognosci possunt. Vno modo quantum ad esse ipsorum. Alio modo quantum ad ipsorum cōditionem & naturam. Primo modo sunt medium per quod anima deuenit in cognitionem suiipsius actualem quòd sit. ex eo enim quòd aliquis cognoscit se operari operationes animæ, cognoscit se habere animam. ideo dixit S. Thom. quòd ex hoc quòd percipit se agere cognoscit se esse, vt daret intelligere quòd non qualiscunque cognitio actuum ducit in cognitionem esse animæ, sed illa cognitio qua cognoscit aliquis sibi inesse animæ actus.

Secundo autem modo sunt principium cognitionis animæ, quantùm
Tex. com. 15. ad quid est. vnde dixit S. Thom. quòd Aristot. ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quòd sit immixtus & incorruptibilis. Secundum est, quòd aliquid per essentiam suam cognoscere se esse actuali cognitione, est præsentiam suæ essentiæ ad intellectum facere actualiter cognosci quod ipsum est nullo requisito; sicut substantiam separatam dicimus se semper actu cognoscere per seipsam, quia ipsa sola præsentia suæ substantiæ ad eius intellectum facit vt seipsam actu intelligat: Cognoscere autem se esse habituali cognitione per suam essentiam, est ipsam solam præsentiam essentiæ facere vt ipsum sit potens progredi in actum cognitionis suæ existentiæ. Quia ergo sola præsentia animæ in aliquo, non facit vt aliquis actualiter cognoscat se animā habere, alioquin vnusquisque semper actualiter cognosceret se habere animam, quia semper anima sibi est præsens; sed requiritur quòd ab ipsa anima egrediantur actus, in quibus ipsius animæ existentia cognoscatur; sicut cùm cognoscitur alicui inesse aliqua actio, cognoscitur inesse principia talis actionis: ideo bene inquit S. Thom. quòd anima actuali cognitione non cognoscit per essentiam suam se esse; habitualiter autem se per suam essentiam cognoscit, quia non requiritur aliquis habitus ad hoc vt percipiat se & quid in seipsa agatur, sed ad hoc sufficit ipsa animæ essentia quæ menti est præsens, sicut & ex ea progrediuntur actus in quibus esse cognoscitur. Vnde sanct. Thom. in sua ratione, ex eo quòd anima per se, hoc est per virtutem suæ naturæ agit, concludit, quòd per seipsam intelligit de se quòd est, scilicet habitualiter, inquantum per eius præsentiam potens est aliquis cognoscere de ipsa quòd sit eliciendo actus in quibus cognoscitur.

SED multa circa hanc declarationem insurgunt dubia. Primum est: Anima in nullum actum cognitionis potest exire, nisi per speciem intelligibilem actuetur, cùm sit pura potentia in genere intelligibilium, vt superius est dictum. ergo per essentiam suam, neque potest aliud à se intel- Lib. 2. c. 98.
ligere, neque intelligere se intelligere, neque se esse, sed indiget aliquo habitu siue aliqua specie ad hoc vt percipiat se esse: ergo non per solam suam præsentiam potest aliquis cognoscere se habere animam. ergo non cognoscit se esse habitualiter per suam essentiam.

Secundum est, quia superius dixit S. Tho. quòd anima semper adest sibi, non secundum potentiam vel in habitu tantùm, sed in actu. ergo nō cognoscit se esse habitualiter per seipsam. per illud enim aliquid habitualiter tantùm cognoscitur quod est habitualiter in intellectu. Tertium est, sicut per actus animæ cognoscitur anima esse, ita per ipsos deuenitur in cognitionē eius quid est, licèt alio & alio modo. ergo si quia per seipsam producit actus in quibus cognoscitur ipsam esse, dicitur seipsam cognoscere habitualiter quòd sit, eadem ratione dicetur & seipsam se habitualiter cognoscere quantùm ad quid est.

PRO solutione primi dubij considerandum est, quòd cùm operatio demonstret omne suum principium esse, quia non potest operatio esse nisi omnia eius principia ponantur, quomodocunq; aliqua sint principia operationis, præsertim proxima, illa per operationem cognoscuntur: & si talis operatio sit cognitio, ipsa sola præsentia vniuscuiusque principij est ratio vt illud principium possit cognosci esse, cùm omne principium cognitionis per se in suo ordine ad operationem concurrat. Sicut enim calor est ratio, quare calidum possit calefacere, ita quodlibet principium cognitionis est ratio quare cognoscens possit cognitionē elicere: & quia ex cognitione natum est cognosci principium cognitionis esse, sicut ex quacunq; operatione potest principium operationis cognosci: ideo præsentia principij cognitionis, in cognoscente est ratio vt cognoscēs possit cognoscere illud principiū esse. Vnde & natura intellectiua quæ per seipsam est principium intellectionis, per modū intellectiui, nomine naturæ intellectiuæ comprehendendo intellectum, est sibi ratio vt cognoscat se intelligere, & sic cognoscat se esse: & similiter species intelligibilis, quę cōcurrit ad intellectionem per modum formæ actuantis intellectum, per solam suam præsentiam in intellectu est ratio vt cognoscatur esse ab eo qui nouit ad actum intellectionis speciem aliquam intelligibilem cōcurrere, inquantum per seipsam in suo ordine est causa intellectionis, & per intellectionē cognoscitur esse. idem est de omni habitu intellectus. & sic patet ꝙ per seipsam tā essentia animæ quàm species intelligibilis, & habitus est id per quod aliquis est potens cognoscere se habere animā aut se habere speciē intelligibilē, aut habitū. Ex his patet ꝙ ista consequētia non valet: Anima intellectiua non potest exire in actum intellectionis, nisi per speciem intelligibilem actuetur; ergo per essentiam suam non potest intelligere se intelligere, neque se esse, tanquam ratio ex parte cognoscētis se tenens, & medium quo se habitualiter intelligat: non enim species intelligibilis facit vt anima habeat potentiam intellectiuam, cùm illa propriam naturam animæ consequatur: sed bene sequitur, ergo non potest se intelligere per seipsam, tanquam per totale & completum principium productiuum intellectionis: sicut non sequitur, species intelligibilis non potest exire in actum intellectionis, nisi simul cum potentia intellectiua, & nisi adsit intentio applicans speciem ad actum; ergo nō est per seipsam ratio vt cognosci possit esse, tanquam principium intellectionis: sed bene sequitur, ergo non est totale principium talis intellectionis actualis. Ad secundum dicitur, quòd animam adesse sibi, dupliciter potest intelligi. Vno modo absolutè, quantùm ad suam naturam absolutè consideratam. Alio modo, præcisè tanquam ratio cognoscendi apud intellectum: primo modo intellexit S. Thom. in prima ratione huius cap. Anima enim non aliquando est eadem sibiipsi imperfectè, aliquando perfectè, vt possit dici adesse sibi aliquando secundum habitū, aliquando secundum actum, sed semper perfectè, vt ibi est declaratum: & ideo deducebat sanct. Thom. quòd anima semper de se intelligeret actu quid est, si ex eo solo anima de se cognoscit quid est, quia adest sibi absolutè per identitatem, quum semper sibi perfecto modo adsit. In hac autem responsione sumpta ex quæstionibus de Veritate, animam adesse sibi intelligit S. Thom. secundo modo. Non enim incōuenit, animam adesse intellectui vt rationem alicuius cognitionis habitualiter, inquantum ipsa præsentia animæ apud intellectum, est ratio quòd ipsa potens sit cognoscere seipsam quantum ad esse: non autem est ratio quòd actualiter se intelligat. Vnde & non oportet, si anima est sibi hoc modo præsens semper, quòd semper intelligat actu; sed sufficit quòd semper sit potens se intelligere; sicut & semper quandiu est, potens est agere per modum virtutis intellectiuæ.

Ad tertium dicitur, quòd non est eadem ratio de cognitione animæ quantùm ad quia est, & quantùm ad quid est, quia ad cognitionem quia est habitualem, sufficit quòd sit productiua actus per quem cognoscitur, & adsit intellectui, hoc autem sibi per seipsam conuenit. ad cognitionem autem quid est, exigitur vt sit aliquid intellectum in actu, quia nihil est medium, tanquam species, aut per modum speciei intelligibilis, quo aliquid cognoscitur quantùm ad quid est etiam habitualiter, nisi sit aliquid intellectum in actu. propter hoc enim ponitur, quòd per ipsas res materiales non potest cognosci quid sunt, nisi virtute intellectus agentis fiant actu intelligibiles per speciem in intellectu possibili causatam. anima autem intellectiua non est in actu intellecta per seipsam vt est corpori coniuncta, sed per species à phantasmatibus abstractas. ideo per seipsam non cognoscit de se etiam habitualiter quid est, sed tantum potentialiter, licet sit productiua actus per quem natura animæ inuestigatione quadam & deductione cognoscitur.

CIRCA illud quod dicitur, quoniā nec etiam per fidem accipere possemus hanc cognitionem ꝙ sint quædā substātiæ intellectuales, nisi anima nostra ex seipsa cognosceret ꝙ intellectuale est: aduertendum quòd hoc non dicitur quasi per illam cognitionem qua anima cognoscendo se esse cognoscit quod intelligibile est, causetur cognitio fidei per aliquam naturalem argumentationem qua cognoscamus substantias aliquas separatas & intellectuales esse: cognitio enim fidei infusæ, vt sic, non

dependet necessariò ex aliqua naturali argumentatione: sed sic intelligendum est, quod sicut in aliis quæ sunt fidei, oportet præcognosci quid per nomina importetur, alioquin intellectus illis non adhæreret etiam per fidem, quia nihil de significato propositionum intelligeret; ita illam cognitionem qua cognoscimus, siue per demonstrationem, siue per fidem, esse aliquas substantias intellectuales separatas, oportet vt præcedat cognitio qua ex ipsa anima per actus suos cognita cognoscimus certò aliquod intellectuale esse, quia per illam cognitionem scimus quid sit substantias intellectuales esse.

CIRCA corollarium aduertendum ex doctrina S.Thom.in loco allegato de Verit. quòd licèt habitus & alia quæ sunt in anima nostra, cognoscamus quantùm ad quia sunt, inquantum ex illis ipsis actus percipimus: quid verò sint, ex actuum qualitate inueniamus, sicut est de anima. eæ tamen duæ cognitiones aliter ordinantur circa habitus quàm circa animã. cognitio enim de habitibus quia sunt, præsupponit cognitionem quid sunt: non autem cognitio quia est de anima præsupponit cognitionem quid est de ipsa, cùm multi sciant se habere animam, qui nesciunt quid est anima: cuius ratio est, quia nõ potest per actus cognosci aliquod principium inesse nobis, nisi præcognoscatur illud esse principium talis actus: sicut non possum ex aliquo actu cognoscere iustitiam esse in me, nisi sciam iustitiam esse principium illius actus. habitus autem per essentiam suam est principium talis actus, ita videlicet quòd essentia sua consistit in hoc, quòd est esse principiũ talis actus, sicut quid est iustitia, consistit in hoc quòd est esse per quam quis reddit vnicuique quod suum est: ideo non potest cognosci per actum quòd aliquis habitus nobis insit nisi præcognoscatur quid est ille habitus. Dum autem cognoscitur animam esse principium alicuius actus, non cognoscitur per hoc eius essentia, quia suum quid est non consistit in hoc quòd est esse principiũ talis actus, quum non per suam essentiam sit principium actus, scilicet, immediatè, sed per potentiam: ideo non oportet præcognosci de ipsa quid est, dum cognoscitur eam in nobis esse, sed sufficit cognoscere in ipsa esse potentiam talis actus productiuam.

Quòd non possumus in hac vita videre Deum per essentiam.

Cap. 47.

Idem prima prima q. 12. art. 11. & in 4.Sen.di.49. 12.art.11.q. 10.art.11.


SI autem substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata: multò minus in hac vita diuinam essentiam videre possumus, quæ transcendit omnes substantias separatas. Huius autem signum hinc etiam accipi potest: quia quantò magis mens nostra ad contemplanda spiritualia eleuatur, tantò magis abstrahitur à sensibilibus. vltimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est diuina substãtia. vnde oportet mentem quæ diuinam substantiam videt, totaliter à corporeis sensibus esse absolutam vel per mortem, vel per aliquẽ raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei, Exod.33. Non videbit me homo, & viuet. Quòd autem in sacra scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem, seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species vel exterius apparentes vel interius formatas in imaginatione, diuinæ virtutis præsentia demonstrabatur: vel etiam secundùm quòd aliquæ spirituales substantiæ aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt. Difficultatem autem afferunt quædam verba Aug. ex quibus videtur quòd in hac vita possimus intelligere ipsum Deũ. dicit enim in nono lib. de Trinit.* quòd in ęterna veritate ex qua omnia facta sunt, formam secundum quam sumus, & secũdum quam vel in nobis vel in corporibus vera & recta ratione quid operamur, visu mentis conspicimus: atque inde conceptam rerum veracem notitiam apud nos habemus. Duodecimo etiam Cõfess. dicit: Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, vbi quæso id videmus? nec ego vti que in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est incommutabili veritate. In libro etiam de Vera religione dicit quòd secũdum veritatem diuinam de omnibus iudicamus. In libro autem Soliloquiorum dicit, quòd prius est veritas cognoscenda per quam possunt alia cognosci. quod de veritate diuina intelligere videtur. Videtur ergo ex verbis eius quòd ipsum Deũ qui sua veritas est, videamus, & per ipsum alia cognoscamus.

Tom.3.lib.4. cap.7.

Aug.to.1.lib. 12.Cõf.c.25.

Eod.to.c.31.

Eod.to. c. 15. lib.1.

Ad idem etiam pertinere videntur verba eiusdem, quæ ponit in 12. de Trinit. * sic dicens: Rationis est iudicare de istis corporalibus secũdum rationes incorporales & sempiternas, quæ nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profectò non essent. Rationes autem incõmutabiles & sempiternæ alibi quàm in Deo esse non possunt: cùm solus Deus secundum fidei doctrinam sit sempiternus. Videtur igitur sequi quòd Deum in ista vita videre possimus: & per hoc quòd eum & in eo rerum rationes videmus, de aliis iudicamus. Non est autem credẽdum quòd Aug. in verbis præmissis senserit quòd in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, cùm contrarium dicat in lib. de Videndo Deum ad Paulinam. Qualiter igitur illam incõmutabilem veritatẽ vel istas rationes æternas in hac vita videamus, & secundum eam de aliis iudicemus, inquirendum est. Veritatem quidem in anima esse ipse Aug. in lib. Soliloquiorum confitetur. vnde ab æternitate veritatis immortalitatem animæ probat. Non solùm autem sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout vnaquæque res intãtum dicitur vera, inquantum ad Dei similitudinem accedit. non enim in hoc anima rebus aliis præfertur. Est ergo speciali modo in anima inquantum veritatem cognoscit. sicut igitur animæ & res aliæ veræ quidem dicuntur in suis naturis, secũdùm quòd similitudinem illius summæ naturæ habent, quæ est ipsa veritas: quum sit suum intellectũ esse: ita id quod per animam cognitum est, verum est inquantũ illius diuinæ veritatis quã Deus cognoscit, similitudo quædã existit in ipsa. Vnde & glossa super illud Psalmistæ: Diminutæ sunt veritates à filiis hominũ: dicit quòd sicut ab vna facie resultant multæ facies in speculo: ita ab vna prima veritate resultant multæ veritates in mentibus hominum. Quamuis autem diuersa à diuersis cognoscantur & credantur vera, tamen quędam sunt vera in quibus omnes homines cõcordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculatiui quàm practici: secundum quòd vniuersaliter in mẽtibus hominum diuinæ veritatis quasi quædam imago resultat. Inquantum ergo quælibet mens quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundùm quæ de omnibus iudicatur facta resolutione in ipsa: dicitur omnia in diuina veritate vel in rationibus æternis videre & secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in Soliloquiis, qui dicit quòd scientiarum spectamina videntur in diuina veritate, sicut visibilia in lumine solis, quæ constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen quod est similitudo solaris claritatis in aëre & similibus corporibus relicta. Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substãtiam in hac vita, sed solùm sicut in speculo: quod & Apostolus de cognitione huius vitæ confitetur dicens 1. Cor. 13. Videmus nunc per speculum. Quod etsi mens humana de propinquiori Dei similitudinem repræsentet quàm inferiores creaturæ: tamen cognitio Dei quæ ex mẽte humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, quum & ipsa de seipsa cognoscat quid est, per hoc quòd naturas sensibilium intelligit, vt dictum est. vnde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quàm sicut cognoscatur causa per effectum.

** Cap.2.*

To.2.ep. 112. præfer.cap.4. & 5.

To.1.lib.2. c. 18.& 19.

Lib.1.c.8.

Super Cap. 47.


OSTENSO quòd in hac vita substantias separatas nullo modo quidditatiuè possumus intelligere, deducit vlterius sanct. Thom. quòd multo minus essentiam Dei videre possumus in hac vita, nos videlicet puri viatores, vt excludamus Christũ, qui simul erat cõprehensor & viator. Circa hoc autẽ duo facit. Primò probat propositũ. secundò remouet quasdam obiectiones. Quãtùm ad primũ arguit primò ratione sic: Non possumus in hac vita intelligere substãtias separatas, propter cõnaturalitatem intellectus nostri ad phãtasmata. ergo multò minus essentiam diuinã videre possumus. probatur consequentia, quia diuina essentia transcendit omnes substantias separatas, & per consequens magis distat à phantasmatibus quàm aliæ substantiæ separatę. Secundò arguit à signo. Quantò magis mens nostra ad contemplanda spiritualia eleuatur, tantò magis abstrahitur à sensibilibus. ergo ad diuinam essentiam videndam quæ est vltimus terminus contemplationis, oportet menten totaliter à sensibus corporeis esse absolutam vel per mortem vel per raptum. Confirmatur author. Exod.22.

ADVERTENDVM, quòd ex probatione sumpta à signo, quum videlicet dicitur oportere mentem ad hoc vt videat diuinã essentiam, esse totaliter abstractam à sensibus per mortem vel per raptum: dat S. Thom. intelligere quid intendat per hanc vitam, dum dicit, quòd in hac vita videre essentiã diuinã non possumus. Nõ enim per hanc vitã intelligit esse

naturale homin's viuentis, sed intelligit exercitium sensuum circa sensibilia: & est sensus, quòd homo vtens sensibus videre non potest diuinam essentiam, sed oportet ad eam vidēdam quòd abstrahatur ab vsu omnium sensuum, vel per mortem in qua etiam amittitur esse hominis naturale: vel per raptum, in quo stante esse naturali hominis superioris naturæ, abstrahitur mens ab eo quod sibi per naturam conueniebat, scilicet ab eo quod est intelligere per phantasmata.

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina S. Thomæ de Veri. q. 13. quòd ad visionem diuinæ essentiæ non requiritur per se loquendo abstractio animæ à corpore secundum esse, imò nec etiam abstractio eius ab operibus partis vegetatiuæ, cùm operatio intellectus huiusmodi operationibus non admisceatur, & ad ipsas non requiratur intētio vt per earum actus oporteat intentionem ab operatione intellectiua auerti, sed requiritur abstractio ab operationibus sensitiuis, quia intellectus operationibus sensibilibus admiscetur: & ita ex sensibilibus eius puritas quodammodo inquinatur: & etiam quia tam operationi sensus quàm intellectus oportet intentionem adesse, & ita intentio ad vnam retrahit ab alia: ideo non dixit sanctus Thomas quòd oporteat animam à corpore separari, aut ab omni alia operatione abstrahi ad hoc vt diuinam essentiam intueatur, sed quòd oportet ipsam totaliter à corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem, vel per aliquem raptum. Attendendum tamen, quòd secundum commune[m] quidem cursum & communem diuinæ gubernationis ordinem non potest quis videre diuinam essentiam, nisi anima separetur à corpore, per miraculum tamen (vt tenet S.Thom.1.q.12.art.11.ad 2.& de Verit.quæst.19.artic.11.& 4.Sen.dist.49.quæst.2.art.7.) potest fieri vt quis in hac vita existens à sensibus abstractus ipsam videat. Communem igitur modum tetigit S. Thom. cùm dixit quòd oportet mentem esse totaliter à sensibus corporeis absolutam per mortem: particularem verò modum & miraculosum tetigit dum addidit, vel per raptum, dās intelligere quòd potest quidem absolutè per potentiam diuinam fieri vt quis in hac vita Dei essentiam videat, non tamen est pro statu vitæ potentia aliqua in anima humana, neque per principia naturalia, neque per habitus vitæ infusos per quam possit Dei essentiam intueri.

QVARE autem oporteat in tali visione animam totaliter à sensuum operationibus abstrahi, assignat sanct. Thom. in loco allegato, & 2.2. q.75. art.4. duplicem rationem, quarum vna est, quia anima in qua omnes potentiæ cognoscitiuæ radicantur, non potest simul habere intentionem ad actus plurium potentiarum, nisi illi actus sint adinuicem tanquam vnus actus ordinati: ideo cùm totaliter attendit ad actum vnius potētiæ, oportet vt ab actu alterius potentiæ abstrahatur, sicut apparet in illo in quo operatio visus fortissimè intenditur. non enim percipit audita ea quæ dicuntur. in visione autem diuinæ essentiæ oportet totam animæ intentionem colligi. cùm diuina essentia sit vehementissimum intelligibile, ad quod pertingere non potest nisi toto conamine in illud tendat, ideo necesse est vt omnino fiat abstractio à corporeis sensibus. Alia est quia oportet cùm intellectus supra communem modum eleuatur ad videndum summum immaterialium, scilicet diuinam essentiā, vt etiam in illo actu virtutum sensitiuarum abstrahatur omnino. Quantum ad secundum adducit S.Thom. duas instantias. Prima est quia in sacra scriptura aliqui vidisse Deum dicuntur, vt videlicet patet de Iacob Gen.32. & de Moyse, Nu. 12. & de Isaia, Isa.6. Respondet autem (& est de mente Diony.4.cap. Cælestis hierarchiæ) quòd hoc intelligendum est aut secundum imaginariam vel corporalem visionem, vel per aliquas corporeas species aut exterius aut interius formatas, in quibus diuinæ virtutis præsentia demonstrabatur, aut etiam secundùm quòd aliquæ spirituales substantiæ aliquam de Deo intelligibilem cognitionem perceperunt.

CIRCA hanc secundam partem responsionis aduertendum quòd S. Thom. tangit responsionem Gregorij, quæ ponitur in glo. Gen.32. interpretatur enim Gregorius huiusmodi visiones de visione spirituali qua sanctorum mentes in vita diuino adiutæ lumine Deum contemplantur, qua visione habetur aliqua perfectior cognitio de Deo quàm per lumen naturale, aut per res sensibiles: cùm illud supernaturale lumen sit expressior Dei similitudo quàm sit lumen naturale intellectus, & quàm sint res sensibiles. Et quia diuinæ reuelationes (vt inquit S.Thom. super Isaiam 6. & super Matth.2.) ad homines non perueniunt nisi mediantibus angelis, ideo hoc dicitur quòd aliquando fiunt tales visiones secūdùm quòd spirituales substantiæ aliquam de Deo intelligibilem veritatem perceperūt, scilicet diuinitus instructi, supple & illam hominibus reuelarunt. & propter hoc dicuntur tales vidisse Deum, inquantum ab angelis in persona Dei diuinam reuelationem acceperūt. Fortassis autem est corruptus tex. debétque sic habere: vel etiam secundùm quòd aliqui spirituales aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt, & tunc planus est sensus. aliqui enim res diuinas sub figuris corporalibus diuinæ virtutis præsentiam demonstrantibus percipiunt, aliqui verò ex intrinseca illuminatione absque corporalibus figuris.

SED attendendum quòd licèt hic modus sit communis quo aliqui dicuntur vidisse Deum, Paulum tamē & Moysen S.Thom. excipit in quæst. de Veri. quæst.10. artic.11. ad primum, & quæst.13. art.2. & prima quæst.12. artic.11. ad secundum, & 4.Sen.dist.49.quæst.2. articulo septimo, & hoc de mente August.12. super Genesim ad literam, & in libro de Vidēdo Deum ad Paulinam. Nam de istis concedit quòd diuinam essentiam in hac vita viderint: sed tamen per omnimodam abstractionem à sensibus. Secunda instantia est, quia August. in nono & in duodecimo de Trinit. in duodecimo Confessionum. in lib. de Vera rel. & in lib. Soliloquiorum videtur velle quòd ipsum Deum qui veritas est, videamus, & per ipsum alia cognoscamus. Respondet S.Thom. & dicit primò, quòd non est credendum in illis locis intendere August. quòd in hac vita diuinam essentiam videre possimus, cùm cōtrarium dicat in lib. de Videndo Deum ad Paulinam. Dicit secundò, quia August. vult incommutabilem veritatem vel rationes æternas, id est, formas intellectas in diuino intellectu existētes, in hac vita videamus, & secundum eam de aliis iudicemus, quòd cùm veritas scilicet subsistens sit (secundum etiam Aug. in libro Soliloquiorum) in anima, & non solum sicut Deus in omnibus rebus per essentiam inuenitur, neque sicut in omnibus rebus est per suam similitudinem, quia in hoc aliis rebus non præfertur, sed spirituali modo inquantum cognoscitur, sicut omnes res veræ dicuntur in suis naturis secundum quòd similitu-

Aug. tom.3. super Gen. ad lit. li.12. c.4. & seq. Idem ad Paul. tom. 2. epist. 112. c.11.

dinem illius summæ naturæ quæ est ipsa veritas, habent, ita id quòd per animam est cognitum, est verum inquantum illius diuinæ veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quædam existit in anima, quod quidē ostenditur per glo. super illud Psalmi, Diminutæ sunt veritates à filiis hominū. Et quia quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia tam practica quàm speculatiua, secūdùm quòd vniuersaliter in mentibus hominum diuinæ veritatis quasi quædam imago inuenitur, inquantum quicquid mens per certitudinem cognoscit, in iis principiis intuetur, & per ea de omnibus iudicat, dicitur omnia in diuina veritate vel in rationibus æternis videre, & secundùm eas de omnibus iudicare: quem sensum etiam Augustinus ipse in Soliloquiis confirmat. Ex his patet quòd ex verbis Augustini superius allegatis nō habetur quòd Deus videatur in hac vita secundum suam substantiam, sed solum sicut in speculo, vt etiam dicitur primo Corinthiorum 13. Dicit tertiò quòd quamuis hoc speculum quod est mens humana, propinquius Dei similitudinem repræsentet, id est, sit similitudo Deo propinquior quàm res inferiores, cognitio tamen Dei quæ ex ipsa accipi potest, non excedit genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cùm & de seipsa quid sit, per naturā sensibilium cognoscat. Vnde nec altiori modo per hanc viam cognosci Deus potest quàm sicut cognoscitur causa per effectum.

CIRCA hoc vltimum dictum considerandum est quòd non dixit S. Thom. cognitionem de Deo ex mente in qua sicut in quodam speculo cognoscitur, non esse altiorem Dei cognitione, quam ex sensibilibus naturis accipimus, sed dixit illam non excedere hoc genus cognitionis, quasi videlicet ad superius quoddam cognitionis genus pertineat, quia illa quidem cognitio est altior eo: quòd quantò effectus est nobilior, & maximè causæ appropinquat, tantò cognitio causæ per illum effectum sit altior & perfectior. constat autem mentem humanam esse nobiliorem effectum Dei quocunque effectu sensibili, non est tamen cognitio superioris generis. cùm enim duplex genus cognitionis ex parte rei cognitæ superius sit tactum, scilicet cognitio quid est, & cognitio quia: item duplex ex parte cognoscentis, scilicet cognitio ex phantasmatibus sumpta, & cognitio sumpta ex participatione superioris luminis: cognitio sumpta de Deo ex mente humana, ita est cognitio originata ex phantasmatibus, sicut & cognitio de ipso immediatè ex sensibilibus sumpta: quia ipsa cognitio quam habet anima de seipsa quantùm ad quid est, oritur ex cognitione naturarum sensibilium, vt superius est ostensum: & per consequens cognitio Dei ex ipsa mentis cognitione à phantasmatibus originatur, similiter talis cognitio ita est cognitio causæ per effectum inadæquatum, quæ dicitur cognitio: quia est, sicut & cognitio Dei immediatè ex sensibilibus sumpta: quia nullus effectus est qui sit diuinę naturæ adæquatus, & sic patet quòd vtraque harum cognitionū ad idem genus pertineat, licèt vna sit altior & perfectior altera in illo genere.

Quòd vltima fœlicitas hominis non sit in hac vita.

Cap. 51.



I ergo humana felicitas vltima non consistat in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secūdùm quandam æstimationem cōfusam, neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculatiuis, neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, vt in superioribus est ostensum*: non autem est possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem peruenire, vt per essentiam cognoscatur, vel saltem ita, quòd aliæ substantiæ separatæ intelligantur, vt ex his possit Deus quasi de propinquiori cognosci, vt ostensum est*: oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem vltimam poni, vt suprà probatum est*: impossibile est quòd in hac vita sit vltima hominis felicitas.

Idem 1. 2. q. 5. art. 3. — ** Cap. 38. & duob. seq. D. 482.* — ** Cap. 41. vsque ad 46.* — ** Cap. 37.*

2 Item, vltimus finis hominis terminat eius naturalem appetitū, ita quòd eo habito nihil aliud quæritur. Si enim adhuc mouetur ad aliud: nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita accidere nō potest. quantò enim plus aliquis intelligit, tantò magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale, nisi fortè aliquis sit qui omnia intelligat. quod in hac vita nulli vnquam accidit qui esset solùm homo: nec est possibile accidere: cùm in hac vita substantias separatas, quæ sunt maximè intelligibilia, cognoscere non possimus, vt ostensum est. non est igitur possibile vltimam hominis felicitatem in hac vita esse. *Cap. 41. & seq.*

3 Adhuc, omne quod mouetur in finem desiderat naturaliter stabiliri & quiescere in illo. vnde à loco quo corpus naturaliter mouetur, non recedit nisi per motum violentum qui contrariatur appetitui. felicitas autem est vltimus finis, quē homo naturaliter desiderat. est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quòd in felicitate stabiliatur. nisi igitur cum felicitate pariter immobilitérque stabilitatem consequatur, nondum est felix, eius desiderio naturali nondū quiescēte. Cùm igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem & quietem consequitur.

vnde & omnium hæc est de felicitate conceptio, quòd de sui ratione stabilitatem requirat. propter quod Philosophus dicit in primo Ethicorum*, quòd non æstimamus felicem Chamæleonta quendam. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas. cuilibet enim quantumcunque felix dicatur, possibile est infirmitates & infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quæcunque sit illa in qua ponitur felicitas. non igitur est possibile in hac vita esse vltimam hominis felicitatem. *Cap.14.

4 Amplius, inconueniens videtur & irrationale quòd tempus generationis alicuius rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit paruum. sequeretur enim quòd natura in maiori tempore suo fine priuaretur. vnde videmus quòd animalia quæ paruo tempore viuunt, paruum etiam tempus ad hoc quòd perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam aduenire homini nisi post tẽpus diuturnum: & hoc maximè in speculatiuis apparet, in quibus vltima felicitas hominis ponitur, vt ex prædictis patet. nam vix in vltima ætate homo ad perfectam speculationem scientiarum peruenire potest. tunc autem vt plurimum modicum restat humanæ vitæ. non est igitur possibile in hac vita vltimam hominis felicitatem esse perfectam. Cap.37.

5 Præterea, felicitatem perfectã quoddam bonũ omnes confitentur, aliàs appetitum non quietaret. perfectum autem bonum est, quod omnino caret admixtione mali: sicut perfectum album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quòd homo in statu istius vitæ omnino sit immunis à malis non solùm corporalibus siue carnalibus, quæ sunt fames, sitis, frigus, & alia huiusmodi: sed etiam à malis animæ. nullus enim inuenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur: qui non aliquando prætereat medium in quo virtus consistit, vel in plus vel in minus: qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quæ scire desiderat: aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. non est igitur aliquis in hac vita felix.

6 Adhuc, homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa non solùm vt nunc cùm eam sentit & eam refugit, sed etiam cùm eam recogitat. hoc autem quòd non moriatur homo, non potest assequi in hac vita. non est igitur possibile quòd homo in hac vita sit felix.

7 Amplius, felicitas vltima non consistit in habitu, sed in operatione. habitus enim propter actus sunt. sed impossibile in hac vita continuè agere quãcunque actionẽ. impossibile est igitur in hac vita hominẽ totaliter esse felicẽ.

8 Item, quãtò aliquid est magis desideratũ & dilectum, tãtò eius amissio maiorẽ dolorẽ & tristitiã affert. felicitas autem maximè desideratur & amatur. Maximè igitur eius amissio tristitiã habet. Sed si sit in hac vita vltima felicitas, certũ est ꝙ amittetur saltẽ per mortẽ: & nõ est certum vtrũ duratura sit vsq; ad mortẽ, cùm cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur: sicut phrenesim & alia huiusmodi in quibus impeditur rationis vsus. semper igitur talis felicitas habebit tristitiã naturaliter annexã. non erit igitur perfecta felicitas. Potest autẽ aliquis dicere, ꝙ cùm felicitas sit bonũ intellectualis naturæ, perfecta & vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta inuenitur, id est, in substãtiis separatis. In hominibus autẽ inuenitur imperfecta per modũ participationis cuiusdã. ad veritatẽ enim intelligẽdã plenè nõ nisi per quẽdam inquisitionis motũ pertingere possunt: & ad ea quæ sunt secundum naturã maximè intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis patet. vnde nec felicitas secũdum suam perfectam rationẽ potest omnibus hominibus adesse, sed aliquid ipsius participãt etiã in hac vita. Et hæc videtur fuisse sententia Arist. de felicitate. vnde in primo Ethic.* vbi inquirit vtrum infortunia tollant felicitatem: ostẽso quòd felicitas sit in operationibus virtutis quæ maximè permanentes in hac vita esse videntur: cõcludit illos quibus talis perfectio in hac vita quidẽ adest, esse beatos vt homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano. Quòd autem prædicta respõsio rationes præmissas non euacuet, ostendendum est. Hoc enim etsi naturæ ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationalibus superior est. perfectionẽ igitur modo suum finem vltimum consequitur quàm illa: illa verò sic perfectè suum finem vltimum consequuntur, quòd nihil aliud quærunt. graue enim cùm fuerit in suo vbi, quiescit: animalia etiam cùm fruuntur delectationibus secundum sensum, eorũ naturale desideriũ quietatur. oportet igitur multo fortius quòd cùm homo peruenerit ad suum finem vltimum, naturale eius desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista: ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius eius, in hac vita, vt ostensum est. oportet ergo quòd consequatur post hanc vitam. Cap.45. *Cap.14.

2 Adhuc, impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. esset autem inane naturæ desiderium, si nunquam posset impleri. est igitur implebile desiderium naturale hominis: non autem in hac vita: vt ostensum est. oportet igitur quòd impleatur post hanc vitam. est igitur felicitas vltima hominis post hanc vitam.

3 Amplius, quandiu aliquid mouetur ad perfectionem, nõdum est in vltimo fine: sed omnes homines cognoscendo veritatẽ semper se habent vt moti & tendentes ad perfectionem: quia illi qui sequuntur, semper inueniunt alia ab illis quæ à prioribus inuẽta sunt, sicut dicitur in secundo Metaphysicorum*, non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in vltimo fine existentes. cùm igitur in speculatione per quam quæritur cognitio veritatis, maximè videatur vltima hominis felicitas in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristot. probat in decimo Ethicorum,* impossibile est dicere quòd homo in hac vita vltimum finem suum consequatur. *Tex.com.1. *Cap.10.

4 Præterea, omne quod est in potentia, intendit exire in actum. quandiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine vltimo: intellectus autem noster est in potẽtia ad omnes formas rerum cognoscendas: reducitur autem in actum cùm aliquam earum cognoscit: ergo non erit ex toto in actu nec in vltimo suo fine, nisi quando omnia saltem ista materialia cognoscit. sed hoc non potest homo assequi per scientias speculatiuas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. non est igitur possibile quòd vltima felicitas hominis sit in hac vita. Propter has autem & huiusmodi rationes Alexander & Auerrois posuerunt vltimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana, quæ est per scientias speculatiuas: sed per continuationem cum substãtia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia verò Aristot. vidit quòd non est alia cognitio hominis in hac vita quàm per scientias speculatiuas: posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum præclara ingenia, à quibus angustiis liberabimur, si ponamus secundum probationes præmissas homines ad veram felicitatem post hanc vitam peruenire posse, anima hominis immortali existẽte: in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiæ separatæ, sicut in secundo huius operis ostensum est. erit igitur vltima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiæ separatæ. Propter quod Matth.5. Dominus mercedem in cælis nobis promittit, & Matth.22. dicit quòd sancti erunt sicut angeli, qui vident Deum semper in cælis, vt dicitur Matth.18. 10.Eth.c.10. Cap.81.

Super Cap. 48.



EX præmissis infert S. Thom. vnum corollarium, scilicet quòd impossibile est in hac vita esse vltimã hominis felicitatem, & arguit primò ex prædictis sic: In aliqua Dei cognitione oportet vltimam felicitatẽ poni, vt superius est ostensum: sed non in aliqua cognitione quæ possit in hac vita haberi, vt ex prædictis constat, ergo non potest in hac vita esse vltima hominis felicitas. Secundò in hac vita non potest terminari

terminari appetitus sciendi, cùm quantò plus aliquis intelligit: tantò magis in eo desiderium intelligendi augeatur, nisi sit aliquis qui omnia intelligat: quod nulli vnquam qui esset solùm homo accidit, nec etiam potest accidere: cùm substantias separatas cognoscere non possimus in hac vita. ergo, &c. probatur cõsequentia, quia vltimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita quòd eo habito nihil aliud quæritur.

ADVERTENDVM, quòd cùm dicimus vltimam hominis fœlicitatem non posse esse in hac vita: intelligimus de homine puro, nõ autem de Christo, qui in hac vita erat comprehensor siue beatus & viator. propterea dixit sanctus Thomas, quòd nulli qui esset solùm homo, accidit vt omnia intelligeret, ne inquam Christum excluderet, qui omnia intelligebat, sed ipse erat non solùm homo, sed etiam Deus. Tertiò in vita ista non est aliqua certa stabilitas, quia cuilibet possunt aduenire infirmitates & infortunia quibus impeditur ab operatione, quæcunque sit in qua ponitur fœlicitas, ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm aliquis fœlicitatem consequitur, pariter consequitur & stabilitatem, vt patet ex omni
Cap. 14. conceptione de fœlicitate. propter quod inquit Aristoteles primo Ethicorum, quod non existimamus fœlicem Chamæleonta, id est, eum qui variatur in vita, sicut Chamæleon animal, quod ad præsentia cuiusque
Cap. 33. coloris (exceptis tamen quibusdam coloribus, vt referr Plin. 8. lib.) colorem mutat, patet etiam ratione, quia cùm naturale desiderium hominis sit ad hoc vt in fœlicitate stabiliatur, sicut & omne quod mouetur in finem naturalem, desiderat stabiliri & quiescere in illo, vt patet ex rebus naturalibus quæ non nisi violenter recedunt à loco naturali, nisi cum fœlicitate pariter stabilitatem consequeretur, non esset eius naturali desiderio satisfactum: & sic non esset fœlix.

AD beatitudinem pertinere stabilitatem, probat sanct. Thom. 1.2. q. 5.
Orig. libr. 3. artic. 4. præter rationem hîc adductam, etiam ex ipsa visione diuina con-
tra opinionem Origenis, qui aliquorum Platonicorum errorem sequu-
Periarch. c. 1. tus, posuit, quòd post vltimam beatitudinem homo potest fieri miser. require ibi. Quartò impossibile est aduenire homini imperfectam operationem secũdum virtutem speculatiuam vel moralem, nisi post diuturnum tempus, & maximè speculatiuam: quia vix homo in vltima ætate, & quando vt plurimum modicum restat humanæ vitæ, ad perfectam speculationem sciẽtiarum peruenire potest: ergo non potest in hac vita vltima hominis fœlicitas perfecta esse, si fœlicitas in tali operatione consistit. probatur consequentia, quia videtur inconueniens & irrationabile quòd tempus generationis alicuius rei sit magnum, tempus autem durationis eius sit paruum. probatur, & quia natura suo fine maiori tempore priuaretur: & quia in animalibus videmus oppositum.

ADVERTENDVM, quòd circa generationem alicuius animalis non est inconueniens quòd tempus generationis sit maius tempore vitæ, cùm videamus aliquod animal natum statim mori: sed inconueniens videtur quòd talis sit ordo naturæ alicuius speciei, quòd pro maiori parte tempus generationis excedat tempus vitæ. Videmus enim, vt inquit S. Thom. quòd quæ paruo tempore viuunt, paruo tempore perficiuntur. Quintò, non est possibile quòd homo in statu huius vitæ omnino sit immunis à malis non solùm corporis, sed etiam animæ, cùm nullus sit qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur, non aliquando prætereat medium, in quo consistit virtus, nõ circa cognitionem aut modum cognoscendi deficiat. ergo nõ potest in hac vita esse fœlix. probatur consequentia, quia perfectum bonũ est quod omnino caret admixtione mali, fœlicitatem autem omnes perfectum bonum confitentur esse. Sextò, quòd non moriatur, non potest assequi homo in hac vita, ergo, &c. probatur consequentia, quia homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa etiam dum eam recogitat.

ADVERTE quòd huic rationi subintelligenda est alia propositio quam tanquam manifestam S. Tho. præmittit, scilicet quòd hominis fœlicis appetitus totaliter impletur.

CIRCA autem ipsam rationem dubitatur, quia videtur posse ad oppositum retorqueri, sic arguendo: Homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa, ergo fœlicitas hominis non est post mortem, ergo est in hac vita. probatur prima consequentia, quia ex opposito cõsequentis infertur oppositum antecedentis. sequitur enim fœlicitas hominis esse post mortem, ergo mors ordinatur ad fœlicitatem tanquam medium necessarium, ergo naturaliter appetitur, quia si finis naturaliter desideratur, etiam media necessaria ad finem naturaliter desiderantur, ergo non naturaliter eam homo refugit, neque de ipsa tristatur.

AD hoc negatur prima consequentia, & ad probationem negatur assumptum: ad cuius prbationem negatur secunda consequentia. dicitur enim ex doctrina S. Thom. 4. Senten. distinct. 49. artic. 1. ad vltimum, quòd quamuis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quæ sunt ad finem: sed ea appetitu rationali desiderat consiliando de ipsis & eligendo ea: imò stant simul quòd aliquid secundùm se sit odibile, & appetitui naturali repugnans: & tamen propter finem aliquem eligatur, sicut sectio membri appetitur propter sanitatem: & tamen sanitas naturaliter desideratur, & sectio habetur naturaliter odio, ita etiam in proposito finis naturaliter appetitur, & mortem naturaliter quilibet refugit, & tamen per mortem ad finem peruenitur, & propter ipsum finem appetitu rationali mors appetitur & eligitur. Ex quo patet illam consequentiam esse nullam, mors ordinatur ad fœlicitatem tanquam medium necessarium: ergo naturaliter appetitur, sicut & ipsa fœlicitas: ista cõsequentia forte teneret in rebus carentibus ratione; quia in illis est vnica duntaxat natura: non autem in homine, in quo sunt duæ naturæ aliquo modo, scilicet corruptibilis & incorruptibilis: voluntas enim bonum vtriusque naturæ naturaliter desiderat, cùm vtraque sit de perfectione suppositi, ideo malum vniuscuiusque illarum naturali appetitui contrariatur. Septimò, impossibile est in hac vita agere continuè quamcunque actionem. ergo, &c. probatur consequentia, quia vltima fœlicitas non in habitu sed in actione consistit quantùm scilicet ad ipsam beatitudinis essentiam.

Octauò, fœlicitas quæcunque ponatur in hac vita, semper habet tristitiam naturaliter annexam, ergo non erit perfecta fœlicitas. probatur antecedens, quia amissio fœlicitatis, vtpote rei maximè desiderabilis, maximè tristitiam habet. quæcunque autem fœlicitas in hac vita ponatur, certum est quòd amittetur saltem per mortem, & nõ est certum quòd durare debeat vsq; ad morté, cùm multa possint accidere in hac vita quibus homo totaliter ab operatione virtutis impeditur, puta phrenesis, supple, & ista certitudo amissionis & incertitudo diuturnitatis fœlicitatis non est absq; tristitia.

ADVERTE quòd hæc ratio à sexta differt: quia ibi considerabatur quòd appetitus hominis non potest in hac vita impleri, cùm naturaliter appetat non mori, & hoc assequi non possit, hîc autem consideratur admixtio tristitiæ cum bono in quo fœlicitas poneretur.

AD has rationes responderi posset quòd probant fœlicitaté perfectam non posse esse in hac vita, quod vtique conceditur: quia ista cõuenit tantùm substantiis separatis, in quibus est perfecta natura intellectualis: non autem probat fœlicitas quæ nata est homini conuenire, quæ est imperfecta, quòd cùm in homine sit natura intellectualis imperfecta, non possit in hac vita haberi. confirmatur responsio ex Aristot. primo Ethicor. cùm enim ostendisset fœlicitatem esse in operibus virtutum, quę maximè permanentes sunt: dixit eos quibus in hac vita talis perfectio adest, esse beatos vt homines: quasi diceret illos esse non simpliciter beatos, sed modo humano. Sed hæc responsio (inquit sanct. Thom.) rationes præmissas non euadit, & arguitur primò sic: Oportet cùm homo ad vltimum suum finem peruenerit, vt naturale eius desiderium quietetur, cùm irrationabilia quibus homo naturæ ordine superior est, sic perfectè finem suum vltimum consequantur, vt nihil aliud quærant, vt patet in graui & in brutis: sed hoc non potest esse in hac vita. ergo fœlicitatem prout est finis proprius, homo consequi non potest in hac vita, ergo post hanc vitam consequetur. Secundò, naturale desiderium hominis est implebile, alioquin esset inane, sed non in hac vita impleri potest, vt ostensum est, ergo implebitur post hanc vitam, ergo, &c. Tertiò, homines in hac vita non se habent in cognitione veritatis quasi in vltimo fine existentes, sed semper se habent vt moti & tendentes ad perfectionem, cùm illi qui sequuntur, semper in-
ueniant alia ab iis quæ priores inuenerunt, vt dicitur secundo Metaphy. *Text. com. 2.*
ergo, &c. probatur consequentia, quia in speculatione per quam quæritur cognitio veritatis vltima, videtur fœlicitas hominis in hac vita consistere, vt ipse etiam Arist. decimo Ethicorum probat.

ADVERTE, quòd hæc ratio tenet de fœlicitate naturali quæ per studium & exercitium in speculatiuis scientiis quæritur, de qua Philosophi sunt loquuti. oportet enim talem esse perfectissimam cognitionem quæ haberi & acquiri per tale exercitium potest, & ad hanc cognitionem nullus in hac vita peruenit: non autem procedit de fœlicitate supernaturali, quia secundum hanc rationem probaretur quòd nec etiam post hanc vitam posset homo fœlicitatem adipisci, cùm nullus videntium diuinam essentiam sit in vltimo fine cognitionis veritatis, eò quòd nullus diuinam essentiam comprehẽdere possit, nisi fortè dicamus quòd quilibet videns diuinam essentiam est in fine cognitionis veritatis quantùm ad cognitionem specierum creatarum: quia vt dicetur inferius, quilibet beatus in diuina essentia omnes naturas creatas intelligit, & etiam quantùm ad modum cognoscendi ipsum Deum: nullus est enim altior modus cognoscendi Deum, quàm ipsum per essentiam videre, & sic ratio de omni fine concluderet. Quartò, homo per scientias speculatiuas quibus in hac vita veritatem cognoscimus, non potest omnia, nec etiam materialia cognoscere, ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm id quod est in potentia, intendat exire in actum, & intellectus noster sit in potentia ad omnes formas rerum, non erit ex toto in actu neque in vltimo suo fine, nisi quando omnia saltem ista materialia cognoscit. confirmatur authoritate Alexandri & Auerrois. Ad authoritatem autem Arist. dicitur quòd quia vidit non esse aliam cognitionem hominis in hac vita quàm per scientias speculatiuas, posuit hominem non consequi fœlicitatem perfectam, sed suo modo. supple, nõ autem posuit quòd fœlicitas quę est proprius finis vltimus hominis, non sit perfecta fœlicitas, & quòd in hac vita suum proprium vltimum finem assequatur.

ADVERTENDVM, vt inquit sanctus Thomas in 4. Sent. distinct. *Cap. 10.*
allegata, eodem artic. quæst. 5. quòd Aristot. in lib. Ethicor. de hac tantùm fœlicitate hominis locutus est, quæ est quædam participatio veræ beatitudinis secundùm quod homo est perfectus in bonis rationis speculatiuę principaliter, & practicæ secundariò: aliam autem quæ est post hanc vitam, nec asseruit, nec negauit: ideo quod hoc loco dicitur ipsum Aristot. posuisse hominem nõ consequi beatitudinem in hac vita perfectam, sed suo modo: non est intelligendum quasi posuerit hominem in hac vita consequi beatitudinem imperfectam. perfectam autem post hanc vitam: sed quia posuit quidem in lib. Ethic. hominem consequi posse beatitudinem imperfectam in hac vita, qualis inquam sibi in hac vita potest euenire: an autem post hanc vitam perfectam sit fœlicitatem habiturus, non determinat. Ex prædictis infert S. Thom. quòd nos liberamur ab angustia quam præclara ingenia Philosophorum passa sunt ponẽtium secundùm probationes præmissas, homines ad veram post hanc vitam fœlicitatem peruenire posse anima immortali existente: quando intelliget per modum substantiarum separatarum, vt in secundo libro est ostensum. vltimo loco ex vniuerso superiori processu de fœlicitate infert S. Thom. primam conclusionem principaliter intentam hanc, scilicet vltima hominis fœlicitas erit in cognitione Dei post hanc vitam quam habebit mens humana per modum substantiarum separatarum.

Quòd substantiæ separatæ non vident Deum per essentiam, ex hoc quòd cognoscunt eum per suas essentias.

Caput 49.



PORTET autem inquirere vtrum hæc ipsa cognitio, qua substantiæ separatæ & animæ post morté cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum vltimam fœlicitatem. Ad cuius veritatis indagationem primò ostendẽdum est, quòd per talem modum cognitionis non cognoscitur diuina essentia. Contingit enim ex effectu causam *Idẽ 1. 1 q. 12. artic. 4. & q. 64 ar. 1. ad 2.*

causam cognoscere multipliciter. Vno modo secundùm ꝙ effectus sumitur vt medium ad cognoscendum de causa quòd sit, & quòd talis sit: sicut accidit in scientiis quæ causam demonstrant per effectum. Alio modo ita quòd in ipso effectu videatur causa inquātum similitudo causæ resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem, & differt hic modus à primo. nam in primo sunt duæ cognitiones effectus & causæ: quarū vna est alterius causa: nam cognitio effectus est causa quòd cognoscatur causa eius. In modo autem secundo vna est visio vtriusque. simul enim dum videtur effectus, videtur & causa in ipso. Tertio modo ita, quòd similitudo causæ in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus: sicut si arca haberet intellectum, & per formam suam cognosceret artem à qua talis forma velut eius similitudo processit. nullo autem istorum modorum per effectū potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causæ adęquatus, in quo tota virtus causæ exprimatur. Substantiæ autem separatæ cognoscunt Deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum: non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiua: sed secundo modo, inquantum vna videt Deum in alia: & modo tertio, inquātum quælibet earum videt Deum in seipsa: nulla autem earum est effectus adæquās virtuté Dei, vt in secundo

* Cap.26.& 27. libro ostensum est. * nō est igitur possibile quòd per hunc modum cognitionis ipsam diuinam essentiam videant.

2 Amplius, similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quòd sit eiusdem speciei, vel magis species eius: sicut forma domus quæ est in mente artificis, est eiusdem speciei cum forma quę est in materia, vel potius species eius. nō enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est: sed ipsa natura substantiæ separatæ non est idem specie cum natura diuina: quinimò nec genere, vt in primo libro ostē-

* Cap.25. sum est. * non est igitur possibile quòd substantia separata intelligat diuinam substantiam per propriam naturam.

3 Item, omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur: diuina autem essentia est infinita, comprehendēs

D.468. in se omnem [d] perfectionem totius esse, vt in primo libro

* Cap.43. ostensum est. * Impossibile est igitur ꝙ per aliquod creatum diuina substantia videatur.

4 Præterea, omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repræsentando rem illam. vnde & orationes significantes quod quid est, terminos & rationes & diffinitiones vocamus. Impossibile est autem quòd aliqua similitudo

D.485. creata totaliter Deum [d] repræsentet, cùm quælibet similitudo creata sit alicuius generis determinati: non autem

* Cap.25. Deus, vt in primo ostensum est. * non igitur est possibile quòd per aliquam similitudinem creatam diuina substantia intelligatur.

D.461. 5 Amplius, diuina substantia est suum [d] esse, vt in primo

* Cap.25. ostensum est. * ipsum autem esse substantiæ separatæ est

* Cap.52. aliud quàm sua substantia, vt in secūdo probatum est. * essentia igitur substantiæ separatæ nō est sufficiens medium quo Deus per essentiam suam videri possit: cognoscit tamen substātia separata per suam substantiam de Deo quia est, & quòd est omnium causa, & eminens omnibus, & remotus ab omnibus non solùm quæ sunt, sed etiam quæ mente creata cócipi possunt: ad quam etiam cognitionem de Deo nos vtcunque pertingere possumus. per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, & quòd causa aliorum est, & aliis supereminens, & ab omnibus remotus: & hoc est vltimum & perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita. vnde Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia, quòd Deo quasi ignoto coniungimur. quod quidem contingit dū de Deo quid non sit cognoscimus, quid verò sit, penitus manet ignotum. Vnde & ad huius sublimissimæ cognitionis ignorantiā demonstrandā de Moyse dicitur Exod. 20. quòd accessit ad caliginem in qua erat Deus. Quia verò natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris naturæ attingit, oportet quòd hæc cognitio ipsa sit eminentior in substantiis separatis quàm in nobis. Quod per singula patet. Nam quantò propinquior & expressior alicuius causæ effectus cognoscitur, tantò euidentior apparet de causa eius quòd sit. Substantiæ autem separatæ quæ per seipsas Deum cognoscunt sunt propinquiores effectus, & expressius Dei similitudinem gerentes, quàm effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiæ separatæ & clarius quàm nos quòd Deus est.

6 Rursus, cùm per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo perueniatur, vt suprà dictum est: quantò Cap.39.
plura & magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognouerit, tantò magis ad propriam cognitionem ipsius accedit: sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum nō esse neque inanimatum, neque insensibilem: quàm qui scit solum eum non esse inanimatum: licèt neuter sciat de homine quid sit. substantiæ autem separatæ plura cognoscunt quàm nos, & quæ sunt Deo magis propinqua: & per consequens suo intellectu plura & magis propinqua à Deo remouent quàm nos. magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quàm nos: licèt nec ipsæ per hoc quòd seipsas intelligunt, diuinam essentiam videant.

7 Item, tantò aliquis alicuius altitudinem magis nouit, quantò altioribus scit eum esse prælatum: sicut etsi rusticus sciat regem summum esse in regno: quia tamen nō cognoscit nisi quosdam regni infimos officiales cum quibus aliquid habet negotij: non ita cognoscit regis eminētiam sicut aliquis qui omniū principum regni dignitatem nouit, quibus scit regem esse prælatum, quamuis neuter altitudinem regiæ dignitatis comprehendat. nos autem non scimus nisi quædā infima entiū. licèt ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, nō tamé ita cognoscimus eminentiam diuinam sicut substantiæ separatæ, quibus altissimi rerum ordines noti sunt, & eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

8 Vlterius, manifestum est quòd causalitas alicuius causæ & virtus eius tantò magis cognoscitur, quantò plures & maiores eius effectus innotescunt. Ex quo manifestum sit quòd substantiæ separatæ causalitatem Dei & eius virtutem magis cognoscunt quàm nos: licèt nos omnium entium eum esse causam sciamus.

Super Cap. 49.


OSTQVAM ostendit sanctus Thomas humanam fœlicitatem consistere in Dei cognitione quam habet anima separata ad modum substantiarum separatarum: quia substantiæ separatæ duobus modis in diuinam cognitionem feruntur, scilicet cognoscendo ipsum per essentias suas, & videndo ipsum per ipsius essentiam: vult nunc ostendere in qua istarum cognitionum beatitudo consistat. Circa hoc autem quatuor facit. Primò probat, per illum modum quo substantiæ separatæ per suas essentias Deum cognoscunt, nō cognosci diuinam essentiam: secundò ipsam per illum modum aliquam habere de Deo cognitionem circa medium capituli ostendit: tertiò probat quòd in illa cognitione non quiescit substantiarum separatarum desiderium, in sequenti capitulo: quartò in eodem capitulo propositum infert. ex quibus tanquam manifestum vult haberi quòd fœlicitas in cognitione Dei qua eius substantia videtur, consistit.

Quantùm ad primum arguit primò sic, substātiæ separatæ cognoscunt Deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum inadæquatum, ergo impossibile est quòd essentiam Dei videant per suas essentias. probatur consequentia, quia cùm tribus modis ex effectu cognoscatur causa, scilicet tanquam ex medio per quod cognoscitur quòd sit, & quòd talis sit, in quo modo cognoscitur effectus vna cognitione, & alia cognitione causa, tanquam medio in quo causa videtur, inquantum similitudo causæ resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo, quomodo vna cognitione & causa videtur & effectus: & tanquam medio quo, siue tanquam similitudine causæ existente in effectu qua ipse effectus cognoscit causam: sicut esset de arca si haberet intellectum, & cognosceret artem à qua processit: per nullum istorum modorum cognosci potest de causa quid est, nisi effectus sit causæ adæquatus, in quo tota virtus causæ exprimatur.

AD euidentiam autem antecedentis inquit S. Thom. quòd substantiæ separatæ vident Deum per suas essentias tanquam causam per effectum: non primo modo: quia sua cognitio esset discursiua: sed secundo modo, inquātum vna videt Deum in alia: & tertio modo inquātum videt Deum in seipsa. De materia huius rationis dictum est in superioribus. Hoc tamen attendendum, quòd iccirco duos modos videndi Deum ex suis essentiis substantiis separatis S. Thom. attribuit, vnum quo vna videt Deum in alia, alterum quo videt Deum in seipsa, quia licèt vtraque substantia sit

medium

medium eiusdem rationis, considerata vtriusque natura, siue materialiter: non tamen est eiusdem rationis in ratione medij in hac cognitione: quia cùm vna cognoscit Deum in seipsa, ipsa cognoscentis essentia se habet tanquam species intelligibilis quæ est medium quo elicitur intellectio: dum autem videt Deum in alia, essentia illius alterius nõ est medium veluti species intelligibilis, cùm per seipsam nõ sit in intellectu cognoscentis: sed tantùm per suam similitudinem. sed est medium in ratione obiecti cogniti in quo aliud videtur sicut quæ sunt in speculo, videntur in ipso speculo viso.

ATTENDENDVM etiam cùm inquit sanct. Thomas, quòd substantiæ separatę cognoscunt Deum per suas essentias, sicut causa per effectum cognoscitur, non tamen primo modo, quòd per hoc excluditur obiectio Scoti secundo Sententiarum distinctione tertia, quæst. 9. arguentis cognitionem angeli esse discursiuam, quia cognoscit causam per effectum. patet enim ex iis quæ dixit sanct. Thom. quòd nõ omnis cognitio causæ per effectum est discursiua, quia nõ semper alia est cognitio causæ, & alia cognitio effectus, vt vnius cognitio possit esse causa cognitionis alterius: sed tunc tantùm quando causa cognoscitur per effectum tãquam per medium prius cognitum, & demonstratiuum causæ: hoc autem modo non cognoscit substantia separata Deum per effectum, sed aut vtendo sua essentia tanquam specie intelligibili, aut vna cognitione simul cognoscendo effectum & causam quam in ipso effectu cognoscit. Secũdò, Nam substantiæ separatæ non est eiusdem speciei cum substantia diuina. ergo, &c. probatur consequentia, quia similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum substantiam, oportet quòd sit eiusdem speciei, vel magis species eius, vt patet de domo in materia, & in mente artificis. ratio autem est, quia per speciem intelligibilem vnius naturæ non cognoscitur de altero quid est, tanquam scilicet per proprium repræsentatiuum quidditatis.

CIRCA probationem consequentiæ duo sunt attendenda. Primum est quòd iccirco loquens sanct Thom. de specie intelligibili, inquit sub disiunctione, quòd oportet ipsam esse eiusdem speciei cum re intelligibili, vel magis eius speciem quia ad suum propositum nihil refert quod illorum dicatur. sufficit enim sibi quòd oportet vt sit eiusdem speciei. nam vt dicebat, per speciem hominis non intelligitur de asino vel equo quid est, similiter etiam in aliis. sicut enim nisi intelligens fieret vnum cum re intelligibili, non intelligeret ipsam, ita nisi fieret vnum secundùm rationem specificam, non intelligeret eius rationem & quidditatem. similitudo enim secundum eandem rationem requiritur ad cognitionem essentiæ, quod tamen intelligendum est aut formaliter aut eminẽter. siue enim species per quam aliquid intelligitur, sit omnino & præcisè eiusdem rationis cum intelligibili, siue eminenter ipsum contineat, per illam potest intelligibilis essentia cognosci propter hoc, cùm omnis forma creata à diuina natura deficiat, quia nec ipsam eminenter continet, nec est eiusdem rationis cum ipsa, imò est inferioris ordinis, vt dicitur prima parte, quæst. 12. artic. 2. non potest per quamcunque formam creatam diuina essentia cognosci. sed licèt sanctus Thomas vtatur disiunctione, videtur tamen magis declinare ad hoc quòd forma intelligibilis sit species rei intelligibilis. possunt enim dupliciter comparari intelligibile & similitudo eius in intellectu. Vno modo tanquàm duo singularia vnius naturæ, differentia secundum modum essendi, sicut domus in mente & domus in materia possunt dici duæ singulares domus, quarum vna habet esse materiale, altera immateriale: & tunc dicuntur vnius speciei. Alio modo vt species, & eius cuius est species. sicut humanitas & homo, siue humanitas & Sortes, & tunc non dicuntur propriè vnius speciei, sed vnum dicitur species alterius. Videtur autem hic secundus modus cõuenientior esse: quia cùm species intelligibilis in intellectu nostro inquantum species alicuius intelligibilis non sit limitata conditionibus & accidentibus indiuidualibus illius naturæ cuius est species, licèt sit indiuiduata inquantum est accidens receptum in intellectu, nõ potest dici indiuiduum illius naturæ propriè loquendo. non enim species hominis in intellectu est hic homo. puta, Sortes aut Plato, sed comparatur ad rem extra intellectum, sicut natura ad id quod talem naturam habet, sicut si poneretur separata ab omnibus indiuiduis secundùm esse & per se subsistens, vt est separata secundum intellectum, quemadmodum posuit Plato, non compararetur ad ea quæ sunt illius speciei sicut vnum indiuiduum ad aliud, sed sicut natura & species ad id cuius est natura aut species: ideo conuenientius dicitur talis similitudo esse species rei intelligibilis quàm esse eiusdẽ speciei cum illa. Secundum est quòd ideo sanctus Thomas non dixit absolutè similitudinem intelligibilis qua intelligitur aliquid, esse eiusdem speciei vel speciem eius, sed addidit per quam cognoscitur secundum substantiam, quia non inconuenit per aliquã similitudinem quæ non est species rei intellectæ, ipsam aliquo modo intelligi, puta quantum ad an est, & quantum ad aliqua prædicata communia, sed bene repugnat vt per talem speciem cognoscatur res perfectè & quidditatiuè, quod est cognoscere ipsam quantum ad substantiam & essentiam. Tertiò, Omne creatum ad aliquod genus vel speciem determinatur, diuina autem essentia est infinita, ergo, &c.

ADVERTE quòd fundamentum huius rationis est, quia oportet inter speciem & rem intellectam esse adæquationem vel continentiam secundum eminentiam speciei ad rem intellectam, ita quòd quicquid est in re substantialiter, contineatur in similitudine & specie intelligibili intelligibiliter: alioquin intelligibile in sua cognitione quidditatiua non perfectè vniretur intelligenti. Ex hoc enim habetur ꝙ forma quæ est ad aliquod genus determinata, non potest esse species intelligibilis essentiam illimitatam repręsentans, quia tunc inter speciem & rem intellectam non esset adæquatio: ideo cùm quælibet forma creata sit ad aliquod genus vel speciem determinata, essentia autem diuina sit supra omne genus, optimè sequitur per nullam formam creatam posse diuinam essentiã cognosci. Ex his patet responsionem Aureoli à Capreolo adductam quarto Sent. distinct. 49. quæst. 5. insufficientem esse. consistit enim in hoc quòd sufficit formam intelligibilem esse adæquatam intelligibili in repręsentando: non autem oportet ipsam esse adæquatam in essendo: & quia forma limitata ad genus potest esse naturæ illimitatæ adæquata in repræsentando, licèt non sit adæquata in essendo: iccirco falsum est quòd per formam limitatam non possit cognosci natura illimitata. Vnde actus quo videtur diuina essentia, est limitatus & finitus, & tamen est expressa similitudo ipsius secundum Augustinum & alios sanctos. constat autem quòd hæc responsio non auadit argumentum. Nam non potest esse adæquatio in repræsentando cognoscibiliter aliquod cognoscibile, nisi sit similitudo in natura secundum eandẽ rationẽ naturæ, licet non secundum eundem modũ essendi. Nam non potest esse repræsentatio obiectiua apud intellectum nisi ex obiecto in actu & intellectu in actu fiat vnum, vt patet tertio de Anima. non fit autem vnum intelligibile cum intellectu, nisi quia natura intelligibilis vnitur intellectui: licèt quandoque secundum alium modum essendi quàm sit in seipsa. non vnitur autem natura intelligibilis intellectui per hoc quòd aliquid aliud inferius ipso & imperfectius est in intellectu, sed quia ipsamet secundum eandem rationem est & in intellectu & in seipsa, quantumcunque secundum modum essendi varietur. ideo non potest aliquid apud intellectum adæquari intelligibili in repræsentando, nisi adæquetur illi secundum rationem naturæ, inquantum scilicet est forma intelligibilis: licèt non adæquetur ei inquantum est talis entitas quæ accidentaliter informat intellectum. non enim vt inquit sanct. Tho. in 4. Sentent. distinct. 49. quæst. 2. artic. 1. forma existens in intellectu vel sensu est principium cognitionis secũdum modum essendi quem habet, sed etiam secundum rationem in qua cum re exteriori communicat. De hoc, quomodo scilicet forma intelligibilis se habeat ad rem intellectam, satis dictum est in 2. lib. Quod autem inquit Aureolus de actu Intelligendi quòd est similitudo diuinam essentiam repræsentans, falsum est. Ad authoritates sanctorum dicitur quòd cùm dicunt cognitionem rei esse illius similitudinem: per cognitionem non intelligunt ipsum actum, sed principium cognitionis quæ est species intelligibilis, aut verbum & conceptus, vbi formatur verbum & conceptus.

Aug. To[...] de Tri[...] c. 17. & [...] cel. Monol. 33.

ADVERTENDVM autem quòd hæc ratio à præcedẽti differt, quia in illa considerabatur identitas requisita inter speciem intelligibilem & rem intellectam, in ista autem consideratur adæquatio secundum naturam inter illa. sicut autem adæquatio fundatur super aliqua vnitate, ita ista ratio est confirmatio præcedentis. Quartò, Impossibile est quòd aliqua similitudo creata totaliter Deum repræsentet, cùm quælibet talis sit alicuius generis determinati, non autem Deus, ergo, &c. probatur consequentia, quia omnis species intelligibilis per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repræsentando rem illam, vt patet ex orationibus significantibus quod quid est, quæ dicuntur termini, & rationes, & diffinitiones.

ADVERTENDVM quòd etiam ista ratio præcedentis est confirmatio. Nam supposita adæquatione naturæ inter speciem & rem intellectam, quod erat fundamentum præcedentis rationis, procedit hæc ratio ex adæquatione in repræsentando quæ super naturæ adæquatione fundatur. Quintò, Diuina essentia est suum esse, non autem essentia substantiæ separatæ, ergo, &c.

ADVERTE quòd ex eodem fundamento procedit hæc ratio ex quo pręcedentes processerunt, scilicet quòd oportet speciem, & eius cuius est species, eiusdem rationis esse, aut quòd species eminenter ipsum intelligibile contineat: id autem cuius essentia non est ipsum suum esse, non potest esse eiusdem rationis cum eo cuius essentia est suum esse, quia hoc est ipsum esse subsistens: illud verò non est esse subsistens, sed aliquid habens esse participatum, & ideo deficit ab ipso esse subsistente: & per consequẽs non potest ducere in cognitionem quidditatiuam illius. Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas per suam essentiam substantiam separatam aliquam de Deo habere cognitionem: & ponit duas conclusiones: quarum vna est, substantia separata per suam essentiam cognoscit de Deo quia est, quod est omnium causa, quòd est omnibus rebus eminẽs, & quòd est remotus ab omnibus quæ sunt, & quę mente humana concipi possunt. probatur, quia nos ad hanc cognitionem vtcunque per eius effectus pertingere possumus, quod est vltimum & perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita: quod probatur ex Dionysio in libro de Mystica Theologia, dicente quòd Deo quasi ignoto coniungimur, inquantum videlicet de ipso cognoscimus quid non est: quid autem est, penitus ignoramus. Idem datur intelligi Exod. 20. vbi de Moyse dicitur quòd accessit ad caliginem in qua erat Deus.

ALTERA conclusio est: Prædicta cognitio est eminentior in substantiis separatis quàm in nobis. probatur primo in communi, quia natura inferior in sui supremo non nisi ad infimum superioris attingit, id est, accidit per quandam participationem. secundò probatur descẽdẽdo ad particulares cognitiones quas de Deo habemus. Quantum quidem ad cognitionem quia est, quia substantiæ separatæ quæ per seipsas Deum cognoscũt, sunt propinquiores effectus & expressiores Dei similitudines quàm effectus per quos nos Deum cognoscimus. quantò autem propinquior & expressior alicuius causæ effectus cognoscitur, tantò euidentius de causa apparet quòd sit. Quantùm verò ad cognitionem qua cognoscitur quòd est remotus ab omnibus, quia substantię separatæ plura cognoscunt quàm nos, & quæ sunt Deo magis propinqua, & per consequens plura & magis propinqua à Deo remouent quàm nos, quantò autem aliquis plura & magis propinqua ab aliquo remota esse cognouerit, tãtò magis ad propriam cognitionem ipsius accedit, vt patet in cognitione de homine. Quantùm quoque ad cognitionem eminentiæ ipsius, quia substantiis separatis altissimi rerum ordines noti sunt, nos autem non nisi quædam infima entium cognoscimus, tantò autem quis altitudinem alicuius magis nouit, quantò altioribus sit eum esse prælatum. declaratur exemplo rustici & primatis cognoscentium regis eminentiam. Quantum denique ad causalitatem probatur, quia manifestum est quòd causalitas alicuius causæ & virtus tantò magis cognoscitur, quantò plures & maiores eius effectus innotescunt.

CONTRA hanc determinationem sancti Thomæ possent adduci argumenta Scoti in loco prællegato, quibus probat possibile esse & rationabile, quòd substantia separata intelligat distinctè Deum per aliquam speciem suæ menti impressam, & quia videlicet homo in statu innocentiæ habebat cognitionem de Deo, non tantùm in cõmuni, sed etiam in speciali, & consequenter multò magis substantia separata, & quia Paulus potuit meminisse eius quod viderat, & quia matutina cognitio qua res distinctæ in verbo videntur, præcessit in angelis cognitionem vespertinam secundum Augustinum, sed quia non sunt contra mentem S. Thom. Aug. To. 9. libr. 4. super Sent. ad lit. cap. 32.

in hoc

in hoc loco, ideo non est in ipsis multum immorandum. Non enim negat S.Thom. quin substantiæ separatæ per suas essentias, aut per aliquam formam creatam cognoscant Deum aliqua distincta cognitione, cùm dicat quòd cognoscit ipsum esse aliorum causam, & omnibus rebus eminere, atque etiam quòd omnibus creaturis sit remotus, quæ pertinent ad aliquam propriam & distinctam cognitionem de Deo, sed vult quòd talis cognitio per eorum essentias non potest esse quidditatiua cognitio. Vnde conceditur quòd vtique homo in statu innocentiæ habuit altiorem cognitionem de Deo quàm nos habeamus, & substantia separata altiorem quàm homo in illo statu: neutra tamen cognitio pertinet ad cognitionem quid est. De Paulo autem dicitur quòd per nullam formam creatam vidit essentiam diuinam, & quòd post raptum recordabatur rerum quas viderat per similitudines ipsarum quæ apud ipsum remanserunt, non per aliquam similitudinem Dei, vt dicitur de Verit.quæst.8.artic.5.ad 5. De cognitione matutina secundum quam res videntur in verbo essentialiter viso, negatur quòd præcesserit cognitionem vespertinam, & fuerit ante beatitudinem, licèt fortè ad mentem Augustini cognitio matutina qua cognouit aliquo modo angelus res in verbo impefectè per essentiam ipsius angeli viso, præcesserit ipsius beatitudinem, vt inquit S. Tho. de Verit.quæst.8.artic.3.ad 1.& 4.Sent.distinct.49.quæst.2.artic.6.ad 1.

Quòd in naturali cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo, non quiescit eorum naturale desiderium.

Cap. 50.



ON potest autem esse quòd in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiæ separatæ.

Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat cõsequi perfectionem illius speciei. Qui enim habet opinionem de re aliqua quæ imperfecta illius rei est notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Prædicta autem cognitio quam substantiæ separatæ habent de Deo, non cognoscentes ipsius substantiam plenè, est imperfecta cognitionis species. non enim arbitramur nos aliquid cognoscere si substantiam eius non cognoscamus. vnde & principium in cognitione alicuius rei est scire de ea quid est. Ex hac igitur cognitione quam habẽt substãtiæ separatæ de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad diuinam substantiam videndam.

2 Item, ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: vnde & homines philosophari inceperunt causas rerum inquirentes: non quiescit igitur sciendi desiderium naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi cognitis substantiis effectuum, etiam si substantiam causę cognoscãt. per hoc igitur quòd substantiæ separatæ cognoscunt omnium rerum, quarum substantias vident, esse Deum causam: non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

3 Adhuc, sicut se habet quæstio propter quid, ad quæstionem quia: ita se habet quæstio quid est, ad quæstionem an est. nam quæstio propter quid, quærit medium ad demonstrandum quia est aliquid: puta quia luna eclipsatur: & similiter quæstio quia est, quærit medium ad demonstrandum an est, secundum doctrinam traditam in secundo posteriorum. videmus autem quòd videntes naturaliter quia est aliquid, scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere eius substantiam. nõ igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum quia est.

4 Amplius, nihil finitum, desiderium intellectus quietare potest. quod exinde ostenditur, quòd intellectus quolibet finito dato aliquid vltra molitur apprehendere. vnde qualibet de linea finita data aliquam maiorẽ molitur apprehendere: & similiter in numeris: & hæc est ratio infinitæ additionis in numeris & lineis mathematicis. Altitudo autem & virtus est finita cuiuslibet substantiæ creatæ. non igitur intellectus substantiæ separatæ quiescit per hoc quòd cognoscit substantias creatas quantumcunque eminẽtes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligẽdum substantiam quæ est altitudinis infinitæ, vt in 1. lib. ostensum est de substantia diuina. Cap.43.

5 Præterea, sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendũ: ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. substantiæ autem separatæ (sicut iam dictum est) cognoscunt prædicto cognitionis modo substantiam Dei esse supra se, & supra omne id quod ab eis intelligitur: & per consequens sciunt diuinam substantiam sibi esse ignotam. tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam diuinam substantiam. Cap. præced.

6 Item, quantò aliquid est fini propinquius, ex maiori desiderio tendit ad finem. vnde videmus quòd motus naturalis corporum in fine intẽditur. intellectus autem substãtiarum separatarum propinquiores sunt diuinæ cognitioni quàm noster intellectus; intensius igitur desiderant Dei cognitionem quàm nos: nos autem quantumcunque sciamus Deum esse, & alia quæ suprà dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere. multo igitur magis substantiæ separatæ hoc naturaliter desiderant. non igitur in cognitione Dei prædicta eorum desiderium quietatur. Ex quibus concluditur quòd vltima felicitas substãtiæ separatæ non est in illa cognitione Dei qua Deum cognoscunt per suas substantias, cùm adhuc eorum desiderium ducat eos vsq; ad Dei substantiam. In quo etiam satis apparet quòd in nullo alio quærẽda est vltima felicitas quàm in operatione intellectus, cùm nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendæ veritatis. omnia namque desideria nostra vel delectationes cuiuscunque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt: desiderium autem prædictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem & factorem peruenerit. propter quòd conuenienter sapientia dicit Ecclesi.24. Ego in altissimis habito & thronus meus in co.nub. Et Prouer.10. dicitur quòd sapientia ancillas suas vocat ad arcem. Erubescãt igitur qui felicitatem hominis tam altissimè sitam in infimis rebus quærunt.

Super Cap. 50.



VANTVM ad tertium ostendit S. Tho. quòd in cognitione illa quam habent substantiæ separatæ de Deo per proprias essentias, non quiescit earum naturale desiderium, & arguit primo sic: Prædicta cognitio de Deo est imperfecta cognitionis species, quia non arbitramur nos aliquid cognoscere si substantiam eius nõ cognoscamus: & principium in rei cognitione est scire de ipsa quid est, vnam scilicet particularem cognitionem rei ad aliam comparando. ergo, &c. probatur consequentia: quia omne quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei, vt patet de habente opinionem de aliqua re, qui desiderat de ipsa habere scientiam. Secundò, Substantiæ separatæ cognoscunt omnium rerum quarum vident substantias, Deum esse causam. ergo, &c. probatur consequentia, quia ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causas: & nõ quiescit desiderium sciendi omnibus substantiis intellectualibus naturaliter inditum, nisi cognitis substantiis effectuum, etiamsi substantiam causæ cognoscant. Tertiò, Videntes quia de aliquo, naturaliter scire desiderant de ipso propter quid est: ergo videntes an est, desiderant scire quid est, quod est intelligere rei substantiam: ergo etiam non quietatur naturale desiderium sciendi in cognitione Dei qua scitur de ipso solum an est: probatur prima consequentia, quia sicut se habet quæstio propter quid ad quæstionem quia, ita se habet quæstio quid est, ad quæstionem an est, vt dicitur secundo Posteriorum: vtrobique enim quæritur de medio demonstrandi. Text.1. Quomodo se habeant istæ quæstiones, ostensum est in annotationibus nostris in secundum Posteriorum. Quartò, Altitudo & virtus cuiuslibet substantiæ creatæ est finita, ergo intellectus substantiæ separatæ non quiescit per hoc quòd cognoscit substantias creatas quantumcunq; eminentes, sed ad substantiam infinitam cognoscendam tendit. probatur consequentia, quia nihil finitum potest desiderium intellectus quietare. videmus enim quòd quolibet finito, puta linea, aut numero dato, aliquid vltra molitur apprehendere. Quintò, Substantiæ separatæ sciunt substantiam diuinam sibi esse ignotam, cùm cognoscant prædicto cognitionis modo ipsam esse supra se, & supra omne quod ab ipsis intelligitur. ergo, &c. probatur consequentia, quia omnibus naturis intellectualibus inest naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi, sicut & naturale desiderium sciendi.

Sextò, Intellectus substantiarum separatarum propinquiores sunt diuinæ cognitioni quàm noster intellectus, ergo intensius desiderant diuinam cognitionem quàm nos, ergo, &c. probatur prima cõsequentia, quia quantò aliquid est fini propinquius, ex maiori desiderio tendit in finem. declaratur in motibus rerum naturalium. Secunda verò consequẽtia probatur, quia nos quantumcunque de Deo supradicta sciamus, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam videre.

ADVERTE ex doctrina sanct. Thom. 1. Cæ. lect. 17. & 2. Cæ lect. 8. quòd motus naturalis est velocior in fine quàm in principio: quia principium

formale

formale quo corpus naturale mouetur, ex propinquitate ad proprium locum confortatur. Sicut autem ex confortatione principij naturalis propter appropinquationem ad proprium locum, motus est intensior & velocior, ita possumus dicere quòd quātò aliquid à natura est propinquius fini, tantò magis inclinatur ad finem. & sic quia intellectus substantiæ separatæ secundum suam naturā est propinquior cognitioni diuinæ quàm noster intellectus, vt pote superioris ordinis, ideo magis inclinatur in diuinam cognitionem quàm noster intellectus. Et sic possumus hanc rationem interpretari quòd fundetur super propinquitate intellectus substantiæ separatæ absolutè considerati ad cognitionem Dei. Possumus etiam interpretari eam vt fundetur super propinquitate intellectus huiusmodi non absolutè considerati, sed accepti vt stat sub cognitione, assimilando cognitionem naturalem ipsius motui rerum naturalium. Tunc enim procedet ratio, quòd quia intellectus substātiæ separatæ ex eo quòd cognoscit Deum naturaliter, quantum ad aliqua propinquior est diuinæ cognitioni quàm intellectus noster ex sua naturali cognitione quam habet de Deo, quia est clarior & eminentior cognitio substantiæ separatæ de Deo, vt in præcedenti capitulo est ostensum, quàm natura: ideo maiori desiderio inclinatur ad cognoscendam diuinam substātiam quàm noster intellectus. Quantùm ad quartum infert sanct. Thom. solutionem eius quod in cap. 48. proposuerat, scilicet quòd vltima fœlicitas substantiæ separatæ non consistit in illa cognitione Dei qua ipsum per suas essentias cognoscunt. probatur, quia per ipsam nō quietatur earum naturale desiderium, sed adhuc fertur vsque ad Dei substantiam. Concludit vlterius ex prædictis quòd in nullo alio quærenda est vltima hominis fœlicitas quàm in operatione intellectus. probat, quia nullum aliud desiderium tam in sublime fertur, quàm desiderium cognoscendæ veritatis, cùm omnia alia desideria in aliis rebus quiescere possint, desiderium autem prædictum non quiescat nisi ad summum rerum cardinem & factorem peruenerit: quod etiam ostenditur author. Eccl. 24. & Prou. 10. Vltimo loco mundanos homines reprehendit, qui hominis felicitatem tam altissimè sitam, in infimis rebus quærunt.

CIRCA illam propositionē, omnia alia desideria in aliis rebus quiescere possunt: attendendum quòd non est mens sanct. Thom. dicere quòd aliquid aliud à Deo possit ita appetitum quietare, vt nihil aliud appetatur simpliciter: quia, vt patet, hoc repugnaret antedictis, sed quòd accepto quocunque desiderio circa aliquod determinatum appetibile creatum, potest ita quiescere in illo desiderium, quòd nihil vlterius de illo desiderabit, puta desiderans dulce potest inuenire aliquod ita dulce, quòd nihil dulcius desiderabit, & sic de aliis. desiderium autem cognoscendæ veritatis in nullius creati cognitione quietatur, sed tantum in cognitione substantiæ diuinæ.

ADVERTENDVM postremò quòd ex istis relinquit sanct. Thom. manifestum, vltimam hominis siue intellectualis naturæ felicitatem in ea cognitione consistere, qua ipsa diuina substantia videtur: id quod ex toto præcedenti processu principaliter intendebatur, quia nihil aliud (vt est ostensum) naturale hominis desiderium potest quietare.

Quomodo Deus per essentiam videatur.

Cap. 51.

Idem p. p. q. 12. ar. 1. q. 52. dist. 99.



CVM autem impossibile sit naturale desiderium esse inane: quod quidem esset, si non esset possibile peruenire ad diuinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant: necesse est dicere quòd possibile est substantiam Dei videri per intellectum & à substātiis intellectualibus separatis, & animabus nostris. Modus autem huius visionis satis iam ex dictis, qualis esse debeat, apparet. ostensum enim est suprà quòd diuina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. vnde oportet si Dei essentia videatur, quòd per ipsammet essentiam diuinā intellectus ipsam videat: vt sic in tali visione diuina essentia sit & quod videtur, & quo videtur. Cùm autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit, nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum, quæ sit similitudo rei intellectæ: impossibile potest alicui videri quòd per essentiam diuinam intellectus creatus possit videre ipsam diuinam substantiam quasi per quandam speciem intelligibilem: cùm diuina essentia sit quoddam per seipsum subsistens. & in primo ostensum sit, * quòd Deus nullius potest esse forma. Ad huiusmodi igitur intelligentiam veritatis considerandum est quòd substantia quæ est per seipsam subsistens, est vel forma tantùm, vel compositum ex materia & forma. illud igitur quod est ex materia & forma compositum non potest alteri esse forma: quia forma in eo iam est contracta ad illam materiā, vt alterius rei forma esse non possit. illud autem quod sic est subsistens, vt solum tamen sit forma: potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale, quòd ab aliquo alio participari possit: sicut in secundo ostendimus de anima humana. si verò esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest.

Cap. 49. *D. 485.* **Cap. 22. 27.* *Cap. 68.*

sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quæ sunt materialia per materiam. hoc autem sicut in esse substantiali vel naturari inuenitur, sic & in esse intelligibili considerandum est. cùm enim intellectus perfectio sit verum: illud intelligibile erit vt forma tantùm in genere intelligibiliū, quod est veritas ipsa, quod conuenit soli Deo: nam cùm verum sequatur ad esse: illud tantum sua veritas est, quod est suum esse: quod est proprium soli Deo, vt in secundo ostensum est. alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt, vt puta forma in genere intelligibilium, sed vt formam in subiecto aliquo habentes. est enim vnumquodque eorum verum, non veritas, sicut & est ens, non autem ipsum esse. manifestum est igitur quòd essentia diuina potest comparari ad intellectum creatum vt species intelligibilis qua intelligit: quòd non contingit de essentia alicuius alterius substantiæ separatæ: nec tamen potest esse forma alterius rei secūdùm esse naturale. sequeretur enim quòd simul cum aliquo vnita cōstitueret vnam naturam: quod esse non potest: cùm essentia diuina in se perfecta sit in sui natura. species autem intelligibilis vnita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni diuinæ essentiæ non repugnat. Hæc igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in scriptura 1. Corinth. 13. videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. quod corporali modo nephas est intelligere, vt in ipsa diuinitate corporalem faciem imaginemur: cùm ostensum sit Deum incorporeum esse: neque etiam sit possibile vt nostra corporali facie Deum videamus: cùm visus corporalis qui in facie nostra residet, non nisi rerum corporalium esse possit. sic igitur facie Deum videbimus, quia immediatè eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus. Secundum autem hanc visionem maximè Deo assimulamur, & eius beatitudinis participes sumus. nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit: & hæc est felicitas. Vnde dicitur primo Ioannis tertio, Cùm autē apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicut est. & Lucæ 22. Dominus dicit: Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo. quod quidem de corporali cibo & potu non potest intelligi: sed de eo qui in mensa sapientiæ sumitur, de quo à Sapientia dicitur Prouerbiorum 9. Comedite panes meos, & bibite vinum quod miscui vobis. super mensam ergo Dei manducant & bibunt, qui eadem felicitate fruuntur, qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

1 lib. cap. 20.

Super Cap. 51.



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas veram felicitatem in visione diuinæ substantiæ consistere, vlterius conditiones huius visionis manifestare intendit. Circa hoc autem duo facit. Primò manifestat conditiones in particulari eorum quæ ad talem visionem concurrunt. Secundò communes conditiones ostendit, cap. 16. Circa primum tria facit. Primò ostendit conditiones eius ex parte intellectus. Secundò ex parte obiecti, cap. 55. Tertiò ex parte ipsius actus, cap. 57. Circa primum duo facit. Primò ostendit quæ sit forma qua intellectus beati videt diuinam essentiam. Secundò quid requiratur ad hoc vt talis forma recipiatur in intellectu, capitulo sequenti. Circa primum duo facit. Primò præmittit vnam conclusionem necessariam ad ea quæ dicēda sunt. Secundò propositum declarat. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Possibile est substantiam Dei videri per intellectum & à substantiis intellectualibus separatis & ab animabus nostris. probatur. Naturaliter omnes mentes desiderant per intellectum substantiam Dei intelligere, ergo possibile est vt ad illam cognitionem perueniant. patet consequentia, quia aliter naturale desiderium esset inane.

HOC loco attendendum diligenter quòd non infert sanctus Thomas quòd naturale desiderium esset inane, si intellectus non videret substantiam diuinam, sed si non esset possibile ipsum peruenire ad diuinam substantiam intelligendam: quia non dicitur desiderium naturæ esse inane si in aliquo indiuiduo non adimpleatur, sed si non sit in indiuiduis natura non orbatis potentia & capacitas ad impletionem talis desiderij. Si enim in indiuiduis non esset talis potentia, nunquam naturæ desiderium adimpleretur: sed si in illis sit capacitas rei desideratæ, naturæ desiderium quandoque in aliquo indiuiduo adimpletur, & hoc sufficit ad hoc vt non sit inane & frustra.

DVBIVM autem difficile insurgit, quomodo desiderium videndi diuinam substantiam sit naturale, cùm nulla creatura intelligibilis possit ad illam visionem propria virtute peruenire, vt in sequentibus ostendetur.

Item

Item cùm dicat S.Thom. in plerisque locis præsertim 1. 2. q.5.artic.8.& 4. Sentent.distinct.49.quæst.1.artic.3.quæst.1.atque de Verit. quæst. 22.art.7. quòd beatitudo, licèt secundum communem rationem naturaliter appetatur, in particulari tamen siue quantùm ad particularem rationem eius in quo ratio summi boni saluatur, non appetitur naturaliter.

RESPONDENT quidam quòd hoc desiderium nõ est naturale naturæ rationali absolutè consideratæ, sed vt est ad beatitudinem ordinata & supposita reuelatione effectuum gratiæ & gloriæ quorũ Deus est causa, vt Deus est in se absolutè, non vt vniuersale agens.

SED hoc non videtur esse ad mentem S.Thom. primò quia cùm superius cap. 49. ostenderit quòd substantiæ separatæ per suas essentias aliqua cognoscũt de Deo, in cap.50. probat quòd in tali cognitione qua per suas essentias Deum cognoscunt, nõ quiescit eorum naturale desiderium, sed magis incitatur ad diuinam substantiam videndam: & sic huiusmodi naturale desiderium sequitur cognitionem qua substantia separata cognoscit Deum per essentiam ipsius substantiæ separatæ. constat autem quòd cognitio Dei qua cognoscitur Deus à substantia separata per ipsius substantiæ separatæ essentiam, nõ præsupponit cognitionem effectuum gratiæ & gloriæ: ergo desiderium vidondi Deum nõ dicitur naturale ex præsuppositione reuelationis effectuum gratiæ & gloriæ, sed est naturale intelligibili naturæ quantùm ad cognitionem causæ ex quocunque effectu. Secundò, quia ratio quam adducit sanct.Thom.1.part.q.12.artic.1. & superius tetigit ad probandum quòd naturaliter substantia intellectualis desideret cognoscere substantiam diuinam, fundatur super hoc quòd ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognitionem causæ, & non quietatur desiderium quantumcunque substantia effectus cognoscatur, nisi cognoscatur substantia causæ. constat autem hanc propositionem sancti Thomæ non determinari ad cognitionem effectuum gratiæ & gloriæ, sed ad cognitionem quorumcunque effectuum extendi, & ad omnis causæ cognitionem vnde illam propositionem cõfirmauit ex hoc signo, quòd propter hoc homines cœperunt philosophari. ergo hoc naturale desiderium non innascitur solùm ex cognitione effectuum gratiæ & gloriæ. Tertiò, quia tunc tale desiderium inesset tantùm cognoscẽtibus effectus supernaturales gratiæ & gloriæ. hoc autem est falsum: quia vt inquit S.Thom. in hoc 3. Contra Gentiles, cap.51.& 57. hoc desiderium omni inest intellectui, ergo, &c.

PROPTER quod videtur mihi aliter dicendum, saluo semper meliori iudicio. Ad cuius euidentiam considerandum est primò, quòd cùm naturale desiderium naturæ intellectualis, inquãtùm intellectualis est, sit actus elicitus voluntatis, vt habetur prima secundæ, quæstione decima, articulo primo, & omnis actus voluntatis præsupponat aliquam cognitionem intellectus, dicitur naturale desideriũ naturæ intellectualis inquantum huiusmodi, quod ad aliquam cognitionem intellectus de necessitate consequitur. Et in proposito naturale desiderium videndi diuinam essentiam, est actus voluntatis de necessitate consequens quantùm ad specificationem actus illam cognitionem qua cognoscitur per effectus, quia est de Deo. Nam vt in præcedenti capite in prima ratione tetigit sanctus Thomas, cognitio qua cognoscitur Deus infra cognitionem substantiæ eius est imperfecta cognitionis species. omne autem quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat cõsequi perfectionem illius speciei. Considerandum secundò quòd cùm Deus sit & prima omnium causa effectiua, & verè sit obiectum supernaturalis beatitudinis, ad quam creatura intellectualis est per diuinam prouidentiam ordinata, dupliciter potest visio diuinæ essentiæ & naturæ considerari. Vno modo inquantum est visio essentiæ primæ causæ absolutè. Alio modo inquantum est visio obiecti supernaturalis beatitudinis, & consequenter inquantũ talis visio est summum bonum intellectualis naturæ ad quod per diuinam prouidentiam est ordinata tanquam ad vltimum finem. Cùm ergo dicitur quòd desiderium videndi naturam diuinam est nobis naturale, intelligitur de natura absolutè considerata respectu: talis visionis vt primo modo consideratur: non autem vt consideratur secundo modo. Tunc enim tale desiderium continetur in illo vniuersali desiderio sciendi quo naturaliter desideratur cognitio quid est causæ, cognitio ipsius quia est ex effectibus. hoc autem continetur in vniuersali desiderio sciendi, quod inquit Aristoteles primo Metaphysicæ nobis esse naturale. Et sic naturaliter desideramus visioné Dei inquantum est visio primæ causæ, non autem inquantum est summum bonum. Naturaliter enim cognosci potest quòd sit aliorũ causa: non autem naturaliter scimus quòd sit obiectũ supernaturalis beatitudinis, & quòd eius visio sit summum bonum: imò aliqui dicunt summum bonum in voluptate, aliqui verò in diuitiis, aut in aliquo alio bono creato consistere. Ad primum in oppositum dicitur, quod naturalis appetitus dupliciter accipi potest. Vno modo pro appetitu formã naturalem consequente. Alio modo pro actu elicito voluntatis, qui ad aliquã apprehensionem, de necessitate consequitur vel quantum ad exercitium actus, vel quantum ad specificationem tantùm. Si appetitus naturalis primo modo accipiatur, sic inconueniens est aliquid appeti naturaliter in quod virtute naturę nõ possit perueniri: quia forma naturalis nõ inclinat ad id quod naturæ facultatem excedit. Si autem secundo modo naturalis appetitus accipiatur, sic non est inconueniens quòd appetitus in aliquid naturaliter feratur in quod virtute propriæ naturę non potest intellectualis creatura peruenire. stant enim simul quòd aliquid desideretur naturaliter ex præsuppositione alicuius cognitionis, & tamen ad illud sola virtute naturæ non possit perueniri: sed sufficit vt habeantur ea quibus natura sit capax talis finis, & eorum quæ ducunt ad finem, auxilioque alterius ad illum perueniri possit. Vnde sanctus Thomas super Boëtio de Trin. quæstione vltima, articulo vltimo ad quintum ait, quòd quamuis homo naturaliter in finem vltimum inclinetur, scilicet sub communi ratione beatitudinis: non tamen potest naturaliter illum consequi, propter eminentiam ipsius, sed per gratiam tantùm. sunt enim nobis indita principia quibus nos possumus ad cognitionem perfectam substantiarum separatarum præparare, non tamen quibus ad eam possimus attingere, vt in illo ar. dicitur. Ex hoc patet quòd visio diuinæ essentiæ dicitur finis supernaturalis, non quia nullo modo naturaliter desideretur, sed quia non potest ad ipsum ex solis naturæ principiis perueniri: sicut omnes naturaliter desiderant vltimum finem & beatitudinem sub communi ratione summi & perfecti boni, & tamen nullus ad hanc rationem summi boni propria virtute potest peruenire. Ad secundùm dicitur quòd sanct. Thom. in illis locis loquitur de naturali appetitu visionis diuinæ essentiæ inquantum est summum bonum, & vt terminatur ad Deum vt est obiectũ supernaturalis beatitudinis: nõ auté vt est visio primæ causæ absolutè. Visio enim illo modo non appetitur naturaliter natura absolutè considerata: sed tantùm vt natura est ad ipsam ordinata tanquam ad vltimum finem, & supposita reuelatione quòd ipsa sit summum bonum & felicitas, vt dictum est in primo libro.

SED contra hanc responsionem remanet dubium adhuc. Nam sanct. Thom.1.parte, q.62.art.2.ostendit quòd angeli indiguerunt gratia ad hoc vt conuerterentur in Deum: quia videre Deum per essentiam, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. sed desiderare visionem Dei per essentiam, est conuersio appetitus in Deum, ergo hoc desiderium præsupponit gratiam, & sic non est naturale. Responderi ad hoc dupliciter potest. Primò ex 2.Sent.dist.5.q.2.artic.1. quòd dictum sanct.Thom. intelligitur de conuersione angeli meritoria vltimi finis, non autem de simplici desiderio. Secundò responderi potest iuxta prædeterminata, quòd loquitur ibidem sanctus Thomas de conuersione in Deum quæ dicit amorem quo diligitur Deus tanquam finis vltimus, & obiectum beatitudinis supernaturalis, propter quod omnia alia diliguntur: non autem de simplici desiderio quo desideratur eius cognitio per essentiam vt est visio primæ causæ: & hæc responsio meo iudicio est magis ad mentem sancti Thomæ: Nã cùm inquit angelos indigere gratia ad hoc vt conuertantur in Deum, loquitur de conuersione in Deum vt est vltimus finis, & obiectum beatitudinis supernaturalis, id est, illius beatitudinis quæ per gratiam habenda est. Desiderium autem illud videndi Deum quod insurgit ex consideratione effectuum ipsius, est absolutè inclinatio in cognitionem essentiæ eius prout est causa rerum, quocunque eius essentia videatur. ideo nõ est conuersio in Deum qua diligitur Deus super omnia vt est obiectum supernaturalis beatitudinis, & propter quem omnia diligantur. Ad hanc enim conuersionem requiritur cognitio qua sciatur illam visionem Dei per essentiam esse vltimum finem nobis promissum, ad quem omnia nostra dirigere debemus, & quem per diuinam gratiã sumus assecuturi. talis autem cognitio non habetur nisi ex reuelatione diuina. Quantùm ad secundum ponit sanctus Thomas hanc cõclusionem. Ad hoc vt intellectus essentiam diuinam videat, oportet vt ipsam per ipsammet videat, ita vt sit & quod videtur, & quo videtur. probatur, Non potest videri diuina essentia per aliquam speciem creatam, vt ex superioribus patet. ergo si videtur, oportet vt per ipsammet videatur.

SED contra hanc conclusionem mouet sanctus Thomas dubium. Id enim quo intellectus aliquid intelligit, est forma intellectus per quam fit in actu, sed diuina essentia est per se subsistẽs, & nullius potest esse forma, vt in primo libro est ostensum, ergo, &c. Respondet, & dicit primò quòd sicut in esse substãtiali, vel naturali substantia per seipsam subsistẽs, quæ est composita ex materia & forma, non potest alteri esse forma propter contractionem formæ ad illam materiam, substantia verò subsistens quæ est forma tantùm, potest alteri esse forma si esse suum ab aliquo alio participari possit, sicut de anima humana ostensum est in secundo huius, non autem si esse suum ab altero participari non possit, quia sic esse suum determinaretur in seipsa sicut materialia per materiam: sic & in esse intelligibili considerandum est. Dicit secundò quòd cùm intellectus perfectio sit, verum illud intelligibile erit vt forma tantùm in genere intelligibilium quod est veritas ipsa: & quia verum sequitur ad esse, illud tantùm est sua veritas, quod est suum esse. Dicitur tertiò quòd soli Deo conuenit vt sit forma tantùm in genere intelligibilium, quia solus ipse est sua veritas, sicut & suum esse. Alia verò subsistentia non sunt vt puta forma in genere intelligibilium, sed vt formam in aliquo subiecto habentes, cùm vnumquodque eorum sit verum, nõ veritas sicut est ens, non autem ipsum esse. Ex his concluditur responsio ad obiectionem, & dicitur quòd essentia diuina potest comparari ad intellectum creatum vt species intelligibilis qua intelligit, non autem essentia alicuius alterius substantiæ separatæ. Cùm autem instatur quòd Deus nullius potest esse forma, respondetur quòd hoc intelligitur secundùm esse naturale, non autem secundùm esse intelligibile. ratio diuersitatis est, quia primo modo sequeretur ꝙ simul cum aliquo vnita constitueret vnam naturam, quod esse non potest, cùm essentia diuina in se perfecta sit in sui natura. Secundo autem modo hoc non sequitur, quia species intelligibilis vnita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni diuinæ essentiæ non repugnat.

CIRCA hoc quod dicitur de subsistente quod est forma tãtùm, quòd inquam si esse eius ab alio participari non posset, per esse suum determinaretur in seipsa sicut materialia per materiam: aduertendum est quòd duplicem hæc verba sensum habere possunt. Vnus est, quòd per ipsum esse talis res subsistens indiuiduaretur, sicut res materiales per materiam signatam indiuiduantur, ita quòd esse in illo esset principium indiuiduationis, sicut materia signata in rebus materialibus est indiuiduationis principium. Et sic non intelligitur. Nam secundum doctrinam S.Thom. substantiæ separatæ à seipsis indiuiduæ sunt, non autem per aliquid superadditum, vt patet vbicunque de hac materia loquitur. Alius est quòd esset incommunicabilis & indiuidua, ex hoc quòd suum esse ab alio participari non posset: & hic sensus est verus, & hîc intentus. Nam vt est de mente sancti Thomæ in quæst. de Spiritua. articulo octauo ad quartum, & decimum tertium, & vt ostensum est suprà in secundo libro, forma separata à materia indiuiduatur per hoc quòd non est nata in aliquo esse. Confirmatur ista responsio, quia congruit iis quæ in sacra scriptura dicuntur. Secundùm enim hunc modum videbimus Deum facie ad faciem, vt nobis promittitur, primo Corinthiorum decimotertio. quia eum immediatè videbimus sicut hominem quem facie ad faciem videmus: non autem quia corporali modo simus eum visuri, cùm nec ipse Deus corpus sit, nec visus corporalis nisi rerum corporalium esse possit. Similes etiam Deo, & eius beatitudinis participes erimus ex hoc modo videndi, vt dicitur primo Ioannis tertio, quia & ipse Deus suã substantiam per ipsammet intelligit. Super mẽsam etiã Dei edemus & bibemus, vt promittitur Lucæ 22. inquantum eadem felicitate fruemur qua Deus est felix, videntes eum illo modo quo ipse seipsum videt, & sic de cibo & potu qui in mensa sapientiæ sumitur, de quo fit mentio Prouerb.9. participabimus.

CIRCA hanc declarationem quomodo essentia diuina vniatur intellectui creato per modum speciei intelligibilis, quam etiam ponit sanct. Thom. in quæst. de Verit. quæst. 8. artic. 1. & 4. Sentent. distinct. 49. quæst. 2. artic. 1. considerandum est diligenter quòd nulla alia ratione ponitur hîc species intelligibilis constituere intellectũ in actu, nisi quia perficit ipsum ad intelligendum, hoc est quia ex eius vnione ad intellectum fit intellectus potens facere actum intelligendi circa id quod per ipsam obiectiuè repræsentatur intellectui, quod absque ipsa non poterat: & quia diuinæ essentiæ non repugnat sic vniri intellectui vt per ipsam intellectus sit potens eam intelligere, ideo conuenienter dicitur quòd vnitur intellectui vt forma in esse intelligibili. Differenter tamen vnitur intellectui species intelligibilis alicuius rei intellectæ, & diuina essentia. species enim intelligibilis vnitur intellectui & actuat ipsum in esse intelligibili non per seipsam immediatè, sed per suum esse reale, quod est ab ipsa distinctum. non enim species intelligibilis est suum esse, sicut nec ipsa quidditas cuius est species est illud esse quod habet extra intellectum, diuina autem essentia existens in intellectu per modum formæ intelligibilis actuat intellectum non per aliquid aliud ab ipsa distinctum quod sit eius formalis effectus, sed per seipsam, quia ipsa non distinguitur à suo esse, sed est ipsum esse suũ tã in intellectu quàm extra. Vnde sicut intellectus dicitur in actu per speciem intelligibilem in genere intelligibilium inquantum ab ipsa habet aliquod esse reale, per cuius acceptionem fit potens ad intelligendum per speciem, ita dicitur in actu per diuinam essentiam, inquantum ab ipsa absque alio esse medio habet vt sit potens actu intelligere tanquam à formali principio intellectionis. Ex quo patet quòd non sic dicitur vniri essentia diuina intellectui in esse intelligibili tanquam forma, quasi det aliquod esse formaliter intellectui quod dicatur esse intelligibile, sed quia est intellectui per seipsam ratio & principium formale intelligendi. Vnde respondens sanct. Thom. ad argumentum quoddam quo arguebatur Deum per aliquam similitudinem creatam videri, prima q. 12. art. 2. ad tertiũ, ait q͂ sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suũ esse, vniuntur intellectui secundùm aliquod esse quo informant ipsum intellectum. & faciunt ipsum in actu: ita diuina essentia quæ est ipsum esse, vnitur intellectui faciens ipsum in actu per seipsam.

SED circa præfatam responsionem sanct. Thom. quædam occurrunt dubia. Primum est circa substantiam responsionis quæ consistit in hoc q͂ diuina essentia non potest esse forma alicuius secundùm esse naturale, secundum autem esse intelligibile non repugnat sibi esse formam intellectus. Contra hoc enim videtur esse ratio sanct. Thom. qua probat contra
Lect. 7. super text. 7. Commentatorem, & tertio de Anima, & in secundo libro huius & plerisque aliis locis non posse nos intelligere per intellectum, si ponatur intellectus esse substantia separata. Arguit enim hoc fundamento sumpto ex
Cap. 59. text. com. 4. & infra. Aristotelis de Anima quia id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius, dantem scilicet formaliter esse: ergo apud sanct. Thom. non stant simul quòd aliquid sit principium operandi alicui, & non sit forma eius secundùm esse: ergo diuina essentia non potest esse intellectui ratio intelligendi, nisi sibi vniatur secundùm esse tanquam forma dans esse intellectui, ergo non stant simul quæ hîc dicit sanct. Thom. scilicet quòd diuina essentia non potest esse forma alicuius secundùm esse naturale, & quòd est intellectui forma per quam intelligit. Secundum dubium est circa hoc quod dixit, nulli substantiæ separatæ conuenire vt sit forma intelligibilis
Cap. 98. intellectus: hoc enim repugnare videtur ei quod superius in secundo libro dixit, scilicet quòd substantia separata se per seipsam intelligit ita quod est quod intelligitur, & quo intelligitur. Tertium dubium est circa id quod dictum est quòd species intelligibilis vnita intellectui non constituit aliquam naturam. hoc enim cõtrariatur ei quod alibi dicit sanctus
3. de Anima lect. 8. Thomas de mente Aristotelis, scilicet quod cõstituitur intellectus in actu. Quartum dubium est circa id quod dicitur exponendo dictum Apostoli quòd videbimus Deum facie ad faciem, inquantum videbimus eum immediatè per illum modum quo videbitur per suam essentiam tãquam per formam intelligibilem, sicut homines facie ad faciem videmus. ista enim metaphora non videtur conuenienter exponi. Cùm enim aliquis videt hominem facie ad faciem, non sic videt hominem quasi ille sit forma visibilis qua oculus videt, sed videt per speciem causatam ab illo in oculo, ergo per hoc quòd videbimus Deum per ipsammet diuinam essentiam, non conuenienter exponitur quòd videbimus eum facie ad faciem. Ad primum horum respondetur primò vt in secundo lib. cap. 59. responsum est, quòd mens sanct. Thom. in illa responsione est, quòd id quo aliquid operatur tanquam potentia operandi, vel tanquam primo & principali principio ab operante distincto, oportet esse formam eius dantem illi esse, non autem loquebatur de eo quo aliquid operatur tanquam perfectiuo virtutis ad operandum, quo modo dicimus substantiam diuinam esse principium quo intellectus ipsam videt: sed licèt nõ oporteat id quo aliquid operatur tanquam complemẽto virtutis, esse eius formam in essendo, oportet tamen vt aliquam cum ipso habeat vnionem. Si enim esset omnino separatũ, non posset esse illi ratio agendi. Nam & essentia diuina vnitur intellectui beati inquantum vtrumque est in anima, diuina quidem essentia sicut operans in ipsam intrinsecè, quo modo dicitur Deus in rebus esse: intellectus autem sicut eius proprietas: similiter essentia angeli qua angelus seipsum intelligit, & eius intellectus, vniuntur inter se, inquantum intellectus est essentiæ proprietas, in ipsamque radicatur, & ab ipsa omnem vim intelligendi habet. Posset secundò responderi quòd illa propositio sanct. Thom. est vera de eo quo aliquid operatur, cuius esse ab eius essentia distinguitur: & non habet ex se cum operante aliam realem vnionem: quia talis forma non actuat aliquid extrinsecum, nisi dando illi formaliter esse: essentia autem diuina nõ est talis forma, imò ipsa est suum esse, ideo per seipsam potest intellectum actuale ad intelligendum absque eo quòd illi det esse formaliter. Ad secundum dubium dicitur quòd loquitur hoc loco sanct. Thom. de substantia separata respectu alieni intellectus: non enim potest esse forma intelligibilis alieni intellectus, cùm non sit veritas, vt dicebat sanct. Thom. sed habens veritatem: Sed respectu proprij intellectus non inconuenit quòd habeat rationem formæ intelligibilis, licèt non sit veritas: quia ipsa naturalis vnio essentiæ cum intellectu, sufficit ad hoc vt per ipsam intellectus intelligat, sicut essentia composita ex materia & forma non potest esse alteri principium essendi; sed bene suo supposito cui naturaliter vnitur. Ad tertiũ dubium dicitur quòd mens sanct. Tho. in illis verbis est ex specie intelligibili, & intellectu non constitui aliquam vnam naturam ab vtroque distinctam, sicut ex forma substantiali & materia constituitur compositum ab vtroque aliquo modo distinctum: non autem quòd non constituatur aliquod vnum quod est species intelligibilis & intellectus vt vnita sunt ad vnam operationem: quod vnum vocamus intellectum in actu. Ad quartum dicitur quòd illa interpretatio Metaphoræ conuenientissima est, supponit enim S. Thom. quòd omnis cognitio quæ habetur de Deo per quamcunque speciem intelligibilem intellectus nostri, est cognitio Dei mediata, qua scilicet videtur Deus in alio viso, quia omnis forma creata existẽs in intellectu nostro, prius repræsentat in esse obiectiuo rem creatã, cuius est species adæquata, quam Deum: & sic intellectus per rem creatam cognitam tendit in diuinam cognitionem. propterea si aliqua cognitio Dei debet esse in nobis de ipso immediatè, necesse est vt sit per formam increatam, quæ est diuina essentia: vnde circa cognitionem Dei pro eodem accipiuntur cognitio Dei immediata, & cognitio Dei per eius essentiam. Metaphora ergo in hoc consistit, quòd sicut homo videns alium hominem facie ad faciem, videt ipsum absque alio modo cognito per quod videatur, ita in patria videbimus eum immediatè: quod proueniet ex eo quòd videbimus eum per essentiam diuinam: licèt Metaphora in eo quod adductum est, habeat aliquam dissimilitudinem ad id cui attribuitur. nõ enim oportet quantùm ad omnia esse similitudinem in Metaphoricis locutionibus.

Quòd nulla creata substantia potest sua naturali virtute peruenire ad videndum Deum per essentiam.

Cap. 52.



NON est autem possibile quòd ad istum visionis diuinæ modũ aliqua creata substãtia ex virtute propria possit attingere. quod enim est superioris naturæ propriũ, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturæ cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. videre autem Deum per ipsam diuinam essentiam, est proprium naturæ diuinæ: operari autem secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis: nulla igitur intellectualis substãtia potest videre Deum per ipsam diuinã essentiam, nisi Deo hoc faciente. *Idẽ p. p. q. 12. art. 4. & 4. Sent. dist. [illegible]*

2 Amplius, forma alicuius propria non fit alterius, nisi eo agente. agens enim facit sibi simile inquantum formam suam alteri communicat. videre autem substantiã Dei impossibile est: nisi ipsa diuina essentia sit forma intellectus quo intelligit, vt probatum est. impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perueniat nisi per actionem diuinam.

3 Adhuc, si aliqua duo debeãt adinuicem copulari, quorum vnum sit formale, & aliud materiale: oportet quod copulatio eorum copuletur per actionem quæ est ex parte eius quod est formale: non autem per actionem eius quod est materiale. forma enim est principium agendi: materia verò principium patiendi. ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quòd ipsa diuina essentia copuletur intellectui in forma intelligibili, sicut probatum est. non est igitur possibile ad hanc visionem perueniri ab aliquo intellectu creato nisi per actionem diuinam.

4 Item, quod est per se, causa est eius quòd est per aliud. intellectus autem diuinus per seipsum diuinam essentiam videt: nam intellectus diuinus est ipsa essentia diuina qua Dei substantia videtur, vt in primo probatum est. * intellectus autem creatus videt diuinam substãtiam per essentiam Dei quasi per aliud à se. hæc igitur visio non potest aduenire intellectui creato nisi per actionem Dei. **Cap. 45.*

5 Præterea, quicquid excedit limites alicuius naturæ, nõ potest sibi aduenire nisi per actionem alterius: sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. videre autem Dei substãtiam, transcendit limites omnis naturæ creatæ: nam cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est vt intelligat secundum modum suæ substantiæ: substantia autem diuina non potest sic intelligi, vt suprà ostensum est. *Cap. 49.* impossibile est igitur perueniri ab aliquo intellectu creato ad visionem diuinæ substantiæ nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit. Hinc est quòd Rom. 6. dicitur, Gratia Dei vita æterna. in ipsa enim diuina visione ostendimus esse hominis beatitudinem quæ vita æterna dicitur: ad quam sola Dei gratia ducimur: & dicimur

peruenire, quia talis visio omnẽ creaturæ facultatem excedit: nec est possibile ad eam peruenire nisi diuino munere: quæ autem sic adueniunt creaturæ, Dei gratiæ deputantur. Et Ioan. 14. dicit, Ego manifestabo ei meipsum.

Super Cap. 52.



OSTENSO quòd diuina essentia est forma intelligibilis intellectus videntis Deum, ostendit sanctus Thomas quæ sit dispositio requisita ad hanc formam suscipiendam, & ad hanc habendam visionem. circa hoc autem duo facit, primò ostendit intellectum sua virtute non posse ad diuinæ essentiæ visionem peruenire. Secundò quòd ad hoc indiget aliqua diuini luminis influentia, cap. seq.

Quantum ad primum ponitur hæc cõclusio: Non est possibile quòd ad visionem Dei per ipsam essentiã diuinam aliqua creata substãtia ex virtute propria possit attingere, scilicet sufficienter. Probatur primò: videre Deum per ipsam diuinam essentiam est proprium diuinæ naturæ: quia operari secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis: ergo in illum modum visionis diuinæ non potest creatura intellectualis nisi Deo hoc faciente. probatur consequentia: quia quod est proprium superioris naturæ, non potest consequi natura inferior nisi per actionem superioris naturæ cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis.

ADVERTENDVM quòd hîc non accipitur proprium prout excludit omne extraneum à subiecto, pro eo scilicet quod conuenit alicui soli, & nulli extraneo ab ipso, sicut risibilitas est proprium hominis: quia sic ratio assumeret quod haberet probare. probandum enim est quòd videre Deum illo modo nulli alij à Deo conueniat, sed accipitur proprium pro eo quod est naturale alicui secũdùm id quo ab aliis differt. hoc enim est fundamentum & ratio quòd aliquid conueniat alicui soli, sicut ideo risibilitas conuenit soli homini, quia sequitur rationalitatem per quam homo ab omnibus aliis distinguitur. sensus ergo rationis est, quòd quia videre Deum per ipsam diuinam essentiam, est naturale Deo quantùm ad id quo ab aliis distinguitur, sicut & cuilibet agenti naturale est per propriam formam operari: quod autem est sic naturale superiori naturæ, non potest naturaliter inferiori naturæ conuenire: sed si sibi conueniat, hoc est per actionem superioris naturæ, sicut esse calidum, quod est naturale igni, non conuenit aquæ nisi per ignis actionem: ideo videre Deum illo modo non potest alicui rationali creaturæ naturaliter conuenire. Secundò, forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente. agens enim facit sibi simile inquantum suam formam communicat: ergo si diuina essentia sit forma intellectus, quod requiritur in visione diuina, hoc non potest esse nisi per actionem ipsius, ergo, &c. Aduerte circa probationem antecedentis quòd vult arguere sanctus Thomas ex conuersione propositionum sic, Agens facit sibi simile suam formam communicando: & nullo alio modo facit sibi simile: ergo econuerso si aliquid fit simile alicui secundum propriam eius formam, talem formam accipit ab ipso cuius illa est propria forma.

ADVERTENDVM etiam quòd ista ratio à præcedenti differt: quia illa procedit ex eo quòd ipsa visio Dei per essentiam est propria superioris naturæ, hæc verò procedit ex eo quòd diuina essentia est propria forma Dei. Tertiò, ad hoc quòd intellectus videat diuinam essentiam, oportet quòd ipsa diuina essentia copuletur intellectui vt forma intelligibilis, ergo, &c. probatur consequentia: quia si aliqua duo debeãt adinuicem copulari, quorum vnum sit formale, & aliud materiale, oportet quòd eorum copulatio fiat per actionem quæ est ex parte eius quod est formale: non autem per actionem eius quod est materiale, cùm formæ sit agere, materiæ verò pati.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum quòd supponit S. Tho. tanquam manifestum nõ fieri copulationem formalis & materialis nisi per aliquam actioné. nõ enim forma vnitur materiæ nisi per actionem alicuius. supponit etiam q; per nullius alterius actioné alicuius quàm essentiæ diuinæ, aut ipsius intellectus potest diuina essentia copulari intellectui creato, quia diuina essentia cùm non sit materialis, non potest per abstractionem à materia actione intellectus agentis vniri intellectui possibili, nec etiam per alicuius alterius superioris agẽtis actionem, cùm diuina essentia sit supremi agentis natura, ideo relinquitur quòd hoc fiat aut per actionem intellectus cuius est intelligere, aut per actionem Dei qui intelligitur. Istis suppositis optimè procedit ratio. Actio enim per quam fit istorum duorum copulatio, magis se tenet ex parte diuinæ essentiæ quàm ex parte intellectus, cùm intellectus comparetur ad illam sicut materia ad formam: ideo non per propriam virtutem intellectus vnitur diuinæ essentiæ, & per consequens non videt ipsam propria virtute, sed virtute Dei habentis naturam diuinam fit talis copulatio, & talis visio. Quartò, intellectus creatus videt diuinam substantiam per essentiam Dei quasi per aliud à se, ergo, &c. probatur consequentia: quia intellectus diuinus per seipsum videt diuinam essentiam, cùm sit ipsa diuina essentia, vt in primo est ostẽsum: quod autem est per se, causa est eius quod est per aliud. Quintò, videre Dei substantiam transcendit limites omnis naturæ creatæ, ergo, &c. patet consequentia: quia quicquid excedit limites alicuius naturæ, non potest sibi conuenire nisi per actionem alterius: vt patet de motu sursum in aqua. antecedens verò probatur: quia cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est vt intelligat per modum suæ substãtiæ, substantia autem diuina non potest sic intelligi: vt suprà est ostensum.

ADVERTENDVM quòd modus proprius intelligendi humanæ naturæ est, vt ex sensibilibus cognoscat. proprius autem modus substantiæ separatæ est, vt intelligat non per acceptionem à sensibilibus, sed per ipsas substantias separatas, & per species à diuino lumine susceptas. superius autem ostensum est substantiam diuinam nullo illorum modorum posse intelligi. idcirco inquit sanctus Thomas ostẽsum esse diuinam substantiam non posse intelligi secundum modum proprium intellectualis substantiæ.

CIRCA istam propositionem, Cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est vt intelligat secundum modum suæ substantiæ: considerandum ex doctrina sancti Thomæ prima quæstione duodecima, articulo quarto, & quæstione octuagesimanona, articulo secundo, quòd cùm intellectio fiat per hoc quòd intellectus aliqua forma intelligibili actuatur, operatio autem suo principio formali proportionatur, vt scilicet nobilioris principij nobilior sit propria operatio, & perfectioris perfectior: & vt non possit se extendere vltra conditionem ipsius: ideo necesse est vt modus intellectionis accipiatur ex conditione speciei intelligibilis, qua intellectus intelligit, cõditio autem speciei intelligibilis proportionatur naturæ intelligentis, quia videlicet inquantum species est rei intellectæ, ex conditione naturæ intelligentis suæ perfectionis accipit determinationem, & limitationem. Nam si natura intelligens rem aliquam sit eiusdem modi essendi cum re intellecta, species intelligibilis quæ naturaliter rem illam intelligit, erit perfecta forma rei intellectæ propter adæquationem intelligentis ad rem intellectam in modo essendi: si autem natura intelligens sit inferioris modi essendi quàm sit res intellecta, forma ipsa intelligibilis erit imperfecta forma intelligibilis rei intellectæ, ipsam non quidditatiuè sed imperfectè repræsentans, & sic imperfectiori modo est in tali intelligente quàm sit in seipsa. sequitur ergo quòd & cognitio alicuius rei intellectæ proportionatur modo naturæ cognoscentis: quia videlicet si natura cognoscens adæquat rem cognitam quãtùm ad modum essendi, cognitio naturalis intelligentis de tali re erit perfecta eius cognitio. si autem natura cognoscens sit inferioris ordinis & modi essendi quàm res intellecta, cognitio quam naturaliter habet de tali re, non erit perfecta & quidditatiua illius cognitio, sed erit perfecta illius cognitione inferior, & consequenter perfecta rei huiusmodi cognitio erit supra naturalem cognitionem talis naturæ cognoscentis. Propterea bene infert sanctus Thomas prima quæstione duodecima, articulo quarto, quòd quia cuiuscunque cognoscentis cognitio est secundum modum naturæ cognoscentis, si modus essendi alicuius rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quòd cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. quia igitur omnis natura intellectualis creata est limitatæ naturæ & finitæ, à natura diuina deficiens, omnes species intelligibiles intellectualis naturæ creatæ quibus naturaliter intelligit, in hoc conueniunt, quòd sunt formæ limitatæ & finitæ, naturas limitatas & finitas repræsentantes, à diuinaque natura & quidditate secundum suam rationem & repræsentationem longè deficientes: & ideo per huiusmodi species diuina essentia quidditatiuè cognosci non potest: sed omnis talis cognitio ab eius perfecta cognitione deficiens est. Ex his patet instantias Scoti primo Sentent. distin. 3. quæst. 3. Quo. lib. quæst. 14. articulo secundo, & quarto Sententiarum distinctione quadragesimatertia quæst. 11. contra sanct. Thomam, nullius esse momenti. Non enim intendit sanct. Thomas (vt ille putat) oportere esse inter naturam intelligentis & obiectum naturaliter & quidditatiuè cognitum æqualitatem absolutè, vel excessum naturæ intelligenti, sed intelligit oportere esse inter obiectum & naturam cognoscentis talem proportionem, vt illud obiectum natum sit cognosci per species intelligibiles tali naturæ conuenientes & connaturales, & quia species illi connaturales sunt quæ sunt similitudines rerum eiusdem ordinis, secum vel inferioris ordinis in proposito, quibus debetur idẽ modus essendi generalis. ideo inter cognoscens & cognitum debet esse conuenientia in eodem modo essendi, aut excessus cognoscentis ad cognitum. Nec valet quod adducit in oppositum de oculo vidente cælum & terram quæ tamen secundum ipsum non conueniunt in eodem modo essendi, cùm ipse sit corruptibilis, illa verò incorruptibilia, & de specie intelligibili, quæ non habet eundem modum essendi cum obiecto, cùm illa habeat esse accidentale, obiectum autem habeat esse substantiale. Dicitur enim primò quòd oculus & cælum ac terra conueniunt in hoc modo essendi generali: quia sunt naturæ habentes esse in materia indiuiduali: licèt sub hoc genere oculus habeat esse corruptibile, illa autem habeant esse incorruptibile. Dicitur secundò quòd species intelligibilis rei materialis conuenit in modo essendi cum re materiali: non quidem quantum ad modum essendi particularem quem habet vt intellectum in forma: sed quantùm ad eum qui sibi debetur naturaliter inquantum est talis natura & talis quidditas. dictum est enim superius quòd forma quæ est in intellectu, est eiusdem speciei, imò est species rei intellectæ. ideo sicut rei intellectæ conuenit talis modus essendi qui est habere esse substantiale in materia: ita speciei intelligibili eius debetur tale esse naturaliter, inquantum est species siue natura rei intellectæ, licèt præter naturam ex actione intellectus agentis & cõditione intellectus possibilis habeat alium modum essendi in subiecto in quo est. vnde sunt eiusdem modi essendi sibi naturaliter debiti, licèt non sint eiusdem modi essendi quantum ad esse quod actualiter habent. non etiam sequitur quòd angelus inferior nunquam cognosceret superiorem: nam dicimus quòd omnes angeli in eodẽ modo essendi generali conueniunt. sunt enim tria genera essendi, secũdùm quos accipiuntur tres rerum ordines, vt ponit sanctus Thom. prima quæstione 12. art. 4. scilicet esse in hac materia indiuiduali in quo conueniunt omnia sensibilia materialia esse: separatum à materia distinctum tamẽ ab essentia cuius est in quo omnes angeli conueniunt, licèt in illo genere habeant gradus, & esse à materia omnino separatum: quod non distinguitur ab essentia, qui modus essendi conuenit soli Deo. quod præterea infert, quoniam tunc intellectus etiam cum lumine gloriæ non poterit videre Deum, quia Deus excedit intellectum etiam lumine gloriæ illustratum: hoc autem est falsum: non cogit: nam primò responderi potest vt alij respondent, quòd non est contra mentem sanct. Thom. quia non dicit naturam inferioris modi essendi nullo modo posse cognoscere naturam superioris modi essendi: sed quòd non potest illam propriis viribus cognoscere, siue propria virtute quãtùm ad quidditatiuam cognitionem. vnde si consequens absolutè intelligatur, negatur consequentia. si autem negatur de cognitione naturali, quæ est ex virtute propriæ naturæ, & de quidditatiua cognitione: negatur falsitas consequentis. Sed quia posset aliquis dicere, quòd licèt intellectus per se non possit videre diuinam essentiam naturaliter, est tamen sibi naturalis hæc visio vt stat sub lumine gloriæ. sicut licèt aquæ non sit naturale calefacere si per se sumatur: & quantumcunque sit calida, nunquam sibi, inquantum est aqua, hoc conuenit, naturaliter tamen aquæ inquantum calida est conuenit naturaliter calefacere: quia illa actio naturaliter consequitur calorem. ideo secundo

responderi

responderi potest negando absolutè consequentiam, & ad probationem negatur quòd Deus excedat intellectum vt illustratum lumine gloriæ illo excessu qui impedit ipsius visionem, imò intellectus sic illustratus est eiusdem ordinis cum Deo, vt declarabitur capitulo sequenti.

CONFIRMATVR prima conclusio authoritate Apostoli Rom. 8. dicētis, Gratia Dei vita æterna. quod ideo dicitur, quia ad ipsam visionem Dei in qua beatitudo consistit quæ vita æterna dicitur, non potest homo nisi diuino munere peruenire, cùm creaturæ facultatē excedat. quæ enim sic adueniunt creaturis diuinæ gratiæ deputantur. Confirmatur secundo Ioan. 14. dum dicitur, Ego manifestabo ei meipsum.

Quòd intellectus creatus aliqua influentia diuini luminis indiget ad hoc vt Deum per essentiam videat.

Cap. 53.

Idem 1. 1. q. 12. art. 5. 4. Sent. dist. 49. & 1. 2. q. 5. art. 5. & 6.



OPORTET autem quòd ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam diuinæ bonitatis influentiam eleuetur.

Impossibile enim est quòd id quod est forma alicuius rei propria fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinē illius cuius est forma propria: sicut lux non fit actus alicuius corporis, nisi aliquid participet de diaphano. essentia autem diuina est propria forma intelligibilis intellectus diuini, & ei proportionata. nam hæc tria in Deo sunt vnum: intellectus, quo intelligitur, & quod intelligitur. impossibile est igitur quòd ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quòd aliquam diuinam similitudinem intellectus creatus participat. hæc igitur diuinæ similitudinis participatio necessaria est ad hoc quòd Dei substantia videatur.

2 Adhuc, nihil est susceptiuū formæ sublimioris nisi per aliquam dispositionē ad illius capacitatem eleuetur. proprius enim actus in propria potentia fit. essentia autem diuina est forma altior omni intellectu creato. ad hoc igitur quod essentia diuina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati (quod requiritur ad hoc quòd diuina substantia videatur) necesse est quòd intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc eleuetur.

3 Amplius, si aliqua duo prius fuerūt non vnita, & postmodum vniantur: oportet quòd hoc fiat per mutationem vtriusque, vel alterius tantùm. Si autem ponatur quòd intellectus aliquis creatus de nouo incipiat Dei substātiam videre, oportet secundum præmissa quòd diuina essentia copuletur ei de nouo vt intelligibilis species. impossibile est autē quòd diuina essentia moueatur, sicut suprà osten-
1. Lib. c. 13. sum est. oportet igitur quòd talis vnio incipiat esse per mutationem intellectus creati. quæ quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quòd intellectus creatus aliquam dispositionem de nouo acquirat. Idem autem sequitur si detur quòd à principio suæ creationis tali visione aliquis intellectus creatus potiatur. nam si talis visio facultatem naturæ creatæ excedit, vt probatum est, potest intelligi quis intellectus creatus in specie suæ naturæ cōsistere absque hoc quòd Dei substantiam videat. vnde siue à principio siue postmodum Deum videre incipiat, oportet eius naturæ aliquid supperaddi.

4 Item, nihil potest ad altiorem operationem eleuari nisi per hoc quod eius virtus fortificatur. contingit autem dupliciter alicuius virtutē fortificari. Vno modo per simplicem ipsius virtutis intensionem: sicut virtus actiua calidi augetur per intentionem caloris vt possit efficere vehemētiorem actionem in eadem specie. alio modo per nouæ formæ appositionem, sicut diaphani virtus augetur ad hoc vt possit illuminare, per hoc quòd fit lucidū actu per formam lucis receptam in ipso de nouo. & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad diuinam substantiam videndam, vt ex prædictis patet. ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quòd ad talem visionem perueniat. non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati: quod ex distantia visorum patet. oportet igitur quòd fiat augmentum virtutis intellectiuæ per alicuius nouæ dispositionis adeptionem.

Quia verò in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus peruenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem trāsumimus, & præcipuè quæ pertinēt ad visum, qui inter cæteros sensus nobilior est & spiritualior, ac per hoc intellectui affinior: & inde est quòd ipsa intellectualis cognitio nominatur visio: & quia corporalis visio non completur nisi per lucem: ea à quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt. vnde & Arist. 3. de Anima,* intellectum agentem luci assimilat, * Tex co. 18.
ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu: sicut lux quodammodo facit visibilia in actu. illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem diuinæ substantiæ visionem extollitur, congruè luxᵈ gloriæ dici- D. 486.
tur: non propter hoc quòd facit intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis: sed per hoc quod facit intellectum potentem actu intelligere. Hoc autem est lumen de quo Psal. 35.
in Psalm. dicitur: In lumine tuo videbimus lumen, scilicet diuinæ substātiæ. Et Apoc. 21. dicitur: Ciuitas, scilicet beatorum, non eget sole neque luna: nam claritas Dei illuminabit illam. & Isa. 60. dicitur: Non erit tibi amplius sol ad lucendū per diem: neque splendor lunæ illuminabit te: sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam: & Deus tuus in gloriam tuam. Inde est etiam quia Deo est idem esse quod intelligere, & est omnibus causa intelligendi: quod dicitur esse lux. Ioan. 1. Erat lux vera, quæ illuminat omnē hominem venientem in hunc mundum. & 1. Ioan. 1. Deus lux est. & in Psal. Amictus lumine sicut vestimento. & propter Psal. 103.
hoc etiam tam Deus quàm angeli in sacra scriptura in figuris igneis describuntur propter ignis claritatem.

Super Cap. 53.



I intellectus creatus virtute propriæ naturæ diuinā essentiam videre non potest, inquirendum restat quid sit illud quo ad talem visionem indiget: ideo hoc volens ostendere S. Thom. duo facit. Primò ostendit quid sit illud requisitum: secundò remouet quædam dubia, cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò probat quòd ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam diuinę bonitatis influentiam eleuatur. secundò quia ista influentia à theologis lumen gloriæ nominatur. rationem huius nominis assignat. quantum ad primum arguitur primò sic, Essentia diuina est propria forma intelligibilis intellectus diuini & ei proportionata, cùm in Deo hæc tria sint idem, intellectus, quo intelligitur, & quod intelligitur. ergo impossibile est quòd fiat intelligibilis forma intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam similitudinem diuinam intellectus creatus participat, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia impossibile est propriam alicuius rei formam fieri formam alterius rei, nisi participet aliquam similitudinem eius cuius est propria forma. declaratur exemplo lucis.

AD hanc rationem posset aliquis dicere quòd lumen naturale intellectus creati est ista similitudo diuina quæ ad susceptionem diuinæ essentiæ per modum formæ intelligibilis requiritur: ideo non requiritur aliqua alia similitudo superaddita intellectui. Sed quia sanct. Thomas hanc obiectionem in sequenti capitulo excludit, ideo illucusque differatur. Secundò, essentia diuina est forma altior omni intellectu creato, ergo ad hoc vt fiat eius forma intelligibilis, quod requitur ad hoc vt videatur, necesse est quòd aliqua dispositione sublimiori ad hoc eleuetur, aliqua scilicet similitudine diuina. probatur consequentia: quia nihil est susceptiuum formæ sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem eleuetur, cùm proprius actus fiat in propria potentia.

CIRCA assumptum ad probationem consequentiæ aduertendū quòd illa propositio assumpta habet veritatem de forma quæ vltima & principalis, non autem de forma quæ introducitur tanquam dispositio ad vlteriorem formam. non enim si ad principalem formam suscipiendam requiritur aliqua dispositio, etiam ad suscipiendam dispositionem requiritur alia dispositio: quia aliquid potest esse immediatè capax alicuius dispositionis, & non erit capax immediatè formæ principalis. in formis enim naturalibus videmus quòd materia est immediatè receptiua alicuius dispositionis ad aliquam formam substantialem, puta ad animam, & tamen non recipit animam nisi mediantibus aliquibus dispositionibus. Ex hoc patet solutio rationis Durandi arguentis quòd esset processus in infinitum, si diuina essentia, quia est forma supernaturalis, non posset recipi in intellectu creato, nisi disponatur dispositione supernaturali. nam & illa dispositio, inquit Durandus, requirit aliam supernaturalem dispositionem: & sic in infinitum procedetur. Dicitur enim quòd non est processus in infinitum: quia ipsum lumen gloriæ cùm sit dispositio ad diuinam essentiam suscipiendam, non requirit aliam dispositionem supernaturalem procedentem: sed intellectus est ex se illius immediatè capax: licèt non sit immediatè capax diuinæ essentiæ: sed oporteat ad ipsam per lumen gloriæ eleuari. Circa probationem assumpti illius aduertendum, quòd ex eo q̄ oportet propriū actum in propria potentia fieri, optimè sequitur nihil esse susceptiuum formæ sublimioris, nisi per supernaturalem aliquā dispositionē eleuetur. nam si forma est supra naturalem facultatem

& capacitatem alicuius, sequitur quòd illud non sit eius propria potētia: quia tunc non esset supra eius capacitatem naturalem: & ideo si debet fieri propria potentia, oportet vt aliquid sibi addatur quod supra naturam eius sit, & sic naturæ est vt per aliquid supra naturam ad eius capacitatem eleuetur. Tertiò, si ponatur aliquis intellectus creatus de nouo incipere videre diuinam essentiā, oportet vt de nouo sibi diuina essentia copuletur vt species intelligibilis: non autem per mutationem diuinæ essentiæ, ergo per mutationem intellectus: quod non potest esse nisi quia aliquam dispositionem de nouo acquirat. probatur consequentia: quia duo non possunt de nouo vniri nisi per mutationem vtriusque, vel alterius tātùm. Idem etiam sequitur si detur quòd à principio creationis suæ tali visione aliquis intellectus creatus potiatur: quia si talis visio facultatem naturæ creatæ excedit, potest intelligi intellectus creatus in specie suæ naturæ consistere absque hoc quòd dictam essentiam videat. & sic ad talem visionem oportet aliquid naturæ superaddi.

ADVERTE fundamentum huius rationis circa intellectum qui ponitur à principio suæ creationis videre diuinam essentiam, esse, quòd licèt inter naturam à principio videntis Deum, & visionem, non sit ordo durationis, ita quòd prius duratione sit natura per se quàm sit cum visione, est tamen inter illa ordo naturæ & intellectus, inquantum potest intelligi natura absque hoc quòd talem habeat visionem: & tunc cùm visio illa naturæ facultatem excedat, vt superius est ostensum, in illo priori in quo intelligitur sine tali visione & in sola virtute naturæ consistere, intelligitur vt indigens aliqua dispositione ipsum ad diuinam visionem eleuante: & sic non minus sequitur in vidente à principio suæ creationis diuinam essentiam, quòd oporteat aliquid eius naturæ superaddi, quàm in eo qui de nouo eam videre incipit. Quartò, virtus intellectus creati non sufficit ad videndam diuinam essentiam, ergo ad hoc vt ad talem visionem perueniat, oportet vt eius virtus augeatur: sed non sufficit augmentum per intentionem naturalis virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus: vt patet ex distantia visorum. ergo fit per nouæ dispositionis adeptionem. prima consequentia probatur, quia nihil potest ad altiorem operationem eleuari nisi per hoc quòd eius virtus fortificatur. secunda verò declaratur ex duplici modo fortificationis virtutis, per simplicem inquam virtutis intentionem, & per nouæ formæ appositionem.

CIRCA probationem minoris, cùm dicitur diuinam illam visionem non esse eiusdem rationis cum naturali visione intellectus creati, declaratúrque ex distantia obiectorum: aduertendum quòd diuina essentia distat maximè à quocunque intelligibili cognoscibili naturaliter & quidditatiuè ab increato, quia est altioris ordinis quocunque naturaliter intelligibili perfectè ab intellectu creato. nam substātia immaterialis omnino, cuius tamē esse ab ipsa essentia distinguitur, & quæ est obiectum proportionatū substantiis separatis, est intelligibile superioris ordinis quàm substantia materialis, quæ est obiectum connaturale & proportionatum intellectus humani: substantia autem diuina est superioris ordinis quàm substantia immaterialis creata, & quàm substantia materialis: ideo sicut intellectio substantiarum separatarum propter altitudinem sui obiecti & speciei à qua elicitur, est alterius rationis quàm intellectio humani intellectus: ita visio diuinæ essentiæ est alterius rationis quacunque naturali & quidditatiua visione intellectus creati. ex hoc autem optimè sequitur quòd per solam intensionem virtutis naturalis non potest intellectus creatus ad illam attingere: quia vt habetur hîc à sanct. Thom. cùm sit duplex augmentum, scilicet per intensionem virtutis, & per nouæ formæ appositionem, primum augmentum non eleuat virtutem ad operationem altiorē & superioris rationis quàm sit operatio naturalis illius virtutis, sed ad vehementiorem actionem in eadem specie: sicut cùm augetur calidi virtus per intensionem caloris, non eleuatur calidum inquantum huiusmodi nisi ad hoc vt possit vehementius calefacere: sed bene secundum augmentum potest eleuare ad aliquam actionem superioris rationis in quam virtus prius nullo modo poterat: sicut diaphanum per susceptionem lucis potest illuminare, quod prius facere non poterat. Secundò loco ostendit sanct. Thom. nominis rationem, inquiens quòd congruè prædicta dispositio lux gloriæ dicitur, non quia facit intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed quia facit intellectum patientem actu intelligere. Cùm enim ex sensibilibus in intelligibiliū cognitionem veniamus, nomina sensibilis cognitionis, & maximè visus, qui affinior est intellectui, vtpote nobilior & spiritualior existens, ad intellectualem cognitionem transsumimus: vnde intellectualem cognitionem dicimus visionem; & ea à quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumūt, vt patet etiam ex Aristotelis tertio de Anima, intellectum agentem luci assimilante. De hoc lumine gloriæ loquitur scriptura in Psal. Apocalypsi 21. & Isaiæ 60. Eadem ratione etiam Deus dicitur lux Ioan. 1. & 1. Ioan. 1. & in Psal. & similiter tam Deus quàm angeli in scripturis in figura ignis propter ipsius claritatem describuntur.

Rationes contra prædictam determinationem, & earum solutiones.

Cap. 54.

Prima obiectio.

BIICIET autem aliquis contra prædicta. Nullum enim lumen adueniens visui potest visum eleuare ad videndum ea quæ naturalem facultatē visus corporalis excedunt. non enim potest visus videre nisi colorata. diuina autem substantia excedit omnē intellectus creati capacitatē, magis quàm intellectus excedat capacitatem sensus. nullo igitur lumine superueniente intellectus creatus eleuari poterit ad diuinam substantiam videndam.

2 Præterea, lumē illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid est. ipsum ergo in infinitum à Deo distat. non sic igitur per huiusmodi lumen intellectus creatus ad diuinæ essentiæ visionem eleuari potest.

3 Item, si hoc quidē potest facere lumen prædictū propter hoc quòd est diuinæ substātiæ similitudo, cùm omnis intellectualis substantia ex hoc ipso quòd intellectualis est, diuinam similitudinem gerat: ipsa natura cuiuslibet intellectualis substantiæ ad visionem diuinam sufficiet.

4 Adhuc, si lumē illud creatum est: nihil autem prohibet quod est creatū, alicui rei creatæ connaturale esse: poterit aliquis intellectus creatus esse, qui suo cōnaturali lumine diuinā substantiā videbit: cuius contrarium ostensum est. *Cap. 52.*

5 Amplius, infinitum inquantum huiusmodi incognitum est. ostensum autem est in primo * Deum esse infinitum. non igitur potest diuina substantia per lumen prædictum videri. ** Cap. 43.*

6 Adhuc, oportet esse proportionē intelligentis ad rem intellectam: non est autem aliqua proportio intellectus creati in lumine prædicto perfecti ad substantiā diuinam: cùm adhuc remaneat distantia infinita: non potest igitur intellectus creatus ad diuinā substantiā videndā per lumē aliquod eleuari. Ex huiusmodi autē rationibus aliqui moti sunt ad ponēdū ꝙ diuina substātia nunquā ab aliquo intellectu creato videtur. Quę quidē positio & verā creaturæ rationalis beatitudinē tollit, quæ non potest esse nisi in visione diuinæ substātiæ, vt ostēsum est: & authoritati sacræ scripturæ contradicit, vt ex superioribus patet. vnde tanquā falsa & hæretica abiiciēda est. Rationes autē prædictas non difficile est soluere. Diuina enim substātia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneū ab ipso: sicut est sonus à visu, vel substātia immaterialis à sensu (nā ipsa diuina substātia est primū intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principiū) sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedēs virtutē eius: sicut excellētia sensibiliū sunt extra facultatē sensuū. vnde & Philosophus in secūdo Metaphysicæ,* dicit ꝙ intellectus noster se habet ad rerū manifestissima, sicut oculus noctuæ ad lucē solis. indiget igitur confortari intellectus creatus à aliquo diuino lumine ad hoc ꝙ diuinam essentiā videre possit: per quod prima ratio soluitur. Huiusmodi autem intellectum creatum ad Dei visionem exaltat: non propter eius indistantiā à diuina substātia, sed propter virtutē quam à Deo sortitur ad talem effectum: licet secundum suum esse à Deo in infinitum distet, vt secūda ratio proponebat. non enim hoc lumen creatum intellectum Deo coniungit secundum esse, sed secundùm intelligere solùm. Quia verò ipsius Dei propriū est vt suā substantiam perfectè cognoscat: lumen prædictum Dei similitudo est, quantum ad hoc quòd ad Dei substātiam videndam perducit: hoc autem modo nulla intellectualis substātia similitudo Dei esse potest. cùm enim nullius substantiæ creatæ simplicitas sit æqualis diuinæ, impossibile est ꝙ totam perfectionē creata substantia habeat in eodē. hoc enim est propriū Dei, vt in primo * ostensum est: qui secundū idem est ens intelligens & beatus. igitur oportet aliud esse in substantia intellectuali creata lumen quo diuina visione beatificatur, & aliud quodcūque lumē in quo specie suæ naturæ completur, & proportionaliter suā substantiam intelligit. ex quo patet solutio tertiæ rationis. Quarta verò soluitur per hoc ꝙ visio diuinæ substantiæ omnem naturalem virtutem excedit, vt ostensum est. vnde & lumē quo intellectus creatus perficitur, ad diuinæ substantiæ visionem oportet esse supernaturale. Neque autem diuinæ substantiæ visionem impedire potest, ꝙ Deus dicitur esse infinitus, vt quinta ratio proponebat. nō enim dicitur infinitus priuatiuè, sicut quantitas. huiusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum: quia est quasi materia carens forma, quæ est principium cognitionis. finis enim & terminus est forma: sed dicitur infinitus negatiuè, quasi forma per se subsistens, non limitata per materiā recipientē. vnde quod sic est infinitum, maximè cognoscibile est secundum se. Proportio autem intellectus creati est quidem

Cap. 51. ** Tex. com. 1.* *D. 486.* ** Cap. 28.* *Cap. 52.*

quidem ad Deum intelligendum non secũdum commensurationem aliquam proportione existente, sed secũdùm quòd portio significat quamcunque habitudinem vnius ad alterum, vel materiæ ad formã, vel causæ ad effectum. sic enim nihil prohibet esse proportionem creaturæ ad Deum secundum habitudinẽ intelligentis ad intellectum: sicut & secundum habitudinem effectus ad causam. vt patet solutio sextæ obiectionis.

Super Cap. 54.

QVIA contra prædictam determinationem quædam obiectiones fieri possunt, ex quibus aliqui moti sunt ad ponendum ꝙ nunquam ab aliquo intellectu creato diuina essentia videatur, quod & veram beatitudinem creaturæ rationalis tollit & authoritati sacræ scripturæ contradicit, & iccirco tanquam falsum & hæreticum est abiiciendum: ne aliquis relinquatur dubitandi locus, eas vult S. Thom. excludere. Prima obiectio est. Diuina substantia excedit omnem capacitatem intellectus creati, magis quàm intelligibile excedat capacitatem sensus: ergo nullo lumine superueniente intellectus creatus ad ipsam videndam poterit eleuari. probatur consequentia, quia visus nullo lumine superueniente potest eleuari ad ea quæ eius naturalem facultatem excedunt. Respondetur quòd diuina essentia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi sit aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut sonus à visu, & substantia immaterialis à sensu, cùm ipsa sit primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium, sed sicut excedens virtutem eius, eo modo quo sensibilium excellentiæ sunt extra facultatem sensuum, vt patet ex secundo Metaph.

ADVERTE responsionem consistere in hoc, quòd dupliciter potest intelligi diuinam essentiam excedere capacitatem intellectus creati. Vno modo tanquam nullo modo contenta sub eius adæquato & primo obiecto, sicut sonus excedit capacitatem visus: & tunc negatur assumptum. diuina enim essentia cõtinetur sub ente, siue etiam sub intelligibili quod est intellectus obiectum. Alio modo tanquam contẽtum quidem sub eius obiecto, sed improportionatum sibi, eo modo quo excellens visibile dicitur alicuius visus capacitatem excedere, & tunc negatur consequentia, quia potentia potest per aliquam dispositionem confortari, vt in tale excedens obiectum possit, in quod virtute propria non poterat. probatio autem consequentiæ nulla est, quia procedit de excessu primo modo quomodo intelligibile excedit sensum.

CIRCA istam propositionem, Deus est primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium, aduertendum ex doctrina S. Thom. 1. quæst. 88. artic. 3. & super Boëtium de Tri. q. 1. art. 1. quòd hoc non ideo dicitur quasi primum ordine durationis quòd à nobis intelligitur, sit Deus, & per ipsum cognitum alia intelligamus, sed quia est primum dignitate & intelligibilitate contentum sub hoc quod dico intelligibile, & est causa cognoscitiuæ virtutis qua intelligimus. Ex hac responsione patet obiectionem illam Scoti nullam esse, qua arguit, quòd si intellectus creatus virtute suæ naturæ non potest videre diuinam essentiam propter excessum modi essendi ipsius supra modum essendi intellectus, nũquam beati videbunt Deum, quia nulla potentia potest eleuari supra suum obiectum adæquatum. Patet enim quòd licèt eleuetur intellectus per lumen gloriæ ad videndum diuinam substantiã, non tamen eleuatur supra suum obiectum adæquatum, sed eleuatur ad aliquid contentum sub suo obiecto adæquato quod erat sibi naturaliter improportionatum, sicut excellens visibile est improportionatum visui. Secunda obiectio est, Lumen illud in infinitum distat à Deo, cùm sit aliquid creatum: ergo per ipsum ad illam visionem non potest intellectus creatus eleuari. Respondetur negando consequẽtiam, quia lumen illud non exaltat intellectum creatum ad talem visionem propter eius indistantiam à diuina substantia, sed propter virtutem quam ad talem effectum à Deo sortitur, licet ab eo secundùm esse in infinitum distet. hoc autem non inconuenit, puta non coniungit Deo secundùm esse, sed secundùm intelligere solùm. sensus huius responsionis est, quòd lumen gloriæ non ideo eleuat intellectum creatum ad visionem Dei, quia non distet in infinitum à Deo, sicut intellectus creatus distat, sed quia habet virtutem vniendi intellectum Deo per modum dispositionis secundùm esse intelligibile: quæ quidem virtus alicui etiam distanti in infinitum secundùm esse à Deo potest conuenire. ideo ex eo ꝙ in infinitum distat à Deo secundùm esse, non sequitur ꝙ possit intellectum ad talem visionem eleuare per modum dispositionis. Nam & distantia in infinitum essentiæ diuinæ ab intellectu creato secundùm esse naturale, non est causa quare nõ possit naturaliter ab intellectu creato videri, sed improportio in esse intelligibili, quia videlicet intelligẽs creatũ & diuina essentia non sunt eiusdem ordinis, sed essentia diuina ad superiorem ordinem pertinet: talis autem improportio per lumen gloriæ tollitur, inquantum facit intellectum creatum esse eiusdem ordinis cum diuina essentia in esse intelligibili, tanquam videlicet faciens ipsum esse propriam potentiam, & proprium ac proportionatum susceptiuum diuinæ essentiæ per modum formæ intelligibilis.

Tertia obiectio est: Omnis intellectualis substantia ex hoc ipso quòd intellectualis est, diuinam similitudinem gerit, ergo sufficit ad visionem diuinam. probatur consequentia, quia ponitur lumen gloriæ eò quòd sit diuinæ substantiæ similitudo.

Respondetur negando consequentiam: & ad probationem dicitur ꝙ substantia intellectualis non est eodem modo similitudo quomodo lumen gloriæ quod est similitudo quantũ ad hoc ꝙ ad Dei substantiã videndã producit: quia quũ quælibet substantia creata à diuina simplicitate deficiat, impossibile est vt totam suam perfectionẽ habeat in eodẽ, sicut habet Deus: ideo aliud est in substantia intellectuali creata lumen quo diuina visione beatificatur, & aliud quodcunque lumen quo in specie suæ naturæ constituitur, & proportionaliter suam substantiam intelligit.

ADVERTENDVM, quòd cùm non omnis similitudo eodem modo se habeat ad diuinam substantiam, quod sanè diuersitas graduum naturarum demonstrat, non omnis similitudo diuinæ naturæ producit ad visionem ipsius, sed aliqua: illa scilicet quæ ad hoc à Deo est instituta, vt talem visionem per modum dispositionis intellectui creato superueniẽti efficiat: ideo non valet, substãtia intellectualis est similitudo diuinæ substantiæ, ergo & ipsa sufficit ad visionem diuinam: quia non sufficit quæcunque similitudo ad hoc, sed quidam determinatus modus similitudinis, scilicet vt sit ex sua ratione naturalis dispositio ad diuinã essentiam per modum formæ intelligibilis recipiendam: qui sanè modus nulli substantiæ intellectuali creatæ conuenire naturaliter potest. Ex hac responsione patet responsio ad obiectionem factam in præcedenti capitulo cõtra primã rationẽ. Quarta obiectio est: Lumen illud est creatum. ergo poterit aliquis intellectus creatus esse, qui Deum suo connaturali lumine videbit. probatur consequentia, quia nihil prohibet quod est creatum, alicui rei creatæ connaturale esse. Respondetur negando consequẽtiam, quia quum visio ista omnem virtutẽ naturalem excedat, oportet & lumẽ ipsum quo intellectus creatus ad talem visionem perficitur esse supernaturale. ex eo patet assumptum ad probationem consequentiæ falsum esse.

AD euidentiam huius responsionis considerandum ex doctrina sancti Thomæ 4. dist. 49. q. 2. artic. 6. & de Veri. q. 8. artic. 3. quòd cùm ad visionem diuinæ essentiæ requiratur vt ipsa vniatur per modum formæ intelligibilis intellectui, & quia ipsa excedit capacitatem intellectus creati, vt ponatur lumen gloriæ eleuans ipsum per modũ dispositionis, ad hoc vt sit talis formæ capax, sicut ipsa forma est supernaturalis, ita oportet ipsum lumẽ esse supernaturale, quia vltima dispositio ad formam & forma, sunt vnius ordinis quo ad naturalitatem & supernaturalitatem: quoniam si forma est naturalis, & dispositionẽ naturalem esse oportet. si autem forma est supernaturalis, oportet & dispositionem esse supernaturalem: ideo licèt lumen gloriæ possit communicari intellectui creato, non tamen potest illi sic cõmunicari vt sit sibi connaturale. Vnde inquit S. Thom. 1. parte, quæst. 12. artic. 5. ad vltimum, quòd non posset esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ diuinæ: quod est impossibile, sicut dispositio vltima ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formã ignis. Vnde falsum est quòd omne creatum possit alicui rei creatæ esse connaturale. sunt enim multæ formæ creatæ, vt gratia, charitas, & huiusmodi, quæ ex nullius creaturæ principiis innasci possunt, & per consequens nulli possunt creaturæ connaturales esse. Ex hoc patet responsio ad argumentum Scoti arguentis, quòd si per lumen gloriæ intellectus fit sufficiens ad videndum Deum, possibile erit per aliquam formam creatam naturaliter videre Deum, quia & cæcus supernaturaliter illuminatus naturaliter videt. patet enim quòd consequentia nulla est, nec est simile de cæco supernaturaliter illuminato, & de habente supernaturaliter lumen gloriæ, quia vis visiua est naturalis forma, quæ scilicet homini secundum suam rationem est connaturalis, licèt in hoc homine sit supernaturaliter causata: lumen verò gloriæ est forma supernaturalis: quod autem conuenit alicui ex forma supernaturali, non dicitur illi absolutè naturaliter cõuenire, licèt possit dici aliquo modo sibi naturale, inquantum talem habet formam, siue vt tali formæ substat, sicut aquæ calidæ inquantum calida est, naturale est calefacere, licèt ex ipso calore non habeat aqua vt virtute propriæ naturæ calefaciat. Diceretur, ꝙ licèt lumen gloriæ per essentiam non possit esse forma naturalis rei creatæ, cùm sit proprium Deo, lumen tamen gloriæ per participationem quod est lumen creatum nihil prohibet esse alicui creaturæ connaturale. Respondetur, quòd neque per essentiam sumptum, neque per participationem potest lumen huiusmodi esse connaturale creaturæ. cùm enim secundum suam rationem habeat quòd sit vltima dispositio ad essentiam diuinam per modum formæ suscipiendam, in quocunque gradu etiam infimo consideretur, non potest esse cõnaturalis, nisi ei cui diuina essentia est connaturalis forma, cùm, vt dictum est, forma & dispositio sint vnius ordinis quo ad naturalitatem, sicut & vltima dispositio quantumcunque minima ad animam non potest esse naturalis, nisi cui naturalis forma est ipsa anima.

Quinta obiectio est: Deus est infinitus: ergo per lumen prædictum videri non potest. patet consequentia, quia infinitum, inquantum huiusmodi, est ignotum. Respondetur, quòd licèt infinitum priuatiuè, sicut quantitas, sit ignotum, quia caret forma quæ est principium cognitionis, infinitum tamen negatiuè, quod est forma per se subsistens, non limitata per materiam, quomodo Deus, qui est infinitus, est secundum se maximè cognoscibile. De materia huius responsionis satis dictum est in præcedentibus. Sexta obiectio est, Non est aliqua proportio intellectus creati perfecti etiam lumine gloriæ ad substãtiam diuinam, cùm adhuc remaneat distãtia infinita. ergo, &c. patet consequentia, quia oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Ista obiectio differt à secunda, quia ibi arguebatur ex distantia luminis gloriæ à Deo. hîc autem arguitur ex distantia intellectus perfecti tali lumine ad Deum, & ex improportione ex tali distantia proueniente. Respondetur quòd non est quidem inter intellectum creatum & Deum proportio, secundum aliquam commensurationem, ita scilicet quòd vnum alterum mensuret modo quantitatiuo secundùm proportionem dupli aut tripli, aut huiusmodi: est tamen inter illa proportio, secundùm quòd proportio quamcunque habitudinem vnius ad alterum, vel materiæ ad formam, vel causæ ad effectum significat, supple, talis autem proportio sufficit ad visionem Dei.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd lumen gloriæ dupliciter considerari potest. Vno modo inquantum est accidens creatum informans intellectum secũdùm aliquod esse naturale sibi. Alio modo, inquantum est dispositio vltima ad susceptionem diuinæ essentiæ per modum formæ intelligibilis. Primo modo est longè alterius ordinis quàm sit diuina essentia, cùm sit entitas non solum diuina natura, sed etiã omni substantia inferior. Secundo modo est eiusdem ordinis cùm diuina natura, vtpote dispositio vltima ad ipsam, sicut dispositio ad formam substantialem, inquantum quidem entitas habens esse accidentale, non est eiusdem ordinis cum ipsa forma: inquantum tamen vltima dispositio ad ipsam est eiusdem ordinis: sese enim inseparabiliter concomitantur. nam posita tali dispositione in materia, necesse est poni formam: & posita forma necesse est ipsam dispositionem poni. non enim inconuenit, aliquid inquantum est talis entitas esse vnius ordinis: inquantum verò ad aliud respicit, alterius ordinis esse, sicut visio diuinæ essentiæ inquantum est actus intellectus, & entitas finita, non habet rationẽ summi

boni:inquantum tamen est vnio quædam ad summum bonum, & assecutio eius, habet summi boni rationem. Lumen ergo gloriæ inquantum est vltima dispositio ad susceptionem diuinæ essentiæ, est eiusdem ordinis cum ipsa, & ad eundem essendi modum pertinet, licèt inquantum hæc entitas accidẽtalis sit inferioris ordinis, & ideo dum intellectum ad tam sublimem formam disponit, ipsum ad diuinum ordinem eleuat, & facit proportionatum diuinæ naturæ, ea proportione quæ requiritur inter cognoscens & cognitum, ad quam nihil aliud requiritur, quàm vt intellectus sit natus recipere intelligibile per modum formæ in esse intelligibili, & ipsum intelligibile sit natum in ipso taliter recipi. Propter hoc inquit sanctus Thomas in locis præallegatis, quòd per lumen gloriæ rationalis creatura efficitur Deiformis, iuxta illud 1. Ioan. 3. Quum apparuerit, similes ei erimus; inquantum videlicet habet formam ad diuinum ordinem pertinentem. Nec obstat quòd diuina essentia est suum esse, non autem lumen gloriæ, quia licèt quæ pertinent ad eundem ordinem per modum formarum principalium, eodem modo se habeant ad suum esse, & habeant esse proprium eiusdem rationis, non tamen quæ pertinent ad eundem ordinem, vnum per modum formæ principalis, alterum per modum dispositionis ad formam, oportet habere esse proprium eiusdem rationis, sed sufficit ordo & proportio inter illa dispositionis & formæ, quia dispositio non dicitur illius ordinis ex esse proprio, sed ex ordine ad formam illius ordinis: sicut formæ substantiales vnius ordinis habent eodem modo esse: vltima autem dispositio ad formam substãtialem, non habet eodem modo esse quantum ad proprium suum esse, quum esse accidentale habeat. non enim dicitur eiusdem ordinis & pertinere ad eundem modum essendi cum forma substantiali, quia habeat esse & modum essendi eiusdem rationis cum ipsa, sed quia vltimatè disponit ad formam talem modum essendi habentem. Ex hac responsione sancti Thomæ patet solutio ad argumentum Durandi arguentis, quòd lumen gloriæ non reddit intellectum de improportionato proportionatum, quia obiectum excedit in infinitum intellectum etiam cum lumine gloriæ. Patet enim ex dictis quòd ista distantia infinita non tollit quin intellectus sit proportionatus obiecto per modum intelligentis ad intellectum. licèt enim lumen gloriæ non remoueat distãtiam infinitam quæ est inter intellectum creatum & diuinam essentiam, remouet tamen improportioné quæ erat inter illa; & hoc sufficit ad hoc vt per ipsum intellectus creatus fiat potens ipsam intelligere: quia distantia sola secundùm esse naturæ, non impedit cognitionem, sed improportio obiecti ad potentiam: quod contingit quando obiectum est supra ordinem obiecti proportionati potentiæ, & ab ea perfectè cognoscibilis.

PRAETER has obiectiones sunt rationes Scoti tertio Sent. dist. 14. q. 1. & quarto Sent. dist. 49. q. 11. contra prædictam conclusionem; quæ quidem licèt ex prædictis facilè possint solui, vt tamen clarior earum sit solutio, adducendæ sunt. Arguit igitur primò sic: Lumen gloriæ requiritur ad diuinam visioné, aut vt per ipsum intellectus sit susceptiuus visionis, aut vt sit actiuus. Non primum, tum quia nullo modo per habitum suscipitur actus, tum quia susceptiuum ordinatum ad multas formas maximè ordinatur ad perfectissimam; beatitudo autem est perfectissima formarum ad quas ordinatur anima humana, ergo anima maximè ad illam ordinatur: ergo eam immediatè recipit. Non etiam secundum, quia nec propter obiectum, quia quũ sit in se maximè intelligibile, per se sufficit, & etiã quia illud esset species obiecti quam non ponit: nec propter potentiam, tum quia ipse intellectus fortè merè passiuè ibi se habet: tum quia habitus non est simpliciter principium agendi, sed sic agendi, ergo, &c. Secũdò, in anima est potentia passiua naturaliter receptiua beatitudinis: ergo sibi respondet aliqua potentia actiua naturalis. ergo non requiritur supernaturale lumen. Tertiò, lumen gloriæ, sicut & quodcunque accidens, est imperfectius quàm sit natura intellectualis. ergo poterit esse aliqua natura intellectualis, quæ ex puris naturalibus Deum videbit: probatur consequentia, quia perfectio inferior potest vnitè contineri in perfectione superiori. Quartò, quicquid potest Deus mediante causa secunda effectiua, potest sine illa, sed lumen gloriæ ponitur vt efficiat visionem. ergo, &c.

AD primum dicitur primò, quòd non requiritur lumen gloriæ ad hoc vt intellectus sit visionis susceptiuus, sed bene ad hoc vt sit susceptiuus essentiæ diuinæ per modum formæ intelligibilis, vt superius patuit. Vnde prima probatio quæ probat ꝙ non requiritur propter suscipiendam visionem, non est contra mentem sancti Thomæ. Ad secundam inquantum per ipsam concludi posset quòd non requiratur propter suscipiendã diuinam essentiam, negatur consequentia, quia mutatur modus maioritatis in modum immediationis. non enim sequitur si anima maximè ordinatur ad diuinam essentiam suscipiendam, quòd illam absque media dispositione recipiat. Dicitur secundò, quòd requiritur lumen gloriæ etiam ad eliciẽdum actum visionis, non quidem propter obiectum, quasi ipsum non sit sufficiens intelligibile, sed inquãtum virtus intellectus per ipsum fortificatur modo superius dicto, sine quo non posset concurrere cum obiecto ad talem visionem eliciendã. Nec tamen hoc dicimus quasi tale lumen & intellectus sint duo partialia agentia huius visionis, vt obiicit Durandus, sed quia lumen ipsum est intellectui ratio agendi per modum fortificantis virtutem ad id quod absque ipso non posset: & ad hunc sensum intelligitur dictum sanct. Thomæ in Quoli. 7. art. 1. vbi ait quòd lumen gloriæ facit hoc respectu diuinæ essentiæ in intellectu, quod facit respectu aliorum intelligibilium, quæ non sunt lux, tantùm species rei intellectæ simul & lumen. nam cùm species intelligibilis duo habeat, scilicet & quod perficit intellectum, & quod facit intellectum esse vnum cum intelligibili (nam intellectus informatus specie intelligibili, qui dicitur intellectus in actu, est idem cum intellectu in actu) lumen gloriæ facit id quod facit species intelligibilis, non quidem quantùm ad secũdum, sed quantùm ad primum. perficit enim adeò intellectum ad videndum Deum, quòd non indiget alia similitudine creata; sed intellectus est per ipsum lumen factus efficax ad eliciendam visionem Dei simul cum ipsa diuina essentia sibi per seipsam vnita. Ad primam probationem in oppositum negatur, quòd intellectus se habeat merè passiuè ad hanc visionem, imò sicut dum specie intelligibili naturali informatur concurrit actiuè ad intellectionem eius quòd sibi per speciem repræsentatur, ita dum informatur essentia diuina mediante lumine gloriæ, ad visionem ipsius essentiæ concurrit actiuè. Ad secundam negatur quòd habitus siue dispositio superueniens potentiæ intellectiuæ non sit principium simpliciter agendi respectu alicuius determinatæ operationis. constat enim ꝙ species intelligibilis lapidis est intellectui ratio simpliciter intelligendi lapidem, sic etiam & lumen gloriæ fortificat intellectum, vt possit in diuinã visionem, in quam nullo modo propria virtute potest. Ad secundum negatur antecedens. Licèt enim in anima sit capacitas recipiendi diuinam visionem, in quãtum est natura intellectualis: non est tamen capacitas receptiua illius ab agente naturali duntaxat, sed est receptiua illius cõcurrente diuina natura vniẽte seipsam intellectui, vt formam intelligibilem, & eleuante intellectum, vt possit illam visionem elicere, & sic magis dicitur potentia passiua obedientialis quàm naturalis. Ad tertium dicitur, ꝙ lumen gloriæ licèt inquantum accidens creatum sit imperfectius substãtia intellectuali: inquãtum tamen ad ordinem diuinum pertinet tãquam dispositio vltima ad essentiam diuinam in esse intelligibili est perfectius quacunque substantia intelligibili creata, ideo non potest vnitiuè in substantia creata contineri. Nam vt ex superioribus patet, naturalis proprietas naturæ superioris quãuis sit accidens, non potest communicari naturæ inferiori, vt illud naturaliter habeat, nisi in naturam superiorem transferatur, quia vt proprietas superioris naturæ ad ordinem superiorem pertinet. Ad quartum dicitur, quòd Deus potest quidem sine causa media effectiua producere omnem actionem quam mediante alia causa producit, non tamen potest sine illa causa producere, ita quòd dicatur illa secunda causa per illam operationem operari. sic enim conceditur quòd Deus illam entitatem quæ est visio diuinæ essentiæ, potest per se absque lumine gloriæ, & etiam absque intellectu creato producere, non tamen potest sic eam producere, quòd intellectus per eam videat diuinam essentiam, nisi concurrat intellectus ipse creatus ad producendam visionem sufficienter dispositus, & eleuatus per lumen gloriæ ad ipsam diuinam formam suscipiendam & ad eliciendam talem visionem. Aduertendum autem quòd nunc per ecclesiam in Clemẽtina, Ad nostrum, de Her. sunt damnati dicentes, quòd anima non indiget lumine gloriæ eleuante ipsam ad videndum Deum: nec videlicet glossa Aureoli dicẽtis, quòd lumen gloriæ ibi intelligitur actus secundus supernaturalis, non auté aliquid per modum habitus se habens. Constat enim quòd ecclesia voluit determinare id quod inter Theologos de lumine gloriæ vertebatur in dubium. Manifestum est quòd Theologi loquebantur de tali lumine tanquam de aliqua dispositione ad videndam diuinam essentiam requisita, & non de actu secundo supernaturali. oportet ergo & determinationem ecclesiæ ad hunc sensum accipere. Item ipsa verba textus huic expositioni repugnant: damnatur enim positio dicens, quòd anima non indiget lumine gloriæ eleuante ipsam ad videndum Deum. Considerãdum postremò ex doct. S. Thom. de Veri. q. 13. art. 2. & q. 20. art. 2. Item 2.2. q. 185. art. 3. ad secũdum, quòd lumen gloriæ dupliciter potest haberi, vno modo per modum formæ connaturalis factæ & permanentis; voco connaturaliter factam, non tanquam ex principiis naturæ prouenientem, sed tanquam fixam in subiecto, & per modum naturæ inclinantem, eo modo quo dicimus habitum per modum naturæ inclinare. alio modo per modum passionis transeuntis. Primo modo illustrantur beati lumine gloriæ in patria. Secundo modo illustrati sunt aliqui qui in hac vita existentes diuinam essentiam viderunt, vt de Moyse, & Paulo tenet August. nullo autem modo aliquis videre potest diuinam essentiam, nisi altero illorum modorum lumine gloriæ fuerit illustratus. Quòd autem inquit S. Thom. in 4. Sent. dist. 49. q. 2. art. 6. & de Verit. q. 10. art. 11. quoniam miraculosè fieri potest diuina virtute, vt aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositiones viæ eleuetur ad videndum Deum per essentiam, intelligendum est per exclusionem formæ supernaturalis se habentis per modum formæ connaturalis & permanentis, non autem dispositionis se habentis per modum passionis transeuntis. intellectus enim creatus potest miraculosè Deum videre, quamuis lumen gloriæ per modum formæ permanentis non habeat: non autem potest Deum videre si non habeat dispositionem per modum passionis transeuntis aduenientem. Sunt aliæ quædam obiectiones Aureoli, à Capreolo in quarto Sent. dist. 49. q. 4. recitatæ: sed quia non sunt directè contra mentem S. Thom. & ex præcedentibus earum solutio patet, relinquantur ad præsens.

Quòd intellectus creatus non comprehendit diuinam essentiam.

Cap. 55.



QVIA verò cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam actiui principij (magis enim calefacit, cuius calor virtuosior est) oportet quòd etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principij cognoscendi. lumen autem prædictum est quoddam diuinæ cognitionis principium, cùm per ipsum eleuetur intellectus creatus ad diuinam substantiam videndam. oportet igitur quòd modus diuinæ visionis commensuretur virtuti prædicti luminis. lumé autem prædictum multum deficit in virtute à claritate diuini intellectus; quum claritas diuini intellectus sit infinita, d lumen autem istud finitum: quia recipitur in substantia finita. Imposibile est igitur quòd per huiusmodi lumen ita perfectè diuina substantia videatur, sicut eam videt intellectus diuinus. Intellectus autem diuinus substantiam illam videt ita perfectè, sicut perfectè visibilis est. Veritas enim diuinæ substantiæ, & claritas intellectus diuini sunt æqualia: imò magis sunt vnum. imposibile est igitur quòd intellectus creatus per lumen prædictum videant diuinam substantiam ita perfectè sicut perfectè est

Idem p. p. q. 12. art. 7. & 1. 2. q. 4. art. 3. & 4. Sen. d. 49.

D. 366.

est visibilis. Omne autem quod compreheditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfectè sicut cognoscibile est. qui enim nouit quòd triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic à sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit: sed solùm ille qui nouit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est causa: impossibile est igitur quòd intellectus creatus diuinam substantiam comprehendat.

2 Adhuc, virtus finita non potest adæquare in sua operatione obiectum infinitum. substantia auté diuina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum: quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. impossibile est igitur ꝙ visio alicuius intellectus creati adæquet in vidédo diuinam substátiam: scilicet ita perfectè ipsam vidédo, sicut visibilis est. nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit.

3 Amplius, omne agens intantum perfectè agit, inquantum perfectè participat formam quæ est operationis principiũ: forma auté intelligibilis qua diuina substátia videtur, est ipsa diuina essentia: quæ etsi fiat forma intellectus creati, non tamé intellectus creatus capit ipsam secúdùm totũ posse: nó igitur ita perfectè ipsam videt sicut ipsa visibilis est: non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

4 Item, nullum cõprehensum excedit terminos comprehendentis. si igitur intellectus creatus diuinam substantiã comprehenderet, diuina substantia non excederet limites intellectus creati, quod est impossibile: impossibile est igitur ꝙ intellectus creatus diuinam substãtiam comprehendat. Non autem sic dicitur quòd diuina substantia ab intellectu creato videtur: non tamen comprehenditur, quasi aliquid eius videatur, & aliquid nó videatur: quum diuina substantia sit simplex omnino: sed quia non ita perfectè ab intellectu creato videtur, sicut visibilis est: per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstratiuam cognoscere, sed non comprehendere: quia non perfectè ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiæ: licèt nulla pars eius sit quam non cognoscat.

Super Cap. 55.

POSTQVAM declarauit S. Thom. conditiones beatitudinis ex parte intellectus se tenentes, vult consequenter de conditionibus eius se tenentibus ex parte obiecti cogniti determinare: & ponit duas conclusiones: quarum prima est ista: Impossibile est ꝙ intellectus creatus diuinam essentiam comprehendat. Hanc autem conclusionem primò probat, secundò declarat. Quantùm ad primũ arguit sic. Primò, Impossibile est quòd intellectus creatus videat diuinã substantiã ita perfectè, sicut perfectè visibilis est. ergo impossibile est ꝙ ipsam cõprehendat. probatur antecedens. Modus diuinæ visionis commensuratur virtuti luminis gloriæ, quum sit quoddam diuinæ cognitioni principiũ. cuiuslibet auté actionis modus sequetur efficaciam principij actiui: sed ipsum lumen deficit à virtute & claritate diuini intellectus, cùm illa sit infinita, & lumé finitum. ergo per ipsum non ita perfectè videtur diuina substantia sicut eam videt intellectus diuinus: intellectus autem diuinus illam ita perfectè videt, sicut perfectè visibilis est, cùm veritas diuinæ substantiæ & claritas diuini intellectus sint æqualia, imò sint vnum, ergo, &c. consequétia verò probatur. quia omne quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ita perfectè sicut cognoscibile est. declaratur ex cognitione quæ habetur de triangulo.

ADVERTENDVM quòd propositio hîc assumpta, scilicet Cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam principij actiui, in proposito intelligitur non de efficacia principij formalis actuantis potentiam, quæ aliquo modo est actiua, sicut est virtus cognoscitiua, quia de hoc alia formabitur ratio, sed de efficacia principij se tenétis ex parte potétiæ actuabilis per formam. sic enim lumen gloriæ se habet ad diuinam visionem. inquantum enim eleuat intellectum ad ipsam cognitionem, & disponit ipsam ad susceptionem diuinæ essentiæ per modum speciei intelligibilis, ex parte potentiæ intellectiuæ se tenet, & secundum eius mésuram est efficacia intellectus ad intelligédum, & modus diuinæ visionis, quia non solùm ex efficacia formæ, sed etiam ex efficacia potentiæ intellectiuæ oportet operationem modificari. Secundò, Substantia diuina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum, id est in ratione obiecti intelligibilis. ergo nullius intellectus creati visio potest adæquare diuinam substantiam in videndo, ita scilicet perfectè eam videndo, sicut visibilis est. ergo, &c. probatur antecedens, quia virtus finita, cuiusmodi est intellectus creatus, qui sub certa specie determinatur, non potest in sua operatione adæquare obiectum infinitum.

ATTENDENDVM, quum loquitur hîc S. Thom. de virtute finita intellectus creati, quòd non accipit virtutem naturalem duntaxat ipsius, sed ipsam vt etiam vigoratur per lumen gloriæ: quia quum lumen gloriæ in se sit virtutis finitæ, non potest eleuare intellectũ ad hoc vt sit virtutis infinitæ in intelligendo, sed semper remanet virtutis finitæ, & per consequens semper remanet obiecto infinitè cognoscibili inadæquatus, licèt per tale lumen factus sit illi obiecto proportionatus, vt possit illo intelligibiliter actuari. non enim omne alteri proportionatum illi adæquatur, sicut materia prima istorum inferiorum est proportionata ad vnãquanque inferiorem formam substantialem suscipiendam: non tamen est vnicuique adæquata: sed dum vnam habet, remanet adhuc capax alterius formæ substantialis. Tertiò, intellectus creatus diuinam essentiam quæ est forma intelligibilis qua videtur, non capit secundum totum suum posse. ergo, &c. probatur consequentia, quia omne agens intantum perfectè agit, inquantum perfectè participat formam quæ est actionis principium.

AD euidentiam antecedentis considerandum est ex doctrina sancti Thomæ de Verit. quæst. 8. art. 2. ad 3. & 4. Sent. dist. 49. quæst. 2. artic. 3. ad 6. quòd aliter loquendum est de diuina essentia secundùm se considerata, & aliter de ipsa secundùm quòd intellectui vnitur. Si enim secundùm se consideretur, tunc ipsa nata est de se perfectam notitiã causare, quia non modo est sibi maximè similis, sed est etiam eadem, & secundùm se est forma intelligibilis in actu. Sed si consideretur secundùm quòd intellectui vnitur, sic secundum modum vnionis facit etiam sui cognitionem, quia tunc consideratur intellectio vt operatio non ipsius tantùm, sed vt compositi ex intellectu & ipsa in esse intelligibili. Si enim secundum totum suum posse vniatur intellectui, sicut vnitur intellectui diuino, qui est infinitæ virtutis, & est illi maximè proportionatus per lumen increatum & infinitum, sic facit de se totalem & completam notitiam, ita quòd tantùm cognoscitur quantùm cognoscibilis est. si autem non vniatur intellectui secundùm totum suum posse, non facit de se completam & omnimodam cognitionem. sic autem se habet ad omnem intellectum creatum. Nam quum sit forma subsistens, alium modum habet inquantum est quædam res subsistens, & alium secundùm quòd est actus talis subiecti, quod non conuenit formæ accidentali quæ non habet alium modum in se à modo quem habet in suo subiecto: hic autem modus eius secundùm quòd est actus intellectus, est secundùm quòd intellectus pertingit ad hoc vt per ipsam perficiatur. non perficitur autem nisi mediante lumine creato & finito, ideo non potest illi secundum totum suum posse, quod est infinitum, vniri: & per consequens non potest per ipsam eam intelligere modo infinito quo cognoscibilis est, sed secundum maiorem aut minorem participationem dicti luminis sibi magis aut minus vnitur, & perfectius aut imperfectius videtur.

ADVERTENDVM quoque quòd hæc ratio differt à prima, quia prima procedebat ex efficacia principij productiui se tenentis ex parte potentiæ secũdum se. hæc autem procedit ex participatione formæ, quæ est principium formale operationis. Quartò, tunc diuina substantia non excederet limites intellectus creati, quia nullum comprehensum excedit limites comprehendentis, siue inquam in comprehensione quãtitatis dimensiuæ, siue in comprehensione quantitatis virtualis. hoc autem est impossibile. ergo, &c. Quantùm ad secundum declarat S. Thom. conclusionem, inquiens, quòd non sic intelligitur diuinam substantiam non comprehendi ab intellectu creato, quasi aliquid eius videatur, & aliquid non videatur, sed quia non ita perfectè videtur, sicut visibilis est: quo modo dicitur aliquis non comprehendere conclusionem demonstratiuam, de qua opinionem tantùm habet, quia non perfectè eam cognoscit, scilicet per scientiam: licèt nulla pars eius sit quam non cognoscat.

AD euidentiam huius declarationis considerandum est ex doctrina S. Thom. in locis præallegatis, & 1. parte, q. 12. art. 7. ad tertium, quòd quum diuina essentia sit omnino simplex, nihílque in ipsa sit diuersitatis, non potest à beatis videri quin tota videatur, vt etiã hîc dicitur, neque etiam potest esse aliquis modus realis in ipsa, qui beatos lateat. ideo quum dicitur quòd non vnitur intellectui creato secundum totum suum posse, siue secundum omnem suum modum: & quòd non cognoscitur perfectè, sicut cognoscibilis est: non sensus est quòd modus aliquis realis diuinæ essentiæ sit qui intellectui non vniatur, & quòd sit aliquis modus Dei qui non videatur, propter quem dicatur imperfectè à nobis cognosci: imò videns Deum, videt omnem eius modum, & videt quòd infinitè existit, & quòd est infinitè cognoscibilis: sed sic intelligitur, quòd intellectus creatus non attingit modum diuinæ essentiæ ad plenum, dum actuatur per ipsam in esse intelligibili, sed actuatur inferiori modo quàm ipsa nata sit secundùm se actuare, quia actuatur secundum dispositioné luminis creati existentis in ipso intellectu imperfectè. vnde secundum quidem totum suum posse, & secundum omnem suum modum materialiter, siue quantum ad entitatem ipsius posse, & quantum ad entitatem sui modi sumptum vnitur intellectui beatorum, cùm suum posse, & suus modus sit sua essentia: sed non vnitur formaliter secundum totum suum posse, & secundum omnem suum modum, quia non vnitur secundum omnem habitudinem quæ importatur nomine posse, & nomine modi suæ intellectualitatis. secundum enim se potest facere intellectionem infinitam: non vnitur autem intellectui creato secundùm habitudinem ad intellectionem infinitam, sed secundum habitudinem ad intellectionem finitam: & ex hoc prouenit quòd modus obiecti secundùm se non proportionatur modo cognoscentis, imò modus cognoscentis est longè inferior modo obiecti, quum ipsum obiectum sit infinitè cognoscibile: intellectus autem videndo Deum, eum non infinitè, sed finitè intelligat, id quod ex imperfectione intellectus creati euenit, non autem ex defectu diuinæ naturæ. Et est simile, sicut si diceremus (vt vtamur exemplo S. Thom. in prima parte) quòd aliquis probabiliter scit aliquam conclusionem esse demonstrabilem, licèt ipsam demonstratiuè non cognoscat, sed probabili ratione. tunc enim illam imperfectè cognoscit, non quia aliquam partem illius propositionis ignoret, aut aliquẽ modum cognoscibilitatis ipsius, sed quia modus ipsius in cognoscendo, est imperfectior modo cognoscibilitatis propositionis, quum ipse eam probabiliter solùm cognoscat: ipsa verò non solùm probabiliter, sed etiam demonstratiuè sit cognoscibilis. Vnde quum dicitur quòd intellectus beati non videt Deum eo modo quo cognoscibilis est, intelligitur ad hunc sensum, quòd modus intellectus in intelligendo non adæquat illum modum quo Deus secundùm se cognoscibilis est.

Quòd nullus intellectus creatus videndo Deum, videt omnia quæ per diuinam essentiam videri possunt.

Cap. 56.



X hoc autem apparet quòd intellectus creatus, etsi diuinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ per diuinam substantiam cognosci possunt. Tunc enim solùm necesse est quòd cognito aliquo principio omnes eius effectus cognoscantur per ipsum, quãdo principium comprehenditur intellectu: sic enim principiũ aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quando omnes eius effectus cognoscuntur qui causantur ex ipso. per diuinam autem essentiam alia cognoscũtur sicut cognoscitur effectus ex causa. quũ igitur intellectus creatus non possit[d] diuinam substantiam cognoscere sic quòd
D.366. ipsam comprehendat: non est necessarium quòd videndo ipsam, omnia videat quæ per ipsam cognosci possunt.

2 Item, quantò aliquis intellectus est altior, tantò plura cognoscit vel secundùm rerum multitudinem, vel secundum earundem plures rationes: intellectus autem diuinus excedit omnem intellectum creatum: plura igitur cognoscit quàm intellectus aliquis creatus. non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quòd suam essentiam videt, vt in
Cap.46. 1. lib. est ostensum. plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam diuinam, quàm aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

3 Adhuc, quantitas virtutis attenditur secundùm ea in quæ potest: idem igitur est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus, & ipsam virtutem comprehendere. diuinam autem virtutem, quum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam
*Cap.55. eius, vt * probatum est. neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quæ diuina virtus potest. omnia autem in quæ diuina virtus potest, sunt per essentiam diuinam cognoscibilia. omnia enim cognoscit Deus, & non nisi per essentiam suam. non igitur intellectus creatus videns diuinam substantiam, videt omnia quæ in Dei substantia videri possunt.

4 Amplius, nulla virtus cognoscitiua cognoscit rẽ aliquam, nisi secundum rationem proprij obiecti. non enim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est coloratum. proprium autem obiectum intellectus est quod quid est,
*Tex.com.9. id est, substantia rei, vt dicitur in tertio de Anima *. igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiæ illius rei. vnde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, vt dicitur
2. Post. tex. com.2. in libro Posteriorum. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in pri-
*Tex. cõ. 11. mo de Anima *, quòd accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur à sensu: & sic per sensibilium accidẽtium cognitionem oportet ad substantiæ intellectum peruenire: propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantùm. Quicquid igitur est in re, quod non potest cognosci per cognitionem substãtiæ eius, oportet esse intellectui ignotum. quid autem velit aliquis volens non potest cognosci per cognitionem substantiæ ipsius. Nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter: propter quod voluntas & natura duo principia actiua ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi fortè per aliquos effectus: sicut quum videmus aliquem voluntariè operantem, scimus quid voluerit. Aut per causam: sicut Deus voluntates nostras sicut & alios suos effectus cognoscit per hoc quòd est nobis causa volendi. Aut per hoc quòd aliquis alteri suam volũtatem insinuat: vt cùm aliquis suum effectum loquendo exprimit. Cùm igitur multa ex simplici Dei voluntate dependeant,
2. lib. c.27. vt partim ex superioribus patet, & adhuc erit amplius manifestum: intellectus creatus etsi Dei substantiam videat, non tamẽ omnia cognoscit quæ Deus per suam essentiam videt. Potest autem aliquis cõtra prædicta obiicere quòd Dei substantia est aliquid maius quàm omnia quæ ipse facere, vel intelligere, vel velle potest præter seipsum. vnde si intellectus creatus Dei substãtiam videre potest, multò magis possibile est quòd omnia cognoscat quæ Deus per seipsum vel intelligit, vel vult, vel facere potest. Sed si diligenter consideretur, non est eiusdem rationis aliquid cognosci in seipso, & in sua causa. quædam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt, quæ tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. verum est igitur quòd maius est intelligere diuinam substantiam, quàm quicquid aliud præter ipsam quod in seipso cognosci potest. perfectioris autem cognitionis est cognoscere diuinam substantiam, & in ea eius effectus videre, quàm cognoscere diuinam substantiam sine hoc quòd videatur effectus in ipsa. Et hoc quidem quòd diuina substantia videatur absque comprehensione ipsius, fieri potest: quòd autem omnia per ipsam intelligi possint & cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere, vt ex prædictis apparet.

Super Cap. 56.



ECVNDA conclusio est: Intellectus creatus etsi diuinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ per diuinam substantiam cognosci possunt. Circa hanc autem duo facit S. Thom. primò eam probat, secundò remouet quoddam dubium. Probatur primò sic. Per diuinam essentiam alia cognoscuntur, sicut cognoscitur effectus ex causa. ergo non est necessarium quòd intellectus creatus videndo ipsam omnia videat quæ per ipsam videri possunt, probatur consequentia, quia tunc solũ necesse est vt cognito aliquo principio omnes eius effectus per ipsum cognoscantur, quando principium comprehenditur intellectu, quia tunc cognoscitur secundum totam suam virtutem, intellectus autem creatus comprehẽdere non potest diuinam essentiam.

AD euidentiam antecedentis duo sunt attendenda. vnum est, quòd licèt essentia diuina sit intellectui creato videnti Deum medium cognoscendi per modum speciei intelligibilis, non tamen solùm illo modo est medium intelligẽdi creaturas, sed etiam sicut medium cognitum in quo alterum cognoscitur, quia beati videntes diuinam essentiam, aliquos Dei effectus cognoscunt in ipsa cognita & visa, ideo dicitur in antecedente quòd per diuinam essentiam aliquid cognoscitur sicut effectus cognoscitur ex causa. effectus enim cognoscitur ex causa, quando causa cognita effectus ipse cognoscitur, non faciendo pro nunc differentiam inter cognosci in causa, & cognosci ex causa. Alterũ est, quòd dupliciter possumus intelligere res alias à Deo contineri in ipso secundum esse cognoscibile, vno modo sicut res sunt in speculo, alio modo sicut effectus est in causa: differunt autem isti duo modi, quia res per speculum repræsentatæ, in ipso distinctionem habent. alia est enim imago Sortis in speculo, & alia imago Platonis, sed effectus in causa contenti nullam habent in causa distinctionem, sed est vna virtus causæ illorum omnium productiua. Primum non potest dici de Deo si propriè loquamur, vt inquit S. Thom. de Veri. q.8. art.4. & q.12 art.6. quia res in Deo qui simplicissimus est, nullã habent distinctionem, & si aliquãdo dicunt doctores diuinam essentiam esse speculum, Metaphoricè dicitur, & intelligitur quantùm ad hoc tantùm quòd res in ipsa videri possunt, non autem quantum ad hoc quòd in ipsa distinctionem habeant. Secundum autem conuenienter dicitur, quia Deus omnium causa est per se cognoscibiliũ, & omnia in ipso vnita sunt tanquam in vna simplicissima virtute contenta. Quia ergo vnumquodque sicut est in aliquo, ita in ipso cognoscitur, cùm omnia contineantur in Deo sicut effectus in causa: conueniẽtissimè dicitur, quòd cognoscuntur per essentiam diuinã, sicut effectus cognoscitur ex causa. Neque contra hoc videtur ratio Scoti & aliorum dicentium, quòd omnia videntur in Deo sicut in speculo, quia omnia per diuinam essentiam repræsentantur distinctè sicut per speculum. Dicitur enim quòd falsum est omnia distinctè per diuinam essentiam repræsentari, sicut res repræsentantur per speculum. Nam speculum repræsentat distinctè, non tantùm ex parte rei repræsentatæ, sed etiam ex parte sui, inquantum res in ipso distinctionem habent. per essentiam autem diuinam res distinctè repræsentantur, non quidem ex parte diuinæ essentiæ quasi in ipso distinctionem habeant, sed ex parte ipsarum rerum, inquantum nihil est in quacunque re per quod ab aliis rebus distinguitur, quod non clarissimè per diuinam essentiam repræsentetur.

CIRCA hanc rationem, inquantum fundatur in hoc, quòd si intellectus vidẽs diuinam essentiã, videret omnia cognoscibilia per ipsam, eam comprehenderet, arguitur, primò ab Aureolo & Gottefrido. Cognoscere omnia in Deo contingit & extensiuè & intensiuè: & ex primo non sequitur comprehensio, sed ex secundo, quia perfectio cognitionis attenditur per se penes intensionem, sed cognitio omnium in diuina essentia potest esse tantùm extensiuè, & non intensiuè. ergo ex omnium cognitione in Deo non necessariò infertur comprehensio ipsius. Secundò arguitur à Scoto tertio. Sent. dic.14. q.2. si duo insunt vni ordine quodam, ita quòd vnum est tota ratio quare insit aliud, si videns primum non comprehendit illud cui inest, multò minus videns secundum illud comprehendet, vt patet de duabus passionibus ordinatè vni subiecto inhærentibus, sed Deo inest infinitas intensiua: & ista est ratio quòd omnia sint in ipso, & ad videre infinitatem intensiuam non sequitur comprehensio Dei, vt patet: ergo

ergo ad videre omnia in Deo, non ſequitur comprehenſio Dei. Tertiò per eundem arguitur. Cognoſcens vnum effectum in verbo, neque effectum comprehendit, neque verbum, vt eſt illius cauſa. ergo neque quotcunque effectus cognoſcantur, comprehenditur verbum. ergo, &c. Contra etiam aſſumptum ad probationem conſequentiæ, ſcilicet ꝙ tunc ſolùm cognito aliquo principio omnes eius effectus cognoſcuntur per ipſum quando comprehenditur intellectu, arguit Scotus inquantum in eo implicitè includuntur: quòd cùm plures effectus in cauſa cognoſcuntur, ipſa cauſa perfectius cognoſcitur. Primò, quia cauſa inquantum cauſa nullam perfectionē accipit à cauſato. Secundò, quia accepto aliquo principio vt noto in aliquo gradu, aut per ipſum eius cognitione non aucta poteſt aliqua concluſio cognoſci, aut non: ſi ſic, habetur propoſitum: ſi non, ergo principium in hoc gradu non eſt principium. Confirmatur, quia notitia quid eſt, non perficitur per notitiam quia eſt, ergo, &c.

PRO ſolutione primi conſiderandum eſt, quòd aliter loquendum eſt de cognitione effectuum Dei in ſeipſis, & aliter de cognitione ipſorum in cauſa. Si enim cognoſcerentur omnes huiuſmodi effectus in ſeipſis, & non in eſſentia diuina: cognoſceretur perfectè & comprehenſiuè virtus diuina extenſiuè tantùm, quia ſolùm cognoſceretur quantùm ad extenſionem eius ad omnes ſuos effectus. cognoſcere enim cauſam quantum ad omnem ſuam cauſalitatem ex cognitione effectuum, eſt ipſam perfectè cognoſcere & comprehendere, quàm ad cauſalitatis extenſionē, quod eſt extenſiuè comprehendere cauſam inquantum cauſa eſt: non autē eſt ipſam cauſæ eſſentiam intenſiuè comprehendere, quod eſt cognoſcere ipſam tantùm quantùm cognoſcibilis eſt. Si autem cognoſcantur omnes effectus Dei in eſſentia diuina, ita quòd eſſentia viſa ſit ratio videndi: omnia in Deo extenſiuè cognoſci eſt impoſſibile, niſi intenſiuè cognito Deo tantùm quantùm cognoſcibilis eſt: quod abſque comprehenſione non eſt. huius autem ratio eſt, quia cùm effectus à Deo producibiles ſint ſecundum ſpeciem infiniti, eò quòd quacunque ſpecie data poteſt perfectiorem ſpeciem producere, & illa data aliam perfectiorem, & ſic in infinitum: & oporteat vt quantò plures huiuſmodi effectus in cauſa cognita cognoſcuntur, tantò perfectius cognoſcatur cauſa, ſicut quantò plures concluſiones in vno principio cognoſcuntur, tantò perfectius cognoſcitur principium: neceſſe eſt vt cum cognitione effectuum diuinorum infinitorum perfectiſſimè cognoſcatur Deus, & cognoſcatur tantum quantùm cognoſcibilis eſt, quod eſt comprehēdere ipſum & perfectè cognoſcere intenſiuè: ſicut ſi cognita veritate vnius principij, cognoſcantur in ipſa omnes concluſiones in ipſo principio virtualiter contentæ: ipſum principium & perfectè cognoſcitur quantum cognoſcibile eſt, & idcirco comprehenditur, & non ſtant ſimul, quòd omnes cōcluſiones in ipſo virtualiter cōtentæ, extēſiuè cognoſcātur in ipſa veritate principij cognita, tanquam in ratione cognoſcendi: & tamen non comprehendantur ſiue non cognoſcantur perfectè intenſiuè in ipſo principio, cùm claritas cognitionis cōcluſionis ſit ex reſolutione ad ſua principia. Tunc ad primū argumentum negatur quòd poſſint omnes effectus Dei in ipſo cognito infinitè extenſiuè videri, & non videantur infinitè intēſiuè, quia ſicut clara notitia concluſionis habetur per reſolutionem in ſua principia, quando ſcilicet videntur à principiis neceſſariò dependere, ita clara notitia effectuum habetur per reſolutionē ad omnes ſuas cauſas: & ideo ſicut quādo in principio videtur neceſſitas omnium concluſionum in ipſa contentorum, ipſum principium cognoſcitur quantum cognoſcibile eſt, & ſic cognoſcuntur cōcluſiones perfectè, ſicut ſunt cognoſcibiles: ita quando in prima cauſa videntur omnes effectus ſui cum omnibus ſuis cauſis, videntur omnes effectus infinitè intenſiuè, id eſt, viſione intenſiuè infinita, inquantum ipſa cauſa in qua cognoſcuntur, cognoſcitur tantùm quantū cognoſcibilis eſt, & iccirco effectus cognoſcūtur per ipſam tantū quātum cognoſcibiles ſunt. Ad ſecundum dupliciter reſponderi poteſt: Primò quòd maior habet veritatem duntaxat in his quæ eundem modum eſſendi habent in tertio, non autem quando diuerſum modum eſſendi habent: infinitas autem intenſiua & effectus Dei, non habēt eodem modo eſſe in ipſo, quia infinitas formaliter ineſt, effectus autem virtualiter, propter quod cognita eſſentia cognoſcitur infinitas intenſiua, non autē ipſa cognita cognoſcuntur omnes effectus in ipſa. Reſponderi ſecundò poteſt, ꝙ infinitatem intenſiuam & infinitatem extenſiuam in Deo videri dupliciter contingit, vno modo materialiter, alio modo formaliter. Materialiter videtur, quādo videtur illa entitas quæ eſt infinitas, & ſic omnes videntes diuinam eſſentiam, vident vtranque infinitatem, quia ſua infinitas nihil aliud eſt quàm ſua eſſentia. formaliter autem videtur quādo videtur ſub ratione infinitatis, quando cognoſcitur eſſentia diuina, vt infinitam perfectionem habens abſque limitatione ad aliquem determinatum gradum eſſendi, & vt habens virtutem productiuam effectuum infinitorum abſque termino vltra quem nihil aliud produci poſſit. Hoc autem dupliciter cognoſci contingit. Vno modo quantùm ad quia eſt tantùm: & ſic omnes videntes Deum, vident infinitatem Dei tam intenſiuam quàm extenſiuam. Nam & hoc multi Philoſophi ex cōſideratione rerum ſenſibilium cognouerunt. Probauerunt enim Deum eſſe finitę virtutis, & perfectionis infinitæ. Alio modo, quantùm ad diſtinctam cognitionem vtriuſque infinitatis, & ſic beati neutram infinitatē cognoſcunt. cognoſcere enim infinitatem intenſiuam Dei iſto modo, eſt cognoſcere particulariter & diſtinctè omnes gradus perfectionis in ipſa contentos, qui infiniti ſunt, ſecundùm ꝙ vnus ab alio diſtinguitur formaliter, ſicut cognoſcere perfectionē animæ intellectiuæ diſtinctè & perfectè, eſt cognoſcere in ipſa diſtinctè omnes gradus eſſendi in ipſa vnitè contētos, ſcilicet gradum vitæ, gradum ſenſitiui, & gradum intellectiui. Cognoſcere autē diſtinctè infinitatem virtutis extenſiuam Dei, eſt cognoſcere omnes habitudines eius ad quoſcunque effectus producendos. horum autem nullum conuenit videnti Deum, quia ex vtroque cognitionis modo ſequitur comprehenſio diuinæ ſubſtantiæ. ex cognitione enim infinita ſequitur cōprehenſio virtutis: ex comprehenſione verò virtutis ſequitur eſſentiæ cōprehenſio, cùm virtus proportionetur eſſentiæ. Ad argumentum ergo negatur minor quantùm ad hanc partem, ſcilicet quòd ad cognitionem infinitatis intenſiuam hoc ſecundo modo non ſequatur comprehenſio Dei. Si autem primo, aut ſecundo modo, conceditur minor, & totum argumentū. ſicut enim ex cognitione infinitatis intēſiuæ materialiter ſumptæ, aut etiā formaliter ſumptæ quantùm ad quia eſt tātùm, non ſequitur comprehenſio Dei: ita & ad cognitionem omnium effectuum in Deo per virtutem ipſius extenſiuam materialiter cognitam, aut etiam formaliter quantùm ad quia eſt, non ſequitur diuinam eſſentiam eſſe comprehenſam. Proportionaliter ergo ſumendo vtramque infinitatem eodem modo ſequitur comprehenſio, & non comprehenſio.

AD tertium negatur aſſumptum, ſi effectus cognoſcatur quantùm ad omnia quæ nata ſunt ſibi per potentiam diuinam conuenire, quo modo refertur in Deum ſicut in cauſam. Sic enim comprehenditur & effectus & verbum inquantum eſt illius cauſa, ſcilicet, proportionaliter ad ipſum effectum, quod eſt verbum non ſimpliciter, ſed ſecundùm quid comprehendi: ſicut cognoſcere omnes effectus à Deo producibiles in verbo, non eſt abſque comprehenſione ſimpliciter ipſius verbi.

AD primum Scoti contra aſſumptum ad probationem conſequentiæ dicitur primò, quòd non dicimus nos cognitionē principij accipere perfectionem à cognitione concluſionum, & ſimiliter cognitionem cauſæ accipere perfectionem à cognitione effectuum, ſed dicimus vnam cognitionem alteram concomitari, quia quātò eſt perfectior cognitio cauſæ, tantò plures effectus in ipſa cognoſcuntur: & econuerſo quantò plures effectus in cauſa cognoſcuntur, tantò cauſa perfectius cognoſcitur. Dicitur ſecundò, quòd hoc habet veritatem quando cauſa & principium eſt per ſe ſufficiens ratio cognoſcendi effectum nullo alio requiſito, quo modo dicimus diuinam eſſentiam eſſe per ſe ſufficientem rationem cognoſcendi ſuos effectus. Tunc enim impoſſibile eſt vt in cauſa eodē modo cognita cognoſcātur nunc plures, nunc pauciores effectus, cùm idem manens idem ſemper faciat idem, loquendo de cauſa per ſe ſufficiente: ideo cognitio plurium effectuum in cauſa præſupponit perfectiorē cauſæ cognitionem, licèt eam non cauſet. Ad ſecundum dicitur quòd non poteſt per principium cognitum illo gradu aliqua cōcluſio de nouo cognoſci, niſi aucta principij cognitione. cùm enim illa concluſio non videatur in principio ſic cognito à principio, ſignū eſt illam cognitionem principij non eſſe per ſe ſufficientem rationem cognoſcendi concluſionem. cùm arguitur contrà, quia tunc principium in illo gradu non eſſet principium. negatur conſequentia de principio habituali. licet enim per illud principium ſic cognitum non cognoſcatur illa cōcluſio, in ipſo tamen eſt vnde poſſit per ipſum cognoſci ſi perfectiori modo cognoſcatur: de principio verò actualiter principiante & cauſante conceditur quòd non erit principium reſpectu illius concluſionis. Ad tertium dicitur ſicut ad primum. non enim dicimus cognitionem quid eſt, perfici per cognitionem quia eſt, ſed bene dicimus non poſſe eſſe perfectiorem cognitionem quia eſt, per cognitionem quid eſt, tanquam per cauſam ſufficiētem & præciſam, niſi præſuppoſita cognitione quid eſt, perfectiori. Secundò: Intellectus diuinus excedit omnem intellectum creatum. ergo plura cognoſcit quàm intellectus creatus poſſit cognoſcere. ergo plura per eſſentiam diuinam cognoſcit quàm intellectus creatus videre per ipſam poſſit. probatur prima conſequētia, quia intellectus diuinus excedit omnem intellectum creatum, quantò autem intellectus eſt altior, tantò plures res cognoſcit, aut plures rerum rationes. Secunda verò probatur, quia Deus non cognoſcit aliquid, niſi per hoc quòd eſſentiam ſuam videt.

CIRCA probationem primæ conſequentiæ aduertendum eſt, quòd ſub diſiunctione dixit ſanct. Thom. altiorem intellectum plures res, aut plures rerum rationes cognoſcere, quia non eſt ſimpliciter neceſſarium ꝙ intellectus altior plures res cognoſcat. omnes enim ſubſtantiæ ſeparatę eaſdem res cognoſcunt naturali cognitione, & tamen vna eſt altior altera, ſed ſufficit ꝙ aut plures res cognoſcat, aut plures rationes, id eſt, plura intelligibilia, & plura prædicata de eiſdem rebus. Tertiò: Diuinam virtutem nullus intellectus creatus comprehendere poteſt: ergo neque omnia poteſt cognoſcere in quæ diuina virtus poteſt: ſed omnia in quæ diuina virtus poteſt, ſunt per eſſentiam Dei cognoſcibilia. ergo intellectus creatus videns diuinam ſubſtantiam, non videt omnia quæ in Dei ſubſtantia videri poſſunt. probatur antecedens, tum quia virtus diuina eſt infinita, tum ex cōparatione ad eſſentiam diuinam. prima verò conſequentia probatur, quia ex oppoſito conſequentis infertur oppoſitum antecedētis. cognoſcere enim omnia in quæ aliqua virtus poteſt, infert comprehendere ipſam virtutem.

ADVERTE ex concluſione huius rationis, quòd pro eodem accipit S. Thom. intellectum creatum cognoſcere omnia quæ per diuinam ſubſtantiam cognoſci poſſunt, id quod in principio capituli propoſitum eſt, & ipſum cognoſcere omnia quæ in Dei ſubſtātia cognoſci poſſunt, quod hîc concluditur. vt enim dictum eſt ſuperius, videntes Deum per eſſentiam vident aliqua per ipſam eſſentiam non modò tanquam, per ſpeciem intelligibilem, ſed etiam tanquam per aliquid cognitum in quo alia videntur. Et ſic videre per ſubſtātiam diuinam, & videre in diuina ſubſtantia, pro eodem accipiūtur. Quartò: Intellectus videns Deum non cognoſcit ea quæ ex ſimplici eius voluntate dependent: ergo non cognoſcit omnia quæ Deus per ſuam eſſentiam videt: conſequentia relinquitur nota ex eo quòd conſtat Deum illa ipſa cognoſcere per eſſentiam ſuam, quæ ex Dei voluntate dependent. antecedens verò probatur ſic. Propriū obiectum intellectus eſt quod quid eſt, id eſt, ſubſtantia rei, vt dicitur tertio de Anima. ergo quicquid intellectus de aliqua re cognoſcit, per cognitionē ſubſtātiæ illius rei cognoſcit. ergo quod non poteſt cognoſci per cognitionem ſubſtantiæ rei, oportet quòd intellectui ſit ignotum, ſed quid aliquis velit, non poteſt cognoſci per cognitionem ſubſtantiæ ipſius, cùm non feratur in volita omnino naturaliter. ergo quid aliquis velit, non poteſt aliquis intellectus cognoſcere, niſi fortè per aliquos effectus, aut per cauſam, ſicut Deus cognoſcit voluntates noſtras per hoc quòd eſt nobis cauſa volendi, aut per hoc quòd aliquis ſuam voluntatem alteri manifeſtat. ergo, &c. probatur prima conſequentia ratione quidem, quia nulla virtus cognoſcitiua cognoſcit rem aliquam, niſi ſecūdum rationem proprij obiecti, vt in viſu apparet. ſigno autem, ex hoc quòd in demonſtratione per quam innoteſcunt nobis propria accidentia, principiū accipimus quod quid eſt, vt dicitur primo Poſteri. quod autem ſubſtantiam rei alicuius cognoſcat intellectus per accidentia, vt dicitur primo de Anima, hoc ſibi accidit inquantum eius cognitio oritur à ſenſu. vnde habet locum in naturalibus tātùm, non autem in mathematicis, in quibus ſcilicet demonſtrationes à priori & à cauſa procedunt.

AD euidentiam antecedētis conſiderandū eſt ꝙ cùm volitū ab aliquo

dupliciter considerari possit, scilicet, & materialiter quantũ ad entitatem ipsius, & formaliter inquantum habet rationem voliti, ipsum cognosci à nobis dupliciter potest, aut inquam materialiter quantum ad eius entitatem, aut formaliter inquantũ volitum. Si primo modo accipiatur, sic non est inconueniẽs quòd cognoscamus aliquid quod quis vult. possum enim ego cognoscere domum quam aliquis vult & desiderat. si autem accipiatur formaliter, sic non potest cognosci quid aliquis velit, nisi illis modis assignatis. Etsi enim domum ego cognoscam quam aliquis vult, non tamẽ cognosco quòd sit ab ipso volita, nisi ex aliquo effectu, aut ex ipsius manifestatione. Antecedens ergo intelligendum est de volitis à Deo formaliter, quæ non cognoscuntur visa substantia Dei: non enim vidẽs Deum, videt ex hoc ipsum velle hoc aut illud.

CIRCA probationem antecedentis, considerandum quòd dupliciter possumus loqui de ordine cognitorum: vno modo secũdùm se, aliò modo quo ad nos. secundùm se habent accidentia rei per ipsius substantiam cognosci, cùm substantia sit secundùm se notior accidẽte: quo ad nos autem in aliquibus est econuersò, quia nos à sensibus cognitionem accipimus, quorum est rei accidẽtia extrinseca cognoscere. procedit ergo probatio S. Thom. secundum ordinem cognitorum secundum se, non autem quo ad nos, quia intellectus creatus videns Deum de quo hîc principaliter intenditur, & aliqua in Deo videns ordinatè, secundùm quòd in ipsis secundùm se est ordo, videt.

ADVERTENDVM etiam quòd ratio intendit concludere ex impossibilitate intellectus nostri in via, non quidem impossibilitatẽ, sed non necessitatẽ in patria. ex hoc enim quòd intellectus noster in via non potest ex cognitione substantiæ alicuius cognoscere quid ille velit propter non naturalem dependentiam volitionis à substantia, vult habere quòd non est necessarium vt videns substantiam alicuius videat quid velit, & sic non est necesse quòd videns substantiam diuinam videat quid Deus velit, cùm multa velit Deus liberè, quod vocat S. Thom. hoc loco simplici voluntate velle, & per consequens eorum volitio non habeat necessariam dependentiam ad substantiam diuinam. non vult autem per hoc excludere quin videns substantiam diuinam possit per ipsam aliqua volita videre, quia cùm essentia diuina ab intellectu diuino vt exemplar siue vt ratio volitorum cognoscatur: potest etiam ipsa essentia volũtate Dei vniri intellectui creato, vt exemplar & ratio aliquorum volitorum inquantum ab ipso volita sunt: & sic per essentiam diuinam poterunt cognosci aliqua quæ à simplici voluntate diuina dependent.

CIRCA illam propositionẽ: Voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter, aduertendum quòd addidit S. Thom. li omnino, vel quia ad aliqua sua volita naturaliter tendit voluntas. Vult enim naturaliter vltimum finem & esse & viuere, & alia quæ sunt de integritate naturæ: ad alia verò volita liberè se habet, inquantum illa potest acceptare & repudiare: & ideo non omnino naturaliter ad sua volita se habet, sed partim naturaliter, & partim liberè, respectu scilicet diuersorum obiectorum: & sic differt voluntas ab alio principio quod est natura. ipsa enim ad omnia sua obiecta naturaliter tendit. Vel quia voluntas creata licèt in aliquid naturaliter feratur quantùm ad specificationem, non tamen quantùm ad exercitium actus sola naturæ conditione cõsiderata. Quantùm ad secundum remouet S. Thom. obiectionem quandam. Posset enim aliquis contra prædictam conclusionẽ sic obiicere: Substantia diuina est aliquid maius quàm omnia alia ab ipso, sed intellectus creatus Dei substantiam videre potest: ergo multò magis omnia alia potest intelligere. Respondet autem quòd quum dupliciter aliqua cognosci possint, scilicet in seipsis & in sua causa, maius est intelligere diuinam substantiam quàm quicquid aliud præter ipsam quod in seipso cognosci potest: sed perfectioris cognitionis est cognoscere diuinã substãtiam & eius effectus in ipsa quàm diuinam substantiam absque effectuũ cognitione in ipsa, quia diuina substantia absque eius comprehẽsione videri potest: omnia autem per ipsam intelligi absque eius comprehensione fieri non potest.

AD euidentiam huius responsionis considerãdum est quòd cognosci in seipso, est per propriam speciem cognosci quæ ipsius primò est repræsentatiua, non autẽ alicuius alterius: & per consequens est cognosci non mediante alio cognito, cognosci autem in alio, est cognosci per speciem alterius, & per consequens est cognosci in alio cognito, priúsque per speciem repræsentato: diuina ergo essentia & omnes eius effectus dupliciter cognosci possunt. vno modo vt diuina essentia per propriam speciem quæ est ipsamet: & similiter omnes eius effectus per propriam speciem, siue vnam, siue plures cognoscãtur: & tunc absque dubio maius est diuina essentia in ratione cognoscibilis quàm omnes eius effectus: quũ omnes effectus etiam simul sumpti, eò ꝙ habeant esse receptum & creatum, non adæquent diuinam essentiam, quæ est ipsum esse subsistens, in cognoscibilitate, sicut nec in entitate: & idcirco maius est cognoscere diuinam essentiam in seipsa, quàm omnes eius effectus in seipsis, & non in ipsa essentia: sed si accipiatur diuina essẽtia per se vt cognita per seipsam, & omnes effectus vt cogniti in ipsa essentia, maius quiddã sunt in ratione cognoscibilis omnes effectus diuini cogniti in essentia, quã ipsa diuina essentia cognita absque suis effectibus: & sic maius est cognoscere omnes effectus Dei in ipsa essentia diuina, quàm cognoscere ipsam essentiã absque effectuũ cognitione: quia perfectius cognoscitur essẽtia si in ipsa omnes eius effectus cognoscantur, quàm si cognoscãtur absque suorum effectuũ cognitione. vnde sicut perfectius cognoscibile est Dei essentia secundùm omnes eius rationes quæ in ipsa perfectionaliter includũtur, quàm ipsamet, secundum vnam duntaxat rationem, puta secundum rationem sapiẽtiæ accepta: & propterea maius est cognoscere ipsam secundũ omnes huiusmodi rationes, quàm secundum vnam tantùm: ita perfectius est omnia in ipsa cognoscere absque hoc quòd in ipsa eius effectus videantur. Vnde ad obiectionem factam patet falsum esse quòd maius quiddam sit diuina essentia per se in ratione cogniti, quàm omnes effectus in ipsa cogniti vt sic, & ꝙ maius sit ipsam solã cognoscere, quàm cũ ipsa omnes effectus intueri, de qua cognitione effectuum loquimur in proposito.

SED quia dictum est essentiam diuinam esse quid maius quàm omnes eius effectus, secundùm quòd vnumquodque ipsorum in seipso cognoscitur, videtur sequi si diuinam essentiam in seipsa cognoscere possumus, quòd omnes effectus ipsius saltem in seipsis cognoscere possimus, licèt in essentia diuina videri nõ possint, quia qui potest cognoscere maius intelligibile, potest cognoscere minus intelligibile, vt dicitur tertio de Anima. Quod sanè si concedatur, videtur sequi quòd diuina essentia comprehendi poterit, vt arguebatur, si in diuina substantia cognoscerentur. Nam si cognoscuntur omnes effectus diuinæ virtutis, cognoscitur perfectè virtus eius & comprehenditur, vt patet in tertia ratione superius adducta. Ad comprehensionẽ autem virtutis sequitur posse cõprehendi essentiã, quia virtus essentiam sequitur. Respondetur quantũ ex prædicta tertia ratione, & de Verit. quæst. 20. artic. 5. apparet, quòd non solùm in diuina essentia non possunt omnes diuini effectus cognosci, sed nec etiam in seipsis, scilicet distinctè. Dico distinctè, quia nihil prohibet vt confusè intelligantur secundùm quòd in aliquo communi conueniunt. Quum autem probatur, quia cognoscens maius intelligibile, potest cognoscere minus intelligibile, dicitur primò (vt glossat S. Thom. de Verit. quæst. 8. artic. 4. ad 17.) quòd authoritas illa Aristot. intelligitur quando intellectus maius intelligibile perfectè cognoscit: nõ autẽ si cognoscat illud imperfectè. modò constat ex supradictis quòd intellectus videns Deum, non perfectè cognoscit, quum non comprehendat. ideo ratio non sequitur. Dicitur secundò (vt habetur ex quæst. Verit. quæst. 20. art. 5. ad primum & quartum) quòd vera est illa propositio si minus possit per se offerri intellectui, modò omnia à Deo producibilia non possunt per se offerri intellectui, sicut non potest esse quòd sit factum omne possibile à Deo produci, quia tunc sua potentia esset limitata ad creaturas actu existentes. Ex ista responsione sanct. Thom. patet solutio cuiusdam rationis Gottofredi arguentis quòd ex cognitione omnium in diuina essentia non sequitur comprehensio essentiæ, quia inquit omnia alia à Deo si ponerentur, non adæquarent infinitum Dei esse. Patet enim ex prædictis quòd omnia secundùm quidem quòd in seipsis cognosci possunt, non adæquant esse infinitum Dei, secundùm tamen quòd in diuina essentia cognosci possunt, quia simul tunc & ipsa & essentia diuina tanquam vnum obiectum accipiuntur, illud adæquant.

CONTRA prædictam conclusionem arguunt idem Gottofredus in 6. Quoli. q. 3. & Durandus, probantes quòd beati saltem vident essentias omnium creabilium, licèt omnia absolutè non videãt. Primò, intellectus creatus clarè videns diuinã essentiã, videt in ipso omnia quæ naturaliter & ex necessitate repræsentantur. talia sunt omnes quidditates rerũ possibilium produci. ergo, &c. Secundò, omnis creatura in Deo est creatrix essentia. ergo æqualiter se habent vt videantur per creatricem essentiam. Scotus etiam loco præallegato arguit sic: Quilibet intellectus est receptiuus cuiuscunque visionis in verbo diuisim: ergo & coniunctim simul respectu omnium obiectorum. ergo, &c. probatur prima consequẽtia, quia si duo possunt simul inesse, quia non opponũtur, & infinita talia possunt simul inesse. Potest etiam argui ex verbis S. Thom: Beati cognoscunt de Deo quid est: ergo cognoscunt omnia ad quæ virtus eius se extendit. ergo cognoscunt omnia producibilia à Deo. antecedens est S. Thom. de Verit. q. 8. art. 1. ad 8. & 4. Sent. d. 49. q. 2. art. 3. prima verò consequentia probatur: Beati vident quid est Deus. ergo vidẽt distinctè omnes gradus perfectionis eius essentiales: alioquin non cognoscerent ipsum quidditatiuè, sed cognitis omnibus eius gradibus perfectionalibus cognoscunt omnia ad quæ virtus eius se extendit, quum virtus eius tantùm se extendat quantùm sunt gradus perfectionis in eo imitabiles à creatura. ergo si vident quid est Deus, vident omnia ad quæ virtus eius se extendit.

AD primum horum patet solutio ex superius dictis. Nam maior est falsa. Ad hoc enim quòd intellectus videns diuinam essentiã, videat omnia quæ per ipsam naturaliter repræsentantur, non sufficit qualiscũque vnio ipsius ad intellectum, & qualiscunque ipsius cognitio, sed requiritur vt intellectui vniatur secundum totum suum posse. hoc autem non conuenit intellectui creato, cùm non vniatur sibi nisi mediante aliqua participatione finita luminis gloriæ, sed magis aut minus attingit ipsam intellectus secundùm quòd magis aut minus de lumine gloriæ participat. ideo non oportet vt omnis vidẽs ipsam, omnia per eam naturaliter repræsentata videat, sicut nec videns speculum omnia videt per speculũ repræsentata, nisi speculum suo visu comprehendat. Ad secundum negatur consequentia. licèt enim omnia in Deo sint creatrix essentia, inquantũ ipsa Dei essentia est omnium ratio & similitudo, non tamen vnitur intellectui creato ipsa essentia vt omnium ratio, sed vt aliquorum, & vni intellectui vnitur vt ratio plurium, alicui verò vt ratio pauciorum. Ad tertium quod est Scoti negatur consequentia. Ad probationẽ dicitur primò, quòd supponit vnum falsum, scilicet quòd pluribus visionibus videantur plura in diuina essentia. dicimus enim quòd vnica visione videtur diuina essentia, & omnia quæ in ipsa videntur. Dicitur secundò quòd ratio quare duo possunt cognosci in diuina essentia, non est quia illorum visiones non opponantur, sed quia illarum positionem non cõcomitatur aliquod impossibile: hoc autem quòd omnia producibilia in diuina essentia cognoscantur, concomitatur vnum impossibile, scilicet diuinam substantiam ab intellectu creato comprehendi. ideo aliqua determinata & finita in diuina essentia cognosci possunt, non autem infinita à Deo producibilia: sicut dari duas diuisiones continui in actu non repugnat, sed bene dari simul omnes eius diuisiones possibiles, quia ad secundum sequitur hoc impossibile, quòd infinitum erit in actu: ad primum autem nullum sequitur impossibile. Ad vltimum dicitur, quòd beatos cognoscere de Deo quid est, dupliciter potest intelligi. Vno modo quia ipsum cognoscũt per propriam formam intelligibilem, ipsius essentiam & quidditatem immediatè intellectui repræsentantem. Alio modo quia cognoscunt essentiã eius quantum ad omnes gradus perfectionis in ea per eminentiam contentos, distincta cognitione, eo modo quo nos dicimus cognoscere quid est homo, quia cognoscimus omnia genera distinctè, & omnes differentias quæ de ipso essentialiter prædicantur. Cùm ergo dicit S. Thom. ꝙ beati vident quid est Deus, intendit de cognitione quid est primo modo: non autẽ secundo modo. Nam beati non vident distinctè omnes diuinas perfectiones quæ sunt infinitæ, licèt videant illam simplicem essentiã immediatè infinitas perfectiones vnitè & simpliciter absque vlla distinctione continentem, in quo à cognitione viæ differt cognitio beatorum. Nam in via non videtur à nobis Deus per propriã formã quæ eius essentiã immediatè repræsentet intellectui, sed per formam creaturæ quæ immediatè creaturam repræsentat, in qua Deus sicut causa in effectu cognoscitur: ideo cognitio viæ nõ dicitur cognitio quid est, sed bene cognitio patriæ.

Ad

Ad sensum ergo in quo conceditur antecedens, negatur prima cōsequentia. Ad probationem etiā negatur consequentia, cùm probatur, quia alioquin non cognoscerēt ipsum quidditatiuè, negatur de cognitione quidditatiua primo modo. Ad illam enim cognitionem quid est, non requiritur vt videantur omnes essentiæ diuinæ perfectiones distinctè: sed sufficit vt essentia ipsa in se per propriam formam immediatè videatur, non autem in alio cognito, vnde 4. Sentent. vbi suprà, ad 5. inquit S. Thom. quòd non videbitur Deus à beatis, sicut videtur res per suam diffinitionem, cuius essentia comprehendatur.

Quòd omnis intellectus cuiuscunque gradus particeps esse potest diuinæ visionis.

Cap. 57.



VVM autem ad visionem diuinæ substantiæ intellectus creatus quodā supernaturali lumine sublimetur, vt patet ex dictis, * non est aliquis intellectus creatus ita secundum naturam infimus, qui nō ad hanc visionem possit eleuari. * Cap.53.

Cap.54. Ostensum est enim quòd lumen illud nō potest esse alicui creaturæ connaturale, sed omnem creaturam excedit secundum virtutem: quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturæ diuersitatem, cùm diuina virtus sit infinita. vnde in sanatione infirmi quæ fit miraculosè, non differt vtrum aliquis parum vel multum infirmetur. diuersus igitur gradus naturæ intellectualis nō impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit prædicto lumine.

2 Adhuc, Distantia intellectus secundum ordinem naturæ supremi ad Deum est infinita in perfectione & bonitate: eius autem distantia ad intellectum infimum est finita. finiti autem ad finitum non potest esse infinita distantia. igitur distātia quæ est inter infimum intellectum creatum & supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quæ est inter supremum intellectum creatum & Deum. quod autem est quasi nihil, non potest variationem sensibilem facere: sicut distantia quæ est inter centrū terræ & visum, est quasi nihil in comparatione ad distantiā quæ est inter visum nostrum & sphæram octauā, ad quam tota terra comparata obtinet locū puncti. & propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quòd Astrologi in suis demonstrationibus vtuntur visu nostro quasi centro terræ. nihil ergo differt quicunque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen prædictum eleuetur, vtrum summus, vel infimus, vel medius.

Cap.25.& 50. 3 Item, suprà probatum est quòd omnis intellectus naturaliter desiderat diuinæ substantiæ visionem. naturale autem desiderium nō potest esse inane. quilibet igitur intellectus creatus potest peruenire ad diuinæ substantiæ visionem, non impediente inferioritate naturæ.

Hinc Mat.22. Dominus hominibus repromittit gloriam angelorum. Erunt inquit, de hominibus loquens, sicut angeli Dei in cælo. & Apoc.10. eadem mensura hominis & angeli esse perhibetur. propter quòd sæpe in scriptura sacra angeli in forma hominum describuntur, vel in toto, sicut patet de angelis qui apparuerunt Abrahæ in similitudine virorum, Gen.18. vel in parte, sicut patet de animalibus, Ezechi.1. de quibus dicitur, quòd manus hominis erāt sub pennis eorum. Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicebant quòd anima humana quantumcunque eleuetur, non potest ad æqualitatem superiorum intellectuum peruenire.

Super cap. 57.



OSTQVAM ostendit sanct. Thom. conditiones beatitudinis ex parte intellectus & ex parte obiecti, vult nunc eius conditiones ex parte actus videndi ostendere. Et ponit tres conclusiones. Prima est ista, Nullus intellectus creatus est ita secundum naturam infimus, qui nō ad hanc visionem possit eleuari. probatur primò, Quod fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturæ diuersitatem, sed eleuatio ad hanc visionem fit virtute supernaturali, cùm fiat à Deo per lumē quòd nulli creaturæ est connaturale, sed omnem creaturæ virtutem excedit, vt superius est ostensum, ergo, &c. probatur maior ratione quidem, quia diuina virtus est infinita. A signo verò, quia in miraculosa sanatione infirmi nō differt vtrum aliquis parum vel multum infirmetur.

CIRCA maiorem propositionem aduertendum quòd habet veritatem supposito quòd illud non magis implicet contradictionem in vna natura quā in altera. nō enim virtute supernaturali fieri posset vt lapis videret Deum, quia repugnat lapidi talis visio, & contradictionem implicat lapidem Deum videre. esset enim natura intellectualis & immaterialis secundum virtutem, & simul etiam omnino naturalis. nulli autem intellectui creato repugnat videre Deum, neque aliqua contradictio implicatur cùm dicitur hanc aut illam naturam intellectualē videre Deum. ideo illa maior propositio in proposito veritatē habet. Circa istam propositionē, in sanatione infirmi non differt vtrum aliquis parum aut multū infirmetur: attendendum ex doctr. sanct. Thom. prima parte, quæst.105. art.8. quòd hoc intelligitur per comparationem ad diuinam potētiam. quodcunque enim factum in comparatione diuinæ potentiæ est minimum, ideo tam facile est Deo ex magna ægritudine sanare quàm ex parua: sed bene per comparationem ad virtutem naturæ differt vtrum aliquis infirmus sanetur ex magna, aut ex parua ægritudine, quia maius miraculum est statim sanare ex magna ægritudine quàm sanare ex parua, quia illud magis naturæ facultatem excedit.

Secundò, Distantia quæ est inter infimum intellectum creatum & supremum, est quasi nihil in cōparatione ad illam quæ est inter supremum intellectum creatum & Deum, cùm illa sit finita, ista autem sit infinita. ergo nihil differt quicunque intellectus sit qui ad Dei visionem per tale lumen eleuatur, siue inquam sit supremus, siue infimus, siue medius. probatur conseq. quia quod est quasi nihil, non potest facere variationem sensibilem. declaratur exemplo. Nam visu nostro vtūtur Astrologi in demonstrationibus suis tanquam centro terræ, eò quòd distantia eius à centro sit quasi nihil in comparatione distantiæ visus nostri ad sphæram octauam. Pro declaratione huius rationis aduertendum est, quòd distantia supremi intellectus creati à Deo, & distātia infimi intellectus ab eodem, in hoc conueniunt, quòd vtraque est infinita, cùm sit finiti ad infinitum. differūt autem, quia maior est distantia infimi quàm distantia supremi, inquantum minus perfectionis habet infimus quàm supremus. non enim inconuenit vnum infinitum esse maius alio infinito, vt ostensum est in præcedentibus: sed tamen quia illa quantitas distantiæ quam addit distātia infimi supra distantiam supremi, quæ nihil aliud est quàm distantia inter infimum & supremum creatum, nihil notabile est in comparatione ad distantiam supremi à Deo, sed est quasi nihil, sicut dimensio finita addita dimensioni infinitæ, quasi nihil est in comparatione ad dimensionem infinitam, & nullam sensibilem variationem facit: ideo pro æquali distantia vtraque reputatur: & propterea sicut distantia supremi intellectus à Deo non impedit quin ipse supremus intellectus ad visionem ipsius per lumen gloriæ possit eleuari: ita non impedit distantia quę est inter infimum intellectum & Deum. Et in hoc fundatur hæc ratio. Tertiò, omnis intellectus naturaliter desiderat substantiæ diuinæ visionem, vt superius est ostensum. ergo, &c. probatur consequentia, quia naturale desiderium non potest esse inane. Confirmatur authoritate Matt.22. & Apocal.10. Confirmatur etiam hoc signo, quòd in sacra scriptura angeli in figura hominum describūtur vel in toto vel in parte, vt patet Gen.18. & Ezech.1. Per hoc autem excluditur error dicentium humanam animam non posse ad æqualitatem superiorum intellectuum peruenire.

ADVERTE quòd opinio quæ hîc excluditur, videtur esse Eustathij in Comment.6. Ethic. vnde expressè sanct. Thom. eam illi ascribit 2. Sent. distinct.9. artic.8. habet autem veritatem si intelligatur quantùm ad naturalem operationem. quantumcunque enim virtute naturæ & studio humanus intellectus eleuetur, nunquam ad æqualitatem superiorum intellectuum peruenire potest. Si autem intelligatur de eleuatione per lumen supernaturale, sic est falsa, quia vt dicitur loco præallegato, & prima parte quæst.108. artic.8. non solùm ad eandem societatem cum angelis, & ad eundem modum vidēdi Deum per gratiam homines peruenient, sed etiam aliqui homines aliquibus angelis in beatitudine superiores erūt, & quantùm ad hunc sensum reprobatur.

Quòd vnus alio perfectius Deum videre potest.

Caput 58.



VIA verò modus operationis consequitur formā quæ est operationis principium, visionis autē quia intellectus creatus substantiam diuinam videt, principium quoddam est lumē prædictum, vt ex dictis patet: necesse est quòd secundum modum huius luminis sit modus diuinæ visionis. possibile est autem huius luminis diuersos esse participationis gradus, ita quòd vnus eo perfectius illustretur quàm alius. possibile est igitur ꝙ vnus Deum videntium perfectius alio videat, quamuis vterque videat eius substantiam. Idē prima p. q.12. ar.6. & 4. Sent. dist. 46. Cap.55.

2 Adhuc, in quocunq; genere est aliquod summum quod excedit alia, est etiam inuenire magis & minus secundum maiorem propinquitatem vel distantiam ab ipso, sicut aliqua sunt magis & minus calida secundùm quòd magis & minus appropinquant ad ignem qui est summè calidus: Deus autem suam substantiam perfectissimè videt, vtpote qui solus eam comprehendit, vt suprà ostensum est. * igitur & eum videntium vnus alio magis vel minus eius substantiam videt, secundùm quòd magis vel minus ei appropinquat. * Cap.55.

3 Amplius,

3 Amplius, Lumen gloriæ ex hoc ad diuinam visionem eleuat, quòd est similitudo quædam intellectus diuini, sicut iam dictum est. (Cap.53.) contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. possibile est igitur aliquid perfectius vel minus perfectè diuinam substantiam videre.

4 Item, quum finis proportionaliter respondeat his quæ sunt ad finē: oportet quòd sicut aliqua diuersimodè præparantur ad finem, ita diuersimodè participent finem: visio autem diuinæ substantiæ est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiæ, vt ex dictis patet. (Capit.25. & 50.) intellectuales autem substantiæ nō omnes æqualiter præparantur ad finem. quædam enim sunt maioris virtutis, & quædam minoris. virtus autem est via ad felicitatem. oportet igitur quod in visione diuina sit diuersitas quòd quidā perfectius & quidam minus perfectè diuinam substantiam videant. Hinc est quòd ad hanc felicitatis differentiā designandam Dominus dicit Ioan.14. In domo patris mei mansiones multæ sunt. Per hoc autem excluditur error* quorundam dicentium omnia præmia esse æqualia. (* Iouin. test. Hier. libr. 1. contra Iouin. & August. To. 6. Here. Cap.82.) Sicut autem ex modo visionis apparet diuersus gradus gloriæ in beatis: ita ex eo quod videtur, apparet gloria eadem. nam cuiuslibet felicitas ex hoc est quòd Dei substantiam videt, vt probatum est. (Cap.25.) idem ergo est quòd omnes beatos facit: non tamen ab eo omnes æqualiter beatitudinem capiunt. Vnde prædictis non obuiat quòd Dominus Matth.20. omnibus laborantibus in vinea, licèt non æqualiter laborauerint, idem tamen præmium reddendum docet, scilicet denariū: quia idem est quod omnibus datur in præmium ad vidēdum & ad fruendum, scilicet Deus. In hoc etiam considerandum est quòd quodāmodo contrarius est ordo corporalium & spiritualium motuum. omnium enim corporaliū motuum est idem numero primū subiectum, fines verò diuersi: spiritualium verò motuum, scilicet intellectualium apprehensionum & voluntatum, sunt quidem diuersa subiecta prima, finis verò numero idem.

Super Cap. 58.

SECVNDA conclusio est: Vnus videntium Deum, perfectius eum alio videt. Circa autem hanc conclusionem duo facit S.Thom. Primò ipsam probat. Secundò respondet cuidam tacitę inquisitioni, cap. sequenti. Quantùm ad primum, arguit primò sic: Lumen gloriæ est quoddam principium visionis diuinæ: ergo secundum modum luminis est modus diuinæ visionis. ergo vnus alio perfectius videt. probatur prima consequentia, quia modus operationis cōsequitur formam quæ est operationis principium, Secunda verò probatur, quia possunt esse huius luminis diuersi participationis gradus, ita quòd vnus eò perfectius illustretur quàm alius.

SED circa probationem primæ cōsequentiæ statim occurrit dubium: licèt enim modus operationis consequatur formam quæ est principium operationis, non tamen sequitur quòd visio diuina sequatur modum luminis. lumen enim illud non est principium operationis per modum formæ qua intellectus intelligit, sed per modum dispositionis cuiusdam: vnde videtur esse æquiuocatio de principio operationis. Respōdetur quòd hîc nulla committitur æquiuocatio: per formā enim quæ est principium operationis, non intelligit sanctus Thomas formam completiuè actuantem subiectum ad operandum, sed formam actuantem subiectum initiatiuè ad operationem, per quam scilicet redditur capax vltimæ & principalis formæ, quia quum secundum eius modum subiectum substet vltimæ formæ per quam operatur completiuè, ab ipsa regulatur modus operationis originaliter: & hoc modo lumen gloriæ est principium visionis diuinæ; quia enim ipsum lumen dat intellectui facultatem substandi diuinæ essentiæ per modum formæ intelligibilis, & etiam facultatem intelligendi Deū; ipsum est ordo diuinę visionis: & ideo secundum eius quantitatem sumitur originaliter diuinæ visionis modus, quantum est ex parte intellectus: proximè autem sumitur secundum modum substandi diuinæ essentiæ, tanquam formæ intelligibili, qui modus secundum modum variationis luminis gloriæ in diuersis variatur. (orige.)

Dixi autem lumen gloriæ esse originem diuersorum modorum visionis diuinæ, quantùm est ex parte intellectus, quia etiam secundum modum charitatis ponit sanct.Thom. prima parte quæst.12.art.6. esse modum dictæ visionis: & sic charitas est origo per modum disponentis & aptantis animam ad susceptionem talis luminis, sed ipsa nō est in intellectu, sed in affectu. Secundò, Deus suam substātiam perfectissimè videt, vtpote qui solus eam comprehendit: & sic scilicet visio sua est summum in genere visionis diuinæ, ergo, &c. probatur consequentia, quia vbi est summum, ibi est magis & minus secundum maiorem appropinquitatem & distantiam à summo, declaratur exemplo calidi. Tertiò, contingit aliquid magis aut minus assimilari Deo, ergo, &c. probatur cōsequentia, quia lumen gloriæ ex hoc ad visioné prædictam eleuat, quòd est similitudo quædam intellectus diuini, supple ad eundem ordinem, cum ipso pertinens in esse intelligibili. Quartò, sicut aliqua diuersimodè præparantur ad finem, ita diuersimodè participant finem, cùm finis respondeat proportionaliter his quæ sunt ad finem, sed visio diuinæ substantiæ est vltimus finis intellectualis substantiæ, & ad ipsum non æqualiter omnes præparantur, cùm quædam sint maioris virtutis, quædam minoris, & virtus sit via ad felicitatem. ergo visionem diuinam diuersimodè participant.

ADVERTE quòd virtus quæ assumitur hîc ad probationem secundæ partis minoris propositionis, non accipitur pro facultate intellectus ad videndum Deum secundum quam etiam diuersificatur diuina visio, sed accipitur pro virtute quæ est habitus electiuus, quo aliquis per viam merendi ad felicitatem ordinatur. Sic enim constat quasdam naturas intellectuales, imò quosdam etiam homines esse maioris virtutis, & quosdam minoris. Confirmatur conclusio auth. Ioan.14. Per hoc excluditur error dicentium omnia præmia esse æqualia, quia idem videtur ab omnibus scilicet Dei substantia: vnde Matth.20 Dominus inęqualiter laborantibus idem præmium reddendū docet scilicet denarium. Licèt enim idem sit quod omnes beatos facit, & quod omnibus datur in præmium, scilicet Deus, de quo intelligitur auth. allegata. non tamen ab eo omnes beatitudinem æqualiter capiunt. Hanc responsionem explicat sanct.Thom. 1.2. quæst.5. artic.2. & 4. Sentent. dist.49. quæst.1. art.4. & tangit prima parte, q.12. art.6. inquiens quòd dupliciter loqui possumus de beatitudine scilicet obiectiuè & formaliter. obiectiuè omnes beati sunt æqualiter beati, quia obiectum cuiuslibet beati est Deus, qui solus est summum bonum. formaliter autem non sunt omnes æqualiter beati, quia non omnes æqualiter Deum adipiscuntur, sed aliqui perfectiori modo, aliqui imperfectiori modo, dum aliqui ipsum pęrfectius vident, aliqui verò imperfectius, vt est ostensum. Ex dictis infert sanct.Thom. quòd quodammodo est contrarius ordo corporalium motuum & spiritualium: quia illorum omnium est idem numero primum subiectum, fines verò diuersi: spiritualium verò scilicet intellectualium apprehensionum & voluntatum sunt diuersa prima subiecta, finis verò est numero idem.

ADVERTENDVM quòd non dixit S. Thomas istos ordines simpliciter esse contrarios, sed quodammodo, quia sunt contrarij non omnibus modis, sed aliquo modo, quantùm quidem ad subiecta differunt, quia omnium motuum corporalium est idem primum subiectum, cùm omnium formarum corporalium primum subiectum sit materia prima, & consequenter sit primum subiectum omnium corporalium accidētium: motuum autem spiritualium non est idem primum subiectum, quia non est vnum subiectum numero omnium intellectuum susceptiuum. Quantùm verò ad finem non omnino differunt, quia Deus est omnium creaturarum & omnium operationum aliquo modo finis remotus, vt superius est ostensum: & sic omnes operationes in vno fine communi aliquo modo conueniunt, sed differunt, quia diuersificantur quantum ad particularem finem. diuersi enim motus corporales ad diuersos particulares fines ordinantur. spirituales autem motus ad vnum particularem finem diriguntur scilicet ad Deum qui dicitur particularis finis, inquantum particulari quodam modo ipsum attingunt creaturæ intellectuales, quo non attingunt aliæ creaturæ. ipsum enim sua operatione scilicet intellectione & affectione immediatè attingunt & adipiscuntur: quod aliis creaturis non conuenit.

Quòd videntes diuinam substantiam, omnia aliquo modo vident.

Cap. 59.

QVIA verò visio diuinæ substātiæ est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiæ, vt patet ex dictis: omnis autem res cùm peruenerit ad vlti. finem, quiescit appetitus eius naturalis: oportet quòd naturalis appetitus substantiæ intellectualis diuinā substantiam videntis omnino quiescat. (Idem pr. par. q.12. art.8. & Capit.25. & 50.) Est autem appetitus naturalis intellectus, vt cognoscat omniū rerum genera, & species, & virtutes, & totum ordinem vniuersi: quod demonstrat humanum studium erga singula prædictorum. Quilibet igitur diuinam substantiam videntium cognoscit omnia supradicta.

1 Amplius, Si in hoc sensus & intellectus differunt, vt patet in 3. de Anima,* quòd sensus à sensibilibus excellentibus corrumpitur vel debilitatur, vt postmodum minora sensibilia percipere nō possit: intellectus autem quia non corrumpitur nec impeditur à suo obiecto, sed solùm perficitur postquam intellexit maius intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis. (* Tex.com.7.) summum autem in genere intelligibilium est diuina substātia. intellectus igitur qui per lumen diuinum eleuatur ad vidēdum Dei substantiam, multò magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ sunt in rerum natura.

2 Adhuc, Esse intelligibile nō minoris ambitus est, quàm esse naturale, sed fortè maioris. intellectus enim natus est omnia quæ sunt in rerum natura intelligere: & quædam intelligit, quæ non habent esse naturale, sicut negationes & priuationes. quæcunq; igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requirūtur etiam ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. perfectio autem esse intelligibilis est cùm intellectus ad suum finem vlti. peruenerit, sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum constitutione consistit.

consistit. omnia igitur quæ Deus ad perfectionem vniuersi produxit, intellectui se videndi manifestat.

3 Item, Quamuis videntium Deum vnus alio perfectius *Cap. præced.* eũ videat, vt ostensum est: quilibet tamen ita perfectè eum videt, quòd impletur tota capacitas naturalis: quinimo ipsa visio omnem capacitaté naturalem excedit, vt osten- *Cap. 52.* sum est. oportet igitur quod quilibet videns diuinam substantiam in ipsa diuina substãtia cognoscat omnia ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. capacitas autem naturalis cuiuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera, species & ordinẽ rerum: hæc igitur quilibet Deum vidẽtium in diuinã substantiam cognoscet. Hinc est quòd Dominus Moysi petenti diuinæ substantiæ visionem *Greg. 4. lib. dial. cap. 33.* respondit Exo. 33. Ego ostendam tibi omne bonum. & Gre. Quid est quod ibi nesciunt, qui sciẽté omnia sciũt? Si autem præmissæ diligenter considerentur, patet quod quodammodo videntes diuinã substantiã omnia vident, quodam verò modo non. Si enim per omnia, illa intelligantur quæ ad vniuersi perfectionem pertinẽt, manifestum est ex dictis ꝙ videntes diuinã substantiã, omnia vidẽt, vt rationes modò inductæ ostẽdunt. cùm enim intellectus sit quodammodo omnia quæcunq; ad perfectionem naturæ pertinent: omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intel- *Aug. To. 3. lib. 2. cap. 8.* ligibilis. propter quod secundum Aug. super Gene. ad literam, quæcunq; facta sunt per Dei verbum vt in prima natura subsisterent, fiebant etiam in intelligentia angelica, vt ab angelis intelligerentur. de perfectione autem naturalis esse sunt naturæ specierum, & earũ proprietas & virtutes. ad naturas enim specierũ intentio natùræ fertur. indiuidua enim sunt propter speciẽ. pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiæ, vt omnium specierum naturas & virtutes & propria accidentia cognoscat. hoc igitur in finali beatitudine consequitur per diuinæ essentiæ visionem. Per cognitionem autem naturalium specierum & indiuidua sub speciebus huiusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente, vt ex his quæ di- *Capit. 55. & 56.* cta sunt suprà de cognitione Dei & angelorum, potest esse manifestum. si verò per omnia intelligantur omnia quæ Deus suam essentiam vidẽdo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, vt superius ostensum est. Hoc autem considerari potest quantùm ad plura. Primò quidem quantùm ad ea quæ Deus facere potest, sed nec facit, nec facturus est vnquam. omnia enim huiusmodi cognosci non possunt nisi eius virtus comprehenderetur, *Cap. 55.* quod non est possibile alicui intellectui creato, vt suprà ostensum est.

Hinc est quod dicitur Iob. 11. Forsitã vestigia Dei comprehendes, & vsque ad perfectum omnipotentem repereris, excelsior cælo est, & quid facies? profundior inferno, & vnde cognosces, longior terra mensura eius, & latior mari. non enim hęc dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus, sed quia eius virtus non limitatur ad omnia quæ magna esse videntur, quin possit etiam maiora facere. Secundò, quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi diuinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cuiuslibet rei factæ sumitur ex fine quem faciẽs intendit. Finis autem omnium à Deo factorum diuina bonitas est. Ratio igitur rerum factarũ est vt diuina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerũ creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinẽ diuinæ sapientiæ prouenire possunt: quod esset diuinam bonitatem & etiam sapientiam comprehendere: quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur Ecclesiast. 8. Intellexi quod omnium operum Dei non possit homo inuenire rationem. Tertiò, quantùm ad ea quæ ex sola Dei voluntate dependent, sicut prædestinatio, electio, & iustificatio: & huiusmodi quæ ad sanctificationem pertinent creaturæ. Hinc est quod dicitur 1. ad Corinth. 2. Quæ hominis sunt, nemo nouit nisi spiritus hominis qui in ipso est: ita & quæ sunt Dei nemo nouit nisi spiritus Dei.

Super Cap. 59.



QVIA ostensum est quòd videntium Deum vnus alio perfectius videt: posset aliquis quærere vtrum sit tanta inæqualitas, quòd nulla rerum multitudo sit quam omnes videant, an magis sint quædam quæ ab omnibus in essentia diuina videantur: ideo ad hanc quæstionem vult S. Thom. respondere. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quæ sunt illa quæ in diuina essentia ab omnibus vidẽtur. Secundò remouet quoddam dubiũ circa medium huius cap. Quantum ad primũ ponit hanc conclusionẽ: Quilibet diuinam substantiam videntiũ cognoscit omnia genera & species, & virtutes, & totũ ordinẽ vniuersi. probatur primò: Appetitus naturalis intellectus est, vt omnia prædicta cognoscat vt demonstrat humanum studium erga singula horum, ergo, &c. probatur cõsequentia. quia oportet ꝙ appetitus naturalis substantiæ intellectualis diuinam substantiam vidẽtis omnino quiescat, cum quiescat appetitus naturalis cuiuslibet rei cùm ad vltimum finem peruenerit. Secundò, intellectus per lumen gloriæ eleuatur ad videndum Dei substantiã, quæ est summum in genere intelligibilium: ergo multò magis eodẽ lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ sunt in rerũ natura. ergo, &c. probatur consequentia, ex differentia posita inter intellectum & sensum, tertio de Anima, quia videlicet intellectus postquam intellexerit magis intelligibile, nõ minus poterit alia intelligibilia intelligere, imò magis cùm non corrumpatur nec impediatur à suo obiecto, sed solùm perficiatur. hoc autem non conuenit sensui respectu sensibilis, eò ꝙ ab excellentibus sensibilibus corrumpatur vel debilitetur.

ADVERTE quòd non oportet quidem si aliquo lumine intellectuali manifestatur maius intelligibile, quòd manifestetur eodem etiam minus intelligibile, ita quòd videatur in maiori, sed bene probabile est quòd lumen eleuans intellectum ad diuinam essentiam videndam, quæ est excellentissimũ intelligibile natũ omnia repræsentare clarissimè eleuet etiam ad videndum rerum omnium naturalium species & naturas, quæ sunt illius diuinæ substantiæ effectus, in quibus diuina bonitas relucet.

SED dubium occurrit circa hanc rationem. Nam ex ipsa non solùm videtur posse cõcludi quòd beati videãt omnia ad vniuersi ordinem pertinentia, sed quòd absolutè omnia videant. Nam ita omnia à Deo producibilia sunt minus intelligibilia quàm diuina essentia, sicut & omnia prædicta. Respondetur ꝙ hæc ratio inducitur ad excludendum respõsionem quæ ad præcedentem rationem posset dari. Posset enim aliquis dicere, ꝙ quamuis naturale desiderium naturæ intellectualis sit ad cognoscendum omnia prædicta, impeditur tamen ab horum cognitione propter diuinæ essentiæ, quæ videtur, excellentiam, sicut sensus ab excellentibus sensibilibus ne minus sensibilia cognoscat impeditur. sed ista responsio per hãc rationem excluditur, vt patet ex ipso rationis processu. ideo ex ipsa concludi non potest quòd beati omnia absolutè in Deo videant, sed tantùm quòd excellentia intelligibilis diuini non impedit quin illa beati videãt in Deo quæ naturaliter scire desiderant. Tertiò, Quæ requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur etiam ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura: sed perfectio esse intelligibilis est cùm intellectus ad suum finem peruenerit scilicet ad vidẽdum Deum sicut perfectio esse naturalis in rerum constitutione consistit. ergo omnia quæ ad perfectionẽ vniuersi produxit Deus, intellectui videnti se manifestat. probatur maior, quia esse intelligibile non est minoris ambitus quàm esse naturale, sed fortè maioris: cùm intellectus etiam negationes & priuationes intelligat quæ non habent esse naturale.

ADVERTENDVM, quòd ratio consistit in hoc quòd cùm intellectus peruenerit ad suum finem, qui est videre diuinam substantiã, habebit complementum perfectionis in esse intelligibili: perfectio autem intellectus in esse intelligibili est intelligere: ideo cùm peruenerit ad vidẽdum Deum, habebit cõpletam cognitionem totius esse intelligibilis, alioquin nõ peruenisset ad vltimum suum finem, cùm adhuc remanere aliquid ab eo intelligendum: omnia autem quæ pertinent ad perfectionem esse naturalis, pertinẽt etiã ad perfectionem esse intelligibilis, cùm vnumquodque sit intelligibile inquãtũ est ens in actu: ideo oportet vt videat omnia ad esse naturæ pertinentia. Quartò, Quilibet vidẽtium Deum ita perfectè eũ videt, quòd impletur tota eius capacitas naturalis, imò exceditur, igitur omnia videt ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. ergo, &c. probatur secunda consequentia. prima enim est manifesta, quia capacitas naturalis cuiuslibet intellectus extendit se ad omnia prædicta cognoscẽda. Confirmatur author. Domini. Exo. 33. & author. Gregor.

ADVERTENDVM, quòd istam Gregorij auth. in quarto Dialogorum, scilicet, quid est quod non videant, qui videntem omnia vidẽt, videtur S. Tho. ex eo quòd eam ad confirmationem prædictorum inducit, interpretari, nõ de omnibus simpliciter, sed de omnibus generibus, speciebus, virtutibus & ordine vniuersi. In prima verò parte q. 12. art. 8. ad 1. & de Verit. q. 8. artic. 4. eam interpretatur quantum ad sufficientiam medij, quia diuina essentia est quantùm in seipsa est sufficiens medium demõstrationis rerum omnium. Addit etiam in quæst. Verit. aliam expositionem, scilicet quòd potest intelligi de iis quæ pertinent ad substantiam beatitudinis. Nam vt ibidem dicitur ad 12. quamuis nulla cognitio creaturæ sit de substantia beatitudinis tanquam beatificans, aliqua tamen cognitio creaturæ pertinent ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati, puta ad gubernationem eorum qui eius curæ cõmittuntur, vel ad laudandum, sicut sunt creaturæ ex quibus perfectio vniuersi constat, sed ista expositio est quasi eadem cum ea quæ hîc ponitur. Quantùm ad secundum remouet quoddam dubium S. Thom. quod ex prædictis videtur insurgere. Nam dictum est in superioribus, ꝙ videntes Deum non vident omnia, hîc verò dicitur quòd omnia vident, & sic videntur contradictoria dici. Respondetur quòd nulla est contradictio, sed vtrumque est verum, si rectè intelligatur. Si enim per omnia intelligantur quæ ad vniuersi perfectionem pertinent, sic videntes Deum omnia vident, vt patet ex rationibus superius inductis. Replicat autem vnam rationem quæ sibi fortè videbatur subtilior, scilicet hanc, quia cùm intellectus sit quodãmodo omnia, quæcunq; ad perfectionem naturę pertinent, etiã pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. Vnde secundum Aug. super Gene. ad literam, talia non solum facta sunt per Dei verbum, vt in propria natura subsisterẽt, sed etiam in intelligentia angeli, vt intelligerentur ab eis. hæc autem sunt naturæ

turæ specierum, & earum proprietates & virtutes, cùm ad species naturæ intentio feratur. ergo hæc cognoscere pertinet ad perfectionem intellectualis naturæ. ergo hoc in finali beatitudine per visionem diuinæ essentiæ consequitur, per cognitionem quoque specierum naturalium cognoscuntur & indiuidua sub speciebus existētia, vt patet ex dictis superius de cognitione Dei & angelorum. si verò per omnia intelligantur omnia quæ Deus suam essentiam intelligendo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt. Nō enim videt omnia quæ Deus facere potest, & nunquam faciet. Non etiam videt omnium rerum factarum rationes, vt dicitur Eccles. 8. Non denique videt omnia quę ex sola Dei voluntate dependent, sicut sunt prædestinatio, electio, iustificatio, & huiusmodi. Duo prima probantur, quia vnum non posset esse sine comprehensione diuinæ virtutis, quod superius ostensum est esse impossibile, & ostenditur etiam author. Iob. 11. alterum verò non posset esse sine comprehensione diuinæ bonitatis & diuinæ sapiētiæ: quia cùm ratio rerum factarum sit, vt bonitas Dei diffundatur in rebus, aliquis rerum omniū rationes cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinem diuinæ sapientiæ prouenire possunt, quod esset diuinam bonitatem & etiam sapientiam comprehendere. Tertium verò probatur authoritate Apostoli primæ Corinthiorum secundo.

CIRCA prædicta duo occurrūt dubia. Primum est, quia S. Tho. prima parte, q. 12. artic. 8. ad vltimum, inquit, quòd cognoscere singularia non est de perfectione intellectus creati, & quòd ad hoc naturale desideriū rationalis creaturæ non fertur, relinquens quòd illa non videntur in Deo, hic autem videtur oppositum dici. Nam inquit quòd per cognitionem naturalium specierum cognoscūtur indiuidua sub huiusmodi speciebus existentia ab intellectu vidente Deum. Secundum dubium est, quia hîc dicitur quòd omnes rerum factarum rationes non potest intellectus creatus cognoscere, in loco verò præallegato dicitur quòd naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ ad perfectionem intellectus pertinēt: & hæc sunt species & genera rerum, & rationes eorum quæ in Deo videbit quilibet diuinam essentiam videns. Ad primum horum respondetur, quòd singularia dupliciter considerari possunt. Vno modo quantum ad ipsorum naturam indiuiduatam, secundum quam sub specie continentur: & quantùm ad ea quæ sibi conueniunt secundum na-

2. lib. c. 98. & seq. turalem ordinem vniuersi, & sic vult hic S. Thom. quòd à vidente Deum videantur per cognitionem naturalium specierum: & hoc quidem probabile est, quia sicut substantiæ separatæ, vt superius est ostensum, videndo cognitione naturali speciem, vident omnia illius indiuidua actu existentia, eo quòd species intelligibilis naturæ specificæ sit etiam eorum similitudo: ita cùm cognitio beati nō sit inferior cognitione naturali substantiæ separatæ, conueniens est quòd videntes per diuinam essentiā quæ est omnium similitudo aliquam naturam & speciem, videant per illam omnia indiuidua illius naturæ. Alio modo considerare possunt quantùm ad ea quæ ipsis ex diuina ordinatione proueniunt, aut etiam quæ ad ipsius creaturæ voluntatem pertinent, & sic intelligit in prima parte. Vnde copulatiuè dixit, quòd cognoscere alia singularia & cognita, & facta eorum non est de perfectione intellectus creati. sic enim verum est quòd videntes Deum non vident omnes homines videndo omnia quæ illis indies ex diuina ordinatione succedūt, & eorum omnes cogitatus: & similiter non vident omnia ad quæ alia singularia ex diuina institutione ordinantur, sed de iis tantùm vidēt quantum perfectio beatitudinis requiritur, vt dicitur de Verit. vbi suprà & quarto Sent. dist. 49. q. 3. art. 1. hoc autem exigit perfectio beatitudinis vt videant quæ ad ipsos pertinent, sicut sunt vota & orationes & deuotiones hominum qui eis afficiūtur, & eorum implorant auxiliū, & alia huiusmodi, & sic aliqua singularia quantùm ad ea quæ ad eorum propriam voluntatem & diuinam ordinationem pertinent cognoscunt, non autem omnia, licèt omnia illa cognoscant inquantum sunt huius naturæ singularia, & quantùm ad ea quæ sibi secundum ordinem

Greg. lib. 12. Mor. cap. 13. super Iob. Aug. Tom. 4. cap. 13. naturæ conueniunt. Vnde etiam Gregorij opinio in 12. libro Moralium, quam approbat S. Tho. in loco præallegato, magis quàm opinionem Aug. in libro de Cura pro mortuis agenda, sic est intelligenda. Cùm enim, inquit, quòd qui intus Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quòd sit foris aliquid quod ignorant. intelligendum est de iis quæ ad ordinem naturæ pertinent, non autem de omnibus absolutè, quæ singularibus quomodocunque conueniunt.

SED remanet dubium vtrum omnia singularia tam præsentia quàm futura videant beati in diuina essentia, an tantùm quæ præsentia sunt. Si enim ponatur quòd videāt singularia etiam futura, videtur hoc esse contra mentem sanct. Thom. Primò, quia hîc dicitur quòd cognoscunt indiuidua sub speciebus existentia. constat autem quòd futura sub speciebus non existunt. Secūdò quia prima parte, q. 12. art. 8. ad vltimum, tenet quòd non cognoscunt ea quæ nondum sunt. Tertiò, quia prima parte, q. 89. ar. 8. tenet quòd vident omnia præsentia quæ hîc aguntur, sicut angeli. Si verò ponatur quòd cognoscant tātum singularia præsentia, cùm per successionē fiāt præsentia, sequitur quòd in visione beata successio erit & mutatio, quod est contra Aug. vltimo de Tri. Potest ad hoc dici, quòd vtraque pars sustētari potest. Possumus enim primò tenere, ꝙ beati vident tantùm præsentia quæ hîc agūtur, iuxta ea quæ dicuntur prima parte, q. 89. Et cùm instatur ꝙ tunc esset successio & mutatio, dicitur primò, ꝙ dupliciter potest intelligi successio in visione beata. Vno modo extrinsecè, alio modo intrinsecè. Si accipiatur intrinsecè, non sequitur ꝙ sit ibi successio, quia est vnus tantùm actus visionis beatificæ semper manens, qui neque intenditur, neque remittitur, quamuis aliqua singularia prius non videantur, & postmodum videātur. sicut si ponatur angelus per speciem hominis considerare naturam humanam, & eius singularia eadem visione durante, & nullo modo in se variata potest videre homines aliquos, quos prius non videbat, quia antequam essent, non participabant actu specie humana, vt simul cum ipsa videri possent: postquam autem sunt producti, actu humana participant natura. Si verò accipiatur extrinsecè, non est inconueniēs esse successionem in visione huiusmodi, inquantum ad singularia terminatur, id est, quòd illa singularia successiuè terminent talem visionem. Et si arguatur, quia non possunt plura cognosci in causa, nisi perfectius causa cognoscatur: dicitur quòd hoc verum est de iis quæ per se cognoscuntur in causa, non autem de iis quæ cognoscuntur in causa, inquātum participant actu rem per se cognitam, quia tunc sufficit, vt quod prius eo non participabat, nunc actu participet. sic autem est de singularibus. Nam illa terminant illam visionem non per se, sed inquantum specie participant, & prius non sunt actu, postmodum verò sunt. Dicitur secundò quòd illud euenit absque mutatione ipsius visionis in se, sed per mutationem tātùm ipsorum singularium. Possumus secūdò tenere, quòd beati eo modo quo singularia cognoscunt in Deo, non solùm præsentia, sed & præterita & futura simul vident, absque scilicet illa extrinseca successione, eò quòd & visio illa æternitate mensuretur aliquo modo, & videntur species rerum per diuinam essentiam quæ est & specierum & singularium omnium similitudo. Non obstat autem primò quod hîc dicitur, quia intelligitur de singularibus existētibus sub speciebus pro quacunque temporis differentia. Non obstat secundò quod dicitur quæst. 12. primæ partis, quia illud intelligitur de speciebus quæ nunquam erunt, sed tamen à Deo produci possunt. Non obstat tertiò, quod adducitur ex quæst. 89. primæ partis, quia licet ibi dicatur quòd cognoscuntur omnia præsentia quæ hîc agūtur, de quo in illo loco quærebatur, non tamen dicit quòd sola præsentia videāt. Licet autem prima responsio fortassis sustentari possit, quod non assero, iuxta ea quæ libro primo, cap. 15. dicta sunt, videtur tamen mihi ꝙ secunda sit magis amplectenda in doctrina S. Thom. Nam q. Verit. q. 8. art. 12. ad 2. de angelis beatis loquens ait, ꝙ quantùm ad visionem qua vident res in verbo, indifferenter se habent ad cognoscendū prędentia & futura: cap. etiam sequentibus immediatè tenet, quòd eorum quæ videntur in diuina essentia, vnum non videtur prius, & aliud posterius, sed omnia simul & vnico actu videntur. Ad secundum dubium respondetur, quòd rationes rerum hoc loco dicuntur intelligibilia quæ de rebus cognosci possunt, omnia scilicet quæ intellectus potest intelligere rebus inesse. huiusmodi autem sunt in duplici differentia. quædam enim sunt quæ naturam rei & quidditatem necessariò concomitantur, vt sunt naturales virtutes & proprietates rei: & tales ex perfecta cognitione quidditatis cognosci possunt. Et de his intelligit S. Thom. prima parte: vnde etiam hîc dixit, ꝙ beati omnium specierum naturas & virtutes & propria accidentia cognoscunt. quædam verò sunt quæ rebus secundùm quòd diuinæ prouidentiæ substant, conueniunt, & tales non cognoscuntur cognita natura & quidditate rei: & de his loquitur sanctus Thomas hîc, cùm dicit beatos non cognoscere omnes rationes rerum factarum. istæ enim rationes sunt habitudines rebus factis conuenientes in ordine ad finem, qui est bonitas diuina. Vnde loquitur sanctus Thomas. de his rationibus inquit quòd ratio rei factæ sumitur ex fine quem agens intendit. istud enim verum est de ratione conueniente rei vt facta est, & ad aliquem finem ordinata. Cognoscere igitur omnes habitudines & ordinationes possibiles conuenire rebus creatis vt diuinæ prouidentiæ subsunt, esset cognoscere omnes gradus diuinæ bonitatis, quibus diffundi potest: quod esset diuinam bonitatem comprehendere. Quod cùm impossibile sit, impossibile est vt rerum creatarum cognoscantur omnes huiusmodi rationes quæ ipsis ex diuina prouidentia & sapientia possunt conuenire. Postremò circa ea quæ in hoc cap. dicta sunt, aduertendum est ꝙ hoc loco indifferenter locutus est S. Tho. de omnibus beatis, quia ea quæ omnibus cōueniunt determinauit. hoc enim commune est omnibus beatis, quod vident omnia ad perfectionem naturæ vniuersi pertinentia: non autem vident omnia quæ Deus suam essentiam videndo cognoscit. In aliis autem locis, scilicet de Veri. loco præallegato, & q. 20. art. 4. & 3. Sent. dist. 14. & 4. Sent. dist. 49. vbi suprà, differentiam quandam ponit inter animā Christi & alios beatos. Vult enim quòd anima Christi scit omnia quæ cognoscit Deus scientia visionis, quæ scilicet pro aliqua temporis differentia habent esse, siue ad esse naturæ pertineant, siue ad esse gratiæ & ordinem diuinæ prouidentiæ & prædestinationis. Vnde etiā scit omnia singularia, & omnes singulares actus omniū, & cordis abscondita. Alij autem de prædictis plura aut pauciora cognoscunt secundùm quod diuinam essentiam perfectius aut imperfectius vident. Addit autē vnum in 4. Sent. scilicet nihil prohibet dicere, quòd post diem iudicij omnes beati scient omnia prædicta quæ Deus scit scientia visionis: nō quidem videndo diuinam essentiam, quia tunc omnes essent æqualiter beati, sed quædam quidem in diuina essentia, alia verò per reuelationem ab anima Christi omnia huiusmodi vidente, & ab aliis superioribus beatis: quod quidem non per nouas illuminationes, sed per continuationem illuminationis fiet: sicut si imaginemur solem quiescentem illuminare aërem. Vnde Apoc. 21. dicitur, quòd claritas Deum illuminabit ciuitatem beatorum, & lucerna eius est agnus.

Quòd videntes Deum, omnia simul vident in ipso. *Cap. 60.*



QVVM autem ostēsum sit ꝙ intellectus crea- *Idem part. 1. q. 12. art. 10.* tus diuinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerū intelligat: quęcunque autem vna specie videntur, oportet simul & vna visione videri, cùm visio principio visionis respondeat: necesse est quòd intellectus qui diuinam substantiam videt, non successiuè, sed simul omnia contempletur.

2 Item, summa & perfecta felicitas intellectualis naturæ in Dei visione cōsistit, vt suprà * ostensum est. ** Cap. 25.* felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, cùm sit vltima perfectio, & vltimus finis: ea igitur quæ videntur per visionem diuinæ substantiæ qua beati sumus, omnia secundum actum videntur: non ergo vnum prius, & aliud posterius.

3 Adhuc, Vnaquæque res cùm venerit ad suum vltimum finē, quiescit, cùm omnis motus sit ad acquirēdum finem, vltimus autē finis intellectus est visio diuinæ substantiæ, vt

suprà

*Cap.25. suprà * ostensum est. Intellectus igitur diuinam substantiam videns non mouetur de vno intelligibili in aliud: omnia igitur quæ per hanc visionem cognoscit, simul actu considerat.

D.488. 4 Amplius, In diuina substantia intellectus [d] omnes rerum species cognoscit, vt ex prædictis patet. quorundam autem generum sunt species infinitæ: sicut numerorum & figurarum & proportionum. intellectus igitur in diuina substantia videt infinita: non autem omnia ea videre posset nisi simul videret: quia infinita non est transire: oportet igitur quòd omnia quæ intellectus in diuina substantia videt, simul videat.

*Cap.16. Hinc est quòd August. in 15. de Trin. * dicit: Non erunt tunc volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes & redeuntes: sed omnem sciẽtiam nostram vno simul conspectu videbimus.

Super Cap. 60.

TERTIA conclusio est: Intellectus qui diuinam substantiam videt, non successiuè, sed simul omnia contemplatur. Probatur primò, Visio principio visionis respõdet. ergo quę vna specie videntur, oportet vna visione videri, sed intellectus videns diuinam substãtiam, omnes rerum species in ipsa intelligit. ergo, &c. Circa istã probationem: Quæcunq; vna specie videntur, oportet vna visione videri, dubitatur, quia vna specie potest vnus intellectus diuersa diuersis temporibus de repræsentatis per illã speciem considerare: & sic illa non simul, sed successiuè cognoscere. Vnde non solum hoc experimur in nobis, sed etiam de substantiis separatis. dictum est superius, quòd singularia vnius speciei non cognoscunt nisi quando sunt in actu: successiuè autem sunt actu: ideo illa successiuè cognoscunt: & tamen omnia per vnam speciem cognoscunt, quæ est naturæ specificæ similitudo, ergo, &c. Respondetur quòd illa propositio non intelligitur de quacunq; specie, sed de ea quæ semper actu & distinctè omnia sua obiecta repræsentat, quemadmodum diuina essentia repræsentat, intellectui beati omnia genera & species rerum. Species autẽ intellectus nostri non repræsentat semper distinctè & in actu omnia quæ per ipsam sunt cognoscibilia: & similiter species intellectus separati nõ semper in actu repræsentat omnia singularia vnius speciei: ideo instãtiæ adductæ non sunt cõtra propositum. Secundò, Ea omnia quæ videntur per visionem diuinæ substãtiæ qua beati sumus, secũdum actum videntur, quia felicitas consistit in actu, non in habitu. ergo non vnum prius altero videtur, ergo, &c. Tertiò, Vltimus finis intellectus est visio diuinæ substantiæ. ergo cùm videt diuinam substantiam, non mouetur de vno intelligibili in aliud. ergo, &c. probatur prima cõseq. quia vnaquæq; res cùm venerit ad suum vlti. finem, quiescit. Quartò, intellectus in diuina substantia omnes rerum species cognoscit: ergo videt infinita: ergo omnia simul videt. probatur prima conseq. quia quorundam generum vt numeri, figuræ, & proportionis, sunt species infinitæ. Secunda verò probatur, quia nisi simul omnia illa videret, non videret omnia, quum infinita non sit pertransire.

CONTRA hanc propositionem, Intellectus in diuina substantia videt infinita: Scotus in 3. Sent. dist. 14. q. 2. tenens quòd anima Christi nõ videat omnia simul in verbo, sed successiuè quodcũque voluerit intelligat: arguit dupliciter. Primò, quia impossibile est potentiam finitam perfecta attentione videre simul infinita, cùm attẽtio ad plura obiecta simul sit minus perfecta. Secundò, quia perfectio illius animæ excederet in infinitum alias animas. Tertiò arguitur Adã, Deus nõ potest facere infinita simul esse in actu: ergo nec possunt simul intelligi ab intellectu creato, quia non põt intellectus creatus plura cognoscere in verbo, quàm Deus possit facere.

AD primum horum negat assumptum, quãdo illa infinita vnica specie illa distinctè repræsentãte cognoscuntur. attentio enim ad plura cognita, non diminuit perfectionem cognitionis ipsorum, nisi quando per plures species cognoscuntur: in proposito autẽ illa infinita non videntur ab anima Christi per plures species, sed per vnam quæ est diuina essentia. Ad secundũ dicitur, ꝙ non est inconueniẽs animã Christi excedere perfectione infinita secũdùm quid alias animas, cuiusmodi est perfectio cognitionis infinitorũ. ista enim non est perfectio infinita simpliciter, cùm nõ cognoscat illa efficacia, infinita, & alia infinita remaneant cognoscẽda præter illa quæ cognoscit: sed est infinita tantùm materialiter & extrinsecè, & infinitate secũdum quid, sicut & ipsa visã sunt secundùm quid tãtùm infinita. Si autem arguatur vt arguit Adam, Ille actus æquipolleret infinitis actibus specificè distinctis; ergo esset simpliciter infinitus. Dicitur quòd consequentia est falsa. quamuis enim ille actus æquipolleret infinitis actibus specificè distinctis distinctione magis materiali quàm formali, non tamen esset simpliciter infinitus, quia sicut infinitæ species numerorum non sunt quoddam simpliciter infinitum secundum perfectionem, quum sint ad genus numeri determinatę, ita nec cognitiones illæ essent infinitę secũdum perfectionẽ simpliciter, quia essent determinatæ ad numeri cognitionẽ vltra quam multę aliæ cognitiones relinquuntur. Si vlterius arguatur, quia beatus tãtò plura videt in Deo, quãtùm ipsum perfectius cognoscit: & sic videtur si infinita videt in Deo, ꝙ Deum infinitè cognoscat, & consequenter ꝙ infinitè alios beatos excedat: dicitur iuxta prædicta ꝙ sicut ea quæ videt in Deo, sunt infinita tantùm secundum quid, ita videt diuinam essentiam infinitè secundum quid, & sic etiam excedit alios beatos infinitè secundum quid: sicut infiniti dies excludunt dies finitos infinitè secundum quid, non autem simpliciter, quia non sunt simpliciter infiniti, sed tantùm secũdùm quid, quum sint ad naturã temporis & dierum determinati. Ad tertium negatur consequentia, & ad probationem negatur assumptum. actualis enim existentia repugnat infinitis, non autẽ actualis cognitio per vnum quod infinita simul distinctè repræsentat. Confirmatur conclusio authoritate Augustini decimoquinto de Trinitate.

Quòd per visionem Dei aliquis fit particeps vitæ æternæ.

Cap. 61.



EX hoc autem apparet ꝙ per visionem prædictam intellectus creatus vitæ æternæ fit particeps. In hoc enim æternitas à tẽpore differt, ꝙ tempus in quadã successione habet esse: æternitatis verò esse est totũ simul. iam autem * ostensum est, ꝙ in prædicta visione nõ est aliqua successio: sed omnia quæ per illam videntur, simul & vno intuitu videntur: illa ergo visio in quadam æternitatis participatione perficitur. est autem illa visio quædam vita. actio enim intellectus est vita quædam. fit ergo per illam visionem intellectus creatus vitæ æternæ particeps. *Cap.præced.

2 Item, Per obiecta actus specificãtur. obiectum autem prædictæ visionis est diuina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam eius similitudinem creatam, vt suprà ostensum est. esse autem diuinæ substãtiæ in æternitate est, vel magis est ipsa æternitas: ergo visio prædicta in participatione æternitatis est. Cap.51.

3 Adhuc, si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis quod est in tẽpore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum: sicut substãtiarum spiritualium quæ sunt supra tempus quas exercẽt in res tempori subditas: visio autem prædicta non est in tempore ex parte eius quod videtur, cùm hîc sit substantia æterna, neq; etiam ex parte eius quo videtur, quod etiam est substantia æterna, neq; etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cuius esse non subiacet tempori, cùm sit incorruptibilis, vt suprà probatum est: est igitur visio illa secundum æternitatis participationem: vtpote omnino transcendens tempus. Lib.2.c.79.

4 Amplius, Anima intellectiua est creata in cõfinio æternitatis & temporis, vt in lib. de Causis dicitur. * Et ex præmissis potest esse manifestum, quia est vltima in ordine intellectuum: & tamen eius substantia est eleuata supra materiam corporalem non dependens ab ipsa: sed actio eius secundum quam cõiungitur inferioribus quæ sunt in tempore, est tẽporalis: ergo actio eius secundum quam cõiungitur superioribus quæ sunt supra tẽpus, æternitate participat. Talis autẽ est maximè visio qua substantiã diuinam videt: ergo per huiusmodi visionẽ in participatione æternitatis fit: & eadẽ ratione quicunq; alius intellectus creatus Deum videt. Hinç est quòd Dominus dicit Ioan. 17. Hæc est vita æterna vt cognoscant te solum Deum verum. * Propositione 2.

Super Cap. 61.



POSTQVAM posuit S. Thom. vniuscuiusque ad beatitudinem concurrentis particulares conditiones, nunc cõditiones generales manifestat. Et ponit tres cõclusiones, quarum prima est, Per visionem diuinæ essentiæ intellectus creatus fit vitæ æternæ particeps. probatur primò: Visio prædicta in quadam æternitatis participatione consistit, & est vita quædam. ergo, &c. probatur antecedens quo ad primam quidem partem sic: In prædicta visione non est aliqua successio, ergo, &c. probatur consequentia, quia ęternitas in hoc à tempore differt, quòd tempus in quadam successione habet esse: æternitatis verò esse est totum simul. quò ad secundum verò, quia actio intellectus est quædam vita: supple secũdùm quòd vita sumitur pro operatione seipsum mouentis ad operationem.

SED videtur ista ratio deficere, quia supponit nullam esse aliam durationem quàm tempus & æternitatem, & ideo quia visio beata non mensuratur tempore, concludit quòd in quadam æternitatis participatione perficitur. hoc autem suppositum est falsum, quia datur alia mensura durationis media scilicet æuũ, vt patet 1. part. q. 10. & 1. Sent. dist. 19. & in multis aliis locis. ergo, &c. Respondetur quòd ratio optimè propositum concludit, quia intentio S. Tho. est in illa ratione ostẽdere, ꝙ illa operatio est extra tempus omnino, & ideo alia mensura mensuratur, quæ aut est æternitas, aut participatio æternitatis; & ideo nõ oportebat distinguere inter æuum & æternitatem, sed vtrunque æternitatis nomine complexus est. Secundò, esse diuinæ substantiæ in æternitate consistit vel magis est ipsa æternitas. ergo visio eius in participatione æternitatis consistit. probatur consequentia, quia per obiecta specificantur actus.

ADVERTE quòd ex eo ꝙ per obiecta specificãtur actus, vult habere S. Tho. quòd actus de perfectione obiecti participet, sicut vnumquodque particeps est perfectionis formæ à qua specificatur. ideo si specificatur visio ab æternitate, oportet vt æternitate aliquo modo participet. Sed videtur quòd ista ratio non concludat, quia per eam etiam concluderetur per intellectionem viæ aliquem fieri participem vitæ æternæ. Is enim qui diffinitionem æternitatis considerat, habet intellectionem, cuius obiectum est

est æternitas. ergo si quia obiectum diuinæ visionis est in æternitate, vel est ipsa æternitas videns diuinam essentiam, est particeps vitæ æternæ: sequitur quòd & iste erit particeps vitæ æternæ.

Respondetur quòd non est eadem ratio de considerante rationé æternitatis in hac vita, & de vidéte diuinam essentiam, quia dupliciter potest aliquid dici æternitate participare. Vno modo extrinsecè tantùm: & sic ille qui æternitatem considerat, aliquo modo æternitate participat extrinsecè, inquantum sua operatione æternitatem aliquo modo attingit, licèt imperfecto modo: sed de hac participatione non loquitur S. Thom. Alio modo intrinsecè, tanquam videlicet ad ordinem æternorum pertinens: & sic videntes diuinam essentiam æternitatis sunt participes, non autem is qui in via æternitatis rationem considerat, quia ille tantùm hoc modo æternitatem cognoscédo, participat æternitate, qui ipsam æternitatis entitatem perfectè vt in se est intuetur. hoc enim non potest esse nisi ad or-

Cap.53. dinem diuinæ naturæ intellectus sit eleuatus. Nam dictum est suprà, quòd oportet perfectè cognoscentem aliquid vnius ordinis ad illum ordinem pertinere, aut ad ordinem superiorem: & similiter quum operatio specificetur ex obiecto, sic specificatur, vt ad ordinem obiecti sui pertineat: quando illud obiectum per se immediatè & perfectè attingit. quando autem illud obiectum imperfecte tantùm, & in alio intuetur non specificatur vt ad eius ordinem pertineat, sed tãtum extrinseca quadam & imperfecta specificatione. est enim magis quædam dispositio ad speciem illius cognitionis, quàm sit aliquod complementum in specie. Tertiò, Visio hęc non est in tempore ex parte eius quod videtur: neque ex parte eius quo videtur, cùm vtrumque sit substantia diuina quæ est æterna: neque etiam ex parte videntis, cùm esse intellectus non subiaceat tempori, eò ꝙ sit incorruptibilis, ergo, &c. probatur consequentia, quia si aliqua actio sit in tempore, hoc est propter aliquod illorum trium. Quartò, Actio animæ intellectiuæ secundum quam coniungitur inferioribus quæ sunt in tempore, est temporalis: ergo eius actio, secundum quam coniungitur superioribus, quæ sunt supra tempus, æternitatem participat, talis autem maximè est diuina visio, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia anima intellectiua est creata in confinio ęternitatis & temporis, vt dicitur in libro de Causis, vtpote existens vltima in ordine intellectuum, & eleuata tamen supra materiam corporalem. Confirmatur auth. Ioan. 17.

CIRCA ea quæ dicta sunt, occurrit dubiũ: Rationes enim supradictæ non videntur concludere, saltem pro maiori parte, nisi quòd visio diuina mensuratur aliqua mensura supra tempus. ad hoc autem videtur sufficere ꝙ æuo mensuretur. nam æuum est supra tempus, & est quædam æternitas participata, vt sæpenumero ait S. Tho. cũ sit mensura esse secundum se intransmutabilis. Remanet ergo dubium, an vidétes diuinã essentiã dicãtur vitæ æternæ participes, quia eorum visio mensuretur ęuo, vel potius quia mensuretur aliqua alia mensura quæ sit æternitas, & sit supra æuum.

AD huius euidentiã considerandũ est, ꝙ cùm æternitas, æuum, & tempus distinguantur ex parte mésuratorum, vt patet 1. q. 10. in hoc ꝙ entitas mensurat esse diuinum, æuum mensurat creaturas immutabiles & incorruptibiles, tempus verò motum & res corruptibiles, ad cognoscendũ qua mensura aliqua operatio mensuretur, videndum est ad quem ordiné istorum mensurabilium pertineat, quia si ad ordiné diuini esse spectet, mésurabitur æternitate: si ad ordinem creaturarum immutabilium, ęuo mensurabitur: si autem ad ordinem mutabilium, mensurabitur tempore. Cõsiderandum secundò, quòd operatio beatifica inquantum beatifica est, ad ordinem rerum mutabilium & corruptibiliũ pertinere non potest, quia ipsa tota simul est, & ex se deficere non potest, sed habet esse indeficiés. Sancti enim vt dicitur 4. Sent. dist. 49. q. 1. art. 2. q. 3. ad vltimum, ex hoc ꝙ Deo adhærebunt, stabilitatem ex diuino munere consequentur, vt scilicet transmutari non possint. Non potest etiam ad ordiné creaturarum immutabilium pertinere propter duo. Primò, quia ad illum ordinem pertinent solum creaturæ subsistentes, & quæ virtute naturali creaturæ fieri possunt. quæ enim naturalem virtutem creaturæ excedunt, intra naturalem ordinem creaturæ non continentur. operatio autem beatifica neque est subsistens creatura, neque virtute aliqua creaturæ produci potest, vt sit alicui creaturæ naturali, cùm per diuinam virtutem diuinamq́ue essentiam per modũ formæ intelligibilis eliciatur. Secundò, quia alia est immutabilitas operationis beatificæ, & alia immutabilitas substantiæ incorruptibilis. Nam talis substãtia licet sit immutabilis secundùm esse substãtiale, & non habeat secundùm tale esse successioné, neq; prius aut posterius, admittit tamen secum mutabilitatem, & prius & posterius secundũ successionem affectionum & intellectionũ, ita quòd verè dicitur ipsam esse mutabilem secundum operationes: operatio auté beatifica non solum est immutabilis, & tota simul quãtum ad suũ esse, sed nec etiã patitur secum aliquã mutationem & successionem secundum quam ipsa mutari dicatur. Relinquitur ergo ꝙ talis operatio ad ordiné diuinę operationis & diuini esse pertineat veluti quædam diuinæ beatitudinis similitudo participata. Sicut enim diuina operatio in se immutabilis est, nullamq́; secum admittit mutationé qua ipsa mutetur, omnemq́; virtuté excedit creaturæ, & ita operatio beatifica. Ex his responsio ad dubiũ clarissimè patet. Dicitur enim ꝙ operatio beatifica mésuratur æternitate, vt tenet S. Tho. 4. Sent. loco allegato, & 1. q. 10. art. 3. & art. 5. ad primum & Quod. lib. 10. q. 2. art. 1. non autem tempore aut instanti temporis, aut æuo propter adductas rationes. Sed attendendum est, ꝙ operationem beatificam æternitate mensurari dupliciter intelligi potest. Vno modo quòd ipsa æternitas secũdum se sit mésura talis visionis. Alio modo, quòd aliqua alia mensura superior æuo, sed Dei æternitate inferior sit eius mensura, quæ nullum aliud nomé habet, nisi ꝙ vocatur æternitas participata. Vtrumq; quidem sustineri posset de mente S. Tho. quia vtrumque ex eius verbis potest haberi: verumtamen videtur mihi ꝙ magis sit tenendum de mente ipsius, ipsam æternitatem quæ diuinum esse mensurat, visionis beatæ mensuram esse. moueor ad hoc, quia in quarto Sent. postquam ostendit ꝙ neque tempore mensuratur, neq; æuo, concludit quòd propria eius mésura est ipsa æternitas, & etiam quia vbicunque de mensura durationis mentionem facit, nunquam nisi tres mensuras ponit, scilicet æternitatem, æuum, & tempus: & vlterius quia visio beata vt sic ad ordinem diuinum pertinet, vt ostendimus: videmus autem omnia quæ sunt vnius ordinis, vna mésura mensurari. omnia enim generabilia & corruptibilia mensurantur tempore, & omnia creata incorruptibilia mensurantur æuo: vnde dicere oportet, quòd omnia quæ diuini ordinis sunt, æternitate mensurentur. Aduertendum est tamen, quòd sicut ad ordiné diuinum aliquid pertinet essentialiter & primò, sicut Deus, aliquid verò secundariò, & per quandam participationem, vt visio beatifica, inquantum variationi non subest, & est supra omnem naturæ facultatem: ita & aliquid mensuratur æternitate per se & adæquatè, vt Deus: aliquid verò tanquam mensura excedente & ab ipso participata, sicut ipsa visio beata vt sic. Quum enim visio hæc non pertineat ad ordinem diuinum tanquam diuinam perfectionem adæquans, sed tanquam aliquid de diuina perfectione quæ Deo naturalis est participata, non est inconueniés si inquantum ad ordinem diuinum pertinet, non habeat mensuram adæquatam, sed tantùm excedentem. Vnde S. Tho. loco præallegato in quarto Sententiarum ad tertium, ait quòd æternitas non est communicabilis homini, ita quòd sit eius mensura adæquata, aut alicuius quod in ipso est: potest tamen homini communicari secundum aliquam participationem, ita quòd sit particeps æternitatis qua diuina operatio mensuratur. Quòd autem dixit, quoniã æternitas est propria mensura eius, per propriã mensuram non intellexit mensuram adæquatam, sed mensuram sui ordinis, & qua sola mensuratur. Si quis autem aliam partem tenere vellet, posset dicere quòd sicut beatus fit particeps illius visionis qua Deus seipsum videt, ita quòd habet aliquam operationem in se quæ est quædam similitudo participata illius diuinæ visionis, ita fit particeps æternitatis inquantum sua operatio mensuratur adæquatè aliqua mensura sibi inexistente quæ est quędam participata similitudo veræ æternitatis. Et quòd S. Thom. illam nomine æternitatis comprehendit: & quòd nõ oportet omnia quæ sunt vnius ordinis, vnam habere mésuram, nisi eodem modo ad eundem ordinem pertineant: modo vt dictum est, Deus & visio beata non eodem modo ad diuinum ordinem pertinent.

SED contra prædicta arguit Scotus quarto Sententiarum, dist. 49. q. 6. artic. 1. Si sic esset, sequeretur actum inquantum informatum, esse immutabiliorem substantia ipsius actus, cùm per se actus inquantum informatus mensuretur æternitate: secundum auté suam substantiam mésuretur æuo. sed hoc est impossibile, quia impossibile est id quod conuenit alicui per accidens, esse immutabilius eo cui inest. ergo, &c. Secundò, æternum sicut est totum simul, ita caret potentia non essendi, sed hoc nulli creato conuenit. ergo, &c. Tertiò, operatio beatifica non est eminétioris permanentiæ quàm substantia intellectualis: ergo non mensuratur æternitate, sed æuo. probatur antecedens, quia est eius accidens, & consequenter minus nobilis. Quartò, sicut visio Dei dicitur æterna in scriptura sacra, ita & pœna damnatorum: sed pœna damnatorum non est æterna aliqua æternitate ab æuo distincta. ergo, &c.

AD primum horum dicitur primò, quòd non ponit S. Thom. vt opinatur Scotus, visionem diuinam secundum suam substantiã mensurari æuo, secundum verò suam formam mensurari æternitate, quasi substantia eius & sua forma intrinseca sint duo distincta, sed quòd cùm ipsa visio æternitate mensuretur, hoc non conuenit sibi inquantum absolutè est intellectio ab intellectu creato elicita, sed inquantum est talis intellectio quæ est diuinæ essentiæ visio: sicut dicimus aliquid conuenire homini inquantum rationalis est, quod non conuenit sibi inquantũ est animal, licet animal & rationale sint vna res in homine. Dicitur secundò, quòd illa formatio quæ conuenit illi visioni, non se habet ad intellectionem absolutè sumptam tanquam aliquid omnino extraneum ab ipsa secũdum rem, sed tanquam differentia ad genus quæ cum illo quidem est idem secundum rem, secundum autem formalem rationem accidit generi, sicut se habet rationale ad animal: & quod isto modo accidentaliter se habet aliud, non inconuenit maiorem immutabilitatem habere ex propria ratione, quàm habeat illud cui secundum rationem intelligitur aduenire: & sic dicimus quòd illi intellectioni qua videtur diuina substantia, conuenit maior immutabilitas ratione differétiæ quàm ratione generis, id est, inquantũ talis visio, quàm inquantũ intellectio absolutè. Vnde ratio nõ est contra mentem S. Tho. Ad secundum dicitur, quòd æternum simpliciter caret omnimoda potentia non essendi, tam videlicet logica quàm naturali, & tam ab intrinseco, quàm ab extrinseco: æternum autem secundum participationem sufficit quòd caret potentia non essendi naturali, quia videlicet per nullam virtutem naturæ possit deficere, & quòd careat omni mutabilitate à principio intrinseco. sic autem visio huiusmodi est æterna, & caret potentia ad non esse. sicut enim nulla virtute naturæ potest sufficienter produci, ita nulla virtute naturæ potest deficere, neq; in ipsa aut in eius susceptiuo est potentia ad eius priuationem, inquantum visio beatifica est. Ad tertium dicitur secundum doctrinam S. Thom. 1. q. 10. art. 5. ad 2. quòd non eodem modo est visio diuina æterna, & pœna damnatorum. Licet enim pœna damnatorum secundùm quòd caret fine, possit aliquo modo dici æterna: non est tamen verè æterna, cùm sit cum quadam transmutatione quæ æternitati repugnat. dicitur enim Iob 24. quòd ad nimium calorem transibunt ab aquis niuium.

Quòd videntes Deum, in perpetuum eum videbunt.

Cap. 62.



X hoc autem apparet quòd illi qui vltimã felicitaté cõsequuntur, ex visione, diuina nunquam ab illa decident.

Omne enim quod quandoque est, & quandoque non est, tempore mensuratur: vt patet in 4. Phys. * visio auté prædicta quæ intellectuales creatu- *Tex. cõ. 117.
ras facit beatas, non est in tempore, sed in æternitate. impossibile est ergo quòd ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

2 Adhuc, Creatura intellectualis non peruenit ad vltimum finem nisi quando eius desideriũ naturale quietatur. Sicut auté naturaliter desiderat felicitaté, ita naturaliter desiderat felicitas perpetuitaté. Cùm enim in sua substantia sit

tia sit perpetua: illud quod propter se desiderat, & nõ propter aliud, desiderat vt semper habẽdum. Non igitur esset felicitas vltimus finis, nisi perpetuò permaneret.

3 Amplius, Omne illud quod cum amore posſidetur, si sciatur ꝙ quandoque amittatur, tristitiam infert. visio autẽ prædicta quæ beatos facit, cùm sit maximè delectabilis & maximè desiderata, à posſidentibus eam maximè amatur. ergo imposſibile esset eos nõ tristari si scirẽt se quandoque eam amissuros: si autem nõ esset perpetua, hoc scirent. *Cap.59.* iam enim ostensum est,* ꝙ videndo diuinam substantiam, etiã alia cognoscunt quæ naturaliter sunt: vnde multò magis cognoscunt qualis illa visio sit, vtrum perpetua, vel quandoque desitura: non ergo talis visio adesset eis sine tristitia: & ìta non esset vera felicitas quæ ab omni malo *Cap.48.* immunem reddere debet, vt suprà ostensum est.

4 Item, Quod mouetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus non remouetur ab eo nisi per violentiam: *Cap.50.* sicut graue cùm proiicitur sursum. cõstat autem ex prædictis quòd omnis substãtia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. nõ igitur ab illa deficiet nisi per violentiam. nihil autem tollitur per violentiã alicuius nisi virtus auferẽtis sit maior virtute causantis. visionis autem diuinæ causa est Deus, vt suprà probatum est. ergo quum nulla virtus diuinam virtutem excedat, imposſibile est ꝙ illa visio per violẽtiam tollatur. in perpetuũ ergo durabit.

5 Adhuc, Si aliquis videre desinat quod primò videbat: aut hoc erit quia deficiet ei facultas vidẽdi: sicut cùm aliquis moritur, vel cæcatur, vel aliqualiter aliter impeditur. aut erit quia non vult amplius videre: sicut cùm aliquis auertit visum à re quam prius videbat: vel quia obiectum subtrahitur: & hoc est cõmuniter verũ, siue de visione sensus, siue de intellectuali visione loquamur. Substantiæ autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum, neq; per hoc ꝙ esse desinat, cùm sit perpetua, *Cap.5. secundi libri.* vt suprà ostensum est: neque per defectum luminis quo Deum videt: cùm lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum cõditionem & recipientis & dantis. neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam vltimam felicitatem: sicut non potest velle nõ esse felix. neque etiam videre desinet per substractionẽ obiecti, quia obiectũ illud quod est Deus, semper eodem modo se habet: nec elongatur à nobis nisi inquãtum nos elõgamur ab ipso. imposſibile est igitur quòd visio illa Dei quæ beatos facit, vnquam deficiat.

6 Præterea, Imposſibile est ꝙ aliquis à bono quo fruitur, velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni æstimatur, saltem propter hoc ꝙ æstimatur impedimentum maioris boni. sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni: ita nihil fugit nisi sub ratione mali: sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquid malum, quum sit optimum ad quod creatura intellectualis peruenire potest: neque etiam potest esse ꝙ ab eo qui illa fruitur visione, æstimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid eo melius: cùm visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludat. imposſibile est igitur quòd substantia intellectualis quæ Deum videt, vnquam illa visione carere velit.

7 Item, Fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc ꝙ res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpẽdo vel debilitando virtutem ipsius. Et propter hoc vires sensibiles (quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationẽ corporalium organorum à sensibilibus, à quibus etiam si fuerint excellẽtia, corrũpuntur) fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebãt: & propter hoc etiam intelligẽdo fastidium patimur post longam vel vehementem meditationẽ: quia fatigantur potentiæ vtentes corporalibus organis, sine quibus cõsideratio intellectus nostri compleri nõ potest. diuina autẽ substantia non corrumpit, sed maximè perficit intellectum: neque ad eius visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur: imposſibile est igitur quòd illa visio aliquem fastidiat, qui prius ea delectabiliter fruebatur.

8 Amplius, nihil quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum: quia quandiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet. diuina autẽ substãtia à quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur: quum nullus intellectus creatus eam comprehendat. imposſibile est igitur quòd substantia intellectualis illam visionem fastidiat: & ita non potest esse quòd per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

9 Adhuc, Si aliqua duo fuerunt prius vnita, & postmodum separẽtur, oportet ꝙ hoc accidat per mutationẽ alicuius eorum. Relatio enim sicut non incipit esse de nouo absq; mutatione alterius relatorũ: ita nec absq; mutatione alterius de nouo esse desinit. intellectus autem creatus videt Deũ per hoc ꝙ ei quodammodo vnitur, vt ex dictis patet. si ergo visio illa desinat vnione huiusmodi desinẽte: *Cap.51.* oportet ꝙ hoc fiat per mutationẽ diuinæ substãtiæ vel intellectus ipsam vidẽtis. quorum vtrumque est imposſibile. Nam diuina substãtia est immutabilis, vt in 1. lib.* ostẽsum ** Cap.15.* est. substãtia etiã intellectualis eleuatur supra omnem mutationem, quum Dei substantiam videt. imposſibile est ꝙ aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiã videt.

10 Item, Quantò aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tantò est minus mutabile, & magis perseuerans: vnde quædam corpora propter hoc ꝙ longè distantia à Deo, nõ possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in secundo de Generatione.* ** Tex. cõ.59.* sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quàm quę eius substantiã videt. creatura igitur intellectualis quæ Dei substantiam videt, summam immobilitatem consequitur: non igitur posſibile est ꝙ vnquam ab illa visione deficiat. Hinc est ꝙ in Psalmis dicitur: Beati qui hab. in do. tua. do. in se. se. laud. *Psalm. 83.* te. Et alibi: Non commouebitur in æternum qui habitat in Hierusalem. *Psalm. 124.* Et Isaiæ 33. Oculi tui videbunt Hierusalem ciuit. op. tab. quod ne. transf. po. nec auf. cla. eius in sem. & omnes funiculi eius non rum. quia so. ibi mag. Dominus Deus noster. Et Apoca. 3. Qui vicerit, faciam il. co. in temp. d. m. & fo. non egredi. amplius. Per hoc autem excluditur error Platonicorum, *Plato qui desumitur ex Phædro Phædone, & 10. de Repub.* qui dicebant animas separatas postquam felicitatem vltimam adeptæ fuissent, iterũ ad corpora incipere velle redire, & finita felicitate illius vitæ iterum miseriis vitæ huius inuolui. Et etiam error Origenis, *Orig. 3. Peryarchon. c. 1.* qui dixit animas & angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam deuenire.

Super Cap. 62.

SECVNDA conclusio est: Illi qui vltimam felicitatem consequuntur ex visione diuina, nunquam ab illa decidẽt. Probatur primò: Prædicta visio non est in tempore, sed in æternitate, ergo amitti non potest. Probatur consequentia: quia quod quandoque est, quandoque nõ est, scilicet per potentiam intrinsecam, mensuratur tempore, vt dicitur quarto Physicorum. Secundò, Si non perpetuò felicitas permaneret, nõ quietaretur naturale desiderium in ea. ergo non esset vltimus finis. Probatur prima cõsequentia, quia sicut natura intellectualis naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatẽ, eò quòd ipsa sit perpetua, & consequenter quòd propter se desiderat & non propter aliud, desiderat vt semper habendum. Secunda quoque consequentia probatur, quia nõ peruenit huiusmodi natura ad vltimum finem, nisi quando eius naturale desiderium quietatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum, quòd aliter loquẽdum est de his quæ propter aliud quæruntur, & aliter de his quæ quæruntur propter se. id enim quod quæritur propter aliud, non habet vt quæratur tanquam semper habendum, quia adueniente eo propter quod quærebatur, cùm non quæratur nisi ad aliud acquirendum, non amplius desideratur, sicut medicina quæ propter sanitatem quęritur, habita sanitate nõ desideratur vlterius: sed id quod propter se, duntaxat & nullo modo propter aliud quæritur, habet vt quęratur tanquam semper habendum quamdiu manet appetens, quia habet ex se sufficientem bonitatẽ propter quam appetatur: & ideo cùm non appetatur nisi quia bonum secundum se, cùm semper sit bonum, appetitur vt semper habendum: sic quia sanitas est secundum se quoddam bonum naturæ, & quæritur propter se, naturaliter desideratur vt semper habenda. Optimè ergo probauit S. Thom. naturam intellectualem naturaliter desiderare felicitatis perpetuitatem, eò quòd ipsa existens perpetua, id quod propter se desiderat, & non propter aliud, quo modo felicitatem desiderat, appetit vt semper habendum. Tertiò, Nisi sic esset, talis visio non adesset sine tristitia, & ita non esset vera felicitas. probatur sequela: Visio hæc à posſidentibus eam maximè amatur, cùm sit maximè delectabilis, & maximè desiderata. ergo si sciatur quandoque amittenda, non est sine tristitia: quia quod cum amore posſidetur, si sciatur quòd quandoque amittatur, tristitiam infert: sed si non sit perpetua,

beati

beati hoc sciunt, quia si vidẽdo essentiam diuinã cognoscunt quæ sunt in natura, multò magis cognoscunt an illa visio sit perpetua nécne, ergo, &c. Quartò, Omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. ergo ab illa non deficiet nisi per violentiam. ergo in perpetuum durabit. probatur prima consequentia, quia quod mouetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non remouetur ab eo nisi per violẽtiam, vt patet in graui. Secunda verò probatur. quia cùm nihil tollatur per violentiam alicuius, nisi virtus auferẽtis sit maior virtute causantis: nulla autem virtus sit quę excedat virtutem diuinam quæ est causa huius visionis, impossibile est quòd per violentiam tollatur.

ADVERTE quòd ista ratio supponit hanc visionem non cessaturam propter voluntariam substractionem diuinæ actionis, sed diuinam essentiam continuè ad ipsam in beatis operari, vt patet in sequenti ratione. Quintò, Non potest substantia intelligibilis videns Deum desinere videre ipsum, quia possit sibi deesse facultas videndi, aut per hoc quòd ipsa esse desinat, aut propter defectum luminis quo videt quum sit perpetua, & lumen illud incorruptibiliter recipiatur ex conditione & recipientis & dantis: neque quia sibi possit deesse voluntas tali visione fruendi quum percipiat in illa esse suam vltimam felicitatem, sicut non potest non velle esse felix, neque per substractionem obiecti, quia obiectum illud quod est Deus, semper eodem modo se habet: nec elongatur à nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipso, ergo, &c. probatur consequentia, quia non desinit aliquis videre quod primò videbat, nisi propter aliquod prædictorum.

CIRCA secundi impedimenti remotionem, scilicet quòd beato non potest deesse voluntas tali visione fruendi, sicut nõ potest non velle esse felix, cõsiderandum ꝙ licet in via felicitas sub communi ratione felicitatis non moueat voluntatem de necessitate quantum ad exercitium actus, sed tantùm quantum ad actus specificationem absolutè loquendo, tamen vt superius dictum est, ex hac suppositione quòd apprehendatur practicè, & proponatur voluntati sub ratione appetendi pro nunc omnibus consideratis, non potest voluntas non velle, sicut non potest intellectui proponi primum principium quin statim illi actualiter assentiat. Cùm ergo inquit S. Thom. quòd videnti Deum non potest deesse voluntas fruendi illa visione, sicut non potest non velle non esse felix, intelligendum est stante illa practica apprehensione felicitatis. sic enim proportionaliter sibi respõdent diuina essentia & felicitas in communi, quia diuina essentia clarè visa necessariò mouet voluntatem, & felicitas in communi practicè proposita voluntati modo dicto necessariò acceptatur.

CIRCA remotionem tertij impedimenti, scilicet quòd non potest obiectum beatitudinis subtrahi, aduertẽdum quòd dupliciter posset subtrahi obiectum visionis, aut scilicet quia ipsum variatur in se, sicut si quod erat album fiat nigrum, aut quia ipso in se non variato remouetur debita propinquitas, sicut si longè ponatur album quod prius erat visui sufficienter propinquum, propter vtrumque horum remouendum inquit sanctus Thomas, quòd obiectum diuinæ visionis non subtrahitur, quia Deus semper eodem modo se habet, id est, in se nullam variationem habet, & etiam nunquam elongatur à nobis. Sextò, & est confirmatio præcedentis cum duabus sequentibus. probatur enim quòd non potest deficere ex propria voluntate ipsius beati. In fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cùm sit optimum ad quod creatura rationalis peruenire potest, hæc potest esse quòd ab eo qui tali visione fruitur æstimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid eo melius, cùm illa visio omnem falsitatem excludat, ergo impossibile est quòd videns Deum velit illa visione carere. probatur consequentia, quia impossibile est vt aliquis velit à bono quo fruitur discedere nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni existimat, saltem propter hoc ꝙ existimatur impedimẽtum maioris boni. Ad hanc rationem posset dici, quòd ille qui fruitur Deo, posset velle carere illa visione non propter aliquod malum coniunctum ei, neque quia sit impedimentum maioris boni, sed ad experiendum propriam libertatem, scilicet an posset à tali visione & fruitione ad horam desistere. sed ista responsio nulla est, tum quia hoc non posset esse nisi quia experientiam propriæ libertatis existimaret maius bonum quàm diuinam visionem & fruitionem, & sic existimaret continuationem talis visionis esse maioris boni impeditiuam, tum quia videns Deum naturali necessitate iudicat illud obiectum omnibus pensatis esse pro tunc summè diligendum super omnia, nec est in potestate ipsius tale iudicium suspendere, quia illa visio qua clarè videt Deum, ad quam tale iudicium de necessitate consequitur, non est in potestate sua: stante autem illo iudicio quo virtute visionis diuinæ iudicatur Deum esse pro tũc summè diligendum, constat quòd non potest videns Deum iudicare pro tunc bonum esse suspendere actum fruitionis ad experiendum propriã libertatem, quia hoc iudicium cõtrariatur illi alij iudicio, ideo responsio hæc efficaciam rationis non tollit. Septimò, Diuina substantia non corrumpit, sed maximè perficit intellectum, neque ad eius visionem concurrit actus qui per corporalia organa exerceatur. ergo non potest illa visio aliquem fastidire qui prius ea delectabiliter fruebatur. probatur consequentia, quia fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quòd res illa aliquam mutationem facit in re corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius, vt patet in operatione virium sensitiuarum, & in operatione intellectus nostri in hac vita quæ sine potentiis organicis compleri nõ potest. Octauò, Diuina substantia à quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cùm eam non comprehendat. ergo non potest illam visionem substantia intellectualis fastidire, ergo neque ab illa potest propria voluntate desistere. probatur prima consequentia, quia nihil quòd cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum, eo quòd semper desiderium maneat.

CIRCA hanc rationem dubium occurrit: quia si cum admiratione videtur diuina substantia à beatis, videtur ꝙ beati desiderium non impleatur, tum quia vt hîc dicitur, quandiu aliquid est sub admiratione, adhuc desiderium manet, tum quia admiratio est cum ignorantia, & ex admiratione incitatur desiderium cognoscendi causam quæ ignoratur.

AD huius euidentiã duo sunt cõsideranda, vnum est quòd licet admiratio in nobis propriè importet duo, vt ex primo Metaph. elici potest, scilicet ꝙ causa illius quod admiramur, sit occulta, & in eo appareat aliquid per quod videatur contrarium debere esse eius quod miramur, propter quod quoddam sciẽdi causam desiderium excitatur, sicut cùm ferrum videmus ascendere, miramur: tamen largo modo aliquando admiratio sumitur pro apprehensione alicuius vt excedentis omnino propter sui magnitudinem capacitatem cognoscentis. cùm ergo hîc dicitur quòd diuina substantia à quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, accipitur admiratio secundo modo, non autem primo modo, quia vt arguebatur, beati non desiderant quidem alicuius rei co[redacted]onem quam non habeant, semper tamen vident se à magnitudine [redacted]uinæ maiestatis superari, & eius visionem à perfecta Dei compreh[redacted]one deficere. Alterum est quòd desiderium (vt dicitur 1.2.q.33.art[redacted]) dupliciter potest accipi, vno modo propriè secundùm quòd importat appetitum rei non habitæ, alio modo secundùm quòd importat intensionem affectus quæ fastidium tollit. cùm ergo hîc dicitur quòd quandiu aliquid sub admiratione est, adhuc desiderium manet, accipiendum est desiderium secundum proportionem ad admirationẽ. si enim accipiatur admiratio vt importat cognitionem eius quod admiramur cum ignorantia causæ & existimatione quòd aliter esse deberet, sic quandiu aliquid sub admiratione est, desiderium primo modo manet: quia admirans petit cognitionem causæ quam non habet. si autem accipiatur admiratio pro cognitione substãtiæ alicuius vt excedentis in sua intelligibilitate facultatem cognoscentis, sic eam concomitatur desiderium secundo modo, quod importat intentionem affectus fastidium tollentem: & sic cum beatis sit ista admiratio, eò quòd videntes diuinam substantiam eam non comprehendant cognoscantque incomprehensibilem esse, atque semper sint in hac admiratione, manet in ipsis semper desiderium fruendi Deo, id est, intensus affectus ad visionem Dei & delectationem eam consequentem, propter quod de angelis qui perfectè Deum cognoscunt & delectantur in ipso, dicitur 1. Petri 1. quòd desiderant in eum prospicere. Ad hunc itaque sensum procedit ratio S. Thom. Nonò, hæc visio non potest desinere propter mutationem diuinæ substantiæ cùm sit immutabilis, neque propter mutationem intellectus ipsam vidẽtis, cùm eleuetur in hoc supra omnem mutationem, ergo, &c. probatur consequentia, quia si aliqua duo prius fuerunt vnita, & postmodum separentur, oportet quòd hoc accidat per mutationem alicuius eorum. relatio enim non incipit, neque desinit esse absque mutatione alterius relatorum, intellectus autem creatus videt Deum per hoc quòd ei quodammodo vnitur.

ADVERTENDVM circa fundamentum huius rationis, quòd licet intellectus quilibet creatus sit secũdum suam naturam aliquo modo mutabilis, secundùm tamen quòd ad visionem diuinæ substantiæ eleuatæ sit Dei munere quantùm ad ea quæ ad talem visionẽ exiguntur omnino immutabilis. quia enim, vt dictum est superius, eleuatur ad hoc vt sit diuini ordinis, de ratione autem diuini ordinis est immutabilitas: ideo vt dicitur 4. Sent. dist. 49. quæst. 1. art. 2. q. 3. ad 4. sicut immutabilitas Deo cõuenit per naturam, ita beati ex diuino munere stabilitatem consequuntur, vt transmutari non possint, scilicet quantùm ad beatam visionem: & sic intelligendum est quod hîc dicitur substãtiam intellectualem eleuari supra omnem mutationem cùm Dei substantiam videt. Decimò, Nulla creatura potest Deo amplius appropinquare quàm quæ eius substantiam videt, ergo illa summam immutabilitatem consequitur, supple quantùm ad illam visionem, ergo, &c. probatur prima cõsequentia, quia quantò aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tantò est minus mutabile & magis perseuerans, declaratur exemplo corporum, & authorit. Arist. 2. de Generatione text. 59. confirmatur author. Psal. & Isa. 45. ac Apocal. 3. Per hoc autem & Platonicorum & Origenis in libro Periarchon error excluditur, qui voluerunt animas post beatitudinem iterum posse ad miseriam deuenire. Cap. 53.

SED contra prædicta inquantum aliquibus rationibus conclusum est beatum non posse velle diuina visione carere, & per cõsequens voluntatem beati necessariò velle & amare diuinam essentiam clarè visam, arguitur ex Scoto primo Sententiarum distinct. 1. quæst. 4. Primò quando principium elicitiuum non necessariò elicit, nec habens principium illud necessariò agit: sed charitas quæ est principium elicitiuum fruitionis, non necessariò illam elicit in patria, quia nec etiam in via necessariò eliciebat. ergo nec voluntas necessariò fruitur. Secundò, aut finis mouet ad istum actum, aut potentia. si finis, patet quòd nulla est necessitas: quia ad nullum actum creatum necessariò mouet. si voluntas, tunc sic. Diuersa approximatio passi ad agens non causat necessitatem, sed intensiorem actionem: vt patet de calido respectu calefactibilium. sed diuersa pręsentia obiecti cogniti puta visi & non visi non videtur esse nisi quædam diuersa approximatio eius ad voluntatem, ergo istud non diuersificat necessitatem & non necessitatem. Arguitur etiam ab aliis primò sic. Obiectum quod non replet totam capacitatem potentiæ, non immutabiliter mouet voluntatem. sed tale obiectum est Deus, cùm voluntas diligens Deum sit in potentia ad multas alias dilectiones. ergo, &c. Secundò, non est ponendum id quod libertatem voluntatis aufert: sed hæc immutabilitas voluntatis, tollit eius libertatem, ergo, &c. Tertiò, ita in via iudicamus Deum esse summè diligibilem sicut in patria, & tamen in via non necessitatur voluntas circa ipsum Deum, ergo nec in patria. Quartò ponuntur quidam casus, primus est si Deus det alicui fruitionem sui ad horam, & certificet ipsum quòd post horam illam non habebit, constat quòd talis potest velle carere illa visione, cùm non sit sibi impossibile conformare se Deo in volito. secundus est, si Deus præcipiat beato vt conetur suspẽdere amorem quo amat illum clarè visum, constat quòd talis poterit illum amorem suspendere. tertius est, si Deus ostenderetur videnti se esse futurus eius perpetuus afflictor, vel annihilator & huiusmodi, constat quòd apprehenderetur sub ratione displicibilis, & per cõsequens voluntas posset eum non velle. quartus est, si aliquis damnandus videret Deum & cognosceret pœnam aliquam sibi futuram, cõstat quòd eius gaudium per dolorem diminueretur, & posset Deus facere quòd haberet tantum dolorem quòd excluderet omne gaudium, ergo, &c. Arguitur etiam contra istam determinationem: quia videtur esse contra mentem S. Thom. Nam de Verit. q. 22. art. 6. vult quòd voluntas est libera quo ad exercitium actus quantùm scilicet ad velle & non velle in quolibet statu naturæ, & respectu cuiuslibet obiecti. ergo in patria non necessitatur respectu Dei clarè visi quantùm ad actus exercitium.

PRO solutione argumentorum Scoti considerandum est quòd licet

intellectus

intellectus creati Deus sit obiectum tam in via quàm in patria:inquãtum & in via & in patria cognosci potest, sub alia tamen ratione est obiectum in via, & sub alia ratione in patria. in via enim non obiicitur nobis nisi vt obscurè & in ænigmate cognitus, ac per aliud: in patria verò est obiectum vt clarè cognitus, & per se: & quia volũtas non fertur nisi in bonum cognitum, sicut alio modo cognoscitur in via, & alio modo in patria: ita voluntas alio modo se habet in ipsum in via, & alio modo in patria. quia enim hic videtur in speculo, non autem in seipso & in propria ratione, & non videtur clarè in ipso rationem summi boni & vltimi finis contineri: ideo voluptas quæ in vltimum finem sibi sub ratione vltimi finis propositum naturaliter fertur, non necessariò fertur in Deum, nec in ipso immobilitatur: quia ex illa cognitione non sequitur de necessitate iudicium illud quo iudicetur esse summè diligendus: in patria verò quia clarissimè videtur in diuina substãtia esse summi boni & vltimi finis rationẽ, volũtas in ipsum necessariò fertur, & immobilitatẽ in ipso habet, eò quòd illud iudicium quo iudicatur sic visus esse summè volendus & diligẽdus, non est in potestate beati, cùm illud necessariò sequatur ex clara visione eius quod est verè summum bonum, & summè diligibile.

Ad primum igitur Scoti dicitur quòd minor est falsa: ad probationem negatur consequentia: quia in via non proponebatur voluntati obiectum eo modo & sub eadem ratione qua sibi proponitur in patria. in via enim proponitur tanquam aliquid in ænigmate & in alio cognitum: in patria autem sibi proponitur tanquam clarè & in seipso visum, & tãquam manifestè cognitum quòd sit præ omnibus diligendum. Ad secundum dicitur quòd vtrumque scilicet & finis & potentia mouent ad istũ actum hoc est ad hunc actum concurrunt, & ex vtroque aliquo modo prouenit necessitas: ex fine quidem quia est obiectum conuenientissimum naturæ intellectualis, & est summæ bonitatis: ex parte autem volũtatis, quia voluntas est talis naturæ vt proposito sibi vltimo fine sub ratione summè diligibilis clarè cogniti, necessariò in illud inclinetur, sicut intellectus primis principiis necessariò assentit. cùm probatur quòd non ex fine, quia non necessariò mouet ad aliquod ens creatum, dicitur quòd non sic dicitur ad actum necessarium ipse finis mouere quasi necessariò per modum efficientis moueat, & non sit in eius potestate non agere, sed quia est tantæ bonitatis vt propositum voluntati clarè vt in seipso natum sit inclinare voluntatem per modum finis, ita quòd voluntas non poterit ipsum non appetere, cùm verò probatur quòd non ex voluntate ista necessitas proueniat, dicitur, quòd maior appropinquatio passi ad agens dupliciter potest intelligi, aut scilicet secundum localem distantiam tantùm, vt dicantur proximiora illa quæ in locis sunt minus ab inuicem distantibus, aut secundum adhærentiam, ad rationem magis propriam agentis, vt illud magis dicatur appropinquare alicui, quod secundum rationem illi magis propriam adhæret. si primo modo accipiatur approximatio, sic admissa maiore, quæ tamen fortassis non est vera, negatur minor: si secundo modo accipiatur, sic minor quidem est vera: quia dum voluntati proponitur Deus non visus, sed in speculo cognitus, adhæret Deus voluntati non per suã essentiam in se, sed secundum quandã rationem à creaturis acceptam. cùm verò proponitur voluntati tanquam clarè visus, adhæret sibi secundum ipsam suam essentiam & propriam suam rationem quæ sibi est intima: sed maior rationis est falsa: quia stat aliquod obiectum sub propria ratione & essentia propositum voluntati necessitate voluntatem: quod non necessitat ipsam sub ratione ab aliis rebus accepta propositum, sicut sanitas perfectè cognita necessitat appetitum naturalem, quæ non cognita nisi in quandam confusione & obscuritate, non necessitat. Ad primum aliorum negatur minor. dicitur enim voluntatis capacitatem obiectum aliquod adimplere, quando nihil extra ipsum appetentem relinquitur tanquam suæ perfectionis complementum, vt dicitur 1. 2. quæst. 1. artic. 5. sic autem Deus clarè visus se habet ad voluntatem: nam cùm peruenerit substantia intellectualis ad visionem diuinæ essentiæ, complementum suæ perfectionis habet, & nullam aliam perfectionem desiderat: cùm autem probatur quia voluntas diligens Deum est in potentia ad multas alias dilectiones, negatur consequentia sub intellecta. per hoc enim quòd obiectum aliquod satiat voluntatem, non excluditur quin cum ipso aliquid aliud amare possit, sed excluditur amor alterius rei omnino extraneus ab amore illius obiecti, qui scilicet ab illo nullo modo procedit, & sic illius complementum. dicitur enim quòd beatus diligens Deum non potest habere amorẽ alicuius alterius rei qui ab amore Dei non originetur: sed quicquid amat & vult, amat & vult in ordine ad essentiam diuinam, & ex eius amore, & ex hoc dicitur voluntatis capacitatem adimplere. Ad secundum negatur minor. immutabilitas enim ex inclinatione naturali voluntatis proueniens non tollit ipsius libertatem, cùm necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet qua aliquis à coactione est liber secundum Augustinum, scilicet de ciuitate Dei, & sanct. Thom. de Verit. quæst. 4. artic. 1. ad 20. sed bene necessitas coactionis: quia coactio est tantum ab extrinseco, naturalis autem inclinatio est ab intrinseco. Ad tertium dicitur primò, quòd stãte illo iudicio etiam in via quo iudicamus Deum esse summè diligibilem pro nunc omnibus pensatis nihilque tale iudicium impediente, voluntas necessariò illum diligit: & quandiu manet tale iudicium, manet ille voluntatis actus. vt dicebatur superius de beatitudine secundum vniuersalem rationem acceptam, dicitur secundò, quòd voluntas non immobilitatur in illo actu in via sicut in patria, quia illud iudiciũ in via est in potestate nostra propter obscurã & ænigmaticã Dei cognitionẽ: & potest homo ab illo iudicio & etiam ab actuali cõsideratione Dei cessare: aut quia talis cõsideratio iudicatur impeditiua melioris boni, aut quia fatigatur homo in tali consideratione propter fatigationem virium sensitiuarũ: aut ob aliquas alias causas quarum nulla erit in patria vbi clarissimè videtur natura diuina vt in se est, & vbi nulla est deceptio, & nulla fatigatio, & nõ potest iudicari aliquid esse melius illa visione diuina: vnde nõ est eadẽ ratio in via & in patria.

August. To. 3. li. 5. de Ciuit. Dei. cap. 9. & 10.

AD casus propositos dicitur in communi quidem quòd mens sancti Thom. est loqui de voluntate beatorum quantum ad id quod sibi conuenit secundum se & secundum communem legem, non autem quãtum ad illud quod circa illos Deus disponere potest, quia illud accidit beatitudini & sibi non conuenit per se: in particulari autem ad primum casum dicitur quòd vtique tunc talis vellet carere illa visione post horam: quia videns Deum à voluntate diuina discordare non potest: talis tamen non potest pro illa hora velle carere illa visione tanquam ipsam fastidiens. Ad secundum dicitur quòd casus non est admittendus: quia Deus non præcipit impossibile. Beatum autem suspendere amorem illum est sibi omnino impossibile, stante illa visione & iudicio quo ex virtute illius visionis iudicatur Deus pro tunc esse omnibus pẽsatis summè diligendus, quia ad illum amorẽ illis stantibus naturaliter inclinatur, nec est ille amor in eius potestate. Ad tertium casum dicitur quòd talis nõ apprehenderet Deũ sub ratione displicibilis: quia licèt videat ipsum futurũ esse eius punitorem, non tamen iudicat ipsum esse malum, cùm videat ipsum esse essentiã bonitatis, & nihil posse nisi optimè & iustissimè facere. Ad quartũ casum dicitur quòd gaudium illius de essentia diuina clarè visa ex illo non minueretur: imò fortassis nullus esset dolor: quia tale gaudium & illa pœna non sunt contraria: sicut & in Christo dolor passionis non minuebat gaudium fruitionis beatæ.

AD id quod vltimò inducitur ex verbis sanct. Thom. respõdet Capreolus 1. dist. 1. quæst. 3. mentem sanct. Thom. in illo loco esse, quòd voluntas respectu cuiuscunque obiecti potest suspendere actũ in quocũque statu, in quo sibi potest proponi sub ratione boni exitus in actum, vel cessatio ab actu: in patria autem non potest proponi sub ratione boni cessare à dilectione Dei secundum se: ideo dictum sanct. Thom. non obstat determinationi factę. Sed istud saluo semper meliori iudicio nõ videtur mihi esse ad mentem sancti Thom. Ex hac enim responsione admittitur absolutè quòd in patria voluntas circa Deum non est libera quo ad exercitium actus, in authoritate autem adducta hoc videtur negare sanct. Thom. dum connumerans statum beatorum inter status naturæ, dicit voluntatẽ esse liberam in quolibet statu naturæ circa quodcunque obiectũ, in quo etiam includitur quòd sit libera erga Deum à beatis visum. ideo posset aliter dici, scilicet quòd cùm actus voluntatis sequatur cognitionem: sicut dupliciter possumus loqui de cogitatione qua beati cognoscunt Deum, scilicet de cognitione beatifica, & de cognitione non beatifica, ita dupliciter loqui possumus de actu voluntatis erga Deum. si enim loquamur de illa cognitione Dei in qua essentia beatitudinis consistit, quæ scilicet est cognitio Dei per ipsam diuinã essen tiam clarè visi, sic voluntas non potest non habere actum dilectionis circa Deum: quia nõ potest intellectus iudicare ipsum pro tunc non esse diligendum, & consequenter cessatio à tali dilectione non potest proponi voluntati sub ratione boni. si autem loquamur de cognitione quam habent beati de Deo, aut ex habitu hîc acquisito, aut ex reuelatione, aut aliquo alio modo secũdum quascunque alias particulares rationes, sic nõ necessariò fertur volũtas beati in Deum sic cognitum: quia sicut intellectus potest cessare ab illo iudicio quo iudicat Deum vt sic cognitum esse diligendum: quia potest à tali cognitione & consideratione cessare, & consequenter potest proponere voluntati sub specie boni cessationem ab illo actu, ita & voluntas potest ab illo actu cessare: & sicut intellectus nõ necessitatur in illa cognitione ad iuducandum Deum esse diligibilem sub ratione cognitum, ita nec volũtas necessitatur ad illum diligendum. Mens ergo sanct. Thom. est quòd etiã in statu beatorum voluntas circa Deum absolutè est libera quantũ ad exercitium actus inquantum potest aliquem actum liberè elicere circa ipsum aliqua cognitione non beatifica cognitum, huic autem non repugnat quòd circa ipsum vt visione beatifica cognitum, nõ sit libera, sed determinata: quo modo loquimur hîc de voluntate beatorum circa Deum: & hanc responsionem etiam ipse Capreolus in 2. distinct. quæst. 1. videtur magis quàm aliam acceptare.

Qualiter in illa vltima felicitate omne desiderium hominis completur.

Caput 63.



EX præmisis autem apparet quòd in illa felicitate quæ prouenit ex visione diuina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Psal. Qui replet in bonis desideriũ tuum. *Psalm. 102.* Et omne humanum studium ibi suam cõsummationem accipit. Quod quidem patet discurrẽti per singula. Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectualis est de cognitione veritatis: quod quidẽ homines consequuntur per studium contemplatiuæ vitæ. Et hoc quidem maximè in illa visione consummabitur, quando per visionẽ primæ veritatis omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescent, vt ex supradictis apparet. *Cap. 59.* Est etiã quoddã hominis desideriũ secundũ quod habet rationem qua inferiora disponere potest: quod quidem consequuntur homines per studium actiuæ & ciuilis vitæ: quod desiderium principaliter ad hoc est, vt tota hominis vita secundum rationem disponatur: quod est viuere secundum virtutẽ. cuiuslibet enim virtuosi finis in operando est propriæ virtutis bonum, sicut fortis vt fortiter agat. hoc autem desiderium tunc omnino complebitur, quãdo ratio in summo vigore erit diuino lumine illustrata, ne à recto deficere possit. Consequuntur etiam ciuilem vitam quædã bona quibus homo indiget ad ciuiles operationes: sicut honoris sublimitas, quam homines inordinatè appetentes, superbi & ambitiosi fiunt. ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, inquantum Deo quodãmodo vniuntur,

Cap.51. vt suprà ostensum est. Et propter hoc sicut ipse Deus rex seculorũ est:ita & beati ei cõiũcti reges dicũtur, Apocal. 20. Regnabunt cum Christo. Consequitur etiam ciuilem vitam aliud appetibile, quod est famæ celebritas: per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui decipi & decipere possunt, opinionem: sed secundum verissimam cognitionem & Dei & omnium beatorũ: & ideo illa beatitudo in scriptura sacra frequẽtissimè gloria nominatur, sicut in Psal.
Psalm. 149. dicitur: Exultabunt sancti in gloria. Est etiam & aliud in ciuili vita appetibile, scilicet diuitiæ, per cuius inordinatum appetitum & amorem homines illiberales & iniusti fiunt: in illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, inquantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem. Propter quod dicitur Sapientiæ 7. Venerunt mihi omnia bona pariter cum
Psalm.111. illa. Et in Psalm. dicitur. Gloria & diuitiæ in domo eius. Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi & aliis animalibus cõmune, vt delectationibus perfruatur: quod homines maximè consequuntur secundũ vitam voluptuosam: & per eius immoderantiam intemperati & incontinentes fiunt. in illa verò felicitate est delectatio perfectissima: tantò quidem perfectior ea quę secundum sensus est, quia & bruta animalia perfruuntur: quantò intellectus est altior sensu, tãtò etiam illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, & magis intimum & magis continuè delectans, quãtò etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis, aut solicitudinis
Psalm.35. alicuius molestantis, de qua dicitur in Psalm. Inebriabuntur ab vber. do. t. & tor. vo. t. po. eos. Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune per quod cõseruationem sui desiderant, secundum quòd possibile est: per cuius immoderãtiam homines timidi redduntur, & nimis à laboribus sibi parcentes: quod quidem desiderium tunc omnino complebitur, quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi, secundum illud Isa. 49. & Apocal. 21. Non esurient neque sitient: ambulabunt, neque cadet super illos sol, neque vllus æstus. Sic igitur patet quòd per diuinam visionem cõsequuntur substantiæ intellectualis veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur: & in quo est plena sufficientia
10.Ethic. cap.7. omnium bonorum, quæ secundum Aristotelem ad felici-
3. lib. de cõsola.prosa 2. tatem requiruntur. Vnde & Boëtius dicit quòd beatitudo est status omnium bonorum cõgregatione perfectus. Huius autem perfectæ & vltimæ felicitatis in hac vita nihil est adeò simile sicut vita contemplatiua veritatẽ secundùm quòd est possibile in hac vita: & ideo Philosophi qui de illa felicitate vltima plenam notitiam habere non potuerunt, in comtemplatione quæ est possibilis in hac vita, vltimam felicitatem hominis posuerũt. Propter hoc etiam inter alias vitas in scriptura diuina magis contemplatiua commendatur. dicente Domino Lucæ 10. Maria optimam partem elegit, scilicet cõtemplationem veritatis: quæ non auferetur ab ea. incipit enim cõtemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur: actiua verò & ciuilis vita huius vitæ terminos non transcendunt.

Super Cap. 63.


ERTIA conclusio est In illa felicitate quæ prouenit ex visione diuina, omne desiderium humanum impletur, vt in Psalm. dicitur, & omne humanum studium ibi consummationem accipit. probatur discurrendo per omnia in quę humanus appetitus fertur, & quæ secundum Aristotelem ad felicitatem requiruntur. In illa enim visione consummatur desideriũ hominis secundum contẽplatiuam vitam de cognitione veritatis, quòd sibi conuenit inquantum est natura intellectualis, quia ei innotescunt omnia quę intellectus naturaliter scire desiderat, vt ex supradictis patet. complebitur etiam desiderium eius secundum actiuam & ciuilem vitam, quod sibi conuenit secundum quòd habet rationem qua inferiora disponere potest. ciuilis enim vitæ multa sunt appetibilia, scilicet viuere secundum virtutem, ad quod principaliter tendit honoris sublimitas, famæ celebritas, & diuitiæ, quę omnia in illa visione homines consequuntur: Primum quidem, quia ratio in summo vigore erit diuino lumine illustrata, ne à recto deficere possit, Secundum verò, quia beati ad summam honoris altitudinem sublimantur inquantum Deo vniuntur, cuius signum est quòd regnabunt cum Christo, vt dicitur Apoc. 20. Tertium autem, quia per illam visionem redduntur celebres non opinione hominum qui decipi & decipere possunt, sed secũdum verissimam cognitionem Dei & omnium beatorum, vnde illa beatitudo in Psalm. gloria nominatur. Quartum denique, quia in illa beatitudine beati perfruuntur illo quod bonorum omnium perfectionem comprehendit, quod ostenditur & Sapien. 7. & in Psalm. Adimplebitur etiam desiderium delectationis q[redacted]d homini & omnibus animalibus est commune, & sibi secundum vi[redacted]n voluptuosam conuenit: quia in illa felicitate est delectatio perf[redacted]issima, vt dicitur in Psalm. & tantò perfectior ea quæ est secundum [redacted]us, quantò intellectus est altior sensu, & tantò est magis pura ab omni permixtione contristantis aut solicitudinis molestantis, quantò illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, & magis intimum, & continuè delectans. complebitur etiam desiderium conseruandi esse, quod est sibi & omnibus rebus commune, quia beati perfectam sempiternitatem consequentur ab omni nocumẽto securi, vt dicitur Isa. 48. & Apoc. 21. & sic patet rectè dixisse Boëtium, quòd beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Infert postremò sanctus Thomas, quòd huic perfectæ & vltimæ felicitati nihil in hac vita est adeo simile sicut vita contemplatiua, & propter hoc Philosophi in contemplatione veritatis quæ possibilis est in hac vita, vltimam hominis felicitatem posuerunt, & etiam à Domino vita contemplatiua magis commendatur Lucæ 10. tanquam magis diuturna quàm actiua. incipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

CIRCA complementum desiderij delectationis aduertendum, quòd simpliciter & absolutè loquendo delectationes spirituales sunt potiores corporalibus, licet corporales sint quò ad nos vehementiores. sanctus Thomas autem loquitur hoc loco de ipsis secundum ordinem earum per se & absolutè, & tãgit paucis verbis multas rationes, quas in prima secundæ quæstione 31. articulo quinto, & quarto Sententiarum distinctione quadragesimanona, quæstione tertia, articulo quinto, explicitè ponit. Vna est quòd cùm ad delectationem requiratur bonum coniunctum, id cui coniungitur, & ipsorum coniunctio: quantum ad omnia hæc, delectatio spiritualis est potior corporali, quantum quidem ad id cui bonum coniũgitur, quia pars intellectiua est multo nobilior & magis cognoscitiua quam sensitiua. hoc tangitur hîc cùm dicitur, quòd intellectus est altior sensu, quantum etiam ad bonum coniunctum, quia bonum spirituale est maius & magis dilectum quàm corporale, cuius signum est quia homines multa sustinent incommoda, & maximis delectationibus corporalibus abstinent, propter honorem, famam, & huiusmodi quæ sunt spiritualia bona. hoc tangitur hîc cum dicitur quòd illud bonum intelligibile est maius omni bono sensibili, quantum verò ad ipsam coniunctionem, quia res spirituales intellectæ intimius vniuntur nobis quàm res corporales per sensum apprehensæ, quia intellectus pertingit vsque ad intimam rei quidditatem: per sensum autem coniungimur rebus corporalibus quasi superficialier tantum, cùm extrinseca tantum apprehendamus accidentia: hoc tangitur hîc cùm dicitur, quòd illud bonũ est magis intimum. Alia ratio est quia spirituales delectationes sunt diuturniores, vtpote ex causis incorruptibilibus & immobilibus prouenientes, corporea verò delectabilia sint corruptibilia, hãc tetigit sanct. Thom. cùm dixit quòd bonũ illud est cõtinuè delectans. Alia postremò ratio est, quia delectationes spirituales sunt sine motu, & totæ simul & consequẽter puriores, corporales verò sunt cum motu ex quo lassitudinẽ inducunt. hanc quoque sanct. Thom. hic tangit, cùm ait quòd delectatio beatorum est magis pura ab omni permixtione contristantis.

CIRCA id quòd dicitur vitam contemplatiuam incipere in hac vita, & consummari in futura, aduertendum quòd hoc non ideo dicitur quasi contemplatio quæ est in hac vita maneat in futura eodem modo: quia vt inquit supra. 2. 2. quæst. 180. articulo 8. ad primum, motus contemplandi non idem est hîc & in patria, sed quia vita contemplatiua manet quo ad eosdem actus quos habebat in vita. sicut enim in hac vita est aliqua contemplatio diuinæ veritatis, ita & in patria, licet ista sit imperfecta, illa verò perfecta intelligitur etiam ratione charitatis erga Deũ. in qua principium & finem vita contemplatiua habet. Vnde inquit Gregorius super Ezechielem quòd contemplatiua hîc incipit, vt in cælesti patria perficiatur: quia amori ignis qui hîc ardere inchoat, cùm ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit. *Homel.14.*

CIRCA conclusionem principaliter intentam occurrit dubium. Non enim videtur in illa felicitate per diuinam visionem desiderium hominis compleri. Nam anima beata desiderat vniri corpori, & corporis beatitudinem quam nondum habet. Item aliquis beatus desiderat salutem alicuius quam ille nondum est adeptus, ergo per visionem diuinæ essentiæ desiderium hominis non completur.

RESPONDETVR ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ, quæstione quarta, articulo quinto ad quintum, quòd compleri desiderium beati potest dupliciter intelligi, vno modo ex parte appetibilis, alio modo ex parte appetentis. Animæ ergo separatæ desiderium totaliter quiescit ex parte appetibilis: quia habet id quod suo appetitui sufficit, sed non totaliter impletur ex parte appetentis, quia illud obiectum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Hanc ego responsionem sanct. Thom. sic intelligo, quòd non ita adimpletur animæ beatæ desiderium ex visione diuinæ essentiæ quòd in ipsa nullus sit desiderij motus: cùm, vt arguebatur, aliqua alia desideret. vnde & 1. 2. quæst. 67. artic. 4. ad tertium. & 3. Sen. dist. 26. art. vlt. quæst. 2. inquit sanct. Thom. quòd animę beatę non dicuntur propriè sperare gloriam corporis, sed tantum desiderare, & quarto Sententiarum dist. quadragesimaquinta, quæstione tertia, articulo tertio ad primum, inquit quòd sancti martyres habent desiderium de obtinenda stola corporis, & de societate sanctorum qui saluãdi sunt. sed dicitur adimpleri eius desiderium ex parte rei desideratæ inquantum habet perfectissimum sufficientissimum bonum quòd desiderabat tanquam vltimum suum finem propter quem omnia alia volebat, in cuius adeptione eius essentialis felicitas consistit, licet illud non habeat omnibus modis quibus vellet, quia non habet illud vt corpus beatificans. tale enim obiectum sufficit eius appetitui: tum quia remotis omnibus aliis est essentialiter beata ex eius adeptione, vtpote habens summum bonum, tum quia adeptio illius facit vt omne quod desiderat, infallibiliter consequatur.

Nam

Nam cùm non desideret nisi quod videt Deum velle, & volũtas Dei semper impleatur, sequitur quòd & eius desiderium semper impletur, siue de vnione ad corpus, siue de societate saluandorum, siue de quocunque alio, vnde inquit sanctus Thomas prima secundæ, loco præallegatō, quòd gloria corporis quam desiderant beati, habet ineuitabilem causam. Ad hunc ergo sensum intelligitur quod hîc dicitur, per diuinam visionem substantias intelligibiles veram felicitatem consequi, in qua omne desiderium quietatur: quia videlicet per illam habetur summum bonum, quod omne desiderabile cõtinet, & quod præ omnibus tanquam finis vltimus desiderabatur, & in cuius adeptione essentia beatitudinis consistit, & etiã quia in ipso est ineuitabilis ratio & causa adimpletionis cuiuscũque desiderij, sicut eius qui nondum adeptus est pecuniam, dicitur quodammodo desiderium rei habendæ quietatum esse: quando scit se quandocunque voluerit posse pecuniam obtinere.

SED tũc insurgit aliud dubiũ. Nã perfecta felicitas requirit perfectam quietationem desiderij & ex parte appetibilis, & ex parte appetentis, cùm omnis motus naturalis ad quietem tendat, felicitas autem sit terminus appetitus, ergo si in anima separata non est quietatio totalis desiderij ex parte appetentis, non habebit perfectam felicitatem.

RESPONDETVR, quòd de perfecta felicitate beati dupliciter possumus loqui. Vno modo quãtum ad perfectionem essentialem felicitatis. Alio modo quantum ad perfectionem essentialem simul & concomitantem secũdum quòd beatitudo nominat statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Si loquamur de prima perfectione, sic anima separata est perfectè beata, quia videt Deum in quo essentia beatitudinis consistit, nec remanet in ipsa aliquod desiderium respectu huius. Si verò loquamur de eius perfectione secundo modo, sic vtique cõceditur quòd nõ est perfectè beata. Vnde sanct. Thom. quarto Sent. distinctione quadragesimanona, quæstione prima, articulo quarto, tenet quòd post resurrectionem augebitur beatitudo sanctorum extensiuè inquantum anima gaudebit non solum de bono proprio, sed etiam de bono corporis, imò etiam vult quòd aliquo modo augebitur intensiuè, non quidem perfectius Deum videndo ex parte obiecti, sed quia ex vnione ad corpus eius operatio efficatior erit. In quarto etiam libro huius contra Gentiles, capitulo septuagesimonono, ait quòd anima separata nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur.

Quòd Deus sua prouidentia gubernat vniuersa.

Caput 64.

Idẽ 1.1. quæst. 22. artic. 2.



EX his autem quæ præmissa sunt, sufficienter habetur quòd Deus rerum omnium est finis. Ex quo haberi potest vlterius quòd ipse sua prouidẽtia gubernat & regit vniuersa. Quãdocunque enim aliqua ordinãtur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent, ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in excercitu apparet. omnes enim partes exercitus & eorum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in vltimum finẽ: & propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quæ est de fine, imperat & dat leges arti quæ est de his quæ sunt ad finem: vt ciuilis militari, militaris equestri, & ars gubernatoria nauifactiuæ. Cùm igitur omnia ordinentur ad bonitatem diuinam sicut in finem, vt ostensum est: oportet quòd Deus ad quẽ principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita & intellecta & amata, sit gubernator omnium rerum. Capit. 17. & 18.

2 Adhuc, Quicunque facit aliquid propter finem, vtitur illo ad finem. ostensum est autem suprà, quòd omnia quæ habent esse quocunque modo, sunt effectus Dei: & quòd Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. ipse igitur vtitur omnibus dirigendo ea in finem, hoc autem est gubernare. est igitur Deus per suam prouidentiam omniũm gubernator. 2. lib. cap. 15.

3 Amplius, Ostensum est quòd Deus est primum mouens non motum: primum autẽ mouens nõ minus mouet quàm secunda mouentia, sed magis: quia sine eo non mouẽt alia. omnia autem quæ mouentur, mouentur propter finem, vt suprà ostẽsum est. mouet igitur Deus omnia ad fines suos, & per intellectum. ostensum est enim suprà quòd non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectũ & voluntatem. nihil autem est regere & gubernare per prouidentiam, quàm mouere per intellectum aliqua ad finẽ. Deus igitur per suam prouidentiam gubernat & regit omnia quæ mouentur in finem, siue moueantur corporaliter, siue spiritualiter: sicut desiderans dicitur moueri à desiderato. Capit. 2. 1. lib. 23. & 24.

Cap. 2. 4 Item, Probatum est quòd corpora naturalia mouentur & operantur propter finem, licèt finem non cognoscant, ex hoc quòd semper vel frequentius accidit in eis quod melius est: & non aliter fierent per artem. Impossibile est autem quòd aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem, & ordinatè perueniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo habẽte cognitionem finis: sicut sagitta dirigitur ad signum à sagittante. oportet ergo quòd tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinetur: & hoc quidẽ mediatè vel immediatè oportet reducere in Deum. oportet enim quòd omnis inferior ars & cognitio à superiori principia accipiat, sicut in scientiis operatiuis & speculatiuis apparet. Deus igitur sua prouidentia mundum gubernat.

5 Adhuc, Ea quæ sunt secundum suam naturam distincta, in vnum ordinem non conueniunt nisi ab vno ordinante colligantur in vnum. In vniuersitate autem rerum sunt res distinctę, & contrarias naturas habentes, quę tamẽ omnes in vnum ordinem conueniunt, cùm quædam operationes quorũdam excipiunt: quędam autem à quibusdam iuuantur, vel etiam operantur: oportet igitur quòd sit vniuersorum vnus ordinator & gubernator.

4 Amplius, Eorum quæ circa cælestium corporum motus apparent, ratio assignari non potest ex necessitate naturæ, cùm quædam eorum habeant plures quibusdam & omnino difformes: oportet igitur quòd illorum motuum ordinatio sit ab aliqua prouidentia: & per consequens omnium inferiorum motuum & operationum quæ per illos motus disponuntur.

7 Item, Quãtò aliquid propinquius est causæ, tantò plus participat de effectu ipsius. vnde si aliquid tantò participatur perfectius ab aliquibus, quantò alicui rei magis appropinquat: signum est quòd illa res sit causa illius quod diuersimodè participatur. Sicut si aliqua sint magis calida secundum quòd magis oppropinquant igni: signum est quòd ignis sit causa caloris. Inueniũtur autem aliqua tantò perfectius ordinata esse quãtò sunt Deo magis appropinqua. nam in corporibus inferioribus quæ sunt maximè à Deo distantia, naturæ similitudine, inuenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturæ, sicut patet in monstruosis & aliis casualibus: quod nunquam accidit in corporibus cælestibus: quæ tamẽ sunt aliquo modo mutabilia: quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est autem quòd Deus est causa totius ordinis rerum: est igitur ipse per suã prouidentiam gubernator totius vniuersitatis rerum.

8 Adhuc, Sicut suprà probatum est, Deus res omnes in esse produxit nõ ex necessitate naturæ, sed per intellectum & voluntatem. intellectus autem & voluntatis & ipsius non potest esse alius finis vltimus nisi bonitas eius, vt scilicet, eam rebus communicare: sicut ex præmissis apparet. res autem participant diuinam bonitatem per modum similitudinis inquantum ipsæ sunt bonæ. id autem quod est maximè bonum in rebus creatis est bonum ordinis vniuersi, quod est maximè perfectum, vt Philosophus dicit. Cui etiam consonat diuina scriptura Genesis primo, cùm dicitur, Vidit Deus e. quæ fe. & e. valde bona. cùm de singulis operibus dixisset simpliciter quòd erant bona. Bonum igitur ordinis rerum creatarum à Deo est id quod est præcipuè volitum & intentum à Deo: nihil autem aliud est gubernare aliquam rem quàm ei ordinem imponere: ipse igitur Deus omnia suo intellectu & voluntate gubernat. Capit 23. & 24. Lib. 2.

9 Amplius, Vnumquodque intendẽs aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius fini vltimo. quia hoc est etiam finis aliorum. vltimus autem finis diuinæ voluntatis est bonitas ipsius cui propinquissimũ in rebus creatis est bonum ordinis totius vniuersi, cùm ordinetur ad ipsum sicut ad finem omne particulare bonum huius vel illius rei: sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius. vnde & quælibet pars inuenitur esse propter suum totum: id igitur quod maximè curat Deus in rebus creatis, est ordo vniuersi. est igitur gubernator ipsius.

10 Item, Quælibet res creata consequitur suam vltimam perfectionẽ per operationem propriam. nã oportet quòd vltimus finis & perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus aut effectus: forma verò secũdùm quam

Tex com.4. res est, est perfectio prima, Vt patet in secundo de Anima. ordo autem rerum creatarum secũdum distinctionem na-
Cap.24. turarum & graduum ipsarum procedit ex diuina sapientia, sicut in secundo ostensum est, ergo & odro operationis per quam res creatæ magis appropinquant ad vltimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerũ ad finem, est gubernare ipsas. Deus igitur per suæ sapientiæ prouidentiam rebus gubernationem & regimen præstat. Hinc
Psal.99. est quod scriptura Deum Dominum & Regem profiterur,
Psalm. 46. secundum illud Psalm. Dominus ipse est Deus. Et idem, Rex omnis terræ Deus. Regis enim est & domini suo imperio regere & gubernare subiectos: vnde & rerum cursum sacra scriptuta diuino præcepto ascribit Iob nono, Qui præcipit soli & non oritur:& stel.clau.qua. sub signa. & Psalm.149.Præceptum po.& non præ.

Emped. teste Aristot. 2. Phy text.43. & eorum qui solã materialẽ causam nouerũt de quibus.1. Meta. cap. 4.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium qui dicebant omnia ex necessitate materiæ prouenire: ex quo sequebatur omnia à casu accidere, & nõ ex aliquo prouidentiæ ordine.

Super Cap. 64.

POSTQVAM determinauit sanct. Thom. de Deo secũdum quòd est rerum omnuim finis, nunc vult de regimine ipsius vniuersali secundum quòd omnem creaturam gubernat determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de ipsa diuina prouidentia secundum se. Secundò de eius conditionibus capit.94. Circa primum duo facit. Primò agit de prouidentia & gubernatione diuina secundum quòd ad omnia communiter se extendit. Secundò vt se extendit particulariter ad homines cap.84. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa prouidentia. Secundò de ordine excecutionis diuinæ prouidentiæ capit.77. Circa primum duo facit. Primò ostendit in communi Deum vniuersa sua prouidentia gubernare. Secundò ostendit in particulari de aliquibus quòd sub diuina prouidentia contineantur capitulo sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Deus sua prouidentia gubernat & regit vniuersa. Ad euidentiam huius conclusionis antequam probetur, considerandum est quòd prouidentia & gubernatio se habent sicut ratio practica, quæ scilicet ordinatur ad alicuius operationem: & executio rei ordinatæ per cognitionem, sicut se habent ratio domus producendæ in mente domificatoris existens, & productio domus. Nam prouidentia propriè loquendo nihil aliud est quàm Idea & exemplar ordinis rerum in suos fines, cum proposito talem ordinem in rebus exequendi. vnde diffiniens eam sanct. Thom. prima parte, quæst.22. ait quòd est ratio ordinis rerũ in finem. accipitur enim in hac diffinitione ratio pro conceptione practica in mente diuina existente regulatiua ordinis rerum ad suos fines, sicut ars diuina est exemplar rerum secundum quòd egrediuntur à Deo, & in suis gradibus collocantur. quamuis etiam extenso nomine prouidentiæ, ipsa excogitatio ordinis rerum in finem, quæ dicit actum diuini intellectus terminatum ad ideam & exemplar talis ordinis, possit prouidentia nuncupari.

ATTENDENDVM tamen quòd nomine rationis ordinis rerum in finem non accipitur exemplar quo repræsentatur tantum ipsa habitudo & ordo vniuscuiusque rei ad suum proprium finem, sed quo etiam repręsentantur practicè & disponuntur in mente diuina ea quæ conferunt ad finis assecutionem, & ea quæ à finis consecutione possunt impedire. patet primo Sententiarum distinct. 39. quæst.2. art.1. Prouidendo enim Deus vniuerso, in mente sua disponit ad quem finem vnaquæque res sit ordinanda, & quæ illi sint conferenda tanquam vtilia ad finem, atque etiã quę sint remouenda à natura tãquam impedientia finis assecutioné: sicut quia homo ordinatur ad rerum cognitionem per intellectum datur sibi corpus taliter complexionatum quod intellectiuæ cognitioni deseruire possit, non autem corpus asini aut equi, quod magis talem cognitionem impediret. Cõsiderandum quoque quòd dupliciter possumus loqui de conferentibus ad finem & impedientibus ab eo. Vno modo respectu primi & principalis prouisi, quod est vniuersum, & tũc intelligendum est ad prouidentiam pertinere disponere & tribuere omnia cõferentia ad finem, & remouere omnia impediméta tam extrinseca quàm intrinseca: quia prouidentia respectu ipsius vniuersi est non solum de ordine ad finem, sed etiam de euentu finis, qui est manifestatio & communicatio diuinę bonitatis tali modo, & ordo partium in vniuerso qui ad talem cõmunicationem & manifestationem ordinatur. Alio modo respectu eorũ quæ secundariò prouidétur, tanquam scilicet ad perfectionem vniuersi ordinata, & tunc ad prouidentiam pertinet remouere omnia intrinseca impediméta à natura, vt scilicet res non habeat in natura sua aliquid per quod sit improportionata fini proprio ad qué ordinatur, non auté ad ipsam pertinet remouere omnia extrinseca impedimenta ab omnibus huiusmodi: quia non omnia sic sunt prouisa vt omnino finem consequantur, sed aliqua sic sunt prouisa vt habeant ordinem & proportionem ad suum finem, sed tamen possint à consecutione finis impediri. Cùm ergo dicitur quòd Deus sua prouidentia gubernat vniuersa, datur intelligi quòd apud ipsum est practica cõceptio & idea ordinis vniuscuiusque rei ad suum finem, quod significatur nomine prouidentiæ, & quòd operatur ad hoc vt omnia ad suos fines dirigantur: quod nomine gubernationis exprimitur. Probatur itaque conclusio primò sic: Omnia ordinantur ad bonitatem diuinam sicut ad finem, ergo Deus ad quem principaliter illa bonitas pertinet sicut substantialiter habita & intellecta & amata, est omnium rerum gubernator. probatur consequentia: quia quandocunque aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis. probatur exemplo exercitus, & artium subordinatarum. partes enim excercitus: & eorum opera ordinantur ad bonum ducis, scilicet ad victoriam: & ideo ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quæ est de fine, imperat & dat leges arti quæ est de iis quæ sunt ad finem, vt ciuilis militari, militaris equestri, & ars nauis gubernatoria nauifactiuæ.

ADVERTENDVM quòd cùm dicitur bonitatem diuinam esse à Deo substantialiter habitam & intellectam & amatam, quod possumus accipere li substantialiter vt determinatiuum omnium sequentium. aliter enim à nobis intelligitur & amatur bonitas diuina, & aliter à Deo. à nobis enim intelligitur & amatur non tanquam existens de substantia nostra, sed tanquam aliquid à nostra substantia extraneum. ideo non substantialiter intelligitur aut amatur, sed accidentaliter. prout omne extraneum ab aliquo dicitur illi accidentale, non etiam actus quo eam intelligimus & amamus, est nostra substantia, sed accidens, ideo & hac quoque ratione ipsam non intelligimus & amamus substantialiter. à Deo autem intelligitur & amatur tanquam propria substantia, & tali actu qui est sua substantia, ita quòd in ipso intelligens, intellectũ, & intellectio, similiter amans, quod amatur, & ipse actus amandi, sunt vnum substantialiter in ipso: & propterea bene dicitur quod est ab ipso & intellecta & amata substantialiter. Possumus etiam accipere vt determinatum tantum li habita, ita quòd sit sensus quòd est habita tanquam eius substantia, & est principaliter intellecta & principaliter amata. Secundò: Deus vtitur omnibus dirigendo ea ad finem, ergo, &c. probatur consequentia, quia dirigere ad finem est gubernare. antecedens verò probatur, quia omnia quæ habent quocunque modo esse, sunt effectus Dei facti propter finem, cui est ipse. quicunque autem facit aliquid propter finem, vtitur illo ad finem. Tertiò. Deus est primum mouens non motum: & per intellectum, vt ex superioribus patet, est mouens: ergo mouet omnia per intellectum ad suos fines: ergo gubernat omnia quæ mouentur in finem, siue moueantur corporaliter siue spiritualiter: sicut desiderans dicitur moueri à desiderato, probatur consequentia, quia primum mouens non minus sed magis mouet quàm secundaria mouentia, cùm sine eo non moueant alia: & omnia quæ mouentur, propter aliquem finé moueãtur, vt suprà est ostensum. secunda verò consequentia probatur, quia nihil aliud est regere & gubernare per prouidentiam quàm mouere per intellectum aliqua ad finem.

CIRCA id quod addidit sanctus Thomas conclusioni scilicet sicut desiderans dicitur moueri à desiderato spiritualiter, aduertendum quod licèt motus propriè non dicatur nisi in corporibus, transumptum tamen est nomen motus ad significandum omnem operationem etiam immanentem in agente: & sic dicitur aliquod operans tali operatione moueri dum operatur, licèt suus motus non sit actus existentis in potentia, sed actus existentis in actu: & hoc dicitur moueri spiritualiter, quia videlicet ille motus non est accidens corporale & extẽsum, sed spiritualis operatio. cùm ergo hic dicitur quòd desiderans mouetur à desiderato, spiritualiter intelligitur quòd mouetur ab ipso non quemadmodum corpus mouetur ab aliquo per receptionem alicuius formæ partibiliter, sed secundum quòd operans dicitur moueri ad operationem ab eo quod est suæ operationis aliquo modo causa: & quia desideratum est causa desiderij per modum finis, ideo dicitur desiderãs à desiderato spiritualiter moueri. Cùm ergo Deus sit primum mouens non motum non solum in genere causæ efficientis, inquantum omnis causa efficiens in virtute eius operatur, sed etiam in genere causæ finalis, inquantum nihil habet rationem appetibilis nisi ex participatione ipsius qui est primum appetibile: idcirco gubernat omnia quæ mouentur ad finem, siue corporaliter moueantur, siue spiritualiter, aut scilicet tanquam ab efficiente, aut tanquam à fine. Quartò: Corpora naturalia mouentur propter finem, licèt finé non cognoscant: sicut probatum est superius, scilicet capitulo tertio, ex hoc quod semper in eis accidit quod melius est vel frequentius, & etiam quia non aliter fierent per artem: ergo tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinatur: ergo à Deo mediatè vel immediatè, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia impossibile est quòd aliqua non cognoscentia finem, operentur propter finem, & ordinatè in ipsum perueniant, nisi ab aliquo cognoscente finem moueantur, vt patet de sagitta. secunda quoque probatur, quia omnis inferior ars & cognitio à superiori principia accipit, vt in scientiis speculatiuis & operatiuis apparet.

AD euidentiam secundæ probationis antecedentis considerandum quòd cùm ars imitetur naturam quantum potest, vt dicitur secundo Physicorum, si ars faceret ipsas res naturales sicut facit res artificiales ad earum similitudinem, eas eodem modo faceret sicut natura facit. manifestum est autem quòd ars faceret eas propter aliquem finem, quia manifestum est quòd agentis per intellectum est propter aliquem finem operari, ideo & naturam oportet in operibus suis aliquem finem intendere, & hæc est ratio quam intendebat sanct. Thom. per illa verba, & nõ aliter fierent per artem.

CIRCA secundam consequentiam & eius probationem considerandum quòd sicut est ordo in causis mouentibus & finalibus, ita quòd inferior causa non agit nisi in virtute causæ superioris, ita tam in cognitionibus practicis quàm speculatiuis est similis ordo, quòd inferiors scientia non causat suarum conclusionum cognitionem nisi in virtute superioris & nobilioris cognitionis, & quia virtus scientiæ continetur in principiis, ideo oportet in illius principiis saluari virtutem superioris scientiæ, quod fit inquantum à superiori scientia illa accipit tanquam nota. Patet enim in scientiis nostris quòd omnes scientiæ accipiunt principia à Metaphysica, quæ est superior inquantum in earum principiis saluatur virtus primorum principiorum quæ à Metaphysico consideratur. in practicis etiam patet quòd inferiores artes regulantur secundum principia sibi tradita à superiori arte, sicut ars militaris à ciuili accipit principia quibus regulatur, & ars factiua nauis accipit cognitionem qualiter oporteat esse nauem à gubernatoria arte, & ideo cùm cognitio & ars diuina superior sit omni alia arte & cognitione, oportet vt ab ipsa omnis alia ars omnisque alia cognitio reguletur & dirigatur, & idcirco si aliqua diriguntur in finem ab aliqua inferiori cognitione, necesse est vt etiam à cognitione diuina talis ordo dependeat, inquantum illa cognitio inferior à superiori cognitione dirigitur & regulatur. Quintò: In vniuersitate rerũ sunt res distinctæ & contrariæ in vnum ordinem cõuenientes,

cùm

cùm quædam quorundam operationes excipiũt, & quędam à quibusdam inueniuntur vel etiam operentur, id est, fiant & producantur. accipitur enim hoc loco, operātur, in passiua significatione, ergo, &c. probatur cōsequentia, quia ea quæ sunt secundum naturā distincta non conueniunt in vnum ordinem nisi ab vno ordinante colligantur in vnum.

A D euidentiam huius rationis considerandum est quòd cùm duplex sit ordo vniuersi, vt dicitur duodecimo Metaphysicæ, scilicet ordo partium vniuersi inter se & in toto, & ordo vniuersi totius ad Deum tāquam ad finem, propriè loquendo, vt dicitur de Veri. quæst. 5. artic. 1. ad nonum, dispositio respicit ordinem partium ad inuicem: quia disponi dicuntur aliqua secundum quòd in diuersis gradibus collocātur à Deo: prouidentia verò respicit illum ordinem qui est totius ad finem, quod non solùm circa vniuersum intelligendum est, sed etiam circa vnamquanque rē particularem: quia dispositio respicit ordinem partium rei si habet partes, & ordinem quem habet in vniuerso ad alias partes: prouidentia verò respicit ordinem ipsius ad suum finem. est enim idea siue exemplar ordinis vniuscuiusque rei ad suum finem in mente diuina existens. Quod autem dicitur 1. quæst. 22. artic. 1. & 1. Sententiarum distinct. 39. quæst. 2. artic. 1. dispositionem respicere vtrumque ordinem, intelligendum est non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum eius extensionē & translationem. quia enim ordo partiũ vniuersi est propter ordinem ipsius ad Deum (sic enim ordinātur vt ipsum vniuersum consequi possit diuinæ bonitatis similitudinem, & vt ipso diuinæ bonitatis abundantia manifestari possit) ideo nomen dispositionis extensum est ad significandum etiam exemplar siue ideam talis ordinis in finem. patet ista expositio ex ipsis sanct. Thom. verbis. Nam in prima parte vt ostenderet se loqui non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum quandam nominis extensionem, dixit non absolutè quòd dispositio sit talis, sed quòd dispositio potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quàm ratio ordinis partium in toto. Posset etiam dici quòd ordo rerum in finem dupliciter accipi potest. Vno modo ex parte rei ordinatæ tantum, quādo scilicet res habet dispositionem per quam est tali fini conueniens & proportionata, sicut ordo medicinæ ad finem ex parte ipsius est vt sit taliter disposita, quòd sit sufficiens talem morbum curare aut tales humores educere, & ad huiusmodi effectũ proportionem habet. Alio modo potest accipi ordo ad finem ex parte applicationis rei ad consecutionem sui finis, secundum quòd ipsa actualis applicatio ad consequendum finem potest dici ordo ad finem, sicut cùm quis sumit medicinam dicitur ipsam ad sanitatem actualiter ordinare inquantum eam propter consequendam sanitatem sumit. Si accipiatur ordo ad finem primo modo, sic pertinet ad dispositionem, quia ad ordinem partium inter se aut in toto consequitur ordo & propositio ipsius ad finem. non sunt enim partes conuenienter ordinatæ nisi ex ipsis resultet in toto conuenientia & proportio ad finem: & sic vterque ordo ad dispositionem pertinet. dum enim Deus similitudinē suæ bonitatis statuit communicare creaturis, excogitat in mente sua partes vniuersi sic inter se ordinandas esse, & ex ipsis sic ordinatis vniuersum esse futurum aptum fini quem intendit, scilicet ad manifestationem bonitatis suæ eo modo quo ipsam vult manifestari: & secundum istum ordinem excogitatum proponit creaturas efficere: & hoc est disponere apud seipsum vniuersum. Ad hunc sensum loquitur sanctus Thomas in prima parte, & primo Sententiarum. Si autem accipiatur ordo ad finem secundo modo, sic ad prouidentiam pertinet. Nam prouidentia est exemplar & idea non solum proportionis, sed etiam directionis & applicationis rerum ad finis assecutionem, & eorum quæ ad ipsum consequendum conferre possunt, aut etiam possunt impedire, cum proposito producendi eas ad finem suo modo, scilicet fallibiliter aut infallibiliter illis quæ ad hoc conferre possunt in tali natura inductis, & quæ impedire possunt à natura exclusis, vt primo Sententiarum loco præallegato constat. Ad hunc sensum loquutus est in quæstionibus de Veritate. talis enim ordo ad finem, non ad dispositionem, sed ad prouidentiam pertinet. Si autem magis alicui placeat Capreoli expositio in primo Sententiarum distinct. 40. articulo 2. dicentis quòd correxit in quæstionibus de Veritate in quod in primo Sententiarum dixit, illam sequatur: sed meminerit quod dicitur primo Sētentiarũ in prima etiam parte dici. Capreolum autem sæpenumero ad alia proposita dixisse tenendum esse, quod in summa tenuit sanctus Thomas, quoniam illud sit eius vltimum testamentum. huic enim non concordat si dicamus ea quæ in prima parte dixit, esse in quæstionibus de Veritate retractata. Quare melius erit vtrumque dictum saluare aut aliquo modorum dictorum, aut alio aliquo meliori, quàm dicere vnum per aliud retractatũ: sed licet dispositio diuina à prouidentia secundum rationem distinguatur, quia tamen dispositio prouidentiam cōcomitatur, & ordinatur ad ipsam, ideo sæpenumero actum dispositionis sanct. Thom. attribuit prouidentię, & ex ipso prouidentiam diuinam concludit: quod sanè in hac ratione facit. Nam ex eo quòd res distinctas in vnum ordinem vniuersi colligit, concludit ipsum gubernatorem & ordinatorem omnium esse, indifferenter vtendo nomine gubernatoris & ordinatoris diuersarum naturarum in vnum. Sexto: Eorum quæ circa cælestium corporum motus apparent, assignari non potest ratio ex necessitate naturæ, cùm quædam ipsorum plures habeant quibusdam, & omnino difformes: ergo oportet illorum motuum ordinationem esse sub aliqua prouidentia, & per consequens omnium inferiorum motuum & operationum quæ per illos disponuntur.

A D euidentiam huius rationis considerandum est quòd cùm natura determinetur ad vnum, vbi in iis quæ rei alicui conueniunt, videtur aliqua multiplicitas & variatio, oportet illud non naturæ sed alicui alteri principio attribuere. ideo cùm motus cælorũ varij sint, & vnius cæli sint plures motus etiam difformes, vt motus ab oriente, & motus ab occidente, & motus trepidationis octauæ sphæræ, ipsos in naturam referre non oportet, quasi ideo cælum illis motibus moueatur, quia natura ad illos motus impellat, sed in aliquod principium quod illos cælestes motus ad aliquem finem dirigit & ordinat: & secundum hoc procedit hæc ratio. Aduertendum tamen quòd non intendit sanct. Thomas motus cælorum naturales nullo modo esse. sunt enim naturales ex parte materiæ inquantum cælum habet in sua natura aptitudines vt talibus motibus ab intellectu moueatur, vt inquit secundo Physicorum, & in plerisque aliis locis, sed vult ipsos nō esse naturales ex parte formæ & ex parte principij actiui. vt possit dici quòd ex necessitate naturæ quæ est forma proueniunt, & non ab agente per intellectum & voluntariò sunt ordinati. Septimò: Inueniuntur aliqua tantò perfectius ordinata, quantò sunt Deo magis propinqua, vt patet in corporibus cælestibus, quæ nunquam deficiunt ab eo quod est secundum cursum naturæ: sicut inferiora corpora: & in substantiis intellectualibus quæ neque etiam mutabiles sunt. ergo Deus est causa totius ordinis rerum, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia si aliquid tantò participatur perfectius ab aliquibus, quantò alicui rei magis appropinquat, signum est quòd illa res sit causa eius quod diuersimodè participatur. declaratur in calidis ex appropinquatione ad ignem. hoc autem prouenit, quia quantò aliquid propinquius est causæ, tantò plus participat de effectu ipsius. Octauò: Id quod est maximè bonum in rebus creatis est bonum ordinis vniuersi, quod est maximè perfectum secundum Philosophum 12. Metaphysic. & etiam vt in Gene. primo datur intelligi, ergo bonum ordinis vniuersi est id quod est præcipuè volitum & intentum à Deo. ergo Deus suo intellectu & voluntate omnia gubernat. probatur prima consequentia, quia intellectus & voluntatis diuinæ per quæ Deus operatur (vt in superioribus patet) finis vltimus est bonitas, vt scilicet eam rebus communicaret. res autē participāt diuinā bonitatem per modum similitudinis inquantum sunt bonæ. secunda verò cōsequentia probatur, quia nihil aliud est gubernare aliquam rem, quàm ei ordinem imponere.

CIRCA probationem primæ cōsequentiæ aduerte quòd ex istis duabus propositionibus scilicet, Bonitas Dei est finis vt communicetur: & res participant diuinam bonitatem per modum similitudinis inquātum sunt bonæ, relinquit sanct. Thom. tanquam manifestè sequens quòd quantò res sunt magis bonæ, tantò sunt magis volitæ & magis intentæ, quia bonitati diuinæ magis assimilantur. ex quo patet quòd si ordo vniuersi est maximè bonum in rebus creatis, est etiam maximè volitus & intentus: quæ erat consequentia probanda.

CIRCA hanc propositionem, intellectus & voluntatis diuinæ non potest esse alius finis vltimus nisi bonitas eius, vt scilicet eam rebus communicaret: aduertendum primò vt in antè habitis de mente sanct. Thomę de Potentia, quęstione tertia, articulo decimoquinto, ad quartum, dictum est: quòd hoc non sic intelligitur, quasi ipsa diuinæ bonitatis communicatio sit vltimus diuinæ voluntatis finis. tunc enim ipsa similitudo communicata, & per consequens aliquid creatum, esset finis Dei: sed quia sua bonitas est suus finis ex cuius amore eam vult communicare. Aduertendum secundò quòd idcirco sanct. Thom. de vltimo fine mentionem facit, quia cùm per vltimum finem intelligat finem operantis, quem scilicet per suum opus principaliter intendit, relinquere vult non esse inconueniens Deum agere ad alium finem præter suam bonitatem, qui scilicet non sit vltimus ipsius finis, sed sit finis operis, ad quem videlicet res creata producitur, puta assimilatio ad Deum aut quodcunque aliud ad quod res creata ordinatur. Nonò, & est confirmatio præcedentis rationis. Bonum ordinis vniuersi est propinquissimum in rebus creatis bonitati diuinæ, quę est finis diuinæ voluntatis, ergo hunc ordinē maximè curat Deus, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia vnumquodque intendens aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius fini vltimo, cùm hoc sit etiam finis aliorum. antecedens verò probatur, quia ad illud bonum ordinatur, vt patet in partibus quæ ordinantur ad esse totius. Decimò ex eodē fundamento arguitur. Ordo rerum creatarũ distinctionem naturarum & graduum ex diuina sapientia producit, ergo & ordo operationis, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia per operationem res magis appropinquant ad vltimum finem, eò quòd per ipsam res consequatur suam vltimam perfectionem, cum vltimus finis & perfectio rei sit vel operatio, vel operationis terminus aut effectus, sicut eius perfectio prima est forma, vt dicitur secundo de Anima tex. 5. Secunda etiam probatur, quia ordinare actiones aliquarum rerũ ad finē, est ipsas gubernare.

CIRCA istam propositionem, Vltimus finis rei & perfectio, est vel operatio, vel operationis terminus aut effectus: considerandum est, vt etiam in præcedentibus est ostensum, quòd operatio aut effectus operationis dicitur vltimus finis & perfectio rei non secundum quòd perfectio nominat actum existentem in perfectibili, si vniuersaliter loquamur: cùm non omnis operatio maneat in operante, accipiendo operationem pro quocunque actu secundo, sed secundum quòd nominat vltimam actualitatem rei. res enim illi operationi suo modo coniuncta vel effectui, non remanet in potentia ad vlteriorem actum, ita quòd operatio vel eius effectus rem in potentia constituat ad vlteriorem actum, sicut forma constituit rem cuius est forma, in actu quidem primo, sed in potentia ad actum secundum. quando enim ex operatione nihil relinquitur, vt in operationibus immanētibus inuenitur: aut etiā in aliquibus operationibus transeuntibus, tunc ipsa operatio est vltimus finis, & vltima rei perfectio: quia est vltimum ad quod res ordinabatur: & ipsa res vnita tali operationi siue subiectiuè siue secundum virtutem qua ab ipsa egreditur operatio, habet vltimum suum complementum, quod est vniri quomodocunque actualiter suæ operationi. quando autem aliquid per ipsam operationem efficitur, vt in domificatione accidit: tunc terminus siue effectus talis operationis est vltimus finis & vltima rei perfectio: quia vltimum ad quod est in potentia, est effectus, & per quandam continuationem suę virtutis cum effectu constituitur vltimatè in actu, itaquòd non constituitur ex ipso effectu res operans in potentia ad vlteriorem actum: sed est eius potentia vltimatè completa.

Confirmatur conclusio authorit. Psalm. vbi Deus vocatur Dominus & Rex. regis enim & domini est suo imperio regere & gubernare subditos, Confirmatur etiam quia diuino præcepto rerum cursus ascribitur Iob. nono, & in Psalmis. Per hoc excluditur error antiquorum naturalium dicentium omnia ex necessitate materiæ, & consequenter à casu, & non ex ordine prouidentiæ prouenire.

Quòd Deus conseruat res in esse. Cap. 65.



X H O C autem quòd Deus res sua prouidētia regit, sequitur quòd in esse conseruet. Ad gubernationē enim aliquorũ pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur. secundùm

Idem 1. 1. q. 10. artic. 1.

hoc enim aliqua regi vel gubernari dicuntur, quòd ordinantur in finem: in finem autem vltimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem diuinam ordinantur res non solum per hoc quòd operantur, sed per hoc quòd sunt: quia inquãtum sunt, diuinæ bonitatis similitudinẽ gerunt, ꝙ est finis rerum, vt supra * ostensum est. Ad diuinam igitur
** Cap.19. & 20.* prouidentiam pertinet quòd res conseruentur in esse.

2 Item, oportet quòd idem sit causa rei & conseruationis ipsius. nam cõseruatio rei non est nisi continuatio esse
2. lib. cap. 23. & 24. ipsius. ostensum est autem suprà, quòd Deus per suum intellectum & voluntatem est causa essendi omnibus rebus. igitur per suum intellectum & voluntatem conseruat res omnes in esse.

3 Item, nullũ particulare agẽs vniuocũ potest simpliciter esse causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanæ. esset enim causa hominis, & per cõsequẽs sui ipsius: quod est impossibile. est autem causa hic homo huius hominis per se loquẽdo: hic autem homo est per hoc quòd natura humana est in hac materia quæ est indiuiduationis principium: hic igitur homo nõ est causa hominis nisi inquantũ est causa quòd forma humana fiat in hac materia: hoc autem est esse principium generationis huius hominis. patet ergo ꝙ nec hic homo, nec aliquod aliud agens vniuocum in natura est causa nisi generationis, vel huius, vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanæ esse aliquam per se causam agẽtem: quod ipsius cõpositio ostendit, & ordinatio partium quæ eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidẽs impediatur: & eadẽ ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Hæc autem causa est Deus vel mediatè vel immediatè. ostensum est
** Lib. 1. Cap. 6.* enim *, quod ipse est omnium rerum causa prima: oportet ergo quòd ipse se hoc modo habeat ad conseruationem specierum, sicut se habet hoc generans in natura ad generationẽ cuius est per se causa: generatio autem cessat cessante operatione generantis: ergo & omnes rerum species cessarent cessante operatione diuina. igitur ipse per suam operationem conseruat res in esse.

4 Adhuc, licet alicui existenti accidat motus, tamẽ motus est præter esse rei. nullum autem corporeum est causa alicuius rei nisi inquantũ mouetur: quia nullũ corpus agit
8. Phy. tex. 35. & seq. nisi per motum, vt Aristoteles probat. nullũ igitur corpus est causa esse alicuius rei inquantum est causa, sed est causa eius quod est moueri ad esse: quod est fieri rei. esse autem cuiuslibet rei est esse participatum, cùm non sit res aliqua
** Lib 1. Cap. 22.* præter Deũ suum esse, vt suprà * probatum est. & sic oportet quòd ipse Deus qui est suum [d] esse, sit primo & per se
D. 461. causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerũ operatio diuina, sicut motio corporis mouentis ad fieri & moueri rerum factarum vel motarum. impossibile autem est quòd fieri vel moueri alicuius rei maneat cessante motione mouentis. Impossibile est igitur quòd esse alicuius rei maneat nisi per operationem diuinam.

5 Amplius, sicut opus artis præsupponit opus naturæ, ita opus naturæ præsupponit opus Dei creantis. nam materia artificialium est à natura: naturaliũ verò per creationem à Deo: artificialia autem conseruantur in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidũ: omnia igitur naturalia non conseruantur in esse nisi virtute Dei.

6 Item, impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus. formæ enim generatorum & proprietates ipsorũ remanent in eis post generationem: quia efficiuntur eis naturales: & similiter habitus sunt difficilè mobiles: quia vertuntur in naturam: dispositiones autem & passiones siue corporales siue animales manẽt aliquantulum post actionem agentis: sed nõ semper, quia insunt vt in via ad naturam: quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo post actionem agentis manet: sicut lumen non manet in
D. 461. diaphano recedente illuminante: esse [d] autem non est na-
Capit. 21. & 22. tura vel essentia alicuius rei creatæ, sed solius Dei, vt in primo ostensum est, nulla igitur res manere potest in esse
Gene. 1. cessante operatione diuina.

7 Adhuc, circa rerum originem duplex est positio: vna fidei, quòd res de nouo fuerunt à Deo productæ in esse, & positio quorundam Philosophorum, quòd res ab æterno à Deo fluxerunt: secundum autem vtraque positionẽ oportet dicere quòd res conseruantur à Deo in esse, nam si res à Deo productæ sunt in esse postquã non fuerunt, oportet quòd esse rerum diuinam voluntatem consequatur, & similiter non esse: quia permisit res non esse quãdo voluit, & fecit res esse cùm voluit. tãdiu igitur sunt quãdiu Deus eas esse vult. sua igitur voluntas conseruatrix est rerum. si autem res ab æterno à Deo fluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primò à Deo effluxerũt. aut igitur nunquam à Deo productæ sunt, aut semper à Deo earum esse procedit quandiu sunt: sua igitur operatione res in esse conseruat. Hinc est quod dicitur Heb. 1. Portãs omnia verbo virtutis suæ. & August. dicit 4. super Gen. ad literam. Creatoris potentia & omnipotentis atque omnitenentis virtus causa est subsistendi omni creaturæ: quæ virtus si ab eis quæ creata sunt regendis aliquando cessaret: similiter cessaret eorum species, omnisque natura cõcideret. neque enim sicut structuram ædium cùm fabricauerit quis, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus: ita mundus vel in ictu oculi stare poterit si ei regimen Deus subtraxerit. Per hoc autem excluditur quorundã loquentium in lege Maurorum positio, qui ad hoc quòd sustinere possent mundum Dei conseruatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, & quòd nullum accidens durat per duo instantia: vt sic semper rerum formatio esset in fieri: quasi res non indigeret causa agente nisi dum est in fieri. Vnde & aliqui eorum dicuntur ponere quòd corpora indiuisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quæ sola secundùm eos firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt quòd res esse nõ desineret, nisi Deus in ipsa accidens desitionis causaret: quæ omnia patet esse absurda.

Simplicij 8. Phy. com. 8. in digre. contra Tom. grãma. & Platonici vt patet apud Plotinũ Eneid. 5.

August. Tom. cap. 12.

Super Cap. 65.


OSTQVAM ostendit sanct. Thom. Deum omnia sua prouidentia gubernare in communi, nunc vult particulariter de aliquibus ostẽdere quòd ad ea diuina extenditur gubernatio. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit quòd esse rerum subditur diuinæ gubernationi. Secundò ꝙ omnium operationes illi subduntur, capitulo sexagesimotertio. Tertiò quòd singularia, capit. 76. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd omnia à Deo conseruantur in esse. Secundò, quòd nihil dat esse nisi in virtute Dei, capitulo sequenti. Quantum ad primum arguit primò sic. In bonitatem diuinã ordinantur res sicut in finem Dei, non solũ per hoc quòd operantur, sed etiam per hoc quòd sunt. ergo earum conseruatio in esse pertinet ad diuinam prouidentiam. probatur antecedens, quia res inquantum sunt, similitudinem diuinæ bonitatis gerunt, quod est finis earum, scilicet intrinsecus, vt suprà est ostensum. consequentia quoque probatur, quia cum regi & gubernari aliqua dicantur secundum quòd ordinantur ad finem, omne id per quod aliqua suum finem consequuntur, ad gubernationem pertinet.

Secundò. Deus per suum intellectum & voluntatem est causa essendi omnibus rebus, ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm conseruatio rei non sit nisi continuatio esse ipsius, oportet quòd idem sit causa rei & conseruationis ipsius.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum est ex doctrina sanct. Thomæ de Potentia quæstione quinta, articulo primo ad secũdum, & 1. quæst. 104. articulo primo, quòd eadem est actio secundum rem qua Deus res producit in esse quæ dicitur creatio, & qua eas conseruat, quæ dicitur conseruatio, sed ratione distinguuntur, quia creatio importat in sua ratione respectum ad rem secundum quòd incipit esse, & dicit ordinem durationis saltem imaginariæ ad non esse præcedens, secundum quòd ipsa nos vtimur tenentes secundum fidem mundum habuisse initium suæ durationis. creare enim sic sumptum est aliquid ex nihilo facere de nouo. si autem acceperimus creationem vt nominat tantum productionem alicuius ex nihilo, sic diceret respectum productionis ad esse rei non includendo nouitatem ipsius, sed ordinem naturæ ad non esse rei. conseruatio autem vltra habitudinem productionis ipsius esse rei dicit continuationem influxus & productionis ipsius esse, & ordinem esse rei ad mensuram præcedẽtem in qua habuit esse, scilicet quòd talis actio non sit tempore interrupta, ideo hîc dicitur quòd conseruatio est cõtinuatio esse rei, id est productio esse rei sine interruptione.

SED insurgit contra dicta dubium, ex Aureolo apud Capreolum in secundo Sent. distinct. 1. quæst. 2. Nam creatio & vniuersaliter omnis productio creaturæ non habet quòd duret nisi per instans, alioquin nõ posset Deus annihilare productum post primum instans, & sic productum esset ex se necesse esse, conseruatio autem importat continuationem: & sic habet quòd duret plusquam per instans, ergo productio & conseruatio non sunt vna & eadem actio. Cõfirmatur, quia Deus communicat actionem &

productio-

productionem creaturæ, non autem conseruationem, ergo &c.

AD huius euidentiam considerandũ est quòd cùm dupliciter de creatione & conseruatione possimus loqui, scilicet quantum ad eorum entitates absolutè, & quantũ ad eorum proprias rationes quę nominibus creationis & conseruationis importantur. Si loquamur de ipsis quantùm ad eorum entitates, sic cùm nihil aliud sint quàm diuina actio quæ est substantia diuina, constat quòd eodem modo sunt æterna, & eodem modo habent quòd durent non tantùm per instans temporis, sed semper, sicut & diuina substantia est æterna & nunquam deficiet. Si autem loquamur de ipsis quantùm ad eorum proprias rationes, sic aliter loquendum est accipiẽdo creationem prout includit nouitatem essendi in creatura, quo modo hoc nomine vtuntur catholici: & aliter ipsam accipiendo prout talem nouitatem non includit. Si enim primo modo accipiatur, sic habet creatio quòd duret tantùm per instans, quia cùm creatura accipiat esse à Deo de nouo, in primo tantùm instanti sui esse, relatio importata formaliter nomine creationis quæ terminatur ad creaturam secundum quòd de nouo esse accipit vt sic, durat tantùm per instans: conseruatio autem habet vt duret quandiu esse rei creatæ durat, vnde illa actio quæ in primo instanti esse craturæ habet rationem creationis, in toto tempore sequenti illud instans habet rationem conseruationis, quia est actio continuans esse rei, non quidem esse continuè influens per modum inceptionis, sed esse prius productum manutenens. si autem acciperemus creationem vt solum influxum essendi importat absque nouitate, quo modo entia ab æterno producta possent dici esse creata: sic non est de ratione creationis quòd duret per istans fluens, aut per tempus, sed tantùm vt sit actio influens esse rei. Si enim poneretur res ab æterno creata, & nunquam desineret, & ipsa creatio semper maneret sicut & conseruatio, eadẽ actio diuina semper haberet rationem creationis & rationem conseruationis. alia tamen esset ratio creationis & alia ratio conseruationis, quia ipsa actio vt cõnotans habitudinem tantùm influxus essendi, nulla materia præsupposita diceretur creatio. eadem vt connotans habitudinem manutentiæ esse prius habiti diceretur conseruati.

AD argumentũ ergo negatur antecedens, si accipiantur creatio & conseruatio quantùm ad ipsam substantiam actionis: & patet quòd probatio nihil facit contra hunc sensum, quia cùm possit esse ipsa entitas creationis absque hoc quod per ipsam aliquid creetur, sicut antequam mũdus crearetur: ipsa erat, licèt tunc non haberet rationem creationis: constat quòd nulla res creata ex se est ens necesse esse, & quòd quælibet potuit nõ produci & nunquam esse. Si autem accipiantur istæ actiones quantum ad eorum formales rationes, concesso antecedente de creatione quæ importat nouitatem essendi in effectu, conceditur etiam consequens. nam verum est quòd creatio & conseruatio non sunt vna & eadem actio formaliter siue quantùm ad earum formales rationes: nec oppositum huius dicimus, imò distingui ipsa ratione superius est ostensum. si autẽ acciperetur creatio vt nouitatem essendi non includit, sed vt dicit tantùm influxũ essendi, negaretur etiam antecedẽs, & ad probationem negaretur sequela: quia sicut non habet quòd duret per instans, ita etiam non habet quòd duret per aliquod determinatum tempus, cùm duratio temporis aut instantis transeuntis sit præter eius rationem, neque determinata duratio ad eius rationem consequatur.

VTRVM autem res quam Deus producit per creationem, necessariò per aliquod tempus maneat, dicitur quòd vtique hoc necessarium est necessitate suppositionis. Nam supposito quòd à Deo accipiat esse, necesse est quòd per aliquòd tempus esse habeat, quia rerum permanentium dari non potest vltimum esse, alioquin instans esset immediatum instanti: imò oportet quòd per infinitum tempus duret si sit ab æterno producta: nec tamen sequitur quòd sit ens ex se necesse esse, tũ quia potuit non produci, tum quia nõ est tempus adeò paruum quin ante illud eam Deus potuerit annihilare: sicut etiam supposito quòd producatur motus, necesse est vt per aliquod tempus esse habeat, & tamen motus non est ens necesse esse. Ad confirmationem negatur consequentia. non enim valet ista consequentia: Deus communicat esse lapidi, & sibi non communicat sapientiam. ergo esse diuinum & eius sapientia non sunt vna & eadem res: sed bene sequitur quòd non sint idem secundum rationem, ita in proposito ex eo quod Deus non communicat conseruationem rei creatæ, communicat autem actionem, non sequitur quòd non sint vna actio materialiter, sed solùm quòd formaliter distinguantur. antecedens etiam fortasse falsum est. Nam locus est conseruatiuus locati, & vna res creata per aliã conseruatur tanquam per instrumentum diuiuæ virtutis. Tertiò Deus est per se causa specierum, ergo se habet hoc modo ad conseruationem ipsarum sicut hoc generãs in natura ad generationem, cuius generationis est causa per se: sed cessante operatione generanti, cessat generatio, ergo & omnes rerum species cessarent cessante operatione diuina, ergo &c. Antecedens probatur in specie humana, speciei humanæ oportet esse aliquam per se causam agentem, vt patet ex compositione & ordine partium in omnibus non impeditis seruata: ergo Deus mediatè vel immediatè eam causat, cùm sit omnium rerum prima causa. prima verò consequentia probatur simul & declaratur ex eo quòd nullum particulare agens vniuocum potest simpliciter esse causa speciei, sed tantùm huius indiuidui. nõ enim hic homo est causa speciei humanæ, quia sic esset causa hominis, & per consequens esset causa suiipsius: sed est causa generationis huius hominis per se loquendo, inquantum est causa quòd forma humana fiat in hac materia.

CIRCA istam propositionem, Nullum particulare agens vniuocum potest simpliciter esse causa speciei. aduertendum primò, quòd per causam simpliciter speciei intelligit sanctus Thomas causam ipsius secundum quòd est talis species, & non cũ aliqua adiectione considerata: & intelligit de causa per se. vt patet de Potentia, quæstione quinta. articulo primo, & prima quæstione centesimaquarta: vbi hanc rationem etiam ponit. Dupliciter autem aliquid potest dici causa per se alicuius: vno modo ex parte causæ, alio modo ex parte effectus. Dicitur causa per se alicuius effectus ex parte causæ, quando causat illud virtute propriæ naturæ: non autem quia alterius naturam formaliter participet, aut quia causæ per se coniungatur, sicut dicimus ignem per se calefacere: aquam verò quæ est calidã, non calefacere per se, sed per aliud, quia calefacit inquantum aliquid naturæ ignis participat: & dicimus domificatorem per se ædificare, non autem album sed per accidens: ex parte verò effectus dicitur causa per se alicuius effectus, quando effectus secundum suam naturam & rationem habet ab illa causa dependentiam, non autem quia coniungatur alicui ad quod prius causalitas terminetur secundum quòd est tale, sicut dicimus ædificatorem per se ædificare: album autem aut rixam ex domo exortam causare per aliud aut per accidens. In proposito ergo sumenda est causa per se ex parte vtriusque. Nã cùm hîc dicatur quòd indiuiduum nõ est causa simpliciter speciei, & alibi quòd nõ est causa speciei inquantum huiusmodi, datur intelligi quòd per se sumitur ex parte effectus. dicitur enim causa alicuius speciei simpliciter, quæ est causa ipsius nulla sibi facta adiectione, sicut causa humanæ speciei dicitur quæ hominem causat: illa autem quæ non causat hominem, sed hunc hominem, non dicitur simpliciter causa speciei humanæ. Similiter cùm dicitur aliquid causa speciei inquantum huiusmodi, constat quòd li inquantum huiusmodi, determinat rationem effectus. Ex eo verò quòd dicitur prima parte, vbi suprà, indiuiduum vnius speciei non esse per se causam formæ alterius inquantum est talis forma, datur intelligi etiam accipi perseitatem ex parte causæ.

CONSIDERANDVM secundò, quòd quia causa per se speciei directè habet causalitatem supra essentiam speciei inquantum est talis essentia, & ipsam specificam rationẽ adæquat, oportet quòd in quocunque essentia speciei reperitur, illud sit à tali causa causatum: vnde oportet vt causalitas talis causæ ad totam speciem se extendat, & ad omnia sub specie contenta. propter hoc optimè deducit sanctus Thomas, quòd si hic homo esset causa speciei humanæ, esset causa hominis, & sic esset causa suiipsius, cùm ipse sit homo.

CONSIDERANDVM tertiò ex doctrina sancti Thomæ de Potentia, quęstione quinta, articulo primo: & secundo Sententiarũ distinctione decimaoctaua, quæstione secunda, articulo primo, quòd cùm per se causa totius speciei non possit esse aliquod ipsius indiuiduum, necesse est vt causa ipsius sit aliquid superioris ordinis, & superioris gradus. non enim quod est inferioris ordinis, ipsius potest esse causa, cùm causa per se & principalis non possit suo effectu ignobilior esse. quod autem est superioris ordinis, & superioris gradus ad speciem, non est eiusdem rationis cum ipsa, ideo non est ipsius agens vniuocum, sed æquiuocum, & sic quod est causa speciei inquantum huiusmodi, oportet agens æquiuocum esse, non autem vniuocum. propter hoc non dixit absolutè sanct. Thom. quòd nullum particulare agens sit causa simpliciter speciei, sed addidit vniuocum, quod inquam sit sub specie contentum, & speciei rationem participet.

CONSIDERANDVM postremò quòd licèt hic homo non sit primò causa hominis inquantum homo est, sed tantùm huius hominis, est tamen secundariò causa hominis, quia hic homo cuius est causa, est etiam homo, nec possunt separari ita quòd hic homo non sit homo: & ita quod est causa primi, oportet secundi etiam causam esse. propter hoc dixit sanct. Thom. quòd hic homo est causa huius hominis per se loquẽdo, quasi diceret, secundariò tamen & per aliud est causa etiam hominis: vnde & subiunxit quòd hic homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quòd forma humana fiat in hac materia.

CIRCA istam propositionem, Nec hic homo nec aliquod agens vniuocum in natura est causa nisi generationis huius vel illius rei: aduertendum quòd tangit sanctus Thom. distinctionem quam expressè ponit prima parte, scilicet quòd duplex est agens, quoddam quod est causa effectus quantùm ad eius fieri tantùm, quoddam verò quòd est causa effectus etiam quantùm ad esse. Agens vniuocum est causa effectus quantùm ad fieri tantum, ita quòd ipsum fieri tantùm dependet à causa, non autem est causa ipsius quantum ad esse, ita quod esse effectus dependeat ab ipso scilicet per se. Nam cùm esse sit effectus formaliter ipsam formam consequens, illud tantùm est causa rei per se quantũ ad eius esse quod est causa per se formæ inquantum forma est: quod verò est causa nõ formę inquantum forma, sed formæ quantum ad receptionem sui in materia, non est causa per se rei quantum ad eius esse. sed tantum quantum ad eius generationem, quod est dictum quãtum ad receptionẽ formæ in materia. propter hoc dixit sanct. Thom. ꝙ agens vniuocũ est causa generationis tantum huius vel illius rei. sicut enim æquiuocum agens habet pro effectu per seipsam speciem absolutè, ita agẽs vniuocum habet pro effectu per se huius particularis rei generationẽ, ideo sicut cessante actione huius particularis agentis vniuoci cessat generatio rei quæ generabatur, ita cessante actione agentis æquiuoci supra speciem cessat ipsa species.

SED circa prædicta quædam occurrunt dubia. Primum est circa illam conditionalem, si hic homo esset causa speciei humanæ, esset causa sui ipsius. Nam non videtur ista conditionalis habere veritatem nisi ex ista propositione, Quod est causa alicuius formæ secundum rationem ipsius formæ, est causa omnium illa ratione participantium. sed ista propositio falsa esse videtur. Nam Deus est causa entis inquantum est ens, & tamen non est causa omnis entis, quia non est causa sui ipsius: & cælum est causa corporum inferiorum inquantum corpora sunt & tamen non est causa omnium corporũ, quia non est causa suiipsius, ergo &c. Secundũ est circa illud quod dictũ est hunc hominem non esse causam hominis per se, sed huius hominis. Nam hoc videtur falsum, quia omne agẽs vniuocũ per se agit sibi simile secundum formã, sed similitudo vnius hominis ad aliũ est secundũ ꝙ conueniũt in natura speciei, ergo hic homo est causa per se naturæ specificæ. Tertiũ est circa id quod dictum est hunc hominem nõ esse causam nisi generationis huius vel illius rei. Nã de ratione generationis (vt patet 5. Physi.) est quòd terminetur ad esse rei, ergo quod est causa generationis alicui rei, est etiam causa esse ipsius, ergo hic homo non est causa solùm generationis huius rei sed etiam esse.

AD primum horum dicitur quòd illa propositio ex qua dependet veritas illius conditionalis est vera, & puto ipsam esse veram de quacunque ratione, siue inquam specifica sit siue generica, siue analoga, quia etiam videmus in potentiis cognoscitiuis quòd si potentia respiciat obiectum secundum aliquam formalem rationem, se extendit ad omnia quibus illa ratio conuenit. visus enim se extendit ad omnes colores, & intellectus ad omne ens. Ad improbationem dicitur quòd Deus non est causa entis inquantum ens si propriè loquamur, sed entis creati, & sic non oportet quòd sit causa suiipsius, sed omnium quibus conuenit ratio entis creati: & similiter cælum non est causa corporis inquantum corpus est, sed cor- *Tex com. 8.*

poris generabilis & corruptibilis inquantum huiusmodi: ideo non oportet quòd sit causa suiipsius, quia sibi illa ratio non conuenit: & vniuersaliter loquendo nihil est causa per se alicuius secundum illam rationem sub qua & ipsum continetur, vt ex supra dictis patet. Ad secundum dicitur, quòd dupliciter potest dici agens agere per se sibi simile secundum formam. Vno modo vt perseitas sit modus causæ secundum quòd ad rem sibi similem terminatur, quæ scilicet eandem formam recipit quam agens habet: & sic verum est agens vniuocum agere per se sibi simile secundum formam. hic enim homo per se generat hunc hominem, qui est sibi similis secundũ humanitatem. Alio modo vt sit modus causæ secundum quòd terminatur ad formam secundum quam attenditur similitudo: & tunc non est verum quòd agẽs agat per se sibi simile secundum formam, id est, quod agat formam secundum quam attenditur similitudo inquantum talis forma est. hic enim homo non primò generat humanitatem, sed secundariò, vt dictum est, inquantum facit quòd in hac materia introducatur speciei forma. Ad tertium dicitur, quòd non intelligit sanctus Thomas agens particulare vniuocum nullo modo causare esse, quia vt arguebatur, generatio terminatur ad esse rei, & per consequens generans dat esse genito, sed quòd esse rei non est eius per se effectus, sed tantùm generatio & fieri rei. vt enim superius dictum est de mente ipsius in prima parte, si agens non est causa formæ inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod ipsam consequitur. Cùm enim causa formæ per se dicatur, quæ dat esse formæ inquantum huiusmodi, id quod non est causa formæ inquantum huiusmodi, non potest esse causa per se esse ipsius formæ: secundariò tamen & quasi indirectè est causa eius, quia est causa receptionis formæ speciei in materia: ex qua receptione resultat esse huius indiuidui, & consequenter esse speciei. Vnde potest dici quòd singulare vniuocum est causa per se productionis esse formæ in hac materia, sicut hoc modo est etiam causa formæ, non autẽ est per se causa ipsius esse formæ inquantum huiusmodi, id est, secundum quòd est in facto esse.

Quartò, Supponitur quòd licèt alicui existenti accidat motus, tamen motus est præter esse rei. Tunc sic, Corpus est causa eius quod est moueri ad esse quod est fieri rei, Deus autem est primò & per se causa omnis esse, ergo sic se habet operatio diuina ad esse rerũ sicut motio corporis mouẽtis ad fieri & moueri rerum factarum & motarũ. sed impossibile est quòd fieri vel moueri alicuius maneat cessante motione mouẽtis, ergo & quòd esse alcuius rei maneat nisi per operationem diuinam, est impossibile. probatur antecedens quantum quidem ad primam partem, quia cùm nullum corpus agat nisi per motum, non est causa alicuius rei nisi inquantum mouetur. quantùm verò ad secundam partẽ, quia Deus est suum esse, alia verò habent esse participatum.

CIRCA probationem primæ partis antecedentis considerandum est quòd illam dupliciter possumus interpretari. Primò vt arguatur ex motu quo ipsum corpus agendo mouet materiã aut mobile, arguendo sic: Nullum corporeum est causa alicui rei nisi inquantùm ipsa res mouetur: quia nullum corpus agit nisi per motum secundum quem aliquod mobile mouetur, ergo nullum corpus est causa esse alicuius rei inquantum est esse, sed est causa eius quod est moueri ad esse: & tunc tenet consequentia per ea quæ dicuntur in quæstionibus de Potentia Dei loco allegato, scilicet quòd cùm corpus non agat nisi mouendo, non potest esse causa formæ nisi quantùm se extendere potest causalitas transmutationis. hoc autem est inquantum disponit materiam, & educit formam de potentia materiæ, ideo corpus est causa formæ solùm quantum ad hoc quòd educitur de potentia materiæ, quod est fieri rei generatæ, non autem quantum ad esse formæ absolutè. Secundò eam possumus interpretari vt arguatur ex motu quo ipsum corpus ab alio mouetur: sic arguendo, Nullum corporeum est causa alicuius rei nisi inquantum ipsum corpus mouetur: quia nullum corpus agit nisi per motum quo ipsum mouetur: ergo corpus non est causa nisi eius quod est moueri ad esse: & tunc tenet ista consequentia ex vi istius propositionis quòd esse effectus proportionatur esse formæ per quam agens agit vt sic. ex hac enim sequitur quòd cùm esse formæ corporis agentis inquantum est esse, non sit principium quo agens agit, sed inquantum sibi adiungitur moueri, quia non agit nisi inquantum mouetur, quòd esse rei inquantum est esse, non sit effectus corporei agentis, sed tantùm inquantum substat ipsi moueri, & sic corpus non est causa esse rei absolutè, sed eius quod est moueri ad esse. Huic expositioni fauere videtur propositio supposita, scilicet quod licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est præter esse rei. ex hac enim habetur quòd licet corpus agat per motum quo mouetur, non oportet tamen quòd agat per ipsum esse inquantum est esse: quia motus est præter esse rei. Vtraque expositio adaptari potest literæ. Quintò. Artificialia conseruantur in esse virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum. ergo naturalia non conseruantur nisi virtute Dei. probatur consequentia, quia sicut opus artis præsupponit opus naturæ, ita opus naturæ præsupponit opus Dei creantis. materia enim artificialium est à natura: & materia naturalium est à Deo per creationem.

ADVERTENDVM circa istam rationem, quòd sicut in naturalibus agens vniuocum est causa rei quantum ad fieri tantùm, ita & in artificialibus. Nam cùm forma domus, quæ est compositio & ordo, consequatur virtutem naturalem quarundam rerum, ædificator non facit domum, nisi adhibendo illa, & applicando ipsa sibi inuicem, scilicet cementum, lapides & ligna quæ sunt susceptiua & conseruatiua talis compositionis & ordinis, sicut cocus coquit cibum adhibendo virtutem naturalem actiuam ignis: vnde artifex non est directè & per se causa formæ rei artificiatæ inquantum huiusmodi, sed est causa introductionis ipsius in hac materia adhibendo virtutes naturales, ideo non conseruantur in esse artificiali per artificem, cùm ab ipso non dependeat per se & directè forma, sed per virtutem rerum materialium ad quam ipsa forma consequitur. Propter hoc dictum est in hac ratione quòd artificialia conseruantur in esse virtute naturalium. Sextò. Esse nõ est natura vel essentia alicuius rei creatæ, sed solius Dei. ergo nulla res potest remanere in esse cessante operatione diuina. probatur consequentia, quia impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam. declaratur ex formis & proprietatibus rerum naturalium generatarum, & ex habitibus, & ex hoc quòd id quod pertinet ad naturam superioris generis scilicet formaliter & non tantùm virtualiter in ipso existens, non manet post actionem agentis, sicut patet de lumine.

CIRCA istam deductionem sanct. Thom. statim occurrit dubiũ. Nam licet esse non sit natura vel essentia alicuius rei creatæ, consequitur tamen formam quæ est de essentia rei creatæ: & hoc videtur sufficere ad hoc quòd possit manere cessante operatione diuina. Illa enim propositio, Impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agentis nisi vertatur in naturam, intelligitur de eo quod vertitur in naturam non solùm tanquam existens de essentia rei, sed etiam tanquam consequens essentiam: quod patet: quia datum est exemplum de proprietatibus rerum generatarũ, & de habitibus, vnde consequentia nulla esse videtur, & malè per illam propositionem assumptam probata. Respondetur quòd rationis deductio bona est si bene intelligatur. Supponit enim sanctus Thom. tanquam manifestum, quòd esse à natura rei creatæ non potest effluere tanquam à causa efficiente, cùm nulla res seipsam in esse producat. vnde si assumitur quòd nec etiam est essentia aut natura rei: habetur quòd nullo modo in naturã vertitur eo modo quo accipitur hoc loco verti in naturam. Illa enim propositio, Impressio agentis nõ remanet cessante actione agentis nisi vertatur in materiam: intelligitur sic, nisi scilicet aut fiat de essentia rei, aut ad essentia rei tanquam ab efficiente originetur. ideo dat exemplnm sanct. Thom. & de forma rei generatæ quæ est de ipsius essentia, & de proprietatibus quæ efficienter ab essentia originantur. Exemplificatur etiam de habitibus qui sunt difficilè mobiles, quia etiam ex actibus frequentatis illa qualitas quæ est habitus, est facta naturæ conueniens & quasi eius proprietas ab ipsa resultans, ex quo habet vt cum difficultate amittatur.

Septimò. Si res fuerunt à Deo de nouo productæ in esse, vt fides ponit, ergo esse rerum diuinam voluntatem consequitur, & similiter non esse: quia permisit res non esse quando voluit, & fecit eas esse quando voluit. ergo tandiu sunt quandiu Deus esse vult: ergo sua voluntas est conseruatrix rerum. Si autem ab æterno fluxerunt à Deo, vt aliqui Philosophi voluerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo à Deo effluxerunt, ergo aut nunquam sunt productæ, quod est falsum. aut semper à Deo esse eorum procedit quandiu sunt, ergo &c.

CIRCA primam partem huius rationis aduertendum quod supponit voluntatem Dei esse causam voliti. ex hoc autem sequitur quòd quia vult rem tandiu esse, ipsa est causa durationis rei continuando eius esse.

CIRCA secundam verò partẽ dubitatur. posset enim ad ipsam responderi quòd consequentia nõ tenet. stat enim quòd sint res à Deo productæ, & quòd non sit dare tempus aliquod aut instans in quo primo effluxerunt à Deo, & tamen non semper esse rerũ à Deo procedat. dicetur enim quòd productę sunt quidem in instanti, in nullo tamẽ instanti determinato sunt productæ, vt possit assignari vnum instans in quo sit verum dicere in hoc instanti sunt productæ.

SED ista responsio nulla est: quia si in vno instanti duntaxat res sunt productæ, & non in pluribus, aut in omnibus producitur, illud oportet instans determinatum esse, & posse demonstrari secundum intellectum. quia vnumquodque instans est determinatum & distinctũ à quolibet alio instanti, & tunc erit verũ dicere quòd in illo instanti res primo productæ sunt: quod repugnat ei quod est esse ab ęterno productũ. sequitur ergo bene vt deducebat sanct. Thom. res sunt à Deo productæ, & non est aliquod instãs in quo primò productæ sunt neque aliquod tempus, ergo semper & in quolibet instanti producuntur non quidem per inceptionem essendi, sed per manutentiam esse accepti.

CONFIRMATVR conclusio author. Apost. Heb. 1. & August. 4. super Gene. ad literam. Per hoc excluditur error quorundam loquentium in lege Maurorum ponentium omnes formas esse accidentia, & rerum formationem esse semper in fieri, & sic nõ indigere res conseruante post earum factionem, quorum quidam dicuntur proponere corpora indiuisibilia ex quibus substantię secundùm ipsos componuntur, posse ad horam cessante Dei gubernatione remanere, quidam verò dicunt quòd res non desineret esse, nisi Deus in ipsa accidens desitionis, id est, deficientię & defectionis causaret.

CIRCA conclusionem principalem dubiũ occurrit. Nam sunt aliqua quæ nullam habent intrinsecam potentiam ad deficiendum, sicut intelligentiæ & corpora cælestia: ergo remota omni actione post eorum productionem non deficient, ergo non indigent conseruatione: item sequeretur quòd agens naturale corrumpens vinceret actionem Dei conseruantis. Ad primum horum dicitur quòd licet illa non habeant potentiam intrinsecam ad non esse, scilicet materiam priuationi subiectam, suum tamen esse præsupponit influxum diuinæ virtutis, & ideo extrinsecè possunt nõ esse, scilicet per substractionem diuini influxus, propterea indigent Deo coseruante ipsa in esse: sicut indiguerunt ipso producente: vnde prima consequentia est falsa. Ad secundum negatur sequela. quia sicut Deus conseruat rem quandiu vult, ita coagit corrumpenti quando non vult eam amplius cõseruare & suum subtrahit influxum ab eo quod corrumpitur & desinit esse.

Quòd nihil dat esse, nisi inquantum agit in virtute diuina. Cap. 66.



EX hoc autem manifestum est quòd omnia inferiora agentia non dant esse, nisi inquantum agũt in virtute diuina. Nihil enim dat esse nisi inquãtum est ens actu: Deus autem conseruat res in esse per suam prouidentiam vt ostẽsum est.* ex virtute igitur diuina est quòd aliquid det esse. * Cap. 65.

2 Amplius, Quando aliqua agẽtia diuersa sub vno agente ordinantur, necesse est quòd effectus qui ab eis communiter fit sit eorum secundum quòd vniuntur in participando motum & virtutem illius agentis. Non enim plura faciunt vnum, nisi inquantum vnum sunt: sicut patet quòd

omnes

omnes qui in exercitu sunt, operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quòd sunt sub ordinatione ducis: cuius proprius effectus victoria est. ostensum
Cap. 13. est autem in primo, quòd primum agens est Deus. cùm igitur esse sit communis effectus omnium agétium (nam omne agens facit esse actu) oportet quòd hunc effectum producant inquantum ordinantur sub primo agente, & agunt in virtute ipsius.

3 Item, In omnibus caussis agentibus ordinatis, quod est vltimum in generatione, & primum in intensione, est proprius effectus primi agentis: sicut forma domus quæ est proprius effectus ædificatoris, posterius prouenit quàm præparatio cementi, & lapidum, & lignorũ, quæ fiunt per artifices inferiores qui subsunt ædificatori. in omni autem actione esse in actu, est principaliter intẽtum, & vltimum in generatione. nam eo habito quiescit agentis actio, & motus patiẽtis. est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei: & omnia quæ dant esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei.

4 Amplius, Vltimum in bonitate & perfectione inter ea in quæ potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi. nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi. quod autem est in omnibus agẽtibus perfectissimum, est esse. quælibet enim natura vel forma perficitur per hoc quòd est actu: & comparatur ad esse in actu, sicut potentia ad actum ipsum. igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis.

5 Item, Secundum ordinem causarũ est ordo effectuum. primum autem in omnibus effectibus est esse. nam omnia alia sunt determinationes ipsius. igitur esse est proprius effectus primi agentis, & omnia alia agunt ipsum inquantum agunt in virtute primi agentis. secunda autem agentia quæ sunt quasi particulantes & determinantes actionem primi agẽtis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse.

6 Præterea, Quod est per essentiã tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum: Deus autem solus est ens per essentiam suam: omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia: esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius: ita quòd omne quod producit aliquid in esse, hoc facit inquantum agit in virtute Dei. Hinc est quod dicitur Sapientiæ primo, Creauit Deus vt essent omnia. & in pluribus scripturæ locis dicitur, q Deus omnia facit. Et in libro de Causis dicitur quòd nec intelligentia dat esse, nisi inquantum est diuina, & inquantum agit in virtute diuina.

Super Cap. 66.


STENSO quòd Deus res omnes in esse conseruat, vult sanctus Thomas ostẽdere quòd inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute diuina: & arguit primò sic. Nihil dat esse nisi inquantum est ens actu: sed res conseruatur in esse actu per prouidẽtiam diuinam: ergo quòd aliquid det esse, habet ex virtute diuina. Secundò, Esse est communis effectus omnium agentium. ergo omnia hunc effectum producunt, inquantum ordinantur sub primo agente qui est Deus, & agunt in virtute ipsius. probatur antecedens, quia omne agẽs facit esse actu, intellige directè aut indirectè, primò aut secundariò. consequentia verò probatur, quia cùm plura non faciant vnum nisi inquãtum sunt vnum, quando diuersa agentia sub vno agente ordinantur, necesse est quòd effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quòd vniuntur in participando motum vel virtutem illius agentis. declaratur ex eo quod in exercitu videtur. Tertiò, in omni actione, esse in actu est principaliter intentum, & vltimum in generatione, cùm eo habito cesset actio agentis, & motus patientis, ergo esse est proprius effectus primi agentis, scilicet Dei, & omnia alia illud agunt in virtute ipsius. probatur consequẽtia, quia in omnibus agentibus ordinatis quod est vltimum in generatione, & primum in intentione, est proprius effectus primi agẽtis. declaratur in domificatione. Quartò, quod est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse. ergo, &c. probatur antecedens, quia quælibet natura vel forma perficitur per hoc quòd est esse actu, & ad ipsum comparatur sicut potentia ad actum. consequentia verò probatur, quia vltimum in bonitate & perfectione inter ea in quæ potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute primi agentis, cùm complementum suæ virtutis sit ex virtute agentis primi.

CIRCA assumptum ad probationẽ antecedentis considerandum est quòd in primo libro est ostẽsum. esse est actualitas vltima, quæ nullo alio actu potest actuari: sed si limitatur, hoc est nõ per aliquem actum, sed per susceptiuum tantùm & potentiale: ideo quantumcunque forma sit actus quidam, comparata tamen ad ipsum esse, habet rationem potentialis: nam licet sit causa formalis essendi: quia tamen non constituitur in rerum natura nisi per ipsum esse tanquàm per vltimam actualitatem: necesse est quòd ad ipsum habeat comparationem potentiæ ad actum. Quintò, Primum in omnibus effectibus est esse, cùm omnia alia sint determinationes ipsius, intellige per modum potentialis & susceptiui, non autem per modum actus. ergo est prius effectus primi agentis: & secunda agentia quæ sunt quasi particulantia & determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia secundum ordinem causarum est ordo effectuum.

CIRCA istam propositionem, Secunda agẽtia determinant actionem primi agentis: aduertendum, quòd hoc non est sic intelligendum quasi secundaria agentia aliquid erga diuinam actionem vt in se est operentur, cùm sua actio sit sua substantia, sed intelligitur vt ex superioribus cõstat, secundùm quòd ipsa mediantibus causis secũdis ad effectum aliquem determinatur. sic enim virtus diuina & actio secundũ quòd in secunda causa recipitur, accipit limitationem & determinationem ex cõditione causæ secundæ tanquam ex susceptiui conditione: quia vnumquodque recipitur in alio per modum recipientis.

SED occurrit dubium. videtur enim contradictio in verbis S. Thom. Nam in tertia ratione assumit quòd esse in actu est principaliter intẽtum, & vltimum in generatione. in hac autem ratione assumit q primum in omnibus effectibus est esse: & videtur intelligere de primo in generatione: quia addit quòd omnia alia sunt determinationes ipsius, & etiam quia si intelligeret de primitate perfectionis, hæc ratio nõ differret à præcedenti, in qua assumit quòd esse est perfectissimum. Respondetur vt dictum est superius in secundo lib. cap. 21. quòd esse absolutè sumptum vt comparatur ad hoc vel ad illud esse, est primum in generatione, sicut indeterminatũ determinato, vt autem comparatur ad terminum cuiuscunque productionis vt actus ad potentiam, sic est vltimum tanquàm complemẽtum omnis perfectionis. Sextò, Deus solus est ens per essentiam, cùm ipse solus sit suum esse, ergo esse cuiuslibet existentis est proprius Dei effectus, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale.

ADVERTE quòd multæ supradictarũ rationum ex eodem fundamento procedũt, ex eo scilicet quòd esse est proprius effectus Dei: sed tamen quia illud fundamẽtum pluribus & diuersis ostenditur mediis, plures sanct. Thom. constituit rationes, confirmatur conclusio auth. Sap. primo. & auth. libri de Causis propositione 22.

Quòd Deus est causa operandi omnibus operantibus.

Cap. 67.


X hoc autem apparet quòd Deus est causa omnibus operantibus vt operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi vel secundùm esse substantiale, vel accidentale: nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute diuina, vt ostensum est. * omne * Cap. 66.
igitur operans operatur per virtutem Dei.

2 Adhuc, Omnis operatio quæ cõsequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causæ illi rei quæ dedit illam virtutem: sicut motus grauium & leuium naturalis consequitur formam ipsorum secundùm quòd sunt grauia & leuia: & ideo causa ipsorum motus dicitur esse generãs qui dedit formam. omnis autem virtus vniuscuiusque agentis est à Deo sicut à principio omnis perfectionis: ergo cùm omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet q cuiuslibet operationis causa sit Deus.

3 Amplius, Manifestũ est quòd omnis actio quæ non potest permanere cessante impressione alicuius agẽtis, est ab illo agente: sicut manifestatio colorũ non posset esse cessante actione solis quæ aëre illustrat: vnde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento qui cessat cessante violentia impellentis. sicut autem Deus non solùm dedit esse rebus cùm primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt, esse in eis causat, res in esse conseruans: vt ostensum est. * ita nonsolùm * Cap. 65.
cùm res primò conditæ sunt, eius virtutes operatiuas indidit: sed semper eas in rebus causat: vnde cessante influentia diuina, omnis operatio cessaret. omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.

4 Item, Quicquid applicat virtutem actiuã ad agẽdum, dicitur esse causa illius actionis. artifex enim applicãs virtutem rei naturalis ad aliquam actionẽ, dicitur esse causa illius actionis: sicut cocus decoctionis quæ est per ignem. sed omnis applicatio virtutis ad operationẽ est principaliter & primò à Deo. Applicantur enim virtutes operatiuæ ad proprias operationes per aliquẽ motum vel corporis vel animæ. Primum autem principium vtriusque motus est Deus.

est Deus. est enim primum mouens omnino immobile, vt supra ostensum est.* & similiter omnis motus voluntatis quo applicantur aliquæ virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile, & in primum volentem. omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo & principali agenti.

Lib.1.c.13.

5 Adhuc, In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quòd causæ sequentes agant in virtute causæ primæ: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum cælestium: & in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa, vt in primo ostensum est.* ergo omnes causæ inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est id cuius virtute agitur, quàm etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quàm instrumẽtum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis, quàm etiam secundæ causæ agẽtes.

Cap.13.

6 Item, Omne operans per suam operationem ordinatur ad finem vltimum. oportet autem quod vel operatio ipsa sit finis, vel operatum, quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, vt suprà ostensum est.* oportet igitur dicere quòd omne agens in virtute diuina agat. ipse igitur est qui est causa actionis omnium rerum.

Cap.64.

Hinc est quod dicitur Isa.26. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. Et Io.15. Sine me nihil potestis facere. Et Philip.2. Deus est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate. Et hac ratione frequenter in scriptura naturæ effectus operationi diuinæ attribuuntur: quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem: sicut illud Iob 10. Nonne sicut lac mulsisti me, & sicut caseum me coagulasti. pelle & carnibus vestisti me, ossibus & neruis compegisti me. & in Psal. Intonuit de cælo Dominus & altissimus dedit vocẽ suam: gran. & carbones ignis.

Super Cap. 67.

POSTQVAM ostendit S. Thomas diuinam prouidentiam ad esse rerum omnium se extendere, vult nunc ostendere quòd ad omnium rerum operationes se extendit. circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. secundò remouet quædam dubia, cap.75. circa primũ tria facit. Primò ostendit propositum. secundò infert quoddam corollarium, cap. sequẽti. tertiò quãdam falsam opinionem excludit, cap.69. Quantùm ad primum ponit hãc conclusionem, Deus est causa omnibus operãtibus vt operentur. probatur primò. omne operans est aliquo modo causa essendi vel secundum esse substantiale, vel secundum esse accidentale: sed nihil est causa essendi nisi inquantum agit in virtute diuina, ergo esse operãs operatur per virtutem Dei.

ADVERTE quòd licet altera præmissarum existente negatiua conclusio affirmatiua nõ possit inferri regulariter, & secundum debitam formam arguendi. non curans tamen de forma arguendi hoc loco S. Thom. affirmatiuam conclusionem altera præmissarum existente negatiua infert: quia in illa negatiua manifestè includitur affirmatiua ad debitam formam requisita, scilicet hæc, Omne quod est causa essendi, agit in virtute Dei: vnde ex illis propositionibus sic argui formaliter potest, Omne quod est causa essendi, agit in virtute Dei: sed omne operans est causa essendi, sua scilicet operatione, ergo omne operans agit in virtute Dei. Secundò, Omnis virtus vniuscuiusque agentis est à Deo sicut à principio omnis perfectionis: ergo cuiuslibet operationis Deus est causa. probatur consequentia, quia omnis operatio quæ consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causæ illi rei quæ dedit illam virtutem, vt patet de motu grauium & leuium qui attribuitur generanti: omnis autem operatio consequitur aliquam virtutem. Tertiò, Cessante influentia diuina omnis operatio cessaret, & omnis operatio in Deum sicut in causam reducitur. probatur consequentia, quia omnis actio quæ non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente. declaratur in manifestatione coloris à sole, & in motibus violentis. antecedens verò probatur: quia sicut Deus non solum dedit esse rebus cùm primò esse inceperunt, sed quandiu sunt, eas in esse conseruans causat in eis esse: ita non solum cùm res primò conditæ sunt, eis virtutes operatiuas indidit: sed semper eas in rebus causat.

ADVERTE quòd fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus. ex hoc enim sequitur cùm virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis quandiu manet virtus, quòd Deus sit etiam causa operationis. Quartò, Omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter & primo à Deo. ergo. &c. probatur antecedens, quia applicãtur virtutes operatiuæ ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animæ, puta apprehensionis & appetitus. primum autẽ principium vtriusque motus est Deus, cùm sit primum mouens omnino immobile, & omnis motus voluntatis reducatur in Deum sicut in primum appetibile, & in primum volentem. consequentia verò probatur, quia quicquid applicat aliquam virtutem ad agendum, dicitur causa illius actionis.

ADVERTENDVM quòd cùm voluntas sit & causa secunda aliquo modo agens respectu suæ operationis, & talis causa quæ est appetitus, duplicem habet comparationẽ ad Deum. vna est sicut ad primum agentem: alia sicut ad primnm appetibile. nam Deus mouet voluntatem ad operationem & per modum agentis, & per modum finis. S. Thom. ergo ad significandum hanc duplicem comparationem dicit quòd motus voluntatis quo applicantur aliquæ virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile, in quo signatur ordo ad ipsum tanquam ad finem: & sicut in primum volentem, in quo signatur ordo in ipsum sicut in primum mouens, & in primum agens. Quintò, in ordine causarum agentium Deus est prima causa, ergo omnes causæ inferiores agunt in virtute eius, ergo est principalius causa cuiuslibet actionis quàm causæ secundæ agentes. probatur prima consequentia: quia in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quòd causæ sequentes agant in virtute causæ primæ. declaratur in rebus naturalibus, & voluntariis. secunda quoque probatur, quia causa actionis magis est id cuius virtute agitur, quàm id quòd agit; sicut principale agens magis agit quàm instrumẽtum. Sextò, ordinare res in finem est ipsius Dei, vt suprà est ostensum. ergo omne agens in virtute Dei agit, ergo &c. probatur prima consequentia, quia omne operans per suam operationem ordinatur in finem vltimum: cùm oporteat vel operationem ipsam esse finem, vel eius effectum. confirmatur author, Isa.26. Ioan.15. & Philip.2, confirmatur etiã, quia frequenter in scriptura naturæ effectus operationi diuinæ attribuuntur, iuxta illud Iob 40. Nonne sicut lac, &c. & in Psal. Intonuit de cælo, &c.

ADVERTENDVM quòd ex istis rationibus apparet Deum multipliciter esse causam operationis cræaturæ. ex prima enim & secunda habetur quòd est illius causa tanquam dans creaturæ virtutem qua operatur ex tertia habetur quòd est causa tanquam ipsam virtutem creaturæ conseruans in esse. ex quarta habetur quòd est causa tanquam applicans virtutem creaturæ ad operationẽ. ex quinta habetur quòd est causa tanquam agens principale quod mouet secundarium agens. ex sexta verò habetur quòd est causa tanquam dirigens vniuscuiusque operationem in finem.

SED contra prædicta arguitur à quibusdam. Dubitat enim Aureolus apud Capreolum loco allegato quomodo non superfluit alterum ipsorum agentium, si ab vtroque eadem actio procedit: & quare non produceret vnum agens illam actionẽ sine alio, si sufficienter procedit ab vtroque. Durandus verò quærit quomodo eadem actio possit sufficiẽter esse à Deo & creatura: cùm illis non sit vna virtus. Sed quia eorum quæsitis satisfit à sancto Thoma inferius, cap.69. non oportet hîc aliter respondere. Cætera quæ ad hanc conclusionẽ pertinere possent, & ad rationes adductas, in secundo libro vbi de creatione agebatur, sunt pertractata.

Aur.2.dist.1. Cap.2.dist.1. quæst.1.

Quòd Deus est vbique, & in omnibus rebus.

Cap. 68.

EX hoc autem apparet quòd Deum necesse est esse vbique, & in omnibus rebus.

Idẽ 1. 1. q 8. artic. 1. in 3. Sent. dist.37. q.1. art.1.

Mouẽs enim & motum oportet simul esse, vt probat Philosophus in septimo Physicorum.* Deus autẽ omnia mouet ad suas operationes, vt ostensum est.* est igitur in omnibus rebus.

** Text. com. 1. & 10. & infra.*
** Cap.67.*

Item, Omne quod est in loco vel in re quacunque, aliquo modo contingit ipsam. res enim corporea est in aliquo, sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensiuæ. res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis: cùm careat dimẽsiua quantitate. sic igitur se habet res incorporea ad hoc quòd sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quòd sit in aliquo per quantitatem dimensiuam. si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimẽsiuam infinitam, oporteret illud esse vbique. ergo si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quòd sit vbique. ostensum est autem in primo,* Deum esse infinitæ virtutis. est igitur vbique.

** Cap. 43.*

2 Adhuc, Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa vniuersalis ad vniuersalem effectum. oportet autẽ causam particularem proprio effectui particulari adesse simul, sicut ignis per suã essentiam calefacit, & anima per suam essentiam vitam corpori confert. Cùm igitur Deus sit causa vniuersalis totius esse, vt in secundo ostensum est:* oportet quod in quocunque inuenire esse, ei adsit diuina præsentia.

** Cap.6.*

3 Amplius, Quodcunque agens est præsens tantùm vni suorum effectuum, eius actio non potest deriuare ad alia, nisi illo mediante, eo quòd agens & patiens oportet esse simul: sicut vis motiua non mouet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset præsens vni tantùm suorum effectuum, vtpote primo mobili, quod ab eo immediatè mouetur: sequeretur quòd eius actio non posset ab alia

ab alia deriuare nisi illo mediante. Hoc autem est inconueniens. Si enim alicuius agentis actio non potest deriuare ad alia nisi mediante aliquo primo: oportet quòd illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam eius virtutem. aliter enim non posset agens tota sua virtute vti: sicut videmus quòd omnes motus quos potest causare virtus motiua, expleri possunt per cor. non est autem aliqua creatura per quã posset expleri quicquid diuina virtus facere potest: cùm diuina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, vt apparet ex his quæ in primo
Cap.43. ostensa sunt. inconueniens est igitur dicere quòd diuina actio non se extẽdat ad alia nisi mediante vno primo. non est igitur præsens in vno tantùm suorum effectuum, sed in omnibus. eadẽ enim ratione opinabitur si quis dicat eum esse in aliquibus, & non in omnibus: quia quocunque modo effectus diuini accipiantur, non sufficienter explere poterunt diuinæ virtutis executionem.

4 Præterea, necesse est vt causa agens sit simul cum suo effectu proximo & immediato: in qualibet autẽ re est ali-
Cap.21 quis effectus proximus & immediatus ipsius Dei. ostensum est enim in 2. quòd solus Deus creare potest: in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidem corporalibus prima materia: in rebus autem corporeis simplices earum essentiæ: vt apparet ex
Cap.15.&se. his quæ in secundo sunt determinata. oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus: præsertim cùm ea quæ de non esse ad esse produxit, continuò & semper in esse con-
Cap.65. seruet, vt ostensum est. Hinc est quod dicitur Hiere. 23.
Psal.138. Cælum & terram ego impleo. & in Psalm. Si ascendero in cælum, tu illic es: & si descendero ad infernum, ades. Per hoc autem excluditur error quorundam dicẽtium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo cælo, & in parte orientis, vnde est principiũ motus cæli: quorum tamen dictum sustineri posset, si sanè accipiatur: vt scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum: sed quia omnium corporearum motionum principium secundum naturæ ordinem ab aliqua determinata incipit parte, Deo mouente: propter quod & in sacra scriptura Deus dicitur specialiter esse in cælo, secundum illud Isa. vlt. Cælum mihi sedes est. & in
Psal.113. Psalm. Cælum cæli Domino, &c. sed ex hoc quòd præter naturæ ordinẽ etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur, quod virtute cælestis corporis causari non potest, manifestè ostenditur Deum non solum cælesti corpori, sed etiam infimis rebus immediatè adesse. Non est autem æstimandum Deum sic esse vbique, quòd per locorum spacia diuidatur, quasi vna pars eius sit hîc, & alia alibi: sed totus vbique est. Deus enim cùm sit omnino simplex, partibus caret. Neque sic simplex est, sicut punctus, qui est terminus continui, & propter hoc determinatum situm in continuo habet: vnde non potest vnus punctus nisi in vno loco indiuisibili esse: Deus autem indiuisibilis est, quasi omnino extra genus continui existens: vnde non determinatur ad locum vel magnũ vel paruum ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eum esse in aliquo loco: cùm ipse fuerit ab æterno ante omnem locum: sed immensitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco: cũ sit vniuersalis causa essendi, vt dictũ est. sic igitur ipse totus est vbicunque est: quia per simplicem suã virtutem vniuersa attingit.

Non est tamen æstimandum quòd sic sit in rebus, quasi
Cap.27. in rebus mixtus. ostensum est enim in primo, quòd neque materia neque forma est alicuius, sed est in operibus per modum causæ agentis.

Super Cap. 68.


EX præmissis infert S. Thomas hoc corollarium, Deus est vbique & in omnibus rebus. circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositũ. secundò excludit quasdam falsas existimationes, circa finem cap. Quantum ad primum arguit primò sic. Deus mouet omnia ad suas operationes: vt ostensum est: ergo est in omnibus rebus. probatur consequentia, quia mouens & motum oportet esse simul: vt dicitur septimo Physicorum.

AD hanc rationem dicit Scotus secundo Sent. dist. 2. quæst. 5. quòd aut nihil valet: aut oppositum concludit eius quod intendit. aut enim inquit intendit concludere Deum esse præsentem omnibus, hoc est esse mouentem, & tunc est petitio principij, & conclusio nihil ad propositum: quia intendit concludere immensitatẽ Dei secundum quam est præsens omnibus. idem enim est principiũ & conclusio. aut intendit concludere illam præsentiam quæ competit Deo inquantum est immensus: & sic ex operatione alicubi sequitur præsentia illa, & concluditur ex hoc quòd est in omnibus per operationem, à posteriori: ergo prius naturaliter erit præsens inquantum immensus, quàm inquantum operans.

RESPONDETVR quòd intendit S. Thom. concludere Deum esse in omnibus, & esse omnibus, præsentem, id est, habere habitudinẽ simultatis & præsentiæ mouentis immediati ad res creatas: & non est petitio principij: quia concluditur relatio inesse ex fundamento relationis. quia enim Deus mouet omnes res: ideo concluditur sibi conuenire habitudinem præsentiæ quæ talem motionem concomitatur: sicut ex eo quòd aliquis generauit, concluditur ipsum esse aut fuisse patrẽ. Dicitur secundò, quòd talis præsentia secundum immensitatem, hoc est, quòd Deus non tantùm vni, sed omnibus adest, concluditur ex operatione non à posteriori. sed à priori secundum rationem, tanquam videlicet ex ratione talis præsentiæ & simultatis. Deum enim operari in omnibus, est ratio quòd sit in omnibus, non autem ex eo quòd est in omnibus, operatur in illis. Secundò, Deus est virtutis infinitæ. ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm dupliciter contingat aliquid esse in loco scilicet, secundum contactum quantitatis dimensiuæ, vt corpus: & secundum contactum virtutis, vt res incorporea: sic se habet res incorporea ad hoc q̃ sit in aliquo per suam virtutẽ, sicut se habet res corporea ad hoc quòd sit in loco per quantitatẽ dimensiuã: corpus autem infinitũ quantitatiuè esset vbique. ergo & virtus incorporea infinita. ergo, &c. Tertiò, Causam particularẽ oportet adesse simul suo proprio effectui, ergo & vniuersalem totius esse quæ est Deus, cùm vnaquæque ad suum effectum eodem modo comparetur: ergo in quocunque inuenitur esse, oportet vt adsit diuina præsentia.

ADVERTENDVM, quòd cùm Deus sit vbique, & in omnibus per modũ agentis immediati, vt declarabitur, & duplex sit immediatio agentis scilicet secundum suppositũ agens & secundũ virtutem agendi: prima ratio & secunda probant Deum esse in omnibus sicut causa immediata immediatione virtutis. hæc autem tertia ratio probat q̃ sit in omnibus sicut causa immediata immediationi suppositi. Quartò, Si Deus esset præsens vni tantùm suorũ effectuum, vtpote primo mobili quod ab ipso mouetur immediatè, sequeretur q̃ eius actio non posset ad alia deriuare nisi illo mediante, hoc autẽ est inconueniens, ergo, &c. probatur consequentia, quia quodcunque agens est præsens tantùm vni suorum effectuum, eius actio non potest deriuari ad alia nisi illo mediante, sicut virtus motiua se habet ad cor: ratio est quia agens & patiens oportet esse simul. Falsitas verò consequentis probatur, quia sequeretur esse aliquam creaturam per quam posset expleri quicquid diuina virtute facere potest: quod constat falsum esse, cùm diuina virtus excedat in infinitũ quamlibet rẽ creatam: probatur sequela, quia si actio agentis non potest ad alia deriuari nisi mediante aliquo primo, oportet vt illud proportionaliter respondeat agenti secũdum totam eius virtutem, aliter non posset agens tota sua virtute vti. declaratur in virtute motiua animalis. Idem sequitur inquit S. T si ponatur Deum esse in aliquibus, non in omnibus.

CIRCA istam propositionem. Primum mobile à Deo immediatè mouetur occurrit dubium, quomodo in via sanct. Thom. sit intelligendum. Aliqui enim tenent quòd ipsum ita immediatè mouet, quòd nulla alia intelligentia inter Deum & cælum mediat à qua ipsum cælum immediatè moueatur: sed ipse Deus solus est causa primum mobile mouens. Mouen-
tur autem, quia 12. Meta. reprehendit Auicẽnam ponentem primum mo- Lect.9. super
bile nõ moueri immediatè à Deo, sed à prma intelligẽtia creata. Alij verò Text 43.
tenent quòd non mouet immediatè, sed mediante intelligẽtia. Ego dice- Auic.tract.
rem saluo semper meliori iudicio quòd nomine primi mobilis duo pos- 9.Met.c.4.
sumus intelligere, scilicet aut ipsum solum corpus primi cæli quod mouetur ab alio, aut aggregatum ex tali corpore & intelligentia illi appropriata, quomodo accipit Philosophus primum mobile dum, ponit ipsum moueri à seipso, & diuidi in duas partes, scilicet in partem mouentem, & in partem motam. Si accipiatur primum mobile pro aggregato ex corpore cæli & intelligentia mouente appropriata, sic mouetur immediatè à Deo secundũ mentem Aristot. si autem accipiatur pro corpore cæli duntaxat quòd ab alio mouetur, sic non mouetur à Deo immediatè, sed mediante intelligentia. Moueor ad hoc primò, quia sanct. Thom. 12. Metap. lect. 6. exponens illa verba Arist. Mouet autem sicut appetibile, ait quòd primum mouens mouet sicut appetibile. quia motus cæli est propter ipsum sicut propter finem causatus ab aliquo proximo mouente quòd mouet propter primum mouens impossibile, vt assimilet se ei in causando, & explicet in actu id quod est virtute in primo mouente. ex his enim verbis constat quòd ponit de mente Arist. primum motorem non mouere immediatè corpus cæli, sed etiam alium motorem proximum. Secundò,
quia vt ostensum est superius in secundo lib. tenet sanct. Thom. de mente Cap.70.
Arist. esse, quòd sint duo ordines intelligentiarum, vnus scilicet mouentium effectiuè, alius mouentium per modum finis: & quòd quodlibet cælum habet duos motores realiter distinctos, vnum mouentem effectiuè alterum tanquam finem propter quem mouetur. Ex his cõstat quòd Deus non mouet corpus cæli effectiuè absque media intelligentia, quia si immediatè moueret, tunc oporteret esse aliam intelligentiam propter quam moueret sicut propter finem: q̃ repugnat superius ab ipso demonstratis. Tertiò, quia in q. de Ver. q. 5. ar. 8. ait q̃ tam à S. quam à Philosophis dicitur q̃ omnia corporalia mediantibus angelis à diuina prouidentia reguntur, inquantũ, scilicet mouẽt superiora corpora Quartò, quia superius in primo lib. cap. 13. dixit, q̃ postquam ostẽdit Aristoteles esse aliquem primum motorem qui est pars mouẽtis seipsum, inuestigat vlterius in Meta. alium motorem omnino separatum, qui est Deus. q̃ autem reprobat opinionem
Auicẽ. non obstat, quia non reprobat illam principaliter nisi quantùm ad Tract.9.Me-
rationem quam ponit. Non enim reputat sanct. Thom. verum quòd à Deo taph.cap 9.
nõ possit nisi vnum immediatè prouenire, sicut voluit Auicen. Quantum verò ad conclusionem conuenit cùm ipso accipiendo cælũ pro ipso corpore præcisè. Sed accipiendo cælum & primum mobile pro aggregato, discordat ab ipso, quia Auic. in proposito non distinxit inter mouere per motum finis, & mouere per motũ efficientis: ideo absolutè negauit Deum

mouere immediatè primum mobile. S.Thom. verò inter huiusmodi motiones de mente Aristot. distinctionem ponens dixit, quòd non obstante quòd Deus immediatè causauerit intelligentiam orbi appropriatam, non inconuenit tamen quòd etiam illius mobilis seipsum mouentis sit causa immediata, quantùm ad motum in genere causæ finalis, eo modo quo dictum est primum motorem mouere sicut appetibile & desideratum. Aliæ enim intelligentiæ motrices inferiorum orbium mouent propter aliam intelligentiam creatam immediatè, prima autem intelligentia creata mouens effectiuè primum orbem non mouet propter aliam intelligentiam creatam, sed immediatè propter ipsum Deum, & sic cõueniens ordo mouentis ad mobile seruatur, dum primum mobile seipsum mouens immediatè mouetur à prima substantia quæ est Deus, tanquam videlicet à fine proximo causante in intelligentia mouente appetitum quo mouet orbem, inferiora autem mobilia ab inferioribus intelligentiis mouentur propriè per modum finis. Ad hunc sensum intelligendæ sunt omnes author. Aristo. & Commen. quibus dicitur primam causam mouere primum mobile immediatè. Accipitur enim primum mobile pro illo aggregato seipsum mouente, & intelliguntur de illa motione qua appetibile dicitur immediatè causare desiderium sui in parte mouente eius quod seipsum mouet. Ad hunc etiam sensum intelligitur quod hic dicitur primum mobile à Deo immediatè moueri, & est sensus primũ mobile à Deo tanquam à causante in ipso desiderium sui immediatè mouetur, &c.

CIRCA probationem falsitatis consequentis etiam dubitatur, quia non videtur sequi si actio Dei non posset ad aliá nisi mediatè vno primo deuenire, quòd esset aliqua creatura quæ ei secundum totam suam virtutem responderet. Non enim idem iudiciũ est de virtute Dei, & de virtute creaturæ, quia creatura tota sua virtute vti potest: ideo oportet vt primum per quod ad alia eius actio peruenit, sit tale, quòd per ipsum omnes effectus illius virtutis expleri possint. Deus autem nõ potest tota sua virtute vti sic, vt possit aliquando exhauriri per productionem omnium per ipsam producibilium, ideo si sit aliquid primum per quod oporteat diuinam actionem ad alia deuenire, nõ est necesse vt illud diuinam virtutem adæquet absolutè, sed sufficit vt sit tale quòd per ipsum expleri possint omnes effectus quos Deus se producturum determinauit.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd aliter loquendum est de medio actionis, ex voluntate & dispositione agentis electo, & aliter de medio absolutè actionis agẽtis necessario. licèt enim aliquis possit sibi aliquid statuere quo omnem suum effectum, quem determinauit producere, expleat, sicut potest artifex sibi instrumentum aliquod fabricare quo vtatur ad omnia illa opera quæ disponit operari, & iccirco non oporteat illud simpliciter adæquare virtutem artificis, sed sufficit vt adæquet dispositionem & propositum illius de producendis per instrumentum. quando tamen medium est absolutè necessarium ad actionem agentis, secundum quòd absolutè est talis natura, ita quòd nonnisi per illud potest agẽs vllo modo operari, necesse est vt illud virtutem adæquet, quia sicut actio agentis secundum suam rationem vt est absolutè actio ipsius secundum suam speciem considerati, agentis virtutem adæquat: ita oportet vt medium necessarium ad expletionem virtutis ipsam virtutem adęquet: alioquin virtus agentis posset absque ipso ad aliquem effectum terminari, & per consequens eius actio, & sic non esset medium vniuersaliter necessarium ad actionem agentis: & hoc habet veritatem tam in Deo quàm in creatura, cùm hæc veritas ex rationibus terminorum oriatur. Si enim est medium necessarium ad omnem actionem agentis, oportet vt sine ipso virtus operari non possit. hoc autem est ipsum virtutem adæquare in ratione instrumenti, iccirco etiam in Deo repugnat quòd aliquid sit mediũ omnino necessarium per quod suos effectus producat, & illud medium non adæquat virtutem diuinam. Cùm autem dicitur quòd virtus diuina exhauriri non potest, conceditur, oportet tamen illud necessarium medium esse tale, quòd per ipsum tota diuina virtus expleri posset, si ipsa virtus esset totaliter exhauribilis: quod cùm hoc nulli creaturæ conuenire possit, cùm omnis creatura à diuina virtute in infinitum superetur, oportet dicere quòd nullum est medium absolutè necessarium per quod actio diuina ad alia habeat peruenire. Quartò, In qualibet re est aliquis effectus proximus & immediatus Dei, cũ in qualibet re sit aliquid quod per creationem causatur, in corporalibus materia prima, in rebus incorporeis simplices earum essentiæ, solius autem Dei sit creare, vt ostẽsum est in secundo. ergo adest omnibus rebus, præsertim cùm ea quæ de non esse ad esse produxit, continuò & semper in esse conseruet. probatur cõsequẽtia, quia necesse est vt causa sit simul cũ suo effectu proximo & immediato.

ADVERTE, ex eo quòd inquit hoc loco S.Thomas, necesse esse vt causa sit simul cum suo effectu proximo & immediato, quòd illud quod dicit, de Potentia, quæstione tertia, artic vndecimo ad tertium, scilicet quoniam sufficit quòd mouens & motum sint simul in principio motus, non intelligitur de mouente proximo & immediato, sed de mouente principali & primo. Confirmatur conclusio authori. Hier.23. & Psal.138. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo cælo, & in parte orientis. Quod tamen sustineri potest, si intelligatur quòd omnium motionũ corporearum principium secundum naturæ ordinem ab aliqua determinata incipit parte Deo mouẽte, secundum etiam quòd scriptura Isa. vltimo & in Psalm.113. ponit Deum in cælo esse. Prædicta opinio sic exposita est Aristot. in fine octaui Physicorũ. Addit autem sanctus Thomas quòd quia etiam in infimis rebus aliquid Deus præter naturæ ordinem operatur, ostendit Deum etiam infimis rebus immediatè adesse. Quantùm ad secundum excludit S.Thomas quasdam falsas existimationes. Aliquis enim posset existimare sic Deum esse vbique quasi per locorũ spatia secundum partes diuidatur. Hoc autem inquit non est verum, sed est totus vbique, cùm sit omnino simplex. Aliquis etiam posset existimare, quòd esset simplex, sicut punctus, sed nec hoc inquit est verum, sed est indiuisibilis tanquam omnino extra genus continui existens, ideo non determinatur ad locum magnum vel paruum ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, sed cùm sit vniuersalis causa essendi, attingit omnia quæ sunt in loco suæ virtutis immensitate. Posset vlterius aliquis credere, quòd ita sit in rebus quasi sit in ipsis mixtus. At nec hoc inquit est verum, cùm neque sit forma neque materia alicuius rei, sed est in rebus per modum causæ agentis.

CIRCA existentiam Dei in loco & in aliis rebus considerandum primò, quòd substantiam immaterialem esse in aliquo, cùm nihil aliud dicat quàm coniunctionem quandam & præsentialitatem ad ipsum, sicut multipliciter dicitur aliquid esse coniunctum & præsens alteri, ita multipliciter dicitur vna substantia immaterialis in aliqua re esse. In proposito ergo duobus modis contingit vnum coniungi & esse præsens alteri. Vno modo sicut causa coniungitur & adest suo effectui. oportet enim causam & effectum eius proximum simul esse, vt dictum est superius. Alio modo, sicut locatum coniungitur & præsens est loco inquantum locum replet. Quia ergo Deus est causa omnium rerum, & etiam ipsius loci inquantum res quædam est, ideo hìc dicitur quòd Deus est in operibus suis per modum causæ agentis: quia verò est causa omnium quæ loca replent, dicitur particulari modo esse vbique & in omnibus locis, inquantum loca sunt, tanquam videlicet replens effectiuè omnia loca, & hoc significauit cùm dixit quòd immensitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco.

CONSIDERANDVM secundò, quòd sicut in simultate & contactu corporũ aut locati & loci duo sunt, scilicet substantia quæ est id quod dicitur esse simul cum altero, & id quo talis substantia dicitur simul cum alia esse, scilicet quãtitas dimensiua, ita in simultate & contactu quo Deus dicitur in rebus esse, duo sunt, scilicet substantia diuina quæ est id quod est in rebus, & eius continuata operatio, quæ est id quo hoc sibi conuenit. propter hoc sæpenumero dicitur à S.Thoma quòd Deus & quælibet substãtia spiritualis est in loco per operationem, quia videlicet ipsa substantia est id quod est in loco, operatio verò est sibi ratio existendi in loco, sicut substantia corporis continetur loco, dimensio verò est sibi ratio quòd à loco contineatur: & sicut nõ oportet substantiam corpoream prius esse in loco quàm propriis dimensionibus attingat locum, sed vtrumque simul est vnum sicut quo, alterum sicut quod, ita nõ oportet Deum & substantiã spiritualẽ prius esse in loco quàm operetur in loco, sed vtrumque simul est in loco, substãtia sicut quod, operatio verò sicut quo. licet enim operari præsupponat esse, non tamen operari in loco præsupponit esse in loco in spiritualibus, sicut licet quantitas præsupponat substantiam in qua sit, non tamen quantitatem esse in loco siue contingere locum præsupponit substantiam esse in loco, sed econuerso.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd in doctrina sanct. Thom. dubium admodum est quid nomine operationis intelligat, dum inquit quòd substantia intellectualis est in loco per operationem. Capreolus enim in secunda distinctione, quæstione prima, secundi, tenet quòd nomine operationis intelligitur non solùm vera operatio transiens, sed quæcunque vnitio ad cælum, aut præsidentia, aut quodcũque aliud per modum operationis transeũtis in rem corpoream locatam designatum: & sumit fundamentum ex verbis sanct. Thom. Quol. primo, artic.4. vbi ait per operationem esse intelligendum non solùm motionem, sed quancunque vnitionem qua sua virtute substantia se vnit corpori præsidendo vel continendo, vel quocunque alio modo. Alij verò dicunt, quòd nomine operationis intelligitur alterum istorum trium, scilicet aut cõtinuata exterior operatio, aut cõtinuata attentio cum interruptione exterioris operationis, sicut angeli custodientes homines continuè attendunt vt res bene succedat, licèt non continua operatione exteriori ibi aliquid agant, aut habitualis applicatio angeli ad operationem: quia scilicet virtus eius sit in vltima dispositione ad opus, & deducta sint omnia impedimẽta. Quodcunque istorum affuerit, dicitur angelus esse in in loco per operationem. Sumit autem hęc opinio fundamentum & ex dictis in illo Quoli. & ex eo quod dicitur prima parte quæst. 52. artic.1. scilicet quòd angelus est in loco per applicationem virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercunque. Mihi autem saluo meliori iudicio videtur quòd nulla istarũ expositionum sit ad mentẽ sanct. Thom. Prima enim videtur ponere quòd operatio nihil aliud dicat quàm habitudinem ipsius substãtiæ ad locum. Non video autem quomodo possit esse talis noua habitudo vnionis ad locum in substantia separata, nisi sit aliquod aliud fundamẽtum nouum ad quod sequatur: alioquin dicendum erit quòd ipsa substantia angeli est in loco per seipsam, quia ipsa est fundamentum proximum talis habitudinis. Nec videlicet si dicatur quòd habet pro fundamento virtutem talis substãtiæ, quia virtus vt virtus actiua non habet vt vniatur alteri nisi ratione operationis, qua alterum cõtingit aut effectiuè aut formaliter. nihil enim suam virtutem ad alterum applicat nisi agendo in illud. Secunda autem interpretatio videtur directè esse contra mentem S.Thom. prima parte qu.113. art.6. ad tertium, vbi inquit, quòd etsi interdum derelinquat angelus hominem custoditum loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiæ, quia etiã cùm est in cælo cognoscit quid circa hominem agatur, nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse. Ex quo patet quòd ad hoc vt angelus dicatur esse in aliquo loco, non sufficit vt habeat continuatam attentionem ad locum, aut sit proximè dispositus ad operandum, deductáque sint omnia impedimenta, sed requiritur vt ibi aliquid agat exteriori actione. Vnde & secundo Sententiarum distinctione vndecima, articulo quarto, ad quintum, dicitur quòd angelus quamuis non semper sit præsens, potest tamen semper custodire inquantum effectus eius manet post actionem suam. Propter quòd videtur mihi dicendum, quod nomine operationis debeat intelligi operatio transiens qua effectus aliquis in loco aut re locata producitur, ita quòd angelus ibi est vbi operatur tali operatione. Si autem nulla tali operatione agit in aliquem locum, nullo modo dicitur ibi esse: vnde si nullibi operatur, hoc modo nullibi est. Non oportet autem solicitari qua operatione agat in cælum empyreum, aut in aliquem alium locum in quo dicitur esse, quia sicut non nobis plenè cognita est natura angelica, neque cæli empyrei natura, ita nec nobis notæ sunt omnes operationes quibus potest aliquid in cælo empyreo & in corporibus operari. Videtur autem hæc interpretatio esse ad mentem S.Thom. primo Sententiarum, distinctione trigesimaseptima, quæst. tertia, art.1. Nam acceptans illam opinionem quæ ait angelum esse in loco per operationem, inquit, Dico quòd angelus & quælibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationẽ qua effectum aliquem in eo causat præsidendo vel ministrando, & declarans tunc effectum subiungit, quòd hoc est conferendo corpori locato non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum, scilicet vel motum, vel lumen, vel aliquid huiusmodi. Ecce quòd nomine operationis intelligit operationẽ transeuntẽ qua aliquis effectus

Caiet.1.part. q.52.art.1.

causatur

causatur in re. Ad id autem quod inquit sanct. Thom. in Quolib. respondetur quòd non illud dicit quasi velit nomine operationis & contactus virtualis intelligi aliud quàm veram actionem transeuntem, sed vt daret intelligere nomine operationis non esse solam motionem localem intelligendam, sed omnem operationem transeuntem in corpus, quæcunque sit illa. Nam & substantia præsidens corpori, & illud sua virtute continens, aliquid in illud potest efficere. Similiter omnis vnitio qua angelus sua virtute se vnit ad corpus, est secundum aliquam operationẽ transeuntem, licet non oporteat eam esse localem motionem. Eodem modo intelligendum est quod dicitur in prima parte, angelum esse in loco per applicationem suæ virtutis qualitercunque.

SED circa prædicta occurrit duplex dubium. primum est, Nam secundum doctrinam sanct. Thom. Angelus non potest transmutare corpora ad formam, sed tantùm ad motum localem, ergo circa corpus non potest habere aliam operationem quàm mouere localiter. si ergo non moueat localiter, non poterit dici esse in corpore aut in loco per operationem transeuntem, cuius oppositum est dictum. Secundum est, quia dæmones & animæ damnatæ sunt in inferno, & animæ beatæ sunt in cælo: non apparet autem quam operationem ibi habeant.

AD primum respondetur primò, quòd dictum sanct. Thomę intelligitur de transmutatione ad formã omnino materialem, nõ autem de transmutatione ad formam aliquo modo spiritualem. Hanc enim potest angelus producere. Vnde sanctus Thom. loco præallegato ait, quòd angelus est in loco inquantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud huiusmodi. Respondetur secundò, quòd licet angelus non possit corpus virtute propria formaliter trãsmutare, potest tamen hoc virtute diuina, vt est de mente S. Thomæ in quæst. de Dæmonibus, art. 9. ad 3. & 12. Sed non videtur ista responsio ad mentem sancti Thomæ esse. Nam ipse vbique tenet quòd angeli nõ possunt in imaginationem aliquam speciem imaginatam imprimere, ex hoc quòd non possunt corpora secundum formam transmutare. constat autem quòd tales formæ habent esse spirituale, cùm sint rerum sensibilium intẽtiones, ergo responsio nulla. Respondetur ꝙ cùm dicitur angelum posse causare aliquam formam habẽtem esse spirituale, intelligitur quòd illud esse sit esse naturale talis formæ, non autem quòd sit esse intentionale in anima. Nam esse intẽtionale formæ in anima habet causari ab ipsa forma naturale esse habente tanquam eius similitudo. Ad secundum dubium dupliciter potest responderi. Primò, quòd angelus virtute propria habet esse in loco per actionem suam transeuntem, sed virtute superioris potest etiam per passionem ab alio, in loco esse, & ita dicitur esse in igne inferni, quia ille ignis virtute diuina ipsum alligatum tenet, ne alibi esse & operari possit: & idem de animabus est dicendum. Sed quia S. Thomas in quarto Sententiarum, dist. 44. q. 3. art. 3. quæstiuncula 3. videtur velle quòd talis detentio & alligatio existentiam eius in igne sicut in loco præsupponat, ideo secundo responderi potest, quòd aliquid in ignem agunt, aut scilicet motum, aut aliquid aliud nobis occultum: non possuntque in aliud corpus operari. similiter de animabus quæ ponuntur in cælo esse, dicendum est quòd aliquid ibi operantur, quicquid sit illud. Considerandum quartò, quod quia angelus est in loco non situaliter & dimẽsiuè, quemadmodum corpus, sed tantùm sicut mouens in moto, & operans in operato, oportet vt secundum modum quo substantia mouens essentialiter à moto distincta, est in ipso, & operans in operato, accipiamus angelum esse in loco. Mouens autem non est in moto ratione alicuius quod sit in mouente, sed ratione actionis transeuntis in passum vnientis, & quodammodo colligantis mouens & motum: ideo & angelum esse in loco, modo sibi per se conuenienti, non exigit vt id ratione cuius dicitur esse in loco, sit in ipso angelo, sed requiritur vt sit in moto & passo, cuius oppositum conuenit corpori. Nam quia est in loco situaliter & dimensiuè tanquam commensuratum loco, oportet vt per quantitatem suam sit in loco, non autem per quantitatem in alio corpore existentem. nihil enim commensuratur alicui primo ratione extrinsecæ quantitatis, sed ratione propriæ & sibi intrinsecæ. Quòd ergo dicitur Deum esse in omnibus rebus tanquam causam agentem: intelligitur quòd non est in rebus situaliter & localiter ad modum rei quantæ, sed sicut operans est in eo quod operatur, ita quòd agere & operari in rebus est ratio præsentialitatis eius ad res: quod etiam aliquando vocat S. Thom. esse in loco per contactum virtutis.

SED circa prædicta duplex occurrit dubium à diuo Thom. prima parte, quæst. 52. & pri. Sententiarum, dist. 37. quæst. 3. art. 2. tactum. Primum est, vtrũ sicut Deus simul est in pluribus locis, ita angelus in pluribus saltem locis simul esse possit. Facit enim in hac re dubium, prætermissis iis quæ ab aliis dicuntur, quia cùm angelũ esse in loco nihil aliud sit quàm ipsum esse per extrinsecam operationem præsentem loco (vt ex superioribus constat) vnum angelum simul esse in pluribus locis continget, si in pluribus locis simul operabitur. hoc autem non videtur impossibile angelo, ergo videtur quòd simul in pluribus locis esse possit, quod est contra determinationem sanct. Thom, in locis præallegatis. minor probatur. Non minoris virtutis est angelus quàm corpus cæleste: sed cæleste corpus simul in pluribus locis inferioribus operatur & diuersis operationibus, quod patet, quia in diuersis locis diuersos effectus producit, ergo multò magis hoc potest angelus. Secundũ est, Vtrum in vno & eodẽ loco simul esse possint plures angeli. Et videtur quòd sic, quia vnus homo videtur à pluribus dæmonibus obsideri. Dicitur enim de illo obsesso qui narratur curatus à Domino. quòd in ipso erat dæmonum legio, hoc autem est contra determinationem sanct. Thom. vbi suprà.

AD euidentiam primi dubij considerandum est ex doctrina S. Thom. in locis adductis, quòd non inconuenit loca quæ particulatim & diuisim considerata sunt plura, simul sumpta in comparatione ad vnam virtutem se habere tanquã vnum totalem locum constituentia, sicut plures domus & plures vici vnam ciuitatem constituunt. Dicitur ergo de mente sancti Thomæ, quòd vnus angelus nõ potest esse simul in pluribus locis, vt plura sunt, id est, inquantũ accipiuntur vt duo loca totaliter distincta, quia ab vna virtute finita non potest nisi vna operatio prouenire simul, & consequenter nisi vnus effectus, sed bene potest esse in pluribus locis per modum vnius loci, vt scilicet vnum totalem locum constituant. Sicut potest angelus omnia vnius ciuitatis loca simul destruere inquantum operationi angeli tota ciuitas pro vno loco & adæquato & totali respondet. potest enim angelus in loco magno esse & in loco paruo, & simul in pluribus locis, dummodo possint vt vnum locum integrantia aliquo modo accipi.

AD argumentum in oppositum negatur quòd cælum per vnicam virtutem possit immediatè operari in pluribus locis, potest quidem per plures virtutes in pluribus partibus cæli, puta in pluribus stellis existentes, plures operationes producere, & in pluribus locis, vt plura sunt, operari, sed per vnicam virtutem hoc non potest. cùm autem probatur, quia in diuersis locis diuersos effectus producit, dicitur quòd illos effectus non producit immediatè, sed mediante vno effectu quem in pluribus locis, vt vnum locum constituunt, immediatè producit, puta mediãte lumine aut calore, aut aliquo huiusmodi. Nam primus & immediatus effectus vnius virtutis cælestis in diuersis subiectis diuersam accipit limitationem, vt inde diuersi effectus possint prouenire, sicut virtus causæ vniuersalis in causa particulari limitationem accipit. Angelus autem nõ dicitur esse eo modo quo est in loco, nisi vbi immediatè operatur: ideo licet in pluribus locis possit mediatè operari sicut & cælum, non tamen propter hoc dicitur simul in pluribus locis esse.

AD secundi dubij euidentiam considerandum primò, quòd plures angelos simul esse in vno loco dupliciter potest intelligi. Vno modo formaliter, alio modo materialiter. Nam quum angelus non sit in loco nisi per operationẽ qua producit aliquid in loco, locus materialis angeli est illa res quæ est locus aut in loco, absolutè, & secundùm se considerata, locus verò formalis est ipsa res quæ est locus, vt effectus operationis angelicæ in se habet: ideo plures angelos esse simul in vno loco materialiter sumpto, est ipsos in vna re locata aut in vna re quæ est locus absolutè sumpta simul operari: ipsos autem simul esse in vno loco formaliter sumpto, est in vno materiali loco vnum & eodem numero effectum producere. Considerandum secundò, quòd plures angelos simul producere vnum & eundem effectum, dupliciter intelligi potest. Vno modo, quòd quilibet ipsorum sit causa per se sufficiens totalis & immediata: alio modo, quòd quilibet ipsorum se habeat vt causa insufficiens & partialis, sicut se habẽt plures trahentes nauem ad vnũ nauis tractum. Dicitur ergo primò, quòd plures angelos esse simul in vno loco materiali non est impossibile. Nam nulla est ratio quare in vnam & eandem rem non possint plures angeli diuersis operationibus diuersos effectus producendo operari, quia nec hoc aliis causis repugnat. ostensum est enim suprà angelum esse in loco non solum per motum localem, sed etiam per alios effectus. Dicitur secundò, quòd plures esse simul in vno loco formaliter tãquam causas partiales immediatas eiusdem numero effectus, non est quidem impossibile, quum etiam hoc aliis causis conuenire possit: videtur tamẽ inconueniẽs, præsertim de angelis qui ex diuina ordinatione operantur in loco. Nam cùm vnus sufficiat effectũ ad quem mittitur per se solum aut virtute propria, aut virtute diuina producere, superfluum videtur vt duo ad vnum effectum tanquam partiales & insufficientes causæ concurrant. Dicitur tertiò quòd plures angelos esse simul totaliter & adæquatè in pluribus locis, hoc est, quòd vnum & eundem numero effectum simul in eodem loco producant tanquam immediatæ causæ & totales ipsius, est simpliciter impossibile apud diuum Thomã & apud Aristotelem. Quòd enim ista sit mens sancti Thomæ patet prima parte loco allegato artic. 3. & primo Sentẽtiarum, dist. 37. quæst. 3. art. 3. vbi expressè ponit quòd impossibile est vt duæ causæ completæ sint immediatè vnius & eiusdem rei. Idem etiam expressè tenet quinto Metaphysicæ, cap. de causa. cap. 1. Quod verò sit etiã de mente Aristotelis, patet secundo Physicorum, text. 30. & quinto Metaphysicæ, cap. de causa. Vbi postquam dixit quòd eiusdem contingit esse multas causas, vt statuæ, artem statuificam & æs, subiungit, sed nõ eodem modo, sed hoc quidem sicut materia, illud autẽ vt vnde motus. Idem tenet Commentator secundo Physicorum, & quinto Metaphysicæ, exponendo illa verba, sed non eodem modo. Hoc est etiam de mente Themistij, & Alberti in eisdem locis. Ratio autem huius est, tum quia si vnus effectus numero à pluribus causis totalibus eiusdem generis & eiusdem ordinis proueniret, effectus per se & determinatus non haberet causam determinatam. Nam si ab vna causa procedit, & ab alia etiam potest procedere simul, sequitur quòd prima non est per se & determinata eius causa. causa enim sine qua effectus aliquis esse potest, non est illius effectus per se & determinata causa, nec valet dicere, quòd dependet ab vtraque vt sunt vnum, quia illas causas esse vnum in causando, si quælibet est per se sufficiens & totalis causa, non tollit quin effectus absque quacunque illarum per se sumpta possit esse, & per consequens relinquitur quòd nulla illarum sit per se & determinata causa ipsius.

Themist. 2. Physic. ca. 8. sup. 30.

Alber. 2. Physic. tract. 2. cap. 6.

SED contra hanc determinationẽ duplex occurrit dubium. Primum est absolutè contra illam probationem. Vnus effectus non potest esse à pluribus causis immediatis eiusdẽ generis totalibus. Nam fingamus duo corpora luminosa eiusdem rationis & virtutis æquè proxima alicui secundum se totum medio primo illuminabili perfectè, id est, in summo à quouis eorum, aut etiam vt tollatur omnis calumnia per Dei potentiam ipsa corpora luminosa in eodem loco ponantur, quæritur vtrum tale medium illuminabitur ab altero illorum corporum tantùm, aut ab vtroque. non ab altero tantùm, quia non apparet ratio quare magis ab vno quàm ab altero debeat illuminari, ergo ab vtroque, sed vtrumque illorum est causa sufficiens & totalis illius effectus. ergo, &c. Secundum dubium est contra principale propositum. Ponamus quòd vnus angelus velit in vno instãti aliquem effectum producere, & eundem effectum vnus alius angelus in eodem instanti producere velit, sitque vnusquisque illorum sufficiens ad talis effectus productionem per se sumptus, & vnus illorum cogitationem alterius circa productionem ignoret. Tunc arguitur sic: vnusquisque illorum in illo & eodem instanti applicabit virtutem suam & suam volitionem ad illum effectum, ergo vnusquisque ipsorum illum producet, & est vnusquisque sufficiens & totalis causa talis effectus, ergo plures angeli simul erunt in eodem loco formali totaliter, cuius oppositum est dictum.

AD primum istorum dicitur, quòd aut à nullo illorum corporum tale medium illuminabitur, aut ambo concurrent ad illum effectum tanquam causa partialis, ita scilicet quòd neutrũ secundum totam suam virtutem aget, sed secundum partem virtutis. Nam cùm vnumquodque ipsorum ad productionẽ illius effectus inclinetur per se, vnum alteri repugnabit, tanquã suæ causalitatis impeditiuo, & ideo necesse erit aut vt nullum

ipſorum agat vno alterum omnino prohibente, aut vt neutrum ſua virtute totaliter vtatur, ſed ambo ad illum effectum tanquam partiales cauſæ concurrant. Ad ſecundum dicitur primò. Si loquamur de angelis beatis, quòd nullus ipſorum circa corporalia operatur, niſi ex ordinatione diuina, vt videtur velle ſanct. Thom. primo Sent. diſtinct. 37. quæſt. 3. artic. 3. & ideo caſus non eſt poſſibilis niſi ſupponeremus Deum impoſſibile præcipere. Dicitur ſecundò, Si loquamur de duobus angelis malis, aut etiam de duobus bonis, conſiderata in ipſis ſola virtute naturæ, quòd aut nullus illorum operaretur vno alterum impediēte, aut partialiter ad illum effectum concurrerent, vt de corporibus luminoſis dicebatur. licet enim cogitatio vnius angeli non ſit alteri manifeſta quandiu manet in ipſo ſolùm, quum primum tamen ad aliquod extrinſecum applicatur, cognoſci poteſt, & ideo ſe mutuò impedirent, ſicut duo homines ſe aliquando impediunt à productione alicuius effectus vno alteri repugnante.

SED adhuc remanet dubium. Nam cùm angelus in inſtanti aliquem effectum producere poſſit, applicet vnuſquiſque iſtorū angelorum ſuam virtutem ad paſſum in vno & eodem inſtanti, ſi vnus alium impedit, quæritur quando impedit. aut enim impedit ante inſtans applicationis virtutis, aut in illo inſtanti, aut in tempore vel in inſtanti ſequenti. non ante inſtans applicationis virtutis, quia tunc vni angelo non eſt nota alterius cogitatio non in ipſo inſtanti, quia in ipſo producit applicādo virtutem, cùm in inſtāti producat, in talibus autem ſimul ſit produci & productum eſſe, non poteſt autē impediri quin effectus producatur quando iam productus eſt. non etiam in inſtanti aut tempore ſequenti, cùm iam in præcedenti inſtāti fuerit productus, ergo nullo modo vnus alium impediet. Reſpondetur quòd vnus alium impediet in inſtanti applicationis virtutis, non quidem applicationis exiſtētis in executione in illo inſtanti, ſed quæ eſſet niſi impediretur. vnus enim impedit alterum ne applicetur virtus paſſo per actualem productionem effectus in illo inſtanti in quo effectum imperat. Nam in inſtanti talis imperij proueniret effectus niſi impediretur. Cùm arguitur, quia in illo inſtanti producitur effectus per applicationem virtutis, negatur. nullum enim inſtans eſt in quo tunc ſit actualis applicatio virtutis agendo, ſed tantùm eſt inſtans in quo eſſet talis applicatio niſi impediretur.

SED adhuc remanet dubium: Nam cùm angelus agat per volūtatem, à virtute ipſius non prouenit niſi quod ipſe vult euenire, ſed in illo inſtanti nullus ipſorum vult alterum impedire, cùm vnus de alio non cogitet quādo effectum imperat, ſed tantùm velit effectum producere. ergo nullo modo vnus illorum impedit alium in inſtanti in quo productio effectus imperatur. Dicitur primò, quòd licet à virtute angeli non proueniat per ſe niſi quod ipſe vult euenire, poteſt tamen per accidens aliud euenire dum eius voluntati reſiſtitur ne effectus intentus eueniat. Dicitur ſecundò, quòd vnus angelus in tali caſu dicitur alium impedire non ex parte ipſius angeli, virtutem ſcilicet eius debilitando & diminuendo, ſed tantùm ex parte paſſi, reddendo ſcilicet ipſum indiſpoſitum ad ſuſceptionem effectus ab illo, quod eſt formaliter, non autem actiuè impedire, iuxta ea quæ dicit S. Thom. 4. Sent. diſtinct. 17. quæſt. 1. artic. 5. quæſt. 1. ad 2. Nam ex diſpoſitione vltima & præſentia vnius angeli potentis aliquem effectum totaliter producere in paſſum, redditur paſſum indiſpoſitum & impotens ad ſuſcipiendum illum effectum ab alio angelo tanquam à totali cauſa: & ideo ſi vterque angelus ſit vltimatè diſpoſitus ad producendum illum effectum pro vno & eodem inſtanti, vterque illorum indiſponet formaliter paſſum ad ſuſcipiendum eundem effectum ab alio, & ſic à nullo producetur.

AD rationem principalem huius dubij dicitur quòd cùm angelus per ſuam operationem poſſit eſſe in loco magno & paruo, & etiā in loco indiuiſibili ſecundum doctrinā S. Thom. quando in vno corpore ſunt multi dæmones, non dicuntur eſſe plures in vno loco proprio, ſed in pluribus locis propriis, inquantum vnus in vna parte corporis, & alius in alia operatur hominem excruciando, vel aliquid aliud agendo.

CONTRA fundamentum principale cōcluſionis, ſcilicet quòd ideo Deus eſt in omnibus rebus, quia rebus omnibus dat eſſe & illas conſeruat, arguitur ex dictis Scoti primò Sententiarum, diſtinct. 37. Primò, ſoli conuenit agere vbi non eſt, quia generat mineram in viſceribus terræ vel aliquod mixtum, & ibi nō eſt, & hoc agit ſua forma ſubſtantiali, quia non ſubſtantia non poteſt generare ſubſtantiam, ergo ex operatione Dei in rebus non poteſt argui quòd ſit in rebus. Secundò, quòd agens creatum non poſſit agere in aliquod diſtās niſi prius agat in propinquum, hoc non eſt niſi aut quia concurrunt in ipſo agente duæ potentiæ actiuæ ſubordinatæ, quarum vna habet proximum pro paſſo proportionato, alia verò habet reliquum paſſum remotum proportionatū, aut propter defectum virtutis agentis, ex quo prouenit quòd prius producat formam imperfectiorem quàm perfectiorem. ſed nulla harum conditionum in Deo reperitur, cùm ſit omnipotens, ergo poteſt agere in diſtans. Tertiò, voluntas æquè poteſt velle diſtans ſicut propinquum, ſed Deus omnipotēs cauſat ſuo velle quicquid vult, ergo poteſt etiam cauſare aliquid diſtans. Quartò, non oportet præintelligere Deum in aliqua parte vniuerſi, vt ibi aliquid cauſet, ſed magis econuerſò quòd prius ſit ibi ſecundum potentiam vbi prius aliquid cauſet. ergo licet per impoſſibile non eſſet ibi præſens ſecundum eſſentiam, poſſet tamen ibi cauſare. probatur antecedens, quia ante mundi creationem præſentia immenſitatis non præexigebatur præſentiæ potentiæ, vt potentia eſt, imò potentia prius habuit terminum ſuum quàm eſſet præſentia ſecundum eſſentiam.

AD euidentiam horum conſiderandum eſt, quòd vniuerſaliter quidem verum eſt inter agens & paſſum oportere eſſe aliquem contactum virtutis. Non enim eſt intelligibile quòd vnum agat in aliud, & quod illud ſua virtute non contingat: agens autem contingere ſua virtute paſſum, eſt, agens in ipſum paſſum operari: ſed quia contingit agens operari in vnum immediatè, ſicut manus mouet baculum, & operari in aliquod mediante altero, ſicut manus mediante baculo mouet lapidem, ideo contingit agens aliquid ſua virtute contingere immediatè, aliquid verò mediatè, ſcilicet mediante aliquo eius virtutē ad paſſum deferente. ſicut autem in contactu quantitatiuo vnum non poteſt alterùm immediatè tangere quin ſubſtantia eius illi ſit immediata, ita impoſſibile eſt quòd vnum ſua virtute aliud immediatè contingat non mediante aliquo eius virtutem deferente, quin illi immediata ſit eius ſubſtantia: ſed ſicut alius eſt contactus quantitatiuus, & alius eſt contactus virtutis, ita alia eſt immediatio ſubſtantiæ ſecundum contactum quantitatiuum, & alia ſecundum contactum virtutis. Secundum enim contactum quantitatiuum attenditur immediatio ſecūdum ſituationem, ita videlicet quòd inter duas ſubſtantias ſituatas non mediat alia ſubſtantia ſituata. Secundum verò contactum virtutis attenditur immediatio non ſituationis, cùm aliquando agens non ſubſit ſitui, puta agens ſpirituale, ſed actuationis patientis ab agente, ita ſcilicet quòd inter agens & patiens non mediat aliud agens à quo ipſum patiens actuetur, & hæc dicitur immediatio cauſalitatis. ſicut autem immediatio ſiue ſimultas quantitatum eſt ratio immediationis ſitualis ſubſtantiarum quæ illis quantitatibus ſubſunt, & ex earum immediatione mediatio ſitualis ſubſtantiarum arguitur, ita immediatio actionis agentis in paſſum & receptionis patientis ab agente eſt ratio immediationis agentis & patientis ſecundum cauſalitatem, & ex illorū immediatione arguitur agentis & patientis immediatio. Quòd ſi agens ſit ſpirituale, & per conſequens non determinatum ſitu, nō tantùm poteſt dici agens eſſe immediatum paſſo, ſed etiam in illo eſſe: tanquam videlicet ipſum per modum efficientis immediatè actuans, & ibi exiſtens vbi eſt ipſum paſſum, vt dicitur primo Sentētiarum, diſtinctione 37. quæſt. 1. art. 1. Attendendum tamen quòd ſubſtantiam ſpiritualem ibi eſſe vbi eſt id in quod agit, ſiue eſſe in eodem ſitu, vbi eſt illud, dupliciter poteſt intelligi. Vno modo, quòd informetur ſitu, & illi commenſuretur, ſicut & corpus in quod agit, & hoc non eſt verum: quia ſitui & loco ſola habentia quantitatem commenſurantur. Alio modo per indiſtinctionem, quia videlicet non eſt diſtincta & ſeparata à loco & ſitu illius corporis, & etiā per cauſalitatem, & per cauſalitatis præſentiam: cauſalitatis dico actualis, non autem potentialis tantùm, & hoc modo intelligitur eſſe vbi eſt corpus in quod agit. Ex his patet quòd impoſſibile eſt aliquid agere immediatè in aliquod paſſum quin illud ſit immediatè, & ſimul cum illo immediatione cauſalitatis, & per indiſtantiam loci. Si enim ab ipſo diſtantia cauſalitatis diſtaret, iam nō eſſet immediatè agens, quia inter ipſum & paſſum mediaret aliud agens. De hac ergo ſimultate quæ ſcilicet eſt ſecundum contactum virtutis, & ſecūdum immediationem cauſalitatis, loquitur ſanct. Thomas cùm dicit Deum eſſe in omnibus rebus, non autem de ſimultate ſituali, cùm ſubſtantiæ immateriali non cōueniat ſituari propriè loquendo, eò quòd careat quantitate. Hæc autem ſimultas ſiue exiſtentia Dei in rebus nihil aliud formaliter importat quàm habitudinem præſentiæ Dei ad res creatas, operationem qua in ipſis immediatè operatur cōcomitantem, ſicut prçſentialitas & immediatio ſitualis duarum ſubſtantiarum importat habitudinem præſentiæ vnius ad alterum, immediationem ſituum & quantitatum concomitantem: & ſimiliter eſt de exiſtentia cuiuſlibet ſubſtantiæ ſeparatæ in loco. Non enim eſt in omni loco quem ſua virtute contingit, ſed in illo in quem immediatè operatur. Scotus autem inſtat contra ſanctum Thomam, ac ſi poneret Deum aliquo ſitu cōtineri, & non poſſe agere niſi in id quod eſt ſibi proprinquum ſecundum ſitum, quod longè alienum eſt à mente ipſius, vt patuit.

VTRVM autem vnum corpus poſſit immediatè agere in aliquo diſtans ab eo ſecundum ſitum, dicitur quòd non de mente Ariſtotelis ſeptimo Phyſicorum. huius autē ratio eſt, quia ſicut virtus corporis, vt ſic, eſt virtus materialis & in quanto recepta, & ſine corpore exerceri non poteſt, & ita contactus virtutis inter corpora non poteſt eſſe ſine contactu quantitatiuo & materiali. Sicut enim ſe habet virtus ad quantitatem, ita videtur ſe habere contactus illius virtutis ad cōtactum ſecundum quantitatem. Iſtis præmiſſis, ad argumenta Scoti facile eſt reſpōdere. Ad primum quidem negatur antecedens. eſt enim falſum, vt patuit, ſiue intelligatur de immediatione ſecundum ſituaionem, ſiue de immediatione ſecundum cauſalitatem. Ad probationem dicitur quòd ea quæ in viſceribus terræ virtute ſolis generantur, non immediatè generantur à ſole, ſed mediatè, inquantum ſol prius agit in corpora ſibi propinqua, & illis mediantibus defertur virtus ſolis ad terræ viſcera. Cùm autem dicitur quòd non ſubſtantia non poteſt generare ſubſtantiam, hoc quidem verum eſt tanquam principale agens, ſed quòd hoc agat tanquam inſtrumentū ſubſtantiæ non inconuenit: calor enim naturalis in animalibus generat carnem inſtrumentaliter, inquantum videlicet eſt inſtrumentum animæ. Ad ſecundum negatur maior. ex alio enim poteſt illud prouenire. Nam ſi loquamur de ſimultate & diſtantia ſecundum cauſalitatem, de qua loquimur in propoſito, illud prouenit ex ipſa ratione immediati agentis. Nam ſi agens ageret in diſtās ſecundum cauſalitatem, iam non eſſet immediatè agens, vt patuit. Si verò loquamur de ſimultate & diſtantia ſecundum ſituationem, hoc prouenit ex conditione virtutis corporeæ. quia enim, vt diximus, eſt virtus materialis & recepta in quanto, ſibi cōuenit vt nullum corpus immediatè contingat, niſi illa ſe quantitatiuè tangant. Ad tertium dicitur primò quòd voluntas diuina non poteſt velle aliquid diſtās à Deo, quia ab ipſo nihil neque ſecundum ſitum localem diſtat, cùm non ſit ſituatus, neque ſecundum diſtantiam cauſalitatis modo præexpoſito, cùm nihil ſit in rerū natura quod non immediatè à diuina actione attingatur. Vnde prima parte q. 8. art. 1. ad tertium, ait S. Thom. q, hoc ad maximam Dei virtutem pertinet, quòd immediatè in omnibus agit, & ideo nihil eſt ab eo diſtans. Ad quartum negatur conſequentia. licet enim oporteat præintelligere Deum operari in aliquo quantùm ad noſtrū modum intelligendi, antequam ſit ſecundum eſſentiam præſens, inquantum operari eſt ratio q, Deus ſit in re aliqua, non ſunt tamen ſeparabilia ſecundum rem, ſed vnum neceſſariò alterum concomitatur. non enim omne prius poteſt eſſe abſque poſteriori, præſertim quando eſt naturalis ſequela ad alterum, & vnum eſt ratio alterius: ſicut quia ſimultas & contactus quātitatis ſubſtantiæ corporeæ eſt ratio ſimultatis ſubſtantiæ, ſi remoueretur contactus quantitatis, remoueretur ſimultas ſitualis ſubſtantię corporeæ, & licet ſimultas quantitatis ſit prior ſecundum intellectū ſubſtantiæ corporeæ ſimultate, poſito tamen contactu & ſimultate quātitatum, neceſſe eſt poni ſubſtantiarum quæ illis quantitatibus ſubſtant ſimultatem. ita in propoſito cùm relationis præſentiæ Dei ad creaturam ratio ſit operatio ipſius in creaturam, nō poteſt operatio diuina à tali præſentialitate eſſentiæ ſeparari. Alia argumēta facit Scotus in ſecundo, diſt. 2. quæſt. 6. ad probandum quòd angelus non eſt in loco per operationem: ſed illa pleniſſimè ſoluta ſunt à Capreolo & aliis Thomiſtis: ideo illa prætermittenda duxi, præſertim quia ex dictis facilè eorum ſolutio haberi poteſt.

2. Sent. diſt. 2 q. 1. art. 3. Et Caiet. p p. q. 53. art. 1.

De opinione eorum qui à rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones. *Cap.* 69.

De hac opin. Au.12. Metaph.com.18.



X præmissis autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quòd nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quòd ignis non calefacit, sed Deus [d] causat calorem præsente igne: & similiter dicũt in aliis omnibus effectibus naturalibus. *D.324.* Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam neque substantialem neque accidentalem nisi per viam creationis produci in esse. non enim possunt formæ & accidentia fieri ex materia: cùm non habeant materiam partem sui: vnde si fiant, oportet quòd fiant ex nihilo, quod est creari: & quia creatio solius Dei actio est, vt in secundo ostẽsum *Cap.21.* est, sequi videtur quòd solus Deus tam formas substantiales quàm accidentales in natura producat. Huic autẽ positioni partim etiam quorundam Philosophorum opinio concordauit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se, deriuatum inuenitur: videtur quòd formæ rerum quæ non sunt per se existentes, sed in materia, proueniant ex formis quæ per se sine materia sunt: quasi formæ in materia existẽtes sint quædam participationes illarum formarum quæ sine materia sunt. *Plato. in Timeo. 10. de repub.& alibi.* Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quæ sunt causæ essendi his sensibilibus secundùm quòd eas participant. *Tract.9. Metaph. cap.4. & 5.* Auicenna verò posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere: accidẽtales autem formas esse ponebat materiæ dispositiones quę ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proueniebant: in quo à priore stultitia declinabat. Huius autem signum esse videbatur, quòd nulla virtus actiua inuenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates actiuæ & passiuæ, quæ non videntur esse ad hoc sufficientes, quòd substantiales formas causare possint.

3 Inueniuntur etiam quædam in istis inferioribus quæ non generantur ex similibus, sicut animalia ex putrefactione generata. vnde videtur quòd horum formæ ex altioribus proueniant principiis: & pari ratione aliæ formæ quarum quædam sunt multò nobiliores.

4 Quidam verò ad hoc argumentũ assumunt ex naturalium corporũ imbecillitate ad agendum. nã omnis corporis forma est adiuncta quantitati: quantitas autem impedit actionem & motum: cuius signum ponunt, quia quantum additur in quantitate alicui corpori, tantò fit ponderosius, & tardatur motus eius: vnde ex hoc concludunt quòd nullum corpus sit actiuum, sed passiuum tantùm.

5 Hoc etiam nitũtur ostendere per hoc quòd omne patiens est subiectum agenti: & omne agens præter primum quod causat, requirit subiectum inferius se: nulla autem substantia est inferior corporali: vnde videtur quòd nullum corpus sit actiuum.

6 Addunt etiam ad hoc, quòd corporalis substantia est in vltima distantia à primo agente: vnde non videtur eis quòd virtus actiua perueniat vsque ad substãtiam corporalem: sed sicut Deus est agens tantùm: ita substantia corporalis, cùm sit infima in genere rerum, sit passiua tantùm. Propter has igitur rationes ponit Auicebron in lib. Fontis vitæ, quòd nullum corpus est actiuum: sed virtus substantiæ spiritualis pertransiens per corpora, agit actiones quæ per corpora fieri videntur. Quidam etiam loquẽtes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere, quòd etiam accidentia non sint ex actione corporum: quia accidens non transit à subiecto in subiectum: vnde reputant impossibile quòd calor trãseat à corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum: sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari à Deo. Ad præmissas autem positiones multa inconuenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, & maximè corporalis, aliquid operatur: sed Deus operatur in omnibus solus: Deus autem non variatur per hoc quòd operatur in rebus diuersis: non sequetur diuersus effectus ex diuersitate rerum in quibus operatur. hoc autem ad sensum apparet falsum. non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantùm: neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. non ergo causalitas effectuum inferiorũ, est ita attribuenda diuinæ virtuti quòd subtrahatur causalitas inferiorum agentium. Item contra rationem sapientiæ est vt sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autẽ res creatæ nullo modo operantur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediatè: frustra essent adhibitæ ab ipso aliæ res ad producendos effectus. repugnat igitur prædicta positio diuinæ sapientiæ.

Adhuc, Quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quæ cõsequuntur ad illud: sicut causa quæ dat corpori elementari grauitatem, dat ei motum deorsum: facere autem aliquid actu, consequitur ad hoc quod est esse actu, vt patet in Deo. ipse enim est actus purus, & est prima causa essendi omnibus, vt suprà ostensum est. *Lib.1.cap.13. & 16. & 2. lib.cap.15.* si igitur communicauit aliis similitudinem suam quantùm ad esse, inquantum res in esse produxit: consequens est quòd communicauit eis similitudinem suam quantùm ad agere: vt etiã res creatæ habeant proprias actiones. Amplius, Perfectio effectus determinat perfectionẽ causæ. maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. oportet igitur quòd res ab ipso creatæ perfectionem ab eo consequantur: detrahere ergo perfectioni creaturarũ, est detrahere perfectioni diuinæ virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturæ. ex abundantia enim perfectionis est quòd perfectionem quam habet, possit alteri communicare: detrahit igitur hæc positio diuinæ virtuti.

Item, Sicut est boni bonum facere, ita summi boni est aliquid optimè facere: Deus autem est summũ bonum, vt in primo ostensum est *. igitur eius est facere optimè omnia: **Cap.14.* melius autem est bonum quod alicui collatum, fit multorũ commune, quàm quod sit proprium: quia bonum commune semper inuenitur esse diuinius quàm bonum vnius tantùm: sed bonum vnius fit multis commune, si ab vno in alia deriuatur: quod non potest esse nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem. si verò potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibiipsi proprium. sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicauit, vt vna res quod accepit, possit in aliam rem trãsfundere. detrahere ergo actiones proprias à rebus creatis est diuinæ bonitati derogare.

Adhuc, Subtrahere ordinem rebus, est eis subtrahere id quod optimũ habẽt: nam singula in seipsis sunt bona: simul autem omnia sunt optima propter ordinem vniuersi. semper enim totum melius est partibus, & finis ipsarum. si autem à rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerũ adinuicem. rerũ enim, quæ sunt diuersę, secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis vnitatem, nisi per hoc quòd quædam agunt, & quædam patiuntur. inconueniens igitur est dicere quòd res non habent proprias actiones.

Amplius, Si effectus non producũtur ex actione rerum creatarum, sed solùm ex actione Dei: impossibile est quòd per effectus manifestetur virtus alicuius causæ creatę. non enim effectus ostendit virtutẽ causæ nisi ratione actionis quæ à virtute procedens ad effectũ terminatur. natura autem causæ non cognoscitur per effectum, nisi inquantũ per ipsum cognoscitur eius virtus quæ naturam cõsequitur. si igitur res creatæ non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quòd nunquã natura alicuius rei creatæ poterit cognosci per effectum: & sic substrahitur nobis omnis cognitio scientiæ naturalis, in qua pręcipuè demonstrationes per effectũ sumuntur. Item, Apparet per inductionẽ in omnibus quòd simile agat suum simile: id autem quod generatur in rebus inferioribus, non est forma tantùm, sed cõpositũ ex materia & forma. nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, & ad aliquid, scilicet ad

ad formam: oportet igitur quòd generans non sit forma tantùm, sed compositum ex materia & forma. non igitur species rerum separatarum, vt Platonici posuerunt: neque intelligentia agens, vt posuit Auicen. est causa formarum quæ sunt in materiis: sed magis hoc compositum ex materia & forma. Item, Si agere sequitur ad esse in actu, inconueniens est quòd actus perfectior actione destituatur. perfectior autem actus est forma substantialis quàm forma accidentalis. Si igitur formæ accidentales quæ sunt in rebus corporalibus habent aliquas actiones, multò magis forma substantialis habet aliquã propriam actionem. non est autem eiusmodi actio disponere materiam: quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formæ accidentales. igitur forma generantis est principium actionis, vt forma substantialis introducatur in generatum. Rationes autem quas inducunt, facile est soluere. Quum enim ad hoc aliquid fiat, vt fit: sicut forma non dicitur ens, quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositũ est: ita nec forma propriè fit, sed incipit esse per hoc quòd compositum fit reductum de potentia in actum quæ est forma. Nec etiam oportet vt omne quod habet aliquam formã quasi participatam, recipiat eam immediatè ab eo quod est essentialiter forma: sed immediatè quidem ab alio quod habet similem formam, simili modo scilicet participatam: quod tamen agat in virtute illius formæ separatæ, si qua sit talis. sic enim agens similem effectum sibi producit. Similiter etiã nec oportet quòd quia omnis actio inferiorum corporum fit per qualitates actiuas & passiuas, quæ sunt accidentia: quòd non producatur ex actione earũ nisi accidens: quia illæ formæ accidentales sicut causantur à forma substantiali, quæ simul cum materia est causa propriorum accidentium: ita agunt virtute formæ substantialis. quod autem agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantùm, sed magis ei in cuius virtute agit: sicut ex actione instrumẽti fit in artificiato similitudo artis: ex quo sequitur quòd ex actione formarum accidentalium producuntur formæ substantiales inquantũ agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

In animalibus verò quæ ex putrefactione generantur causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore cælesti, quod est primum alterans. vnde oportet quòd omnia mouentia ad formã in istis inferioribus agãt in virtute illius: & propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus cælestis absque agente vniuoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animæ animalium perfectorum, requiritur cum agente cælesti agens vniuocum. talia enim animalia non generantur nisi ex semine. Et propter hoc dicit Aristoteles in secundo Physicorum * quòd homo generat hominem, & sol. Non est autem verum quòd quantitas impediat actionem formæ nisi per accidens, inquãtum scilicet omnis quantitas continua est in materia: forma autem in materia existẽs quum sit minoris actualitatis, est per consequẽs minoris virtutis in agendo: vnde corpus quod habet minus de materia & plus de forma, sicut ignis, est magis actiuum.

* Tex.cō.26.

Supposito autem modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas coauget magis quàm minuat actionem. nam quanto corpus ignis fuerit maius, supposita æquè intensa caliditate, tantò magis calefacit: & supposita grauitate æquè intensa, quantò magis fuerit corpus graue, tantò velocius mouebitur motu naturali: & inde est quòd tardius mouetur motu innaturali, quia igitur corpora grauia sunt tardioris motus innaturalis, quũ fuerint maioris quantitatis, non ostenditur quòd quantitas impediat actionem, sed magis quòd coaugeat ipsam. Non oportet etiã quòd corpus omne careat actione propter hoc quòd in ordine rerum substantia corporalis est infima secundum suum genus, quia etiam inter corpora vnum est superius altero, & formalius, & magis actiuum: sicut ignis est respectu inferiorum corporum: nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. manifestum est enim quòd corpus non potest agere se toto, cùm sit compositum ex materia, quæ est ens in potentia: & forma, quæ est actus. Agit enim vnumquodque secundum quòd est actu. Et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam: ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens secundum suam materiam, vt subiectum, inquantum materia eius est in potentia ad formam agentis. Si autem econuerso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia & patientia adinuicem: sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. sin autem erit vnum tantùm ãgẽs, & alterum tantùm patiens respectu illius: sicut est comparatio corporis cælestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agit in subiectum non ratione totius corporis, sed formæ per quam agit. Non est etiam verum quòd corpora sint in vltima remotione à Deo. Cùm enim Deus sit actus purus, secũdum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant, secundùm quòd sunt plus vel minus in actu vel in potentia. illud etiam in entibus est extremè distans à Deo, quod est potentia tantùm, scilicet materia prima: vnde eius tantùm est pati, & non agere. corpora verò cùm sint composita ex materia & forma, accedunt ad diuinam similitudinem in quãtum habent formam quam Aristoteles in primo Physicorum * nominat Diuinum quoddam. & propter hoc secundùm quòd habẽt formam, agunt: secundùm verò quòd habent materiam, patiuntur: Ridiculum autem est dicere quòd ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subiecto in subiectum: nõ enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quòd idem numero calor qui est in calefaciente corpore, trãseat ad corpus calefactum: sed quia virtute caloris qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum: sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum: non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamuis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti.

*Text.cō.48.

Super Cap. 69.



POSTQVAM ostendit sanct. Thomas Deum esse omnibus operantibus causam operandi, vult hũc quendam errorem ex præmissis exortum excludere. Sumpserunt enim quidam ex hoc quod dictum est, Deum esse omnibus operantibus causam operãdi, & quòd in omnibus operatur occasionem dicendi, quòd nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quòd ignis non calefacit: sed causat Deus calorem præsente igne. Circa hũc autem errorem duo facit. Primò, ipsum excludit. Secundò, remouet quædam dubia cap. sequenti. Circa primum tria facit. Primò, ponit sectatores huius erroris cum eorũ fundamentis. Secundò, ipsum errorem confutat. Tertiò, ad fundamenta errantium respondet. Quantum ad primum. Quidam scilicet Saraceni, vt recitat Commentator 12. Metaphysicæ text. 18. & 9. Metaphysi. commento 7. hunc errorem tenuerunt hac ratione, quòd formæ non possunt nisi per creationem produci, cùm ex materia fieri non possint, eò quòd non habeant materiam partem sui: creare autem solius Dei est. Quidam verò alij ponentes formas quæ sunt in materia, prouenire à formis quæ sunt per se sine materia, concordant prædictæ opinioni. Posuit enim Plato ideas esse causas essendi iis sensibilibus. Auicenna verò posuit substantiales formas ab intelligentia separata effluere: declinabat autem à priori stultitia in hoc quòd ponebat accidentales formas esse materiæ dispositiones, & à naturalibus agentibus prouenire. Mouebantur autem primò, quia omne quod non est per se, prouenit ab eo quod est per se: secundò, quia nulla virtus actiua inuenitur esse in istis inferioribus, nisi accidentalis forma: tertiò, quia animalia genita ex putrefactione non generantur ex sibi similibus. Quidam verò sicut Auicebrõ in libro de Materia & forma, vt est apud Albertum primo Physicorum, quem appellauit Librum Fontis vitæ, eò quòd ex ipso tanquam ex fonte vita fluat intellectus, & scientiæ, ponens nullum corpus esse actiuum, sed virtutem substãtiæ spiritualis per corpora trãseuntem actiones agere quæ per corpora fieri videntur, addiderunt has rationes. Primò, quia omnis corporis forma est adiuncta quantitati, quantitas autem impedit actionem & motum: quod patet, quia per adiectionem quantitatis corpus fit ponderosius, & tardatur motus eius. Secunda, quia nulla substãtia est inferior corporali: omne autem agens præter primum quod causat, requirit subiectum inferius se. Tertia, quia corporalis substantia est in vltima distantia à primo agente. Quidam verò in lege Maurorum, vt recitat Rabbi Moyses, dicẽtes omnia accidentia creari à Deo, addiderunt hanc rationem, quia accidens non transit à subiecto in subiectum. Quantùm ad secundum arguitur contra prædictas positiones, primò sic: Si nulla inferior causa & maximè corporalis aliquid operatur, sed solus Deus, non sequeretur diuersus effectus ex diuersitate rerum in quibus Deus operatur, cùm ipse Deus non varietur

per

per hoc quòd operatur in diuersis rebus. hoc autem ad sensum apparet esse falsum, ergo, &c.

ADVERTE, quòd si aliqua causa operetur per appositionem alicuius alterius & præsentialitatem, non possunt appositione diuersorum diuersi effectus prouenire, nisi aut propter diuersam actionem eorum quæ apponuntur inquantum in ipsis actio primi agentis limitatur, aut propter aliquam mutationem & variationem causę, ex eo quòd per appositionem diuersorum operatur. Si ergo ponatur quòd diuersa apposita in actione Dei nihil agant, & quòd Deus non varietur ex appositione diuersorum in quibus operatur, sicut in re præsenti suæ actioni, & per quam sua actio transeat, nõ poterit saluari quomodo ex appositione diuersorum sequantur diuersi effectus à Deo, puta quomodo ex appositione calidi sequitur calefactio, & non infrigidatio, nisi fortè per accidens, & ex semine hominis opposito sequitur generatio hominis & sic de aliis, & hoc est huius rationis fundamentum. Quia verò dici posset quòd ista diuersitas effectuum ex applicatione diuersorum prouenit, non quia ista apposita aliquid agãt, neque quia ex appositione diuersorum Deus varietur, sed quia Deus statuit apponendo ignem calefacere, & hominem generare apponendo semen hominis: ideo vt hoc remoueat sanctus Thomas addidit secundam rationem, & arguit secundo loco sic: Si Deus solus omnia immediatè operaretur, frustrà essent ab ipso adhibitæ aliæ res ad producendos effectus, sed est contra rationem sapientiæ vt aliquid fit frustrà in operibus sapientis, ergo, &c. Tertiò, Deus communicauit aliis similitudinem suam quantum ad esse, ergo communicauit eis suam similitudinem quantum ad agere, ergo vt etiã res creatæ habent proprias operationes. probatur consequentia, quia facere aliquid actu consequitur ad esse actu, vt patet in Deo: quod autem dat alicui principale dat eidem omnia quæ consequuntur ad illud. scilicet aut necessariò aut secundum conuenientiam & dicentiam. declaratur in dante grauitatem, qui etiam dat motum deorsum. Quartò, Si nulla creatura habet actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturæ, cùm ex abundantia perfectionis sit quod perfectionem quam habet, possit alteri communicare. ergo detrahitur perfectioni diuinę virtutis. probatur cõsequentia, quia cùm perfectio effectus determinat perfectionem causæ, oportet quòd à Deo qui est perfectissimum agens, creaturæ perfectionem consequantur: & sic dum detrahitur perfectioni creaturæ, detrahitur & perfectioni Dei.

CIRCA istam propositionem, Perfectio effectus determinat perfectionem causæ, considerandum est, quòd duplicem sensum habere potest. Vno modo vt intelligatur secundum realem efficientiam, & sic non accipitur hîc, cùm sit manifestè falsa. Constat enim quòd perfectio effectus nihil agit in causa vt possit causare determinationem perfectionis ipsius, sed magis perfectio causæ ponit terminum perfectionis effectus. vnde hîc dicitur pro manifestatione dictæ propositionis quòd maior virtus perfectiorem effectum inducit. Alio modo vt intelligatur arguitiuè & secundum quandam illationem & consequentiam, & hoc modo hîc accipitur. Cùm enim maior virtus causet perfectiorem effectũ, potest ex perfectione effectus inferri à posteriori causæ perfectio, & vbi in effectu maior fuerit perfectio, potest inferri, maiorem perfectionem in causa esse.

SED tunc occurrit dubium. Nam licèt vbi causa de necessitate naturæ agit, derogans perfectioni effectus deroget etiam causæ perfectioni, quia vbi perfectio effectus minor fuerit, necesse est perfectionem talis causæ minorem esse, vbi tamen causa non agit secundum necessitatem naturæ, sed secundum suam determinationem, & propositum suæ voluntatis, derogando effectui: non oportet vt sit derogatum causæ, cùm stet causam voluntariè agentem perfectissimam esse in se, & tamen paruam perfectionem suo effectui dare velle. Deus autem est causa voluntaria creaturarum, non autem causa agens ex necessitate naturæ. ergo quamuis ponatur aliquam perfectionem creaturæ deesse, ex hoc nõ derogatur virtuti diuinæ quin sit perfectissima.

Respondetur & dicitur primò, quòd vtique ista ratio non videtur induci à sanct. Thom. tanquã demonstratiua, sed tanquam probabilis & persuasiua. Dicitur secundò, quòd dupliciter loqui possumus de diuina virtute. Vno modo secundum quòd in seipsa est. Alio modo secũdum quòd creaturis communicatur, & nobis ex eius effectibus manifestatur. Si primo modo consideretur, sic dum derogatur perfectioni effectus, nõ oportet derogari perfectioni causæ: & iuxta hunc sensum procedit obiectio. Si autem secundo modo consideretur, sic derogando perfectioni creaturæ derogatur perfectioni diuinæ virtutis. quantò enim minor perfectio fuerit in creaturis, tantò diuina bonitas & virtus erit ipsis minus communicata: & quãtò minorẽ perfectionẽ cognouerimus in creaturis, tãtò minus & imperfectius diuina virtus nobis ex creaturis innotescit. Et secũdũ hũc sensum probabilis ratio sanct. Thom. Cùm enim communicare suam perfectionem videatur consequi saltem secundum quandam conuenientiam ad esse in actu perfectum, sicut & Deus, qui est actus purus, est etiam prima causa essendi omnibus, probabile videtur quòd Deus qui dat esse actu creaturis, det etiã illis vt agãt: & si ponatur quòd det esse actu absque hoc quòd agant, videtur bonitati diuinæ derogari, vtpote quæ non communicauerit seipsam, & nobis se non manifestauerit secũdum communicationem operationis quasi debitæ creaturæ. Posset etiam sustineri quòd hæc ratio necessariò concludit, dicẽdo quòd operari & agere virtualiter, hoc est habere virtutem agendi, necessariò consequitur ad hoc, quòd est esse in actu perfecto & completo secundum cõditionem propriæ naturę, & ideo dans esse actu completè, necessariò dat etiam virtutem agendi: & sic si ponatur non posse conuenire creaturæ, vt agat, sequitur diuinã virtutem imperfectam poni, vt pote quæ non possit creaturæ dare esse perfectum & completum. Nec valet quod dicitur, Deum esse agentem voluntarium, quia etiam agens voluntarium habens virtutem producendi aliquid in actu completo, potest etiam illi dare id quod ad esse in actu perfecto consequitur: imò si dat primum, necessariò dat secundũ. Prima tamen responsio videtur melior, quia dicentes creaturam nullam habere posse actionem, negarent quòd habere virtutem agendi cõsequatur necessariò esse in actu. Quintò, & est confirmatio præcedẽtis, Deus est summum bonum, ergo eius est optimè omnia facere, ergo sic rebus creatis suam bonitatem communicauit, vt vna res quod accepit, possit in aliam rem transfundere. ergo detrahere proprias actiones à rebus creatis, est diuinę bonitati derogare. probatur primà consequentia, quia sicut boni est bona facere, ita summi boni est aliquid optimè facere, id est, ipsum decet optimè facere secundum rei factæ exigentiam. Secunda quoque probatur, quia melius est bonum quod alicui collatum fit multorum cõmune, quàm quod fit proprium, cùm bonum quantò communius. tantò diuinius: bonum autem vnius fit multis commune si ab vno in alia per propriam actionem deriuatur. Sextò, subtrahere à rebus actiones est ab eis ordinem earũ adinuicem subtrahere, ergo est subtrahere eis id optimum quod habent. ergo primum est inconueniens: probatur antecedens, quia diuersarum naturarum nõ est colligatio in ordinis vnitatem nisi per hoc, quòd quædam agunt, & quædam patiuntur, prima verò consequentia probatur, quia singula in seipsis sunt bona, simul autẽ omnia sunt optima, propter ordinem vniuersi, cùm totum semper sit melius partibus, & finis earum. Septimò, effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, ergo impossibile est quòd per effectus manifestetur virtus alicuius causę creatæ, ergo nunquam natura alicuius rei creatæ poterit cognosci per effectum, ergo subtrahitur nobis omnis cognitio sciẽtiæ naturalis in qua præcipuè demonstrationes per effectum sumuntur. probatur prima consequentia, quia effectus nõ ostendit virtutem causæ nisi ratione actionis quæ à virtute procedens ad effectum terminatur. Secunda verò probatur, quia natura rei creatæ non cognoscitur per effectum nisi inquantum per ipsum cognoscitur virtus quę naturam consequitur. Octauò, apparet per inductionem, quòd simile agat suum simile, sed quod generatur in rebus inferioribus, non est forma tantum, sed compositum ex materia & forma, cùm generatio sit ex materia, & ad formam terminetur, ergo generans est cõpositum ex materia & forma, ergo non est species rerum separata, vt Platonici voluerunt, neque intelligentia agens, vt voluit Auicenna. Aduerte quòd ista ratio sumpta est ex Aristotele septimo Metaphysicæ contra Platonem, & conuincit tam Platonicos quàm Auicennam, quia supponebãt vnum falsum, scilicet quòd sola forma generaretur, non autem cõpositum, & non poterant saluare aliquam generationem vniuocam esse. Nonò, & est ratio particulariter contra Auicennam. Formæ accidentales quæ sunt in rebus corporalibus, habent proprias actiones, scilicet per Auicennam, ergo & formæ substantiales. ergo cùm eius actio non sit disponere materiam, quia ad hoc sufficiũt formæ accidentales, forma generãtis est principium introductionis formæ substantialis in generatum. probatur prima consequentia, quia cùm agere consequatur ad esse in actu, inconueniens est quòd actus perfectior, qui est forma substantialis, actione destituatur, quando scilicet formæ accidentali conueniat. Quantùm ad tertium respondet sanct. Thom. rationibus prædictæ opinionis. Ad rationẽ quidem primam, quæ erat Saracenorum, respondet, quòd sicut forma dicitur ens nõ quasi ipsa habeat esse. scilicet primò, sed quia per eam compositum est, ita nec propriè fit, sed incipit esse per hoc quòd compositum sit reductum de potentia in actum quæ est forma.

ADVERTE quòd sanct. Thom. ex his vult habere quòd non oportet formam creari, licet ex materia non fiat, quia ipsa non est id quod fit, sed est id quo compositum fit, & consequenter nulla productio ad ipsam primò terminatur. Ad primam rationem pro Platonis opinione & Auicennę respondet, quia non oportet vt habens formam quasi participatam recipiat eam immediatè ab eo, quod est essentialiter forma, sed immediatè ab aliquo habente formam simili modo participatam, quod tamen agat virtute illius formæ separatæ si qua sit talis.

ADVERTE quòd sub dubitatione dixit de forma separata si qua sit talis, quia non putat verum esse ideas separatas quas Plato posuit, nec esse intelligentiam vnam creatam cuius sit omnes formas substantiales inferioribus dare ad modum Auicennæ. Sed tamen quia non est intentionis suæ hoc loco de eorum positionibus disputare, ideo respondet, admissa etiam eorum positione quantùm ad esse illarum substãtiarũ separatarum. Ad secundam respondet, quòd licet omnis actio inferiorum corporum fiat per qualitates actiuas & passiuas, quæ sunt accidẽtia, non tamen oportet quòd non producatur ex earum actione, nisi accidens, quia agunt virtute formæ sabstantialis, & sic ex earum actione producuntur formæ substantiales inquantum agunt instrumentaliter in virtute formarum substantialium. Ad tertiam dicit primò, quòd in genitis ex putrefactione forma generatur non ex substantia separata immediatè, sed ex agente corporali, scilicet ex cælesti corpore. Dicit secundò, quòd licet ad producendas aliquas formas imperfectas sufficiat virtus cælestis absque agente vniuoco, eò quòd corpus cæleste sit primũ alterans in cuius virtute omnia mouentia ad formam in istis inferioribus agunt. ad producendas tamen formas perfectiores, sicut sunt formæ animaliũ perfectorum, requiritur cum agente cælesti agens vniuocum, quia talia animalia non generantur nisi ex semine, id est, nisi cum virtute corporis cælestis concurrente semine.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est quòd licèt hîc non fiat mentio nisi de virtute corporis cælestis in productione eorum quæ per putrefactionem generantur, in septimo tamen Metaphysicæ, lectione octaua, ponit sanct. Thom. & est de mente Auerrois 12. Metaphysicæ, commento 13. quòd præter virtutem corporis cælestis est etiam in materia ex qua generantur huiusmodi animalia, aliquod principium simile virtuti actiuæ, quę est in semine, ex quo huiusmodi animaliũ animæ causantur: quia tamen huiusmodi principiũ & virtus non prouenit ab anima, sicut virtus quæ est in semine ex quo perfecta animalia generantur, sed tantum à corpore cælesti in quo virtualiter omnes formæ generatæ sicut in principio actiuo continentur: ideo generatio horum soli corpori cælesti attribuitur hoc loco, & in aliis etiam locis, diciturque se habere virtutem solis ad horum generationem, sicut virtutem formatiuam quæ est in semine in generatione perfectorum.

VTRVM autem idem secundum speciem possit ex putrefactione & ex semine generari videtur secundum sanct. Thomæ doctrinam, quòd sic. Nam 10. Metaphysicæ lectione 6. & lectione octaua, vbi ex proposito hanc materiam determinat, tenet hoc de mente Aristotelis esse in naturis imperfecti. Videtur autem hoc rationabile esse. Nam in multis huiusmodi, vt in apibus quæ Commentator videtur dicere vtroque modo generari 12. Metaphysicæ, commento 18. videmus eandem figuram esse, eadem accidentia, easdem operationes, eosdem motus, eademque organa motus: item eadem conseruantia, eademque corrumpentia, ex quibus solemus in cognitionem specierum deuenire: & hac ratione vtitur Scotus ad confirmationẽ positionis S. Thom. in primo Sent. dist. 2. quæst. 7. Est etiam

expressa mens Aristotelis 9. Metaphysicæ, tex. 23. vt etiam ex textu Græco apparet, vbi ait quòd quædā eadem & ex spermate fiũt & sine spermate.

SED circa hoc difficultatem faciũt primò verba Aristotelis primo de Generatione animalium, cap. 1. & 16. vbi vult quòd quæ non ex coitu animalium prodeunt, sed ex putri materia, licet generent, non tamen sui generis prolem procreant. Secundò, difficultatem afferunt quædam dicta sancti Thomæ quæ contrarium sonare videntur. Nā prima parte quæst. 71. artic. 1. ad primum, ait quòd illa quæ naturaliter generantur ex semine non possunt naturaliter sine semine generari. Primò quoque Sent. dist. 10. artic. 5. ait quod idem in specie non est per putrefactionem & seminationem. De Potentia etiam quæst. 3. artic. 11. ad primum, ait quòd animalia generata ex semine & ex putrefactione in genere conueniunt, & specie differunt. Inde de Verit. etiam quæst. 12. artic. 2. ad quartum, videtur admittere quòd mures generati ex semine non possunt esse eiusdem speciei cum illis qui ex putrefactione generantur. Tertiò, difficultatem afferunt rationes Auerr. 8. Physicorum, commento 45. & in Paraphrasi de Generatione animalium libro 1. cap. 1. prima est: Si materiæ sunt diuersæ: & formæ sunt diuersæ. sed constat aliam materiam esse rem putrem, & aliā sanguinem menstruum. ergo, &c. maior probatur, tum quia alioquin non esset forma propria huius materiæ, & tunc quodlibet posset ex quolibet generari, tum quia materię essent ociosæ. Secunda est, Si sic esset, tunc eadē species esset à natura & à casu. hoc autem est falsum: tum quia quod fit à natura, opponitur ei quod fit à casu, tum quia nulla species est à casu. Tertia est, Si quod generatur ex semine, potest idem generari ab agente æquiuoco per putrefactionem, aut hoc fiet de necessitate & semper, aut in pluribus, aut rarò. Si primum, ergo nunquam generabitur ex semine. Si secundum, ergo naturaliter generabitur æquiuocè: & sic rarò generabitur ex semine, quod falsum esse constat. Si tertium, ergo generabitur à casu: hoc autē dictũ est superius speciei repugnare. ergo, &c. Quarta est: Vnius rei est tantum vnus modus procedendi ex alio. ergo, &c. Ad rationem autem superius adductam pro positione sancti Thomę, dici posset ex his quę in Paraphrasi adducta habentur, quòd similitudo inter genita per putrefactionem & per seminationem, non necessariò arguit identitatem specificam, quia sensus non potest in omnibus iudicare id in quo species vna est aut plures. Nam etiam inter naturale & artificiale tanta poterit esse similitudo, quòd iudicabitur ipsa esse vnum secundum speciem, vt patet de argento à natura genito, & de argento per artem alchimiæ producto.

PRO solutione istorum dubiorum sciendum quòd ea quæ ex putrefactione generantur sunt in duplici differentia. Quædam enim sunt quæ hunc determinatum generationis modum sibi à natura vendicant vt ab agente tantum æquiuoco & ex putri materia generentur: quædam verò sunt quæ ita ab agēte æquiuoco ex putri materia generanrur, quod etiam ab agente vniuoco per seminationem possunt generari. Vtrumque autem genus ex suæ naturæ imperfectione hoc habet vt ab agente æquiuoco generari possit ex materia putri. Sed primum genus imperfectius est quàm secundum. In primo enim genere vermes quidam collocantur, & huiusmodi. In secundo verò mures, ranę, & similia. Quę primo modo generantur ex putrefactione, constat quòd cùm nullo genito per seminationem idē specie esse possunt. repugnat enim quòd talis natura per putrefactionem tantum generetur, & quòd etiam per seminationem. Vnde huiusmodi aut nullo modo generant, aut si generant, diuersum quiddam generāt à sua specie, quòd nec mas est nec fœmina, puta vermiculos quosdam, vt inquit Aristoteles loco allegato, cap. 16. Quæ autem secundo modo generantur, manifestum est quòd cum aliquo per seminationem producto idem secundum speciem esse possunt: & ideo non inconuenit vt sibi simile secundum speciem generent.

AD authoritatem ergo Aristotelis dicitur quòd non est vniuersaliter de omnibus genitis per putrefectionem intelligenda, sed de iis tantum quæ ad primum genus spectant, quæ inquam habent à natura vt ex putri tantum materia & ab agente æquiuoco generentur. ex his enim aliqua sunt quæ non generant secundum Aristotelis mētem, in prædicto capite, vt culices & vermiculi: aliqua verò sunt quæ generant quidem, sed alterum genus, vt pulices, muscæ, & huiusmodi. si instetur quòd sit authoritas prædicta vniuersaliter de omnibus intelligenda, quia ratio quam adducit ad omnia se extendit, hæc scilicet: Si ex coitu eorum quæ non ex animalibus orta sunt, animalia orirentur: hæc si eiusdem generis essent, primum quoque eorum parentum talem esse oporteret. Si autem dissimilia essent, sed quæ coire inter se possent, rursus ex his alia quædam natura procrearetur, & alia ex ea, & ita in infinitũ. Dicitur quòd hæc ratio non vniuersaliter concludit de omnibus, sed tantum de primo genere. Nam si ex his quæ habent vt tantum ex putri materia & ab agente æquiuoco generentur, produceretur aliquid simile secundum speciem per seminationem: sequitur quòd & parentes essent talis naturæ quæ posset per seminationem procreari. hoc autem est impossibile per suppositũ. Si etiam masculus & fœmina producerentur diuersa à parentibus secundum speciem, & ipsa similiter alia diuersa procrearent, & sic in infinitum, quod abhorret natura. De secundo autem genere loquendo non est inconueniens si producant aliquid sui generis, quòd & parentes habeant similem ortũ, id est, quòd habeant naturam quæ simili modo in ipsis quantum est ex se procreari potuisset per seminationem.

AD difficultatem quæ ex verbis sancti Thomæ oritur, respondetur. Ad dictum primæ partis dicitur quòd nō intendit negare sanct. Thom. quin aliqua genita ex semine possint etiam eadem secundum speciem ex putri materia generari, sed quòd ea quæ ex inclinatione & virtute actiua propriè naturæ generantur ex semine, non possunt ex virtute huiusmodi suæ naturæ per putrefactionem generari. virtus enim actiua vnius naturæ ad vnum modum producendi determinatur: huic autem non repugnat quòd possint per virtutem corporis cælestis gerentem vicem virtutis talis naturæ ex putri materia generari. Ad dictum primi Sent. dicitur similiter quòd sensus illorum verborum est, idem in specie non esse à virtute actiua suæ naturæ vtroque illorum modorum: potest etiam dici sensum esse, quòd idem in specie non producitur per se ex seminatione & putrefactione, ad causas particulares comparando. Nam vt inquit sanct. Thom. 7. Metaphysicæ, generatio animalis ex putrefactione si ad causas particulares hîc inferius agētes referatur, inuenitur per accidens & casualis, quia præter intentionem caloris qui putredinem causat, est, quòd ex putrefactione hoc animal generetur. Ad dictum in quæst. de Potentia dicitur, quòd intelligitur de iis quæ ex putrefactione tantum propter summam naturæ imperfectionem habent generari, non autē vniuersaliter de omni per putrefactionem genito. Hunc autem sensum exprimit 3. Sent. dist. 33. art. 2. quæst. 4. ad primũ, si bene inspiciatur. Ad dictũ ex quæst. de Verit. potest primò dici quòd secundum mentē Com. loquitur. Vnde & in arguendo, ipsum allegat. Potest secundò dici quòd non loquitur vniuersaliter de toto genere murium ex putrefactione genitorum, sed de quadā eorũ specie determinata quæ ex putrefactione tantum generari potest. talis enim species distinguitur ab illa specie murium qui & ex seminatione & ex putrefactione possunt generari. Ad rationes deinde ex Auerroë sumptas respondetur. Ad primam quidem dicitur, quòd materia proxima rei duplex est, vna inexistens ac permanens in re genita, sicut caro, & os, materia humani corporis sunt: alia verò transiens, & in re genita non permanens, sicut sanguis mēstruus corporis humani materia est. si maior de prima materia intelligatur, ipsa est vniuersaliter vera, sed dicitur quòd materia talis in genitis ex semine & ex putrefactione quæ eiusdem speciei sunt, eiusdem est rationis in vtrisque. Non enim virtute cælestis corporis ex putri materia tale animal generatur, nisi per ipsam virtutem ad eam materiæ dispositionem reducatur, quam talis forma requirit. Si verò intelligatur de secunda materia, ipsa habet veritatem in naturis tātum perfectis. Nam sunt naturæ aliquæ quæ non tantùm ex materia ad aliquam perfectionem reducta tanquam ex materia transeunte produci possunt, sed etiam ex materia imperfectè disposita & putri. Ad primam eius probationē dicitur, quòd licèt cuiuslibet materiæ specificæ sit vna forma specifica propria ex qua constituitur, non tamen oportet vt cuiuslibet huiusmodi materiæ sit vna propria forma, quæ scilicet ex ipsa sola materia educi possit. Videmus enim in homine quòd ex cibis diuersarum specierum sanguinis natura generatur, non tamen sequitur quòd quodlibet possit ex quolibet generari. Determinat enim sibi forma materiā alicuius generis determinati, ita quòd ex materia extra illud genus educi non posset, licet rex speciebus pluribus illius generis educatur. licet enim ex multis speciebus rerum generetur sanguis, non tamen ex vnaquaque re. Ad secundam quoque probationem patet ꝙ consequentia falsa est. Ad secundā rationē dicitur iuxta doctrinā Arist. 7. Metaphysicę, tex. 22. & sanct. Thom. ibidē, ꝙ non incõuenit aliquam speciē secũdum aliquod sui indiuiduũ fieri à natura, & secũdum aliud fieri à casu, si ad causas particulares fiat relatio. vnde negatur falsitas consequētis si ad ipsas causas particulares huiusmodi generatio referatur. si autē in virtutem cęlestem referatur generatio ex putrefactione, negatur consequētia. Est enim vt dicit ibidē S. Thom. de intētione virtutis cælestis vt educantur in actu omnes formæ quæ sunt in potētia materiæ. Ad primā improbationē consequētis, dicitur ꝙ licet fieri a natura, & fieri à casu, sint modi ex se oppositi, nō incõuenit tamen vt in ordine ad diuersas causas vni & eidem speciei cõueniant. inuentio enim thesauri quæ ab vno est intenta, alteri euenit per accidens. Ad secũdum dicitur, quòd licet nulla tota species sit a casu, non inconuenit tamen quòd aliquod indiuiduum speciei in ordine ad aliquam causarum inferiorum eueniat à casu. Ad tertiam rationem dicitur primò, quòd si absolutè loquamur, rarius huiusmodi animal generatur ex putrefactione quàm ex seminatione. Dicitur secũdò, quòd si in causam cælestem generatio ex putrefactione referatur, in pluribus euenit. pro maiori enim parte ex materia taliter putrefacta virtus cælestis animal huiusmodi generat. Vt enim superius de mente sanct. Thom. dictum est, de intentione virtutis cælestis est, vt omnes formæ quæ in materia sunt in potentia educantur in actu: ideo sicut aliæ causæ naturales effectus ad quos naturaliter inclinantur pro maiori parte, si in materiam agāt dispositam, producunt, ita & de cælo dicendum est. Cùm autem contra primum dictum instatur, quia tunc species esset à casu: negatur consequentia: quòd enim absolutè aliquid rarò eueniat non facit vt à casu euenire dicatur. alioquin coniunctio omnium Planetarum in signo piscium, quæ rarissimè euenit, diceretur à casu esse: sed tunc dicitur aliquid à casu accidere, quando præter intentionem agentis eius effectui rarò coniungitur, vt ex secundo Physicorum patet. Cùm etiam contra secundum dictum arguitur, quia tunc tale animal naturaliter æquiuocè generabitur, dicitur quòd hoc non est inconueniens, dictum est enim & quod huiusmodi animalia propter imperfectionē suæ naturæ habent vt ab agente æquiuoco produci possunt, & quòd virtus cælestis ad horum generationem inclinatur. Ad quartam rationem potest primò responderi, quòd assumptũ illud habet veritatem in naturis tantum perfectis, non autem in naturis imperfectis. Potest secundò responderi, quòd habet veritatem de modo quo à supposito naturæ ipsa natura communicatur. Nam cùm suppositum naturæ inquantum huiusmodi nō generet nisi virtute actiua talis naturæ, virtus autē naturæ ad vnum modum cõmunicationis limitetur, sequitur quod ipsum naturæ suppositum vno tantum modo generat, huic autem non repugnat quòd à virtute vniuersali possit etiā talis natura alio modo communicari. Si autem cõtra hoc institetur, quia productiones diuersarum rationum ad terminos specie distinctos terminantur, cùm motus accipiant speciē ex terminis: dicitur quòd hoc verum est de productionibus quæ sunt diuersarum rationum essentialiter, non autem de iis quæ accidentaliter sunt diuersarum rationum, cuiusmodi sunt generatio per putrefactionem, & generatio per seminationem eiusdem naturæ specificæ. Hæc enim non sunt diuersarũ rationum, nisi quia vna est ab agēte vniuoco, alia verò ab agente æquiuoco, non quidem vt ab agente vniuoco distinguitur, sed vt ipsius agentis vniuoci virtutem in se continet.

ATTENDENDVM autem, quòd licet Com. ex rationibus adductis videatur opinioni sanct. Thom. repugnare, ex iis tamen quæ alibi dicit, videtur quòd illi opinioni concordet. Nam de igne quē constat aliquando ab agente vniuoco generari, ponit tertio Cæl. cõmento 56. & 12. Metaphysicæ commento 18. quòd etiam per motũ localem, & ex lapide, & consequenter ab agente ęquiuoco generetur. Propter quod videtur aliquibus quod dictum ipsius 8. Physicorum, sit de naturis perfectis duntaxat, de quibus tantum ibi exemplificat, intelligendum. Ad responsionem autem quæ data est ad rationē pro opinione sanct. Thom. dicitur quòd non satisfacit. Dato enim quòd aliquando propter similitudinē in figura & colore non possimus perspicuò diuersitatē aliquorũ specificā cernere: similitudo tamē in figura & operatione, & motu atque motuũ organis, cõueniētiaque

in eisdem

12345 6 7 89 10 11 12 13 14 15



in eiſdem conſeruantibus & corrumpentibus, non videtur eſſe inter ea quæ diuerſa ſunt ſpecie, & ideo conuenientia in iſtis, identitatis ſpecificę ſufficiens indicium eſt. Non enim à poſteriori aliter in cognitionem vnitatis aut diuerſitatis ſpecificæ deuenimus, niſi ex horum conſideratione.

AD primam rationem Auicebrõ, dicit primò ſanct. Thom. quòd quantitas non impedit actionem formæ niſi per accidens, inquantum omnis quantitas continua eſt in materia: forma autem quæ eſt materia, quum ſit minoris actualitatis, eſt etiam minoris virtutis in agendo. Dicit ſecundò quòd ſuppoſito modo actionis quam forma in materia exiſtens habere poteſt, quantitas non minuit, ſed magis auget actionem & motum naturalem, licet corpora grauia ſint tardioris motus innaturalis, cùm fuerint maioris quantitatis.

CIRCA illam propoſitionem: Omnis quantitas continua eſt in materia: aduerte quòd determinat ſe ſanct. Thom. ad quantitatem continuam, & quia de illa intendebat obiectio, & quia ſecundum aliquos quantitas diſcreta inuenitur etiam in rebus immaterialibus. licet enim apud ipſum quantitas diſcreta inueniatur tantum in rebus materialibus, ſicut & continua: vt tamen abſolutior ſit eius reſponſio, & magis à calumnia aliena, determinauit ſe ad quantitatem continuam, de qua nullus in via Ariſtot. dubitat quin materiam conſequatur. Ad ſecundam dicit primò quòd licet corporalis ſubſtantia ſit infima in ordine rerum, nõ tamen oportet vt omne corpus careat actione, quia etiam inter corpora vnum eſt ſuperius & formalius & magis actiuũ altero, vt patet de igne reſpectu inferiorum corporum. Dicit ſecundo quòd nec etiam infimum corpus excluditur ab agendo, quia omne corpus agit ſecundũ ſuam formam ad quam comparatur aliud corpus ſecundum ſuam materiam vt ſubiectum, inquantum eius materia eſt in potentia ad formam agentis: quod ſi econuerſo etiam ad formam corporis patientis ſit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia & potentia adinuicem, vt in elementis accidit: ſin autem, vnum erit agens tantum, alterum verò tantum patiens reſpectu illius, ſicut ſe habet cælum ad elementa. Ad tertiam reſpõdet, negando quòd corpus ſit in maxima diſtãtia à Deo. materia enim prima quę eſt pura potẽtia, eſt illa quæ maximè diſtat à Deo, qui eſt actus purus: ideo ipſius eſt pati tantum, non autem agere: corpora verò accedunt ad diuinam ſimilitudinem inquantum habent formam, ideo agunt ſecũdum quòd formam habent, patiuntur verò ſecundum quòd habent materiam.

AD rationem Maurorum reſpondet, quòd ridicula eſt, quia non dicitur corpus calidum calefacere, quaſi idem numero calor qui eſt in calefaciente corpore tranſeat in corpus calefactum, ſed quia virtute eius fit alius calor numero actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia, & hoc eſt commune omni agenti naturali.

ADVERTE ex ſancto Thoma de potentia. quæſt. 3. artic. 7. quòd illa propoſitio: Idem accidens nõ migrat de ſubiecto in ſubiectum, intelligitur de eodem accidente ſecundum numerum, non autem quin ſimile ſecundum ſpeciem virtute accidentis in aliquo ſubiecto exiſtentis in aliud ſubiectum induci poſſit.

Quomodo idem effectus ſit à Deo & à naturali agente. Cap. 70.



QVIBVSDAM autẽ difficile videtur ad intelligendũ quòd effectus naturales attribuãtur Deo, & naturali agenti. Nam vna actio à duobus agẽtibus non videtur progredi poſſe. ſi igitur actio per quã naturalis effectus producitur, procedit à corpore naturali, non procedit à Deo.

2 Item, Quòd poteſt fieri ſufficienter per vnum, ſuperfluũ eſt quòd fiat per multa. videmus enim ꝙ natura non facit per duo inſtrumẽta quod poteſt facere per vnũ. cùm igitur virtus diuina ſufficiẽs ſit ad producendos effectus naturales: ſuperfluũ eſt adhibere ad eoſdẽ effectus producẽdos etiam naturales virtutes: vel ſi virtus naturalis ſufficiẽter proprium effectum producit, ſuperfluum eſt quòd diuina virtus ad eundem effectum agat.

3 Præterea, Si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effetu naturali agenti ad producendum. non videtur igitur eſſe poſſibile quòd eoſdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producunt. Hæc autem difficultatem non afferunt ſi præmiſſa conſiderentur. In quolibet enim agente eſt duo conſiderare, ſcilicet rem ipſam quæ agit, & virtutem qua agit: ſicut ignis calefacit per calorẽ: virtus autẽ inferioris agentis dependet à virtute ſuperioris agentis, inquantum ſuperius agens dat virtutẽ ipſam inferiori agenti per quam agit, vel conſeruat eam: aut etiam applicat eam ad agendum, ſicut artifex applicat inſtrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat per quam agit inſtrumentum, nec conſeruat, ſed dat ei ſolùm motum. Oportet igitur quòd actio inferioris agentis non ſolum ſit ab eo per virtutem propriam: ſed per virtutem omnium ſuperiorum agentiũ. agit enim in virtute omnium: & ſicut agens infimum inuenitur immediatum actiuum, ita virtus primi agẽtis inuenitur immediata ad producendum effectum. nam virtus infimi agentis non habet quòd producat hũc effectum ex ſe, ſed ex virtute ſuperioris proximi: & virtus illius ex virtute ſuperioris: & ſic virtus ſupremi agentis inuenitur ex ſe productiua effectus, quaſi cauſa immediata: ſicut patet in principiis demonſtrationum quorum primum eſt immediatum. Sicut igitur non eſt inconueniens quòd vna actio producatur ex aliquo agente, & eius virtute: ita non eſt inconueniens quòd producatur idem effectus ab inferiori agente, & à Deo: ab vtroque immediatè, licet alio & alio modo. Patet etiam quòd ſi res naturalis producat proprium effectum, nõ eſt ſuperfluum quòd Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipſum, niſi virtute diuina. neque eſt ſuperfluum ſi Deus per ſe ipſum poteſt omnes effectus naturales producere, quòd per quaſdã alias cauſas producantur. Nõ enim hoc eſt ex inſufficientia diuinæ virtutis, ſed ex immẽſitate bonitatis ipſius per quam ſuam ſimilitudinem rebus communicare voluit, non ſolum quantum ad hoc quòd eſſent, ſed etiam quantum ad hoc quòd aliorum cauſæ eſſent. his enim duobus modis creaturæ cõmuniter omnes diuinam ſimilitudinem conſequuntur, vt ſuprà * oſtenſum eſt. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet. Patet autem quòd non ſic idem effectus cauſæ naturali & diuinæ virtuti attribuitur, quaſi partim à Deo, & partim à naturali agente fiat: ſed totus ab vtroque ſecundum alium modum: ſicut idem effectus totus attribuitur inſtrumento & principali agenti etiam totus.

* Cap. 21. huius lib.

Super Cap. 70.



EXCLVSA opinione illorum qui proprias actiones à rebus creatis ſubtrahebant, vult ſanctus Thomas ſoluere quædam dubia quæ aliquibus circa præmiſſa difficultatem afferunt. Non enim videtur aliquibus poſſibile eſſe quòd effectus naturales attribuantur Deo & naturali agenti: & arguunt ſic: Primò. Vna actio à duobus agentibus non videtur progredi. ergo. &c. Secundò, diuina virtus ſufficit ad effectus naturales producendos: ergo ſuperfluum eſt adhibere naturales virtutes: vel ſi naturalis virtus ſufficit, ſuperfluum eſt quòd diuina virtus agat. ergo, &c. Tertiò, ſi Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. ergo, &c.

AD primum reſpondet ſanct. Thom. quòd cùm in quolibet agente ſit conſiderare rem quæ agit, & virtutem per quã agit, virtus inferioris agentis dependet à virtute ſuperioris agentis, inquantum ſuperius agens dat virtutem inferiori agenti per quam agit vel cõſeruat eam, vel applicat ad agendum dando illi ſolum motum, ideo actio inferioris agentis ſit ab eo non ſolum per propriam virtutem, ſed etiam per virtutem omnium ſuperiorum agentium: & ſicut agens infimum inuenitur immediatum actiuum, ita virtus primi agentis inuenitur immediata ad producẽdum effectum. Ex quo ſequitur, quòd ſicut non eſt inconueniens vnam actionem producere ab agente & eius virtute, ita non eſt inconueniens eundẽ effectum à Deo & inferiori agente immediatè produci, licet alio & alio modo, à Deo ſcilicet immediatione virtutis, ab inferiori verò agente immediatione ſuppoſiti agentis.

CIRCA illam propoſitionem, ſuperius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conſeruat eam, vel applicat ad agendum: aduertendum ex doctrina ſanct. Thom. de potentia, quæſt. 3 artic. ſeptimo, ad ſeptimum, duplex vis ad agendum rebus creatis ineſt dum agunt, vna eſt forma habens eſſe firmum & ratum in natura per quam agũt tanquam propria & naturali virtute. alia eſt vis quæ eſt intentio ſola virtutis diuinæ habẽs eſſe in completum per modum quo colores ſunt in aëre, & virtus artis in inſtrumẽto, & iſta vis non conuenit rebus niſi quando actualiter operantur & agunt tanquam diuinæ virtutis inſtrumẽta, ſicut & virtus artis non remanet in inſtrumẽto, niſi quando ipſo vtitur ad operationem artis. Deus ergo dat à rebus naturalibus vtramque virtutem, ſed ſecundam tantum illis cõmunicat dum eas ad operationem applicat: ideo dixit ſanct. Thom. quòd ſuperius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit vel conſeruat eam, quod pertinet ad primam virtutem, vel applicat ad agendum, quod per ſecundam virtutem efficitur.

DE immediatione virtutis & ſuppoſiti dictum eſt in præcedentibus, ideo ſatis eſt nunc vnum exoriens dubium excludere. videtur enim quòd virtus ſupremi agentis non ſit productiua effectus quaſi cauſa immediata, vt hîc dicitur. Sicut enim primum agens operatur per ſecunda agentia tanquam per inſtrumenta, ita virtus primi agentis vtitur virtutibus ſecundorum agentium tanquam inſtrumentis, ſed quia primum agens operatur per ſecunda tanquam per inſtrumenta, ipſum non dicitur agens immediatum, ſed mediatum: & infimum agens, vt hîc dicitur, eſt immediatum actiuum: ergo quia primi agentis virtus agit per virtutes ſecundorum tanquam per inſtrumenta, ipſa non erit immediata cauſa effectus, ſed mediata. Reſpondetur quòd in hac obiectione accidit deceptio, quia accipitur ordo eodem modo in virtutibus & in ſuppoſitis agentibus, cùm dicimus vnum operari per alterum, & eodem modo accipitur immediatio. hoc autem non ſic eſt, ſed ordo qui conſideratur in ſuppoſitis, cùm dicimus vnum ſuppoſitum per aliud operari, eſt ordo deſcenſus: ordo verò qui in virtutibus conſideratur, eſt ordo aſcenſus, Cùm enim dicimus vnum ſuppoſitum agere per aliud, intelligimus quòd agit per ipſum tanquam per inſtrumentum ab eo motum ad aliquod producendum, ſicut cùm dicimus fabrum lignarium facere ſcamnum per

ferram: & ideo si multa agentia ad vnam operationem concurrunt dum dicimus vnum operari per aliud, ibi consideratur descensus quidam à supremo agente non moto vsque ad infimum agens motum. sed cùm dicimus virtutem vnius agere per virtutem alterius, intelligimus ipsius virtutem ab alterius virtute tanquam ab agente siue tanquam à superiori forma dependere, inquantum ab ipsa ad suam operationem mouetur: & sic vbi multæ virtutes fuerint subordinatæ, vt vna dicatur per alteram operari, ibi consideratur ascensus quidam à virtutibus motis ad virtutes mouentes. Ex quo sequitur quòd cùm dicimus aliquod agens esse immediatum, intelligimus post ipsum non esse aliud suppositum agens ab ipso motum. Cùm autem dicimus aliquam virtutem esse immediatè productiuam effectus, intelligimus ipsam non habere ante se aliam virtutem à qua moueatur, sed ipsam esse ex se productiuam effectus, vt hîc dicitur. Vnde hanc immediationem virtutis assimilat sanctus Thomas immediationi primi principij. Nam & primum principium dicitur immediatum, quia ex propriis terminis virtutem habet, & veritas ipsius à nullius alterius propositionis veritate dependet. Cùm ergo dicitur, quòd sicut primum agens operatur per secunda agentia tanquam per instrumenta, ita virtus primi agentis vtitur virtutibus secundorum agentium tanquam instrumentis, hoc admisso negari potest consequentia, quia vt ostensum est, alia est immediatio suppositi agentis, & alia immediatio virtutis, secundum quòd ipsis vtuntur Philosophi. Potest etiam negari illud assumptum, quia ratio instrumenti conuenit propriè ipsi agenti, non autem virtuti instrumenti: & si aliqua virtus dicatur virtus instrumentalis, hoc non dicitur quasi ipsa virtus sit instrumentum, sed quia est instrumenti virtus. Si autem velimus alio modo vti vocabulis quàm Philosophi vtantur, & vocare virtutem immediatè agentem illam qua nulla est inferior virtus mota ad productionem effectus, sic nullum inconueniens esset dicere, quòd sicut primum agens non est immediatum effectui secundum suppositum, ita neque est immediatum secundum virtutem. sed hoc esset abuti vabulis in Philosophia.

SED circa prædicta adhuc dubitatur. Nam videtur sanctus Thomas oppositum eius quod hîc dicitur, alibi dicere. Hîc enim ait quòd iidem effectus proueniunt à Deo immediatè immediatione virtutis, ab inferioribus autem immediatè immediatione suppositi. In primo autem Sententiarum, distinctione 37. quæstione. 1. articulo. 1. ad quartum, videtur velle quòd Deus sit immediata causa omnium etiam immediatione suppositi. Ná postquam dixit quòd virtus Dei est immediatissima omnibus, subiungit, sed quia ipsemet est sua virtus, & ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediatè in omnibus operans: quod in aliis causis non contingit. In quæstionibus auté de Potentia Dei, quæst. 3. articulo 7. in fine, postquam conclusit quòd Deus est causa operationis cuiuslibet inquãtum eius virtute omnis alia virtus agit, subiungit, & cum iis coniunxerimus quòd Deus sit sua virtus, & quòd sit intra quamlibet rem, sicut tenens rem in esse, sequetur quòd ipse in quolibet operante immediatè operetur. Ex quibus videtur velle, quod Deus in omnibus immediatè operetur, non tantum immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi.

AD euidentiam huius dubij notandnm est primò, quòd differentia est inter agens corporeum & Deum quantum ad existentiam in rebus & simultatem cum eis, quia substantia rei corporeæ non dicitur esse in alia re propriè loquendo à se distincta, nisi quia localiter ab ea continetur. vnde vnum corpus esse in alio est ipsum ab alio localiter contineri. similiter vnum corpus non dicitur simul esse cum alio corpore nisi aut quia ambo sunt in eodem loco, sicut miraculosè fieri potest: aut quia sunt immediatè situata, ita videlicet quòd inter situm vnius & situm alterius non mediat alterius corporis situs. Deus autem secundum proprium modum suum & aliarum substantiarum separatarum dicitur esse in rebus quantùm ad substantiam & essentiam suam per localem continuentiam & situalem, sed per causalitatem. Vnde ipsius substantiam esse in rebus, est ipsum esse causam immediatam, id est, habere habitudinem agétis proximi ad ipsas res: & similiter ipsum esse simul cum rebus, est ipsum esse rerum immediatam causam. considerandum secundò, quòd aliter dicitur absolutè aliquod agens corporeum esse agens immediatum, & aliter Deus. Agens enim corporeum dicitur agens immediatum quando inter situm suæ substantiæ & situm sui effectus non mediat situaliter aliud agens corporeum ab ipso motum. Non enim dicitur substantia corporea immediata alteri, nisi quia extremitas suæ quantitatis est simul cum extremitate quantitatis sui effectus, aut passi in quod agit, vt patet ex his quæ dicuntur quarto Physicorum. Sed Deus absolutè dicitur agens immediatum alicuius rei, quando inter ipsum & effectum non est aliud agens secundum ordinem causalitatis, non autem secundum ordinem situs. Sciendum tertiò, quòd quia substantia corporea non est idem cum virtute qua agit, non oportet si virtus eius est in aliqua re extrinseca, quòd in ea sit sua substantia, quum substantia eius non dicatur esse nisi vbi situaliter collocatur: virtus autem dicatur esse etiam vbi aliquid per ipsam causaliter attingitur. quia verò substantia diuina est idem quòd sua virtus, ideo vbi est eius virtus, ibi est eius substantia. Ex quo sequitur, quòd si propriè volumus loqui, non sufficit ad hoc vt corpus aliquod dicatur in aliud immediatè agere, quòd virtus eius sit immediata passo secundum causalitatem, sed requiritur etiam quòd ipsum agens sit proximum passo situaliter & secundum suppositum agens, quia immediatio in corporibus propriè loquendo attenditur secundum ordinem situs. Vnde quamuis virtus solis in ordine virtutum corporalium dicatur immediata iis quæ in visceribus terræ generantur, inquantum proxima agentia virtute eius operantur, non tamen conuenienter dicitur quòd sol est illorum agens immediatum, cùm inter ipsum & illa multa sint agentia corporalia media secundum situm. Et quando dicimus quòd sol immediatè illa generat, illud impropriè dicitur, quia videlicet dicitur illa generare, non quia ipse agat, sed eò quòd agentia proxima eius virtute generent. Adh oc autem quòd Deus dicatur agens immediatum absolutè, sufficit vt eius virtus sit immediata causaliter, quia immediatio in Deo est tantum secundum ordinem causalitatis: & ideo cùm sua substãtia sit idem quòd sua virtus: vbi est sua virtus, est etiam sua substantia, & ipsa causat immediatè id quod ab eius virtute immediatè causatur.

Sciendum quartò, quòd aliud est dicere absolutè Deum esse agens immediatè in omnibus rebus, & aliud est dicere Deum esse agens in omnibus immediatè immediatione suppositi: quia ad primum sufficit quòd res immediatè attingat sua virtute, id est, quòd ipse sit agens, & inter ipsam virtutem Dei & effectum non sit aliqua virtus superior per quam agat. quum enim sit idem in ipso agens & virtus, non tantum dicitur quòd alia agentia agat in virtute ipsius, sed etiam quòd ipse agit immediatè sua virtute. ad secundum verò requiritur quòd inter Deum & res nulla sit causa ipsi coagens tanquam ab ipso mota, sed quòd se solo proximè operetur. Ad dubium ergo dicitur primò quòd non est mens sancti Thomæ, vbi allegatur quòd Deus differat ab aliis agentibus, quia illa agant immediatè immediatione suppositi tantùm, Deus autem agat immediatè & immediatione virtutis, & immediatione suppositi: quia istud implicaret. si enim Deus esset immediatè agens immediatione suppositi omnibus effectibus aliarum causarum, aliæ causæ non agerent immediatè immediatione suppositi, nisi diceremus quòd inter Deum & alias causas non est ordo per se in causando secundum supposita agentia: cuius oppositum omnis schola & Philosophorum & theologorum tenet, & maximè apparet in hoc loco ex sancto Thoma & in aliis locis allegatis. Dicitur secundò quòd mens eius est quòd Deus non solùm ad effectus aliarum causarum sic se habet quòd virtus eius sit effectibus immediata, & ipsæ causæ dicantur agere immediatè per eius virtutem, non autem ipse dicatur absolutè sua virtute immediatè agere, sicut accidit in primo agente corporali, vt declarauimus, sed sicut virtus eius est omnibus rebus immediata, & est principium quo agendi in omnibus, ita ipse dicitur agere sua virtute immediatè, vt principium, quod absolutè cùm sit idem realiter cum ipsa, & vbi est virtus eius secundum causalitatem, sit etiam ipse Deus eodem modo. In hoc enim differt Deus ab aliis primis agentibus quæ sunt corpora respectu effectus à proxima causa producti, quia primum agés corporeum non dicitur propriè immediatum agens sicut quod, sed tantum virtus eius est, sicut quo in inferiora agentia agũt, quia nõ est inferioribus agentibus secundum suam substantiam in quibus est sua virtus, neque est idem quod virtus ipsa, vt idem sit agens quo, & agens quod: Deus autem quia est idem quòd sua virtus, & est vbi ipsa est non tantum habet vt eius virtus sit quo agentia secunda agant, sed etiam habet vt sit agens quod, in eodem ordine quo sua virtus est agens quo, vt scilicet immediatè agat immediatione virtutis, & non per virtuté alterius agentis, & vt dici absolute possit, Deus immediate in omnibus operatur. Cum hoc autem stat quòd aliqua agat mediatè mediatione suppositi, dum causis naturalibus vtitur tanquam instrumentis non solùm virtutis suæ, sicut inferiores causæ corporeæ sunt instrumentum virtutum superiorum corporum, sed etiam ipsius Dei agentis.

SED circa istam responsionem remanent quædam dubia. Primum est: Nam secundum dicta, verum est absolute loquendo, quòd Deus immediatè producit vnũquodque, quia sua virtute immediate attingit omnia: & hoc videtur ab omnibus concessum. Ergo vanum est quærere vtrum Deus sit causa omnium immediata, in aliquorum sit causa mediata, aliquorum verò immediata: & tamen hoc à præclarissimis Philosophis in dubium vertitur, & aliqui dicunt Deum aliqua immediate produxisse, aliqua verò mediate. Secundum dubium est. Aut loquimur de virtute diuina secundum seipsam, vt est in Deo, aut quantùm ad eius intentionem & similitudinem in agétibus inferioribus receptam. Si primo modo, non est verum quòd ipsa sit in agentibus inferioribus, sed est tantum in Deo, sicut & Dei sapientia in solo Deo est secundum seipsam. Si verò secundo modo loquamur, sic falsum est quòd Deus sit ipsa virtus, quum virtus illo modo sit accidens in creatura.

AD primum dupliciter potest responderi. Primò quòd dum Philosophi quærunt vtrum Deus sit causa effectiua immediata omnium, non quærunt de immediatione virtutis, quia hoc pro manifesto & confesso tenent: sed quærunt de immediatione suppositi, an scilicet omnia per se solum produxerit in esse nullo alio agente cooperante: vel potius an aliqua per se solùm produxerit: alia verò produxerit aliis causis cooperantibus. Et sic non est vnum quæsitum, sed multas patitur difficultates. Secundò responderi potest quòd non ab omnibus Philosophis conceditur quòd Deus agat immediate in omnibus rebus secundum virtutem eo modo quo nos dicimus virtutem diuinam esse omnibus immediatam, quia videlicet per se omnem rem attingit, & nulli causa agit nisi inquantùm virtus primi agentis eam applicat ad operationem, & ea vtitur sicut instrumento: sed aliqui dixérunt quòd Deus quædam immediatè produxit, ipsa scilicet sua virtute attingendo, quædam verò mediantè, dando videlicet causis ipsorum virtutes naturales quibus operantur, & eas in esse conseruando, non autem illa sua virtute immediatè attingendo: & ideo conuenienter etiam quæritur à Philosophis, an Deus omnia secundum suam virtutem immediatè producat. Ad secundum dubium respondetur, quòd accidit deceptio, quia imaginamur diuinam virtutem esse in rebus eo modo quo forma substantialis aut accidentalis dicitur esse in suo susceptiuo, quum tamen ipsam esse in rebus, non sit ipsam rebus per modum formæ inhærere, sed res contingere, eas in esse producendo. Dicitur ergo quòd loquimur de virtute diuina secundum quòd in se est. Cùm autem arguitur contra, quia sic non est in causis inferioribus, negatur. dicitur enim quòd est in causis inferioribus per modum operantis in illas, licet non per modum formæ inhærentis. agit enim immediatè quandam sui participationem in omnibus causis inferioribus, & cum illa participata similitudine simul immediatè ipsarum effectus attingit. accipitur enim tanquam vna virtus, ipsa virtus in Deo existens, & eius intentio in causis inferioribus producta, sicut ars quæ est in mente artificis, & eius intentio in instrumento recepta, pro vna virtute accipiuntur. Ad secundum negat sanct. Thom. consequentiam, non enim est superfluum si res naturalis producat proprium effectum, quòd Deus illum producat, quia res naturalis non producit illum nisi virtute diuina. Neque etiam superfluum est si Deus potest per seipsum omnes effectus naturales producere, quòd per alias quasdam causas producantur, quia ex immensitate bonitatis suæ voluit suam similitudinem rebus communicare non solum quantum ad hoc quòd essent, sed etiam quantum ad hoc quòd essent aliorum causæ, & etiam quia per hoc decor ordinis in rebus creatis apparet.

ADVERTE quòd cùm dicatur superfluum ad operationé, aut quod non est ad operationé necessariũ, aut quod non solum nõ est necessarium,

sed

ſed etiam propter nullum bonum aut propter nullam vtilitatem adducitur, quum dicitur quòd res naturalis non producit effectum niſi virtute diuina: datur intelligi quòd non eſt ſuperfluum Deum agere ad effectum naturæ, quaſi ſine ipſo talis effectus produci poſſit, imò neceſſarium eſt Deum agere ad talem effectum, quia remota virtute diuina per quam res naturalis agit, ipſa non poſſet agere, ſicut remota virtute artis, ſerra non poſſet ſcamnum operari. Quum verò dicitur Deum ſuam ſimilitudinem voluiſſe rebus communicare, & quantùm ad eſſe, & quantùm ad operari: datur intelligi non eſſe ſuperfluam actionem rerum creatarum in productione effectuum Dei ſecundo modo, quia licet non ſit neceſſaria quaſi ſine ipſa Deus effectum producere non poſſit, ex hoc tamen magis manifeſtatur diuina bonitas, & maior decor in rebus creatis apparet. & ſic non inutiliter concurrit. Ad tertium negat aſſumptum. totus enim effectus ab vtroque agente fit, ſed ſecundum alium modum, ſicut totus effectus attribuitur & principali agenti & inſtrumento, vni ſcilicet tāquam ex ſe operanti, alteri verò tanquam operanti in virtute alterius.

Quòd diuina prouidentia non excludit malum totaliter à rebus.

Cap. 71.

Idem prima parte, quæſt. 22. artic. 2. ad 2.

** Cap. præc.*



EX his etiam apparet quòd diuina prouidētia quæ res gubernat, non impedit quin corruptio, & defectus, & malum in rebus inueniatur. Diuina enim gubernatio qua Deus in rebus operatur, nō excludit operationem cauſarum ſecundarum, ſicut iam * oſtēſum eſt. contingit autem prouenire defectū in effectu propter defectū cauſæ ſecūdæ agētis abſque eo quòd ſit defectus in primo agente: ſicut cùm in effectu artificis habentis perfectè artem contingit aliquis defectus propter inſtrumenti defectum: & ſicut hominē cuius vis motiua eſt fortis, cōtingit claudicare non propter defectum virtutis motiuæ, ſed propter tibię curuitatem. cōtingit igitur in his quę aguntur & gubernātur à Deo, aliquem defectum, & aliquod malum inueniri propter defectum ſecundorum agentium, licet in ipſo Deo nullus ſit defectus.

2 Amplius, Perfecta bonitas in rebus creatis non inueniretur niſi eſſet ordo bonitatis in eis, vt ſcilicet quædā ſint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus poſſibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo aſſimilaretur: quantum ad hoc quòd alteri emineret. Tolleretur etiam ſummus decor à rebus, ſi ab eis ordo diſtinctorum & diſpariū tolleretur: & quod eſt amplius, tolleretur multitudo à rebus inæqualitate bonitatis ſublata: cùm per differentias quibus res ab inuicem differunt, vnum altero melius exiſtat: ſicut animatū inanimato, & rationale irrationali. Et ſic ſi æqualitas omnimoda eſſet in rebus, nō eſſet niſi vnum bonum creatum: quod manifeſtè perfectioni derogat creaturæ. gradus autem bonitatis ſuperior eſt, vt aliquid ſit bonum quod non poſſit defficere à bonitate. inferior autē eo eſt, quod poteſt à bonitate deficere. vtrūque igitur gradū bonitatis perfectio vniuerſi requirit. ad prouidentiam autem gubernantis pertinet perfectionē in rebus gubernatis conſeruare, non autē eam minuere. Igitur non pertinet ad diuinam prouidentiam vt omnino excludat à rebus potentiam defficiendi à bono. Hāc autem
Cap.7. potētiā ſequitur malū: quia quod poteſt defficere, quādoque deficit: & ipſe defectus boni malum eſt, vt ſuprà oſtēſum eſt. non eſt igitur ad diuinam prouidentiā pertinens, vt omnino malum à rebus gubernatis prohibeat.

3 Adhuc, optimum in gubernatione qualibet eſt, vt rebus gubernatis ſecundum modum ſuum prouideatur. In hoc enim regiminis iuſtitia cōſiſtit. Sicut igitur eſſet contra rationem humani regiminis, ſi impedirentur à gubernatore ciuitatis homines agere ſecundum ſua officia, niſi fortè quādoque ad horam propter aliquam neceſſitatem: ita eſſet contra rationem diuini regiminis ſi non ſineret res creatas agere ſecundum modū propriæ naturæ. Ex hoc autem quòd creaturæ ſic agunt, ſequitur corruptio & malum in rebus: cùm propter contrarietatē & repugnantiam quæ eſt in rebus, vna res ſit alterius corruptiua. non eſt igitur ad diuinam prouidentiam pertinens, malum omnino à rebus gubernatis excludere.

Cap.4. 4 Item, impoſſibile eſt quòd agens operetur aliquod malum, niſi propter hoc quod intendit aliquod bonum, ſicut ex ſuperioribus apparet. prohibere autē cuiuſcunque boni intentionem vniuerſaliter à rebus creatis non pertinet ad prouidētiam eius qui eſt omnis boni cauſa. ſic enim multa bona ſubtraherentur ab vniuerſitate rerum: ſicut ſi ſubtraheretur igni intentio generādi ſibi ſimile, ad quam ſequitur hoc malum quod eſt corruptio rerum combuſtibiliū: tolleretur hoc bonū quòd eſt generatio ignis, & cōſeruatio ipſius ſecundum ſuam ſpeciem: non eſt igitur diuinæ prouidentiæ malum totaliter à rebus excludere.

5 Adhuc, Multa bona ſunt in rebus, quæ niſi mala eſſent, locū non haberent: ſicut eſſet nō patientia iuſtorum, ſi non eſſet malignitas perſequentiū: nec eſſet locus iuſtitiæ vindicatiuæ, ſi delicta non eſſent in rebus etiam naturalibus non eſſet vnius generatio, niſi eſſet alterius corruptio. ſi ergo malum totaliter ab vniuerſitate rerum per diuinam prouidentiam excluderetur, oporteret etiā bonorum multitudinē diminui: quod eſſe non debet, quia virtuoſius eſt bonum in bonitate, quàm in malitia malum, ſicut ex ſuperioribus patet. igitur non debet per diuinam prouidētiam totaliter malum excludi à rebus.

6 Amplius, Bonū totius præeminet bono partis. ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, vt fiat augmentum bonitatis in toto: ſicut artifex abſcondit fundamentum ſub terra, vt tota domus habeat firmitatem. ſed ſi malum à quibuſdam partibus vniuerſi ſubtraheretur, multum deperiret perfectionis vniuerſi, cuius pulchritudo ex ordinata bonorum & malorum adunatione cōſurgit, dum mala ex bonis deficientibus proueniunt: & tamē ex eis quædam bona conſequuntur ex prouidentia gubernantis: ſicut & ſilentij interpoſitio facit cantilenam eſſe ſuauem. non igitur per diuinam prouidentiam debuit malum à rebus excludi.

7 Adhuc, Res aliæ, & præcipuè inferiores, ad bonū hominis ordinantur ſicut ad finem. ſi autem nulla mala eſſent in rebus, multum de bono hominis diminueretur: & quantùm ad cognitionem, & quantùm ad boni deſiderium vel amorem. Nam bonum ex comparatione mali magis cognoſcitur: & dum aliqua mala perpetrantur, ardētius bona optamus: ſicut quantum bonum ſit ſanitas, infirmi maximè cognoſcunt, qui etiam ad eam magis exardent quàm ſani: non igitur pertinet ad diuinam prouidentiam mala à rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur Iſa. 45. Faciens pacem & creans malum. Et Amos 3. Non eſt malum in ciuitate quod Deus non fecerit. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui propter hoc quòd mala in mundo euenire videbant, dicebant Deum non eſſe: ſicut Boëtius in primo de Conſolatione * introducit quendā Philoſophorum quærentem, ſi Deus eſt, vnde malum eſt. eſſet autem ecōtrariò arguendum: ſi malum eſt, Deus eſt. non enim eſſet malum ſublato ordine boni, cuius priuatio eſt malum: hic autē ordo non eſſet, ſi Deus non eſſet. ** Proſa 4. vltra mediū.*

Tollitur etiam & erroris occaſio per præmiſſa illis, qui diuinam prouidentiam vſque ad hæc corruptibilia extendi negabant, propter hoc quòd in eis multa mala euenire conſpiciebāt. Sola autē incorruptibilia diuinæ prouidentiæ ſubdi dicebāt, in quibus nullus defectus nec malū aliquod inuenitur. Per hoc etiā tollitur errandi occaſio Manichæis, qui duo prima principia agentia poſuerunt, bonum & malum, quæ ſub prouidētia Dei bonum locum habere nō poſſent. Soluitur etiā quorundā dubitatio, vtrum ſcilicet actiones malæ ſint à Deo. Nam cùm oſtenſum ſit, * omne agens actionem ſuam producere inquantum agit virtute diuina: & ex hoc Deum eſſe omnium & effectuum & etiam actionum cauſam: itemque oſtenſum ſit, quòd malum & defectus in his quæ prouidentia diuina reguntur, accidat ex conditione ſecundarum cauſarum, in quibus poteſt eſſe defectus: manifeſtum eſt quòd actiones malæ ſecundum quòd defficientes ſunt, non ſunt à Deo, ſed à cauſis proximis deficientibus. quantùm autem ad id quod de actione & de entitate habent, oportet quòd ſint à Deo: ſicut claudicatio eſt à virtute motiua quantùm ad

Teſte Aug. Tom.6.lib. de Natura boni. Cōtra Manichæos, cap. 41.

** Cap. præ.*

In hoc Cap.

id quod habet de motu: quantum verò ad id quod habet de defectu, est ex curuitate cruris.

Super Cap. 71.



POSTQVAM ostendit sanct. Thom. diuinā prouidētiam ad esse & ad actiones omnium rerum se extendere, vult nunc quædam dubia circa hanc communem de omnibus prouidentiā excludere. Sunt autem quatuor dubia, quæ in quatuor istis capitulis sese consequentibus excludit. Primum dubium est, quia videtur ex quo Deus omnium esse conseruat, & omnia ad proprias operationes applicat, quòd omne malum debeat à rebus creatis excludere. Ad hoc autem excludendū ponitur hæc conclusio: Diuina prouidentia quæ res gubernat, non impedit quin corruptio, & defectus, & malū in rebus inueniatur. probatur primò, Contingit inueniri defectum in effectu propter defectum causæ secundę absque eo quòd sit defectus in primo agente, vt contingit in effectu artificis habentis perfectè artem, & in claudicatione hominis habentis virtutem motiuam fortem. ergo in his quæ aguntur & gubernatur à Deo contingit defectum & malum inueniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus. probatur consequentia, quia gubernatio quam Deus in rebus operatur, non excludit operationem secundarum causarum.

ADVERTE quòd cùm bonum secundum mentem Dionysij consistat ex integra causa, malum verò ex singulis defectibus, quando ad vnum effectum plures causæ cōcurrunt ad hoc vt ipse effectus sit omnino completus requiritur vt omnes causæ sine defectu sint: ad hoc autem vt sit aliquis defectus in ipso, sufficit in altera illarum causarū defectum esse. vnde videmus etiam in argumentationibus & syllogismis, quòd ad inferēdum propositionem vniuersalē affirmatiuā requiritur vtranque præmissarum & vniuersalem & affirmatiuam esse: ad concludendum autem particularem aut negatiuam, sufficit alteram illarum aut particularem esse aut negatiuam: idcirco optimè inquit sanct. Thom. quòd contingit defectum & malum in effectu esse propter defectum secundæ causæ, dato quòd nullus in prima causa sit defectus. Secūdò, ad diuinam prouidentiam non pertinet vt omninò à rebus excludat potentiam deficiēdi à bono, ergo neque vt omninò excludat malum. probatur consequentia, quia potentiam deficiendi sequitur malum, cùm id quod potest deficere, quandoque deficiat, & ipse defectus boni malū sit, vt suprà est ostensum. antecedēs verò probatur. Si excluderet talem potentiam deficiendi, tollerentur gradus bonitatis, & inæqualitas in rebus, ergo tolleretur perfecta bonitas in rebus creatis. sed hoc non conuenit prouidētię, cùm ad prouidentiā gubernātis pertineat perfectionem in rebus gubernatis conseruare, non autem eam minuere. ergo, &c. probatur prima sequela, quia gradus bonitatis superior est, vt aliquid sit bonum non potēs deficere à bonitate, inferior vt sit bonum potens deficere. Secunda verò probatur, quia sublata inæqualitate à rebus & graduum diuersitate, tolleretur multitudo à rebus, & non esset nisi vnum bonum creatum, cùm per differētias quibus res abinuicem differunt, vnum altero melius existat. Itē, tolleretur summus decor à rebus. Item, non implerētur omnes gradus possibiles bonitatis. Item, nulla creatura assimilaretur Deo quantùm ad hoc, quòd alteri emineret: quæ omnia perfectio vniuersi requirit. ergo, &c.

ADVERTE quum dicitur, quòd non implerentur omnes gradus bonitatis possibiles, quasi velit sanct. Thom. dicere quòd in vniuerso debent esse omnes gradus possibiles bonitatis, quòd hoc tripliciter potest habere veritatem, vt ex superioribus constare potest. Vno modò, vt intelligatur de gradibus vniuersalibus quibus primò diuiditur ens, sicut sunt necessarium & contingens, non autem de gradibus specificis bonitatis: alio modo, vt intelligatur de gradibus per se ad huius vniuersi perfectionem spectantibus, non autem de omnibus gradibus entium possibilibus absolutè à Deo produci. Tertio modo, vt intelligatur de gradibus possibilibus produci à Deo, supposita diuinæ sapientiæ determinatione. omnes enim qui per diuinā sapientiam sunt determinati vt sint, debēt esse in vniuerso.

Tertiò, Optimum in qualibet gubernatione est vt gubernatis secundùm modum suum prouideatur: quia in hoc regiminis iustitia consistit: ergo esset contra rationem diuini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriæ naturæ. ergo, &c. declaratur prima consequentia ex proportione ad regimen humanum, in quo fieret contra iustitiam, si impedirentur à gubernatore ciuitatis homines agere secundum sua officia: nisi fortè quandoque ad horam propter aliquam necessitatem. Secunda verò probatur, quia ex hoc quòd creaturæ sic agunt secundum modum propriæ naturæ, sequitur corruptio & malum in rebus propter contrarietatem & repugnantiam in rebus existentem.

ADVERTE quòd sanct. Thom. addidit de humano regimine loquēs, nisi fortè ad horam &c. vt daret intelligere, quòd non est contra rationem diuini regiminis, quòd aliquando impediat rem aliquam à suo naturali cursu, sicut cùm impediuit ignis actionē erga pueros illos missos in fornacem ignis, de quibus habetur Danielis tertio, & cum tempore Iosue fecit solem contra Gabaonitas stare, vt habetur Iosue decimo, & de multis aliis miraculosè factis ad manifestationem potentię & diuinitatis suæ, aut etiam ad aliorum sanctitatem demonstrandam, aut secundum aliquam aliam diuinæ sapientiæ rationem.

Quartò, Impossibile est quòd agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quòd intendit aliquod bonū, vt ex superioribus apparet, sed prohibere cuiuscunque boni intentionem vniuersaliter à rebus creatis non pertinet ad prouidentiā eius qui est omnis boni causa. ergo, &c. probatur minor, quia tunc multa bona subtraherētur ab vniuersalitate rerum, sicut si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile ad quā sequitur corruptio rerum combustibilium, tolleretur generatio ignis, & eius conseruatio secundum speciem.

AD hanc rationem fortassis aliquis diceret, quòd licet non pertineat ad prouidentiam diuinam prohibere intentionem boni, ad ipsam tamen pertinet prohibere malum quod bono intento coniungitur. Sed hæc responsio nulla est. quia est aliquod malum inseparabiliter coniunctum bono determinato, sicut corruptio alicuius necessariò coniungitur generationi ignis, cùm non possit forma ignis in materia induci nisi per abiectionem formæ præexistentis: ideo non potest permitti quòd intentio ignis de generando sibi simile adimpleatur, nisi etiam permittatur corruptio illius substantiæ ex qua generatur ignis.

Quintò, Si malum per diuinam prouidentiam omnino excluderetur à rebus, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui, puta iustorum patientiam, iustitiam vindicatiuam, generationem: sed hoc esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quàm malum in malitia, vt ex superioribus patet. ergo, &c.

CIRCA hoc vltimum dictum aduertendum, vt superius habuimus c. 9. quòd nullum est à Deo excellens malum, quod omne bonum excludat, quia oportet vt malum omne fundetur in bono, & secundum se est impotens & infirmum, vt Dion. inquit 4. cap. Di. no. ac contrà bonum non repugnat nisi virtute boni. ideo dixit sanct. Thom. quòd bonum est virtuosius in bonitate quàm malum in malitia, quia videlicet non potest bonū à malo totaliter excludi, neque potest malum nisi ratione boni agere: bonum verò propria virtute agit. Sic exponit sanct. Thom. 3. Sen. dist. 27. art. 3. ad tertium. Sed occurrunt duo dubia. Primum est, licet malum fundetur in bono, est tamen aliquod malum quod videtur excellentius esse in malitia quàm bonum quod sequitur ad ipsum in bonitate, sicut peccatū mortale excedere videtur quodcunque bonum creatum & illi præponderare, cùm sit contra bonum infinitum: puta persecutio iustorum pręponderat iustorum patientiæ. ergo videtur magis ad diuinam prouidentiam pertinere quòd excludat aliqua particularia bona non permittendo mala ad quę illa bona sequuntur, quàm quòd permittat illa mala vt inde aliqua bona proueniant. Secundum est circa illud quod dicitur, non esset locus iustitiæ vindicandi si delicta non essent, ex quo vult habere sanct. Thom. quòd permittit Deus delicta, vt sit hoc bonum quod est iustitia vindicatiua. Ex hoc enim videtur sequi quòd Deus delectetur in pœnis, quod est crudelitatis: nam permittere aliquē peccare vt habeatur occasio puniendi, non est nisi eius qui delectatur in pœnis.

AD primum horum dicitur, quòd dupliciter loqui possumus de bono ex malo consequente. Vno modo secundum se, alio modo vt ad vniuersi perfectionem pertinet, tanquam eius pars constitutiua, si cōsideretur bonum quod ex malo consequitur, secundum se absolutè, sic non inconuenit illud minus bonum esse quàm remotionem mali, & per consequens minus esse appetendum: sicut minus bonum absolutè est generatio aquæ ex igne, quam remotio corruptionis ignis quæ generationem aquæ concomitatur, quia ignis est maius bonum quàm aqua. si autem consideretur vt est constitutiuum integritatis & perfectionis vniuersi, sic quodlibet secūdum se bonum quod ex malo aliquo occasionatur est melius remotione illius mali, quia ex tali bono vniuersum est extensiuè saltem perfectius, inquantū aliquis gradus bonitatis est in vniuerso, qui non esset, si malum illud omnino prohiberetur, & sic vniuersam suam integritatem & complementum suum habet. Vnde dicendum est, admisso etiam quòd malum culpæ plus habeat malitiæ quàm bonum inde proueniens secundum se consideratum habeat bonitatis, si tamen consideretur, vt ad perfectionem & integritatem vniuersi ordinatur, cuius bonum est summum inter bona creata & principaliter intentum à prouidentia diuina, sic plus habet bonitatis quàm culpa habeat malitiæ, si culpa formaliter accipiatur, vt scilicet importat actum debito ordine priuatum, ideo pertinet ad prouidentiā diuinam magis permittere malum culpæ ex quo aliquis gradus bonitatis in vniuerso resultat, quàm prohibere malum ex cuius prohibitione sequeretur priuatio alicuius gradus perfectionis in vniuerso, & eius integritatis diminutio. Sed quia videtur velle sanctus Thomas quòd bonum sit non solum in ordine ad vniuersi perfectionem excellentius in bonitate, quàm malum in malitia, sed etiam aliquo modo secundum se consideratum, cùm inquit absolutè, quòd virtuosius est bonum in bonitate, quàm malum in malitia: ideo dicitur secundò, quòd hoc etiam admisso (quod fortassis non est verum) dictum sancti Thomæ intelligitur de bono propter se eligibili. tale enim dicitur esse virtuosius in bonitate, quàm malum in malitia, quia huiusmodi bonum magis est natum ad se trahere omnino sua bonitate appetitum, quàm malum sit sua malitia natum omnino repellere appetitum siue sui fugam efficere: cuius ratio est, quia bonum secundum se eligibile nihil habet vnde sit fugiendum, cùm nullam habeat rationem mali adiunctam, propriè accipiendo malum, sed ipsum malum habet in se aliquid per quod potest aliquo modo eligi, cùm, vt superius est ostēsum, omne malū in aliquo bono fundetur. Vnde cùm dicitur quòd peccatum magis habet de malitia quàm bonum inde sequens habeat de bonitate, negatur. licet enim extrinsecè & obiectè habeat quandam infinitatem, intrinsecè tamen vt dictum est inquantum dicit actum debito ordine priuatum, non tantum habet de malitia quantum bonum habet de bonitate.

Ad secundum dicitur, quòd non est crudelis Deus dum permittit delicta, vt sit hoc bonum quod est iustitia punitiua: neque delectatur in pœnis, quia hoc non agit quia velit punitionem delicti inquantum est malum peccantis, sed hoc permittit, quia magis vult & diligit bonū vniuersi quàm bonum particulare istius. ad bonū enim vniuersi requiritur vt sint naturę defectibiles, & liberi arbitrij: ex quo sequitur ipsas deficere, & Deus ipsas suos cursus agere sinens, aliquem etiam bonitatis gradum elicit, ex quo vniuersum extensiuè prrfectius est. Dico extensiuè, quia sanct. Thom. primo Sententiarum, dist. 49. artic. 3. ad quintum, ait quòd sunt quædā mala quæ si non essent, vniuersum perfectius esset, sicut sunt mala culpæ: sed hoc intelligitur de perfectione intensiua vniuersi quantum ad speciem humanam. esset enim perfectior natura humana intensiuè, quantùm scilicet ad perfectionem accidentalem, non autem quantum ad perfectionem essentialem, si nullum esset peccatum, quàm si aliqua cōmittantur peccata. Nam & de perfectione extensiua in eodem lib. dist. 44. artic. 2. ad 5. loquens, ait quòd vniuersum in quo nihil esset mali, non esset tantæ bonitatis quantæ hoc vniuersum, quia non essent tot bonæ naturæ in illo sicut in isto. Sextò, si malum à quibusdam partibus vniuersi subtraheretur, multum deperiret perfectionis vniuersi, ergo non est per prouidentiam excludendū. probatur antecedens, quia pulchritudo vniuersi ex ordinata bonorū & malorum adunatione consurgit, dū mala ex bonis deficiētibus proueniunt, & ex eis quædam bona consequuntur: sicut & interpositio silentij facit cantilenam esse suauem. consequentia verò probatur, quia

cùm

cùm bonum totius præemineat bono partis, ad prouidentem gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum in parte, vt fiat augmẽtum bonitatis in toto. declaratur exemplo domificatoris, qui abscondit fundamentum sub terra, vt tota domus habeat firmitatem.

ADVERTE quòd ista ratio à præcedenti differt, quia prima procedebat de perfectione substantiali quæ in partibus consistit, hæc autem de perfectione cõcomitante substantiam, scilicet de pulchritudine & decore vniuersi procedit. Septimò, multum de bono hominis diminueretur & quantum ad cognitionem, & quãtum ad desiderium & amorem boni, ergo, &c. probatur antecedens, quia bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, & dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus declaratur exemplo sanitatis. consequentia verò probatur, quia aliæ res præcipuè inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem.

CIRCA probationem consequentiæ aduertẽdum quòd addidit sanct. Thom. præcipuè inferiores, quia (vt inquit secũdo Sent. dist. 1. q. 2. artic. 3.) omnes quidẽ creaturæ aliquo modo sunt propter hominem à Deo factæ, inquãtum ex omnibus creaturis prouenit aliqua vtilitas homini, sed particulari modo creaturæ inferiores ordinãtur ad hominem sicut ad finem, inquantum tendunt in assimilationem ipsius tanquam superioris, secundum quòd per hoc summæ bonitati assimilantur. Vnde & 2. de Anima dicitur animam rationalem esse vltimum finem intentum à natura inferiori. hoc autem modo substantiæ separatæ non sunt propter hominem, cùm ipsæ sint nobilioris & superioris naturæ. Confirmatur conclusio auth. Isai. 45. & Amos 3.

SED contra conclusionem in hoc cap. probatam occurrit dubium ex his quæ dicit sanctus Thom. 1. parte, quæst. 22. art. 2. inquit enim quòd cùm omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuũ in finem quantum se extendit causalitas primi agentis: & videtur velle quòd etiam econuerso tantum se extendat causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio ad finẽ, dum subiũgit, quòd ex hoc cõtingit in operibus alicuius agẽtis aliquid prouenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa præter intentionem agentis. Ex hoc igitur arguitur sic: Nihil à Deo ordinatur ad finem ad quod non se extendat eius causalitas: sed Dei causalitas ad malum culpæ nõ se extendit: ergo malum culpæ non ordinatur à Deo ad aliquem finem, ergo non cadit sub prouidentia, quæ est ratio ordinis rerum in finem: ergo prouidentia excludit saltem malum culpæ.

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina sancti Thomæ de Verit. quæst. 5. artic. 4. quòd dupliciter aliquid sub diuina prouidentia cadit. Vno modo tanquam ordinatum ad aliud, & tãquam id ad quod aliud ordinatur, sicut actus generationis qua homo generat hominem perfectum, ordinatur ad hominis naturam, & ad ipsum vis generantis ordinatur. Alio modo tanquam id quod ordinatur ad aliud, non autem aliquid ordinatur ad ipsum, sicut actus deficiens quo monstra generantur inquantum huiusmodi. Primi respectu dicitur prouidentia approbationis, respectu verò secundi, dicitur prouidentia concessionis & permissionis
Damas. li. 2. Ortho. fid. ca. 19. secundum Damascenum in secundo. Dicitur ergo quòd ista propositio, Tantum se extendit causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio effectuum in finem, habet veritatem de ordinatione eorum quæ cadunt sub prouidentia approbationis, non autem de ordinatione eorum quæ cadunt sub prouidentia concessionis & permissionis. modo dicitur quòd malum cadit sub prouidentia concessionis, non autem approbationis, vt ibi declarat sanct. Thom. ordinatur enim à Deo ad aliquam vtilitatem, sed nihil ad ipsum ordinatur, ideo ratio non sequitur. Posset secundò dici, quòd loquitur sanctus Thomas de ordinatione non quorumcunque, sed effectuum, vt patet ex eius verbis: modò constat quòd peccatum inquantum huiusmodi non est aliquis effectus, cùm sit negatio siue priuatio, ideo nõ oportet q; causalitas diuina ad ipsum se extẽdat, quamuis ordinetur. Per hanc conclusionem excluditur error negantium Deũ esse, quia videbant mala in mũdo euenire, vt est apud Boëtiũ primo de Conso. cùm tamen magis concludi debeat Deum esse, quia malum est: non enim esset malum subtracto ordine boni, qui non esset Deo non existente.

ADVERTE quòd cùm bonum vniuersi consistat in ordine partium eius ad totum, & in ordine totius ad Deum, nõ potest esse malum in vniuerso nisi per remotionem alicuius ordinis debiti inesse alicui parti. malum enim est priuatio boni debiti inesse. non esset autem debitum partibus inesse talem ordinem, nisi ex aliquo ordinante & statuente, quẽ dicimus Deum, talem ordinem habuissent: ideo malũ præsupponit ordinem à
Exclu. err. amicorũ Iob. vt dicitur ca. 22. Deo rebus inditũ. propter hoc optimè inquit sanct. Thom. quòd magis arguẽdum est Deum esse. quia malum est, quàm Deũ nõ esse. Tollitur etiam erroris occasio & iis qui negabãt ad hæc corruptibilia diuinã prouidentiam extendi propter hoc quod in eis multa mala euenire conspiciebant: & Manicheis qui duo principia agentia bonum, scilicet & malum posuerunt, quasi sub prouidentia Dei bonum locum habere non posset. soluitur postremò quorundã dubitatio, vtrũ scilicet actiones malæ sint à Deo. Patet enim ex dictis quòd secundum quod deficiẽtes sunt, nõ sunt à Deo, sed à causis proximis deficientibus. quantùm verò ad id quod habent de actione & entitate, sunt à Deo: declaratur in claudicatione, quæ quantum ad id quòd habet de motu, est à virtute motiua: quantum verò ad id quod habet de defectu, est ex curuitate cruris.

ADVERTE, quòd ex ista responsione habetur effectum causæ secundæ reduci in causam primam quantum ad illud quod agit, inquantum substat ordini ipsius primæ causæ, & inquantum ab ipsa mouetur. quãtùm verò ad id quod prouenit ex ipsa, non inquantum substat ordini primæ causæ. & ab ea mouetur, sed inquantum deficit à debita perfectione & ordine, non oportet vt in primam causam reducatur.

SED occurrit vnum dubium. Nam mouens causam secũdam ad actionem quam semper & inseparabiliter concomitatur defectus & malum, videtur non solum esse causa bonitatis actionis, sed etiam malitiæ cõco-
Tex. com. 48. mitantis: vnde vt habetur ex secundo Physicorum, quod pro maiori parte euenit, non dicitur esse præter intentionem, sed sunt aliquæ operationes humanę habentes semper annexam malitiam, puta odium Dei. ergo si Deus est causa entitatis actionis, oportet dicere quòd etiam sit causa malitiæ, & deformitatis coniunctæ, & sic. non refertur illa operatio inquantum deficiens est solum in causam proximam deficientem.

Respondetur ex doctrina sanct. Thom. de Mal. q. 3. art. 2. quòd malitiam consequi inseparabiliter actum aliquem. dupliciter potest intelligi. vno modo vt consequatur ipsum absolutè consideratum secundum entitatem suam, alio modo, vt consequatur ipsum secundum quòd à tali agẽte, puta à libero arbitrio procedit. Primo modo nulla deformitas peccati cõcomitatur aliquem actum, quia si essentia illius actus odiendi Deum producti à libero arbitrio creaturæ à solo Deo produceretur, non esset malus actus & deformis, quia non malè fieret, vnde ad hunc sensum minor est falsa. sed bene deformitas talis concomitatur actum aliquem vt procedit à libero arbitrio creaturæ subdito regulis diuinis, & regulis rationis. Sed tunc negatur maior. licet enim ille actus non possit ab homine sine deformitate procedere, quia nunquam ab ipso procedit nisi inquantum discrepat à sua regula, potest tamen agens primum mouere causam ad agẽdum entitatem actionis, & nõ agere ad deformitatem. similiter potest intendere vnum alio non intento, sicut in eo qui claudus est, virtus motiua agit quidem motum quantum ad id quod bonitatis est, non agit tamen defectũ motus qui est ex ipsa claudicatione, quãuis semper iste defect us motum istius concomitetur, sed prouenit tantũ ex defectu instrumẽti. Quod autem adducitur ex secundo Physicorum non valet, quia loquitur Arist. de eo quod concomitatur rem absolutè secundum suam entitatem. De hac materia habes à Capreolo in secundo Sententiarum, distinctione 37. Vnum duntaxat bene aduertendum, quòd quamuis Deus producat actionem odij, & totam illam entitatem possit per se producere: si produceret immediatè essentiam illius actus, nõ propter hoc diceretur Deus habere se odio, aut velle se non esse, sicut homo per illum actum dicitur Deum habere odio, quia ad hoc vt aliquis per actum odij dicatur alium habere odio, non sufficit quòd essentia illius actus sit ab illo immediatè causata, sed requiritur quòd sit operatio ab ipsius voluntate deficiẽte immediatè elicita: actus autem ille odij immediatè à Deo productus non esset operatio à volũtate diuina deficiente elicitus, sed esset effectus quidam diuinæ actionis supplentis vicem etiam secundarij agentis.

Quòd diuina prouidentia non excludit contingentiam à rebus. Cap. 72.



SICVT autem diuina prouidentia non excludit vniuersaliter malum à rebus: ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit.

Iam enim ostẽsum est * quòd operatio prouidentiæ qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas: sed per eas impletur inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicũtur necessarij vel contingẽtes, non autem ex remotis causis. nam fructificatio plantæ est effectus contingens propter causam proximam, quæ est vis germinatiua, quæ potest impediri & deficere, quamuis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. cùm igitur inter causas proximas multa sint quæ deficere possunt, non omnes effectus qui prouidentiæ subduntur, erunt necessarij, sed plurimi sunt contingentes. * Cap. 70.

2 Adhuc, Ad diuinam prouidentiam pertinet, vt gradus entium qui possibiles sunt, adimpleantur, vt ex supradictis * patet. ens autẽ diuiditur per contingens & necessarium: * Cap. 71.
& est per se diuisio entis. Si igitur diuina prouidentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conseruarentur.

3 Amplius, Quantò aliqua sunt propinquiora Deo, tantò magis de eius similitudine participãt: & quantò magis distãt, tãtò magis à similitudine ipsius deficiũt. Illa autem quæ sunt Deo propinquissima, sunt omnino immobilia, scilicet substantiæ separatæ, quæ maximè ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis: ea autem quæ sunt his proxima, & mouentur immediatè ab his quæ semper eodem modo se habent, quandam immobilitatis speciem retinent, in hoc quòd semper eodem modo mouentur: sicut corpora cælestia: sequitur ergo quòd ea quæ cõsequuntur ad ista, & ab eis mota, longius ab immobilitate Dei distant: vt scilicet non semper eodem modo moueantur: & in hoc ordinis pulchritudo apparet. omne autẽ necessarium inquantum huiusmodi, semper eodem modo se habet: repugnaret igitur diuinæ prouidẽtiæ ad quam pertinet ordinem in rebus statuere & conseruare, si omnia ex necessitate euenirent.

4 Prætcrea, Quod necessariũ est esse, semper est: nullum autem corruptibile semper est. si igitur diuina prouidẽtia hoc requirit, quòd omnia sint necessaria: sequitur quòd nihil sit in rebus corruptibile, & per consequens nec generabile. subtraheretur ergo à rebus tota pars generabilium & corruptibilium: quod perfectioni derogat vniuersi.

3 Adhuc, In omni motu est quædam generatio & corruptio. nam in eo quod mouetur, aliquid incipit, & aliquid desinit esse. si ergo omnis generatio & corruptio subtraheretur subtracta contigentia rerum omnium, vt ostẽsum est, consequens est quòd & motus subtraheretur à rebus, & omnia mobilia.

6 Item, Debilitatio virtutis alicuius substantiæ & eius impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua eius immutatione. si ergo diuina prouidentia non impedit motum à rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum, aut impedimentum ex resistẽtia alterius. ex virtutis autem debilitate & eius impedimento, contingit quòd res naturalis nõ semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam: vt sic naturales effectus non ex necessitate proueniant. non igitur pertinet ad prouidentiam diuinam quòd rebus prouisis necessitatem imponat.

7 Amplius, In his quæ prouidentia debitè reguntur, non debet esse aliquid frustra. cùm igitur manifestũ sit causas aliquas esse contingentes, ex eo quòd impediri possunt vt non producant suos effectus, patet quòd contra rationem prouidentię esset quòd omnia ex necessitate cõtingerent. non igitur diuina prouidentia necessitatem rebus imponit, contingentiam à rebus vniuersaliter excludens.

Super Cap. 72.

SECVNDVM dubium est, quia videtur si ad omnia diuina prouidẽtia se extẽdit, quod omnia de necessitate eueniant, Ad hoc excludendum ponit sanct. Thom. hanc conclusionem: Diuina prouidentia nec contingentiam nec necessitatem à rebus excludit. probatur primò. Operatio diuinę prouidentiæ non excludit causas secundas, sed ex causis secundis effectus aliqui dicuntur contingentes vel necessarij, non autem ex causis remotis, vt patet in fructificatione plantæ quæ est cõtingens, quamuis sol sit causa ex necessitate agens, ergo non omnes effectus qui prouidentiæ subduntur, erunt necessarij.

ADVERTE cùm dicitur solem esse causam ex necessitate agentem, quòd dupliciter potest dici aliqua causa necessariò agens. Vno modo, quia à suo effectu impediri nullo modo potest: & sic non accipitur hîc, quia effectus ad quos virtus corporũ cælestium se extendit, multotiens impediuntur. Alio modo, quia necessariò ad productionem effectus quantùm est ex se, tendit nisi impediatur: & hoc modo intelligitur solem ex necessitate agere. Sol enim à sua naturali dispositione alterari non potest: & ideo motu suo & suo lumine, nisi impediatur per aliquod resistens, effectum suũ quantùm est ex se necessariò producit, vt dicitur de Verit. quęst. 6. art. 3. ad tertium. Sed de hoc satis dictum est in superioribus, & latius dicetur inferius cap. 86. Secundò, tunc nõ omnes gradus entium conseruarentur, sed hoc est cõtra diuinam prouidentiam ad quam pertinet vt gradus entium scilicet communes iuxta prius dicta qui possibiles sunt adimpleantur. ergo, &c. probatur sequela, quia ens diuiditur per se in necessarium & contingens. Tertiò, Omnia de necessitate euenire repugnat diuinę prouidentiæ. ergo, &c. probatur antecedens, quia ad diuinã prouidentiam pertinet ordinem in rebus statuere & conseruare: omnia autem de necessitate euenire tollit ordinem rerũ secundum propinquitatẽ & elongationem à Deo, in quo ordinis pulchritudo apparet, dum quædã scilicet substantiæ separatæ tanquam Deo propinquissimę sunt omnino immobiles, quædam verò, scilicet corpora cælestia, aliquam speciem immobilitatis recipiunt, in hoc quod semper eodem modo mouentur: quædã autem, quæ scilicet ad ista consequuntur, longius ab immobilitate distant, vt scilicet non semper eodem modo moueantur, & per consequens non necessariò eueniant.

CIRCA id quod intenditur in hac ratione scilicet quædã magis elongari à Deo, & quædam minus, dubium occurrit. Nam omnes creaturæ in infinitum distant à Deo, cùm ipse sit infinitæ perfectionis, creatura verò finitæ. ergo vnũ non magis distat à Deo quàm alterum. ab infinitè enim distanti vnum non magis altero distat. Respondetur negando cõsequentiam. licet enim ab eo à quo aliqua infinitè distarent secundum situalem distantiam, vnum non posset fortè altero magis distare, ab eo tamen à quo aliqua distant in infinitũ secundum perfectionem, vnum magis altero distare potest. quantò enim aliquid minus habet de perfectione, tantò magis à perfectissimo distat: & quantò aliquid magis de perfectione habet, tantò magis ipsi perfectissimo appropinquat, licet sua perfectio ab illa infinita perfectione in infinitum distet. Nã talis appropinquatio & elongatio nihil aliud importat quàm participationẽ maioris aut minoris perfectionis ab illa infinita perfectione, siue maiorem aut minorem similitudinem cum illa, vt habetur Quoli. 11. art. 1. ad primum. Non incõuenit, autem aliquas esse illius infinitæ perfectionis participationes, quarum vna sit in se altera perfectior, licet omnes à prima in infinitum distent. Quartò, si diuina prouidẽtia requirit vt omnia sint necessaria, nihil esset in rebus corruptibile, neque per consequens generabile, & sic subtraheretur à rebus tota pars generabilium & corruptibilium. sed hoc derogat perfectioni vniuersi. ergo, &c. probatur antecedens, quia necessarium semper est, nullum autem corruptile semper est. Quintò, & est confirmatio præcedentis rationis. Subtraheretur à rebus motus & omnia mobilia, quia subtraheretur generatio & corruptio subtracta contingentia rerum omnium. in omni autem motu est generatio & corruptio, cùm in omni eo quod mouetur, aliquid incipiat esse, & aliquid desinat esse. Sextò, diuinã prouidentia nõ impedit motum à rebus, ergo neque impeditur debilitatio virtutis ipsarum aut impedimentum ex resistentia alterius: ergo non omnibus prouisis imponitur necessitas. Probatur prima cõsequentia, quia debilitatio virtutis alicuius substantiæ & eius impedimentum ex aliquo contrario agente est ex aliqua eius immutatione. Secunda verò probatur, quia ex virtutis debilitate & eius impedimento contingit quòd res naturalis quandoque deficiat ab eo quod sibi competit secundum naturam, vt sic effectus non ex necessitate proueniant. Septimò, Manifestũ est aliquas causas esse contingentes, ex eo quòd à suorum effectũ productione possunt impediri, ergo contra rationem prouidentiæ esset quòd omnia euenirent de necessitate. probatur consequentia: quia in his quæ debitè prouidentia reguntur, non debet aliquid esse frustrà. tales autem causæ defectibiles frustrà essent.

CIRCA probatam conclusionem occurrit dubium ex Aureolo apud Capreolum in primo Sent. dist. 40. sed quia illud soluitur ex his quæ dicet sanct. Thom. inferius, vbi de certitudine diuinæ prouidentiæ determinauit, non est opus circa ipsum hoc loco immorari.

Quòd diuina prouidentia non excludit arbitrij libertatem. Cap. 73.

EX quo etiam patet quòd prouidentia diuina voluntatis libertati non repugnat. *Idem prima parte, q. 22. art. 2. ad 4.* Cuiuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarũ ordinatur, vel adipiscẽdam, vel augẽdam, vel cõseruandam. Quod igitur perfectionis est, magis conseruandum est per prouidẽtiam, quàm quod est imperfectionis & defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione & defectu est. secundum enim suam naturam sunt determinata ad vnum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiæ indispositione: & propter hoc causæ naturales agentes non sunt ad vtrumque, sed vt frequentius eodem modo suum effectum producunt: deficiunt autem rarò. Quòd autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione prouenit: quia non habet virtutem limitatam ad vnum, sed habet in potestate producere hũc effectum vel illum: propter quod est contingens ad vtrumlibet. magis igitur pertinet ad prouidentiam diuinam cõseruare libertatem voluntatis, quàm contingentiam in naturalibus causis.

2 Amplius, Ad prouidentiam diuinam pertinet vt rebus vtatur secundum modum earum: modus autem agendi cuiuslibet rei cõsequitur formam eius quæ est principium actionis: forma autem per quam agit voluntariè agẽs, non est determinata. agit enim volũtas per formam apprehensam ab intellectu: nam bonum apprehensum mouet voluntatem vt eius obiectum: intellectus autem non habet vnam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est, vt multitudinem formarum comprehendat: & propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. non igitur ad rationem prouidentiæ pertinet quòd excludat libertatis voluntatem.

3 Item, Per gubernationem cuiuscunque prouidentis res gubernatæ deducuntur ad finem cõuenientem: vnde & de prouidẽtia diuina Gregorius Nissenus dicit quòd est voluntas Dei, per quam omnia quæ sunt, conuenientem deductionem accipiunt. *Greg. Nisse. Philo. lib. 8.* finis autem vltimus cuiuslibet creaturæ, est vt consequatur diuinam similitudinem, sicut suprà * ostensum est. ** Cap. 17. huius lib.* esset igitur diuinæ prouidentiæ repugnans, si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur diuinam similitudinem. Agens autem voluntarium assequitur diuinã similitudinem in hoc quòd liberè agit. ostensum est enim in primo lib. * liberum arbitrium in Deo esse: ** Cap. 88.* non igitur per prouidentiam subtrahitur voluntatis libertas.

4 Adhuc, Prouidentia est mulplicatiua bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur à rebus, non pertinet ad prouidentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherẽtur. Tolleretur enim laus virtutis humanæ, quæ nulla est, si homo liberè non agat. Tolleretur etiã iustitia præmiantis & punientis, si non liberè homo ageret bonum vel malum. Cessaret etiam circunspectio in consiliis, quæ de his quæ ex necessitate aguntur, frustrà tractarentur. Esset igitur

igitur contra prouidentiæ rationem si subtraheretur voluntatis libertas. Hinc est quod dicitur Ecclesiastici decimo quinto: Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui. & iterum: Ante hominem vita & mors: bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi. Per hoc autem excluditur error & opinio Stoicorum qui secundum ordinem quendam causarum intransgressibilem, quem Græci εἱμαρμένην vocabant, omnia ex necessitate dicebant prouenire.

Stoici teste Greg. Nyße. lib. 6. Phil. cap. 3.

Super cap. 73.

TERTIVM dubium est, quia videtur diuina prouidentia libertatem arbitrij tollere. Ad hoc excludendum ponit sanct. Thom. hanc conclusionem: Prouidentia diuina, voluntatis libertati non repugnat. probatur primò. Quod perfectionis est, magis conseruandum est per prouidentiam, quàm quòd est imperfectionis & defectus: sed in rebus inanimatis causarum contingentia ex imperfectione & defectu est. Quod autem voluntas sit contingẽs, ex ipsius perfectione prouenit: ergo magis pertinet ad diuinam prouidentiam libertatem voluntatis conseruare, quàm contingentiam. in naturalibus causis: ergo &c. maior probatur, quia prouidentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum, vel adipiscendam, vel augendam, vel conseruandam ordinatur. minor verò probatur, quo ad primam quidem partem, quia illæ sunt secundum suam naturam ad vnum effectum determinatæ, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex indispositione materiæ. Quo ad secundam verò partem, quia voluntas non habet virtutem determinatam ad vnum, sed habet in potestate producere hunc vel illum effectum: propter quod est ad vtrumlibet contingens.

CIRCA istam propositionem: Quòd volũtas sit contingens, ex ipsius perfectione prouenit, dubium occurrit. Licèt enim libertas voluntatis quantùm ad hoc quòd est posse in diuersa ad finem ordinata, proueniat ex eius perfectione, inquantum (vt hîc dicitur) non habet limitationem ad vnum, sed suprà diuersa potestatem habet: quãtum tamen ad hoc quod est posse in bonum & malum, & posse mutari, vt videlicet possit non velle quod prius volebat, prouenit ex imperfectione voluntatis, quia (vt inquit sanctus Thomas in quæstionibus de Malo, quæstione decima sexta, articulo quinto) primum horum prouenit inquantum liberum arbitrium inuenitur in natura deficere potenti: alterum verò prouenit ex eo quòd inuenitur in natura mutabili, ergo non est vniuersaliter verum quòd libertas & contingentia voluntatis ex ipsius perfectione proueniat.

Respondetur quòd ista ratio concludit prouidẽtiam non tollere liberum arbitrium absolutè, non determinãdo modum liberi arbitrij: ideo sufficit ad veritatem illius propositionis assumptæ, vt id quod est commune omni libero arbitrio tanquam ipse per se conueniens inquantum huiusmodi, illi ex perfectione conueniens, scilicet hoc quod est posse in diuersa ordinata ad finem, & non esse determinatum ad vnum, licèt aliquid aliud conueniat libero arbitrio ex imperfectione naturæ in qua est, & per accidens. Vnde sanct. Thom. non ostendit voluntatis contingentiam ex perfectione prouenire nisi ex eo quod libero arbitrio per se conuenit, scilicet ex eo quòd non determinatur ad vnum, sed habet in potestate sua in diuersa ferri.

Secundò. Ad prouidentiam diuinam pertinet, vt rebus vtatur secundùm modum earum, sed modus voluntatis est, vt multiformes effectus producere possit, ergo, &c. probatur minor, quia forma per quam agit voluntariè agens, scilicet forma per intellectum apprehensa, non est determinata, cùm nõ habeat intellectus vnam formam effectus determinatam, sed multitudinem formarum comprehendat: modus autem agendi cuiuslibet rei consequatur formam eius quæ est actionis principium.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thomæ de Veri. quæst. 24. art. 2. quòd cùm appetitus cognitionem sequatur (bonum enim apprehensum, siue bonum cognitum est eius obiectum) tota ratio libertatis ex modo cognitionis depẽdet: vnde si iudicium virtutis cognoscitiuæ non sit in potestate alicuius, sed sit aliundè determinatum, nec appetitus liber erit & indifferens, sed erit ad vnum determinatus sicut in brutis accidit. quia enim ouis videns lupum non potest iudicare ipsum nõ inimicum, sed est sibi naturaliter inditum iudicium quo ipsum inimicum & esse fugiendum iudicat, ideo non potest ipsum non fugere. Si autem iudicium non sit naturaliter vt vnum determinatum, sed sit in potestate iudicantis vt hoc iudicet, vel oppositum, etiam appetitus talem virtutem cognoscitiuam consequens indeterminatus erit & liber: sicut videmus in hominibus esse. quia enim homo vidẽs lupum potest iudicare ipsum esse fugiendum, & potest iudicare ipsum non fugiendum, ideo in potestate voluntatis est eligere fugam, & eligere permanentiam. propter hoc inquit sanctus Thomas in hac ratione, quòd voluntas potest multiformes effectus producere, quia forma per quam volũtarium agens agit, non est determinata: quod quidem intelligendum est de effectibus ad finem ordinatis, & subinuicem non subordinatis. si enim loquamur de effectibus inter se ordinem habentibus per comparationem ad finem, etiam appetitus brutorum in multiplices effectus potest. videmus enim aues primùm colligere paleas & lutum, deinde nidum construere ad generationem filiorum: & apes videmus primùm flores colligere, deinde mellificare, vt cibum habeant in hieme. Homo autem sicut per intellectum potest multas formas & naturas aprehendere, & diuersa iudicare conuenientia ad finem quorum vnum alteri non subordinatur, ita voluntate ferri potest in diuersa ordinata ad finem inter se nullum habentia ordinem.

SED occurrit dubium ex Scoto in 1. Sen. dist. 38. Nullus enim actus præueniens actum voluntatis potest esse liber, sed est naturalis, cùm liberum arbitrium nihil aliud sit quàm voluntas, ergo actus intellectus præueniens volũtatem non est liber, sed naturalis. ergo falsum est quòd voluntas possit in multiplices effectus, quia forma intellecta sit indeterminata. Et potest confirmmari ista ratio Scoti, quia à potentia indeterminata non potest prouenire actio nisi ipsa potentia ab aliquo determinetur, vt dicit Commen. 2. Phæsyc. commento 48. ergo oporteret inuenire aliquid aliud à quo intellectus ad hoc iudicium determinetur vel ad aliud: istud autem non apparet quid sit ante omnem voluntatis actum.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd dupliciter potest dici aliqua operatio libera. Vno modo, quia est operatio per electionem voluntatis producta & elicita: alio modo, quia est operatio procedens à potentia non magis determinata ad hoc particulare obiectum quàm ad illud, neque magis ad hoc iudicium quàm ad illud. Operatio primo modo libera dicitur propriè & formaliter libera, quia vt dicitur prima parte, quæst. 83. art. 3. proprium liberi arbitrij est electio, cùm ex hoc dicamur liberi arbitrij, quòd possumus vnum recipere alio recusato. Secundo autem modo operatio libera non dicitur propriè & formaliter libera, sed tantùm originaliter & radicaliter, inquantum ex tali operatione habet appetitus ipsam sequens, quòd vnum alteri possit præeligere, & non sit determinatus ad vnum. Primo igitur modo operatio intellectus præueniens omnẽ actum volũtatis non est libera. repugnat enim quòd omnem actum voluntatis præeueniat, & quòd sit per electionem elicita, cùm electio sit actus voluntatis. Sed bene potest esse libera secundo modo, quia est aliqua operatio intellectus cuius oppositum potuisset intellectus elicere. intellectus enim iudicat aliquid esse prosequendum quod potuisset iudicare fugiendum esse, ex quo etiam apparet quòd si actus dicatur naturalis vt naturale opponitur libero primo modo sumpto, actus præueniens omnem actum voluntatis est naturalis. Si autem accipiatur vt opponitur libero secundo modo sumpto, vt naturalis operatio dicatur, quæ prouenit à potentia ad vnum determinata, sic non omnis talis actus est naturalis. Vnde in primo sensu admissis omnibus præmissis negatur vltima consequentia obiectionis facta: in secundo verò sensu negatur antecedens. Ad confirmationem dicitur, quòd intellectus ad vnum iudicium determinatur magis quàm ad alium per consilium & discursum rationis à sensu originatum, ex quo per resolutionem ad aliqua principia nota ad tale iudicium peruenit, cùm tamen posset per alium discursum & aliam rationem aliud iudicium facere, verbi gratia, si ante oculos alicui proponãtur panis & ferrum, iste famescens cognoscens illum esse panem, & illud esse ferrum, considerat panem esse conuenientem cibum humanæ naturæ, & argumentatur ipsum magis esse pro nunc eligẽdum quàm ferrum, ex eo quòd nouit hominem non posse viuere nisi conuenienti cibo nutriatur. potuisset tamen ex alio principio iudicare esse pro tũc præeligendum ferrum, puta si cuperet domũ ædificare, & cognosceret ad ædificationem domus necesse esse vt ferro compaginentur ligna, aut quòd per ipsum parietes stabiles reddantur & firmi. Et sic patet quòd non deest intellectui secundũ se indeterminato, aliquid ad certum iudicium determinãs ante omnem actum volũtatis circa id de quo iudicatur. Tertiò. Repugnat diuinæ prouidentiæ, quòd rei subtrahatur illud per quod assequitur diuinam similitudinẽ, ergo per ipsam non subtrahitur libertas voluntatis. probatur antecedens, quia per gubernationem cuiuscunque prouidentis res gubernatæ deducuntur ad finem conuenientẽ, vt ex Gregorio Nisseno probatur, finis autem cuiuslibet creaturæ est vt diuinam similitudinem consequatur. cõsequentia verò ostenditur ex eo quòd agens voluntarium diuinam similitudinem assequitur ex eo quòd liberè agit, cùm in Deo etiam sit liberum arbitrium.

Quartò. Si libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtrahentur, scilicet laus virtutis, iustitia præmiantis & punientis circunspectio in consiliis, &c. ergo esset contra prouidentiæ rationem ipsam tollere. probatur consequentia, quia prouidentia est multiplicatiua bonorum in rebus gubernatis. Confirmatur conclusio author. Eccle. 15. Per hoc excluditur opinio Stoicorũ ponentiũ omnia ex necessitate prouenire secundum quendam ordinem causarũ intrãsgressibilẽ, quem Græcè εἱμαρμένην vocabãt.

Quòd diuina prouidentia non excludit casum & fortunam. Caput 74.

EX premissis etiã apparet quòd diuina prouidentia non subtrahit à rebus casũ & fortunam. In his enim quæ in minori parte accidunt, dicũtur esse fortuna & casus. si autem nõ prouenirẽt aliqua vt in minori parte, omnia ex necessitate acciderent. nam ea quæ sunt contingentia vt in pluribus, in hoc solo à necessariis differunt, quòd possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem diuinæ prouidentiæ, si omnia ex necessitate contingerent, vt ostensum est. igitur & contra rationem prouidentiæ diuinæ esset, si nihil fieret fortuitum & casuale in rebus. *Cap. 73.*

2 Amplius, Contra rationem prouidentiæ esset si res prouidentiæ subiectæ non agerẽt propter finem: cùm prouidentiæ sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem vniuersi, si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere potens, vt ex supradictis patet. ex hoc autem quòd aliquod agens propter finem deficit ab eo quòd intendit, sequitur aliqua casu contingere. esset igitur contra rationem prouidentiæ & perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia. *Capitul. 71. & 72.*

3 Aduc, multitudo, & diuersitas causarum ex ordine prouidentiæ diuinæ, & dispositionis procedit. Supposita autem causarum dispositione oportet vnam alteri quandoque

doque concurrere, per quam impediatur vel iuuetur ad ſuum effectum producendum. Ex concurſu autem duarum cauſarum vel plurium contingit aliquid caſualiter euenire dum finis non intẽtus ex concurſu alicuius cauſæ prouenit: ſicut inuentio debitoris ab eo qui ibat ad forũ cauſa emendi aliquid, prouenit ex hoc quòd debitor etiã ad forum venit. Non eſt igitur diuinæ prouidentiæ contrarium, quòd ſint aliqua fortuita, & caſualia in rebus.

4 Item, quod non eſt, nõ poteſt eſſe alicuius cauſa: vnde oportet quod vnumquodque ſicut ſe habet ad eſſe, ita ſe habeat ad hoc quòd ſit cauſa. Oportet igitur quòd ſecundum diuerſitatem ordinis in entibus ſit diuerſitas etiam ordinis in cauſis. Ad perfectionem autẽ rerum requiritur quòd nõ ſolùm ſint in rebus entia per ſe, ſed etiã entia per accidens. Res enim quæ non habent in ſua ſubſtantia vltimam perfectionem, oportet quòd perfectionem aliquam conſequãtur per accidentia: & tantò per plura, quãtò magis à Dei ſimplicitate diſtant. Ex hoc autẽ quòd aliquod ſubiectum habet multa accidentia, ſequitur ꝙ ſit aliquod ens per accidens. Nam ſubiectum & accidens, & etiã duo accidentia vnius ſubiecti ſunt vnum per accidens: ſicut homo albus, & muſicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quòd ſint etiam quædam cauſæ per accidens: ea autem quæ ex cauſis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere à caſu, vel à fortuna. Non eſt igitur contra rationem prouidentiæ, quæ perfectionẽ rerum conſeruat, vt aliqua fiant vel caſu, vel fortuna.

4 Præterea, ad ordinem diuinæ prouidentiæ pertinet vt ſit ordo & gradus in cauſis: quantò autẽ eſt aliqua ſuperior cauſa, tantò eſt maioris virtutis: vnde eius cauſalitas ad plura ſe extendit. Nullius autem cauſæ naturalis intentio ſe extendit vltra virtutem eius, eſſet enim fruſtrà. Oportet ergo quòd intentio cauſæ particularis non ſe extendat ad omnia quæ contingere poſſunt: ex hoc autem contingit aliquid caſualiter vel fortuitò, quòd eueniunt aliqua præter intentionem agentium. Ordo igitur diuinæ prouidentiæ exigit quòd ſit caſus & fortuna in rebus. Hinc eſt quod dicitur Eccleſiaſt. 9. Vidi nec velocium eſſe curſum, &c. ſed tempus caſúmque in omnibus, ſcilicet inferioribus.

Super Cap. 74.



VARTVM dubium eſt, quia poſita diuinã prouidentia videtur excludi caſus & fortuna. quod enim eſt prouiſum, non eſt fortuitum aut caſuale, cùm iſta præter intentionem agentis eueniant. Si ergo omnia quæ in vniuerſo contingunt, ſunt prouiſa, ſequitur quòd nihil erit caſuale & fortuitum. Ad hoc autem remouendum ponit ſanctus Thomas hanc concluſionem: Diuina prouidentia non ſubtrahit à rebus caſum & fortunam. probatur primò. Si non prouenirent aliqua à caſu & fortuna, non prouenirent aliqua in minori parte, ergo omnia ex neceſſitate acciderent. ſed hoc eſt contra rationem diuinæ prouidentiæ, vt ſuperius eſt oſtenſum. ergo, &c. probatur antecedens, quia fortuna & caſus dicuntur in iis quæ in minori parte accidunt. prima verò conſequentia probatur, quia ea quæ ſunt contingentia, vt in pluribus, à neceſſariis differunt hoc ſolo, quòd poſſunt in minori parte deficere.

ATTENDE circa primam conſequentiam, & eius probationem, quòd cùm tria ſint effectuum genera, quædam ſcilicet quæ ſemper à ſua cauſa proueniunt, quæ neceſſaria dicuntur: quædam quæ pro maiori parte eueniunt, ſicut effectus cauſarum naturalium inferiorum, quæ dicũtur contingentia, vt in pluribus: quædam verò quæ raro & pro minori parte eueniunt à ſua cauſa, ſicut monſtra, quæ dicuntur raro contingentia. Si remoueantur raro cõtingentia, remoueri neceſſe eſt & cõtingentia vt in pluribus, quia raro contingentia proueniunt ex eo quòd aliquæ cauſæ à ſuis producendis effectibus impediuntur aliquando, ſed raro. ex eo autem quòd cauſa aliquando impeditur, ſed raro, ſequitur quòd pro maiori parte ſuos effectus producat, & ſic quòd ſint contingentia vt in pluribus, ſequitur neceſſariò, ex eo quòd ponuntur contingentia vt in paucioribus & econuerſò. ideo etiam vno remoto remouetur & reliquum, & econuerſò, ſicut in conuertibilibus accidit. remotis autem contingentibus vt in paucioribus, & contingentibus vt in pluribus ſequitur illa ſola eſſe in entibus quæ ſemper eueniunt, quæ dicuntur ex neceſſitate euenire. ideo optimè infert ſanct. Thomas, ſi nihil euenit in minori parte, quòd omnia eueniunt de neceſſitate.

SED occurrit dubium. Poſſet enim aliquis dicere, quòd præter contingentia vt in pluribus, & cõtingentia vt in paucioribus; ſunt etiam contingẽtia ad vtrumlibet, vt ſunt ea quæ à voluntate procedunt. ideo quanuis ponatur nihil eſſe à caſu & in minori parte, & per conſequens nihil eſſe pro maiori parte, non ſequitur quòd omnia ſint ex neceſſitate, ſed poterunt aliqua eſſe ad vtrumlibet contingentia.

Reſpondetur ex doctrina ſanct. Tho. ſecundo Phyſicorum, lec. 8. & eſt de mente Auer. ibidem commento 48. ꝙ ex cauſa contingenti ad vtrumlibet nihil prouenit niſi per aliquid determinetur ad vnum, cùm ſit in potentia: ideo vt poſſit in actum exire, & effectum aliquem producere, oportet quòd aut pro maiori parte illum producat, aut in minori parte: & ſic oportet vt effectus proueniens à cauſa quæ eſt ad vtrumlibet ſecundum ſe conſiderata, aut in maiori parte proueniat, aut in minori, & nullus ſit effectus ad vtrumlibet contingens vt natus eſt in actum educi, cùm non proueniat ab cauſa niſi inquantum determinata eſt ad vnum. A cauſa enim ad vtrumlibet inquantum ad vtrumlibet eſt, nullus poteſt effectus prouenire: propterea optimè ſequitur ſi nihil euenit in maiore parte, & nihil in minori parte, quòd omnia ſemper de neceſſitate eueniant. Secundò, Contra rationem prouidentiæ eſſet ſi res prouidentiæ ſubiectæ non agerent propter finem, cùm prouidentiæ ſit omnia ordinare in finem. Eſſet etiam contra perfectionem vniuerſi, ſi nulla res corruptibilis eſſet, & nulla virtus potens deficere: ergo & ſi non eſſent aliqua caſualia, contra rationem prouidentiæ & contra perfectionem vniuerſi eſſet. probatur conſequentia, quia ex eo quod aliquid agens propter finem deficit ab eo quod intendit, ſequitur aliqua caſu contingere. Tertiò, Ex ordine diuinæ prouidentiæ & diſpoſitionis multitudo & diuerſitas cauſarũ prouenit. Suppoſita verò cauſarum diſpoſitione oportet quandoque vnam per alteram impediri vel iuuari ad effectum producendum: ex concurſu autem plurium cauſarum contingit aliquid caſualiter euenire dum finis non intentus prouenit, vt inuentio debitoris ab eo qui vadit ad forum non ob hanc cauſam. ergo diuina prouidentia non excludit caſualia.

ADVERTE quòd ex concurſu plurium cauſarum, contingit aliquid caſualiter euenire per comparationem ad aliquam illarũ cauſarum concurrentium, aut per comparationem ad vtramque, dum aliquid euenit præter intentionẽ aut vnius illarum aut vtriuſque, ſicut cùm aliquis vadit ad forum vt inueniat debitorem, debitor autem ad forum vadit non vt inueniatur à creditore, ſed vt aliquid emat, inuentio debitoris à creditore eſt caſualis per comparationem ad debitorem tantùm, quia præter eius intentionem euenit. cùm autem à Domino mittuntur duo ſerui vt ſibi obuient, illis hoc ignorantibus, concurſus duorum ſeruorum non intendentium ſibi obuiare, eſt reſpectu vtriuſque caſualis. Per comparationem autem ad ſuperiorem cauſam ordinantem concurſum talium cauſarum & effectuum ex earum concurſu prouenientem, non dicitur concurſus ipſe, aut effectus inde proueniens caſualis eſſe, cùm non ſit præter eius intentionem, ſed ſit intentus, propter quod dicit ſanct. Thom. prima parte, quæſt. 22. art. 2. ad primum, quòd reſpectu cauſæ vniuerſalis nullus effectus dicitur caſualis, cùm nihil ab eius ordine ſubtrahi poſſit.

SED occurrit dubium. Videtur enim S. Thomas dicere contradictoria, cùm ait euenire aliquid caſualiter dum finis non intentus prouenit. Nam de ratione finis eſt quòd ſit intentus. eſt enim cuius gratia aliquid fit, ergo repugnat quòd aliquid ſit finis, & tamen non ſit intentum.

Reſpondetur, quòd finis dupliciter accipi poteſt. Vno modo materialiter, quantùm ſcilicet ad ipſam rem abſolutè quæ terminat actionem. Alio modo formaliter ſcilicet pro re quæ terminat actionem vt habet rationem cauſæ finalis. Secundò modo repugnat quòd aliquid ſit finis, & non ſit intentum. Primò verò modo non repugnat: & ſic intelligitur dictum ſanct. Thom. Nam conſtat quòd effectus fortuitus inquantum huiuſmodi non eſt finis actionis quam terminat niſi materialiter. Quartò, Ad perfectionem rerum requiritur quòd non ſolum ſint entia per ſe, ſed etiam entia per accidens, ergo ad perfectionẽ earum requiritur quòd ſint etiam cauſæ quædam per accidens: ergo non eſt contra prouidentiam quæ rerum perfectionem conſeruet, quòd aliqua fiant à caſu. probatur antecedens, quia cùm res non habeant in ſua ſubſtantia vltimam perfectionem, oportet vt aliquam per accidentia conſequantur, & per plura quandoque. ex hac autem ſequitur eſſe ens per accidens, cùm ſubiectum & accidens, & etiam plura accidentia vnius ſubiecti ſint vnum & ens per accidens. prima verò conſequentia probatur, quia cùm quod non eſt, non poſſit eſſe alicuius cauſa, oportet vt ſecũdum quòd vnumquodque ſe habet ad eſſe, ita ſe habeat ad hoc quòd ſit cauſa. & per conſequens quòd ſecundum diuerſitatẽ ordinis in entibus ſit diuerſitas etiam ordinis in cauſis. Secunda verò conſequentia probatur, quia ea quæ ex cauſis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur à caſu accidere vel à fortuna.

CIRCA aſſumptum ad probationem ſecundæ conſequentiæ dubium occurrit, quia non videtur vniuerſaliter verum ea quæ ex cauſis per accidens eueniunt, eſſe à caſu vel à fortuna. Cùm enim dicimus quod muſicum ædificat, non dicimus domum fieri à caſu aut à fortuna, & ſic de multis aliis.

RESPONDETVR quòd non eſt intẽtio ſancti Thomæ dicere omnia quæ per accidens eueniunt, à caſu eſſe aut à fortuna, ſed quòd aliqua quæ per accidens eueniunt ex aliquibus cauſis, quæ ſcilicet ſunt præter intentionem agentis, & in minori parte coniunguntur effectui per ſe, à caſu & à fortuna proueniunt.

CIRCA iſtam propoſitionem, Vnumquodque ſicut ſe habet ad eſſe, ita ſe habet ad hoc quòd ſit cauſa, dubitatur: Nam album habet eſſe per accidens, & tamen eſt per ſe cauſa diſgregationis viſus. Multæ etiam aliæ ſunt cauſæ quæ habent eſſe per ſe, & tamen ſunt cauſæ per accidens alicuius preter earum intentionem euenientis.

Reſpõdetur quòd iſta propoſitio intelligitur, quòd omnis cauſa talem modum cauſalitatis habet, qualem modũ habet eſſendi, ita quòd ſibi proportionaliter reſpondent modus cauſandi & modus eſſendi cauſæ, & intelligitur de eſſe non quocunque, ſed de eo ſecundum quòd rei attribuitur cauſalitas. ſi enim illud eſſe conueniat rei per ſe, & cauſalitas ſibi conueniet per ſe. ſi autem illi conueniat per accidens, & cauſalitas ſibi per accidens conueniet: & ſicut dicitur de iſtis modis per ſe & per accidens, ita intelligitur de aliis modis eſſendi & cauſandi puta de primo & ſecundario, de quo & quod. Cùm autem dicitur primò, quòd album habet eſſe per accidens, & tamen per ſe diſgregat, dicitur quòd nomine albi duo poſſumus intelligere ſcilicet aut ipſam albedinem, ſecundum quòd habet eſſe in ſubiecto, aut ipſum ſubiectum albedine informatum, puta lignum aut parietem. Si ipſam albedinem intelligamus, negatur quòd habeat eſſe per accidens, tanquam videlicet ſit quoddam ens per accidens, imò eſt ens per ſe, vt ens per ſe opponitur enti per accidens: non autem vt opponitur enti in alio. eſt enim natura quædam ad vnum genus

& ad

& ad vnam speciem determinata, & similiter est per se causa disgregationis, quia ista propositio est per se: album disgregat. Si autem intelligamus subiectum albedine informatum, vt dicamus quòd lignum aut paries disgregat: sic dicitur quòd album per accidens disgregat, non autem per se. Tex. com. 13. sicut enim album per accidens prædicatur de ligno, vt patet quinto Metaphisicæ cap. de Ente, ita & disgregare per accidens de ipso prædicatur: & sic lapis habet esse album per accidens, & per accidens disgregationem visus causat, quia hoc facit inquantum accidit sibi esse album. Cùm secundò dicitur quòd causæ multæ per se habentes esse, sunt causæ per accidens, negatur loquendo de esse ratione cuius sibi causalitas attribuitur. sicut enim fodiens sepulchrum per accidens inuenit thesaurum, & dicitur causa illius inuentionis per accidens, ita habet aliquod esse per accidens ratione cuius ista causalitas sibi per accidens attribuitur. hoc enim sibi conuenit inquantum est inuentiuus thesauri. esse autem thesauri inuentiuum accidit fodienti sepulchrum inquantum huiusmodi. Ista enim propositio, Fodiens sepulchrum est inuentiuus thesauri, per accidens est: similiter in aliis causis per accidens, semper causalitas consequitur aliquod ens per accidens, scilicet prædicationem per accidens alicuius de eo cui attribuitur causalitas. Sic enim ab Aristotele accipitur ens per accidens quinto Metaphysicæ, quando scilicet vnum de altero per accidens prædicatur, & hoc siue accipiatur per accidens ex parte causæ tantùm, quando scilicet id quod accidit causæ per se, dicitur causa per accidens: siue accipiatur ex parte effectus, quando videlicet aliquid non intentum coniūgitur effectui per se. Nam etiam tunc oportet aliquid prædicari per accidēs de causa per se alterius effectus, ex quo causæ illi talis effectus per accidens attribuatur. Quintò, Ad ordinem diuinæ prouidentiæ pertinet vt sit ordo & gradus in causis: sed quātò aliqua causa est superior, tantò est maioris virtutis, & per consequens ad plura eius causalitas se extendit. ergo ordo diuinæ prouidentię exigit vt causa superior sit quæ ad plura se extendat quàm causa inferior: ergo etiā exigit quòd aliquid eueniat præter intentionem causæ inferioris & particularis, ergo & quòd sit casus & fortuna. probatur secunda consequentia, quia cùm nullius causæ intentio se extendat vltra virtutem eius, quia esset frustrà, vtpote non potens adimpleri per ipsam causam, intentio causæ particularis non se extendit ad omnia quæ contingere possunt, scilicet ex superiori causa, & per consequens aliqua euenire possunt præter eius intentionem. Tertia verò consequentia probatur, quia ex hoc contingit aliquid casualiter vel fortuitò, quòd aliqua præter agentium intentionem eueniunt.

ADVERTE quòd in hac deductione aliquæ propositiones interpositæ sunt, quas S. Thomas non posuit breuitati studens. hoc enim ideo factum est, quia illas ipse manifestè dat intelligere, & ad completam & formalem deductionem exiguntur.

CONFIRMATVR conclusio author. Eccl. 9. Vidi nec velocium esse cursum, sed tempus, casumque in omnibus, exponit sanctus Thomas, scilicet inferioribus.

Quòd prouidentia diuina sit singularium contingentium. *Caput 75.*

Idem 1. part. q. 22. artic. 2.



EX his autem quæ ostensa sunt, manifestum fit quòd diuina prouidentia prouenit vsque ad singularia generabilium & corruptibilium. Non enim videtur horum non esse prouidentiam nisi propter eorum contingentiá: & quia in eis multa casualiter & fortuitò eueniunt. In hoc enim solùm differūt ab incorruptibilibus, & vniuersalibus corruptibilium, quorum dicunt prouidētiam esse: prouidentiæ autem non repugnant contingentia, & casus, & fortuna, & neque voluntarium, vt ostensum est. nihil igitur prohibet horum prouidentiam esse sicut incorruptibilium & vniuersalium. D. 472.

2 Adhuc, Si Deus horum singularium prouidentiam non habet, aut hoc est quia nō cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia nō vult horum curam habere. Non autem potest dici quòd Deus singularia non cognoscat. ostēsum enim est suprà *, quòd Deus eorum notitiam habet. Nec etiam potest dici quòd Deus eorum curam habere non possit, cùm eius potentia sit infinita, vt suprà probatum est*. Neque etiam hæc singularia gubernationis non capacia sunt, cùm videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus: & per naturalem instinctum, sicut patet in apibus & multis animalibus brutis, quæ quodam naturali instinctu gubernantur. Neque etiam potest dici quòd Deus non velit ea gubernare: cùm voluntas ipsius sit vniuersaliter omnis boni: bonum autem eorum quæ gubernantur, in ordine gubernationis maximè consistit. Non igitur potest dici quòd Deus horum singularium curam non habet.

* Li. 1. c. 65.
* Li. 1. ca. 22.

3 Amplius, Omnes causæ secundæ in hoc quòd causæ existunt, diuinā similitudinem consequuntur, vt ex supradictis patet*. inuenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quòd curam habent eorum quæ producuntur: sicut animalia naturaliter nutriunt fœtus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit: est autem causa etiam istorum particularium, vt ex supradictis patet. habet igitur eorum curam. Lib. 2. cap. 15.

* Præsenti lib. cap. 21.

4 Item, Ostensum est suprà * quòd Deus in rebus creatis nō ex necessitate naturæ agit, sed per voluntatē & intellectū. Ea autem quæ aguntur per voluntatem & intellectū, curæ prouidētis subduntur: quę in hoc consistere videtur, quòd per intellectum aliqua dispensentur. Diuinæ ergo prouidentiæ subduntur ea quæ ab ipso aguntur. ostēsum est autem suprà *, quòd Deus operatur in omnibus causis secundis, & omnes rerum effectus reducuntur in Deum sicut in causam: & sic oportet quòd ea quæ in istis singularibus aguntur, sint sicut ipsius opera. Igitur hæc singularia, & motus, & operationes ipsorum diuinæ prouidentiæ subiacent.

* Lib. 1. cap. 23. & 24.
* Cap. 70.

5 Præterea, Stulta est prouidentia alicuius, qui non curat ea, sine quibus ea quæ curat, non possunt esse. Constat autem quòd si omnia deficerent particularia, quòd vniuersalia eorum remanere non possunt. Si igitur Deus vniuersalia tantùm curat, singularia verò ista omnino derelinquit: stulta & imperfecta erit eius prouidentia.

Si autem dicat aliquis quòd horum singularium Deus curam habet vsque ad hoc quòd conseruentur in esse, non autem quantùm ad alia, hoc omnino esse non potest. nam omnia alia quæ circa singularia accidunt, ad eorum conseruationem vel corruptionem ordinantur. si ergo Deus habet curam singularium quantùm ad eorum cōseruationem: habet etiam curam omnium circa eam contingentium. Potest autem aliquis dicere quòd sola cura vniuersalium sufficit ad particularium conseruationem in esse. Prouisa sunt enim cuilibet speciei ea per quæ quodlibet indiuiduum illius speciei potest conseruari in esse, sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum & dirigendum, & cornua ad protegendum se: vtilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte, cùm ea quæ sunt à natura, producunt effectus suos vel semper, vel frequenter: & sic non possunt omnia indiuidua deficere: etsi aliquod deficiat. Sed secundum hāc rationem omnia quæ circa indiuidua contingunt, prouidentiæ subiacebunt, sicut & conseruatio eorum in esse: quia singulari alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Si igitur singularia non magis subiacent diuinæ prouidentiæ quantùm ad conseruationem in esse, quàm quantùm ad alia.

6 Præterea, In comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quòd accidentia sunt propter substantias, vt per ea perficiatur: in substantiis autem materia est propter formam. per hāc enim participat diuinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, vt suprà ostēsum est. * Ex quo patet quòd particularia sunt propter naturā vniuersalem: cuius signum est quòd in his in quibus potest natura vniuersalis conseruari per vnum indiuiduum, non sunt multa indiuidua vnius speciei. sicut patet in luna & sole. Cùm autem prouidētia sit ordinatiua aliquorum in finem: ideo oportet quòd ad prouidentiam pertineant & fines, & ea quæ sunt ad finem. Subiacent enim prouidentiæ non solum vniuersalia, sed etiam singularia.

* Capit. 18. huius lib.

7 Adhuc, hæc est differentia inter speculatiuam cognitionem & practicā, quòd cognitio speculatiua, & ea quæ ad ipsam pertinent, perficiuntur in vniuersali: ea verò quę pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari. Nam finis speculatiuæ est veritas, quæ primò & per se & in immaterialibus consistit, & in vniuersalibus. finis verò practicæ est operatio quæ est circa singularia. Vnde medicus non curat hominem in vniuersali, sed hunc hominem: & ad hoc est tota scientia medicinæ ordinata. Constat autem quòd prouidentia ad practicam cognitionem pertinet, cùm sit ordinatiua rerum in finem. Esset igitur imperfecta Dei prouidentia, si in vniuersalibus consisteret, & vsque ad singularia non perueniret.

8 Itē, cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari: quia magis sciuntur vniuersalia quàm particularia: & propter hoc vniuersalissimorum principiorum

principiorum cognitio est communis. Ille verò est perfectior in scientia speculatiua, qui non solùm vniuersalem, sed propriam cognitionem de rebus habet. Nam qui cognoscit in vniuersali tantùm, cognoscit rem solùm in potentia: propter quod discipulus de vniuersali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem cõclusionum per magistrum qui vtramque cognitionem habet: sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multò igitur magis in scientia practica perfectior est qui nõ solùm in vniuersali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. Diuina igitur prouidentia quæ est perfectissima, vsque ad singularia se extendit.

9 Amplius, cùm Deus sit causa entis inquantum est ens, vt suprà ostensum est, * oportet quòd ipse sit prouisor entis inquantum est ens. prouidet enim rebus inquantum est causa earum. quicquid ergo quocunq; modo est, sub eius prouidentia cadit. singularia autem sunt entia, & magis quàm vniuersalia: quia vniuersalia non subsistunt per se, sed sunt solùm in singularibus. Est igitur diuina prouidentia etiam singularium.

* Lib 2.c.15.

10 Item, Creaturæ diuinæ prouidentiæ subduntur prout ab ipso in finem vltimum ordinantur, qui est bonitas sua: participatio igitur diuinæ bonitatis à rebus creatis est per diuinam prouidentiam: bonitatem autem diuinã participant etiam singularia cõtingentia. oportet ergo quòd etiam ad ea diuina prouidentia se extendat. Hinc est quod dicitur Matth. 10. Duo passeres asse veneunt, & vnus ex eis non cadit in terram sine patre meo. Et Sapient. 8. Attingit à fine vsq; ad finem fortiter. id est, à primis creatis vsq; ad infima eorum. Ezech, etiã 9. arguitur opinio quorundã qui dicebant, Derelinquit Dominus terrã: Dominus nõ videt. & Iob. 22. Circa cardines cæli perambulat, nec nostra cõsiderat. Per hoc autem excluditur opinio quorundam qui dixerunt ꝙ diuina prouidentia non se extendit vsque ad hæc singularia: quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licèt ex verbis eius haberi non possit.

Eccl. 47. vt Auerr. 12. Met, com. 37. & 52.

Super Cap. 75.


OSTQVAM ostendit sanctus Thomas in communi diuinam prouidentiam ad omnium esse, omniumque operationes se extendere, vult particulariter demonstrare quoniam etiam ad singularia cõtingentia se extendit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostẽdit quòd sub diuina prouidentia hæc singularia cadunt. Secundò quòd immediatè, capitulo sequenti. Quantùm ad primum ponit hãc conclusionem: Diuina prouidentia peruenit vsque ad singularia generabilium & corruptibilium. probatur primò. Prouidentiæ non repugnat neque contingentia, neque casus, & fortuna, neque voluntarium, vt ostensum est: ergo nihil prohibet horum esse prouidentiam, sicut incorruptibilium & vniuersalium. probatur consequentia, quia non videtur horum non esse prouidentiam nisi propter aliquod illorum in quibus solum corruptibilia ab incorruptibilibus differunt, & vniuersalibus corruptibilium de quibus dicunt prouidentiam esse, illi videlicet, qui negant horum singularium esse prouidentiam.

Secundò. Deus horum notitiam habet, vt superius est ostensum: neque non potest ipsorum curam habere, cùm eius potentia sit infinita, neque hæc singularia gubernationis capacia non sunt, cùm videamus ea & industria rationis gubernari vt homines, & per industriam naturalem vt apes & bruta: neque Deus non vult ipsa gubernare, cùm volũtas eius vniuersaliter sit omnis boni: bonum autem eorum quæ gubernantur, in ordine gubernationis maximè consistat, ergo, &c. probatur cõsequentia, quia si Deus istorum prouidentiam non haberet, esset propter alterum prædictorum. Tertiò, Causæ secundæ in hoc quòd causæ existunt, diuinam similitudinem consequuntur, sed ipsæ eorum quæ producunt curam habent, vt patet in animalibus, ergo & Deus: sed Deus est omnium istorum particularium causa, ergo &c. Quartò, Deus in rebus creatis non ex naturæ necessitate agit, sed per volũtatem & intellectum, ergo suæ prouidentiæ subduntur omnia quæ ab ipso agunt, ergo & hæc singularia & motus & operationes. probatur prima consequentia, quia ea quæ per voluntatem & intellectum aguntur, curæ prouidentis subdũtur, quæ in hoc consistere videtur, quòd per intellectum aliqua dispensentur. Secuda verò probatur, quia Deus in omnibus causis secundis operatur, & omnes effectus in ipsum reducuntur sicut in causam. Quintò. Si Deus vniuersalia tantùm curat, sequitur quòd stulta & imperfecta sit eius prouidentia, quia stulta est prouidẽtia alicuius qui non curat ea sine quibus ea de quibus curam habet, esse non possunt. Cõstat autem quòd si omnia particularia deficerent, vniuersalia eorum remanere non possent. Si dicatur quòd horum singularium Deus curam habet vsque ad hoc quòd conseruentur in esse, non autem quantùm ad alia: cõtrà arguitur, quia omnia alia quæ circa singularia accidunt, ad eorum cõseruationem vel corruptionem ordinantur, ergo si Deus eorum conseruationem curat, etiam de omnibus circa ipsa contingentibus curam habet. Si dicatur quòd sola cura vniuersalium sufficit ad particularium conseruationem in esse, quia cuilibet speciei prouisa sunt ea per quæ indiuiduum illius speciei potest conseruari in esse, vt patet in animalibus, & vtilitates horum non deficiunt nisi in minori parte, & sic non possunt omnia indiuidua deficere, licèt aliquod indiuiduum deficere possit: secundùm hanc rationem omnia quæ circa indiuidua accidunt, prouidentiæ subiacebunt, quia singularibus alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei, vel scilicet tanquam alicuius illorum conseruatiuum, vel tanquam corruptiuum, ergo, &c. Sextò. Ad prouidentiam pertinet & finis, & ea quæ sunt ad finem, ergo & vniuersalia & singularia. probatur antecedens, quia prouidẽtia est ordinatiua aliquorum in finem consequentia verò probatur, quia particularia sunt propter naturam vniuersalem; quod ratione quidem ostenditur, quia in comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quòd accidentia sunt propter substantiam, vt scilicet per ea perficiatur: materia verò est propter formam, cùm per hanc participet diuinam bonitatem propter quam omnia sunt facta. Signo autem ostenditur, quia in quibus natura vniuersalis per vnum indiuiduum conseruari potest, non sunt multa indiuidua vnius speciei, vt patet in luna & sole.

DVERTE quòd ex hoc quòd accidentia sunt propter substantiam tanquam naturæ perfectiua, & materia est propter formam, deducit tanquam manifestum singularia propter naturam vniuersalem esse, quia singularitatis principium est materia accidentibus indiuidualibus limitata, quæ dicitur materia signata. Ex hoc enim optimè sequitur propositum. nam si indiuiduum non habet indiuiduationem suam qua à natura vniuersali distinguitur nisi ex materia & accidentibus, si ipsa accidentia ordinantur ad naturam substantiæ, & materia ad formam ex qua sumitur ratio speciei, sequitur manifestè ipsa singularia ad speciem ordinari. Septimò. Prouidentia ad practicam cognitionem pertinet, cùm sit ordinatiua rerum in finem, ergo imperfecta esset Dei prouidentia si ad particularia non perueniret. probatur consequentia, quia speculatiua cognitio, & ea quæ ad ipsam pertinent, perficiuntur in vniuersali, cùm finis ipsius sit veritas, quæ primò & per se in immaterialibus consistit & in vniuersalibus, ea verò quæ ad cognitionem practicam pertinent, perficiuntur in particulari, cùm finis ipsius sit operatio quæ est circa singularia. declaratur exemplo medici.

ADVERTE cùm dicitur, quòd ea quæ pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari: ea verò quæ pertinent ad cognitionem speculatiuam, perficiuntur in vniuersali, quòd per ea quæ pertinent ad istas scientias, non intelligit sanctus Thomas. obiecta circa quæ versantur, sed ea quæ ex parte ipsius actus cognoscendi se tenent. Nam ipsa cognitio practica principalis obiecti, perfecta erit, si in particulari cognoscatur & secũdum particulares conditiones quibus operabilis est. Similiter ad perfectam argumentationem practicam requiritur vt ex aliquo particulari principio procedat, & vt ad particularem conclusionem terminetur: & vniuersaliter loquendo, perfectio cognitionis practicæ principalis obiecti exigit vt omnia quorum cognitio ad illius cognitionem requiritur, particulariter considerentur, & non tantùm secundùm vniuersales rationes: & hoc est omnia requisita ad practicam cognitionem perfici in particulari, Similiter dicuntur omnia requisita ad speculatiuam cognitionem perfici in vniuersali inquantum cognitio intellectiua omnium quæ exiguntur ad cognitionem principalis obiecti, debet circa vniuersales rationes versari, & similiter omnis argumentatio tali cognitioni deseruiens debet ex vniuersalibus procedere. Octauò. Cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari, cùm magis sciantur vniuersalia quàm particularia: propter quòd vniuersalissimorum principiorum cognitio est communis: sed ille est perfectior in scientia speculatiua, qui non solùm vniuersalem, sed propriam cognitionem de rebus habet. ergo multo magis in scientia practica prefectior est qui non solùm in vniuersali, sed etiã in particulari res disponit ad actum: ergo diuina prouidentia quæ est perfectissima, vsque ad singularia se extẽdit. probatur minor, quia qui cognoscit in vniuersali, cognoscit rẽ, scilicet sub ipso contentam tantùm in potentia, declaratur per signum exemplo magistri.

ADVERTENDVM quòd fundamentum huius rationis est, quoniam si cognitio speculatiua cuius est vniuersalia duntaxat speculari, est perfectior de aliqua re quando non solùm cognoscuntur de ipsa rationes cõmunes sibi & aliis, sed etiã propria ipsius ratio cognoscitur qua ab aliis distinguitur, multo magis cognitio practica cuius est disponere aliquid ad hoc vt sit in actu, quod primò rebus singularibus conuenit, perfectior erit, si res non solùm in vniuersali, sed etiam in particulari disponat ad hoc vt in actu sint.

CIRCA istam propositionem, Cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari: considerandum, quòd cùm cognitionis perfectio ex parte cognoscentis in duobus consistat, scilicet in certitudine & euidentia, nihil aliud datur intelligi per supradictam propositionem quàm quòd certior & euidentior intellectui est cognitio speculatiua vniuersalis obiecti, quàm rei singularis, quia ipsa vniuersalia certius & euidentius cognoscuntur tali cognitione speculatiua, qua scilicet rei veritas apprehenditur, quàm particularia materialia quæ mutabilia sunt & variabilia. Et ad hunc sensum procedit signum adductum, quòd videlicet vniuersalissimorum principiorum cognitio est cõmunis. Nam cognitio quæ omnibus est communis, est certissima & euidentissima, vtpote quæ ex ipso solo lumine naturali intellectus, quod omnibus commune est, proueniat. hoc enim signũ est, quòd cognitio speculatiua vniuersalium perfectior est quàm singularium, & quòd magis sciuntur vniuersalia quàm particularia, id est, certius & euidentius: vt sic arguatur à signo. Quantò magis aliqua principia à particularitate recedunt, tantò eorum cognitio perfectior est, vtpote & euidentior & certior, si videlicet secundum seipsa formaliter sumantur, & quantùm ad eorum simplicem veritatem. ergo singularia minus sciuntur quàm vniuersalia. patet consequentia, quia quãdo aliquid est tale per recessum & elongationem, ab aliquo signum est quòd illud aut non est tale, aut quòd minus tale est quàm ea quæ ab ipso distant: sicut quia tantò aliquid est magis intelligibile quantò magis à materia recedit, ideo materiam dicimus esse minimè intelligibilem, & minus quàm ea quæ à materia sunt separata.

Antecedens

Antecedens verò probatur, cognitio vniuersalissimorum principiorum est perfectissima, ergo,&c. probatur antecedens. cognitio quæ omnibus inest, est perfectissima & certissima atque euidentissima, vtpote ab ipso communi lumine intellectuali quod est omnis cognitionis fons & origo proueniens: vniuersalissimorum autem principiorum cognitio est omnibus communis, ergo,&c.

CIRCA illam propositionem, Qui cognoscit rem in vniuersali tantùm, cognoscit ipsam solùm in potentia: aduertendum, quòd sicut non inconuenit aliquid esse vnum actu, & potentia aliud, sicut aqua est actu humida, & potentia calida: ita non inconuenit aliquid secundum se cognosci in actu: & tamen in ipso aliud potentialiter cognosci, inquantum per ipsum potest intellectus in alterius ignoti notitiam deuenire, vel inquantum aliud in re cognita potentialiter continetur. quia ergo in vniuersaliori natura potentialiter continẽtur minus vniuersalia, sicut in genere potentialiter continentur suæ species, & in principiis potentialiter continentur conclusiones: ideo si consideretur vniuersalioris cognitio inquantum est cognitio talis naturæ absolutè, sic est ipsius actualis cognitio. si autem consideretur inquantum est cognitio eorum quæ in ipso potentialiter continentur, sic est cognitio potentialis. propterea non dixit sanct. Thom. quod qui cognoscit vniuersale cognoscit ipsum in potẽtia: sed quòd qui cognoscit rem in vniuersali, id est, qui cognoscit aliquam rẽ cognoscendo solùm vniuersale in quo potentialiter cõtinetur, ipsam rem in potentia solùm cognoscit. propter hoc adducit signum de discipulo, qui cùm habeat cognitionem vniuersalium principiorum, indiget tamen magistro reducente ipsum in actum cognitionis conclusionum quas potentialiter tantùm in vniuersalibus principiis cognoscebat.

Nonò. Quicquid est quocunque modo, sub Dei prouidentia cadit, singularia sunt entia, & magis quàm vniuersalia quæ non subsistunt per se solùm, sed sunt in singularibus, ergo ipsorum est prouidentia. probatur maior, quia cùm Deus sit causa entis inquantum ens, est etiam eius prouisor, cùm rebus prouideat inquantum est earum causa.

CIRCA probationem maioris, aduerte quòd sicut potentia cognoscitiua quæ fertur in aliquod obiectum, inquantum tale, fertur in omne in quo illud obiectum inuenitur (visus enim quia fertur in colorem inquantum color est, fertur in omne coloratum) ita causa actiua quæ habet pro obiecto aliquid inquantum tale, est causa omnium in quibus illud inuenitur inquantum huiusmodi. ideo cùm Deus sit causa entis inquantum ens, erit causa omnis entis quomodocunque sit ens: siue quomodocunque habeat esse. & idem dicendum est de prouisore, quia prouisor entis inquantum est ens, est prouisor omnium que quocunque modo habent esse. Et ex hoc fundamento procedit ratio.

CIRCA istam propositionem, Singularia sunt magis entia quàm vniuersalia: attendendum, quòd dupliciter potest aliquid dici magis ens altero. Vno modo, quia est perfectioris naturę & perfectioris essentię, & isto modo non intelligitur hîc. Non enim aliam essentiam & aliam naturam habent singularia quàm habeant earum species, vt possit dici essentia singularis perfectior esse quàm essentia speciei, sed ipsa essentia speciei est etiam essentia indiuidui, in ipso determinatis accidentibus limitata: imò si per intellectum natura vniuersalis à principiis indiuiduantibus secernatur, inuenietur perfectior, vtpote actualior, & magis à potentialitate materiæ remota. Alio modo quia magis existit, & sibi per prius conuenit esse actualis existentiæ tanquam ei quod est, quàm alteri: & hoc modo hîc intelligitur: quod patet ex ratione quàm assignat sanctus Thomas, quia scilicet vniuersalia non subsistunt per se, id est, non habent esse à singularibus separata, sed sunt solùm in singularibus. ex hoc enim datur intelligi quòd singularia dicuntur esse magis entia, quia per se ipsa habent esse, & non in alio cui per prius esse conueniat.

Decimò. Bonitatem diuinam participant singularia contingentia, ergo &c. probatur consequentia, quia cùm creaturæ diuinæ prouidentiæ subdantur prout ab ipso in finem vltimũ qui est bonitas sua ordinantur, participatio diuinæ bonitatis à rebus creatis est per diuinã prouidẽtiam.

CONFIRMATVR conclusio author. Matth. 10. Sap. 8. Et etiam quia Ezech. 9. & Iob 22. arguitur opinio dicentium quòd Deus nostra non considerat. Per hoc excluditur opinio quorundam dicentium diuinam prouidentiam ad singularia ista non extendi, quam Aristoteli quidam imponunt, licet ex eius verbis haberi non possit.

ADVERTE quòd opinio quæ hîc tangitur, est Auerrois 12. Metaphysicæ, commento 37. & commento 52. ponit enim quòd Deus habet prouidentiam de singularibus tantùm inquantum dispositio propria indiuidui inuenitur in aliquo modo speciei, & non nisi secundùm quòd communicant in natura communi, & quòd si aliqua sunt sine solicitudine, proueniunt ex necessitate materiæ, non ex diminutione agentis: & hanc videtur velle esse Aristot. opinionem. Sed vt ait sanct. Thom. ex verbis Aristot. super quibus se Auerrois fundat, hoc haberi non potest, vt patet ipsa eius verba considerantibus, imò vt ostendit sanct. Thom. de Verit. quæst. 5. art. 3. ex ipso habetur oppositum in eo quòd ponit duplicem ordinem in vniuerso, scilicet ordinem partium vniuersi inter se, & ordinem totius vniuersi ad Deum, atque primum ordinem esse propter secũdum, ex hoc enim patet cùm partes vniuersi corruptibiles & incorruptibiles sint ordinatæ adinuicem, & ordo ipsarum sit propter ordinem vniuersi ad primum principium, quód in vno ordine prouidentiæ principij exterioris conueniunt & corruptibilia & incorruptibilia.

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina sancti Thomæ loco allegato, quòd opinio Auerrois posset habere veritatẽ si intelligeretur quòd indiuidua corruptibilia non sunt propter se prouisa, sed tantùm propter aliud. Nam propter se prouisa sunt ea in quibus essentialis perfectio vniuersi consistit, vt sunt omnia indiuidua incorruptibilia, & species rerum incorruptibilium: indiuidua autem corruptibilia sunt prouisa propter perpetuum esse speciei tantùm, non autem propter se. Dicuntur enim aliquæ partes propter se esse prouisæ quando non sunt principaliter intentæ propter aliquam aliám partem, licet ex ipsis aliqua vtilitas aliis partibus proueniat. propter aliud autem dicuntur prouisæ quando principaliter sunt propter aliam partem. Sic enim dicuntur indiuidua corruptibilia esse prouisa propter aliud, quia propter hoc primò sunt volita, vt perpetuum esse speciei saluetur: ipsæ autem species & alia incorruptibilia sunt propter se volita, quia principaliter propter ipsum vniuersum & propter diuinam bonitatem sunt volita. Non repugnat enim quòd sint propter se volita, & quòd sint volita propter perfectionem vniuersi, quia in hoc perfectionem vniuersi constituunt, inquantum à Deo habent esse, & in suis naturis subsistunt, quo modo inquit sanct. Thom. de Potentia, quæstione 5. artic. 4. quòd ista duo non repugnant, Deum velle vniuersitatem creaturarum propter seipsam, & Deum velle illã propter seipsum, quia vult creaturarum vniuersitatem propter bonitatem suam, vt scilicet eam suo modo imitentur & repræsentent. hoc autem faciunt inquantum ab ea habent esse, & in suis naturis subsistunt.

Quòd prouidentia Dei sit singularium immediatè. *Caput 76.*



VIDAM autem concesserunt prouidentiam *Idem.1.p.q.*
diuinam vsque ad hæc singularia procedere, *22.art.2.*
sed quibusdã mediantibus causis. Posuit enim Plato (vt Gregorius Nissenus dicit) triplicem *Greg.Nyss.*
prouidentiam: quarum prima est summi Dei, *Philo.lib. 8.*
quæ primò & principaliter prouidet propriis, id est, om- *cap.3.*
nibus spiritualibus & intellectualibus, consequenter verò toti mundo quantùm ad genera & species & vniuersales causas quæ sunt corpora cælestia. Secunda verò est, qua prouidetur singularibus animalium, & planetarum, & eorum generabilium & corruptibilium quantùm ad eorum generationem & corruptionẽ, & mutationes alias: quam quidem prouidentiam Plato attribuit diis qui cælum circumeunt. Aristoteles verò horum qualitatem attribuit *2. de Gener.*
obliquo circulo. Tertiam verò prouidentiam ponit rerum *Tex.com.58.*
quæ ad humanam vitam pertinent: quam quidem attribuit quibusdam dęmonibus circa terram existentibus, qui secũdum ipsum humanarum actionum sunt custodes. Sed tamen secundum Platonem secũda & tertia prouidentia à prima dependent: nam Deus summus secundos & tertios statuit prouisores. Hæc autẽ positio catholicæ fidei consonat quantum ad hoc, quòd omnem prouidentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiæ fidei repugnare quantùm ad hoc quòd non omnia particularia diuinæ prouidentiæ dicit esse subiecta. Quod ex prædictis ostendi potest. Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantùm, sed etiam in seipsis: sicut in primo huius operis est ostensum. * Inconueniens autem **Cap.15.*
videtur quòd singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum præcipuum rerum constat: cùm voluntas sua sit totius bonitatis principium. oportet igitur quòd sicut immediatè singularia cognoscit, ita immediatè eorum ordinem statuat.

2 Amplius, ordo qui per prouidentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo prouenit quem prouisor in sua mente disposuit: sicut & forma artis quæ fit in materia ab ea procedit quæ est in mente artificis. oportet autem vbi sunt multi prouisores vnus sub alio, quòd ordinẽ contentum superior inferiori tradat: sicut ars inferior accipit principia à superiori. si igitur secundi & tertij prouisores ponuntur esse sub primo prouisore, qui est Deus summus: oportet quòd ordinem statuẽdum in rebus à summo Deo accipiant. Non est autem possibile quòd iste ordo sit in eis perfectior quã in summo Deo: quinimo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in aria proueniunt. vt ex *Cap.69.*
superioribus patet. oportet autem quòd ordo rerum sit in secundis prouisoribus non solùm in vniuersali, sed etiam quantùm ad singularia: aliàs non possent sua prouidentia in singularibus ordinem statuere: multò magis ordo singularium est in diuinæ prouidentiæ dispositione.

3 Adhuc, In his quæ humana prouidentia reguntur, inuenitur quòd aliquis superior prouisor circa quædã magna vniuersalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda: minorum verò ordinẽ ipse non excogitat: sed aliis inferioribus excogitãdum relinquit: & hoc quidem contingit per eius defectum inquãtum vel singularium minorum cõditiones ignorat: vel non sufficit ad omniũ ordinẽ excogitandum propter laborem & tẽporis prolixitatem, quæ requireretur. Huiusmodi autẽ defectus longè sunt à Deo: nã ipse omnia singularia cognoscit: nec intelligendo laborat

laborat, aut tempus requirit: cùm intelligendo seipsum omnia alia cognoscat, sicut suprà ostensum est. ipse igitur omnium singularium ordinem excogitat: eius igitur prouidentia est omnium singularium immediatè. *Li.1.cap.49.*

4 Item, In rebus humanis inferiores prouisores per suā industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis à præsidente committitur: quam quidem industriā à præsidente habere non possunt, sed vsum ipsius. Si verò à superiore eam haberent, iam ordinatio per superiorem fieret: ipsi autem essent illius ordinationis non prouisores sed executores. Cōstat autem per supradicta, quòd omnis sapientia & intellectus à summo Deo in omnibus intellectibus causatur: nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute diuina: sicut nec aliquod agens operatur nisi inquantū agit virtute ipsius. est igitur ipse Deus immediatè sua prouidentia omnia dispensans: quicunque verò sub ipso prouisore dicuntur, sunt prouidentię ipsius executores. *Lib.1.cap.11. & 67. huius libri.*

5 Preterea, superior prouidentia dat regulas prouidentiæ inferiori, sicut politicus dat regulas & leges duci exercitus, qui dat regulas & leges Centurionibus & Tribunis. Si igitur sub prima prouidentia Dei summi sunt alię prouidentiæ: oportet quòd Deus illis secundis vel tertiis prouisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat regulas & leges vniuersales, vel particulares. Si autem dat eis vniuersales regulas regiminis, cùm vniuersales regulæ non possint semper ad particularia applicari, & maximè in rebus mobilibus, quæ non semper eodem modo se habent: oporteret quòd illi prouisores secundi vel tertij quādoque pręter regulas sibi datas ordinarēt de rebus suæ prouisioni subiectis. haberent ergo iudicium super regulas acceptas, quando secundū eas oporteret agere, & quando eas prætermittere oporteret. Quod esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorē pertinet. nam eius est interpretari leges, & dispēsare in eis, cuius est eas condere. hoc igitur iudiciū de regulis vniuersalibus datis oportet quòd fiat per supremū prouisorem. Quod quidem esse non posset si se ordinationi singulariū immediatè non immisceret. Oportet igitur secūdum hoc quòd sit horum immediatus prouisor. Si verò secundi & tertij prouisores à summo prouisore particulares regulas & leges accipiūt manifestè apparet quòd horum singularium ordinatio sit immediatè per prouidentiam diuinam.

6 Amplius, semper prouisor habet iudicium de his quæ ab inferioribus prouisoribus ordinantur, vtrum sint bene ordinata, nec ne. Si igitur secundi prouisores vel tertij sint sub Deo primo prouisore, oportet quòd Deus iudicium habeat de his quæ ab eis ordinātur: quod quidem esse non potest, si horum singularium ordinem non considerat. Habet igitur ipse per seipsum curam de singularibus.

7 Adhuc, Si Deus per seipsum immediatè inferiora singularia non curat, ideo est, vel quia ea despicit, vel ne eius dignitas inquinetur, vt quidam dicunt. hoc autem irrationabile est: nam dignius est prouidè aliquorum ordinationem excogitare, quàm in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut suprà* ostensum est, nec in hoc aliquid eius dignitati derogatur, quinimo pertinet ad eius vniuersalem & summam virtutem: nullo modo despiciendum est ei, vel eius dignitatem commaculat, si circa hæc singularia immediatè prouidentiam habeat. *Cap.67.*

8 Item, omnis sapiens qui prouidè sua virtute vtitur, in agēdo, moderatur suæ virtutis vsum, ordinans ad quid & quantum proueniat: aliàs virtus in agendo sapiētiam non sequeretur. Constat autem ex præmissis quòd diuina virtus in operādo vsque ad infima rerum peruenit. igitur diuina sapientia est ordinatiua, qui, & quot, & qualiter ex eius virtute progrediantur effectus etiam in infimis rebus. est igitur ipse immediatè sua prouidentia omnium rerum ordimem excogitans.

Hinc est quod dicitur Rom anorum 13. Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. & Iudith. 9. Tu fecisti priora: & illa post illa cogitasti: & hoc factum est quod ipse voluisti.

Super Cap. 76.



CVM sit ostensum diuinam prouidentiam vsque ad singularia corruptibilia se extēdere, restat ostendendum quòd sit istorum singularium immediatè. Circa hoc autem duo facit S. Thom. Primò recitat opinionem Platonis. Secundò ostendit in quo à veritate fidei catholicæ discrepet. Quantum ad primū Plato (vt Gregorius Nissenus narrat) triplicem prouidentiam posuit. Primam summi Dei, quæ est primò principaliter de spiritualibus & intellectualibus: secūdariò verò de toto mundo quantùm ad genera, & species, & corpora cælestia. Secunda est deorum qui cælos circumeunt, quæ se extendit ad singularia generabilium & corruptibilium quantùm ad eorum generationem & corruptionem, & alias mutationes, quorum tamen qualitatem Arist. in secundo de Gener. text. 58. obliquo circulo asscribit. Tertia verò est quorundam dæmonum circa terram existentium, quæ est rerum ad humanam vitam pertinentium. Dixit tamen quod secunda & tertia prouidentia à prima dependet. Quantùm ad secundum ait sanctus Thomas quòd hæc opinio catholicæ fidei consonat quantùm ad hoc quòd omnium prouidentiam reducit in Deum sicut in primum actorem: videtur autem illi repugnare quantùm ad hoc quòd non omnia particularia dicit diuinæ prouidentiæ immediatè esse subiecta. Ideò contra ipsam arguitur, primò sic. Deus habet immediatè singularium cognitionem in seipsis, vt in primo libro est ostensum, ergo immediatè eorum ordinem statuit. probatur cōsequentia, quia cùm voluntas Dei sit totius bonitatis principium. inconueniens videtur quòd singularia cognoscens eorum ordinem nō velit, in quo præcipuum bonum rerum consistit.

AD euidentiam huius rationis & etiam conclusionis, considerandum primò est, quòd cùm duo ad prouidentiam pertineant, scilicet excogitatio ordinis rerū prouisarum ad suos fines, & executio ordinis excogitati, sicut diceretur Deus immediatè prouidere rebus quantùm ad executionem si per seipsum solùm nulla interueniente causa media res ad suos fines perduceret, ita dicitur immediatè prouidere quantùm ad ordinis excogitationem, quia ipse in mente sua excogitat: quomodo vnumquodque singulare suum finem consequi debeat, & quæ impedimenta remouenda sint, atque quæ sint impendenda adiumenta, vultque vnumquodque ad proprium finem esse dispositum, vt ad illum possit peruenire suo modo, scilicet contingenter vel necessariò: non autem imponit alicui alteri vt excogitet ordinem ipsorum singularium ipso talem ordinem non excogitante, sicut rex præposito ciuitatis imponit vt excogitet ordinem ciuitati conuenientem, quod esset mediatè prouidere. Vnde Deum immediatè prouidentiam de omnibus habere hoc modo, nihil aliud est quàm actum immanentem diuini intellectus excogitantem ordinem in rebus non solùm ad ordinem generum & specierum per se terminari, sed etiam ad ordinem vniuscuiusque singularis extendi, quamuis illum ordinem excogitatum mediātibus secundis causis exequatur, vt in sequentibus ostendetur, sicut si diceremus regem per seipsum excogitare omnem ordinem ciuitati conuenientem. & velle illum seruari, ipséque imponeret ministris suis vt illum ordinem seruarent. Considerandum secundò, q. licèt prouidētia essentialiter pertineat ad intellectum. cùm sit ratio eorum quæ ordinātur ad finem inquantum huiusmodi, quia tamen est cognitio practica, quæ scilicet per voluntatē ad opus ordinatur includit etiam voluntatem finis, & voluntatem ordinandi res in finem: ideo volens Sanctus Thomas ostendere quòd Deus qui cognoscit singularia, habet etiam ipsorum prouidentiam, nominat voluntatem ex qua prouidentia complementum habet, quum inquit, quòd inconueniens est vt Deus singularia cognoscens, eorum ordinem non velit. Secundò, Supponit quòd ordo qui per prouidentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo proueniat quem prouisor in sua mente disposuit, vt ex artificialibus constat. Tunc sic. Vbi sunt multi prouisores vnus sub alio, oportet quòd ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia à superiore. ergo si secundi & tertij prouisores ponuntur sub primo, qui est Deus summus, vt scilicet voluit Plato, oportet quòd ordinem statuendum in rebus à summo Deo accipiat. ergo ordo singularium est sub diuinæ prouidentiæ dispositione. probatur vltima consequentia, quia oportet quòd ordo rerum sit in secundis prouisoribus non solùm in vniuersali, sed etiam quantùm ad singularia, aliàs non posset in singularibus sua prouidentia ordinem statuere. non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quàm in summo Deo, cùm omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proueniant. ergo, &c.

AD hanc rationem posset aliquis dicere, quòd inferior prouisor accipit à superiori ordinem in rebus statuendum in vniuersali, non autem in particulari: sicut & inferior scientia accipit à superiori principia sua, non autem conclusiones quę ex illis principiis deducuntur. Sicut etiam diceremus quòd præpositus ciuitatis accipit a rege ordinem in ciuitate imponendum, non in particulari, sed tantùm in vniuersali, inquantum sibi à rege committitur vt ciuitati ordinem imponat. Sed si bene processus huius rationis consideretur, patet quòd hæc responsio eam non euacuat. Cùm enim (vt suppositum est) ordo in rebus statuendus prius sit in mente prouisoris, oportet vt vbi sunt multi prouisores subordinati, in mente vniuscuiusque sit ratio ordinis statuendi, & vnus cognitionem & excogitationem illius ordinis à superiori accipiat. huic si addatur quòd à supremo prouisore qui est summus Deus, non potest esse excogitatus iste ordo imperfectiori modo quàm ab inferioribus prouisoribus, optimè sequitur. cùm alij prouisores illum ordinem in particulari considerent, quòd à Deo non tantùm in vniuersali excogitetur, quòd est imperfectiori modo excogitari, sed etiam in particulari. Nam cognitio rei in vniuersali tantùm est cognitio ipsius solum in potentia. Cùm autem datur primò exemplum de scientia superiori à qua scientia inferior accipit principia tantùm, non autem conclusiones, dicitur quòd hoc est, quia scientia superior non est perfecta cognitio conclusionum inferioris scientiæ, licèt in seipsa sit scientia perfectior. Si autem aliquis esset perfectè sciens conclusiones, eas inferiori traderet in particulari, non autem in vniuersalibus principiis duntaxat, sicut accidit de magistro respectu discipuli. ipse enim illi tradit cognitionē illarum cōclusionum in particulari quæ

ipse prius nouit,& postea discipulo tradit. Similiter exēplum adductum de Rege non obstat,quia in illo casu rex non perfectè habet in mente sua ordinem rerum,sed imperfectiori modo quàm præsuppositus qui in particulari ciuitatis ordinem excogitat,non tantùm in vniuersali,sicut Rex, vt patet in ratione sequenti. Tertiò, Quòd aliquis superior prouisor circa vniuersalia quædam magna per seipsum excogitet qualiter sint ordinanda,minorum verò ordinem aliis inferioribus excogitandum relinquat, prouenit aut quia singularium minorum conditiones ignorat, aut quia non sufficit ad omnium ordinem excogitandum propter laborem & temporis prolixitatem quæ requireretur. Sed huiusmodi defectus longè sunt à Deo,cùm ipse omnia singularia cognoscat, nec intelligendo laboret, aut tempus requirat. intelligendo enim seipsum alia cognoscit. ergo,&c. Ista ratio est præcedentis cōfirmatio. Quartò, Omnis sapientia & intellectus à summo Deo in omnibus intellectibus causatur,nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute diuina, vt in aliis agentibus patet. ergo,&c. probatur consequentia ex rebus humanis in quibus videmus quòd superior non excogitat ordinem eorum quæ curæ inferiorum committuntur: quia non dat inferioribus industriam qua illorum ordinem excogitant. Si autē illam daret, iam ordinatio per illum fieret,inferiores verò essent executores tantùm.

ATTENDE quòd ratio hæc fundatur in hoc quòd Deus ad actiones omnium rerū operatur, vt superius est ostensum,non solùm dando agentibus virtutes per quas operantur, sed etiam dando vsum ipsarum virtutum,id est,applicando eas ad operationes: propter quod dicitur ad omnē effectum immediatè operari immediatione virtutis. ex hoc enim sequitur quòd ad omnem intellectionem & excogitationem ordinis concurrat vt immediatum agens, & sic per ipsum fiat talis ordinatio.

SED tunc occurrit dubium. non enim videtur secundum hunc sensum ratio esse ad propositum. Nam hîc intendit ostendere sanct. Thom. quòd Deus omnium ordinem in seipso excogitet, hæc autem ratio concludit quòd excogitationem in aliis causet.

RESPONDERI ad hoc dupliciter potest, Primò quòd licèt principale intentum sit ostendere quòd Deus per seipsum in mēte sua omnium ordinem excogitet, tamen quia contra positionem Platonis arguit ponentis quòd non immediatè aliquid circa singularia ordinat, voluit secundariò ostendere quòd immediatè ordinat ea quæ singularibus conueniunt, inquantum immediatè causat in quocunque ordinante illam ordinis excogitationem quam mente concipit. Secundò potest responderi quòd supponit sanctus Thomas. Deum agere per intellectum & voluntatem, vt in superioribus ostendit. Ex hoc autem sequitur, si ordinem singularium in mente inferiorum prouisorum causat, quòd illum ordinem prius ipse in sua mente concipiat. Quintò. Superior prouidentia dat regulas prouidentiæ inferiori, vt patet in politico qui dat regulas duci exercitus, & ille centurionibus & tribunis: ergo si sub prouidentia summi Dei sunt aliæ prouidentiæ, aliis prouisoribus dat sui regiminis regulas, aut ergo dat vniuersales tantùm regulas, aut particulares. si vniuersales tantùm, sequitur quòd alij prouisores haberent iudicium super regulas acceptas, quando secundum ipsas oporteret agere, & quando eas pretermittere oporteret: quia vniuersales regulæ non possunt semper ad particularia applicari, maximè in rebus mobilibus: & iccirco oportet quandoque præter eas aliquid de rebus ordinare: hoc autem esse non potest, quia hoc iudicium ad superiorem pertinet, cùm eius sit leges interpretari,& in eis dispensare, cuius est eas condere. Si verò dat particulares regulas, patet quòd horum particularium ordinatio immediatè erit per diuinam prouidentiam.

ADVERTE circa illam propositionem, Ad superiorē pertinet suas leges interpretari & in eis dispensare, ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ, quæstione 96. articulo sexto, & quarto Sententiarum distinct. 15. quæst. 3. quòd hoc intelligitur regulariter, & ad hunc sensum proposito deseruit: in casu autem subito non patiente tanquam moram vt ad superiorem recurri possit, potest etiam inferior superioris legem interpretari, quia tunc necessitas habet dispensationem annexam. Sextò, Semper prouisor superior habet iudiciū de iis quæ ab inferioribus prouisoribus ordinantur vtrum sint bene ordinata néc ne: ergo & Deus habet iudicium de iis quæ ab inferioribus ordinantur, ergo singularium ordinem considerat, ergo,&c.

ADVERTE quòd cùm vniuersaliter sit verum quòd superior prouisor habeat iudicium de iis quæ ab inferioribus ordinantur, hoc differenter accidit in hominibus & in Deo. In hominibus enim hoc contingit quòd posterius quàm inferiores, superior rerum ordinem cōsiderat, quia inferiores prius aliquem ordinē statuunt, deinde statutus ordo ad superioris iudicium defertur: in Deo autem non est sic, quia ipse ab alio cognitionē non accipit, imò est omnis cognitionis causa, sed ipse omnium ordinem per se considerat, & ex suo ordine in mente constituto de inferiorum ordinationibus iudicat. Septimò. Si Deus inferiora non curat, aut hoc est quia vel ea despicit vel ne eius dignitas inquinetur, vt quidam dicunt. non propter primum, quia dignius est prouidè aliquorum ordinationem excogitare, quàm in eis operari, & tamen Deus in singularibus operatur. non etiam propter secundum, quia per hoc nihil eius dignitati derogatur quinimò pertinet ad eius vniuersalem & summam virtutem. Octauò. Diuina virtus in operando vsque ad infima rerum peruenit. igitur diuina sapientia est ordinatiua qui, & quot, & qualiter ex eius virtute progrediantur effectus etiam in infimis rebus, ergo,&c. probatur prima consequentia, quia omnis sapiens qui prouidè sua virtute vtitur in agendo, moderatur suæ virtutis vsum ordinans ad quid, & quantum proueniat aliâs virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Confirmatur conclusio autho. Roman. 13. & Iudith. 9.

Quod executio diuinæ prouidentiæ fit mediantibus causis secundis. Cap. 77.



ATTENDENDVM est autem quòd ad prouidentiam duo requiruntur: ordinatio scilicet, & ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitiuam: vnde qui perfectioris cognitionis sunt cogitationis sunt, ordinatores aliorū dicuntur. sapientis enim est ordinare. Secūdum verò fit per virtutem operatiuam. econtrario autē se habet in his duobus. nam tantò perfectior est ordinatio, quantò magis descēdit ad minima. minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem quantū ad vtrumque summa perfectio inuenitur. Est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, & virtus perfectissima ad operādū. Oportet ergo quòd ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum: exequatur verò minima siue infima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operatur: sicut virtus vniuersalis & altior per inferiorem & particularem virtutem. Conueniens est igitur quòd sint inferiores virtutes agentes diuinæ prouidentiæ executrices.

2 Item, Ostensum est suprà, quòd diuina operatio non excludit operationes causarum secundarum: ea verò quæ ex operationibus secundarum causarum proueniūt, diuinæ prouidentiæ subiacēt, cùm Deus omnia singularia ordinet per seipsum, vt suprà ostensum est, sunt igitur secundæ causæ diuinæ prouidentiæ executrices. *Cap. 69* *Cap. præced.*

3 Adhuc, Quantò virtus alicuius agētis est fortior, tantò in magis remota suam operationem extēdit: sicut ignis quantò est maior, tantò magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium, quia quodlibet in quod agit, est sibi proximū. cùm igitur virtus diuinæ prouidētiæ sit maxima, per aliqua media ad vltimam suam operationem producere debet.

4 Amplius, Ad dignitatem regentis pertinet vt habeat multos ministros & diuersos sui regiminis executores: quia tantò altius & magis suū dominiū ostendetur, quantò plures in diuersis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicuius regentis est comparabilis dignitati diuini regiminis. conueniens igitur est quòd per diuersos gradus agentium fiat diuinæ prouidentiæ executio.

5 Præterea, conuenientia ordinis perfectionem prouidentiæ demonstrat: cùm ordo sit proprius effectus prouidentiæ. Ad conuenientiam autem ordinis pertinet vt nihil inordinatum relinquatur. perfectio igitur diuinæ prouidentiæ requirit vt excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem conuenientem reducat. Hoc autem fit cùm ex superabundantia aliquorum magis habentium prouenit aliquod bonum minus habentibus. cùm igitur perfectio vniuersi requirat quòd quædam aliis abundantius diuinam bonitatem participent, vt suprà ostensum est: exigit diuinæ prouidentiæ perfectio, vt per ea quæ plenius diuinam bonitatem participant, executio diuini regiminis compleatur. *Lib. 2. cap 45.*

6 Adhuc, Nobilior est ordo causarum quàm effectuum: sicut causa potior est effectu. magis igitur in eo perfectio prouidentiæ demonstratur. si autē non essent aliquæ causę mediæ exequentes diuinam prouidētiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tātùm. exigit igitur diuinæ prouidentiæ perfectio, quòd sint causæ mediæ exequentes ipsam. Hinc est quod in Psal. dicitur, Benedicite Dominum omnes virtutes eius. mi. eius qui. fa. vo. eius. & alibi, Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum quæ faciunt verbum eius. *Psal. 102.* *Psal. 148.*

Super cap. 77.



POSTQVAM determinauit sanct. Thom. de diuina prouidentia & gubernatione quantùm ad ipsam rerū ordinationem, determinat de ipsa quantum ad ordinis executionem. Circa hoc autem tria facit. Primò agit de executione diuinę prouidentiæ in communi. Secundò in speciali. cap. sequenti. Tertiò facit dictorum epilogū, cap. 83. Quantùm ad primum ponit hanc conclusionem, Secundæ causæ sunt diuinæ prouidentiæ executrices.

AD cuius euidentiam considerādum, quòd cùm executio diuinæ prouidentiæ nihil aliud inportet quàm operationem ordinis præconcepti, idem est dictu, quòd secundæ causæ sunt diuinæ prouidētiæ executrices, & quòd Deus ordinem in rebus excogitatum non per seipsum immediatè causat immediatione suppositi, sed mediantibus causis secūdis, ita quod causæ secundæ sint instrumenta & ministri Dei causantis ordinem creaturarum. probatur itaque conclusio primò sic. In Deo inuenitur summa

perfectio

perfectio quantùm ad ordinationem, & quantùm ad executionem. quorum vtrumque ad prouidentiam pertinet, ergo per se & per suam sapientiam omnium etiam minimorum ordinem disponit, exequitur verò minima per alias inferiores virtutes per quas operatur. ergo, &c. proba.antec.quia ordinatio fit per vim cognoscitiuam : sapientis enim est ordinare,executio verò fit per virtutem operatiuam. in Deo autem est perfectissima sapientia ad ordinãdum,& perfectissima virtus ad operandum. consequentia verò probatur, quia tantò perfectior est ordinatio, quantò magis ad minima descendit : minimorum verò executio inferiorem virtutem effectui proportionatam condecet.

ADVERTE cùm dicitur quòd per se & per suam sapientiã Deus ordinem etiam minimorum disponit,quòd li per se,& suam sapientiam,excludit medium per quod rerum ordinem disponat. dicitur enim aliquis ordinem aliquarum rerum per alterum disponere quantum ad ipsam ordinationem existentem in mente, quando ipse illarum ordinem non excogitat in particulari,sed aliter suo imperio ipsum in sua mente disponit. quando verò ipse talem ordinem apud se per suam sapientiam excogitat, dicitur per se talem ordinem statuere & disponere, non autem per illud medium. forma enim quam intellectus in seipso concipit,fit in intellectu non mediãte alio supposito,sed immediatè.Vnde cùm Deus in sua mente quoruncunque etiam minimorum ordinem excogitet, dicitur per se & per suam sapientiam, id est, immediatè ordinem rerum omnium disponere,nõ immediatione tantum virtutis,vt quidam arbitrantur,sed etiam immediatione suppositi. Nec obstat quòd videtur ratio humana mediare inter Deum & actus humanos ab ipso ordinatos. Dicitur enim quòd licet etiam ratio humana actus humanos in seipsa ordinet,non tamen ratio humana est medium quo Deus in mente sua illos actus disponat, sicut neque est mediũ per quod diuina intellectio ad illos terminetur, sed bene est medium quo Deus ordinationem illorum actuum in ipsa mente humana causat,cuius causationi præsupponitur ordo in mẽte diuina dispositus,sicut regula & exemplar illius humanæ ordinationis, sicut omnis causa inferior est medium quo Deus causat effectum illius causæ inferioris, non est tamen medium quo Deus illum effectum practicè intelligat, imò illa practica cognitio præsupponitur productioni effectus.

Secundò.Ea quæ ex actionibus secundarum causarum proueniunt, diuinæ prouidentiæ subiacent, ego, &c.Probatur antecedens, quia Deus omnia singularia ordinat per seipsum,scilicet in mente sua.Tertiò.Quantò virtus alicuius agentis est fortior, tantò magis in remota suam operationem extendit, vt patet in igne, sed virtus diuinæ prouidentiæ est maxima,ergo ad remotissima suam operationem extendit, ergo per media debet ad vltima suam producere operationem. probatur vltima consequentia,quia non contingit in agẽte quod non agit per medium, vt suam operationem ad remotissima extendat,cùm quodlibet in quod agit, sit sibi proximum.

CIRCA istam rationem dubitatur. videtur enim falsum quòd virtus diuina ad remotissima se extendat, in quo tota vis rationis consistit. Nam probat S.Thomas superius quòd Deus est vbique, quia in qualibet re est aliquis effectus proximus & immediatus ipsius Dei, ergo nihil est ab ipso remotũ.Augetur secundo dubitatio,quia in prima parte, quæstione octaua,articulo primo,vbi quærit vtrum Deus sit in omnibus rebus, hanc rationem soluit. Nam cùm sic arguisset, quantò aliquod agẽs est virtuosius, tantò ad magis distans eius actio procedit:Deus est virtuosissimum agens, ergo eius actio pertingere potest ad ea etiã quę ab ipso distãt,nec oportet quòd sit in omnibus. Respondet ꝙ hoc ad maximã virtutẽ eius pertinet, quòd immediatè in omnibus agit,& ideo nihil est distans ab eo.

AD huius euidentiam duo sunt considerãda. Primum est, quòd multis modis vna res potest esse distans ab alia : vno modo secundum distantiam situalem, sicut duo corpora inter quæ mediat aliud corpus : alio secundum distãtiam naturæ & perfectionis, sicut homo & planta inter quæ mediant multæ naturæ animalium imperfectiores homine & perfectiores planta. Tertiò secundum distantiam agentis & passi inquantum huiusmodi, sicut inter cælum & terram in quam cælum agit, mediant alia elementa in quæ cælum prius agit quàm in terram,& quæ prius patiuntur à cælo quàm terra.Illa ergo propositio, quantò virtus alicuius agentis est fortior,tantò in magis remota suam operationem extendit,formaliter intelligitur de distantia passi ad agentis inquantum huiusmodi, quia quantò agens est virtuosius,tantò in plura potest agere, quorum vnum agat in aliud, & vnum ab alio patiatur, & tantò inter ipsum & vltimum passum plura patientia & agentia mediant.Secundum verò diuersam conditionem agentium & patientium huic distantiæ adiungitur alia distantia, sed illa accidit agenti & passo,inquantum huiusmodi.Si enim agens & patiẽs, sint corpora distantiæ agentis & passi inquantum sunt agens & patiens adiungitur distantia situalis, quia diuersa corpora diuersos habent situs. Si autem sint res incorporeæ, adiungitur distantia naturarum. In proposito, cùm dicitur Deus agere in remotissima, non potest intelligi secundum distantiam situalem, cùm Deus nullo contineatur situ, sed vbique adsit. Non etiam potest intelligi secundum distantiã naturæ solùm, quia non esset ad propositum, starent enim simul quòd Deus ageret in ea quæ ab ipso maximè distant secundum naturæ perfectionem, & tamen non ageret in ea mediantibus aliis causis, sed per seipsum solùm,& sic non sequeretur quòd secundæ causæ essent executrices diuinæ prouidentiæ.relinquitur ergo quòd intelligatur secundum distantiam in ratione agentis & passi.agit enim Deus in remotissimum passum, inquantum per multa media agentia & passa suam operationem ad aliquod passum extendit. Secundum est,quòd dupliciter loqui possumus de effectu Dei.Vno modo quantùm ad omnia quæ sunt in ipso:alio modo quantùm ad aliqua.Si loquamur quantùm ad omnia quæ sunt in effectu, sic non est verum quòd Deus agat in distans in ratione passi, quia in quolibet effectu est aliquid quod à solo Deo producitur. ea enim quæ per creationem producuntur, à solo Deo immediatè producuntur, vt substantiæ rerum immaterialium, & materia prima in rebus corporalibus, vt patuit in secundo libro : & sic inter Deum & eius effectum quantum ad ista non mediant alia agentia & passa,vt possit dici agere in distans in ratione passi. Si autem intelligatur quantùm ad aliquid, sic verum est, quòd agit in aliquid sicut in distans,quia videlicet in aliquo est aliquid,quod mediantibus causis secundis Deus operatur, puta operatio aut aliquod superueniens bonum : similiter illa propositio, Quantò virtus agentis est fortior, tantò in magis remota suam operationẽ extẽdit, si debeat esse vniuersaliter vera, intelligitur quantùm ad aliquid repertum in effectu,nõ autem quantũ ad omnia.

ATTENDENDVM autem quòd non concludit absolutè S. Thom. in hac ratione quòd Deus per aliqua media suam operationem extendat, sed quòd debet extendere, quia non est necessarium quòd Deus per medias causas agentes operetur,imò potest per seipsum omnẽ effectum producere : sed voluit ex eo quòd in rebus creatis videmus virtuosiorẽ causam per plura media ad vltimum suam operationem extendere, concludere decens esse & conueniens,vt Deus cuius virtus est perfectissima, per aliqua media operetur. hoc enim significat li producere debet. Ad primũ ergo in oppositum dicitur, quòd vtique nihil est à Deo remotũ in ratione passi quantùm ad omnia quæ sunt in ipso, quia in omnibus rebus creatis est aliquid à solo Deo per creationem productũ,sunt tamen aliqua ab ipso remota & distantia quantùm ad aliqua quæ in ipsis producuntur. Similiter dicitur ad secundum. Nam nihil aliud intendit sanctus Thomas nisi quòd in omnibus entibus est aliquid immediatè causatum à Deo, & sic nihil est distans à Deo quantũm ad omnia quasi Deum in se non habeat tanquam immediatum agens alicuius existentis in ipso : huic autem non repugnat quòd aliquid à Deo distet in ratione passi quantùm ad aliquid in ipso à Deo causatum. Quartò,Ad dignitatem regentis pertinet vt habeat multos ministros & executores sui regiminis,quia per hoc magis eius dominium manifestatur. ergo,&c. probatur consequentia, quia nulla dignitas alicuius regentis comparabilis est dignitati diuini regiminis. Quintò, Perfectio diuinæ prouidẽtiæ requirit vt excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem conuenientẽ reducat, sed hoc fit cùm ex superabundantia aliquorum habentium magis, prouenit aliquod bonum minus habentibus : ergo exigit diuinæ prouidentiæ perfectio vt per ea quæ plenius diuinam bonitatem participãt, quæ ad perfectionem vniuersi exiguntur, executio diuini regiminis compleatur. antecedens probatur, quia conuenientia ordinis perfectionem prouidentiæ demonstrat:ad conuenientiam autem ordinis pertinet vt nihil inordinatum relinquatur. Sextò, Si non essent causæ aliquæ mediæ diuinã prouidentiam exequentes, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantùm : hoc est inconueniens. ergo,&c. probatur secunda pars antecedentis,quia cùm ordo causarum sit nobilior quàm effectuum, sicut causa potior est effectu,in eo magis perfectio prouidentiæ demonstratur. Confirmatur authoritate Psal.102.& 148.

Quòd mediantibus creaturis intellectualibus aliæ creaturæ reguntur à Deo. Cap. 78.



QVIA verò ad prouidentiam diuinam pertinet vt ordo seruetur in rebus:cõgruus autem ordo est vt à supremis ad infima descendatur proportionaliter : oportet quòd diuina prouidentia secundum quandam proportionem vsque ad res vltimas perueniat. Hæc autem proportio est, vt sicut supremæ creaturæ sunt sub Deo, & gubernãtur ab ipso : ita inferiores creaturæ sint sub superioribus, & regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales,vt ex superioribus patet. * exigit igitur diuinæ prouidentiæ ratio vt cæteræ creaturæ per creaturas rationales regantur. * Cap.49. huius lib.

2 Amplius, Quæcunque creatura exquirit diuinæ prouidentiæ ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute sibi prouidentis, sicut instrumentum non mouet nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. quæ igitur amplius de virtute diuinæ prouidentiæ participant, sunt executiua diuinæ prouidentiæ in illa quæ minus participant. Creaturæ autem intellectuales plus aliis de ipsa participant. Nam cùm ad prouidentiam requiratur dispositio ordinis quæ fit per cognoscitiuam virtutem, & executio quæ fit per operatiuam:creaturæ rationales vtramque virtutem participant: reliqua verò creaturæ virtutem operatiuam tantùm : per creaturas igitur rationales omnes aliæ creaturæ sub diuina prouidentia reguntur.

3 Adhuc, Cuicunque à Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis. Sic enim optimè omnia dispo͂nũtur, dum vnumquodque ordinatur ad omnia bona quæ ex ipso nata sunt prouenire. Virtus autem intellectiua de se est ordinatiua & regitiua: vnde videmus quòd quando coniunguntur in eodem, virtus operatiua sequitur regimen virtutis intellectiuæ: sicut in homine videmus quòd ad imperium voluntatis mouetur membrum. Idem etiam apparet si in diuersis existat. nam illi omnes qui excedunt in virtute operatiua, oportet quòd dirigantur ab illis qui in virtute intellectiua excedunt: exigit igitur diuinæ prouidẽtiæ ratio quòd creaturæ aliæ per creaturas intellectuales regantur.

4 Item, Virtutes particulares natæ sunt moueri à virtu-

tibus vniuersalibus: vt patet tam in arte quàm in natura. constat autem quòd virtus intellectiua est vniuersalior omni alia virtute operatiua. nam virtus intellectiua continet formas vniuersales: omnis autem virtus operatiua tãtùm est ex aliqua propria forma operantis: oportet igitur quod per virtutes intellectuales moueantur & regantur omnes aliæ creaturæ.

5 Præterea, In omnibus potentiis ordinatis vna est directiua alterius, quæ magis rationem cognoscit. Vnde videmus in artibus, quòd ars illa ad quam pertinet finis ex quo sumitur ratio totius artificij, dirigit illã, & imperat ei quæ artificiũ operatur: sicut ars gubernatoria nauifactiuæ: & illa quæ formã inducit, imperat ei quæ materiã disponit. Instrumẽta autem quæ non cognoscũt aliquam rationem, reguntur tantùm. cùm ergo solæ intellectuales creaturæ rationes ordinis rerum creatarũ cognoscere possint: earum erit regere & gubernare omnes alias creaturas.

6 Adhuc, Quod est per se, est causa eius quod est per aliud: solæ autem creaturæ intellectuales operantur per seipsas, vtpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominæ existentes: aliæ verò creaturæ ex necessitate naturæ operantur, tanquã ab alio motæ. creaturæ igitur intellectuales per suam operationem sunt motiuæ & regitiuæ aliarum creaturarum.

Super Cap. 78.

POSTQVAM ostendit S. Thom. quòd Deus ordinem suæ prouidentiæ per secundas causas exequitur, vult in particulari ipsum ordinem diuinæ executionis manifestare. Circa hoc autem tria facit. Primò ostẽdit quòd per intellectuales substantias alia reguntur à Deo. Secundò quomodo substantiæ intellectuales ab ipso gubernentur, cap. seq. Tertiò quòd corpora inferiora per superiora reguntur, cap. 82.

QVANTVM ad primum ponit hanc conclusionem, Exigit diuinæ prouidentiæ ordo vt cæteræ creaturæ per creaturas rationales, id est, intellectuales regantur. probatur primò. Ad diuinam prouidentiam pertinet vt ordo seruetur in rebus: ergo vt secũdum quandam proportionem vsque ad vltimas res perueniat: ergo vt cæteræ creaturæ per rationales gubernentur. probatur prima consequentia, quia congruus ordo est vt à supremis ad infima proportionaliter descendatur. Secunda verò probatur, quia hæc proportio est vt sicut supremæ creaturæ sub Deo sunt, & ab ipso gubernantur, ita inferiores sint sub superioribus, & ab ipsis regantur: inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales. Secũdò. Quæcunque creatura exequitur diuinæ prouidentiæ ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute sibi prouidentis. declaratur exemplo instrumenti. ergo quæ amplius de virtute diuinæ prouidentiæ participant, sunt executiua ipsius in illa quæ minus participant: creaturæ intellectuales plus de illa participãt, cùm ipsæ & virtutem cognoscitiuam, scilicet intellectualem, & virtutem operatiuam ad prouidentiam requisita participent, reliquæ verò creaturæ tantùm virtutem participent operatiuam, ergo, &c. Tertiò. Cuicunque datur aliqua virtus à Deo, datur ei in ordine ad effectum illius virtutis. sed virtus intellectiua est de se ordinatiua & regitiua, ergo, &c. probatur maior, quia sic optime omnia disponuntur. minor verò declaratur, quia quando coniungitur in eodem, virtus operatiua sequitur regimen virtutis intellectiuæ: sicut in homine mẽbra imperio voluntatis mouentur. Si etiam in diuersis existant, idem apparet. Nam qui in virtute operatiua excedũt, oportet ab illis qui in virtute intellectiua excedunt, dirigi, scilicet secundum debitum & conueniẽtem ordinem: aliquando tamen oppositum videmus, sed etiam tunc qui vidẽtur regere alios, magis in veritate reguntur ab iis qui ingenio præstant, & à quibus consilium capiunt, quàm ipsi regant sapienter. Quartò. Virtus intellectiua est vniuersalior omni alia virtute operatiua, ergo, &c. probatur antecedens, quia virtus intellectiua continet formas vniuersales: omnis autem virtus operatiua est tantùm ex aliqua propria forma operantis. consequentia verò probatur, quia virtutes particulares natæ sunt moueri à virtutibus vniuersalibus, vt patet tam in arte quàm in natura.

ADVERTE quòd differentia ista inter virtutem intellectiuam & virtutem operatiuam sic intelligenda est, quòd virtus operatiua est determinata & limitata, inquantum vnam determinatam formam & singularem consequitur: & ideo ait S. Thom. quòd est tantùm ex aliqua propria forma operantis, virtus autem intellectiua apprehendit formas vniuersales non limitatas per materiam: & ideo potest ad plura se extendere inquantum forma vniuersalis multis modis potest determinari & limitari. hoc autem virtuti intellectiuæ conuenit, quia substantia intellectualis non est limitata per materiam, sicut forma corporalis, sed est à materia absoluta. Quintò. Solæ intellectuales creaturæ rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possunt, ergo, &c. probatur consequentia, quia in omnibus potentiis ordinatis illa est directiua alterius, quæ magis cognoscit rationem, propter quam scilicet sic est agendum, declaratur in ordine agentium per artem. Sextò. Solæ creaturæ intellectuales per seipsas operantur, vtpote suarum operationum per liberum arbitrium dominæ existentes: aliæ verò creaturæ ex necessitate naturæ operãtur tanquã ab alio motæ, ergo, &c. probatur consequentia, quia quod est per se, est causa eius quod est per aliud.

Quòd substantiæ intellectuales inferiores reguntur per superiores. Cap. 79.



CVM autẽ inter creaturas intellectuales quædam sint aliis altiores, vt ex superioribus patet: oportet quòd inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur. *Lib. 2. à cap. 91. vsque ad 95.*

2 Adhuc, Virtutes magis vniuersales sunt motiuæ virtutum particularium, vt dictum est. superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis vniuersales, vt suprà ostensum est. sunt igitur regitiuæ inferiorum intellectualium naturarum. *Cap. præced.* *Lib. 2. c. 98.*

3 Item, Potentia intellectiua quæ est propinquior principio, semper inuenitur regitiua intellectualis virtutis quæ magis à principio distat. Quod quidem apparet tam in scientiis speculatiuis quàm in actiuis. Nam scientia speculatiua quæ accipit ab alia principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata: & scientia actiua quæ est propinquior fini, qui est principium in operatiuis, est architectonica respectu magis distantis: cùm ergo inter intellectuales substantias quædam sint primo principio, scilicet Deo propinquiores, vt suprà ostẽsum est, ipsæ erũt aliarum regitiuæ. *Cap. 49. & præced.*

4 Adhuc, Superiores intellẽctuales substãtiæ perfectius diuinæ sapientiæ influẽtiam in seipsis recipiunt, cum vnũquodque recipiat aliquid secundum modum suum: per sapientiam autem diuinam omnia gubernantur: & sic oportet quòd ea quæ magis participant diuinam sapientiã, sint gubernatiua eorum quæ minus participant. Substãtiæ igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores. dicuntur igitur superiores spiritus & angeli, inquantũ inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annunciando. nam angeli quasi nuncij dicuntur & ministri, inquãtum per suam operationem exequuntur etiam in rebus corporalibus diuinæ prouidentiæ ordinem, nam minister est quasi instrumentum animatum secundum Philosophum. Et hoc est quod dicitur in Psal. 103. Qui facis angelos tuos spiritus, & ministros tuos ignem vrentem. *8. Ethi. c. 7. & 1. Polit. c. 3.*

Super Cap. 79.



POSTQVAM ostendit S. Thom. quòd per substantias intellectuales reguntur cæteræ creaturæ à Deo, consequẽter vult ostendere quomodo substantiæ spirituales gubernentur ab ipso. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit inferiores intellectuales substantias per superiores gubernari. Secũdò de ordine ipsarum determinat cap. sequenti.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio: Inferiores substantiæ intellectuales per superiores reguntur: & arguit primò sic: Inter intellectuales naturas quædam sunt aliis altiores, ergo, &c.

ADVERTE quòd S. Thom. consequentiam tanquam per se ex antedictis manifestam aliter non probat. Nam in præcedenti capitulo ostensum est, quod ordo congruus est vt inferiora per superiora gubernentur. Secundò. Virtus magis vniuersales sunt motiuæ particularium virtutum, sed superiores inter intellectuales naturas habent formas magis vniuersales, vt in secundo est ostensum, ergo, &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd supponit S. Thom. substantiam intellectualem operari per formam intellectam, & tantùm eius virtutem extendi, quantum forma intellecta scilicet practicè se extendit. ideo cùm deberet subsumere quòd superiores substantiæ habent virtutes magis vniuersales, hoc prætermisso subsumit eius probationem, scilicet quòd habent formas magis vniuersales, intellige non vniuersalitate potentialitatem includente, quomodo animal est vniuersale, sed vniuersalitate perfectionis & actualitatis, quomodo forma solis dicitur vniuersalis. sic enim formæ siue conceptus superiorum substantiarum intellectualium sunt magis vniuersales inquantum pura distinctè repræsentant, & sunt plurium exemplaria. Tertiò. Superiores substantiæ intellectuales sunt propinquiores primo principio, scilicet Deo, ergo sunt aliarum regitiuæ. probatur consequentia, quia potentia intellectiua quæ est propinquior principio, tanquam scilicet sua cognitione illi magis appropinquans, semper inuenitur regitiua intellectualis virtutis, quæ magis à principio distat. declaratur in scientiis & speculatiuis & actiuis. Quartò. Superiores substantiæ intellectuales perfectius diuinæ sapientiæ influentiam in seipsis recipiunt, ergo, &c. probatur antecedens, quia vnũquodque recipit aliquid secundum modum suum. consequẽtia verò probatur, quia cùm per sapientiam diuinam omnia gubernentur, ea quæ sapientiam diuinam magis participant, sunt gubernatiua eorum quæ minus participant. Confirmatur tam ista conclusio quàm præcedens ex nominibus attributis superioribus speciebus, dum dicitur in Psal. 103. Qui facis angelos tuos spiritus, & ministros tuos ignem vrentem. dicuntur enim angeli, id est, nuntij, inquantum inferiores dirigunt eis annunciando. dicuntur verò ministri inquantum in rebus corporalibus diuinę prouidentiæ ordinem exequuntur.

De ordinatione angelorum adinuicem.

Cap. 80.

Idem 1. p. q. 108. art. 5.



VVM autem corporalia per spiritualia regantur, vt ostensum est: corporaliũ autem sit quidã ordo: oportet ꝙ superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora verò per inferiores. Quia verò quãtò aliqua substãtia est superior, tantò virtus eius est vniuersalior: virtus verò intellectualis substantiæ est vniuersalior virtute corporis: superiores quidẽ inter intellectuales substãtias habẽt virtutes nõ explicabiles per aliquã virtutem corporeã: & ideo non sunt corporibus vnitæ: inferiores verò habẽt virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumẽta: & ideo oportet ꝙ corporibus vniãtur. Sicut autẽ superiores inter substantias intellectuales sunt vniuersalioris virtutis, ita etiã & perfectius diuinã dispositionẽ ab ipso recipiunt in hoc ꝙ vsque ad singularia ordinis rationẽ cognoscũt, per hoc ꝙ à Deo accipiũt. hæc autẽ diuinæ ordinationis manifestatio diuinitus facta vsq; ad vltimas intellectualium substantiarũ pertingit. sicut dicitur Iob 25. Nũquid est numerus militũ eius: & super quẽ nõ surget lumẽ eius? sed inferiores intellectus nõ in ea perfectione ipsam recipiũt, ꝙ per eã singula quæ ad ordinẽ diuinæ prouidẽtiæ spectant, ab ipsis exequẽda cognoscere possint; sed solùm in quadã cõmunitate; quantòq; sunt inferiores, tãtò per primã illuminationẽ diuinitùs acceptã, minus in speciali diuini ordinis cognitionẽ accipiũt; in tãtũ, ꝙ intellectus humanus qui est infimus, secũdum naturalẽ cognitionẽ, solùm quorundã vniuersalissimorũ notitiã habet. Sic igitur substantiæ intellectuales superiores perfectiorẽ cognitionẽ prædicti ordinis immediatè cõsequuntur à Deo: quã quidem perfectionẽ oportet ꝙ aliæ inferiores per eas consequantur, sicut suprà diximus, ꝙ vniuersalis discipuli cognitio per cognitionẽ magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectũ. Hinc est quod Dion. de supremis intellectualibus substãtiis, quas primæ Hierarchiæ, id est, sacri principatus, nominat, 7. cap. Cælest. Hierarchiæ, dicit, ꝙ nõ per alias substantias sanctificatæ, sed ab ipsa diuinitate in ipsa immediatè extẽduntur, et ad immaterialẽ & inuisibilẽ pulchritudinẽ quãtùm fas est in cõteplationẽ addũcũtur: & ad diuinorum operũ scibiles rationes, & per has dicit suppositas cælestiũ essentiarũ dispositiones erudiri. Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionẽ suscipiũt. In qualibet autẽ dispositione prouidẽtiæ ipsa ordinatio effectuũ ex forma agentis deriuatur: oportet enim effectus à causa secũdũ aliquã similitudinẽ procedere. Quòd autẽ agens suæ formæ similitudinẽ effectibus cõmunicet, est propter aliquẽ finẽ. Primũ ergo principiũ in dispositione prouidẽtiæ est finis: Secundũ forma agẽtis. Tertiũ ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremũ igitur in ordine intellectus est ꝙ in fine ordinis ratio attẽdatur, secundũ autẽ ꝙ in formã: tertium verò ꝙ ipsa ordinis dispositio in seipsã nõ in aliquo altiori principio cognoscatur. Vnde & ars quæ cõsiderat finẽ, est architectonica respectu eius quæ cõsiderat formã sicut gubernatoria respectu nauifactiuæ. Ea verò quæ considerat formã, respectu eius quæ cõsiderat solùm ordinẽ motuum qui ordinãtur ad formã: sicut nauifactiua respectu manus artificũ. Sicut ergo inter illos intellectus qui immediatè in ipso Deo perfectã cognitionẽ ordinis prouidẽtiæ diuinæ percipiunt, est quidã ordo: quia supremi & primi ordinis prouidẽtiæ rationẽ accipiũt in ipso vltimo fine, qui est diuina bonitas. Quidã tamẽ eorũ aliis clarius: & isti dicũtur Seraphin, quasi ardentes * vel incẽdẽtes: quia per incendium solet designari incensio amoris vel desiderij, qui sunt de fine. Vnde Dionys. dicit 7. cap. Cælestis Hierarchiæ ꝙ ex hoc eorũ nomine designatur, & immobilitas eorũ erga diuina feruens, & conflexibilis reductio inferiorũ in Deũ sicut in finẽ. Secũdi autẽ ratione prouidentiæ in ipsa forma diuina perfectè cognoscũt: & hi dicũtur * Cherubin, quod interpretatur scientiæ plenitudo. scientia enim per formã scibilis perficitur. Vnde dicit Dion. ꝙ talis nominatio signat quòd sunt contemplatiui in prima operatrice virtute diuinæ pulchritudinis. Tertij verò ipsam dispositionem diuinorum iudiciorum in seipsã considerant: & hi dicuntur throni *. nam per thronum potestas iudiciaria designatur, secundùm illud. Sedes super thronũ qui iud. iusti. Vnde dicit Dionysius, quòd per hãc denominationẽ designatur quòd sunt Deiferi, & ad omnes diuinas susceptiones familiariter apti. Non autem sic præmissa intelligenda sunt, quasi aliud sit diuina bonitas, & aliud diuina essentia, & aliud scientia rerum dispositionem continens: sed quia secundum hoc alia & alia est eius cõsideratio. Itẽ inter ipsos etiã inferiores spiritus qui diuini ordinis per eos exequendi perfectam cognitionẽ per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse. nam qui inter eos sunt altioris virtutis, etiã sunt vniuersalioris in cognoscendo: vnde cognitionẽ ordinis prouidentiæ in principiis & causis magis vniuersalibus adipiscũtur: inferiores verò in causis magis particularibus. altioris enim intellectus esset homo qui ordinẽ omniũ naturaliũ considerare posset in corporibus cælestibus, quàm qui indiget ad perfectã cognitionẽ ad inferiora prospicere. Illi igitur qui in causis vniuersalibus quæ sunt mediæ inter Deũ qui est vniuersalissima causa, & causas particulares, possunt ordinẽ prouidẽtiæ perfectè cognoscere; medij sunt inter illos qui in ipso Deo rationẽ prædicti ordinis cõsiderare sufficiũt: & eos qui in causis particularibus necesse habẽt considerari. Et hi à Dionysio ponuntur in media Hierarchia: quæ sicut à supremo dirigitur, ita dirigit infimam, vt dicit in 8. cap. Cælestis Hierarchiæ. Inter has etiã intellectuales substãtias oportet ꝙ ordo quidã existat. nam ipsa vniuersalis prouidẽtiæ dispositio distribuitur quidẽ primò in multos executores: quod quidẽ fit per ordinẽ dominationũ: * dominorũ enim est præcipere quid alij exequãtur. Vnde Dionys. dicit 8. c. Cęl. Hierar. ꝙ nomẽ Dominationis designat aliquã anagogen suppositã omni seruituti & omni subiectioni superiorẽ. Secũdò autẽ ab operãte & exequẽte distribuitur & multiplicatur ad varios effectus: quod quidẽ fit per ordinẽ Virtutũ, * quarũ ordo, vt dicit Dionysius ibidẽ, significat quandã fortem vtilitatem in omnes Deiformes operationes nõ relinquentẽ sui imbecillitate aliquẽ Deiformẽ motum. Et sic patet quòd principium vniuersalis operationis ad hunc ordinem pertinet. vnde videtur ꝙ ad hunc ordinẽ pertineat motus cælestiũ corporũ, ex quibus sicut à quibusdã causis vniuersalibus consequuntur particulares effectus in natura: & ideo virtutes cælorũ nominãtur Luc. 21. vbi dicitur, Quòd virtutes cælorum mouebuntur, & ad eos etiã spiritus pertinere videtur executio diuinorũ operũ quæ præter naturæ ordinem fiunt: & ideo ista sunt sublimissima in diuinis ministeriis: propter quod dicit Gregorius, ꝙ virtutes dicuntur illi spiritus per quos signa frequentius fiunt. Et si quid aliud vniuersale & primum est in ministeriis diuinis exequendis, conueniẽs est ad hunc ordinẽ pertinere. Tertiò verò vniuersalis prouidẽtiæ ordo iam in effectibus institutus incõfusus custoditur dum cohibetur ea quæ possent hũc ordinẽ perturbare: quod quidẽ pertinet ad ordinem potestatum. Vnde Dionysius dicit ibidem, ꝙ nomen * potestatum importat quandam bene ordinatã & inconfusam circa diuinas susceptiones ordinationem. Et ideo Gregorius dicit quòd ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere. Infimi autem inter superiores intellectuales substantias sunt, qui ordinem diuinæ prouidentiæ in particularibus causis cognoscibilem diuinitus accipiunt: & hi immediatè rebus à humanis præponuntur. vnde Dionysius * de eis dicit, quòd ista tertia dispositio spirituum humanis Hierarchiis per consequentia præcipit. per res autem humanas intelligendæ sunt omnes inferiores naturæ & causæ particulares quæ ad hominem ordinantur, & in vsum hominis cedunt, sicut patet ex præmissis. Inter has etiam quidam ordo existit. nam

* Seraphin.

* Cherubin.

* Throni.

Psal. 9.

* Dominationes.

* Virtutes.

* Potestates.

Gregor. hom. 34. super Eu.

D. 161.

* De tertia Hierarchia & infima.

nam in rebus humanis est aliquod bonum cõmune, quod
D.162. quidem est bonum ciuitatis d vel agentis, quod videtur ad
* Principatus. principatuum * ordinem pertinere. vnde dicit in eodem capitulo, quòd nomen principatus designat quoddã dominium cum ordine sacro. propter quod Danielis decimo fit mentio de Michaele principe Iudæorum: & principe Persarum & Græcorum. & sic dispositio regnorum & mutatio dominationis de gente in gentem, ad ministeriũ huius ordinis pertinere oportet. instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quæ ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videntur. Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad vnumquemque pertinet secundum seipsum. non tamen vni soli est vtile, sed multis: sicut quæ sunt ab omnibus & singulis credenda & seruanda: sicut ea quæ sunt fidei, & cultus diuinus, & alia
* Archãgeli. huiusmodi. & hoc ad archangelos * pertinet: de quibus Gregorius dicit quòd summa nunciant: sicut Gabrielem archangelum nominamus, quia vnigeniti verbi incarnationem nunciauit: quod ab omnibus credendũ est. Quoddam verò humanum bonum est ad vnumquodque singulariter pertinens: & hoc ad ordinem pertinet angelorum,
* Angeli. * de quibus Gregorius dicit quòd infima nunciant. vnde & hominum custodes esse dicuntur, secundùm illud Psal. 90. Angelis suis mandauit de te, vt custodiant te in omnibus viis tuis, &c. Vnde & Dionysius dicit, quòd archangeli medij sunt inter principatus & angelos, habẽtes aliquid commune cum vtrisque: cùm principatibus quidẽ inquãtum inferioribus angelis ducatum præstant; nec immeritò, quia quæ sunt propria in humanis, secundùm ea quæ sunt communia dispensari oportet. cum archangelis verò, quia annunciãt angelis, & per angelos nobis, quorum est manifestare hominibus quæ ad eos pertinent secundum vniuscuiusque analogiam, propter quod & commune nomen vltimus ordo quasi speciale sibi assumit, quia scilicet officium habet nobis immediatè nunciãdi. & propter hoc archãgeli nomen compositum habent ex vtroque. dicuntur enim archangeli, quasi principes angeli. Assignat autem & Gregorius aliter cælestium spirituum ordinationem. Nam principatus inter medios spiritus connumerat post dominationes immediatè: virtutes verò inter infimos ante archangelos. Sed diligenter inspicientibus, vtraque ordinatio in modico differt: nam secundùm Gregorium principatus dicuntur, non qui gentibus præponuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi præsidẽtes in ministeriorum diuinorum executione: dicit enim, quòd principari est inter alios priorẽ existere. hoc autem secũdum assignationem antedictam, diximus ad virtutem ordinem pertinere. virtutes autem secundum Gregorium sunt, quæ ad quasdam particulares operationes ordinantur, cùm aliquo speciali casu, præter communem ordinem, oportet aliqua miraculosè fieri, secũdum quam rationem satis conuenienter cum infimis ordinãtur: vtraque autem ordinatio ex verbis Apostoli authoritatem habere potest. Dicit enim Ephes. 1. Constituens illum, scilicet Christum, ad dexterã suam in cælestibus supra omnem principatum, & potestatem, & virtutem, & dominationem. In quo patet quòd ascendendo, supra potestates principatus posuit: & supra has virtutes, supra quas dominationes collocauit: quem ordinem Dionysius obseruauit. Ad Coloss. autẽ primo, loquens de Christo dicit, Siue throni, siue dominationes, siue principatus, siue potestates, omnia per ipsum & in ipso creata sunt: in quo patet, quòd à thronis incipiens, descendendo sub eis dominationes, sub quibus principatus, & sub his potestates posuit, quem ordinem Gregorius obseruauit. De Seraphin autem fit mentio Isaiæ 6. de Cherubin autem Ezechielis 1. de archangelis in canonica Iudæ, cùm Michael archangelus cum diabolo disputãs, &c. De angelis autem in Psalmis vt dictũ est. Est autẽ in omni-
D.176. bus ordinatis virtutibus hoc commune, quia in vi d superioris omnes inferiores agũt, vnde id q̃d diximus ad Seraphin ordinẽ pertinere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequũtur: & similiter etiã in aliis ordinib. est cõsiderãdũ.

Super Cap. 80.



POSTQVAM ostendit S. Thom. substantias inferiores intellectuales à Deo per superiores gubernari, vult consequẽter de ordine ipsarum substantiarum intellectualium determinare. Circa hoc autẽ duo facit. Primò agit de ordine substantiarum intellectualium separatarum, quos angelos appellamus. Secundò de ordine hominum inter se, cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò agit de ordinatione angelorum secũdum opinionem Dionysij. Secundò opinionem Gregorij opinioni Dionysij comparat, circa finem capituli. Circa primum duo facit. Primò præmittit quædam ad intelligentiam ordinationis Dionysij necessaria, secundò ipsam opinionem prosequitur.

QVANTVM ad primum præmittit primò, quòd cùm corporalia per spiritualia regantur, oportet vt ordo spiritualium & corporalium sibi respondeat, vt scilicet superiora corpora per superiores spiritus, inferiora verò per inferiores regantur. Aduertendum quòd non est sic intelligendum quod hîc dicitur quasi accepta tota multitudine substantiarum intellectualium absolutè supremæ substantiæ suprema corpora regant, (hoc enim falsum est, vt ex sequentibus patebit) sed quia accepta multitudine spirituum gubernantium corpora, illi qui superiora corpora regunt, sunt superiores, qui verò regunt inferiora, sunt inferiores. Secundũ quod præmittit, est quòd quia quantò aliqua est superior, tantò virtus eius est vniuersalior, & virtus substantiæ intellectualis est vniuersalior virtute corporis: superiores substantiæ intellectuales habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, & ideo non sunt corporibus vnitæ: inferiores verò habent virtutes particulatas per corporea instrumenta explicabiles, & ideo oportet quòd corporibus vniantur.

ADVERTE quòd istam differentiam substantiarum intellectualium dupliciter intelligerẽ possumus. Vno modo, vt sit differentia illarum tantùm intellectualium substantiarum quas nos angelos dicimus, Philosophi verò substantias separatas appellant, & tunc sensus est, quòd superiores inter istas habent virtutes non explicabiles per corpora, quia in aliquos effectus possunt ad quos corpora se extẽdere non possunt, eo quòd virtus ipsarũ sit vniuersalior virtute corporum, tam illa videlicet virtute quæ ipsis naturaliter conuenit, quàm illa quæ nata est illis instrumẽtaliter conuenire: ideo non vniuntur corporibus: inferiores verò habent virtutes quæ per corpora explicari possunt, eo quòd in nullum effectum possint quem per corpora non valeant explicare, ideo corporibus vniuntur: & tunc intelligendum erit virtutem ipsarum esse virtutem corporum vniuersaliorem, quæ inquam per se corporibus conuenit, non autem quę illis nata est instrumentaliter conuenire. Sed ista expositio non videtur conueniens, tum quia falsum est quòd inferiores angeli non possint in aliquem effectũm quem per corpora explere non possint. possunt enim illuminare intelligibiliter confortando sua actione intellectum humanum, vt dicitur prima parte, quæst. centesima vndecima, articulo primo, quod non fit instrumentaliter per corpus, tum quia licèt possunt vti ad aliquem earum effectum aliquo corpore sicut instrumento, applicando particularia agentia suis passiuis: ex hoc tamen non sequitur quòd oporteat ipsas corporibus vniri, tanquam videlicet de necessitate hoc earum naturis conueniat, vt hîc ait S. Thom. imò vt dicitur 1. parte q. 51. artic. 1. & habetur ex superius dictis in secundo libro, cap. 56. & de Potent. q. 6. & 2. Sent. dist. 8. art. 1. & in aliis locis, angeli non habent corpora sibi naturaliter vnita, tum quia ista differentia nihil proposito deseruiret. inducitur enim ad ordinem Hierarchiarum manifestandum, ad hoc autem prædictus sensus in nullo deseruit, ideo secundo modo exponendus est hic locus, vt ponatur differentia inter substantias separatas, & animam intellectiuam. quia enim substantia quantò superior est, tantò vniuersaliorem habet virtutem, sicut corpora cælestia corporibus inferioribus. cùm substantia intellectualis sit superior substantia corporali, sequitur quòd virtus substantiæ intellectualis est vniuersalior virtute corporali, vtpote potens in aliquam operationem quæ per corpus exerceri non potest, sed differentia est inter ipsas substantias intellectuales, quia quædam sunt quæ nullam habent virtutem, cuius operatio habeat per corpus exerceri, & istæ sunt superiores substantiæ, quos angelos dicimus. In iis enim non est nisi virtus intellectiua & appetitiua, quarum nullã per corpus exercetur: neque etiam virtus motiua ipsarum instrumento corporeo indiget, cùm ipsa ab intellectu & voluntate non distinguatur: ideo non sunt corporibus vnitæ tanquam formæ, licẽt diuina dispositione aliquæ ipsarum corporibus cælestibus, vt motrices vniantur: quædam verò sunt quæ licet habeant aliquas virtutes corpus excedentes, habent tamen aliquas quæ sine corpore expleri non possunt, sicut sunt animæ humanæ quæ habẽt intellectum & voluntatem, quę nullo corporeo organo indiget: habent verò virtutes sensitiuas & vegetatiuas, quæ sine corporeo instrumẽto exerceri non possunt, & ideo ad hoc vt possint exire in actum hàrum virtutũ, necesse est vt corporibus vniantur tanquam formæ. Ista differentia proposito deseruit, quia per hoc vult habere S. Thom. quòd cùm angeli sint substantiæ intellectuales à corporibus separatæ, diuinas illuminationes in ipsa intelligibili puritate percipiũt: animæ verò intellectiuæ, quia sunt corporibus vnitæ, & via sensuum cognitionem accipiunt, ipsas diuinas illuminationes sub sensibilium similitudinibus recipiunt, vt inquit Dionysius 1. c. Cælestis Hierarchiæ: ideo aliam oportet esse Hierarchiã angelorum, eò quòd sit alius modus angelorũ recipiendi diuinas illuminationes, & alius modus hominũ. Ex quo vlterius vult habere q; de Hirarchia angelorum conuenienter determinandum est separatim ab hominũ Hierarchia. Tertiũ quod præmittit, est, quòd sicut superiores substantiæ intellectuales sunt vniuersalioris virtutis, ita & perfectius diuinã dispositionẽ à Deo suscipiũt in hoc, q; vsque ad singularia ordinis rationẽ cognoscũt, id est, non solùm cognoscũt dispositionẽ vniuersalẽ rerũ quam Deus in sua mente disposuit, puta q; disposuit vniuersum esse propter manifestationem diuinæ bonitatis, & motum corporum cælestium ordinauit ad generationem horum inferiorum, & similia, sed etiam à Deo accipiunt cognitionem ordinis vniuscuiusque rei singularis quem Deus in ipso concepit. sicut enim cognoscũt ad quid ordinetur graue, ad quid leue, ad

quid ordinetur calidum, ad quid ordinetur frigidum, ad quid talis herba ordinetur, ad quid verò talis, ita de mysteriis gratiæ, & de hominum salute, & de aliis quæ particulariter per diuinam dispositionem sunt ordinata, particularem habent cognitionem, & non tantùm vniuersalem.

ADVERTENDVM quod in hoc dicto per substantias superiores intellectuales intelligit angelos, sicut & in secúdo dicto: quòd patet, quia inferius loquens de angelis infimæ Hierarchiæ vocat ipsos infimos inter superiores intellectuales substantias. Quartum quod præmittit, est, quòd hæc diuinæ ordinationis manifestatio diuinitus facta vsque ad vltimas intellectualium substantiarum pertingit, vt ostenditur Iob.25. inferiores tamen per eam singula quæ ad ordinem diuinæ prouidentiæ spectant ab ipsis exequenda cognoscere non possunt, sed solùm in quadam communitate, & quantò inferiores sunt, tantò per primam illuminationem diuinitus acceptam minus in speciali diuini ordinis cognitionem accipiunt, in tantùm quòd humanus intellectus secundum naturalem cognitionem quorundam tantùm vniuersalissimorum notitiam habet. ex hoc autem datur intelligi, quòd cum dictum est in tertio dicto superiores substantias vsque ad singularia ordinis rationem cognoscere, hoc intelligitur de genere ipsarum substantiarum quæ supra humanam animam sunt, non autem de singulis illius generis. ad illud enim genus substátiarum pertinet ordines rerum in particulari cognoscere, non autem ad omnes illius generis substantias.

AD euidentiam eius quod hîc dicitur, considerandum est, quòd videtur S. Thom. duplicem illuminationem ponere in substantiis separatis per acceptionem supernaturalis luminis à Deo: vnam, qua rerum cognitionem habent in diuinæ essentiæ visione: aliam verò, secundùm quòd de iis quæ in diuina essentia non vident, illuminentur à Deo. De prima illuminatione loquens hoc loco inquit, quòd hoc est commune omnibus huiusmodi substantiis, quòd manifestatio ordinationis diuinæ, scilicet de rebus creatis, secundùm quod diuinæ prouidétiæ subsunt, ad ipsas pertingit: nam peruenit vsque ad vltimas talium substantiarum. Omnes enim dum vident diuinam essentiam, vident quidem omnia genera & species, atque earum virtutes & proprietates, videntque omnium creaturarum ordinem per diuinam sapientiam statutum & excogitatum, vt ex superioribus patet. sed inter istas quantum ad hoc est differentia, quòd inferiores angeli in diuina essentia non accipiunt adeò perfectam cognitionem ordinis diuine prouidentiæ, vt cognoscere possint singula exequenda ab ipsis quæ ad ordinem diuinæ prouidentiæ spectant, sed solùm in quadam communitate: & tantò minus in speciali diuini ordinis cognitionem accipiunt, quãtò sunt inferiores: superiores autem perfectam & particularem accipiunt cognitionem. Hoc enim ex iis quæ superius ostensa sunt, cũ de Beatitudine sermo fuit, facilè est cognoscere. Ibi enim dictum est, quòd non omnes videntes diuinam essentiam vident omnes rerum dispositiones, siue omnes earum ordines, vt diuinæ prouidentiæ subsunt, excepta anima Christi, sed aliqui plures, aliqui pauciores, ex quo sequitur quòd multæ habitudines rerum & ordinationes ex diuina prouidentia rebus conuenientes à superioribus beatis in diuina essentia cognoscuntur distinctè, quæ ab inferioribus non cognoscũtur distinctè, sed confusè, siue in aliquo communi, sicut de mysterio incarnationis inquit S.Thom.1.parte, q.57. art.5. quòd omnes angeli cognitione qua vident res in verbo, illud in generali à principio cognouerũt, quia est quoddam generale principium ad quod omnia eorum officia ordinantur. quantùm autem ad speciales conditiones non sunt omnes à principio edocti, sed aliqui de ipsis plura, aliqui verò pauciora cognouerũt: & aliqui posterius à superioribus edocentur, secundùm quòd eorum officiis congruit. Declarat autem hoc S. Thom. proportionaliter ex naturali cognitione. Videmus enim quòd intellectus humanus qui inter omnes substantias intellectuales est infimus, naturali cognitione solùm quorundam vniuersalissimorum notitiam habet, scilicet notitiam primorum principiorum sibi inditam natura, cùm tamen videlicet superiores intellectus distinctam de rebus habeant notitiam. ostensum est enim suprà esse illis inditã omnium notitiam quæ naturaliter cognoscere possunt. Ex hoc enim apparet, quòd etiam secundum supernaturalem cognitionem quantò intellectus angelicus est inferior, tantò minus distinctam de rebus ad mysteria gratiæ pertinentibus, & de iis quæ à sola diuina voluntate dependent, notitiam habent. oportet enim in illis cognitionis gratuitæ modum naturali cognitioni proportionari. Attendendum autem quòd per primam illuminationem diuinitus acceptam non potest hoc loco intelligi cognitio angelorum per naturale lumen habita, quia secũdum illam cognitionem non distinguuntur angeli per hoc quòd superiores habeant magis distinctam cognitionem de rebus ex parte ipsarum rerum cognitarum, inferiores verò minus distinctam, cùm (vt patet ex secundo libro) omnes habeant connaturales species rerum quæ ad eorum naturalem cognitionem spectent, repræsententque illæ species & naturas vniuersales & singularia existentia distinctè: ideo oportet vt intelligatur de prima supernaturali illuminatione qua supernaturali lumine illuminantur. Quintum, Quod præmittit ex præcedentibus sequens, est, quòd substantiæ intellectuales superiores perfectiorem cognitionem dicti ordinis immediatè consequuntur à Deo, eamque aliæ inferiores per ipsas consequuntur, quod manifestatur exemplo discipuli, cuius vniuersalis cognitio per cognitionem magistri qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum, & author. Dion. 7. cap. Cælestis Hierarchiæ.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina S. Thomæ in 1. parte, q. allegata, & q.106. art.4. quòd superiores angeli perfectius diuinã essentiam contemplantes plura & altiora misteria de iis quæ pertinent ad dispositionem vniuersi, & præcipuè ad salutem electorum, in ipsa Dei visione cognoscunt quàm inferiores: ideo dicuntur immediatè accipere à Deo perfectiorem cognitionem de ordine creaturarum quàm inferiores qui in diuina essentia tot diuina mysteria non cognoscunt. Sed licèt inferiores non habeant de diuinis mysteriis tantam cognitionem videndo diuinam essentiam quantam superiores, illarum tamen rerum notitiam quam superiores habét ipsi per reuelationem à superioribus factam consequuntur: quamuis in superioribus remaneat excellentior & clarior notitia de iis quæ inferioribus reuelant, sicut vnam & eandem rem plenius intelligit magister quàm discipulus qui ab eo addiscit.

SED circa prædicta dubium occurrit. Nam vt in præcedentibus est ostensum, de mente S.Thom. beati videndo diuinam essentiam vident in eo omnia quæ ad ipsos spectant, vnde quarto Sent. dist.45. q.3. art.1. tenet, quòd in verbo vident orationes tam vocales quàm mẽtales quæ ad ipsos diriguntur: ex quo dicere necesse est, quòd à principio suæ beatitudinis quilibet omnes orationes ad ipsum dirigendas cognoscat, alioquin in visione rerum in diuina essentia successio esset contra prædeterminata: ergo male dicitur hîc quòd inferiores intellectus per primam illuminationem non cognoscunt singularia quæ ad ordinem diuinæ prouidentiæ spectant ab ipsis exequẽda, sed solùm in quadam communitate. Respondetur & dicitur primò, quòd angelis beatis sufficit scire in vniuersali quæ sint à se agenda, cognoscendo scilicet officium ad quod sunt deputati ex diuina dispositione: non autem requiritur ad eorum beatitudinem vt singula in particulare cognoscant quæ sibi sunt in futurum committenda. Nec ad hoc naturale eorum desiderium fertur. In humanis enim administratoribus qui regis iussa exequuntur, apparet quòd eorum quiescit desiderium, si sciant quòd sit suum officium apud regem, nec quærunt, qui sapientes sunt, omnia scire in particulari quæ per ipsos in futurum sunt ex regis impositione exequenda. Dicitur secundò, quòd orationes ab hominibus ad sanctos directæ causam habent creatam, ideo non est præsumptionis si quis sanctorum eas scire desideret. ea autem quæ sunt per angelos ex ordine diuinæ sapientiæ exequenda, ex mera & simplici voluntate dependẽt: ideo velle ea scrutari, temeritatis magnæ esset ac præsumptionis: iccirco nullus recta voluntate potest eorum agnitionem desiderare. Vnde quod dicitur sanctos in diuina essentia videre vniuersa quæ ad eos spectant, intelligendum est de iis quæ ex causa creata dependentiam habent, non autem de iis quæ in sola diuinæ voluntatis dispositione sunt constituta tanquam per eos erga alios exequenda. Quantum ad secũdùm ex istis præsuppositis ostendit S. Thom ordinẽ inter substantias ipsas intellectuales, & cùm à Dionysio distinguantur angeli in tres Hierarchias, id est, sacros principatus, & quælibet Hierarchia tres ordines habeat: Hierarchias sic distinguit S.Thom. de mente Dionysij.

INQVIT enim, quòd distinguuntur secundum diuersum modum accipiendi cognitionem perfectam ordinis diuinæ prouidentiæ. Nam angeli primæ Hierarchiæ in altiori principio, in ipso scilicet Deo, immediatè talem cognitionem accipiunt, intellige videndo ea quæ inferioribus reuelant in ipsa diuina essentia, sicut sunt ea quæ à principio suæ beatitudinis cognoscunt, aut etiam accipiendo eorum cognitionem immediatè à Deo per reuelationem, & sic videndo in lumine diuinæ reuelationis. Nam vt dicitur prima parte, locis præallegatis, vsque ad diem iudicij semper noua aliqua supremis angelis reuelantur de iis quæ pertinent ad dispositionem vniuersi, & præcipuè ad salutem electorum. Angeli verò secundæ siue mediæ Hierarchiæ non accipiunt hanc perfectam cognitionem immediatè in Deo per visionem diuinæ essentiæ, aut per immediatam illuminationem à Deo, sed eam ab angelis primæ Hierarchiæ per illuminationem consequuntur, & in causis vniuersalibus creatis quæ sunt mediæ inter supremam causam qui est Deus, & causas particulares, diuinæ prouidentiæ ordinem cognoscunt. Angeli autem infimæ Hierarchiæ ordinem prouidentiæ in particularibus causis cognoscibilem diuinitus accipiunt, id est cognitionem talis ordinis in causis particularibus per illuminationem ab angelis secundæ Hierarchiæ factam consequuntur. Nam ista cognitio dicitur diuinitus infimis angelis aduenire, quia à Deo originem habet, aut per essentiam viso, aut immediatè aliqua mysteria & secreta supremis angelis reuelante.

Notat autem S. Thom. quòd ideo angeli secundæ Hierarchiæ per causas vniuersaliores cognoscunt quàm angeli infimæ Hierarchiæ, quia sunt vniuersaliores in cognoscendo, sicut & vniuersalioris sunt virtutis. Altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturaliũ considerare posset in corporibus cælestibus, quàm qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere: & ideo conuenienter ponuntur à Dion. in media Hierarchia, vtpote qui in causis vniuersalibus quæ sunt mediæ inter Deum, & causas particulares possunt ordinem prouidentiæ perfectè cognoscere.

ADVERTENDVM hoc loco, quòd cùm conditiones rerum particularium, & ordinationes ipsarum secundum determinationem diuinæ prouidentiæ à Deo mediantibus causis creatis proueniant, ita quòd ad ipsum ordinem executioni mandandum concurrit causa vniuersalissima, quæ est ipse Deus, causa vniuersalis creata, & causa particularis, oportet vt angeli, quorum natura est cognoscere, per vniuersalissimos conceptus, illas particularium conditiones & ordinationes in vniuersalissima causa cognoscant, illi autem quorum est cognoscere per conceptus minus vniuersales, illas cognoscant per causas vniuersales creatas, quæ videlicet propinquiores sunt vniuersalissimæ causæ, illi autem quorum est cognoscere per conceptus magis particulares, illas conditiones in causis magis particularibus cognoscant: ratio huius est, quia vbi aliquid cognoscitur in causa, oportet conceptui intelligentis proportionaliter correspondere causam, vt scilicet conceptui vniuersaliori correspondeat vniuersalior causa, non dicitur enim aliquis vniuersalior conceptus, nisi quia sibi aliquid vniuersalius obiectum respondet: & sic conceptui vniuersaliori quo cognoscitur aliquid in causa, ipsam videlicet causam in qua virtualiter continetur cognoscẽdo, oportet vniuersaliorem causam respondere. Ostensum est autem superius in secũdo libro, superiores angelos habere vniuersaliorem cognitionem, vtpote per vniuersaliores species intelligentes, & vnico conceptu plura distinctè cognoscẽtes: ideo conuenientissimè à Dionysio & sancto Thoma attribuitur supremis angelis cognitio ordinis diuinæ prouidẽtiæ in ipsa suprema omnium causa, mediis autẽ cognitio huiusmodi ordinis in causis vniuersalibus creatis, infimis verò cognitio in causis particularibus. Hoc autem possumus exemplariter declarare, primò in malis. Nam Deus ab æterno determinauit igne absumere Sodomam & Gomorram propter demerita. Huius autem incendij tres causæ fuerunt, scilicet, iustitia diuina, tanquam causa vniuersalissima: peccata in communi, tanquam causa vniuersalis: hoc peccatum particulare, quod est contra naturam, tanquam particularis causa. Dicemus quòd angeli primæ Hierarchiæ in diuina essentia, quæ est vniuersalissima omnium causa, aut per reuelationem ipsis à Deo immediatè factam, conflagrationem futuram harum vrbium diuinam iustitiam considerantes cognouerunt, & hanc notitiam inferioribus an-

gelis

gelis mediæ Hierarchiæ per reuelationem communicarunt: angelos mediæ Hierarchiæ dicemus per reuelationem & illuminationem sibi à superioribus factam, considerantes malitiam illorum populorum in cõmuni, siue eorum peccata, in qua omnia eorum peccata cognouerunt, sciuisse ꝙ talis conflagratio futura esset. De infimis verò dicemus, quòd illuminati ab angelis mediæ Hierarchiæ conflagrationem hanc cognouerunt, considerantes in particulari peccatum contra naturam, quod in iuuenes exercebant. sic enim constat ꝙ superiores vniuersaliori conceptu, plura videlicet distinctè repræsentante, & in vniuersalioris causæ cognitione, dictum ordinem harum ciuitatum ad conflagrationem à Deo institutum & præordinatum cognouerunt, inferiores verò conceptu minus vniuersali, vtpote pauciora repræsentante cognouerunt, & in causa minus vniuersali. Secundò in bonis. Nam Deus ordinauit Petrum & Paulũ per martyrium saluandos virtute passionis Christi, quæ est vniuersalis causa humanæ salutis. huius enim vniuersalissima causa fuit Deus, causa vniuersalis passio Christi, martyrium verò eorũ causa particularis. Dicemus quòd angeli primæ Hierarchiæ hanc diuinam ordinationem in ipsa diuina essentia cognouerunt, aut in lumine à Deo immediatè accepto: verbi gratia, Diuinam bonitatem considerantes, qua vult aliquos homines ad beatitudinem perducere: angeli autem mediæ Hierarchiæ ab angelis primæ Hierarchiæ illuminati ipsam diuinam ordinationem, virtutem passionis Christi considerantes cognouerunt; sed infimæ Hierarchiæ angeli à media illuminati & directi ipsam ordinationem in ipsa martyrij consideratione, cognouerunt Petrum & Paulum esse in cælesti patria virtute martyrij coronandos.

QVANTVM autem ad distinctionem ordinum in qualibet Hierarchia contentorum, inquit S. Thom. quòd cùm ordines primæ Hierarchiæ in hoc conueniant, quòd omnes à Deo immediatè cognitionem ordinis diuinæ prouidẽtiæ accipiunt, in hoc distingũtur, quòd primi & supremi illius Hierarchiæ rationem ordinis prouidẽtiæ accipiunt in ipso vltimo fine, qui est bonitas diuina, quidam tamen eorum aliis clarius, & isti Seraphin dicuntur, id est ardentes siue incendentes. Secundi verò prædictam ordinis rationem in ipsa forma diuina perfectè cognoscunt, & hi dicuntur Cherubin, quod interpretatur scientiæ plenitudo. Tertij verò dispositionem diuinorum iudiciorum in seipsa considerant, & non in aliquo altiori principio, & hi dicuntur Throni, quia per thronum potestas iudiciaria significatur. Ne autem aliquis occasionem errandi accipiat, inquit S. Thom. quòd non sunt sic præmissa intelligenda, quasi aliud sit diuina bonitas, aliud diuina essentia, & aliud scientia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc est alia & alia consideratio, id est, ratione & consideratione nostra distinctis conceptibus apprehenduntur.

SED occurrit dubium. Videtur enim cõtradictio quædam esse in verbis S. Thom. Nam ponit commune esse omnibus spiritibus primæ Hierarchiæ, vt rationem diuinorum operum in ipso Deo immediatè cognoscant, posterius autem dicit quòd Throni dispositionem diuinorum iudiciorum in seipsa cognoscunt, non in aliquo altiori principio. Ad huius euidentiam considerandum est, quòd sicut in rebus à Deo ordinatis inuenitur, & assimilatio ad Deum tanquam finis intrinsecus, & forma secundum quam Deo assimilantur, & ipsa ordinatio effectuum, secundùm quòd vnus effectus ad alium ordinatur, aut sicut causa ad effectum, aut sicut materia ad formam, aut quocũque alio modo: ita oportet in Deo tria considerare secundum rationem distincta, istis tribus quæ in effectibus inueniuntur correspondentia, & sic ponitur diuina bonitas tanquam finis propter quem Deus omnia prouidet, correspondens fini effectibus intrinseco. ponitur essentia diuina tanquam forma per quam in effectibus propriæ formæ producuntur: ponitur dispositio siue ordinatio qua Deus in mente sua ordinem in effectibus ponendum statuit. ista ergo ordinatio diuini intellectus in ipsa mente diuina existens potest cognosci cognoscendo bonitatem diuinam per se sub ratione qua distinguitur ab essentia & ipsa ordinatione: & similiter potest cognosci in essentia, inquãtum habet rationem formæ, ad cuius similitudinem res producũtur: ex formæ enim consideratione potest cognosci quomodo alia sint ordinanda ad hoc vt talis forma proueniat. potest & tertiò cognosci in seipsa talis ordinatio, inquantum consideratur secundum propriam rationem, vt distinguitur ab essentia & bonitate, & videtur nõ in alio ad quod per prius terminetur cognitio. Ex his apparet quòd nulla est contradictio in verbis S. Thom. non enim intendit quòd throni dispositionem rebus inhærentem in seipsa videant, vt in ipsis rebus existentem, non in ipso Deo, vt obiectio supponit, sed quòd in ipso Deo vident scientiam diuinam & cognitionem rerum ordinatiuam secundùm se, vt distinguitur ratione ab essentia diuina & bonitate, non autem in bonitate aut essentia, quæ dicũtur altiora principia sicut finis, & forma sunt nobiliora motu, quo aliqua in finem diriguntur & formam. Patet autem hoc ex eo quòd remouens errorem dictum, inquit, quòd hoc non est intelligendum quasi aliud sit bonitas diuina, aliud essentia, aliud scientia rerum dispositionem continens. ex his enim liquet quòd per dispositionem diuinorum iudiciorum in seipsa cognitam, intellexit ipsam scientiam diuinam rerum dispositionem continentem, non autem eam dispositionem quæ rebus inhæret.

ADVERTENDVM tamen, ꝙ ex parte rei non ponitur talis distinctio quasi throni diuinorum iudiciorum dispositionem in seipsa videãt, non autem videant bonitatem & essentiam. vnico enim actu quo vident essentiam diuinam, vident & bonitatem & scientiam, sed hoc est secundum considerationem intellectus nostri distinguentem ipsum actum videndi Deum, secundùm quòd ad diuersa obiecta secundum rationem distincta terminatur, & ab hoc diuersa nomina imponentem. Primos enim nominamus ab ipsa Dei cognitione, vt ad bonitatem terminatur, & dicimus eos Seraphin. Secundos verò ab ipsa cognitione vt ad diuinam essentiam terminatur, vocamus Cherubin: Tertios verò ab ipsa cognitione, vt terminatur ad scientiam rerum ordinatiuam, Thronos appellamus.

ORDINES secundæ Hierarchiæ sic distinguũtur, quòd cùm omnes conueniant in hoc, quòd cognoscunt ordinem diuinæ prouidentiæ per considerationem vniuersalium causarum, primi distribuunt vniuersalis prouidentiæ dispositionem in multos executores, & vocantur Dominationes. Nam domini est præcipere quid alij exequantur. Vnde Dionys. 8. cap. Cælest. Hierarchiæ dicit, quòd nomẽ dominationis significat aliquam anagogen, &c. Secundi verò, qui sunt exequentes, distribuunt, & multiplicant ipsam dispositionem prouidentiæ ad varios effectus, & vocantur Virtutes. sunt enim veluti vniuersales executores, vnde ad hũc ordinem pertinet principium vniuersalis operationis, & videtur ad ipsos pertinere motus cælestium corporum, ex quibus tanquam ex vniuersalibus causis particulares effectus consequũtur, videtur etiam ad eos pertinere executio diuinorum operum quæ præter naturæ ordinem fiunt. Infimi autem custodiunt inconcussum ordinem diuinæ prouidentiæ in effectibus institutum: cohibendo ea quæ possent hunc ordinem perturbare, & dicuntur potestates.

CIRCA authoritatem Dionysij adductam ad manifestationem primi ordinis, vbi dicitur quòd nomen denominationis designat aliquam anagogen superpositam omni seruituti, considerandum quòd licet anagoges nomine Græci recessum significent, & classis emissionem, vt est apud Suidam, tamen hîc accipitur pro celsitudine & excellentia, vt etiam Latinus interpres videtur interpretari. Nam à verbo anago deducitur: quod non solùm recedo significat, sed etiã superago: vnde & anagoge potest etiam superactionem, siue eminentem actionem significare, & inde ad significandam excelsam intelligentiam trahi.

TERTIÆ Hierarchiæ ordines conueniunt in hoc, quòd est cognoscere ordinem diuinæ prouidentiæ in particularibus causis & rebus humanis, id est, inferioribus naturis & causis particularibus quæ ad hominẽ ordinantur, & in eius vsum veniunt, præponuntur, sed differunt: quia ad primos qui vocãtur Principatus, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hos pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes, in iis quæ ad administrationem regiminis pertinent. Ad medios autem, qui vocantur archangeli, pertinet bonum quod non in communitate consistit, sed ad vnumquemque pertinet secundum seipsum, non est tamen vni soli vtile, sed multis, vt sunt quæ ab omnibus credenda sunt & seruanda, sicut quæ sunt fidei, & cultus diuinus, & huiusmodi. Ad infimos autem qui nomen commune retinent, & angeli vocantur, pertinet bonum humanum quod ad vnumquodque singulariter pertinet.

ATTENDENDVM vnum hoc loco ex doctrina S. Thom. 1. parte, q. 108. art. 5. quòd licèt aliqui inferiorum ordinum ab aliqua imperfectione particulariter nominentur, per hoc tamen non excluditur quin illa in superioribus ordinibus inueniatur: imò quicquid perfectionis inuenitur in inferioribus spiritibus, in superioribus etiam inuenitur secundum quendam excellentiorem modum, sed ab illa nominatur inferior ordo, non autem superior: quia illa perfectio est quasi adæquans inferiorem ordinem, & summa perfectio in ipso inuenta: non autem est suprema perfectio quam superior ordo habet, sicut Throni denominantur à cognitione ordinis diuinæ prouidentiæ in ipsa mente diuina. Cherubin autem licèt hanc ipsam perfectionem habeant, non tamen ab ipsa denominantur, sed à superiori perfectione, id est, ad hoc quòd est inspicere in essentia diuina, tanquam in forma vniuersorum intelligibilium, dictum prouidẽtiæ ordinem. & sic de aliis est dicendum.

QVANTVM ad secundum principale, comparat S. Thom ordinationem Dionysij ad Gregorij ordinationem, & ait quòd differunt, quia cùm Dionysius Principatus in vltima posuerit Hierarchia, Virtutes verò in media: Gregorius econtrario Principatus in media Hierarchia collocat, ponitque immediatè post Dominationes, Virtutes verò in vltima Hierarchia ante archangelos collocat. Sed circa horum differentiam duo dicit S. Thom. Primò, quòd vtraque ordinatio in modico differt. Nam apud Gregorium Principatus dicuntur, non solum qui gentibns præsunt, vt videlicet Dionysius interpretatur, sed etiam qui ipsis bonis spiritibus principantur, quasi præsidẽtes in ministeriorum diuinorum executione. ideo vbi Dionysius Virtutes, quibus hoc attribuit, posuit, Gregorius posuit Principatus. Item apud Gregorium Virtutes dicuntur, quæ ad quasdam particulares operationes ordinantur, cùm aliqua contingit miraculosè fieri: secundum quam interpratationem satis conuenienter cum angelis infimæ Hierarchiæ ordinantur. ideo vbi Dionysius posuit Principatus, Gregorius Virtutes collocauit. Dicit secundò, quòd vtraque ordinatio ex verbis Apostoli authoritatem habere potest. Ordinatio quidem Dionysij ex ordine qui seruatur ascendẽdo, ad Ephesios primo. Ordinatio verò Gregorij ex ordine posito, ad Colossenses primo, descendẽdo. De aliis autem spiritibus de quibus dictum est suprà, quos Apostolus in illa enumeratione non nominat, ostendit sanct. Thom. in quibus locis sacræ scripturæ fiat mentio. Vltimò notat, quòd in omnibus ordinatis virtutibus hoc sit commune, quòd cùm in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt, id quod dicimus ad Seraphin ordinẽ pertinere, scilicet incẽdere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur, & similiter est in aliis ordinibus considerandum.

CIRCA differentiam inter Dionysium & Gregorinm aduerte, quòd S. Thom. in secundo Sententiarum, distinctione nona, art. 3. ad finem, tenet ordinationem Dionysij rationabiliorem esse, licèt & Gregorij ordinatio rationabilis sit. Addit autem quòd Gregorius non multum intẽsionis apposuit ad ordinationem istorum spirituũ, sed solùm ordines angelorum voluit numerare.

CIRCA vltimum quod notat S. Thom. considerandum primò, quòd triplicem intentionẽ in illis verbis possumus accipere. Vna est, quòd omnes inferiores species possunt in omnem effectũ in quem possunt Seraphin, sed in virtute ipsorũ Seraphin, non autem virtute duntaxat propria. Alia est quòd inferiores ordines omnem effectum, in quem possunt, agunt in virtute superiorum, & ipsorum Seraphin: quorum ordo primum locum tenet. Tertia est, quòd si inferiores agunt aliquem effectum ad Seraphin spectantem, illum agunt in virtute Seraphin. Omnes isti sensus habere virtutem possunt. Primus quidem, quia cùm virtutes ordinatæ dicantur, quarum vna mouet alteram ad operandum, & quarum vna per alteram operatur, oportet omnes effectus qui à prima procedunt, inquantum cum aliis ordinatur, per inferiores virtutes expleri posse. Nam si in aliquem effectum posset, qui non posset per inferiores expleri, iam quantum ad illum effectum non haberet ordinem cum inferioribus ordinibus: & sic sequitur quòd cùm respectu diuinorum mysteriorum, Seraphin primum locum teneant, ab ipsisque vsque ad infimum ordinem reuelationes huiusmodi

secretorum perueniant, quidquid possunt Seraphin in huiusmodi mysteriis exequẽdis, possunt & inferiores, virtute tamen ipsorum Seraphin. Secundus etiam sensus veritatem manifestam continet, quia causa inferior non agit, nisi in virtute causæ superioris. Tertius itidem sensus manifestè verus est. Nam satis constat quòd effectus primæ causæ non potest per secũdam produci, nisi vi ipsius primæ causæ, sed licèt omnes isti sensus veri sint, possintque textui applicari, primus tamen sensus hic videtur intendi. Nam vt dicitur 1. parte, q. 112. art. 2. ad 2. superiores angeli communicant propria dona, à quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis.

Considerandum secundò, quòd hoc notauit S. Thom. vt remoueret dubium quoddam quod oriri posset. Ex iis enim quæ dicta sunt superius, habetur quòd angeli primæ Hier. non exercent aliquid circa inferiora, sed ab operatione circa Deum nominãtur: huic autem videtur obstare, quòd vnus de Seraphin missus est ad incendendum labia prophetæ, vt habetur Isaiæ sexto. sed per hoc quod hîc dicitur, respondetur, & est de mẽte Dionysij 13. cap. Cælest. Hierarchiæ, quòd ille angelus non fuit de ordine Seraphin, sed de ordinibus inferioribus: vocatur autem nomine Seraphin, quia illum effectum qui est incendere, fecit virtute Seraphin. Nam cùm Seraphin ardentes siue incendentes dicantur, ad ipsos pertinet homines in Deum incendere, mediatè quidem, non autem immediatè.

CIRCA istam Hierarchiarum & ordinum distinctionem cõsiderandum est, quòd licèt S. Thom. diuersimodè in diuersis locis loquatur, tamẽ si diligenter cõsideretur, omnes isti modi in vnum facilè reduci possunt. Quod manifestari facillimè potest, si per ipsos distinctionis modos discurramus. Inter Hierarchias enim ponit hoc loco distinctionem, quia angeli primæ Hierarchiæ ordinem diuinæ prouidentiæ in diuina essentia vident, angeli mediæ Hierarchiæ vident in causis vniuersalibus, sed infimæ Hierarchiæ angeli in causis particularibus intuentur. In prima verò parte quæstione 118. articulo primo, sextò, hanc differentiam ponit, quòd prima Hierarchia accipit rationes rerum prout procedunt à Deo, secunda verò prout dependent à causis vniuersalibus, sed tertia secundùm quòd huiusmodi rationes à causis particularibus dependent. At in secundo Sententiarum distinctione 9. articulo tertio ait, quòd prima Hierarchia accipit cognitionem diuinorum effectuum in ipsa prima causa vniuersali, secunda Hierarchia cognoscit res in vniuersalibus rerum rationibus, tertia verò Hierarchia res in propriis rationibus cognoscit. Diligenter autem consideranti apparet, quòd duo vltimi modi ad illum qui hic ponitur, reducuntur. Nam conueniunt in hoc omnes isti modi, quòd Hierarchiæ distinguuntur secundum diuersum modum recipiendi diuinas illuminationes. Illi enim ordines qui vniuersaliorem cognitionem ex sui natura habent, sic diuinas illuminationes recipiunt, vt per illas cognoscant ea quæ agenda sunt, in aliquo vniuersaliori principio, sicut ille qui eleuatioris ingenij est, in vno principio sibi tradito à magistro multas conclusiones cognoscit, quas non cognoscit ille qui est hebetioris & tardioris ingenij. illi verò ordines qui particulariorem cognitionem ex natura sua habent, per illas diuinas illuminationes cognoscunt, quæ sunt agenda in aliquo particulariori principio. Modus ergo qui tangitur in prima parte, idem est cum isto qui hîc tangitur, quia non videtur esse differentia inter illos, nisi quòd in vno accipitur differentia ex parte cognitionis rationũ rerum, in alia verò ex parte cognitionis ordinis diuinæ prouidentiæ, & tamen quantum ad hoc non est differentia nisi in nomine. Nam quod hic vocat sanctus Thomas ordinem diuinæ prouidentiæ, vocat in prima parte q. 22. art. 1. rationes rerum. per ista enim nomina nihil aliud significatur quàm id quod Deus ordinauit per suam prouidentiam, in rebus efficere. prius enim intelligimus esse in mente diuina conceptum ideam & exemplar ordinis ponendi in rebus, quàm talis ordo in ipsis rebus ponatur, & talis idea taleque exemplar dicitur ordo per diuinam prouidentiã statutus, inquantum est eiusdẽ rationis cum ipso extrinseco ordine aliquo modo, eo modo quo dicimus exẽplar domus producẽdæ in mente domificatoris existẽs esse domũ in esse intelligibili, dicitur etiam ratio rei prout conceptus rei existens in mente diuina dicitur eius ratio & similitudo. Vnde idem dictu est, cognoscere ordinem diuinæ prouidẽtiæ, & cognoscere rationes rerum in ipso Deo, quòd cognoscere quid Deus in mente sua determinauerit in rebus creatis efficere, siue quem ordinem in aliquibus rebus ponere excogitauerit. Modus autem tactus in secundo sensu cum duobus primis quantùm ad aliquid conuenire videtur. Nam diuini effectus secundum quorum cognitionem dicuntur distingui Hierarchiæ simul cognoscuntur cum ordine diuinæ prouidentiȩ in mente diuina existente & rationibus rerum. Diuinæ enim prouidentiæ effectus producendi in rebus, qui nihil aliud sunt quàm ordines quidam in ipsis ponendi, de quibus tanquam de futuris producendis illuminantur angeli, in mente diuina primum habent esse per eorum rationes & exemplaria: ideo cognito ipso ordine in mente diuina existẽte, cognoscuntur effectus diuini secundum illum ordinem producendi. Videtur autem modus ille differre ab aliis quantùm ad hoc. Illi enim ponunt angelos mediæ Hierarchiæ cognoscere rationes diuinorum operum in causis creatis: iste verò modus ponit, quòd cognoscunt in rationibus rerum quæ sunt in intellectu. Sed dupliciter possumus, quantùm ad hoc, inter istos modos conuenientiam inuenire: primò dicendo, quòd per causas creatas in duobus primis modis nihil aliud intelligitur quàm ipsi conceptus in mente angelica existentes, qui in tertio modo rationes rerum vocantur, secundùm quos operantur illos effectus in quibus Deo ministrant. Nam, vt ibidẽ dicitur, formæ per quas angeli cognoscunt, sunt operatiuæ ad minus respectu effectuum in quibus Deo ministrant, & quia in superioribus ordinibus huiusmodi conceptus sunt vniuersaliores, in inferioribus verò sunt particulariores, inquantum superiores vnico conceptu plura cognoscunt quàm inferiores: ideo dicuntur angeli mediæ Hierarchiæ in vniuersalibus causis cognoscere, inferiores verò in causis particularibus. Secundò, possumus conuenientiã inuenire, dicendo quòd vnus modus alium infert. Cùm enim causa vniuersalior non cognoscatur à superioribus angelis, nisi conceptu vniuersaliori, ex eo quòd ponitur superiores angelos cognoscere aliquid faciendum per diuinam prouidentiam, dum per diuinam illuminationem videndo causam vniuersalem, vident ipsam per diuinam prouidẽtiam talis effectus esse ordinatam: sequitur quòd illum effectum in ratione & conceptu vniuersali cognoscant. & idem dicendum est de cognoscente in causa particulari. Cognoscens enim in consideratione passionis Christi esse saluandum Petrum per ipsam Christi passionem, cognoscit Petrum esse saluandum ex illo conceptu, quo Christi passionem cognoscit, qui conceptus est conceptus vniuersalis respectu conceptuum, qui formantur de causis particularibus salutis alicuius, sicut & ipsa passio Christi est communis causa omnium saluandorum: cognoscẽs verò Petrum esse saluandum per martyrium in seipso consideratum, quæ est particularis causa salutis ipsius, cognoscit illud per conceptum particularem quem de martyrio format. Iste modus magis videtur esse de mente sancti Thomæ, si eius processus bene consideretur.

CIRCA distinctionem etiam ordinum vnius Hierarchiæ videtur esse diuersitas. Nam hîc angelos primæ Hierarchiȩ distinguit per hoc quòd Seraphin ordinem diuinæ prouidentiæ in diuina bonitate vident, Cherubin in diuina essentia, Throni in seipso, siue in ipsa Dei scientia rerum ordinatrice. Angelos mediæ distinguit, quia Dominationes distribuunt in multos executores dispositionem diuinæ prouidentiæ, quid alij exequantur præcipientes: Virtutes tanquam exequentes & operantes, dictam dispositionem distribuunt & multiplicant ad varios effectus: Potestates cohibent ea quæ possent dictum ordinem perturbare. Angelos infimæ distinguit, quia ad Principatus pertinet boni communis gubernatio, ad archangelos gubernatio bonorum quæ ad vnumquodque secundùm seipsum pertinẽt, sed multis sunt vtilia: ad angelos pertinet gubernatio boni quod ad vnum singulariter pertinet. In prima verò parte distinguit angelos primæ Hierarchiæ, quia Seraphin excellunt in hoc quòd est Deo vniri, qui est finis creaturarum. Cherubim supereminẽter Dei secreta cognoscunt, Throni deum in seipsis familiariter recipiunt, rationes rerum in ipso immediatè cognoscendo, quod est proprium totius primæ Hierarchiæ. Angelos secundæ distinguit, quia ad dominationes pertinet distinctio eorum quæ agenda sunt, ad virtutes pertinet præbere facultatem ad implendum, ad potestates ordinare qualiter ea quæ sunt præcepta vel diffinita possint impleri. Angelos tertiæ sic distinguit, quòd Principatus incipiunt actiones, & alios ducunt, angeli simpliciter exequuntur, archãgeli medio modo se habent. Sed in secundo Sententiarum vt suprà angelos primæ Hierarchiæ distinguit, quia Seraphin ab actu amandi, quo perficitur voluntas denominantur. Cherubin ab actu videndi quo perficitur intelligentia. Throni ab actu comprehensionis, siue retentionis quo perficitur memoria. Angelos mediæ distinguit, quia ad Dominationes pertinet dirigere in omnibus diuinis mysteriis, ad virtutes pertinet adiuuare & propugnare, vt non sit impossibile præstari exitu diuina mysteria, ad Potestates pertinet sententiare quid vnicuique debeatur. Angelos tertiæ sic distinguit, ꝙ Principatus habent actum limitatum ad vnam prouinciã. Archangeli habent actum limitatum ad vnum hominem, sed de iis quæ pertinent ad bonum multorum quæ explentur per actum vnius personæ. Angeli verò habent actum limitatum ad vnum hominem de iis quæ ad ipsum tantùm pertinent. Omnes autem isti modi possunt in vnum reduci hoc modo. Quantum enim ad primam Hierarchiam conueniunt omnes modi hîc enumerati, quòd angeli primæ Hierarchiæ accipiunt cognitionem diuinorũ operum immediatè in ipso Deo, sed quia Deus & est Deus, & primum principium & vltimus finis, hîc dicitur quòd accipiunt hanc cognitionem omnes in ipso Deo non limitando ad aliquam rationem: in prima verò parte dicitur quòd omnes hanc cognitionem accipiunt in fine qui est Deus, in secundo verò sensu dicitur quòd accipiunt hanc cognitionem in prima causa vniuersali, idem tamen per omnia ista nomina significatur, sed in diuersis locis diuersas Dei conditiones secundum nostrum modum intelligendi distinctas considerauit. Quod dicitur in prima parte Seraphin in hoc excellere quod est vniri Deo: in secundo verò sensu quòd ab actu amandi denominantur: idem est cum eo quod hîc dicitur, scilicet quòd accipiunt cognitionem in fine, qui est diuina bonitas. Nam per omnia hæc dicta significatur quòd ab amore denominantur. Nam per amorem amans fingitur in re amata, & illi vnitur: & similiter quia intensè amant ipsum finem, & ex intenso amore totam aciem intellectus in ipso figunt, dicuntur accipere cognitionem in bonitate diuina, secundùm quòd est finis vehementer amatus. Cùm dicitur de Cherubin quòd supereminenter Dei secreta cognoscunt, quòd denominantur ab actu videndi, quòd cognoscunt perfectè in ipsa diuina forma, significatur plenitudo scientiæ istorum angelorum dum vident rerum ordinem in essentia diuina, quæ est forma omnis intelligibilis. Hoc autem dicitur non quòd Seraphin qui sunt superiores, non tanta eminentia diuina secreta cognoscant, sed quia hoc in Cherubin est nobilissimum: Seraphin verò & eminentius ipsa diuina secreta vident, & ardẽtius omnibus Deo per amorem vniuntur, ideo ab ista maxima vnione tanquam à perfectissimo actu in ratione vnitiui denominantur. De thronis patet quòd omnia dicta referuntur ad vnum. Denominantur enim tanquam infimi illius Hierarchiæ ab eo quod est commune toti primæ Hierarchiȩ, & ex quo prima Hierarchia ab inferioribus distinguitur, ab eo scilicet quòd est videre rationes rerum in ipso Deo, quia nihil illo excellentius habent: ideo dicuntur Deum in se tenere, tanquam videlicet eum sua cognitione perseueranter & immutabiliter amplectentes, & videre diuinæ mentis ordinationem & cognitionem in seipsa. Quantùm ad secundam Hierarchiam patet quòd omnes modi in hoc conueniunt, quòd ad ipsam pertinet dispositio vniuersalis de agendis, sicut & in causis vniuersalibus ordinem diuinæ prouidentiæ cognoscunt. Circa Dominationes quoque patet nullam esse differentiam: omnia enim ad hoc tendunt, quòd ipsarum est distinguere ea quæ agenda sunt, & præcipere vt exitu præstentur, sicut architector distinguit circa ædificium esse aptandos lapides, esse complananda ligna, esse cementum terendum, præcipitque vt hæc fiant, sed per se nihil horum exequitur. Quæ de Virtutibus dicuntur, videntur esse differentia, sed omnia tamen in hoc concordant, quòd sunt primi inter exequentes, tanquam videlicet aliquod primum & vniuersale in diuinis ministeriis per se exequentes, puta corporum cælestium motum, & aliis executoribus tradendo quid vnusquisque agere debeat circa tamen vniuersalem gubernationem. hoc autem quòd est Virtutes esse primos in executione diuinorum operum, & distributores ministeriorum vniuersalium, trahit secũ hoc quod est iuuare vt omnia fiãt, & propugnare ac defendere sua virtute ne aliquid impediat executionem diuinæ prouidentiæ.

tiæ, quod est præbere facultatem ad agendum. Quæ de Potestatibus dicuntur, ad hoc tendunt, quod Potestatum est ordinem diuinæ prouidentiæ in effectibus institutum inconcussum custodire, cohibēdo sua sententia ea quæ possent hunc ordinem perturbare, & determinare quòd hoc ad hunc pertinet, non autem ad illum: & propter hoc dicuntur etiam ordinare qualiter ea quæ præcepta sunt impleri possint.

Quantùm ad tertiam hierarchiam omnes modi conueniunt in hoc, quòd hæc hierarchia habet actus suos circa res humanas, scilicet circa inferiores naturas ad hominem ordinatas. Quæ autem de Principatibus dicuntur, ad hoc tendunt, quòd regnis & ciuitatibus præponūtur, & ideo dicuntur quasi incipientes actionem circa huiusmodi, & alios ducentes ad executionem suorum operum circa res humanas. Archangelis conuenit secundum omnes modos gubernatio eorum quæ multitudini conducunt, & ad vnumquenque pertinent: ideo dicuntur aliqua per se ipsa exequi circa res humanas, scilicet magna: inferiores verò in aliqua dirigunt veluti eorum principes & doctores: ideo inter principatus & angelos medij collocantur. In his quæ de vltimo ordine angelorum dicuntur, constat nullam esse differentiam. Reliqua quæ ad hanc materiam pertinent, sunt diffusè tractata in locis prætallegatis.

De ordinatione hominum ad inuicem & ad alia.

Cap. 81.



INTER alias verò intellectuales substantias humanæ animæ infimum gradum habēt, quia sicut suprà * dictum est, in sui institutione cognitionem ordinis prouidentiæ diuinæ in sola quadam vniuersali cognitione suscipiunt, ad perfectam verò ordinis singularium cognitionē oportet, quòd ex ipsis rebus in quibus ordo diuinæ prouidentiæ iam particulariter institutus est, perducantur. vnde oportuit quòd haberēt organa corporea per quæ à rebus corporalibus cognitionem haurirēt: ex quibus tamē propter debilitatem intellectualis luminis perfectā notitiam eorum quæ ad hominem spectant, adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adiuuentur, hoc exigēte diuina dispositione, vt inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, vt suprà * ostensum est. quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum prouidentiæ diuinæ ordinem subduntur animalia bruta, quæ intellectu nullo modo participant. Vnde dicitur Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: scilicet, secūdùm quòd intellectum habet, & præsit pi. ma. & vo. ce. & be. te. animalia verò bruta, etsi intellectu careāt, quia tamen cognitionem aliquā habent plantis & alijs quæ cognitione carent, secundùm diuinæ prouidentiæ ordinem præferuntur. vnde dicitur Genesis 1. Ecce dedi vobis omnem her. af. se. su. terram: & vni. li. quæ habent in semetipsis sementem generis sui, vt sint vobis in escam & cunctis animantibus terræ. Inter ea verò quæ penitus cognitione carent, vnum subiacet alteri, secundùm ꝙ vnum est altero magis potentius in agēdo. non enim participant aliquid de dispositione prouidentiæ, sed solùm de executione. Quia verò non habēt intellectum, & sensum, & corporalem virtutem, hæc in ipso adinuicē ordinantur secundum diuinæ prouidentiæ dispositionē ad similitudinem ordinis qui in vniuerso inuenitur. nam virtus corporea subditur sensitiuæ & intellectiuæ virtuti velut exequens earum imperium: ipsa verò sensitiua potentia intellectiuæ subditur, & sub eius imperio cōtinetur. Ex eadē ratione & inter ipsos homines ordo inuenitur. nam illi qui intellectu præeminent, naturaliter dominantur: illi verò qui sunt intellectu deficientes, corpore verò robusti à natura videntur instituti ad seruiendum, sicut Aristoteles dicit in sua Politica, cui etiam concordat sentētia Salomonis, qui dicit Prouerbiorum vndecimo, Qui stultus est, seruiet sapiēti. Et Exo. 18. dicitur: Prouide de omni plebe viros sapientes, & timentes Deum, qui iudicent populum omni tempore. Sicut autem in operibus vnius hominis ex hoc inordinatio prouenit, quòd intellectus sensualem virtutem sequitur, sensualis verò virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, vt in claudicantibus apparet: ita & in regimine humano inordinatio prouenit ex eo quòd non propter intellectus præeminentiam aliquis præest, sed vel robore corporali dominium sibi vsurpat, vel propter sensualem affectionē aliquis ad regendum præficitur: quam quidem inordinationē nec Salomon tacet: qui dicit Ecclesiast. 10. Est malum quod vidi sub sole quasi per errorē egrediēs à facie principis, positū stultum in dignitate sublimi. Huiusmodi autē inordinatio diuinā prouidentiam non excludit. prouenit enim permissione diuina ex defectu inferiorum agētium, sicut & de aliis malis dictum est. Sed neque per huiusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo peruertitur: nam stultorū dominiū infirmū est, nisi sapientū cōsilio roboretur. Vnde dicitur Prou. 20. Cogitationes consiliis roborabuntur, & gubernaculis tractāda sunt bella. & 24. Vir sapiēs fortis est, & vir doctus robustus & validus, quia cū dispositione initur bellū: & erit salus vbi multa consilia. & quia consilians regit eum qui cōsiliū accipit, & quodāmodo ei dominatur, dicitur Prou. 17. Quòd seruus sapiens dominabitur filiis stultis. patet ergo ꝙ diuina prouidentia omnibus rebus ordinem imponit, vt sic verū sit quod dicit Apostolus Roman. 13. quæ à Deo sunt, ordinata sunt.

in c. præc. circa princip.

Cap. 79.

Super Cap. 81.



POSTQVAM determinauit S. Thom. de ordinatione angelorum, vult de hominum ordinatione determinare. Et triplicem ordinem in hominibus ponit, vnum hominem ad alias res, alium eorum quæ in homine inueniuntur, tertium hominum inter se. Primus ordo est, quòd animæ humanæ inter intellectuales substantias infimum gradum tenent, quia in sui institutione, vt suprà dictum est, scilicet in cap. præcedenti, cognitionem ordinis diuinæ prouidentiæ in sola quadam vniuersali cognitione suscipiunt: ad perfectam verò singulorum cognitionem, ex ipsis rebus in quibus talis ordo iam particulariter est institutus perducuntur. propter quod data sunt eis organa corporea, sed tamen ex ipsis rebus perfectam cognitionem de iis quæ ad homines spectant adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adiuuentur, hoc diuina dispositione exigente, vt inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant: bruta verò omnia secundum diuinæ prouidentię ordinem homini subduntur, quia aliquid de lumine intellectuali participant, vt patet Gen. 1. Bruta quia cognitionē aliquam habent, plantis & aliis cognitione carentibus præferuntur, vt etiam Gen. 1. habetur. eorum verò quæ cognitione carent, vnum subiacet alteri, inquantum vnum est potentius altero in agendo: participant enim solùm de executione, non autem de dispositione prouidentiæ. Secundus ordo est, quòd ad similitudinem ordinis in vniuerso, virtus corporea in homine subditur sensitiuæ & intellectiuæ virtuti, vt exequens eorum imperium, sensitiua verò potentia intellectiuæ subditur, & sub eius imperio continetur. Tertius ordo est, quòd inter homines illi qui intellectu præeminent, naturaliter dominātur: qui verò sunt intellectu deficientes, corpore verò robusti, à natura videntur instituti ad seruiendum, vt ostenditur in Politicis, & Prou. 11. & Exod. 18. Si autem instetur quoniam inuenitur in regimine humano quod aliquis non propter intellectus eminētiam aliis præest, sed vel robore humano sibi dominium vsurpat, vel propter sensualem affectionem aliquorū ad regendum præficitur, quòd Salomon non tacet Eccles. 18. & sic videtur quòd ille tertius ordo non sit secūdum diuinam prouidentiam: Respōdet S. Thom. & dicit duo. Primum est, quod ista ordinatio non excludit diuinam prouidentiam. prouenit enim ex permissione diuina propter defectum inferiorum agentium, sicut & de aliis malis superius dictum est. Dicit secundò, quòd per huiusmodi inordinationē nō totaliter naturalis ordo peruertitur, quia stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur, vt habetur Prouer. 20. & 24. consilians autem regit eum qui consilium accipit, & ideo ei quodammodo dominatur, vt habetur Prou. 17. Cōcludit vltimò S. Thom. ex authoritate Apostoli, Rom. 13. quòd diuina prouidentia omnibus rebus ordinem imponit.

CIRCA primum ordinem aduertendum primò, quòd sicut multa per inferiores angelos exequenda non cognoscuntur ab ipsis perfecta cognitione, nisi per illuminationem à superioribus factam, ita & secreta diuinæ prouidentiæ quæ ad homines pertinent, ab ipsis hominibus non nisi per reuelationem ab angelis acceptam cognoscuntur perfectè, vt sic seruetur diuinæ prouidentiæ ordo, dum inferiora per superiora gubernantur, & reducuntur in Deum. icirco sicut vna Hierarchia angelorum ponitur sub alia, inquantum vna ab alia de diuinis mysteriis illuminatur, ita cōuenienter ponuntur sub cælestibus spiritibus, vt ab ipsis de diuinis rebus instruantur. Nam vt dicitur, propter debilitatē intellectualis luminis in hominibus non possunt homines de iis quæ ad ipsum hominem spectant, ex solo scilicet ordine solaque diuinæ prouidentiæ dispositione, per res à quibus cognitionem capiunt, perfectam notitiam habere. Considerandum secundò, quòd licet bruta licet prudētiam non habeant, aliquam tamen habent prudentiæ similitudinem, inquantum in suis operibus ordinatē procedunt, ita prouidentiam quidem non habēt cùm rationem finis non cognoscant, vt superius est ostensum, aliquam tamen similitudinem prouidentiæ participant, inquātum per cognitionem operantur diuersa quorum vnum est propter aliud, ac si ipsa vnum ad aliud tanquam ad finem ordinarent, cùm tamen agant propter finem, nō tanquam ordinantia ex seipsis aliquid ad finem, sed tanquam ab alio directa & mota, sicut sagitta à sagittante. Quum ergo videtur ex modo dicendi S. Tho. innuere, quòd bruta aliquid prouidentiæ participent, cùm de illis dixit, quòd quia cognitionem aliquam habent, præferuntur cognitione carentibus: de his verò quæ cognitione carent, dixit quòd non participant aliquid de dispositione prouidentiæ, sed tantùm de executione: illud dicit propter quandam similitudinem prouidentiæ in ipsis existentem, non quia aliquid veræ prouidentiæ in sua cognitione habeant.

Quòd corpora inferiora reguntur à Deo per superiora.

Cap. ~~54~~ 82



SICVT autem in substantiis intellectualibus est superius & inferius: ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiæ autem intellectuales reguntur à superioribus, vt dispositio diuinæ prouidẽtiæ proportionaliter descendat vsque ad infima, sicut iam dictum est. ergo pari ratione inferiora corpora per superiora disponuntur.

2 Amplius, quãtò aliquod corpus est superius loco, tantò inuenitur esse formalius. & propter hoc rationabiliter locus superior est locus inferioris. nam formæ est cõtinere, sicut loci. aqua enim est formalior terra: aër, aqua: & ignis aëre: sed corpora cælestia sunt omnibus loco superiora. ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis: ergo magis actiua: agũt ergo in inferiora corpora: & sic ea per inferiora disponuntur.

3 Item, Quod est in sua natura perfectum absque cõtrarietate, est vniuersalioris virtutis quàm illud quod in sua natura non perficitur nisi in contrarietate. contrarietas enim est ex differentiis determinantibus & contrahẽtibus genus. vnde in acceptione intellectus, quia est vniuersalis, species contrariorum non sunt contrariæ, cùm sint simul. corpora autem cælestia sunt in suis naturis absque omni cõtrarietate perfecta. non sunt enim leuia, neque sunt grauia, neque calida, neque frigida. corpora verò inferiora non perficiuntur in suis naturis, nisi cum aliqua cõtrarietate. & hoc etiam motus eorũ demonstrat: nam motui circulari corporum cælestium non est aliquid contrariũ: vnde nec in eis violẽtia esse potest: motus autem inferiorum corporum contrarij sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. corpora ergo cælestia sunt vniuersalioris virtutis quàm corpora inferiora. vniuersales autem virtutes sunt
*Cap.78. motiuæ particularium, sicut ex dictis * patet. corpora ergo cælestia mouent & disponunt corpora inferiora.

*Cap.78. 4 Adhuc, Ostensum est suprà, * quòd per substantias intellectuales omnia alia reguntur: corpora autem cælestia sunt similiora substantiis intellectualibus quàm alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia: sunt etiam eis pro-
Lib.2.c.70. pinquiora, inquantum ab eis immediatè mouentur, vt su-
& 80.huius. prà ostẽsum est. per ipsa igitur regũtur inferiora corpora.

5 Præterea, Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. quæ ergo magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiua. corpora autem cælestia magis accedunt ad immobilitatem primi principij quàm inferiora, quia non mouentur nisi vna specie motus, scilicet motu locali: alia verò corpora mouẽtur omnibus speciebus motus. corpora igitur cælestia sunt motiua & regitiua omnium inferiorum corporum.

6 Amplius, Primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. inter omnes autem alios motus primus est motus cæli. primò quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus, & tempore, quia solus potest esse per-
*Tex.cõ.54. & seq. petuus: vt probatur in octauo Physicorum: * & naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum. non enim augmentatur aliquid, nisi præexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, conuertatur & fiat simile. neque alteratio potest esse nisi præexistente loci mutatione: quia ad hoc quòd fiat alteratio, oportet quòd alterans sit magis propinquum alterato nunc quàm prius est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundùm aliquid ei inhærẽs, sed solùm secundùm aliquid extrinsecum. & propter hoc est rei iam perfectè. Secundò, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior, & tẽpore, quia solus ipse potest esse per-
*Tex.cõ.64. petuus, vt probatur in octauo Physicorum *. & naturaliter: quia est magis simplex & vnus, cùm non distinguatur in principiũ, medium & finem, sed totus sit quasi medium. & etiã perfectione: quia reflectitur ad principium. Tertiò, quia solus motus cæli inuenitur semper regularis & vniformis. In motibus enim naturalibus grauium & leuium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis. Oportet ergo quòd motus cæli causa sit omniũ aliorum motuum.

6 Adhuc, Sicut se habet immobile simpliciter ad motũ simpliciter, ita se habet immobile secũdum hunc motum ad motum talem. id autem quod est immobile simpliciter, est principium omnis motus, vt suprà probatum est. quod Lib.1.c.13.
ergo est immobile secũdum alterationem, est principium omnis alterationis. corpora autẽ cælestia sola inter corporalia sunt inalterabilia. quod demõstrat dispositio eorum, quæ semper eadẽ inuenitur. est ergo corpus cæleste causa omnis alterationis in his quæ alterantur, alteratio autem in his inferioribus est principiũ omnis motus: nam per alterationem peruenitur ad augmẽtum & generationẽ: generans autem est motor per se in motu locali grauium & leuium. oportet ergo quòd cælum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus. Sic ergo patet quòd corpora inferiora à Deo per corpora superiora reguntur.

Super Cap. ~~54~~ 82



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas qualis sit ordo in substãtiis intellectualibus, vult de ordine corporum determinare: & ponit hanc conclusionem: Inferiora corpora per superiora disponuntur: probatur primò. Substantiæ intellectuales inferiores reguntur à superioribus, vt dispositio diuinæ prouidentiæ proportionaliter vsque ad infima descendat: ergo & inferiora corpora per superiora. Probatur consequentia, quia etiam in corporibus est superius & inferius, sicut in substãtiis spiritualibus. Secundò, corpora cælestia sunt superiora loco. ergo magis formalia. ergo magis actiua. ergo in inferiora agunt. ergo, &c. probatur prima consequen. quia quantò aliquod corpus est superius loco, tantò inuenitur esse formalius: probatur à signo, quia locus superior est locus inferioris, quod est signũ ipsum esse formaliorem, quum formæ sit continere, sicut & loci. probatur etiam ex ordine elementorum.

ADVERTE circa probationem antecedentis à signo, quòd non intendit arguere sanct. Thomas in secunda figura sic: Formæ est continere, locus superior continet inferiorem. ergo est forma. tunc enim argueretur in secunda figura ex puris affirmatiuis contra regulas syllogismorum: sed intendit arguere ex similitudine & proportione loci ad formam in hoc quod est continere, sic arguendo: Forma & locus conueniũt in hoc quod est continere. ergo ille locus qui est alterius contentiuus, magis accedit ad rationem formæ: sed locus superior est contẽtiuus inferioris. ergo est ipso formalior. Attendendum tamen quòd licèt tam formæ quàm loci sit continere: hoc tamen est aliter & aliter. dicitur enim locus continere quantitatiuè inquantum quãtitatem corporis locati in seipso cõprehendit: forma autem dicitur continere formaliter & virtualiter, inquantum dat esse & speciem corpori: quandiu enim sub forma manet, suum esse & suam speciem tenet: cùm verò recesserit forma, & esse & speciem amittit.

CIRCA probationem primæ consequentiæ & alias adductas consequentias, cõsiderandum ex doctrina sancti Thomæ secundo Cæli, lect.20. quòd cùm continens habeat rationem determinantis & finientis, cõtentum autem habeat rationem terminati & finiti, rationabiliter corpus cõtinens naturaliter aliud corpus ponitur magis habere de ratione formæ quàm contentum. formæ enim est determinare & finire, materiæ verò determinari & finiri per formam: & quia quantò corpus naturali ordine est superius loco, tantò magis ad inferiora comparatur, sicut continens ad contenta. ideo conuenienter dicitur quòd est etiam formalius. quia verò forma est actus, ideo etiam tale corpus est aliis actualius: & quia vnumquodque agẽs agit per suam formam, sequitur etiam quòd sit magis actiuum. Tertiò, corpora cælestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta: corpora verò inferiora non perficiuntur in suis naturis, nisi cum aliqua contrarietate. ergo corpora cælestia sunt vniuersalioris virtutis quàm inferiora. ergo ea mouent & disponunt. Probatur antecedẽs exemplariter in aliquibus contrarietatibus, & ex motibus. quia motui circulari cælestium corporum non est aliquid contrarium: & idcirco in eis violentia esse non potest: motus autem inferiorum sunt contrarij. Prima verò consequentia probatur, quia quod est in natura sua perfectum absq; contrarietate, est vniuersalioris virtutis quàm id quod non perficitur nisi in contrarietate. declaratur, quia contrarietas est ex differentiis contrahentibus genus: cuius signum est, quòd in acceptione intellectus, quia est vniuersalis species contrariorum non sunt contrariæ. secunda verò consequentia probatur, quia vniuersales virtutes sunt motiuæ particularium.

CIRCA antecedens considerandum quòd corpora inferiora perfici in sua natura cum contrarietate, dupliciter potest intelligi. Vno modo quia eorum natura ex contrariis componitur. & sic non intelligitur hîc. Nam elementa quæ sunt de numero corporum inferiorum, cùm sint corpora simplicia, non sunt composita ex contrariis. Alio modo potest intelligi, quia eorum naturam & eorum formam naturalem consequitur aliqua qualitas, cui qualitas alterius corporis contrariatur: & sic intelligitur. Nam ignis naturam concomitatur siccitas & calliditas, quibus humiditas & frigiditas aliorum corporum contrariatur. Nulla autem huiusmodi qualitas naturam corporum cælestium concomitatur.

CIRCA probationem antecedentis dubitatur. Nam motus corporis cælestis ab occidente ad orientem videtur contrariari motui eiusdem ab oriente ad occidentem, cùm sint ad loca maximè distantia. ergo falsum est quòd motui corporum cælestium nihil sit contrarium. Confirmatur,

quia

quia motui circulari contrariatur motus rectus.

AD euidentiam huius considerandum ex doctrina sanct. Thom. primo Cæli, lect. 8. quòd cùm motus circularis sit ab eodem in idem, non possunt in ipso assignari duo termini maximè distantes qui ipsum motum terminent, tanquam terminus à quo, & terminus ad quem. etsi enim aliquod punctum maximè distet à termino à quo incipit motus, quod scilicet ab ipso per diametrum distat, illud tamen non est terminus talis motus, sed medij rationem habet, quo fit vt talis motus non possit dici esse inter contrarios terminos. Vnde motus primi mobilis ab oriente in occidentem non est ab istis punctis tãquam à termino ad terminum, sed tanquam à termino ad medium per quod ipsum mobile ad orientem redit. Ex hoc sequitur quòd motus corporis cælestis non possunt sic inter se habere diuersitatem, quòd sint motus facti inter contrarios terminos, sicut motus sursum & motus deorsum, quorum vnus est à medio ad circunferentiam, alius à circunferentia ad medium: sed quia quod est terminus vnius, est medium alterius, ad quod contrariis viis perueniunt. sicut primũ mobile quod mouetur ab oriente, recedit ad orientem per occidentem transiens, qui est terminus motus, à quo motus planetarũ incipit, & ad quem terminatur: & econuerso motus planetarum incipiens ab occidẽte transit per orientem, quod est principium motus primi mobilis. Ad illud autem quod est medium motus vnius mobilis, & principium alterius, diuersis viis ista mobilia perueniunt. Nam primum mobile ab oriente versus occidentem per hemisphærium superius transiens redit ad occidentem per hemisphærium inferius: planeta autem ad orientẽ per hemisphęrium inferius transiens, per hemisphęrium superius ad occidentem redit: & sic ad orientem vtroque motu peruenitur diuersis viis: quod non facit contrarietatem motuum, sed diuersitatem: ideo illi motus corporum cælestium non sunt contrarij, licet sunt diuersi. Tangit etiam duas alias rationes sanctus Thomas ibidem, quare isti motus non sunt contrarij: quarum vna est, quia illi motus non sunt super eisdem polis, cùm videlicet vnus sit super polis mundi, alius verò super polis zodiaci. Alia verò est, quia nõ sunt in eodem circulo, sed motus planetarum est in inferioribus circulis, & per consequens non sunt inter eosdem terminos, neque in eadem distantia fiunt: oportet autem contrarietatem attendi circa eandem distantiam, vt patet in motibus rectis, quorum cõtrarietas consistit in distantia centri & circunferentiæ. Ad argumentum ergo negatur quòd motus corporum cælestium ab occidente in orientem rediens in occidẽtem, sit contrarius motui circulari ab oriente in occidentem, redeuntique in orientem: cùm probatur, quia sunt inter terminos maximè distantes. dicitur primò, quòd hoc est falsum, quia oriens est terminus à quo & terminus ad quem vnius illorum motuum, & occidens alterius. dicitur secundò quòd licet oriens & occidens accipiantur in eodem circulo tanquam duo termini maximè distantes, vt eorum distantia mensuratur diametro, quæ est maxima linea rectarum ab vno puncto circunferentiæ ad aliud punctum ductarum, non sunt tamen maximè distantes vt sunt termini motus facti super lineam curuam, imò in motu primi mobilis punctum quod dum recedit mobile ab occidente, magis appropinquat orientis puncto à quo primò recedit primum mobile, secundum distantiam mensuratam linea curua procedendo secundum ordinem motus, magis distat à puncto orientis quàm punctum occidentis. Verbi gratia, sit circulus a.b.c.d. ita quòd. a. & c. diametraliter opponantur procedendo ab. a. ad. b. & ad. c. & ad. d. & postremò redeundo ad. a. magis distat. d. ab. a. quàm. c. quia maior est arcus inter. a. & d. quàm arcus inter. a. & c. sicut in zodiaco maior est distãtia inter principium Arietis & principiũ Capricorni procedẽdo ab Ariete ad Taurum, & successiuè secundum ordinem signorum redeundo ad principium Arietis, quàm inter ipsum principium Arietis & principium Libræ quæ diametraliter opponũtur. maior est enim arcus inter principium Arietis & principium Capricorni secũdum dictum ordinem, quam sit arcus inter principium Arietis & principium Libræ, cùm iste sit semicirculus, ille verò sit maior semicirculo: & vt breuiter dicatur, in circulo non sunt duo termini maximè distantes si eorum distantia linea curua sine arcu mensuretur, nisi fortè darentur duo puncta immediata in circulo, quorum vnus esset principium, & alter esset finis: quod constat impossibile esse. Dicitur tertiò, quòd posito quòd essent duo termini maximè distantes, adhuc non sequitur tales motus esse contrarios, quia vltra hoc requireretur quòd illi motus essent super eodem axe, & super eisdem polis, quod in proposito non contingit. Ad confirmationem dicitur secundum sanctum Thomam ibidem quòd si motus rectus contrariatur motui circulari, hoc est tantùm ratione differẽtiarum eiusdem generis: differentiæ enim eiusdem generis sunt contrariæ, vt dicitur 10.
Tex. com. 13. Metaphysicæ: secundum tamen quòd contrarietas accipitur pro excessu & defectu differentiarum sub eodem genere, vt exponit S. Thom. quinto Physicorum, non sunt autem contrarij isti motus ratione specierum, secundùm quòd vna species est alterius corruptiua, quomodo dicimus motui corporum cælestium nihil esse contrarium. non inconuenit enim isto modo esse contrarietatem in corporibus cælestibus, sicut est contrarietas secundùm par & impar, & similia, licèt ibi non sit contrarietas corruptiua.

CIRCA probationem primæ consequentiæ, cùm declaratur ex conditione intellectus, attendẽdum est sensum illius declarationis esse, quòd quia intellectus noster est vniuersalis in sua acceptione, hoc est, quòd non limitatur ad accipiendum magis hanc naturã limitatam quàm illam, imò etiam ipsam naturã generis absq; omni determinatione ad aliquam speciem apprehendere potest, & potest perfici absque determinatione per aliquam differentiam genus contrahentem, ideo species contrariorum in ipso nullam habent contrarietatem, licet contraria repræsentent. illimitatio enim & vniuersalitas intellectus facit vt sit ab omni cõtrarietate alienus, & vt in ipso omnia intelligibilia quantumcunq; in propriis naturis sint contraria, congregari possint absque contrarietate: & hoc signum est, quòd contrarietas alicuius naturæ ad alia prouenit ex limitatione ipsius per aliquam differentiam genus contrahentem.

ATTENDENDVM tamen, quòd non ita intelligendum est contrarietatem prouenire ex differentiis limitantibus, quasi omnes species quæ differentiis eiusdem generis constituuntur, sint cõtrariæ aut habeãt contrarias qualitates, sed quia in illis speciebus in quibus huiusmodi contrarietas inuenitur hoc ex ipsarum differentiis prouenit. Ex hoc verò sequitur quod natura quæ est absque omni contrarietate perfecta, est vniuersalioris perfectionis & virtutis quàm natura quæ in aliqua contrarietate perficitur. Nam si contrarietas sequitur limitationem naturæ per aliquam differentiam, sequitur quòd natura quæ est ab omni contrarietate remota, nulla illarum differentiarum sit limitata ex quibus contrarietas prouenit, sed sit supra omnes huiusmodi naturas & differentias, & per consequens quòd nõ sit limitata ad operationem vnius talium naturarum tantùm, puta ignis, aut aëris, sed sua virtute vniuscuiusque talium naturarum virtutem excedat, & sic sit vniuersalioris virtutis. Quartò, corpora cælestia sunt similiora substãtiis separatis quàm alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia, & sunt eis propinquiora inquatum ab eis immediatè mouentur. ergo, &c. probatur consequentia, quia per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Quintò, quæ magis accedunt ad immobilitatem debent esse aliorum motiua, quia primum principium motus oportet esse aliquod immobile, corpora cælestia sunt magis immobilia quàm inferiora, inquantum vna tantùm specie motus mouentur, scilicet motu locali: inferiora verò omnibus speciebus motus mouentur. ergo, &c. Sextò, motus cæli est primus inter omnes alios motus. ergo est causa omnium aliorum motuum. probatur consequentia, quia primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. antecedens probatur, quia motus localis primus est inter omnes motus, tempore, natura, & perfectione, & similiter circularis est primus inter motus locales: & solus motus cæli inuenitur regularis & vniformis. Prima pars probatur, quia motus localis solus potest esse perpetuus, vt dicitur octauo Physicorum, text. 54. & sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum, vt patet discurrendo per species motus, & non variat rem secundùm aliquid ei inhærens, scilicet absolutum, sed tantùm secundum extrinsecum, scilicet secũdum locum: & ideo est rei iam perfectæ. Secunda verò pars probatur, quia solus circularis motus potest esse perpetuus, vt probatur octauo Physicorum, textu 64. & est magis simplex & vnus, cùm non distinguantur in principiũ medium, & finem, sed totus sit quasi medium, & reflectatur ad principium. Tertia verò pars probatur ex comparatione ad motus grauium & leuium, qui intenduntur in fine.

CIRCA probationem antecedentis considerandũ primò, quòd prius natura aliquando accipitur vt distinguitur contra prius duratione: & sic tam prius ordine generationis quàm prius perfectione, dicitur prius natura: aliquando verò vt distinguitur contra prius ordine generationis, vt inquam idem est quòd prius perfectione, cùm dicitur hîc quòd motus localis est naturaliter prior, datur intelligi quòd accipitur prius natura primo modo, non autẽ secundo modo, quum distinguatur contra prius perfectione: sic enim ordine præsuppositionis motus localis est prior, inquantum ab omnibus aliis motibus præsupponitur.

Considerandum secundò, quòd motus circularis dicitur esse totus quasi medium, nõ autem diuidi in principium, medium & finem, quia in motu locali circulari non est accipere aliquod signum à quo incipiat totum mobile recedere aliquod, ad quod vltimò perueniat, quum totum simul mutet locum secundum rationem, non autem secundum rem, & in circulo nullum punctum sit principium, & nullum sit finis, nisi secũdum signationem intellectus.

SED circa prædicta multiplex dubium occurrit. Primum est: Motus accipit dignitatem & perfectionem à termino ad quem vt vult S. Thom. prima parte, q. 45. art. 1. ad secundum: sed terminus ad quem motus localis, non est perfectior termino ad quem aliorum motuum, & præsertim generationis: ergo non est perfectior aliis motibus, vt dicebatur. Secundum est: Vbi non sunt extrema, ibi non est medium, cùm medium non dicatur nisi in ordine ad extrema. ergo si motus circularis non diuiditur in principium, medium & finem, non poterit dici totus habere rationem medij. Tertium est: Motus qui nõ habet principium & finem, est perpetuus. ergo si motus circularis non habet principium & finem, omnis motus circularis erit perpetuus: hoc est falsum, ergo, &c. Quantum est: Motus circularis semper est in fine, vt dicitur primo Meteororum. ergo falsum est quod non diuiditur in principium, & finem.

AD primum horum respondent quidam, quòd motus dupliciter accipi potest. Vno modo quantùm ad entitatem suam, secundum quam est, & secundum quam est idem termino. Alio modo secundum suam formalem rationem. Si primo modo accipiatur, sic conceditur quòd motus localis non est perfectior aliis: si autem accipiatur secũdo modo, sic est aliis perfectior: quia cùm motus ad suum terminum comparetur sicut potentia ad actum, & sicut imperfectum ad perfectum: quantò terminus est imperfectior, tantò motus est perfectior, quia est priuatio minoris perfectionis: sicut quantò terminus est perfectior, tantò motus est imperfectior, vtpote maioris perfectionis priuatio. sed licet ista responsio sit doctissimorum virorum, Capreoli scilicet, in secundo Sent. distinct. 14. & Pauli Socinatis septimo Metaphysicæ. q. 25. non videtur tamen mihi vera, neque ad mentem Philosophi & sancti Thomæ esse. Nam à quocunq; aliquid habet speciem, ab eo accipit dignitatem & perfectionem sibi ex sua ratione conuenientem, cùm perfectio essentialis rei speciei perfectionem consistat. constat autem ex quinto Physicorum, quòd motus à termino ad quem speciem accipit, ergo & ab ipso perfectionem capit. Si ergo terminus ad quem motus localis est imperfectior terminis aliarum mutationum, non potest motus localis secundum suam formalem rationem esse aliis mutationibus perfectior, & sic repugnant quòd inquantum est idem termino, sit imperfectior aliis, & quòd secundum suam propriam rationem sit perfectior. Propterea dicẽdum mihi videtur, quòd quum motus dicat respectum ad mobile & ad terminum motus, eò quòd sit actus mobilis, inquantum mobile est, siue inquantum ad terminũ motus tendit, dupliciter possumus de eius perfectione loqui. Vno modo de ea quæ sibi conuenit ex ordine ad terminum motus. Alio modo de ea quæ sibi conuenit ex ordine ad subiectum. Prima sibi conuenit formaliter & ex propria ratione, vtpote sibi conueniens ex eo à quo inquantum est motus, speciem accipit. Secunda verò sibi conuenit materialiter & extrinsecè, vtpote sibi conueniens ex mobili quod est materia eius. Si ergo quantùm ad formalem eius perfectionem consideretur loci mutatio, sic non est aliis mutationibus perfectior, sed imperfectior. si verò quantùm ad sui materialem & extrinsecam perfectionem consideretur, sic aliis mutationibus perfectior est: quod est dictu quòd eius subiectum substãtiis aliorum perfectius & actualius

est. Nam

est. Nam motus localis requirit subiectum suum inquantum huiusmodi in potẽtia, aut ad aliquod extrinsecum tantùm, scilicet ad locũ, aut in potentia ad vbi, quod relationem dicit, non autem in potentia ad aliquam formam absolutam intrinsecam: omnes autem aliæ mutationes requirunt subiectum in potentia ad formam intrinsecam, aut substantialem, aut accidentalem, cùm varient subiectum de forma in formam. Primum dictum ostenditur primò authoritate sancti Thomæ, prima parte, loco allegato, vbi de mutationibus formaliter sumptis loquens vult, quòd motus dignitatem ad perfectionem à termino ad quem accipit. Secundò etiam ostenditur ex quæstionibus Ma.q.16. artic. 10. Ibi enim ex ordine motuum qui eis secundum propriam rationem conuenit, arguit substantiam spiritualem posse mouere corpora localiter, licet ea formaliter mouere non possit, quia effectus debiles possunt fieri immediatè à remotiori agente. Constat enim in hac ratione includi, quòd loci mutatio secundum suam rationem, & debilior & imperfectior est aliis mutationibus. Secundum verò dictum probatur, quia Aristoteles 8. Physicorum, text. 58. hunc motum aliis perfectiorem esse ex subiecti perfectione declarat. Vnde Commentator hoc modo eius rationẽ format. Trãslatio est rei perfectioris: sed quod est rei perfectioris, est perfectius, ergo, &c. constat enim quòd ista propositio, quod est rei perfectioris, est perfectius, habet veritatẽ de perfectione materiali formæ. Vtrunque postremò dictum simul ostenditur ex responsione quam dat sanctus Thomas ad primum argumentum, loco allegato in quæstionibus de Malo. Nam cùm arguisset substãtiam spiritualem non posse mouere localiter corpora, quia motus localis est aliis perfectior: non potest autem aliis mutationibus mouere, respondet quòd motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo secũdum ipsum minima fit variatio. Manifestum est enim hanc responsionem ad hoc tendere, quòd motus localis non est formaliter & simpliciter perfectior, sed tantùm secundum quid & materialiter. Propterea 8. Physicorum in expositione textus 59. formans rationem Aristot. ait. Quantò aliquis motus minus remouet à mobili, tantò subiectũ eius est perfectius: & sic ipse motus etiam est perfectior quodãmodo: motus localis est huiusmodi, ergo, &c. Ex his enim patet quòd vult loci mutationem esse non formaliter & simpliciter aliis perfectiorem, sed secundum quid & materialiter, cùm proponat motum qui minus remouet à subiecto, habere subiectũ perfectius, & ex hoc ipsum esse perfectiorem quodammodo.

AD rationem verò alterius opinionis dicitur quòd super falso fundatur, scilicet quòd motus nõ sit aliud quàm priuatio termini. hoc enim falsissimum est. Nam motus nõ est formaliter priuatio, sed actus subiecti priuati termino motus, & per motum tendentis ad illum.

SED circa hanc determinationem duplex occurrit dubium. Primum est, motus primi mobilis est mensura omnium aliorum motuum, vt patet 10. Metaphys. text. 4. sed vnumquodque mensuratur primo & perfectissimo sui generis. ergo talis motus est secundum suam rationẽ prior & perfectior aliis motibus, & nõ tantùm materialiter ratione subiecti, ergo, &c. Secundum est: Probat sanctus Thomas & hîc, & in plerisque aliis locis, quòd omnes motus corporales reducuntur in motum corporum cælestium sicut in causam, quia motus localis est aliis prior tempore, natura, & perfectione: sed esse causam aliorum videtur sibi ex propria ratione conuenire, cùm ab ipso habeat corpus cæleste quòd aliorum motuum sit causa. Nam apud sanct. Thom. cessante motu cæli, omnes alij motus naturales cessabunt, ergo, &c.

AD primum respondetur, quòd duplex quantitas in motu considerari potest, secundum quam sibi potest attribui mensurari. vna est quantitas essentialis & quidditatiua, secundum quam in genere entium & in genere motus determinatum gradum tenet. alia est quãtitas velocitatis & tarditatis, inquãtum videlicet in maiori aut minori tempore tantùm de spatio pertransitur, secundum quam dicitur determinatum gradum in velocitate tenere. Si loquamur de motu quantum ad eius primam quãtitatem, sic non est verum quod omnes alij motus loci mutatione mensurentur, sed omnium ipsorum generatio est mensura. cognoscitur enim quæ mutatio sit formaliter & quidditatiue perfectior aut imperfectior, ex eo q̃ magis aut minus ad perfectiorem generationis appropinquat. Si verò de motu loquamur quantùm ad aliam eius quantitatẽ, sic omnes alij motus motu locali primi mobilis mẽsurantur, tanquã videlicet motu velocissimo & simplicissimo: sed ista perfectio non conuenit sibi ex absoluta motus localis ratione, sed ex eo quod est primi mobilis motus, cui conuenit quod velocissimè & simplicissimè moueatur. ideo non sequitur quod ex sua formali ratione sit aliis perfectior, sed tantùm materialiter & ex subiecto. Ad secundum similiter dicitur quod conuenit motui corporis cælestis esse causam aliorum non ex formali motus ratione, sed ex perfectione subiecti. quia enim requirit subiectum in potentia tantùm ad vbi, non autem ad aliam formam intrinsecam absolutã, ideo solus potest conuenire primo corpori cælesti, quod suo motu est omnium aliorum motuum causa. vnde minor assumpta est falsa. Ad cuius probationem dicitur quod non habet corpus cæleste à motu, quòd sit aliorum motuum causa tanquam à forma per quam agat, sed tanquam à dispositione sibi ad hoc vt moueat necessaria, quia proprium est corporis vt non agat actione sibi conueniente, inquantũ corpus est, nisi moueatur: & propter hoc cessante motu, cessat illa cælestis corporis actio. Ad secundum dubiũ dicitur quod non inquit S.Tho. totum motum esse medium absolutè, sed quasi medium quia videlicet non est propriè medium, eò quòd non habeat principium neque finem in magnitudine quæ pertransitur, vt arguebatur, sed habet quandam similitudinem medij, inquantum est aliquod extensum. sicut enim extensum in linea quod est inter indiuisibilia ad quæ linea terminatur, est medium inter illa: ita totus motus circularis consideratur vt extensio quædam motus: & ideo quandam medij similitudinem habet: deficit tamen à propria ratione medij inquantum non est in ipso accipere duo extrema in actu quibus terminetur, sicut & in circulo nulla sunt talia duo extrema. Ad tertium dubiũ dicitur, quòd licet motus circularis non habeat principium & finem per comparationem ad magnitudinem super quam fit motus, habeat tamen principium & finem durationis secundùm quod ad diuisionem temporis diuiditur. est enim aliquod instans à quo incipit corpus circulare moueri, & aliquod instans ad quod eius motus terminetur. ideo nõ sequitur quod omnis motus circularis sit perpetuus. Ad quartum dubium dicitur de mente Aristotelis octauo Physicorum, quòd motus circularis potest dici semper esse in principio, in medio & in fine, quia in magnitudine circulari quodlibet punctum potest accipi vt principium, & vt medium, & vt finis, eò quòd nullum sit punctum in tali linea quòd sit actu principium, aut finis, sed secũdum nostram signationem potest signari aliqua pars mobilis, & in loco continente signari aliquod punctum principio illius partis correspondens, & sic dicere quòd mobile incipit à tali signo magnitudinis moueri, eritque signum illud principium à quo incipit motus secundum signationem nostrã, non secundum rem: cùm ergo hîc dicitur quòd motus circularis non habet principium neque finem, intelligitur secundum rem, inquantum quod circulariter mouetur, semper in eodem loco reali manet secundum rem, non estque ex parte magnitudinis aliquod principium aut aliquis finis in actu. quod verò dicitur ipsum semper esse in fine in primo Meteororum, intelligitur quantum ad potentialem signationem nostram, secundum quam possumus quodlibet punctũ magnitudinis accipere tanquam principium, & tanquam finem motus alicuius partis mobilis. Septimò, corpora cęlestia sola inter corporalia sunt inalterabilia, scilicet alteratione corruptiua. ergo sunt causa omnis alterationis. ergo sunt causa omnis motus in istis inferioribus. probatur prima consequentia, quia sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita immobile secundum hunc motum ad motum talem, quando scilicet tali immobili conuenit mouere, immobile autem simpliciter est causa omnis motus. secunda verò consequẽtia probatur, quia alteratio in istis inferioribus est causa omnis motus, cùm per ipsam perueniatur ad augmentum & generationem, generãs verò sit motor per se in motu grauium & leuium.

ADVERTE quòd motus inferiorum dupliciter possunt comparari: vno modo in ordine ad vnum & idem: alio modo in ordine ad diuersa. In ordine ad vnum & idem etiam duobus modis cõsiderari possunt, vno modo secundùm quod illi attribuuntur sicut causæ, alio secundùm quòd sibi attribuuntur sicut mobili. Si considerentur secundùm quòd vni attribuuntur in ratione causæ alterius, sic generans grauia hunc ordinem habet, quòd primò alterat materiam ex qua debet graue generari, secundò generat graue, tertiò dat motum localem, & sic alteratio alios motus præcedit. Si autem vni attribuantur in ratione mobilis, ita quòd sit vnum & idem mobile omnibus illis motibus, generatio omnes alios motus præcedit. omnis enim motus scilicet alterationis, & augmenti & localis, præsupponit subiectum suum in actu, hoc autem fit per generationem. Si autem isti motus in diuersis mobilibus considerentur, sic motus localis præcedit alterationem, quia non potest aliquid de nouo alterari, nisi alterans & alteratum fiant propinqua, quod nõ fit sine motu locali, aut alterantis, aut alterati: alteratio verò præcedit generationem, quia nõ potest aliquid generari, nisi prius per alterationem disponatur propria materia ex qua debet generari, generationem verò alij motus sequuntur: ordo ergo motuum hîc assignatus in istis inferioribus, qui est de mente Arist. 8. Physic. intelligitur secundum quòd in mobilibus considerantur.

Epilogus prædictorum.

Cap. 83.

EX omnibus autem his quæ ostensa sunt colligere possumus, quòd quãtùm ad ordinis excogitationem rebus imponendi, Deus omnia per seipsum disponit. Vnde super illud Iob. 33. Quem posuit alium super orbem quem fabricatus est: dicit Gregor. mundum quippe per seipsum regit, qui per seipsum condidit. & Boëtius 4. de Consolatione, Prosa. 4. Deus per se solum cuncta disponit. Sed quantùm ad executionem inferiorem per superiora dispensat: corporalia quidem per spiritualia. Vnde Gregor. dicit in 4. dialogo, in hoc mundo visibili nihil nisi per inuisibilem creaturam disponi potest: inferiores verò spiritus per superiores. vnde dicit Dionys. 4. ca. Cælest. Hierarc. quòd cælestes essentiæ intellectuales primò in seipsas diuinam edunt illuminationem, & in nos deferunt quæ supra nos sunt manifestationes. Inferiora etiam corpora per superiora. Vnde Dionys. dicit 4. cap. de Diu. Nom. quòd sol generationem visibilium corporum confert, & ad vitam ipsam mouet, & nutrit & auget & perficit, & mundat, & renouat. De his autem omnibus simul dicit Aug. in 3. de Trin. Quemadmodum corpora grossiora & inferiora per subtiliora & potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem, & spiritus rationalis peccator, per spiritum rationalem iustum.

Super *Cap.* 83.

COLLIGIT ex omnibus præmissis sanct. Thom. quòd Deus omnia per seipsum disponit quantùm ad excogitationem ordinis rebus imponendi, quod etiam ostendit Greg. super Iob. 33. & Boëtius 4. de Conso. quãtùm verò ad executionem inferiora per superiora gubernant, corporalia quidem per spiritualia, quod & Grego. 4. dial. ostendit: inferiores verò spiritus per superiores, vt est de mente Dionys. 4. cap. Cæ. Hierar. inferiora etiam corpora per superiora, vt ibidem tenet Dionysius. Confirmantur omnia prædicta author. August. tertio de Trinit.

Quòd

Quòd corpora cælestia non imprimant in intellectus nostros.
Caput 84.

Idem 1. p. q. 115. artic. 4. X his autem quæ præmissa sunt in promptu apparet quòd eorum quæ sunt circa intellectum, corpora cælestia causæ esse non possunt. Iam enim ostensum est quòd diuinæ prouidentiæ ordo est vt per superiora regantur inferiora, & moueantur: intellectus autem ordine naturæ omnia corpora excedit vt ex prædictis patet. impossibile est igitur quòd corpora cælestia agant in intellectum directè. non igitur possunt esse causa per se eorum quæ sunt circa intellectum. Capit. 82. & præced. Capit. 49. & 78.

2 Adhuc, Nullum corpus agit nisi per motus, vt probatur in octauo Physicor. * quæ autem sunt immobilia, non causantur ex motu. nihil enim causatur ex motu alicuius agentis nisi inquantum mouet: passum autem mouetur: quæ igitur sunt omnino extra motum non possunt esse causata à corporibus cælestibus. Sed ea quæ sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum per se loquendo, sicut patet per Philosophum in septimo Physicorum.* quinimo per quietem à motibus fit anima prudens & sciens, vt ibidem dicitur. impossibile est ergo quòd corpora cælestia sint per se causa eorum quæ sunt circa intellectum. *Tex. cō. 53. *Tex. cō. 18. & 19. text. com. 20.

3 Amplius, Si nihil causatur ab aliquo corpore nisi inquantum mouet dum mouetur: oportet omne illud quod recipit impressionem alicuius corporis moueri; nihil autem mouetur nisi corpus, vt probatur in sexto Physicorum. * oportet ergo omne id quod recipit impressionem alicuius corporis, esse corpus, vel aliquam virtutem corpoream. ostensum est autem in secundo, quod intellectus neque est corpus, neq; virtus corporea. impossibile est igitur ꝙ corpora cælestia directè imprimant in intellectum. *Tex. cō. 86.

4 Item, Omne quod mouetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum. nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum, nisi per id quod est actu: oportet ergo omne agens & mouens esse aliquo modo actu respectu eorum ad quæ passum & motũ est in potentia. corpora autem cælestia non sunt actu intelligibilia, cùm sint quædam singularia sensibilia. quum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est ꝙ corpora cælestia directè agant in intellectum.

5 Adhuc, Propria operatio rei consequitur naturã ipsius quæ rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione. sicut patet de graui & leui quæ habet statim proprium motum in termino suæ generationis, nisi sit aliquid impediens, ratione cuius generans dicitur mouens. illud ergo quod secundum principium suæ naturæ nō est subiectum actionibus corporum cælestium, neque secundum operationem suam potest ei esse subiectum. pars autem intellectiua non causatur ab aliquibus principiis corporis, sed est omnino ab extrinseco, vt suprà probatum est. operatio igitur intellectus non directè subiacet corporibus cælestibus.

6 Amplius, Ea quę causantur ex motibus cælestibus, tempori subdũtur, quod est numerus primi motus cælestis. qui igitur omnino abstrahunt à tempore, non sunt cælestibus motibus subiecta. intellectus autem in sua operatione abstrahit à tempore sicut & à loco. considerat enim vniuersale quod est abstractum ab hic & nunc: non igitur operatio intellectualis subditur cælestibus motibus.

7 Adhuc, Nihil agit vltra suam speciem: ipsum autem intelligere trãscendit speciem & formam cuiuslibet corporis agentis: quia omnis forma corporea est materialis & indiuiduata. ipsum autem intelligere habet speciem à suo obiecto, quod est vniuersale & immateriale. vnde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. multo igitur minus possit quodcunque corpus causare ipsum intelligere in alio.

8 Item, Secundum illud quo aliquid vnitur superioribus, non est inferioribus subiectum: anima autem nostra secundùm quòd intelligit, vnitur substantiis intellectualibus, quæ sunt superiores ordine naturæ corporibus cælestibus. non enim potest anima nostra intelligere nisi secundùm quòd lumen intellectuale inde sortitur. impossibile est igitur ꝙ intellectualis operatio directè motibus cælestibus subdatur.

9 Præterea, Huic rei fidem faciet si cõsideremus ea quæ à Philosophis circa hoc dicta sunt. Antiqui enim Philosophi naturales, vt Democritus, Empedocles, & huiusmodi posuerunt quòd intellectus non differt à sensu, vt patet in quarto Metaphysicæ text. com. 21. & in tertio de Anima: & ideo sequebatur quòd intellectus sit quædam virtus corporea sequens corporum transmutationem. & ideo dixerunt quòd cùm trãsmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem superiorum corporum, intellectualis etiam operatio sequitur corporum cælestium motus, secundum illud Homeri: Talis est intellectus in diis & hominibus terrenis, qualem in die inducit pater virorũ deorumque, id est, sol, vel magis Iupiter, quem dicebant summum Deum, intelligentes per ipsum totum cælum, vt patet per Augustinum in libro de Ciuitate Dei.* Hinc etiã processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc ꝙ imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum imagines, & pagina recipit literas impressas absque hoc quòd aliquid agat, vt Boëtius narrat in quinto de Consol. Prosa 4. & Met. 4. secundum quorum sententiam sequebatur quòd maximè ex impressione corporum cælestium intellectuales notiones nobis imprimerentur. * Lib. 4. c. 11.

Vnde & Stoici fuerunt qui præcipuè necessitate quadam fatali hominum vitã duci posuerunt. Sed hæc positio inde falsa apparet, vt Boëtius ibidẽ dicit, quòd intellectus componit, & diuidit, & comparat suprema ad infima, & cognoscit vniuersalia & simplices formas quæ in corporibus non inueniuntur. & sic manifestum est quòd intellectus non est sicut recipiens tantùm imagines corporum, sed habet aliquam virtutẽ corporibus altiorem. nam sensus exterior, qui solùm imagines corporum recipit, ad prædicta se non extendit. Omnes autem sequentes Philosophi intellectum à à sensu discernentes, causam nostræ scientiæ non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt, sicut Plato ponit causam nostræ scientiæ esse ideas, Aristoteles autem intellectum agentem. Ex his omnibus accipere quòd ponere corpora cælestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum à sensu non differre, vt patet etiam per Aristotelem in libro de Anima.* hanc opinionem manifestum est esse falsam. igitur manifestum est & eam esse falsam quæ ponit corpora cælestia esse nobis causas intelligendi directè. Hinc est quòd sacra scriptura causam nostræ intelligentiæ attribuit non alicui corpori, sed Deo, Iob. 25. Vbi est Deus qui fecit me: qui dedit carmina in nocte: qui docet nos super iumenta terræ, & super volucres cæli erudit nos. & in Psalm. 93. Qui docet hominem scientiam. Sciẽdum est tamen quòd licet corpora cælestia directè intelligentiæ nostræ causæ esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirectè. licèt enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quæ sunt imaginatio, & vis memoratiua & cogitatiua, vt ex superioribus * patet. & inde est ꝙ impeditis harum virtutũ operationibus propter aliquam indispositionẽ corporis, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis & lethargicis & aliis huiusmodi: & propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc prædictæ vires fortiores existunt. vnde dicitur in secundo de Anima, * quòd molles carne, aptos mente videmus. dispositio autem corporis humani subiacet cælestibus motibus. Dicit enim August. in quinto de Ciuitate Dei, * quòd non vsquequaque absurdè dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos. Et Damascenus dicit in 2. libro, quòd alij & alij planetæ D. 766. * Vbi supra. * Lib. 2. c. 73. circa finem. * Tex. cō. 94. * Cap. 6. & cap. 7. vltra medium. Lib. 2. orth. fidei, cap. 7.

netæ diuersas complexiones & habitus, & dispositiones in nobis constituunt: ideo indirectè corpora cælestia ad bonitatem intelligentiæ operâtur. & sic sicut medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis complexione, sicut ex dispositione proxima: ita astrologus ex motibus cælestibus, sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verficari quod Ptolemæus in Centiloquio dicit: Cùm fuerit Mercurius in natiuitate alicuius in aliqua domorum Saturni, & ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiæ medullitùs in rebus.

Super Cap. 84.

POSTQVAM determinauit sanct. Thom. de diuina prouidentia secundùm quòd omnia communiter se extendit, nûc incipit agere de ipsa secundùm quòd particulariter se extendit ad homines. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit à quibus humanæ electiones gubernentur, secundò quædam corollaria infert cap. 91. Circa primum tria facit. Primò ostendit quòd corpora cælestia non sunt causa humanarum electionum, secundò quòd neque substantiæ separatæ, cap. 88. tertiò quòd diuinæ prouidentiæ subduntur, capit. 90. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd corpora cælestia non imprimant in intellectus nostros. secundò quòd non sint causa electionum nostrarum, capitulo sequenti. Quantùm ad primum ponuntur duæ conclusiones. Prima est: Eorum quę sunt circa intellectum corpora cælestia causa per se esse non possunt directè. Probatur primò sic: Intellectus ordine naturæ omnia corpora excedit: ergo impossibile est quòd corpora cęlestia agant in intellectum directè. ergo non possunt esse per se causa eorum quæ sunt circa intellectum. probatur consequentia, quia diuinæ prouidentiæ ordo est vt per superiora regantur inferiora & moueantur.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd ex parte effectus dicitur causa per se alicuius effectus quæ propria virtute & propria actione attingit effectum secundum seipsum, non ratione alicuius alterius cui coniungatur. Illa verò dicitur esse causa per accidens, quæ non attingit propria actione effectum secundum seipsum, sed aliquid aliud cui coniungitur, sicut dicimus fodientem sepulchrum esse causam per se sepulchri; inuentionis autem thesauri esse causam per accidens. Considerandum secundò, quòd vnum agere in aliud dupliciter contingit. Vno modo directè, alio modo indirectè. Dicitur aliquid in aliud directè agere, quando actio eius & influxus ad ipsum tanquam ad passum pertingit aliquod in ipso causando. Indirectè autem dicitur agere quando eius actio non pertingit ad ipsum causando aliquid in eo, sed pertingit ad aliquid aliud ex quo in ipso aliquid resultat. Primo modo dicimus ignem agere in quamquam calefacit. Secundo modo dicimus ignem agere in homines inter quos ex acceptione aquæ calidæ discordia est exorta.

Considerandum tertiò, quòd agere directè in aliquod passum necessariò infertur ex hoc quod est esse causam per se eius quod fit in tali passo. Non enim potest aliquid agens esse per se causa alicuius in aliquo facti, nisi in subiectum & passum directè agat. Nam quod ab agente causatur in aliquo, oportet per aliquam agentis actionem terminatam ad passum tanquam ad subiectum fieri, non autem ex hoc quod est directè, infertur agere per se, quia etiam agens per accidens directè agere potest, inquantum sua actione aliquid attingit, licet non primo sed per aliud. Agere etiam in passum indirectè necessariò infertur ex hoc quod est esse causam per accidens eius quod fit in passo. Et quia quando aliquod consequens necessariò sequitur ad aliquod antecedens, necessariò etiam ex negatione consequentis infertur negatio antecedentis: ideo sanct. Thom. ex eo quòd corpora cælestia non directè agunt in intellectum nostrum, infert quod non sunt per se causa eorum quæ in intellectu fiunt. neque enim per se causant ea quæ in intellectu fiunt, neque eorum actio intellectũ attingit.

Secundò. Ea quæ sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum per se loquendo, vt patet septimo Physic. imò per quietem à motu fit anima prudens & sciens. ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm nihil causetur ex motu nisi inquãtum agens mouet, passum autem mouetur, quę sunt immobilia, tanquam omnino extra motum, non causantur ex motu, corpus autem non agit nisi per motum.

ADVERTE quòd addit sanct. Thom. ad antecedẽs per se loquendo, quia ea quæ in intellectu fiunt, per accidens possunt in motu esse ratione phantasmatum ad intellectionem concurrentium. Tertiò, intellectus neque est corpus, neque virtus corporea: ergo non possunt corpora cælestia in ipsum directè imprimere. probatur consequentia, quia cùm nihil causetur à corpore, nisi inquantũ dum mouetur, mouet, oportet id quod impressionem corporis recipit, moueri: nihil autem mouetur, nisi corpus. Quartò, omne agens & mouens oportet aliquo modo esse actu, respectu eorum quæ causat: sed corpora cælestia non sunt actu intelligibilia, quum sint singularia sensibilia: ergo non possunt causare intelligibilia. ergo, &c. probatur maior, quia omne quod mouetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum: nihil autẽ reducitur in actum, nisi per id quod est actu. Vltima verò consequentia probatur, quia intellectus noster non est in potentia nisi ad intelligibilia in actu, scilicet tanquam ad formas in ipso immediatè recipiendas. Ista ratio probat particulariter cælum non esse causam speciei intelligibilis. Quintò, quod subditur corpori cælesti secundum suam operationem, subditur etiam illi secundum principium suæ naturæ, sed pars intellectiua nõ causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco. ergo eius operatio non subditur corporibus cælestibus. maior probatur, quia propria operatio rei consequitur naturam ipsius rei, quæ rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione. declaratur in graui & leui.

CIRCA istam rationem duplex occurrit dubium. Primum est, quia si nihil potest subdi secundum operationem corpori quòd non causatur ab ipso secundum suam substantiam, sequitur quòd homo non poterit esse causa operationis alicuius instrumenti, cuius non est causa: quod tamen videtur manifestè falsum: est enim causa incisionis ensis, & tamen non est eius causa. Secundum est, quia quamuis maior sit vera de actione consequente necessariò naturam statim nisi impediatur: non tamen sequitur quòd causa intellectionis sit etiam causa naturæ intellectiuæ, quia intellectio non est talis operatio, vt patet.

AD primum dicitur primò, quòd ratio procedit de operatione consequente naturam per se, non autem de operatione instrumenti, quæ non conuenit instrumento nisi per nouum motum quo ab aliquo mouetur. Actio enim instrumenti magis attribuitur vtenti instrumento, quàm ipsi instrumento. nam magis dicimus hominem incidere lignum quàm gladium.

AD secundum dicitur quòd ista ratio videtur concludere de actione intellectus agentis, quæ est facere intelligibilia in actu, siue actuare intellectum possibilem. Nam sicut in præcedenti ratione ostendit corpus cæleste non esse causam speciei intelligibilis, ita hac ratione ostẽditur quòd non est causa illius actionis qua intellectus agens ipsas species intelligibiles format: ideo propositio assumpta optimè propositum infert, quia ista operatio intellectus agentis naturaliter consequitur intellectũ agentem positis phantasmatibus conuenientibus in imaginatione & debitè dispositis, sicut calefactio naturaliter consequitur ignem: propterea sicut generans ignem qui est causa calefactionis, est etiam causa naturæ ignis, ita & quod est causa operationis intellectus agentis, oportet esse causam naturæ ipsius.

Sextò, intellectus in sua operatione abstrahit à tempore, sicut à loco quum consideret vniuersale, quod est abstractum ab hîc & nunc. ergo, &c. probatur cõsequentia, quia ea quæ causantur ex motibus cælestibus, tempori subduntur, quod est numerus primi motus.

ATTENDENDVM primò quòd conuenienter sanctus Thomas ex obiecto intellecto inquantum huiusmodi arguit operationem intellectus non esse in tempore, quia quum esse abstractum à loco & tempore, non conueniat vniuersali secundum quòd est in singulari, imò vt sic sit determinatum ad certum tempus & ad certum locum: habeat autem separationem ab istis conditionibus secundum quod est obiectum intellectus, necesse est vt ipsa intellectio quæ ex obiecto intellecto inquantum intellectum est specificatur, sit extra tempus. oportet enim naturam rei ex forma specificante ad modum essendi determinari. Attendẽdum secundò quòd licet operatio intellectus per se non sit in tempore, per accidens tamen sibi admiscetur tempus ratione phantasmatum quæ ad ipsam exiguntur, vt in præcedentibus de mente sancti Thomæ est ostensum, sicut & ipsum vniuersale quòd per se abstrahit à loco & tempore negatiuè, ratione tamen singularis in quo est, ad certum locum & certum tempus determinatur. Septimò. Intelligere transcendit speciem & formam cuiuslibet corporis agentis. ergo nullum corpus per formam suam corpoream potest intelligere: ergo multo minus potest in alio ipsum intelligere causare. probatur prima consequentia, quia nihil agit vltra suam speciem, tãquam scilicet primum & per se agens, antecedens verò probatur, quia forma corporea est materialis & indiuiduata, intelligere autem habet speciem ab obiecto quòd est vniuersale & immateriale.

CIRCA vltimam consequentiam dubium occurrit. Nam multa sunt quæ agens in seipso causare non potest, & tamen in alio causat. Sol enim causat formas in istis inferioribus: quas tamẽ in seipso non causat, quamuis ergo aliquid in seipso non causet operationem intelligendi, non tamen sequitur quòd in alio causare nõ possit. Respondetur quòd ista consequentia tenet de actu intelligendi, inquantum excedit formam agentis. Si enim corpus non potest intellectionem in seipso causare propter excessum supra eius formam & speciem corporis: multo magis non poterit propter eandem rationem ipsam in alio causare. magis enim videretur si haberet causalitatem super talem actum, quòd illum in seipso causaret, quàm in alio, eo quòd sit operatio immanens: quod si hoc nõ potest, multo minus & aliud poterit. Non ergo illa consequentia tenet in virtute illius propositionis, agens quòd non potest aliquid in seipso causare, neque illud causare in alio potest, vt obiectio supponit, sed virtute istius. Quod non potest in seipso causare intellectionem propter excessum ipsius intellectionis supra formam & speciem eius, multo minus potest illam in alio causare: ista autem manifestè verissima est. idcirco sanct. Thom. illam consequentiam tanquam per se manifestam non curauit probare.

Octauò. Anima nostra intelligit secundum quòd vnitur substantiis intellectualibus, quæ sunt superiores ordine naturæ corporibus cælestibus. ergo, &c. probatur antecedens, quia anima non potest intelligere, nisi secundum quòd lumen intellectuale inde sortitur. consequentia verò probatur, quia secundum illud quo aliquid vnitur superioribus, non est inferioribus subiectum.

AD euidentiam huius rationis, considerandum est quòd illud quo aliquid quasi per quandam continuationẽ superioribus vnitur, cùm sit quædam superioris participatio, ad naturam superioris pertinere videtur, licet excellentiori modo in illo inueniatur, vnde ex superiori & inferiori quantum ad illud quodammodò efficitur vnum, aut saltem inter illa est talis immediatio, vt nihil dignius inter illa possit mediare: & iccirco quod est illo superiori inferius, est etiam inferius ordine naturæ, eò quod sic illi superiori continuatur: & per consequens sicut non potest in superiorem naturam agere, ita non potest agere in illud quod ei continuatur quantum ad illud in quo vniuntur. cùm ergo ratione luminis intellectualis sit quædam continuatio inter animam humanam & superiores intellectus, & operatio intellectualis à tali lumine procedat, optimè sequitur quòd corpora cælestia quæ sunt inferiora substantiis intellectualibus, in humanum intellectum directè agere non possint, sicut neque in superiores intellectus, & secundum hoc procedit hæc ratio. Nonò, & est ratio directè contra positionem Philosophorum: Ponere corpora cælestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum non differre à sensu, vt patet ex philosopho secundo de Anima text. centesimo quinquagesimo. sed hæc opinio est falsa. ergo, &c. Ad manifestationem maioris inducit primò opinionem Democriti, Empedoclis, & aliorum antiquorum naturalium philosophorum, qui ponentes intellectum non differre à sensu, dixerunt quòd cùm transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum

riorum,intellectualis etiam operatio sequetur corporum cælestium,motus.manifestatur authoritas Homeri exposita per Augustinum 4.de Ciuit. cap.11.dicẽtis quòd talis est intellectus in diis & hominibus terrenis,qualem in die inducit pater virorum deorumque. Inducit secundo opinionem Stoicorum ponentium necessitate quadam fatali hominum vitam induci.dicebant enim cognitionem intellectus causari ex eo quòd imagines corporum nostris mentibus imprimuntur,vt narrat Boëtius quinto de Consolatione. Contra quam opinionem ex ipso Boëtio arguitur, quia intellectus componit & diuidit,& comparat suprema ad infima, & cognoscit vniuersalia & simplices formas quæ in corporibus non inueniuntur, & ad quæ sensus exterior non se extendit. Inducuntur tertiò contra prædictas opiniones Plato & Aristot. qui ponentes à sensu intellectum differre, causam nostræ scientiæ non corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerũt, ille ideis,iste intellectui agenti. Inducitur & auth. scriptu. Iob 25.& Psalmistæ vbi dicitur:Qui docet hominem scientiam.

Secunda conclusio est:Licet corpora cælestia directa intelligentię nostræ causa esse non possint, aliquid tamen ab hoc indirectè operantur, agendo scilicet in aliquod ex quo aut iuuatur, aut impeditur actio intellectus. Probatur,quia in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operante virtutum corporearum,quæ sunt imaginatio,& vis memoratiua, & cogitatiua, cuius signum est duplex. Vnum est, quòd impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, operatio intellectus impeditur, vt in phreneticis, id est mente captis, & lethargis, id est obliuiosis accidit. Aliud est, quòd bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, ex hoc quòd prædictæ vires fortiores existunt,vt patet ex secundo de Anima:dispositio autem corporis humani subiacet corporibus cælestibus, vt patet ex Augustino,quinto Ciuit.cap.6.& ex Damasceno secundo libro.Ex quo infert sanct.Thom.primò, quòd sicut medicus de bonitate intellectus iudicare potest ex corporis dispositione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus cælestibus sicut ex causa remota. Secundo, infert Ptolemæi dictum in centiloquio circa bonitatem intelligẽtiæ secundum hunc modum verificari posse, dum inquit quòd quum fuerit Mercurius in natiuitate alicuius in aliqua domorũ Saturni: & ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiæ medullitus in rebus.

SED contra hanc secundã conclusioné & eius corollaria potest argui rationibus Ioãnis Pici, hominis ingeniosissimi,in libro aduersus astrologos, tenentis corpora cælestia esse causas vniuersales horum inferiorum: & diuersitatem effectuum in istis inferioribus contingentium in causas tantùm proximas, non autem in aliquas cõstellationes siue syderum positiones esse referendam. Ex quo sequitur diuersitatis intellectuum ex diuersa corporis dispositione prouenientis causam esse aliquam particularem virtutem, nõ autem diuersam syderum positionem. Quo fit vt etiam falsum sit posse astrologum de bonitate intellectus ex motibus cælestibus iudicare,vt hîc dicitur, & dictum Ptolemæi quod sanctus Thomas verificare nititur, saluari nõ posse.Arguit enim primo sic:Cælum est causa vniuersalis,causa vniuersalis non distinguit effectus, sed tantùm causæ proximæ tam specificæ quàm singulares. ergo cælum non est causa diuersitatis effectuum in istis inferioribus.

Confirmatur primò,Nulla est syderum positio sub qua de leone leo,de equo equus non nascatur. ergo diuersitas rerum non positioni syderum, sed diuersitati particularium causarum est asscribenda. Confirmatur secundò.Natos simul eodem momento ex diuersis parentibus intra eãdem eiusdem tamen regionis latitudinem & longitudinem,fortuna,ingenio, corpore diuersissimos videmus. ergo eorum diuersitas à particularibus causis,quæ diuersæ sunt,non à syderum positione, quæ vna est, prouenit. Secũdò principaliter arguit sic:Cælum in hæc inferiora agit lumine duntaxat & motu, à quibus non aliud materiæ communicatur quàm motus, lux, & calor, sed hæc ab omnibus fluunt stellis. ergo non sunt diuersi influxus cælorum secundum variam syderum positionem.

AD huius difficultatis euidentiam considerandum est, primò ex doctrina sancti Thomæ primo Sententiarum,distinct.38. artic.5. & in plerisque aliis locis,quòd cùm causa prima & vniuersalis, effectus particulares mediantibus causis secundis efficiat, oportet virtutem ipsius in causa secunda recipi, vt quasi per ipsam ad effectum deferatur.quia autem vnumquodque recipitur in alio per modum recipientis, accipit virtus vniuersalis causæ limitationem quandam & determinationem ad determinatos effectus ex secũda causa in qua recipitur.idcirco dictum est superius multos effectus cõtingenter euenire,quamuis prima causa sit necessaria, propter contingentiam secundæ causæ, in qua primæ causæ virtus limitationem accipit. & eadem ratione dum aliqua vniuersalis causa ad generationem equi agit,mediante equo generat equum: & dum agit ad generationem bouis, mediante boue generat bouem. pari ratione dum agit mediante equo debilis virtutis,equum debilem & imbecillum generat:& dum equo forti mediante agit, fortem equum producit & robustum.& sic de aliis.Videtur ergo decipi Picus, vir alioquin doctissimus,quia cùm cælum vniuersalem causam esse viderit, rerum diuersitatem in eius virtutem referri non posse putauit:quum tamen oppositum ob hanc rationem sit existimãdum.Si enim cælum vniuersalis causa est,sine qua corporeum nullum nec agit nec agere potest,fateri nos necesse est cælum esse omnis diuersitatis causam, vtpote quod omnes causas secũdas ad agendum moueat, à quibus diuersi effectus proueniant. Propterea ponimus diuersitatem ingenij à cæli impressione: indirectè tamen & ex transuerso atque occasione quadam prouenire, quoniam cælum veluti vniuersalis causa diuersas dispositiones corporeas, secundum quas sensitiuæ vires variantur, efficiat, quibus in suo opere vtitur intellectus. Sed harum dispositionum corporearum varietatem, non sic in cælum referimus, quasi ab ipso solo nulla media interueniente causa proueniat, sed quia cælum secunda causa vtitur quæ vigoriosior efficitur, dum agit cælo in tali dispositione existente,quàm si taliter dispositus nõ esset. ipsum etiam cælum mediante aliqua particulari causa remouet impedimenta, quibus cõueniens materiæ dispositio,aut etiam actio secundæ causæ agentis impediri posset. Non enim inconueniens est ex secundis causis aliquem effectum prouenire, vt sunt instrumenta alterius agentis,qui ex virtute duntaxat propriæ naturæ non eueniret, sicut videmus operatione artis fieri mirabiles effectus,mediante igne & aliis causis naturalibus, qui ab illis duntaxat causis naturalibus non prouenirent. Considerandum secundò ex doctrina sancti Thomæ,secundo Sententiarum, distinctione 15.quæst.1. art.3. & prima parte,quæst.115.artic.4.in quæst.de spir. articulo octauo ad duodecimum. & secundo Cæli, lectione decima, quòd licet motu & lumine vniuersæ agant stellæ, tanquam virtute omnibus communi:præter tamen communem lucis virtutem habent singulæ stellæ proprias virtutes, quibus diuersorum effectuum sunt effectrices, quæ virtutes speciem vniuscuiusque stellæ cõsequuntur,& quia secundum quòd suo motu diuersimodè se habet stella ad aliam stellam,& ad inferiora diuersos effectus efficit, ideo secundum diuersos aspectus & cõiunctiones diuersimodè imprimunt stellę.& diuersimodè operantur secundum quòd inferior stella participat de virtute superioris stellæ, & secundum quod ex pluribus virtutibus agentibus aliquid efficitur quòd vnica sola virtute fieri non posset, aut etiam secundum quod vna stella ex determinata sua virtute nata est aliam stellam aut iuuare,aut impedire à suo proprio effectu, sicut videmus in inferioribus rebus vnam causam aliam iuuare, aliam verò impedire. Nam causa aliqua iuuatur ad suum effectum ex appositione calidi, quæ ex frigidi appositione impeditur. Sic etiam dicimus opinionem Ptolemæi hîc recitatam sequentes,quòd si fuerit Mercurius in natiuitate alicuius in aliqua domorum Saturni, & ipse fortis in esse suo, iuuatur ex illa positione Mercurius ad causandum, mediantibus tamen causis secundis,quibus vtitur vt instrumentis, eam dispositionem corporis quæ fit viribus sensitiuis conuenientissima, quia virium sensitiuarum dispositione efficitur vt aliquis operatione intellectus efficacissimè vt possit, vnde quis optimi ingenij dicatur esse.Et ideo optimè, inquit sanctus Thomas, quòd astrologus ex motibus, aut ex positione syderum de bonitate ingenij iudicare potest, tanquam ex causa remota: de qua bonitate medicus ex corporis habitudine tanquam ex causa proxima iudicabit. Vnde quod ait Picus noster, si quam virtutem præter lumen & motum habent astra, illam vniuersalem ad omnia inferiora esse falsissimũ est.sunt enim aliquæ virtutes stellis ad determinatos effectus datæ, non ad omnes, licet communi luminis natura in omni hæc inferiora aliquid possint, & illæ tamen virtutes vniuersales dici possunt, inquantum non tantum ad vnum indiuiduum sunt determinatæ, sed in multa indiuidua, & in multiplices sui effectus differentias extenduntur, & multis particularibus causis vario modo dispositis cooperantur.

QVIA autem meum institutum est non aliorum opiniones impugnare,sed tantùm S.Thom. dicta in hoc libro interpretari, eaque ab omni calumnia defendere, in impugnatione huius opinionis non immorabor, sed ad obiecta tantùm respondebo.

AD primum itaque absolutè loquẽdo,negatur minor.dico enim quòd causa vniuersalis distinguit effectus mediantibus causis secundis, quod est propriũ causæ corporeæ vniuersalis,licet per seipsam huiusmodi causa tales effectus non distinguat. si autem intelligatur quòd causa vniuersalis non habet in seipsa diuersas virtutes, quibus diuersos effectus efficiat:sed hoc est secundarum causarum proprium:dicitur primò quòd non est inconueniens causam vniuersalem corpoream secundum diuersas partes habere diuersam virtuté ad diuersos effectus mediantibus causis particularibus producendos: sicut diuersæ artes diuersis instrumentis vtuntur ad diuersos effectus:cælum autem, nomine cæli intelligẽdo vniuersalitaté orbium & stellarũ, dicimus habere diuersas virtutes secũdum diuersitatem orbium & stellarum: & esse causam vniuersalé non solum inquantum motu & lumine in omnia operatur, sed etiam inquantum huiusmodi diuersis virtutibus in omnia inferiora agit, vna videlicet virtute vnum effectum producendo, & alia alium. Dicitur secundò, quod etiam quælibet stella potest dici causa vniuersalis,licet aliquam virtutem habeat distinctam à virtute alterius stellę,producatque aliquem effectum distinctum ab effectu alterius: tum quia motu & lumine quæ sunt omnibus corporibus cælestibus cõmunia,in hæc inferiora agit, tum quia propria virtute suam speciem & naturam consequente in diuersos effectus potest inquãtum in ipsa multarum causarum particularium virtutes vnitè continetur, sicut & in luce omnes effectus inferiores contineri vnitè Picus autumat.

AD primam confirmationé negatur consequentia.quòd enim de leone non generetur nisi leo,etiam virtute syderum est,quia cælum non agit particulares effectus nisi mediante causa secunda,& ad diuersos ac determinatos effectus producendos vtitur diuersis ac determinatis causis secundis,sicut artifex diuersis instrumẽtis ad diuersos effectus vtitur. Vnde sicut non valet,ars fabrilis per tale instrumentũ non producit nisi talé effectum,& per tale non nisi talem:ergo diuersitas horum effectuum nõ dependet ab artifice, sed tantum ab instrumentis:ita non valet, quomodocunq; sydera disponantur,à talibus causis particularibus non proueniunt nisi tales effectus, ergo solæ causæ secundæ sunt causæ diuersorum effectuum,& non syderum positio. Dicitur secundò, quod licet de equo non nascatur nisi equus, aliqua tamen syderum dispositio est sub qua equus potens est equum generare, qua non existente non generaret:quæ tamen dispositio nõ consistit in indiuisibili,sed latitudinem habet, & sic de aliis. Vnde videmus quædam animalia certis anni temporibus esse generationi apta,quæ aliis anni temporibus non generant.Ad secundam confirmationem negatur consequentia. Quòd enim diuersæ sint fortunæ aut dispositiones eodem momento nascentium, & in eadem longitudine & latitudine,non arguit syderum positionem non agere in hæc inferiora, sed arguit ipsam non necessariò agere, & cæli influxum accipere limitationem in causa secunda. quia enim corpora cælestia non agunt nisi in materia, & non nisi mediantibus agentibus particularibus : potest influxus corporum cælestium impediri, & ex materiæ indispositione, & ex indispositione particularis agentis, in quo cæli virtus limitationem accipit. vnde stant simul quòd syderum positio sit nata hunc effectum producere, & tamen in vno non producatur ex aliquo impediente, siue sit causa inferior,siue etiam alia constellatio : in alio verò in quo impedimenta non accidunt,producatur. propterea conceditur quidem quòd diuersitas horum effectuum in causas secundas tanquam in causas proximas referatur: negatur tamen quòd diuersi effectus in diuersas syderum positiones, tanquam in causas remotas referri non debeant. Posset autem ex opposito sic argui. Filij qui ex eisdem parentibus generantur, & sunt ab eodé magistro & præceptore instituti, eisdemque cibis educati, inueniuntur di-

uersorum

uersorum morum, & diuersa ac varia fortuna agitari. ergo eorum diuersitas non ex particularibus agentibus, sed ex diuersa syderum positione aliqua ex parte prouenit. Ad secundam rationem principalem dicitur primò, quòd antecedens est falsum. vt enim ostensum est de mente sancti Thomæ, sydera præter motum & lucem habent proprias virtutes eorum species consequentes, quibus determinatos effectus in hæc inferiora producunt. Dicitur secundò, quod admisso etiam antecedente consequentia non tenet. quia, vt dicitur de spirit. creat. articulo præallegato, lux non est eiusdem rationis in omnibus stellis, ideo præter communes effectus consequentes communem lucis naturam vnumquodque sydus suo lumine aliquem particularem effectum producere potest.

SED contra prædictas responsiones inquantum ponunt præter lucem esse in stellis particulares virtutes, præsertim contra dictũ sancti Thomæ secundo Cæli, quòd omnia cælestia corpora secundum communem virtutem luminis habent calefacere, secundum autem proprias virtutes habent etiam infrigidare, arguit Picus sic: Lux quæ in corporibus cælestibus ponitur, aut continet eminenter omnes quatuor primas qualitates, aut non. si primum, arguitur sic: Non potest alicui ex propria ratione conuenire aliquid imperfectius, eò quòd illi cõuenit ex communi natura, quum semper differentiæ vniuersali contractior differentia perfectionis gradum adiungat: sed qualitas illa quæ continet omnem qualitatem, perfectior est ea quæ tantùm frigoris est effectiua. ergo, &c. Si secundum, tunc sic: Nulli competit ex propria natura aliquid repugnans proprietatibus illi à communi natura conuenientibus, sed calefacere conuenit stellis ex communi virtute lucis, ergo frigus efficere, non potest alicui illarum ex propria & peculiari virtute conuenire.

AD euidentiam illius dicti sancti Thomæ, & etiam eorum quæ dicta sunt, considerandum est quod dupliciter possumus intelligere cælum siue stellam per propriam virtutem infrigidare, & alios effectus facere, per communem autem naturam lucis calorem efficere. Vno modo quòd illa propria virtus sit qualitas realiter à luce distincta. Alio modo quòd sit ipsa lux determinata ad speciem huius stellæ, ita quòd hæc lux inquantum lux absolutè, siue secundum communem lucis naturam habeat calefacere, inquantum verò talis lux consequens, videlicet terminatæ huius stellę speciem & naturam, puta Saturni, habeat infrigidare, & alios determinatos effectus producere. Licet autem vterque sensus saluari possit ad mentem sancti Thomæ videtur tamen in locis præallegatis ad secundum declinare. Nam diuersitatem effectuum à stellis prouenientium diuersarum stellarum radiis tribuit, expressè autem in secundo Sentent. vbi supra ait, quòd præter naturam lucis quæ communis est omnibus corporibus cælestibus, quælibet stella habet virtutem determinatam consequentẽ suam speciem, ratione cuius lux eius & motus habet vel infrigidare vel humectare, similiter 2. Sentent. distinct. 13. artic. 3. ait, quòd omnis alteratio quæ est in inferioribus, perficitur per virtutem luminis, quia cælum est primum alterans, hoc autem intelligo de stella cui lumen est connaturale. secundum enim illud lumen inquantum est tale lumen, vniuersos suos effectus operatur qui sibi proprij sunt, sed si lumen sibi ab extrinseco proueniat, & variatione quadam, sicut videmus in luna, fortassis oportet tunc naturalem ipsius virtutem qua infrigidat & humectat, distinctam esse à lumine recepto quo aliqualiter calefacit, sed quicunque sensus teneatur. obiectio non procedit, quanquam contra primum sensum magis videatur afferri. Vnde cùm quæritur an lux contineat eminenter omnes quatuor primas qualitates, tenendo primum sensum, dicitur quòd non, sed tantùm continet calorem & qualitatem quæ calorem concomitatur, cùm autem arguitur contra, quia nulli conuenit ex propria natura aliquid repugnans ei quòd conuenit sibi ex natura communi, licet hoc propriè veritatem habeat de natura communi essentiali, dicitur tamẽ quòd hoc verum est de eo quod repugnat intrinsecè naturæ communi, aut eius naturali proprietati: falsum est autem de eo quod repugnat illi extrinsecè, scilicet ratione effectus tantùm, modo dicitur quòd quia cælum est ab omni contrarietate remotum, virtus calefactiua in ipso & virtus frigefactiua non sunt contraria, neque intrinsecè opponuntur, sicut neque species contrariorum in intellectu sunt contrariæ, sed extrinsecè tantùm opponuntur, inquantum vna est productiua caloris, & alia est frigoris productiua, quæ sunt qualitates oppositæ, ideo non inconuenit vt simul sint in corpore cælesti. In causa enim vniuersali non inconuenit virtutes quæ in particularibus causis sunt dispersæ & contrariæ, vniri & esse absque contrarietate, sicut omnes creaturarum virtutes in Deo quàm maximè vniuntur. & huius ratio est, quia in causa vniuersali non oportet esse effectum secundum eandem rationem, sed sufficit vt eminentiori modo sit in ipsa & virtualiter tantùm sicut calor productus à sole non est in sole secundum suam specificam rationem, sed tantùm virtualiter, inquantum in luce est virtus productiua caloris. vnde si instaretur quòd contrarij effectus requirunt contrarias causas, constat quòd hoc habet veritatem de causis particularibus tantum & vniuocis, non autem de causis æquiuocis, cuiusmodi est cælum. Tenendo autem secundum sensum dicitur, quòd in luce alicuius stellæ habentis infrigidare, & alias qualitates efficere, omnes illæ qualitates eminenter continentur, non inquãtum lux est absolutè, quia vt sic habet tantùm calefacere, sed inquantum est talis lux consequens hanc stellam. cum autem arguitur contra, quia non potest alicui conuenire ex propria ratione aliquid imperfectius eo quod illi conuenit ex communi natura, constat quòd non arguitur contra prædictum sensum, quia non dicimus quod vltra lucem cõtinentem omnes illas qualitates sit alia virtus in stella effectiua tantummodo frigiditatis, sed quod lux sua, quæ inquantum lux, est tantùm effectiua caloris inquantum est lux hanc stellam consequens, habet virtutem, vt etiam sit effectiua aliarum qualitatum, & aliorum effectuum, quod est perfectius quàm calefacere tantum. dicitur præterea quòd qualitas illa quæ est frigoris effectiua, secundum quòd est in cælo, non est imperfectior ea quæ est omniũ quatuor qualitatum effectiua, cùm sint vna & eadem virtus secundum rem: sicut nec virtus diuina hominis productiua in Deo est imperfectior virtute productiua omnium.

SED resultat aliud dubium. Videtur enim sequi si in vna stella est virtus calefactiua, & virtus effectiua frigiditatis, siue sint vna, siue diuersæ virtutes, quòd simul causabit in eodem calorem & frigus, puta quod luna simul calefaciet & infrigidabit aërem, cùm stella sit agens naturale, hoc autem est impossibile. Dicitur primò, quòd cùm cælum sit causa vniuersalis & corporea, non agit in hæc inferiora nisi mediantibus causis secundis: ideo non sequitur quòd in vno & eodem contrarias qualitates inducat, sed in diuersis secundum quòd causæ particulares in diuersa subiecta operantur. mediante enim igne aliqua calefaciet, mediante verò aqua alia infrigidat & humectat. Dicitur secundo. quòd etiam diuersitas materiæ facit ad diuersitatem effectuum, sicut enim cælum eadem luce indurat lutum, & liquefacit ceram propter diuersam materiæ dispositionem, ita diuersa materiæ dispositio facit vt aliquid à cælo calorẽ accipiat, non autem frigiditatem. econtrario verò aliud recipiat frigus, non autem calorem. Dicitur tertiò, quod fortassis secundum opinionem tenentium quòd formæ contrariæ in gradibus remissis possint in eodem subiecto simul esse, non est inconueniens quod in vno & eodem simul causentur à cælo frigus & calor in gradibus in quibus se compatiuntur. si ponamus cælum aliquid ad calorem aut frigus immediatè, hoc est nõ mediatè particulari agente calido aut frigido diuersis suis virtutibus alterare puta aërem, sicut enim non inconuenit si ligno appropinquetur calidum & frigidũ & calidum sit fortius, lignum accipere caliditatem ab vno: ab altero verò aliquem gradum frigiditatis, non repugnantem gradui illius caloris: ita non inconuenit astrum puta lunam simul in aëre causare frigiditatem ratione propriæ virtutis, aliquem verò graduum caloris virtute luminis in ipso causare. Vnde quamuis lunæ magis sit infrigidare virtute propriæ qualitatis quàm calefacere ex communi lucis natura, causat tamen in aëre ab ipsa infrigidato aliquem etiam caloris gradum suæ frigiditati non repugnantem: propter quod noctes plenilunij dicuntur ab Aristotele in libro de partibus animaliũ esse calidiores, quia videlicet quantò plus luminis habet luna, tantò magis aërem secũdum aliquem gradum calefacit, licet semper frigiditatem intensiorem calore propria virtute introducat. Lib. 4. cap. 5. Potest etiam dici, quòd non sequitur vt ab vna stella contrariæ qualitates simul in eodem causentur, sed tãtùm quòd vna virtus aliam impedit ne suum effectum in alio producat. sicut enim aqua calefacta impeditur per caliditatem aduenientem ne infrigidet, & ideo tantùm calefacit: ita luna quæ secundum proprietatem suæ naturæ est infrigiditatiua, adueniente luminis plenitudine impeditur ne aërem infrigidet, aut ne tantùm frigiditatis efficiat: nec hoc est inconueniens in luna ponere, quia receptio luminis non est sibi contra naturam, sed naturalis. ideo sicut sibi naturale est remoto lumine infrigidare, ita naturale est sibi adueniente lumine calefacere, aut minus infrigidare. Hæc dixerim quantum mihi pro nunc occurrit, si quid melius menti succurrerit, iuuante Deo, illud in medium promam.

Quòd corpora cælestia non sunt causæ voluntatum & electionum nostrarum.

Cap. 85.

EX hoc autem vlterius apparet quòd corpora Idem 1. p. q.
cælestia non sunt voluntatum nostrarum ne- 115. art. 4.
que electionum causa. Voluntas enim in par-
te intellectiua animæ est: vt patet per Philo-
sophum in tertio de Anima.* si igitur corpo- * Tex. cõ. 42.
ra cælestia non possunt imprimere directè in intellectum
nostrum, vt ostensum est:* neque etiam in voluntatem no- * Cap. 84.
stram directè imprimere poterunt.
2 Amplius, Omnis electio & actualis voluntas in nobis
immediatè ex apprehẽsione intellectuali causatur. bonum
enim intellectum est obiectum voluntatis. vt patet in 3. de
Anima.* & propter hoc non potest sequi peruersitas in * Tex. cõ. 51.
eligendo nisi intellectus iudicium deficiat in particulari
eligibili, vt patet per Philosophum in 7. Ethic.* corpora * Cap. 5.
autem cælestia non sunt causæ intelligentiæ nostræ: ergo
nec electionis nostræ possunt esse causæ.
3 Item, Quæcunque ex impressione corporũ cælestium
in istis inferioribus eueniunt, naturaliter cõtingunt: quum
hæc inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. si ergo
electiones nostræ eueniunt ex impressione corporum cælestium, oportet quòd naturaliter eueniant, vt scilicet sic homo naturaliter eligat operari suas operationes, sicut naturali instinctu bruta operantur, & naturaliter corpora inanimata mouentur. non ergo erunt propositum & natura duo principia agentia, sed vnũ tantùm, quod est natura:
cuius contrarium patet per Arist. in 2. Physic.* non est er- * Tex. cõ. 49.
go verum quòd ex impressione corporum cælestium nostræ electiones proueniant.
4 Præterea, Ea quæ naturaliter fiunt, determinatis mediis producuntur ad finem: vnde semper & eodem modo cõtingunt. natura enim determinata est ad vnum: electiones autem humanæ diuersis mediis tenduntur ad finẽ tam in moralibus quàm in artificialibus. non igitur electiones humanæ fiunt naturaliter.
5 Amplius, Ea quæ naturaliter fiunt, vt plurimum rectè fiunt. natura enim non deficit nisi in paucioribus. si igitur homo

homo naturaliter eligeret: vt in pluribus electiones eius essent rectæ. quod patet esse falsum. non igitur homo naturaliter eligit: quod oporteret, si ex impulsu corporum cælestium eligeret.

6 Item, Ea quæ sunt eiusdem speciei, non diuersificantur in operationibus naturalibus quæ naturam speciei consequuntur. vnde omnis hirundo similiter facit nidum, & omnis homo similiter intelligit prima principia quæ sunt naturaliter nota. electio autem est operatio consequens speciem humanã. si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quòd omnes homines eodem modo eligerent: quod patet esse falsum tam in moralibus quàm in artificialibus.

7 Adhuc, Virtutes & vitia sunt electionũ principia propria. nam virtuosus & vitiosus differunt ex hoc q; contraria eligunt: virtutes autem politicæ & vitia non sunt à nobis à natura, sed ex assuetudine, vt probat Philosophus in secundo Ethicor.* ex hoc quòd quales operationes assuescimus, & maximè à puero, ad tales habitum habemus. ergo electiones nostræ nõ sunt nobis à natura. nõ ergo causantur ex impressione corporum cælestium secundũ quam res naturaliter procedunt. *Cap.1.

8 Adhuc, Corpora cælestia non imprimunt directè nisi in corpora, vt* ostensum est. Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit inquantum imprimũt in corpora nostra, aut inquantum imprimunt in exteriora. neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostræ. nõ enim est sufficiens causa nostræ electionis quòd aliqua corporalia nobis exterius præsententur. patet enim quòd ad occursum alicuius delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non mouetur ad eligendum ipsum: intemperatus autem mouetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quæcunque immutatio posset esse in nostro corpore ab impressione corporis cælestis, quum per hoc non sequantur in nobis nisi quædam passiones vel magis vel minus vehementes. passiones autem quantumcunque vehementes non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdẽ passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem: cõtinens autem non inducitur. non potest igitur dici quòd corpora cælestia sint causæ nostrarum electionum. *Cap.81.

9 Amplius, Nulla virtus datur alicui rei frustrà: homo autem habet virtutem iudicandi & consiliãdi de omnibus quæ per ipsum operabilia sunt, siue in vsu exteriorum rerum, siue in admittendo & repellendo in intrinsecas passiones. Quod quidem frustrà esset, si electio nostra causaretur à corporibus cælestibus non existens in nostra potestate. non est igitur possibile quòd corpora cælestia sint causæ nostræ electionis.

10 Præterea, Homo naturaliter est animal politicum vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet, quòd vnus homo non sufficit sibi si solus viuat: propterea quòd natura in paucis homini prouidit sufficienter, dans ei rationem per quã possit sibi necessaria ad vitã præparare, sicut cibum, indumenta, & alia huiusmodi, ad quæ omnia operãda non sufficit vnus homo. vnde naturaliter inditũ est homini vt in societate viuat. sed ordo prouidentiæ non aufert alicui rei quod est sibi naturale: sed magis vnicuique prouidetur secundum suam naturam, vt ex dictis patet. non igitur per ordinem prouidẽtiæ sic est homo ordinatus, vt vita socialis tollatur: tolleretur autẽ, si electiones nostræ ex impressionibus corporum cælestium prouenirent, sicut naturalis instinctus aliorum animalium.

Frustrà etiam darentur leges & præcepta viuendi, si homo electionum suarum dominus non esset: Frustrà etiam adhiberentur præmia & pœnæ bonis & malis, ex quo non est in nobis hæc vel illa eligere: his autem desinẽtibus statim socialis vita corrumpitur. nõ ergo homo est sic secundum ordinem diuinæ prouidentiæ institutus, vt electiones eius ex motibus cælestium corporum proueniant.

11 Adhuc, Electiones hominũ ad bona & mala se habent. si igitur electiones nostræ ex motibus stellarum prouenirent, sequeretur quòd stellæ per se essent causa malarum electionum: quod autem est malum, non habet causam in natura. malum incidit ex defectu alicuius causæ, & nõ habet causam per se, vt suprà ostensum est.* nõ est igitur possibile quòd electiones nostræ directè & per se à corporibus cælestibus proueniãt sicut ex causis. Potest autem aliquis huic rationi obuiare, dicendo quòd omnis mala electio ex alicuius boni appetitu prouenit, vt suprà* ostẽsum est, sicut electio adulterij prouenit ex appetitu boni delectabilis quod est in venereis: ad quod quidem bonũ vniuersale aliqua stella mouet: & hoc necessarium est ad generationem animalium perficiẽdam, nec debuit hoc commune bonum prætermitti propter malum particulare huiusmodi, qui ex hoc instinctu elegit malum. Hæc autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora cælestia per se causa electionum nostrarum, vtpote per se imprimentia in intellectum & voluntatem: nam impressio vniuersalis causæ recipitur in vnoquoque secundum modum suum. effectus ergo stellæ mouentis ad delectationem quæ est in coniunctione ordinata ad generationem, recipietur in quolibet secundum modum sibi proprium: sicut videmus quòd diuersa animalia habent diuersa tempora & diuersos modos commixtionis secundum congruẽtiam suæ naturæ, vt Aristotelis dicit in libro de historiis Animalium. recipient ergo intellectus & voluntas impressionem illius stellæ secundum modum suum. cùm autem aliquid appetitur secundum modum intellectus & rationis, non accidit peccatum in electione: quæ quidem semper ex hoc mala est, quòd non est secundum rationem rectam. nõ igitur si corpora cælestia essent causa electionum nostrarum, esset vnquam in nobis electio mala. *Cap.15 huius lib. *Cap.14. huius lib. Lib.5.cap.9.

12 Amplius, Nulla virtus actiua se extẽdit ad ea quæ sunt supra speciem & naturã agentis, quia omne agens agit per suam formam. sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalẽ, sicut & ipsum intelligere. sicut enim intelligimus vniuersalia, ita & voluntas nostra in aliquod vniuersale fertur: puta odimus omne latronum genus, vt Philosophus in sua Rhetorica. nostrum igitur velle nõ causatur à corpore cælesti. Lib.2.cap.4.

13 Præterea, Quæ sunt ad finem, proportionantur fini. electiones autem humanæ ordinãtur ad felicitatem, sicut ad vltimum finem. quæ quidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quòd anima coniungatur per intellectum rebus diuinis, vt suprà ostensum est, tam secundum sententiam fidei, quam secundum Philosophorum opiniones. corpora igitur cælestia non possunt esse causa electionum nostrarum. Ca.25.& 37.

Hinc est quod dicitur Hier. 10. A signis cæli nolite metuere quæ timent gentes: quia leges populorum vanæ sunt. Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, & etiam electiones nostras secundum corpora cælestia disponi. quæ etiã dicitur fuisse positio antiqua Pharisæorum apud Iudæos. Priscilianistæ huiusmodi erroris etiam rei fuerunt, vt dicitur in libro de hæresibus. Hæc etiã fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum & intellectum non differre. Vnde Empedocles dixit, quòd voluntas augetur in hominibus sicut in aliis animalibus ad præsens, id est secundum præsens momentum ex motu cæli causante tempus, vt Aristot. introducit in lib. de Anima. Sciendum tamen est quòd licet corpora cælestia nõ sint directè causa electionum nostrarum quasi directè in voluntates nostras imprimẽtia, indirectè tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus præstetur, secundum quòd habẽt impressionem super corpora, & hoc dupliciter. Vno quidem modo, secundum quòd impressiones corporum cælestium in exteriora corpora sunt nobis causa alicuius electionis: sicut cùm per corpora cælestia disponitur aër ad frigus intensum: eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua huiusmodi facere quæ congruunt tempori. Alio modo secundum quòd imprimũt in corpora nostra ad quorum immutationem insurgũt nobis aliqui motus passionum, vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones: sicut cholerici

sunt

sunt proni ad iram: vel secundum quòd ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quæ est occasio alicuius electionis, sicut cùm nobis infirmantibus eligimus accipere medicinam. Interdum etiam ex corporibus cælestibus actus humani causantur: inquàtum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur vsu rationis priuati, in quibus propriè electio non est, sed mouētur aliquo naturali instinctu sicut & bruta. Manifestum est autem & experimento cognitum, quòd tales occasiones siue sint exteriores siue interiores, non sunt causa necessaria electionis: cùm homo per rationem possit eis resistere vel obedire: sed plures sunt qui impetus tales naturales sequuntur: pauciores autem, id est soli sapientes, qui occasiones malè agendi & naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolemæus in Centiloquio, quòd anima sapiens adiuuat opus stellarum, & quod non poterit astrologus dare iudicia secundum stellas, nisi vim animæ & complexionem bene cognouerit: & quòd astrologus non debet dicere rem specialiter, sed vniuersaliter: quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum: qui nō resistunt inclinationi quæ est ex corpore: non autem semper in hoc vel illo qui fortè per rationem naturali inclinationi resistit.

Super Cap. 85.



SICVT ostensum est corpora cælestia non agere per se directè in intellectum humanum, ita quòd non agant in voluntatem S. Thom. vult ostendere. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd cælum virtute propria humanæ electionis non est causa. Secundò, ꝙ nec virtute animæ mouētis cap. 87. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum, secundò vt magis propositum confirmetur, ostendit nec etiam naturales effectus in istis inferioribus à cælo de necessitate sequi, cap. sequenti. Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones. Prima est, Corpora cælestia neque voluntatum nostrarum, neque electionum sunt causa scilicet per se & directè. Probatur primò: Non possunt imprimere directè in intellectum: ergo neque in voluntatem. probatur consequentia, quia voluntas est in parte intellectiua animæ, vt patet tertio de Anima text. 42. Secundò, Non sunt causa intelligentiæ nostræ. ergo, &c. probatur consequentia, quia omnis electio & actualis volitio in nobis immediatè causatur ex apprehensione intellectuali, quod constat, tum quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, tertio de Anima tex. 51. tum quia peruersitas in eligendo non prouenit nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, vt dicitur septimo Ethic. cap. 5.

CIRCA processum huius rationis dubium occurrit. Videtur enim procedere ratio ex hoc fundamento, quòd intelligentia est causa immediata electionis, ex hoc namque videtur sequi quòd nihil possit mediare inter intelligentiam & electionem, ex quo causetur electio: & ideo si aliquid debet esse causa electionis, oportet vt sit causa intelligentiæ à qua electio immediatè causatur, sed videtur hoc fundamentum ad propositum non valere. Nam intelligentia apud Diuum Thomam non mouet voluntatem nisi per modum finis & formæ, illi videlicet obiectum præsentando, non est autem inconueniens, vt voluntas ab vno immediatè moueatur tanquam à fine & tanquam à specificante eius operationem, ab alio verò moueatur tanquam ab efficiente & quantum ad exercitium, vt est de mente sancti Thom. 1. 2. quæst. 9. artic. 3. ad 3 poterunt ergo esse simul vera ista, & quòd intelligentia est immediata causa electionis, & ꝙ etiam ipsa corpora cælestia sint illius causæ, in alio videlicet genere causę. Confirmatur obiectio, quia non obstante ista immediatione, ponit S. Thom. inferius Deum esse causam actus voluntatis. ergo illa immediatio non remouet causalitatem alterius causæ supra electionem. Respondetur quòd ex illa immediatione causalitatis intelligentiæ supra electionem, inquantum excludit aliam causam mediam, non procedit ratio, quia quum illa non sit immediatio nisi in genere causæ finalis & formalis, non habet excludere nisi aliam causam mediam in eodē genere, non autem in genere causæ efficientis, vt obiectio tangit. Sed dupliciter possumus hanc rationem interpretari. Primò, dicendo quòd procedit ex illa immediatione inquantum includit quandam continuationem illarum operationum, & naturalem ordinem vnius ad alteram. quæ enim sic colligata sunt, talem ordinem habent inter se, quòd nihil potest esse causa posterioris per modum causæ effectiuæ extrinsecè, quod non sit causa prioris. quia enim risibilitas immediatè ab essentia hominis causatur, non potest esse causa risibilitatis quod non est causa naturæ humanæ. Similiter ergo quia electio immediatè causatur ab intelligentia, & non potest esse nisi præsupposita intelligentia. ideo non potest aliquid esse causa electionis, quod non est causa intelligētiæ. Vnde & Deus qui est causa electionis, est etiam intelligentiæ causa, vt inferius ostendetur. Sed quia fortè ista propositio, quod non est causa prioris, nō est causa posterioris, habet veritatem tantùm si accipiatur causalitas in eodem genere, puta quòd nihil potest esse causa finalis alicuius causati immediatè ab aliquo fine, nisi sit causa finalis illius finis, & nihil potest esse causa efficiens alicuius dependentis immediatè ab alio efficienter, nisi sit causa efficiens illud prioris à quo dependet: non apparet autem quare in genere causæ efficientis non possit aliquid esse causa alicuius dependentis ab alio immediatè in genere causæ finalis absque hoc quòd illius causæ finalis sit causa effectiua: ideo secundo respondetur, quòd ex illa immediatione causalitatis vult habere sanctus Thomas, quòd intelligentia & electio ad eundem rerum ordinem pertinēt. Actio enim appetitus in nobis est illius ordinis cuius est cognitio ad quam immediatè sequitur. Nam actus appetitus sensitiui est eiusdem ordinis cum apprehēsione sensitiua à qua immediatè causatur: vtraque enim ad genus sensibilium pertinet. Similiter actus appetitus intellectiui scilicet voluntatis, est eiusdem ordinis cum apprehensione intellectus à qua causatur immediatè. vtrumque enim ad genus intelligibilium pertinet, & ad tale genus intelligibilium qualis est operatio naturę intellectiuæ humanæ: & quia actus ad eundem ordinem rerum pertinētes eodem modo debēt ab aliquo extrinseco efficiente posse aut non posse causari: ideo quod est causa vnius, etiā alterius causa esse potest: & quod non potest esse causa vnius, nec etiam alterius potest esse causa. si ergo corpora cælestia intellectiuæ apprehensionis causa esse non possunt, nec etiam electionis causa esse poterunt. Aduertendum autem ꝙ ista ratio à præcedenti differt, quia illa procedit ex eo, quòd intellectus & volūtas ad eandem animæ partem pertinent, hæc autem quia actus intellectus & actus voluntatis eiusdē ordinis sunt, veluti propria causa, & proprius effectus. Quomodo autem peruersitas electionis sequatur defectum iudicij in particulari eligibili, diffusè ostendit S. Thom. 1. 2. q. 19. art. 5.

Tertiò, si electiones nostræ prouenirent ex impressione corporum cælestium, naturaliter euenirent: sed hoc est inconueniens, ergo, &c. prima pars antecedentis probatur, quia quæcunque ex impressione corporum cælestium in istis inferioribus eueniunt, naturaliter contingunt, quum sint hæc inferiora sub illis naturaliter ordinata. Secunda verò pars probatur, quia tunc non essent propositum & natura duo principia agentia, sed vnum tantùm scilicet natura, contra Arist. 2. Physic.

CIRCA probationem primæ partis antecedentis, aduertēdum quòd supponit S. Thom. corpora cælestia esse naturaliter agentia, sicut & alia corpora: hoc enim supposito optimè sequitur, si electiones nostræ ex impressione cęlestiū prouenirent, ꝙ naturaliter euenirēt. quæ enim naturali ordine subduntur actioni naturaliter agentis, oportet vt naturaliter moueantur, & vt mota naturaliter agant, non autem ex electione & proposito, quia talia agunt secundum quòd ab alio mouentur & diriguntur, non autem seipsa ad suas operationes mouent, vt patet in brutis & in grauibus & leuibus. Quartò, electiones humanæ diuersis modis tendunt ad finem tam in moralib. quàm in artificialibus: ergo nō fiunt naturaliter. ergo, &c. probatur cōsequentia, quia cùm natura sit ad vnum determinata, quæ naturaliter fiunt, determinatis mediis producūtur ad finem: cuius signum est, quòd semper eodem modo contingunt. Quintò, si homo naturaliter eligeret, vt in plurib. electiones eius essent rectæ. hoc autem patet esse falsum, ergo, &c. probatur assumptū, quia quæ naturaliter fiunt, vt plurimum rectè fiunt, cùm natura in paucioribus deficiat. Ad hanc rationem posset aliquis dicere ꝙ nō eodem modo corpora cælestia sunt causa electionum in omnibus, sed in aliquibus sunt causa malarum electionum, & isti vt in pluribus malè eligunt, & in paucioribus bene: in aliquibus verò sunt causa bonarum electionum, & isti in paucioribus eligunt malè: & sic saluatur in vnoquoq; quod naturale deficit in paucioribus. sed hæc responsio non tollit rationem, quia si corpora cælestia imprimunt directè in volūtatem tanquam existentia directè causa humanæ electionis, & non tantùm indirectè per actionem in corpus, mouebunt voluntatē secundum ipsius conditionem & inclinationem inquantum voluntas est, sicut & alia subiecta eorum impressionibus mouētur ab ipsis secundum conditionem suæ naturæ. vt grauia deorsum, & leuia sursum. voluntas autem quantum est de se, habet ordinem ad rectam electionem, cùm eius obiectū sit bonum: electio autem non rectè ex aliquo defectu prouenit. ideo optimè sequitur, si voluntas eligit secundum impressionem corporum cælestium, ꝙ pro maiori parte rectè eligat, & non dabitur impressio quæ ad malas electiones pro maiori parte inclinet & moueat voluntatem, licet aliquando posset voluntas non rectè eligere, sicut & in aliis naturalibus causis videmus ꝙ aliquādo à suo cursu & ordine deficiunt. Quomodo autem homo in maiori aut in minori parte deficiat, ostensum est superius. Sextò, si homo naturaliter eligeret, omnes homines eodem modo eligerent. hoc patet tam in moralibus quàm in artificialibus esse falsum, ergo, &c. probatur conditionalis, quia electio est operatio consequens speciem humanam: quæ autem sunt eiusdem speciei, non diuersificantur in operationibus naturalibus quæ speciē cōsequuntur, vt patet de hirundinibus similiter nidificantibus, & de hominibus similiter prima principia intelligentibus. Septimò: virtutes politicæ & vitia non sunt nobis à natura, sed ex assuetudine, vt 2. Ethic. probatur, ergo neque electiones, ergo, &c. probatur consequentia, quia virtutes & vitia sunt electionum principia propria: differunt enim vitiosus & virtuosus ex hoc quòd contraria eligunt.

ADVERTE quòd quatuor rationes immediatè superius adductæ sunt confirmationes tertiæ rationis.

CIRCA istam propositionem: Virtutes & vitia sunt electionum principia propria, considerandum ex doctr. S. Thom. in q. de Virt. art. 8. & 1. 2. q. 63. art. 1. item 3. Sent. dist. 33. q. 2. art. 3. quòd cùm electio sit eorum quæ sunt ad finem, inclinatio voluntatis in finem proximum inquantum in finem vltimum ordinatur, dicitur electio: & ad hūc sensum dicitur 5 Ethic. quòd electio est principalis actus virtutis moralis. dicitur ergo virtus politica siue moralis esse propria causa electionis, quia inclinatio voluntatis in proximum finem, siue recta electio proximi finis, est à virtute tanquam à propria causa. quæ scilicet ex sua natura determinatur ad faciendum rectam electionem de fine tanquam ad proprium & principalem actum: & similiter vitium est causa determinata ex sua ratione ad faciendū peruersam electionē de fine proximo tāquam ad propriū actum & principalem.

CIRCA illam propositionem, Virtutes politicæ & vitia non sunt nobis à natura, aduertendum ex doctrina S. Thom. in quæst. de Virt. art. 8. 1. 2. q. 63. tertio Sent. dist. 33. q. 1. art. 2. quòd ista propositio intelligitur de virtute quantum ad ipsum complementum, & eius perfectam rationem. Nam originaliter & secundum aptitudinē tam actiuā quàm passiuam virtutes sunt à natura, partim quidē secundū naturā speciei, prout aptitudo ad virtutem est cōmunis omnibus hominibus: partim autē secundum naturam indiuidui, secundum ꝙ quidam prę aliis sunt apti ad virtutē. quantum verò ad vitiū non potest dici quod etiā sit originaliter & secūdum aptitudinem actiuā à natura speciei humanæ inquantum huiusmodi, quia vitium vniuscuiusque rei videtur esse ꝙ non sit disposita secundum ꝙ conuenit suæ naturæ, vt dicitur 1. 2. quæst. 71. artic. 1. & 2. vnde vitium ab Augustino tertio

tertio de libero arbitrio dicitur cōtra naturam esse. Octauo, Corpora cælestia non agunt directè nisi in corpora, vt est ostensum superius: aut ergo sunt causa nostrarum electionum inquantum imprimunt in corpora nostra, aut inquantum imprimunt in corpora exteriora. Secundum non est sufficiens causa nostræ electionis, quia patet quòd ad occursum delectabilis, puta cibi aut mulieris, temperatus non mouetur ad eligendum, intemperatus verò mouetur. Non etiam primum, quia ex impressione corporum cælestium in nostra corpora non sequuntur in nobis nisi quædam passiones magis aut minus vehementes: constat autem quòd per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non &c.

ADVERTE quod sanctus Thomas arguit cęlum non esse causam sufficiétem nostræ electionis per impressionem in corpora: non autem nullo modo esse causam, vt ostendat quòd aliquo quidem modo sunt causa nostræ electionis per impressionem in corpora, per modū scilicet disponentis, & aliquo modo inclinantis, vt inferius ostendetur: non tamen est causa per modum perficientis siue sufficientis ad electionem causandam. dicitur enim sufficiens causa ad cuius actionem statim sequitur effectus, quomodo ostensum est cælum non esse electionis causam. Nonò, si electio non esset in nostra potestate, sed à corporibus cælestibus causaretur, frustra homo haberet virtuté iudicandi & cōsulendi de omnibus ab ipso operabilibus siue in vsu exteriorum rerum, siue in admittédo & repellendo intrinsecas passiones: sed nulla virtus datur alicui frustrà. ergo, &c. Decimò, tolleretur vita socialis hominis: sed hoc est inconueniens. ergo, &c. Prima pars antecedentis probatur, quia frustrà darentur leges & pręcepta viuendi, & frustrà adhiberétur pręmia & pœnę bonis & malis, ex quo non esset in nobis hæc vel illa agere: istis autem deficientibus statim vita socialis corrumperetur. Secunda verò pars antecedentis probatur, quia homo est naturaliter animal politicum & sociale, cuius signū est, quòd vnus homo non sufficit sibi si solus viuat, quum natura in paucis homini sufficienter prouiderit, sed dederit ei rationem qua sibi possit prouidere. ordo autem prouidentiæ non aufert alicui quod est sibi naturale.

CIRCA istam propositionem: Natura in paucis homini sufficienter prouidit, dubium occurrit: quia natura non deficit in necessariis, vt dicitur secundo cæli textu. com. 50.

Respondetur ex doctrina sanct. Thom. 1. quæst. 76. artic. 5. ad 4. & quęst. 91. art. 3. ad secundum. Ité de Verit. quęst. 22. artic. 7. & de Anima, art. octauo ad 10. quòd licet natura non sufficienter prouiderit homini in particulari, dando scilicet sibi omnia quibus indiget: quia hoc non poterat fieri, tum ex corporis cōplexione, quæ nō patitur aliqua naturalia instrumenta quæ in aliis animalibus inueniuntur, puta durum coriū, plumas, cornua, & huiusmodi: tum etiam ex ratione quæ est infinitarum conceptionum, sufficienter tamen illi prouidit in communi dãdo ei principia scilicet rationem & manus, quibus de omnibus necessariis possit sibi prouidere.

Vndecimò, tunc stellæ essent per se causa malarum electionum, quum electiones hominum ad bona & mala se habeant, sed hoc est impossibile quia malum non habet causam in natura, quum incidat ex defectu alicuius causæ. ergo, &c.

AD hanc rationem posset aliquis dicere quòd omnis mala electio ex appetitu alicuius boni prouenit, vt suprà dictum est, sicut electio adulterij ex appetitu boni delectabilis, ad quòd quidem bonum vniuersale aliqua stella mouet tanquam necessarium ad generationem: & sic non sequitur quòd malum habeat causam per se, sed per accidens. sed hæc responsio (inquit sanct. Thom.) sufficiens non est, si ponantur corpora cęlestia per se causa nostrarum electionum tãquam directè imprimentia in intellectum & voluntatem: quia tunc nunquam erit in nobis electio mala. quum enim impressio causæ vniuersalis recipiatur in vnoquoque secundum modum suum, effectus stellæ mouétis ad delectationem ordinatam ad generationem. recipietur in intellectu & voluntate secundum modum suum, sicut & in brutis diuersimodè recipitur secundum cogruentiam suæ naturæ, quum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus & rationis, non accidit peccatum in electione quę semper ex hoc mala est, quòd non est secundum rectam rationem. ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd impugnatio respōsionis datę ad hoc tendit, quòd ipsa non saluat cælum esse causam omnium nostrarum electionum, imò magis ipsam rationem confirmat. quia si cælum est causa in nobis per se boni appetitus tantum, sequitur quòd sit causa tãtum bonæ electionis. illa enim inclinatio in bonum, puta delectabile à cælo data, recipietur in nobis secundum modum intellectus & rationis, & per consequens erit bona electio. cum ergo sint in nobis etiam aliquæ actiones malæ, sequitur quòd cælum nō sit causa omnium nostrarum electionum. aut ergo oportet dicere quòd cælum non causa nostrarum sit omnium electionum, quod est intentum in hac ratione. aut si est causa omnium, quòd etiam ipsas malas electiones per se causet, & sic malum habebit causam per se, vt ratio deducebat.

Duodecimò, Ipsum velle transcédit omnem speciem corporalem, sicut & intelligere, quum ipsa etiam voluntas in aliquod vniuersale feratur sicut & intellectus. odio enim habemus omne latronum genus. ergo, &c. probatur consequentia, quia nulla virtus actiua se extédit ad ea quæ sunt supra speciem & naturam agentis. ergo, &c. quum omne agés per formam suam agat: ista ratio explicata est in cap. præcedéti. Tertiodecimò, electiones humanæ ordinantur ad felicitatem, quæ non cōsistit in corporalibus bonis, sed in hoc quòd anima per intellectum rebus diuinis coniungitur, ergo, &c. probatur cōsequétia, quia quæ sunt ad finé, proportionãtur fini.

CIRCA hanc rationem occurrit dubium: quia non solum electio ordinatur ad felicitaté intellectiuam, sed etiam exteriora opera quibus meremur ipsam felicitatem. si ergo quia electio ordinatur ad felicitatem, sequitur quòd non subducitur corporibus cælestibus, sequetur per eandem rationem quòd neque ipsa exteriora opera cadent sub corporū cælestium influxu. Præterea licet oporteat quod ordinatur ad finem, esse sic proportionatum fini, quòd sit tale vt per ipsum finis possit haberi, nō tamé oportet sic esse proportionatum quòd sit eiusdem naturæ cum fine: alioquin omnis res creata esset naturæ diuinæ, cùm omnia ad Deum ordinentur tanquam ad finem, ergo quamuis electio ordinetur ad spiritualem felicitatem, non tamen oportet vt sit tantæ spiritualitatis, sicut est ipsa felicitas, ac per hoc à cælorum influxu subtrahatur. Respōdetur quod illa positio, quod ordinatur ad finem, oportet fini esse proportionatū, intelligitur ad hunc sensum, vt habetur quarto Sent. dist. 49 quęst. 1. art. 1. quęst. 3. ad 3. quòd oportet esse talia vt per ipsa possit res sufficienter ad finé peruenire. vnde cum coniunctio ad deum per intellectum, siue cognitio intellectiua dei sit finis proprius creaturæ intellectualis, præsertim existentis in gratia, oportet vt operationes quibus ad illum finem tendit, sint tales vt ad illam visionem & intellectioné perducere possint. Sed hoc non possunt si sint aliquid corporeū, siue à corporis influētia dependens: quia res corporea vt sic, non est medium proportionatum ad rem incorpoream & omnino spiritualem inducendam: ideo oportet vt & tales operationes sint à corporis influentia absolutæ. si ergo electiones ponantur à corporibus cælestibus directè & per se dependere, non poterunt esse medium per modum meriti quo homo perueniat ad fælicitatem: & si sunt medium, oportet illas ab influxibus corporum cælestium non causari, & in hoc consistit ratio sanct. Thom.

AD primam autem obiectionem dicitur, quòd opera extrinseca in se non ordinantur ad felicitatem, secundum scilicet quòd in ipsis consideratur sola natura operis extrinseci: puta largitio pecuniarum, aut aliquid huiusmodi: sed inquantum sub electione cadunt. non enim habent rationem meriti, nisi inquantum voluntaria sunt, & sic ratio merendi conuenit ipsis ex electione charitate informata: propterea electio ipsa est fundamentum omnium operum quæ ad felicitatem ordinantur, & ideo illam oportet fini huiusmodi proportionari. Ad secundam dicitur, quòd nō est mens sanct. Tho. inter finem & ea quæ ordinantur ad finem, oportere esse conueniétiam in natura specifica, cùm ipse dicat loco præallegato conuenientiam inter ista non esse conueniétiam secundum genus, sed oportere esse inter illa proportionem dictam. Confirmatur conclusio auth. Hier. 10. Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, quæ etiam dicitur fuisse Pharisæorum apud Iudæos, & quam secuti sunt Priscillanistæ, vt dicitur in libro de hæresib. & quæ etiam antiquorum Philosophorum fuit ponentium intellectum à sensu non differre, vt ostenditur auth. Empedoclis. Secunda conclusio est indirectè ex corporibus cælestibus aliqua occasio nostris electionibus præstatur, secundum quòd habent impressionem super corpora declaratur, & ex impressionibus in exteriora corpora, sicut cum aëre disposito ad frigus intensum, eligimus ad ignem calefieri, & ex impressionibus in corpora nostra, sicut cùm ad ipsorum immutationem insurgunt aliqui motus passionum, vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram: vel causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quę est occasio alicuius electionis, sicut cum ægrotamus, eligimus accipere medicinam.

AD euidentiam huius conclusionis considerandum ex doctrina sanct. Thomæ 1. Sententiarum, dist. 46. artic. 2. ad tertium, quarto Sentent. dist. 38. quæst. 2. artic. 1. ad quartum, & 2. 2. quæst. 43. artic. 1. ad tertium, quòd occasio dupliciter potest accipi, aliquando quidem pro causa insufficienti & imperfecta, sed per se: aliquando verò pro causa per accidens, quæ aliquid quidem operatur, sed ad illum effectū cuius dicitur occasio vel causa per accidens eius operatio non attingit, sed tantum ad aliquid, cui aliquo modo coniungitur effectus cuius dicitur causa per accidés, sicut producens domum, dicitur causa discordiæ nascentis ex ipsa: cælum ergo dicitur esse occasio nostrarum electionum, secundo modo: quia sua actio non attingit quidem ipsam electionem, sed tamen attingit aliquam corporalem dispositionem cui coniungitur ex propria nostra voluntate aliqua electio, vnde dicitur ex corporum cælestium impressione nostra occasionari electio.

Tertia conclusio est, interdum ex corporibus cælestibus actus humani causantur. probatur, quia aliquando ex corporis indispositione aliqui amentes fiunt vsu rationis priuati, in quibus propriè non est electio, sed aliquo naturali instinctu mouentur sicut bruta.

ADVERTENDVM quòd operationes amentium siue eorum qui vsu rationis sunt priuati, non sunt propriè operationes humanę, cùm non sint liberæ & ex iudicio rationis prouenientes, ex quo operatio aliqua habet quòd sit hominis operatio inquantum est homo, sed quia extrinsecus habent similitudinem actuum humanorum, vocat eas sanct. Thomas actus humanos, dans tamé intelligere eas nō esse propriè humanos actus, cùm subiungit quòd in eis non est propriè electio: est quidem in eis similitudo quædam electionis, dum vnum prosequuntur, & aliud repellunt, quemadmodum & bruta, non est tamen propriè electio, quum non sit in ejs consilium & rationis inquisitio cuius terminus est humana electio. vnde magis dicendum est de istis, quòd brutaliter quam quòd humaniter viuant: quia videlicet non reguntur iudicio rationis, sed naturali æstimatione, sicut bruta: ita quòd primum regulatiuum operum ipsorum non est ratio, sed virtus æstimatiua, siue cogitatiua: & quia corpora cęlestia directè imprimunt in organa sensuum, & per hãc impressionem immutant ipsos sensus: ideo dicitur hîc, quòd ipsa in amentib. sunt causa humanorum actuum: inquantum videlicet ipsam cogitatiuam per accidens immutant ad organi immutationem secūdum quam immutationem amentes ad operationem mouentur. quo fit vt sæpenumero tales futura aliqua prædicant de iis quæ ex influxu corporum cælestium proueniūt inquantum mouentur ad iudicandum ex aliqua corporum cælestium in interiores vires sentitiuas impressione.

Quarta cōclusio est: Occasiones eligendi ex corporibus cælestibus prouenientes, siue interiores, siue exteriores, non sunt causa necessaria electionis. probatur, quia experiméto hoc cognitum est, eò quòd homo per rationem potest eis resistere vel obedire, quamuis plures sint qui tales naturales impetus prosequuntur, pauci autem, scilicet soli sapientes non sequantur.

Confirmat auth. Ptolomæi in Centiloquio dicentis, & quòd anima sapiens adiuuat opus stellarum, & quòd astrologus nisi vim animæ & complexionem bene cognouerit, non potest per stellas dare iudicia, & quòd non debet rem specialiter dicere, sed vniuersaliter tantū. huius dicti assignat rationem sanct. Thom. quia impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi datæ, non autem semper in hoc vel in illo qui in sorte per rationem naturali inclinationi resistit.

CIRCA ea quæ hic dicuntur de occasione nostrarum electionum ex impressione corporum cælestium, inquantum ex ipsorum impressione efficimur ad aliquas passiones habiles & inclinati, attendendū quòd non

propter hoc ponit sanctus Thomas mores hominum esse sufficienter ab impressione corporum cælestium, vt scilicet ex eorum impressione aliqui efficiantur temperati, aliqui verò intemperati, aliqui iusti, aliqui verò iniusti, vt aliqui fortassis astrologorum fabulantur, quum mores humani ex voluntate dependeant, in quam ostensum est corpora cælestia directè non agere; sed hoc tantum vult, quòd ex impressione corporum cælestium aliqui ad aliquas passiones inclinationem habent, à quibus aliqui mores hominum occasionantur ratione impetum passionis non regulante. Ex hoc enim quòd aliqui inclinantur ad delectationū appetitum, efficiuntur sua voluntate intemperati: & ex hoc quòd aliqui inclinantur ad iram, efficiuntur iracundi & crudeles: veruntamen ex impressionibus cęlestibus fiūt inclinationes ad huiusmodi passiones: potest tamē homo & ipsarum passionū impetum moderari, & cōtra ipsas operari & assuescere.

NON valent autem contra hunc sensum rationes Pici, quibus contra astrologos argumentatur, mores hominum à cælo non fieri. arguit enim contra hoc, tum quia si ex cælo esset inclinatio ad aliquod flagitium, huiusmodi inclinatio non tam in naturam cæli quàm in ipsum deum naturæ authorem esset referenda: quod sane est pietati magnopere aduersum: tum quia hoc esset facere optimos dei seruos, scilicet cęlos, malorum authores & ministros: tum quia non est conueniens ordini & institutioni naturæ, vt optimæ & principales partes procurent fieri quæ ratio naturæ fieri nollet: tum quia nō conuenit causis superioribus efficientibus semper, deficientibus nunquam, ad deficiendum inuitare. qui autem ad peccandum inuitat, ad deficiendū inuitat, cùm qui peccat, non faciat aliquid, imò deficiat: tum quia tota natura, præsertim superior, naturalis & diuinę legis obseruationi fauere fortè posset, non autem obesse & aduersari.

AD istas enim rationes simul quidem dicitur, quòd non dicimus cælum ad aliquod flagitium inuitare, directè volūtatem in ipsum inclinando, imò de mente sanct. Thom. 1. 2. quæst. 24. artic. 1. passiones ad quas directè appetitum sensualem incitant, non sunt flagitia aut moraliter mala, si secundum se considerentur, quomodo ab impressionibus corporum cælestium causantur, quum vt sic communes sint hominibus & brutis, sed inuenitur in eis bonū aut malum morale secūdum quòd subiacent imperio voluntatis & rationis. vnde inquit Philosophus 2. Ethicor. quòd Passionibus non laudamur, neque vituperamur. Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter scilicet secundum rationem aut contra rationem. huic autem non repugnat quòd tales passiones inquantum ratione non regulantur, sint occasiones quædam flagitiorum, quomodo frigus etiam exterioris aëris est occasio eligendi ignem. nam stant simul quòd aliqua naturalis passio sensualis appetitus. nec bona nec mala moraliter sit secundum se, & tamen sit occasio alicuius peccati in eo qui sequitur, puta adulteri aut homicidii, & sic cælum non inclinet voluntatem ad peccatum in ipsam voluntatem agendo, sed tantùm occasionaliter & indirectè passiones in sensuali appetitu excitando.

Sigillatim autem respondendo ad singulas rationes, ad primam dicitur quòd illud vnde dicitur cælum occasionaliter & indirectè inclinare ad aliquod flagitium, scilicet passio quam voluntas sponte sequitur: nō est incōueniens in deum sicut in primam causam referri, si secundum se consideretur, sicut & omnis alius naturalis effectus in ipsum refertur: quia vt sic, malum non est, nec ad peccatum inclinat: sed est malum quoddam, & ad peccatum inclinat inquantum est præter ordinem rationis: vnde sic non dicitur deus ad peccatum inclinare, sed esse causam alicuius, quod si ratione non regulatur, inclinat ad peccatum. quod autem ratione non reguletur, non est ex deo, sed ex nobis: idcirco ipse non est nobis causa aut occasio peccati, sed est causa boni, quod quia ratione non regulatur, est peccati occasio. Ad secundam similiter dicitur: non enim facimus corpora cælestia esse malorum authores, sed esse causam alicuius secundum se boni in genere naturæ, quod propter defectum rationis regulantis est malæ electionis occasio. Ad tertiam patet per idem. non enim dicimus quòd corpora cælestia procurent fieri peccata, vt etiam ostendimus. similiter patet quòd non dicimus corpora cælestia inuitare hominem ad deficiendum, vt quarta ratio ponit, sed aliquam corporalem impressionem, aut sensualem aliquem motum efficere, vnde sumitur peccati & defectus occasio quando ratione non regulatur. Per idem patet ad vltimam rationem, non enim dicimus quòd corpora cælestia obstent aut aduersentur obseruationi diuinæ legis, nisi valde remotè causando aliquas passiones, sed id quod obstat legis obseruationi, est ipsa ratio quæ passionibus non imponit debitum modum: vnde fit vt voluntas motum sensualis appetitus in sua electione sequatur.

ADVERTENDVM postremò ex doctrina sanct. Thom. 1. quæst. 115. articulo 4. & de Verit. quæstione 5. articulo 10. quod licet tam intellectus quàm voluntas à corporibus cęlestibus indirectè moueri dicta sint in hoc & in præcedenti capitulo, inquantum impressio ipsorum in corpus aut vires corporeas sensitiuas facta, in ipsa redundat, hoc tamen diuersimodè inuenitur in ipsis. intellectus enim ex necessitate accipit à viribus sensitiuis, cuius signum est quòd turbata imaginatiua vel cogitatiua, aut memoratiua, ex necessitate turbatur actio intellectus: voluntas autem non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris. sed est in potestate ipsius sequi passiones, vel eas refutare, ideo sequitur quòd impressio corporum cælestium secundum quam vires inferiores immutari possunt, minus pertingit ad voluntatem quàm ad intellectum. hoc ego sic intelligo, quòd quum cognitio fiat secundum quòd cognitum recipitur in cognoscente per actionem ipsius cogniti suam similitudinem in ipso causantis, & obiectum intellectus sit phantasma in viribus interioribus sensitiuis receptum, necesse est ad hoc quòd intellectus intelligat vt moueatur ab imaginatiua & aliis viribus sensitiuis, à quibus sicut ab obiecto naturaliter mouetur. huiusmodi etiam virium sensitiuarum operatio necessariò exigitur ad operationem actualem intellectus, vt superius in secundo libro est ostensum. ideo facta aliqua immutatione in viribus sensitiuis per impressionem corporum cęlestium, necessariò intellectus aliquam in sua operatione variationem accipit, sicut variata causa necesse est effectum variari. volitio autem fit non secundum quòd volitum recipitur in voluntate, sed secundum quòd voluntas in volitum inclinatur: secundum quem ordinem voluntas comparatur ad appetitum sensitiuum sicut mouens ad motum, vt dicitur tertio de Anima: ideo non est necesse quòd facta immutatione appetitus sensitiui per corporum cælestium impressionem, in actu voluntatis variatio aut mutatio fiat, sed semper in sua libertate manet vt secundum inclinationem appetitus sensitiui eligat, aut contrario modo.

Quòd corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate à corporibus cælestibus.

Caput 86.



ON solùm autem corpora cælestia humanæ electionis necessitatem inferre nō possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt. Impressiones enim causarum naturaliū recipiuntur in effectibus secundum recipientium modū: hęc autem inferiora sunt fluxibilia, & non semper eodem modo se habentia, propter materiā quæ est in potentia ad plures formas: & propter contrarietatem formarum & virtutum. non igitur impressiones corporū cælestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

2 Item, A causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria: sicut & in syllogismis ex maiori de necessitate, & minori de contingenti, non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem cælestia sunt causæ remotæ: proximæ autē causæ inferiorum effectuum sunt virtutes actiuæ & passiuæ in istis inferioribus quæ non sunt causæ necessariæ, sed contingentes. possunt enim deficere vt in paucioribus: non ergo ex corporibus cælestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

3 Præterea, Motus cælestium corporū semper est eodem modo: si igitur effectus cælestium corporum in istis inferioribus corporibus ex necessitate peruenirent, semper eodem modo se haberent quæ in inferioribus sunt. nō autem semper eodem modo se habent, sed vt in pluribus. non igitur ex necessitate proueniunt.

4 Adhuc, Ex multis cōtingentibus nō potest fieri vnum necessarium: quia sicut quodlibet contingentiū per se deficere potest ab effectu, ita & omnia simul. constat autem quòd singula quæ in istis inferioribus fiūt ex impressione cælestium corporum, sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quæ in istis inferioribus contingunt ex impressione cælestium corporum, sunt necessaria. manifestum est enim quòd quodlibet eorum impediri potest.

4 Amplius, corpora cælestia sunt agētia naturaliter, quę requirunt materiam in quam agant. non igitur ex actione corporum cælestiū tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora cælestia, sunt corpora inferiora: quæ cum sint corruptibilia secundum suam naturam: sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari, & sic eorum natura hoc habet, vt non ex necessitate producant effectus, non igitur ex necessitate proueniunt effectus cælestium corporum in corporibus inferioribus. * Si autem aliquis fortè dicat quòd necessariū est quòd effectus corporum cælestium compleantur, nec tamen per hoc tollitur possibilitas à rebus inferioribus, eò quòd quilibet effectus est in potentia antequam fiat: & tunc dicitur possibilis: quando autem iam est in actu, transit à possibilitate in necessitatem: & totum hoc subiacet cęlestibus motibus: & sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis: licet necessarium sit effectū illum quandoque produci (sic enim Albumasar in primo libro sui introductorii defendere nititur possibile) * Non est autem possibile quòd secundum hunc modum possibile defendatur. possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur: nam quod necesse est esse, possibile est esse. quod enim non possibile est esse, impossibile est esse: & quod impossibile est esse, necesse est non esse: igitur quod necesse est esse, necesse est non esse: hoc autem est impossibile. ergo impossibile est quòd aliquid necesse sit esse: & tamen non sit possibile illud esse: ergo possibile esse sequitur ad necesse esse. Hoc autem possibile non est necessarium defendere: quia non contra hoc effectus ex necessitate causari dicuntur: sed contra

posſibile quod opponitur neceſſario:prout dicitur poſsibile quod poteſt eſſe & non eſſe. Non auté dicitur aliquid per hunc modum poſsibile & contingens ex hoc ſolùm quòd quãdoque ſit in potentia, & quandoque in actu, vt prædicta reſponſio præſupponit.nam ſic etiam in motibus cæleſtibus eſt poſsibile & contingens. nó enim ſemper eſt coniunctio vel oppoſitio ſolis aut lunæ in actu: ſed quandoque quidem in actu,quandoque autem in potentia:quæ tamen neceſſaria ſunt, cùm de his dentur demonſtrationes:ſed poſsibile vel contingens quod opponitur neceſſario, hoc in ſua ratione habet, quòd non ſit neceſſe illud fieri quando non eſt: quod quidem eſt quia non de neceſsitate ſequitur ex cauſa ſua. ſicut enim dicimus Sorté eſſe ſeſſurum, eſſe contingens: ipſum autem eſſe moriturum, eſſe neceſſarium:quia ſecundum horũ ex cauſa ſua de neceſsitate ſequitur: non autem primum. ſi ergo ex motibus cæleſtibus de neceſsitate, ſequitur quòd eorum effectus ſint quandoque futuri: tollitur poſsibile & contingens, quod neceſſario opponitur.* Sciendum eſt autem, quòd ad probandum effectus cæleſtium corporum ex neceſsitate prouenire, Auicenna in ſua Metaphyſica vtitur tali ratione. Si enim effectus aliquis cæleſtium corporum impeditur, oportet quòd hoc ſit per aliquam cauſam voluntariam vel naturalem:omnis autem cauſa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod cæleſte principium:ergo impedimentum effectuum cæleſtium corporum procedit ex aliquibus cæleſtibus principiis. impoſsibile eſt ergo quòd ſi totus ordo cæleſtium corporum ſimul accipiatur, quòd effectus eius vnquam caſſetur: vnde concludit quòd corpora cæleſtia faciũt neceſſariò eſſe debere effectus in iſtis inferioribus tam voluntarios quàm naturales.Hæc autem ratio, vt Ariſtoteles in ſecundo Phyſicorum dicit, * fuit quorundam antiquorum:qui negabát caſum & fortunam, per hoc quòd cuiuſlibet effectus eſt aliqua cauſa determinata: poſita autem cauſa, ponitur effectus de neceſsitate: & ſic cùm omnia de neceſsitate proueniant,nó eſt aliquid fortuitum neque caſuale. Hanc autem rationem ipſe Ariſtoteles ſoluit in ſexto Metaphyſicæ, negandó duas propoſitiones,quibus hæc ratio vtitur:quarum vna eſt, quòd poſita cauſa quacũque neceſſe ſit eius effectus poni. Hoc enim non oportet in omnibus cauſis:quia aliqua cauſa licet ſit per ſe & propria cauſa ſufficiens alicuius effectus: poteſt tamen impediri ex concurſu alterius cauſæ, vt non ſequatur effectus. Alia propoſitio eſt quam negat: quòd non omne quod eſt quocunque modo, habet cauſam per ſe, ſed ſolùm ea quæ ſunt per ſe: quæ autem ſunt per accidens,non habent aliquam cauſam:ſicut quòd ſit muſicum, habet aliquam cauſam in homine:quòd autem homo ſit ſimul albus & muſicus,nó habet aliquam cauſam. quæcunque enim ſunt ſimul propter aliquam cauſam, ordinem habent, adinuicem ex illa cauſa: quæ autem ſunt per accidens,non habent ordiné adinuicé.nó igitur ſunt ex aliqua cauſa per ſe agéte,ſed ſolũ per accidens hoc euenit. Accidit enim docẽti muſicam,quòd doceat hominem albũ. eſt enim præter eius intentionem: ſed intendit docere diſciplinæ ſuſceptibilem. Sic ergo propoſito aliquo effectu dicemus,quòd habuit aliquam cauſam ex qua non de neceſſitate ſequebatur:qui poterat impediri ex aliqua alia cauſa concurrente per accidens:& licet illam cauſam cócurrentem habet reducere in aliquam cauſam altioré, tamen ipſum concurſum qui impedit,nó eſt reducere in aliquam cauſam:& ſic non poteſt dici, quòd impedimentum huius effectus,vel illius procedit ex aliquo cæleſti principio. vnde oportet dicere, quòd effectus corporum cæleſtium ex neceſsitate proueniant in iſtis inferioribus. * Hinc eſt quòd Damaſ. dicit in ſecundo libro, quòd corpora cæleſtia non ſunt cauſa generationis alicuius eorum quę fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur: quia ſcilicet non ex neceſsitate ex eis effectus proueniunt. Ariſtoteles etiam dicit in ſecunda de Somno & vigilia, * quòd eorum quæ in corporibus ſunt ſignorum etiam cæleſtium velut aquarum & ventorum multa non eueniunt: ſi enim aliquis alius vehementior iſto accidat motus, quod futurum eſt ſignum non fit: ſicut & multa conſulta bene, quæ fieri expediebat,diſſoluta ſunt propter alias digniores inchoationes. Prolemæus etiã in Quadripartio dicit: Rurſus nec æſtimare debemus, quòd ſuperiora procedunt ineuitabiliter: vt ea quæ diuina diſpoſitione contingunt: & quæ nullatenus ſunt vitanda, necnon quæ veraciter & ex neceſsitate proueniunt. In Centiloquio etiam dicit: Hæc indicia quæ tibi trado, ſunt media inter neceſſarium & poſsibile.

* Opinio Auicen. quæ habetur 10. Meta.cap. 1.

* Tex. com. 4.& infra.

*Tex.com.7.

* Damaſ. c. 7. circa medium.

* Verſ. finem libri.

Super Cap. 86.



VLTERIVS vt magis apparet voluntatem noſtrã à corporibus cæleſtibus neceſſitatem non pati,vult ſanctus Thomas oſtendere,quòd non ſolùm humanæ electioni neceſſitatem inferre non poſſunt: verum etiam quòd nec corporales effectus ab ipſis in iſtis inferioribus de neceſſitate proueniũt. circa hoc autem duo facit. Primò oſtendit propoſitum. Secundò reſpondet ad quandam Auicennæ rationem.

QVANTVM ad primum, arguit primò ſic, Hæc inferiora ſunt fluxibilia, & non ſemper eodem modo ſe habentia propter materiam quæ eſt in potentia ad plures formas,& propter contrarietatem formarum & virtutum, ergo impreſſiones corporum cæleſtium non recipiuntur in iſtis per modum neceſſitatis.probatur conſequentia, quia impreſſiones cauſatum naturalium recipiuntur in effectibus ſecundum recipientiũ modum

Secundò, corpora cæleſtia ſunt cauſæ remotæ inferiorum effectuum· propriæ autem cauſæ ſunt virtutes actiuæ & paſſiuæ in iſtis inferioribus,, quæ ſunt cauſæ cõtingentes,cùm poſſint deficere vt in paucioribus,ergo, &c.probatur conſequentia, quia à cauſa remota non ſequitur effectus de neceſſitate,niſi etiam ſit cauſa media neceſſaria.declaratur per ſimilitudinem in ſyllogiſmis, in quibus minori exiſtente contingente, non ſequitur niſi concluſio contingens,quamuis maior ſit neceſſaria.

ADVERTE quòd per effectus in iſtis inferioribus prouenientes intendit ſanctus Thomas omnes illos effectus particulares qui in ſublunari regione ſiũt,de quibus omnibus prima ratio procedit, ſiue inquam à cælo immediatè prouenire ponantur, ſiue mediantibus particularibus cauſis,iſta autem ſecunda ratio probat de effectibus illis tantùm qui à cęlo mediantibus inferioribus virtutibus proueniunt. Tertiò, ſi ſic eſſet, tunc ſemper eodem modo ſe haberent quæ in inferioribus ſunt. hoc eſt falſum.ergo,&c. probatur aſſumptum, quia motus cæleſtium corporum ſemper eodem modo eſt.

ADVERTE quòd hæc ratio fundatur ſuper hac propoſitione manifeſta,effectus de neceſſitate proueniens à cauſa ſemper eodé modo ſe habente,eodem modo ſemper euenit. Quartò, ſingula quæ in iſtis inferioribus fiunt ex impreſſione corporum cæleſtium, ſunt contingentia, cùm quodlibet eorum impediri poſſit, ergo connexio eorũ quæ eſt in inferioribus ex cælorum impreſſione contingunt, non eſt neceſſaria. probatur conſequentia, quia ex multis contingentibus non poteſt fieri vnum neceſſarium, cùm ita omnia ſimul deficere poſſint, ſicut & quodlibet contingentium.

ADVERTE quòd iſta ratio directè concludit contra illos qui dicunt connexionem eorum quæ hîc fiunt impreſſione corporum cæleſtium, neceſſariam eſſe, licet aliqua contigenter eueniant. Quintò, ex actione corporum cæleſtium non tollitur id quod materia requirit, cùm opera cæleſtia ſint naturaliter agentia quæ requirunt materiam in quam agant: ſed materia in quam corpora cæleſtia agunt, ſunt corpora inferiora corruptibilia ſecundum naturã, quæ ſicut ab eſſe,ita ab operari deficere poſſunt,& per conſequens non de neceſſitate producunt effectus. ergo, &c.

ADVERTE quòd iſta ratio differt à prima & à ſecunda,quia cum inferiora corpora ad ſuperiora comparari poſſint, & vt materia tantùm, & vt agens ſecundum & inſtrumentale ad principale agens, tripliciter poſſumus conſiderare corpora inferiora. primò vt habent rationem materiæ tantùm in quam corpora cæleſtia agant: & ſecundum hanc conſiderationem procedit prima ratio.ſecundò vt habent rationem proximi agentis tantùm in ordine ad effectus cæleſtes ipſis mediantibus productos, & iuxta hoc procedit ſecunda ratiò.tertiò vt ſimul habent & rationem materiæ & rationem ſecundarij & inſtrumentalis agẽtis in ordine ad ipſum cælum: & ſecundum hoc hæc quinta ratio procedit. Concluditur enim effectus cælorum non de neceſſitate in iſtis inferioribus euenire: quia cùm inferiora deficere poſſint ab operari ſecundum rationem ſuæ naturæ, impreſſio corporum cæleſtium hoc ab ipſis non remouet. agens enim non remouet à materia in quam agit & qua vtitur ſicut inſtrumento, id quod ipſi materiæ debetur, & quod in materia præſupponitur: ſed ſuppoſita conditione ipſius ea ad ſuum effectum vtitur. licet enim agens aliquando remoueat à materia qua ſimpliciter vtitur, vt materia, diſpoſitiones præexiſtentes, & nouas diſpoſitiones introducat, vt patet in generatione, quia videlicet repugnat formæ introducendæ, à materia tamen in quam agit tanquam in inſtrumentum quo ad ſuum effectum vtitur, non remouet naturales ipſius diſpoſitiones quas vt materiæ diſpoſitiones præſupponit, non autem ſicut terminum à quo ſuæ actionis aut motus. Ad has rationes fortè dici poſſet vt Albumaſar in principio ſui Introductorij nititur defendere poſſibile, quòd neceſſe eſſe effectus corporum cęleſtium compleri, non tamen per hoc tollitur poſſibilitas à corporibus inferioribus: quia quilibet effectus eſt in potentia antequam fiat, quando autem iam eſt in actu, tranſit in neceſſitatem, & ſic non tollitur quin effectus aliquando ſit poſſibilis.licet neceſſe ſit effectum illum quandoque produci. Sed non poteſt, inquit ſanct. Thom. hoc modo poſſibile defendi,quod declaratur:quia cùm duplex ſit poſſibile, quoddam ſcilicet quod ad neceſſariũ ſequitur: aliud verò quod neceſſario opponitur, primum non oportet defendere, quia contra hoc non dicitur effectus ex

necessitate causari, sed secundum, non dicitur autem hoc modo aliquid possibile aut contingens ex hoc solùm quòd quandoque sit in potentia, quandoque in actu, quia sic etiam in motibus cælestibus inueniretur possibile, & contingens: sed possibile hoc modo sumptũ in hoc habet in sua ratione, quòd non sit necesse illud fieri quando non est: quia videlicet non sequitur dè necessitate ex sua causa. declaratur in sessione Sortis contingenti, & in morte ipsius necessaria. ergo si ex motibus cælestibus sequitur de necessitate quòd eorum effectus quãdoque sint futuri, tollitur possibile & contingens quod necessario opponitur.

Ad euidentiam huius impugnationis considerandum est, quòd iuxta hanc responsionem possibile dupliciter accipitur: vno modo vt opponitur impossibili, & sic dicitur possibile quod non est impossibile esse, siue cui non repugnat esse: & quia non solum contingens, sed etiam necessarium non est impossibile esse, alioquin vt deducit sanct. Thom. necesse esse, esset necesse non esse, cùm impossibile esse sit necesse non esse: ideo inquit quòd tale possibile ad necessarium sequitur, sicut, id est, magis vniuersale, sequitur ad minus vniuersale vt animal ad hominem. Alio modo accipitur possibile vt opponitur necessario: & tunc possibile idẽ est quod contingens, quod scilicet potest esse & non esse, sicut necessarium nõ potest non esse. si ergo effectus corporum cęlestium de necessitate eueniunt, qui videlicet non possunt non euenire, sequitur quòd non sunt contingentes euenire & non euenire, & sic quòd non sunt possibiles possibilitate opposita necessario, ideo ponẽtes effectus cæli necessariò euenire non possunt saluare possibile quod opponitur necessario. Quantũ ad secundũ adducitur ratio Auicẽnæ 10. Metaphysicæ suæ cap. 1. ad probãdũ quòd ex necessitate corporum cælestium effectus eueniant. Arguebat enim: Si effectus cælestium corporum impeditur, hoc fit per causam aut naturalem aut voluntariam: sed omnis talis causa ad aliquod cæleste principium reducitur, ergo illud impedimẽtum procedit ex aliquibus cælestibus principiis. ergo si totus ordo cælestium corporum simul accipiatur, impossibile est quòd eius effectus vnquam cassetur. Hanc rationem dicit sanct. Thom. fuisse etiam quorundam Philosophorum naturalium negantium casum & fortunam per hoc quòd secundum ipsos cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata: posita autem causa de necessitate ponitur effectus. Respondet autem de mente Arist. sexto Metaphysicæ tex. septimo, & dicit primò quod falsa est ista propositio, posita quacunque causa necesse est eius effectum poni: quia propria & per se sufficiens causa alicuius effectus potest impediri ex concursu alterius causæ ne sequatur effectus. Dicit secundò, quòd etiã alia propositio est falsa, omne quod est quocunque modo, habet causam per se. non enim est vera de iis quæ sunt per accidens, sed tantum de iis quæ sunt per se. declarat in albo & musico, quæ non sunt simul per aliquam causam, cùm non habeant ordinem ad inuicem: quęcunque autem sunt simul per aliquam causam, ordinem habeant ex illa causa. Dicit tertiò ad rationem Auicẽnæ respondẽdo, quòd proposito aliquo effectu dicemus quòd habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua causa concurrente per accidens: & licet illam causam concurrentem esset reducere in aliquam causam altiorem, ipsum tamen concursum qui impedit, non est reducere in aliquam causam: & sic falsum est quòd impedimentum huius effectus ex aliquo cælesti principio proueniat. Quantum ad tertiũ confirmatur conclusio authoritate Damasceni in secundo libro, authoritate Aristot. in secundo de Somno & vigilia, & authotitate Ptolemæi in Quadripartito, & Centiloquio.

Ad euidentiam responsionis ad rationem Auicennæ & antiquorũ Philosophorum, considerandum primò quantum ad illam propositionem, aliqua causa licet sit per se & propria causa sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri, quòd causa aliqua dicitur sufficiens quando tantam virtutem habet ex propria forma, vt nulla alia causa sui ordinis concurrente possit effectum producere, sicut ignis est causa sufficiens calefactionis: potest enim se solo nulla alia particulari causa effectiua concurrente calefacere. per oppositum autem dicitur causa insufficiens, quæ non habet ex propria forma tantam virtutem vt se sola nulla alia causa sui ordinis concurrente possit effectum producere, sicut cùm multi simul trahunt nauem, quam nullus eorum posset per se trahere, dicitur vnusquisque illorum causa insufficiens illius tractus. non inconuenit autem quòd aliqua causa habeat tantam virtutem quanta requiritur ad productionem alicuius effectus, & tamen impediatur ab illius effectus productione, sicut potest impediri ignis à calefactione alicuius, puta ligni ex aliquo vehementer frigido, aut eius virtutem & calorem remittente, aut aliquã contrariam dispositionem in lignum introducente. vnde non valet ista consequentia, hæc causa propter aliquod superueniens impedimentum non producit hunc effectum, ergo non est causa sufficiens illius effectus, potest enim impediri, & tamen secundum se esse sufficiens: cuius signum est, quia remotis impedimentis nulla alia coadiuuante causa sui ordinis illum effectum produceret. ex hoc enim conuincitur ipsam tantam habere virtutem quantam illius effectus productio exigit. vnde cùm dicitur quòd causa est ad quã de necessitate sequitur effectus, intelligitur de causa sufficiente, non impedita. Optime igitur dictum est ab Aristotele & diuo Thoma non esse verum quòd quacunque causa posita necesse est effectum poni, & quòd potest esse aliqua causa propria sufficiens alicuius effectus, quæ tamen suum effectum propter aliquod impedimentum superueniens non consequetur.

CONSIDERANDVM secundò circa hanc propositionem, effectus per accidens non habet causam per se: quòd dupliciter potest considerari effectus per accidens, vno modo absolutè, & secundum se inquantum est ens, alio modo inquantum est effectus per accidens. si consideretur secundo modo, sic manifestum est quòd non habet causam per se: ad quamcunque enim causam comparetur vt effectus per accidens, constat quòd illa non est eius causa per se, licet alicuius alterius esset causa per se. Oportet enim causas effectibus proportionaliter respondere, vt habetur secundo Physicorum, vt scilicet effectui per se correspondeat causa per se, effectui verò per accidens causa per accidens respondeat. si autem primo modo consideretur, sic non inconuenit aliquem effectum per accidens habere aliquam causam per se aliquo modo: cùm enim effectus per accidens non possit reduci in causam per se inquantũ huiusmodi, vt dicitur 1. quæst. 115. art. 6. & in fine primi lib. Perihermenias à sanct. Tho. quia non est verè ens quum non sit verè vnum, si contingãt tamen aliquẽ effectum qui secũdum se & in ordine ad causas proximas nõ est verè vnus, eò quòd duo includat, nullum inter ex propriis naturis ordinem habentia, aliquam vnitatem & aliquem ordinem habere per comparationẽ, ad aliquam causam, non inconuenit illum effectum habere causam per se, quia talis effectus licet per cõparationem ad aliquas causas sit effectus per accidens, per comparationem tamen ad aliam causam erit effectus per se, sicut concursus duorum seruorũ secundum se, & ad particulares vtriusque causas comparatas, est ens per accidẽs, quia motus vnius serui ad motum alterius secundum se nullum ordinem habet: similiter inuentio alterius conserui cum ambulatione serui nullum ordinem nullamque vnitatem secundum propriam naturam habet, neque secundum propriam causam, ideo huiusmodi concursus si referatur in virtutem motiuã vtriusque, aut in eorum intentionem, non habet causam per se, sed tantùm causam per accidens, cùm virtus motiua aut intentio vnius non habeat efficatiam super alterius motum & intentionem: si autem consideretur huiusmodi seruorum concursus in comparatione ad dominum eos mittentem vt concurrerent & sibi obuiarent, iam isti motus & inuentio conserui cum motu habent aliquam vnitatẽ ordinis ex intentione domini mittentis & ordinãtis vnum motum cum alio, & motum vnius ad intentionẽ conserui: & ideo vt sic talis concursus est effectus per se, & habet causam per se. cùm ergo dicitur quòd effectus per accidens non habet causam per se, intelligitur de ipso inquantũ est effectus per accidẽs & inquantũ est ens per accidens, nõ autem inquantũ est aliquo modo ens per se, & effectus per se.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd licet omnis effectus per accidens in istis inferioribus excepto malo culpæ referatur in Deum sicut in causam per se: quia respectu illius sunt effectus per se & ordinati & intenti, & aliqui etiam referantur sicut in causam per se in virtutem corporis cælestis, non tamen omnes huiusmodi effectus in virtutem cælestem reducuntur sicut in causam per se, imò aliqui etiam per accidens inueniuntur ad corpus cæleste comparati. nam cùm effectus qui euenit præter intentionem alicuius causæ, sit ab ipsa per accidens, & intentio causæ nihil aliud sit quàm inclinatio ipsius ad productionem effectus, quidquid euenit præter inclinationem causæ, siue sit aliquid positiuum, siue sit aliquid priuatiuum, euenit per accidens à tali causa. quia ergo cælum est causa agens in hæc inferiora vt in in pluribus, & aliquando deficiens, scilicet in paucioribus, si inclinetur verbi gratia ad tempestatem excitandam, & non eueniat tempestas, sed serenitas ex concursu alicuius causæ impedientis, dicetur & ipsa serenitas & non euentus tempestatis per accidens esse in ordine ad cæli influxum, eò quòd præter eius intentionem & inclinationem sit: similiter si anima hominis agendo in corpus ad aliquid inclinet, & voluntas quæ non subditur cælesti corpori, directè contrarium eligat, dicetur in ordine ad cælum fieri per accidens quod voluntate fit, quia præter eius inclinationem fit & præter eius intentionem. Ex his patet verum esse quod inquit sanctus Thomas respondendo ad rationem Auicennæ, quòd inquam non oportet omnes cęlestes effectus de necessitate euenire, eò quòd oporteat omnem effectum reduci in aliquam causam per se, quia effectus poterat impediri ex aliqua causa per accidens concurrente, ne eueniret, & quòd licet contingat illam causam impedimentũ in aliquod cæleste principium reducere, ipsa tamen non impedit talem effectum nisi ratione cõcursus, cùm virtute & inclinatione causæ ad talem effectum, qui concursus per accidens est. accidit enim huic causæ secundum quòd hoc tempore est ad productionem istius effectus inclinata, vt simul sit alia causa quæ illo eodem tempore aliquid agat quod sit sui effectus impeditiuum: talis autem concursus per accidens non habet aliquam causam naturalem per se, sed tantùm per accidens, licet causa concurrens, quæ habet impedire secundum se, aliquam habeat causam.

SED contra prædicta occurrunt duo dubia. Primum est, quia videtur quòd talis concursus diuersarum causarum habeat causam per se contra id quod hîc dicitur. nam causa concurrens quę impedit, non agit nisi virtute cæli: cùm omnes causæ inferiores agant in virtute superioris. similiter causa quæ erat disposita ad productionem sui effectus, virtute cæli ad suum effectum inclinabatur: ergo vtraque causa particularis simul ab vna causa, scilicet virtute cælesti mouebatur ad suum effectum, ergo earum concursus erat per se intentus à cælo. probatur vltima consequentia, quia inquit sanctus Thomas sexto Metaphysicæ quòd floritio huius herbæ vel illius si referatur ad particularem virtutem quæ est in hac planta vel in alia, nullum ordinem videtur habere ad floritionem alterius, imò videtur per accidens quòd hac herba florente illa floreat, quia causa floritionis vnius non est causa floritionis alterius. si autem ad virtutem corporis cælestis quæ est causa communis referatur, inuenitur concursus harum floritionum non esse per accidens, sed esse ordinatus ab aliqua causa prima quæ simul mouet vtramque herbam ad floritionem. Ex his enim patet quòd vbi causæ concurrentes ab eadem causa simul mouentur, talis concursus non est per accidens: & per consequens si à cælo diuersæ causę particulares simul ad operationem inclinantur, sequitur quòd illarum cõcursus non erit per accidens, sed per se intentus. ex hoc vlterius sequitur, quòd nihil est per accidens in istis inferioribus in ordine ad virtutem cæli, cùm omnes causæ concurrentes quarum vna alteram impedit, à virtute cæli moueatur. Secundum dubium est. quia non videtur hîc assignare sanct. Thom. aliam rationem quare non oportet omnem effectum reducere in causam per se, nisi quia effectus per accidens habet causam concursuum diuersarum causarum agentium quarum vna impedit reliquam, cuius concursus non est aliqua causa per se. cõtra hoc autem videtur esse dictum ipsius sexto Metaphysicę, vbi ponit quòd potest per accidens non euenire effectus corporis cælestis propter indispositionem materiæ, ergo non omnis euentus per accidens habet pro causa concursum diuersarum causarum agentium.

AD euidentiam primi dubij considerandum est, quòd licet cælum sit vniuersalis causa omnium effectuũ naturalium in istis inferioribus, sunt tamen in cælo virtutes diuersæ & diuersi influxus diuersarum stellarum & diuersarum constellationum: quæ quidem virtutes licet, si secundum se cõsiderentur, sint inter se ordinatæ, secundum tamen quòd in operationem exeunt, & ad suos effectus terminantur, nullum per se ordinem videntur habere, cùm virtus vna ad alterius effectum non se extendat.

sicut

ſicut enim omnes potentiæ animæ ſecundum ſe ſunt ordinatæ, inquantum ex intentione & inclinatione animam ab eius eſſentia originatur, ideo illarum concurſus in vna animæ eſſentia eſt per ſe & ab anima intentus, & à Deo creante animam: multæ tamen ipſarum quantũ ad actualem operationem per ſe ordinem non habent, ſed concurſus ipſarũ operationum per accidens eſt, ſicut quòd viſu aliquid vidẽte, guſtus aliquod dulce percipiat, per accidens eſt, cùm neque actio viſus requiratur ad actionem guſtus, neque è conuerſo. ita omnes virtutes cæli ſunt quidem ordinatæ inquantum illarum ordinem Deus qui eſt earũ immediata cauſa ſtatuit, concurſus tamen actualis operationis vnius cùm actuali operatione alterius, ſiue effectus vnius cum effectu alterius poteſt per accidens eſſe, ſicut per accidens eſt quòd vna ſtella mouente aliquam materiam ad frigiditatem, alia ſtella aliam materiam aut eãdem ad caliditatem tũc moueat, ſi ad ipſas particulares virtutes reſpiciatur: quo fit vt ſi ab vna virtute cælesti moueantur diuerſæ cauſæ ad agendum, concurſus illarum cauſarum in agendo ſit per ſe in ordine ad cæleſtem virtutem: quia eſt ſecundum inclinationem & intentionem vnius virtutis ſimul vtramque cauſam ad operationem mouentis. ſi autem diuerſæ cauſæ particulares à diuerſis virtutibus cæleſtibus non ſubordinatis ſimul ad ſuos effectus moueantur, concurſus illarum cauſarum in agendo per accidens eſt etiam ad virtutes cæleſtes relatus. quia non mouentur ad agendum ex intentione vnius virturis, ſed ex intentione diuerſarum virtutum non habentium inter ſe ordinem quantum ad ſuas actuales operationes & ſuos effectus, & per conſequens non intendentium aliquam vnitatem inter operationes & effectus. Dicitur ergo quòd mens ſancti Thomæ hoc loco eſt quòd non ſemper concurſus cauſarum agentium habet cauſam per ſe virtutem cæleſtem, quia non ſemper ab eadem virtute cæleſti mouentur ad proprias actiones. In ſexto autem Metaphyſicæ vult quòd aliquando habet cauſam per ſe virtutem cæleſtem: quia ab vna & eadem virtute cæleſti mouentur ad agendum, ſicut duæ herbæ mouentur quãdoque ab vna virtute cæleſti ad floritionem, quia autem concurſus cauſæ diſpoſitæ & ordinatæ ad productionem alicuius effectus cum cauſa impediente ne ille effectus eueniat, non eſt ex vna virtute cæleſti vtramque cauſam ad operandum mouente, ſed ex diuerſis, quarum vna mouet vnam ad productionem vnius effectus, altera verò mouet alteram ad actionem impedientem alterius actionem, ideo concurſus illarum cauſarum quarum vna impedit alteram, non eſt per ſe etiam ad cæleſtem virtutem relatus: & quia hîc ſanct. Thom. loquitur de tali concurſu ex quo cauſa à ſuo effectu impeditur, ideo abſolutè inquit quòd eſt per accidens, & non habet cauſam per ſe aliquod cæleſte principium. In ſexto verò Metaphyſicæ loquitur de concurſu cauſarum vniuerſaliter, ſiue ſcilicet ſit concurſus cauſarum ſe impedientium, ſiue cauſarum nõ ſe impedientium, ideo non dixit abſolutè concurſum ipſarum non habere cauſam cæleſtem, ſed dixit aliquem concurſum, ſcilicet cauſarum non impedientium poſſe habere cauſam per ſe cæleſtem virtutem.

AD argumentum ergo negatur prima conſequentia, quia licet in cauſis ſeſe impedientibus, vtraque cauſarum ad ſuas actiones à virtute cæleſti inclinetur, non autem ab vna virtute cæleſti mouentur, ſed à diuerſis: & ideo concurſus illarum particularium cauſarum per accidens eſt etiam ad virtutem cæli comparatus. Si autem inſtaretur quòd licet iſtæ cauſæ quarum vna impedit alteram ad diuerſas virtutes cæleſtes referantur, oportet tamen illas tandem in primum motum cæli referre, qui eſt vnus, & ſic occurſus ipſarũ habebit cauſam per ſe ipſum cæli motum: dicitur quòd motus cæli non agit in hęc inferiora per ſe mediantibus virtutibus cęlorum & ſtellarum: ideo vt mouet iſtas cauſas inferiores, non habet rationem vnius cauſæ, ſed plurium ratione diuerſarum virtutum quibus mouet, licet in ſe ſit vnus: propterea non oportet harum cauſarũ concurſum propter vnitatẽ motus cæleſtis habere cauſam per ſe. Si itẽ inſtetur quòd omnes particulares ſtellarum virtutes ab vniuerſali virtute primi orbis in hæc inferiora influẽtis dependent. omnis enim cauſa inferior in virtute ſuperioris cauſæ agit, & ſic omnis concurſus inferiorum agentium ab vna virtute dependet, & conſequenter eſt per ſe. Reſpondetur quòd dupliciter poteſt illa vniuerſalis virtus conſiderari. Vno modo in ſua vniuerſalitate abſolutè, vt eſt in ipſo primo orbe: alio modo vt eſt in aliqua virtute inferiori limitata, ad aliquemq́ue particularem effectum determinata. ſi concurſus inferiorum agentium ad ipſam vniuerſalẽ virtutem primo modo ſumptam comparetur, ſic vtique conceditur quòd omnis cõcurſus inferiorum cauſarum naturalium eſt per ſe, nulluſq́ue eſt per accidens, eò quòd ab vna numero cauſa omnis inferior virtus agens, ſimul ad agendum moueatur. ſi autem ad ipſam ſecundo modo conſiderata ſumpta referatur, concurſus ad aliquam virtutem poteſt eſſe per accidens. Sic enim agentia aliqua inferiora ſeſe impedientia non referuntur in illam virtutẽ vt vna eſt, ſed vi inferioribus eſt multiplicata, & multipliciter limitata, acciditq́ue illi ſic limitatæ, vt dum ad hunc particularem effectum aliquam cauſarum particularium mouet, ad alium effectum alio modo limitata ſimul moueat: & ideo præter intentionẽ eius eſt quòd aliqua cauſa impediens ſimul agat. Dictum ergo ſanct. Thom. non intelligitur primo modo, ſed ſecũdo. Nam & cùm dictum eſt aliquem effectum naturalem in iſtis inferioribus euenire per accidẽs in ordine ad cæleſtem virtutem, non eſt hoc in primo ſenſu accipiendum, quaſi videlicet aliquis effectus naturalis poſſit præter inclinationem omnium virtutum cæleſtium aut illius primo vniuerſalis virtutis in ſua vniuerſalitate ſumptæ euenire, ſed eſt accipiendum in ſecundo ſenſu. Non enim inconuenit quòd non eueniat in iſtis inferioribus effectus ad quem hæc particularis virtus cæleſtis, aut etiam vniuerſalis illa virtus in hac particulari virtute limitata inclinat: ſed alius propter alias cauſas pręter eius intentionem & inclinationem eueniat.

AD ſecundum dubium reſpondetur, & dicitur primo, ſuppoſito, quòd ſanctus Thomas loquatur de concurſu cauſæ agentis impedientis, quòd dupliciter poſſumus loqui de effectu corporis cæleſtis, ſcilicet aut de eo quem producit mediante aliqua particulari cauſa potenti deficere, aut de eo quem per ipſum immediatè producit, ſi loquamur de illo quem mediante aliqua cauſa defectibili producere poteſt, ſic poteſt eſſe quòd non ſequatur effectus ex aliqua cauſa efficiente impediente actionem alterius cauſæ vt ab ipſa egreditur. ſi autem loquamur de illo quem immediatè producit, ſic non poteſt impediri per actionem alicuius cauſæ agentis quæ impediat ipſam actionem vt egrediatur ab agẽte, cùm virtus cæleſtis debilitari aut alterari non poſſit, ſed impediri poteſt ex parte materiæ: quia cùm virtus cæleſtis non agat niſi per motum, & ſit finita & limitata, requirit materiam diſpoſitam & determinatam ad ſuſceptionem influxus cæleſtis. contingit autem aliquando vt materia non ſit diſpoſita ad ſuſceptionem talis influxus, aut propter groſſitiem ſuam, aut propter frigiditatem, vel caliditatem, vel aliquid huiuſmodi, ſiue illa indiſpoſitio ſit à natura, ſiue ſit ab aliquo extrinſeco agente cauſata, & tunc propter concurſum talis materiæ indiſpoſitæ cum virtute cæli per accidens euenit, vt non ſequatur cæleſtis effectus, non ergo id quod dicitur ſexto Metaphyſicæ contradicit ei quod hîc dicitur, quia ibi loquitur ſanctus Thomas de effectu cuius ipſum tantùm cælum eſt cauſa, hîc autem loquitur de effectu cæli mediante cauſa contingente producibili. Dicitur ſecundò quòd ex verbis ſancti Thom. non habetur hîc quòd loquatur de concurſu tantùm cauſæ agentis impedientis actionem alterius vt egreditur ab agente: ſed indifferenter loquitur de concurſu, ſiue ſit concurſus per accidens cauſæ agentis impedientis actionem vt egreditur ab agente, ſiue ſit concurſus cauſæ agentis impedientis, eo quòd materiam diſpoſitam reddat, ſiue ſit concurſus ipſius tantùm materiæ ex propria natura indiſpoſitæ. in omni enim huiuſmodi concurſu verũ eſt, quòd licet cauſa impediens ſecundum ſe poſſit in aliquod cæleſte principium referri, non tamen omnis concurſus habet cauſam per ſe cæleſtem virtutẽ, ſed eſt aliquis concurſus qui cùm ſit per accidens, non poteſt in vnam cæleſtem cauſam referri.

ADVERTENDVM vltimò, quòd hæc determinatio ſanct. Thom. ſcilicet quòd corpora cæleſtia non agunt de neceſſitate in iſtis inferioribus, nõ contradicit ei quod ſuperius multotiens eſt dictũ, ſcilicet quòd motus cæli, aut quòd cælum eſt cauſa neceſſaria. Illud enim intelligitur, vt inquit ſexto Metaphyſicæ, quòd corpora cæleſtia & eorum motus & actiones quantum in ipſis eſt, neceſſitatem habent, quia videlicet neque ipſa corpora corruptibilia aut alterabilia ſunt, neque quantum ex ipſis eſt, poſſunt non agere: huic autem non repugnat quòd effectus eorũ poſſint deficere propter indiſpoſitionem materiæ vel propter contingentiam aut libertatem ſecundarum cauſarum.

Quòd motus cæleſtis corporis non ſunt cauſa electionum noſtrarum ex virtute animæ mouentis.

Caput 87.



EST tamen attendendum quòd Auicenna vult quòd motus cęleſtium corporum ſint noſtrarum electionum cauſæ: nõ quidem per occaſionem tantùm, ſicut ſuprà dictum eſt, ſed per ſe. Ponit enim corpora cæleſtia eſſe animata: vnde oportet cùm motus cæleſtis ſit ab anima, & ſit motus corporis, quòd ſicut inquantum eſt motus corporis, habet virtutem tranſmutandi corpora: ita inquantum eſt ab anima, habeat virtutem imprimendi in animas noſtras: & ſic motus cęleſtis ſit cauſa electionum noſtrarum & voluntatum. ad quod etiam redire videtur poſitio Albumaſar * in primo ſui Introductorij. Hæc autem propoſitio irrationalis eſt. Omnis enim effectus qui eſt per inſtrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet eſſe proportionatum inſtrumento ſicut & agenti. non enim quolibet inſtrumento vtimur ad quemlibet effectum: vnde illud non poteſt fieri per aliquod inſtrumentum ad quod nullo modo ſe extendit actio inſtrumẽti. actio autẽ corporis nullo modò ſe extendit ad immutationem intellectus & volũtatis, vt ſuprà oſtenſum eſt, niſi fortè per accidens, inquantũ ex his immutatur corpus, ſicut prædictum eſt: impoſsibile eſt ergo quòd anima cæleſtis corpori, ſi ſit animatum, in intellectum & voluntatem imprimat mediante motu cæleſtis corporis.

Idem 1. 1. q. 115 artic. 4. Opinio Auic. 10. Meta. ſuæ cap. 1.

Cap. 85.

** Albumaſar in. probatio prædictæ opin.*

Cap. 84. & 85.

2 Amplius, Cauſa agens particularis in agendo ſimilitudinem gerit cauſæ agentis vniuerſalis, & eſt exemplum eius. ſi autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret: ſicut cùm per ſignificationem vocis ſuam intelligentiam pãdit: actio corporalis quæ eſt ab vna anima, nõ peruenit ad aliã niſi mediante corpore, vox enim prolata immutat organum auditus: & ſic à ſenſu percepta peruenit eius ſignatum vſque ad intellectum. ſi igitur anima cæleſtis aliquid imprimat in animas noſtras per motum corporeum: actio illa non peruenit vſque ad animam noſtram, niſi per mutationem corporis noſtri, quæ quidem non eſt cauſa noſtrarum electionum, ſed occaſio tãtùm, ſicut ex præmiſsis patet. * non igitur erit motus cæleſtis cauſa nonſtræ electionis niſi per occaſionem tantùm.

** Cap. 85. in fine.*

3 Item, Cùm mouens & motum oporteat ſimul eſſe, vt probatur in ſeptimo Phyſicorum *: oportet quòd à primo mouente perueniat motus vſque ad vltimum quod

** Tex cõ. 10. & infrà.*

mouetur, quodã ordine: vt scilicet mouens per id quod est
sibi proximũ moueat id quod est ab eo distãs: copori au-
tem cælesti quod moueri ponitur ab anima sibi cõiuncta,
propinquius est corpus nostrũ quàm anima quæ nõ habet
ordinem ad corpus cæleste, nisi mediãte corpore. quod ex
hoc patet: quia intellectus separatus nullũ habet ordinem
ad corpus cæleste, nisi fortè mouentis ad motũ. immutatio
igitur corporis cęlestis ab anima eius procedẽs nõ pertin-
git ad animam nostram nisi mediante corpore: ad motum
autem corporis non mouetur anima nisi per accidens: nec
immutationem corporis sequitur electio, nisi per occasio-
Cap. 85. nẽ: vt dictum est. motus igitur cælestis non potest esse cau-
sa electionis nostræ per hoc quod est ab anima.

4 Præterea, secundum positionem Auicennæ & quorun-
dam Philosophorum aliorum, intellectus agens est quæ-
dam substantia separata, quæ quidẽ agit in animas nostras
inquantũ facit intellecta in potẽtia esse intellecta in actu.
hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus
dispositionibus, vt patet ex his quæ dicta sunt in secundo
* Cap. 76. & libro *. quod igitur agit directè in animam. nõ agit in eam
79. per motũ corporeũ, sed magis per abstractionem ab omni
corporeo. anima igitur cæli si sit animatum, nõ potest esse
causa electionum nostrarum vel intelligentiarum per mo-
tum cæli. Per easdem etiam rationes potest probari quòd
motus cæli non sit causa electionum nostrarum per virtu-
tem substantiæ separatæ. si quis ponat cælum non esse
animatum, sed à substantia separata moueri.

Super Cap. 87.



QVIA ad prædicta in cap. 85. posset aliquis dicere, quòd licet cælum virtute corporea non possit esse causa nostrarum electionum, potest tamen earum esse causa virtute animæ mouentis, vult sãctus Thomas hanc euasionem excludere, & duo facit. Primò enim recitat quorundam opinionem: secundò eam remouet.

QVANTVM ad primum, inquit quod Auicenna posuit motus cælestium corporum esse causam nostrarum electionũ, non per occasionem tantùm, sed per se. cùm enim motus cælestis secundum ipsum sit ab anima, & sit motus corporis, dixit quòd sicut inquantum motus corporis habet virtutem transmutandi corpora, ita inquantum est ab anima, habet virtutem imprimendi in animas nostras. ad idem etiam inquit sanct. Tho. opinio Albumasar in primo sui Introductorij redit.

QVANTVM ad secundum, arguit contra prædictam positionem primò sic: Actio corporis cælestis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus & voluntatis nisi fortè per accidẽs, vt suprà est ostensum: ergo anima cælestis corporis si sit animatum, nõ potest in intellectum & voluntatem imprimere mediante motu cælestis corporis. probatur consequentia: quia cùm omnem effectum qui per instrumentum aliquod ab efficiente procedit oporteat esse proportionatũ instrumento sicut agenti, illud non potest per aliquod instrumentum fieri ad quòd nullo modo se extendit actio instrumenti.

AD hanc rationem fortassè diceret aliquis quòd principium petit. nam hoc probandum est, quòd actio corporis nullo modo se extendat ad immutationem intellectus & voluntatis. Dicetur enim quod licet actio corporis, vt corporis est, absolutè non se extendat ad immutationem intellectus & voluntatis, ad eam tamen se extendit inquantum est instrumẽtum animæ mouentis: sicut & ab ipso sanct. Thom. ponitur quarto Sententiarum, dist. quarta, quæst. 1. artic. 1. eo quòd res sensibilis quæ est sacramentum, inquantum est Dei instrumẽtum, causat in anima characterẽ siue ornatum quendam quę est species qualitatis, cùm tamen corpus propria virtute in spiritum agere non possit. Sed si diligenter hæc ratio consideretur, apparebit non esse in ipsa petitionem principij, sed eam efficacem esse, & recto ordine procedere. Aliud est enim instrumẽtum posse in aliquem effectum in quem non posset virtute propriæ naturæ, & aliud est ipsum posse attingere aliquod passum in ipso aliquam formam causando, quod passum sua propria actione attingere non posset. primum enim non est dubium posse instrumento conuenire. nam calor naturalis animalis potest virtute animæ tanquam eius instrumentum generare carnem quam propria virtute generare non posset. secundum verò est omnino impossibile. Nõ enim potest instrumentum aliquem effectum virtute principalis agentis in aliquod passum inducere quod sua propria actione attingere non possit. Videmus enim calorem, qui est animæ instrumentum, sua propria actione quæ est calefactio, attingere corpus in quod cibus virtute animæ conuertitur. similiter videmus quòd serra omnem illam materiam sua propria actione quæ est scindere, attingit, in quam ars per ipsam tanquam per instrumentum formam artificialem inducit. secundum ergo hunc sensum procedit ratio sancti Thomæ. Nam cùm illud non possit per aliquod instrumentum fieri ad quod nullo modo se extendit actio propria instrumenti, neque scilicet per modum inducẽtis formam, neque per modum disponentis aliquo modo materiam aut subiectum, neque per modum aliquo modo agentis in illud passum, & actio propria corporis cælestis nullo modo se extendere possit ad immutationem intellectus & voluntatis, scilicet aut formam principalem inducendo, aut disponendo directè in ipsum intellectum & voluntatem agẽdo, vt superius est ostensum: manifestè, sequitur non posse corpus cæleste esse instrumentum animæ mouentis ad immutandum intellectum aut voluntatem: nec assumitur quod est probandum, quia probandum est quod cælum non potest esse causa electionum nostrarum vt instrumentum animæ mouentis. assumitur autem quòd cælum sua propria actione non potest attingere intellectum & voluntatem, quod longè diuersum est à conclusione. Et est simile ac siquis probaret ex ferro non posse per serram instrumentaliter fieri scamnum: quia actio propria serræ quæ est scindere & diuidere, non potest ferrum attingere. Quod autem obiicitur de sacramento causante characterem in anima, non obstat: quia aliter loquendum est de instrumento diuinæ virtutis, & aliter de instrumẽto virtutis creatę. virtus enim creata cùm non vtatur instrumẽto nisi ad agendũ, præsupponit in instrumento quo vtitur ad aliquem effectum, virtutem naturalem qua possit attingere passum in quod agere intendit: alioquin nõ magis vtetur vno instrumento quàm alio. vnde videmus in artificialibus ad diuersos effectus diuersa aptari instrumenta, & secundum diuersitatem materiæ in quam ars operari intendit, diuersa accipi instrumenta, quæ sua actione materiam possint attingere. idem etiam in naturalibus videmus. virtus autem diuina vtitur sacramentis non tantùm ad agendum, sed etiam ad significandũ: vnde à Theologis ponuntur non solùm in genere causę, sed etiam in genere signi: ideo non præsupponit virtutem actiuam naturalem in ipsis, quia possint agere in animã in quam intendit Deus gratiam per ipsa causare, sed præsupponit in ipsis conuenientiam naturalis actionis ipsorum ad significandum actionem Dei in animam, & effectus ipsorum ad significandum effectum diuinum. virtutem autem qua possint in animam operari, illis supernaturaliter tribuit, sicut quia aqua baptismatis per suam actionem naturalem quæ est corpus abluere & mundare, est conueniens signum spiritualis ablutionis & mundationis quæ fit in baptismo per gratiam: propterea ipsum assumit Deus tanquã instrumentum ad causandum gratiam, dans sibi supernaturalem virtutem qua possit suam naturalem actionem circa corpus exercendo etiam supernaturaliter in anima aliquam dispositionem ad gratiam introducere, sicut & igni inferni dat virtutem animarum detentiuam, quam sibi nulla virtus creata dare potest. Ratio ergo sancti Thomæ optimè procedit in proposito vbi agitur de instrumento virtutis creatæ, non autem procedere de instrumento virtutis diuinæ. ideo cùm Capreolus in 4. Sententiarum dist. 1. quæst. 1. respondens ad argumentum Durandi, inquit non esse vniuersaliter verum instrumentum agere naturaliter & virtute propria aliquam actionem circa quancumque materiam, circa quam agit supernaturaliter, & in virtute alterius, si intelligatur non esse vniuersaliter verum, propter instrumentum diuinæ virtutis, est bene dictum. si autem intelligatur non esse vniuersaliter verum, quia sit etiam aliquod instrumentum virtutis creatæ quod nullam actionem naturalem possit habere circa materiam circa quam in virtute agentis naturalis operatur, non puto bene dictum. nõ enim vt arguebatur posset ratio hîc posita saluari, neque saluari posset ratio posita de Verit. quæst. 5. art. 10. ad 5. qua arguit sanct. Thom. quòd quia instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem, nisi quia agit per virtutem corporalem: secundum autem virtutem corporalem non agit corpus cæleste nisi in corpus, ideo & actio corporis cælestis, quæ est secundum virtutem spiritualem, non potest ad animam pertingere. Secundò. si vna anima humana in aliam humanam aliquid per operationem corporalem imprimit, talis actio corporalis non peruenit ad aliam animam nisi mediante corpore. declaratur exemplo manifestationis intelligentiæ per vocem significatiuam, ergo si anima cælestis aliquid imprimat per motum corporeum, actio illa non peruenit vsque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri, sed illa non est causa nostrarum electionum, scilicet sufficiens, sed occasio tantùm, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia causa agens particularis in agendo similitudinem gerit causæ vniuersalis, & est eius exemplum. Tertiò, corpori cælesti quod moueri ponitur ab anima coniuncta, propinquius est corpus nostrum quàm anima: ergo immutatio corporis cęlestis ab anima eius procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore, ergo motus corporis cælestis non potest esse causa nostræ electionis, scilicet directè per hoc quòd est ab anima. probatur antecedens, quia anima nostra non habet ordinem ad corpus cæleste nisi mediante corpore, cuius signum est quòd intellectus separati nullum habent ordinem ad corpus, nisi fortè mouentis ad motum. prima verò consequentia probatur, quia cùm mouens & motũ oporteat esse simul, oportet vt à primo mouente proueniat motus ad vltimum quod mouetur ordine quodam, vt scilicet mouens per id quod est sibi proximum, moueat id quod est ab eo distans. secunda quoque consequentia probatur: quia ad motum corporis non mouetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd ordo propinquitatis mobilium ad primum quod mouet, non est ordo situalis, sed est ordo mutabilitatis secundum naturæ institutionem, vt illud videlicet dicatur propinquius primo mouenti, quod per prius natum est ab ipso moueri: illud verò dicatur remotius, quod natum est ab ipso moueri posterius. vnde tantò magis aliquid distat à primo mouente, quantò secundum ordinem naturæ rebus inditum posterius natum est ab ipso moueri, & per plura media oportet ad ipsum ipsius actionem peruenire, corpus autem nostrum medium est inter corpus cæleste & animam nostram secundum hunc ordinem, cùm ipsa anima nullum habeat ordinem ad corpus cæleste, nisi quia est corpori vnita: cuius conueniens signum adducit sanctus Thomas, quia substantia intellectualis separata à corpore non habet talem ordinem ad corpus cæleste, imò magis comparatur ad ipsum sicut mouens ad motum. idcirco non peruenit immutatio corporis cælestis ad animam, etiam virtute animæ facta, nisi corporis immutatione mediante, de qua superius est ostensum, quod est tantum electionis nostræ occasio quædam, non autem sufficiens causa, & in hoc consistit ratio sancti Thomæ. Quartò, secundum positionem Auicennæ & quorundam Philosophorum aliorum, intellectus agens est substantia separata agens in animas nostras inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. hoc autem facit per abstractionem ab omnibus materialibus conditionibus, ergo quòd directè agit in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. ergo, &c.

ADVERTE quòd ista ratio est persuasiua tantùm ad hominem Auicennæ

cennæ sectatorem: quia si intellectus agens apud Auicennam est substantia separata, & agit in animam nostram causando in ipsa species intellectas à materialibus & corporalibus cōditionibus abstractas, signum euidens est, si quid directè in animam nostram agat, illud non agere in ipsam per motum corporeum. non est autem ratio absolutè concludens, quia apud Aristotelem & sanctum Thomam falsum est, vt superius in secundo libro est ostensum, intellectum agentem substantiam separatam esse. Vltimò inquit sanctus Thomas, quòd per easdem rationes probari posset motum cæli non esse nostrarum electionum causam per virtutem substantiæ separatæ.

Quòd substantiæ separatæ creatæ non possunt esse causa directè electionum & voluntatum nostrarum.

Caput 88.

Idem 1. part. quæst. 115. ar. 4. 1. 2. quæst. 9. Cap. 9.



ON est autem æstimādum, quòd animæ cælorum si quæ sint, vel quæcunque aliæ substantiæ intellectuales separatæ creatæ possint directè volūtatem nobis immittere, aut electionis nostræ causa esse. Omnium enim creatorum actiones sub ordine diuinæ prouidentiæ continentur: vnde præter leges ipsius agere nō possunt. Est autem prouidētiæ lex, vt vnumquodque immediatè à proxima sibi causa moueatur: causa igitur superior creata tali ordine prætermisso, nec mouere, nec agere potest: proximum autem motiuum voluntatis est bonū intellectū: quod est suum obiectum: & mouetur ab ipso sicut visus à colore. nulla igitur substantia creata potest mouere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est inquantum manifestat ei aliquid esse bonū ad agēdū: quod est persuadere: nulla igitur substātia creata potest agere in voluntatē, vel esse causa electionis nostræ, nisi per modū suadētis.

2 Item, ab illo agente aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum: nam omne agēs agit per formam suam: volūtas autem reducitur in actum per appetibile quod motum desiderij eius quietat, in solo autem bono diuino quietatur desiderium voluntatis, sicut in vltimo fine, vt ex supradictis patet: solus igitur Deus potest mouere voluntatem per modum agentis.

3 Adhuc, sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quæ appetitus dicitur naturalis: ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quæ dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare, non est nisi illius qui naturam instituit: ergo & voluntatem inclinare in aliquid nō est nisi eius qui est, naturæ intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus patet*. ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest.

*Lib. 2. c. 21.

*Cap. 2.

4 Amplius, Violentum, vt dicitur in tertio Ethicorum, * est cuius principium est extra, nihil conferēte vim passo. Si igitur volūtas moueatur ab aliquo exteriori principio, erit violētus motus. Dico autē moueri ab extrinseco principio quod moueat per modū agentis, & non per modum finis: violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est igitur quòd voluntas moueatur à principio extrinseco quasi ab agēte: sed oportet quòd omnis motus voluntatis ab interiori procedat: nulla autem substantia creata coniungitur animę intellectuali quantum ad sua inferiora nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, & sustinens eā in esse. à solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.

5 Adhuc, Violentum opponitur naturali & voluntario motui: quia vtrumque oportet quòd sit à principio intrinseco. Agens autem exterius sic solùm naturaliter mouet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans quod dat formam grauitatis corpori graui generato, mouet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum mouere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut remouens prohibens, quod magis vtitur motu naturali vel actione quàm causet ipsum: illud igitur solùm agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus qui animam solus creat, vt in secundo ostensum est*. solus igitur Deus potest mouere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est quod dicitur Prouerbiorū vigesimo primo. Cor regis in manu Domini: & quocunque voluerit, inclinabit illud. Et ad Philippenses secundo: Deus est qui operatur in nobis & velle & perficere pro bona voluntate.

*Cap. 28.

Autho. sacræ scrip.

Super cap. 88.



OSTQVAM ostendit sanctus Thomas: corpora cælestia non esse directè nostrarum electionum causam, vult consequenter ostendere quòd nec etiam substantiæ separatæ ipsarū sunt causa, sed solus Deus. circa hoc autē duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò ostendit malè à quibusdam exponi authoritates sacræ scripturæ quibus ostenditur Deum esse causam nostrarum electionum, cap. sequenti.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio: neque animæ cælorum si quæ sunt, neque aliæ substantiæ intellectuales separatæ creatæ possunt directè voluntatem, id est, actum voluntatis nobis immittere, aut electionis nostræ causa esse. probatur primò sic: prouidentiæ lex est vt vnūquodque immediatè à proxima sibi causa moueatur. ergo causa creata superior tali ordine prætermisso nec mouere nec agere potest, ergo intellectualis substantia non potest mouere voluntatem nisi mediante bono intellecto, ergo non potest agere in voluntatem nisi per modum suadentis. probatur prima consequentia, quia cùm omnes creatorum actiones sub ordine diuinæ prouidentiæ contineantur, præter leges ipsius agere non possunt. Secunda verò probatur, quia proximum motiuum voluntatis est bonum intellectum, quod est eius obiectum, & mouetur ab ipso sicut visus à colore. Tertia quoque probatur, quia mouere voluntatem mediante bono intellecto, est manifestare ei aliquid esse bonum ad agendum, quod est persuadere. Videtur autem hæc ratio inefficax esse. posset enim dici quòd cùm loquamur hìc de motione voluntatis ab alio per modum efficientis, non videtur ad propositum esse quòd bonum intellectum sit proximum motiuum voluntatis: quia bonum non mouet voluntatem per modū efficientis, sed per modū finis & obiecti: vnde stant simul quòd intellectualis substantia moueat effectiuè & proximè voluntatē, & quòd volūtatis motiuum proximū per modum obiecti sit bonum intellectum: & sic non remouetur ordo diuinæ prouidētiæ per hoc quòd intellectualis substātia immediatè moueat voluntatē. negatur enim quòd bonum cognitum sit proximum motiuum voluntatis effectiuè.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomę in quæst. Verit. quæst. 22. artic. 9. quòd cùm actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & obiectum, immutatio voluntatis ab aliquo per modum efficientis potest considerari vel ex parte voluntatis, vel ex parte obiecti. Ex parte voluntatis illud solùm habet effectiuè immutare voluntatem, quod intra ipsam operatur ipsum actum voluntatis causando, quod scilicet est intra ipsam, & eius actum operatur. ex parte verò obiecti dicitur illud effectiuè immutare voluntatem, quod non operatur intrinsecè in voluntate, sed extrinsecè voluntati obiectū proponit. Tale autem dicitur mouere volūtatē indirectè. quia hoc solùm agit quòd facit apparere aliquid esse bonū, ex qua apparitione volūtas in illud bonū se ipsam mouet: & siquidem tale obiectum proponat quod sit natum volutatē necessitare, aut ad eliciendū operationē circa ipsum, quod pertinet ad exercitium actus, aut si eliciat actū, quod eius actus sit prosequutio, aut sit fuga, quod est necessitare quo ad specificationē actus, tunc dicitur tale sufficiēter mouere volūtatem ex parte obiecti, nō quidē causando ipsum voluntatis actū, sed proponendo tale obiectum, & faciendo vt illud taliter bonum appareat, quod ad eius pręsentiam voluntas necessitetur in se ipsa talem producere actum, siue potius homo per voluntatem, vt in superioribus est ostensum, si autem proponat obiectum quod non sit natum necessitare volūtatem, sicut sunt omnia creata, tunc dicitur mouere voluntatem ex parte obiecti per modum persuadentis tantùm, & aliqualiter indirectè inclinantis, non autem per modū necessitatis ad actū. suasio enim non cogit inuitū, vt Augustinus dicit in lib. 83. quæst. Ista ergo ratio optimè procedit de motione voluntatis à substātia intellectuali effectiue. quia enim non potest aliquid creatū immutare voluntatem effectiuè, nisi proponēdo bonū cognitū, & faciēdo illud apparere bonū, cùm bonū cognitū sit obiectū voluntatis & obiectum sit proximū motiuum potentiæ: ideo cōcluditur ꝙ substātia intellectualis nō potest mouere volūtatē, nisi mediante bono intellecto, & consequenter nisi per modum persuadentis, & indirectè voluntatem inclinantis. Ad obiectionem ergo dicitur, quòd licet quæramus hìc de motione per modum efficientis, & bonū intellectum non moueat voluntatem nisi per modum finis, non propter hoc tollitur efficatia rationis, quia hoc est vniuersaliter verum in ordine diuinæ prouidentiæ, quòd superior creatura non mouet, nisi mediante proxima causa in quocunque genere causæ agat. ideo cùm immediatum & proximum motiuum ipsius sit bonum intellectum, quod mouet per modum finis & formæ, licet non per modum efficienter, sicut & quælibet potentia habet proximè à suo obiecto moueri, necesse est si aliqua substantia intellectualis mouet voluntatem, vt illam mediante bono intellecto moueat, & consequenter moueat non intrinsecè operando in volūtatem, sed tantùm indirectè & extrinsecè.

ADVERTENDVM autem cùm inquit sanctus Thomas voluntatem moueri à bono, sicut visum à colore, quòd hoc intelligendum est absolutè, non autem quantum ad eundem modum motionis. Secundò, in solo bono diuino quietatur desiderium voluntatis sicut in vltimo fine, ergo solus Deus potest mouere voluntatem per modum agentis. probatur consequentia, quia ab illo agente aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum, cùm omne agens agat per formam, volūtas autem reducitur in actum per appetibile quod motum desiderij eius quietat. Sed videtur ista ratio non concludere, primò, quia negari potest consequētia, ad cuius prbationē diceretur, quòd si assumptum intelligatur ad hunc sensum, quòd ab illo solo agente aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum secundum totam

suam potentialitatẽ, falsum est. nam materia prima potest reduci in actum ab agente aliquo à quo non reducitur in actum quò ad omnem eius potentialitatem. si autem intelligatur secundum partem suæ potentialitatis, sic falsum est ab illo solo appetibili voluntatem reduci in actum, quod motum desiderij eius quietat, nam & illud appetibile quod non quietat motum desiderij, reducit volũtatem ad actum, vt patet per experientiam. Secundò, quia si debeat rectè subsumi minor propositio, debet intelligi quod appetibile est forma per quam agens mouet voluntatẽ, hoc autem est falsum, quia appetibile nominat terminum motus voluntatis, non autem formam qua agens aliquod intrinsecè in voluntatem operatur. Tertio, quia si quid concludit ista ratio, concludit quod solus Deus potest mouere voluntatem per modum quietantis ipsam siue eius desiderium: diceretur autem quòd hoc admisso non sequitur nihil aliud agere in voluntatem, quia licet alia non agant in ipsam causando quietem desiderij, agent tamen causando amorem qui desiderium præcedit, & causando ipsum desiderij motum.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cùm dupliciter possit intelligi aliquid esse causam voluntatis humanæ & electionis nostræ per modum agentis intrinsecè in potentiam volũtatis, scilicet aut tanquam agens sufficiens & adæquatum voluntati: sicut intellectus agens sufficiens & adæquatum intellectui possibili, aut tanquam agens insufficiens, potens scilicet inclinare voluntatẽ in volitum, sed non potens eam necessitare ad eliciendum actum volendi quietantem volũtatem. Per primam rationem probauit sanctus Thom. nullo modo posse moueri intrinsecè voluntatẽ à substantia intellectuali, sed tantùm extrinsecè: per hanc autem rationem probat particulariter quòd solus Deus potest sufficienter & tanquam agens adęquatum mouere intrinsecè voluntatem per modum sufficientis agentis. In tertia verò ratione probat particulariter quòd etiam per modum agentis intrinsecè quomodocunque inclinantis solus Deus voluntatem mouere potest.

CONSIDERANDVM secundò quòd bonum & appetibile quod est obiectum voluntatis, est causa formalis à qua voluntas habet reduci in actum, & à qua eius operatio specificatur: sed illud solum appetibile habet sufficienter & adæquatè reducere voluntatem in actum, tanquam scilicet forma extrinseca, quod ipsam natum est quietare ne aliud vlterius appetibile desideret: quia si aliquod appetibile non est natum quietare omnino voluntatem, constat quòd illud non sufficienter & adæquatè potest voluntatem in actum reducere. cùm volitione enim illius remanere poterit alterius rei desiderium, & sic non erit totaliter voluntas reducta ad actum.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd cùm omne agens agat per formam per quam mobile reduci habet in actum, necesse est si appetibile est forma à qua in actum reducitur voluntas, quòd appetibile sit forma agentis intrinsecè in voluntatem. agit enim vnumquodque formaliter per suam formam qua est in actu: & si aliquid debet agere in voluntatem tanquam agens sufficiens & adæquatum, oportet vt formam eius qua est in actu, & qua agit in voluntatem, sit appetibile, & bonum quod natum est voluntatem quietare omnino, ne aliquid aliud vlterius desideret: & quia solum bonum diuinum, quod scilicet est vniuersale bonum & vltimus finis, potest omnino quietare voluntatem, cùm voluntas in solo vltimo fine quietetur, ideo illud solum erit agens sufficiens & adæquatum ac proportionatum voluntati, cuius propria forma est bonum diuinum: & quia hoc est solus Deus, ideo solus Deus est tale agens: & hoc est huius rationis fundamentum: vnde sic potest ratio formari: ab illo agente aliquid natum est moueri & pati scilicet sufficiẽter & adęquatè, per eius formam potest in actum reduci scilicet omnino, sed à solius Dei forma potest voluntas reduci omnino in actum; ergo ab ipso solo potest effectiuè sufficienter & adæquatè moueri & pati. Maior probatur: quia omne agens agit per formam suam. minor verò probatur sic: ab illius solius forma voluntas potest omnino in actum reduci, cuius forma est appetibile quod motum desiderij voluntatis quietat, cùm per hoc solùm omnino reducatur formaliter voluntas in actum: sed solius Dei forma scilicet bonum ipsum diuinum, est huiusmodi appetibile, cùm ipsum solum bonum diuinum sit vltimus finis, ergo, &c. Constat igitur quod hæc ratio efficax est ex notis procedens, vnde ad primam instantiam dicitur quòd assumptum ad probationem consequentiæ sic intelligendum est vt diximus, ab illo solo agente natum est aliquid moueri & pati tanquam ab agente sufficienti proportionato & adæquato, per cuius formam reduci potest in actum omnino. constat autem propositionem hanc sic intellectam non habere calumniam. nam materia à nullo agente particulari reducitur in actum sufficienter & adæquatè quantum ad totam suam potentialitatem. Ad secundam dicitur quòd optimè subsumitur minor propositio, vt patuit in vltima formatione rationis, nam licet appetibile nominet terminum motus appetitus, est tamen causa formalis motus voluntatis: & ideo si aliquid debet effectiuè operari in voluntatem intrinscè eam reducendo ad actum volitionis, oportet vt per ipsum appetibile agat tanquam per formam suam, vt sic appetibile sit principium & terminus motus voluntatis. nam & voluntas non mouet se ad ea quæ sunt ad finem nisi actuata aliquo modo fine: inquantum videlicet ex eo quòd in actu habet volitionem finis, causat in se volitionem eorum quæ sunt ad finem, & homo non causat in se volitionem finis per voluntatem nisi ipso fine sit actuatus ex parte intellectus. nisi enim cognitionem finis habeat, non potest velle finem: sicut & agens naturale non potest formam in materiam introducere, nisi eam in se habeat aut formaliter, aut virtualiter, vt sic forma sit principium & terminus actionis. Ad tertiam conceditur quòd ista ratio solùm concludit quòd solus Deus potest mouere voluntatem per modum ipsam quietantis & agentis adæquati: imò potius ex eo quod solus potest sua forma voluntatem quietare, concluditur quòd ipse solus est qui sufficiẽter & adęquatè mouere eã potest. Tertiò, inclinationes naturales dare nõ est nisi illius qui naturã instituit. ergo & voluntatem inclinare in aliquid nõ est nisi eius qui naturæ intellectualis est causa. hoc autem est solius Dei. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis, quæ appetitus naturalis dicitur, ad proprium finem, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quæ dicitur appetitus intellectualis.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd cùm appetitus non sit nisi quędam inclinatio consequens formam, voluntas quæ nominat appetitum naturæ intellectualis in aliquid, licet istæ inclinationes sint diuersorum generum & diuersorum modorum. sicut autem in natura intellectuali est considerare & virtutem qua potest actu intelligere, & actum intelligendi ac formam intellectam, secundum quæ dicitur actu intelligens: ita ex parte inclinationis intellectualis duo sunt cõsideranda, scilicet virtus qua natura intellectualis potest inclinari actualiter in aliquid, & operatio talis virtutis secundum quam dicitur natura intellectualis actu volens. Prima est virtutis siue habitualis inclinatio, cui nomẽ voluntatis est impositum: & hæc proportionaliter respondet naturæ intellectuali potenti actualiter intelligere. Secunda verò est actualis inclinatio proportionaliter respondens intellectualis naturæ operationi. vnde sicut in rebus inanimatis appetitus est inclinatio naturæ in aliquid, & dicitur appetitus naturalis, ita in natura intellctuali appetitus est inclinatio naturæ intellectualis inquantum intellectiua est, propterea omnis actus voluntatis est inclinatio actualis ipsius naturæ intellectualis: & dare inclinationem actualem tali nuturæ & inclinare voluntatem, pro eodem accipiuntur. manifestum est autem quòd inclinatio naturæ in aliquid non prouenit nisi ab ipsa natura & à dante naturam, tanquam scilicet à causante ipsam inclinationem. de tali enim motione procedit ratio, sicut motus grauis deorsum non est nisi à forma grauis, & à generante dãte talem formam. ideo manifestè relinquitur actum volũtatis à solo Deo causari, qui naturam intellectualem secundum fidem solus causat, & ab ipsa intellectuali natura volente.

Quartò, si voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio per modum scilicet agentis, non per modum finis, erit motus violentus: sed violentum repugnat voluntario, ergo non potest motus voluntatis ab extrinseco agente prouenire, sed ab interiori, ergo à solo Deo potest causari. probatur assumptum per diffinitionem violenti tertio Ethicorum. probatur verò vltima consequentia, quia nulla substantia creata coniungitur animæ intellectuali quantum ad sua interiora: sed solus Deus, qui solus est causa ipsius, & sustinet ipsam in esse.

ADVERTE quod dupliciter potest aliquod agens esse extrinsecum alicui mouenti & operanti, vno modo virtualiter tantùm, quia videlicet forma qua operans operatur, est ab ipso causata, licet ipsam non conseruet in esse, & per consequens in ipso remanet virtus agentis, sicut generans grauia dicitur virtualiter contineri in graui ratione grauitatis sibi datæ ab ipso generante. Alio modo non tantùm virtualiter, sed etiam secundum essentiam propriam: sicut substantia immaterialis quæ non solùm dedit operandi formam qua operatur, sed etiam ipsam formam sua actione cõseruat in esse, quomodo dictum est superius Deũ esse in omnibus rebus per essentiam, inquantũ omnibus dat esse, & omnia in esse conseruat. ad hoc ergo vt operatio alicuius ab aliquo mouente causata non sit violenta, requitur quòd ipsum agens & mouens ad talem operationem sit intrinsecum operanti, aut secundum essentiam & virtutem simul, aut secundum virtutẽ formæ qua operans operatur. si enim mouens nullo illorum modorum fuerit intrinsecum, operatio erit violenta, vtpote penitus ab extrinseco proueniens. substantia autem creata nullo istorum modorum est intriseca naturæ intellectuali: quod dedit itnelligere sanct. Thom. dum dixit quòd solus Deus causat ipsam: per quod excluditur quòd substantia creata non est illi intrinseca virtualiter ratione formæ qua operatur: & quòd sustinet ipsam in esse: per quod excluditur quòd substantia creata non est illi intrinseca per essentiam: ideo optimè sequitur, si ponatur ipsam mouere voluntatem directè causando voluntatis actum, quòd erit violentus.

SED occurrit dubium. sicut enim dicit sanctus Thomas secundo Physic. quod motus cælestis est naturalis non ratione formæ, sed materiæ, inquantum cęlum habet aptitudinẽ naturalẽ ad hoc vt moueatur: ita in proposito poterit dici quòd motus volũtatis licet sit ab intellectuali substantia creata extrinseca, non sequitur quòd sit violentus, quia voluntas habet aptitudinem naturalem ad hoc vt moueatur à tali substantia.

RESPONDETVR quòd aliter loquendum est de motu quo quod aliquod passum habet vt moueatur tantùm, & aliter de motu qui est operatio eius quod dicitur moueri. quia cùm motus sit actus existentis in potentia, naturalis motus considerari potest non tantùm ratione formæ, sed etiam ratione materię ex qua aliquid habet quòd sit in potẽtia, & propter hoc motus cæli dicitur naturalis, quia habet potentiam naturalem ad hoc vt tali motu moueatur: operatio autem est actus existentis in actu per formam. ideo ad hoc vt operatio sit naturalis, vt naturale distinguitur contra violentum, requiritur quòd principium actiuum talis operationis sit intrinsecum, aut secundum sui essentiam, aut secundum virtutem formæ qua operans operatur, propter hoc si nullo modo ex aliquo intrinseco voluntas moueatur ad suam operationem, sed tantùm ab agente extrinseco, erit eius operatio violenta. si dicatur quòd in tali motione eius operatio erit ab intrinseco, & ab extrinseco inquantum erit ab ipsa potentia voluntatis & substantia intellectuali, & sic non erit omnino ab extrinseco: hoc non valet, quia vt ex præcedenti ratione patuit, operatio quæ conuenit rei per modum inclinationis cuiusdam, cuiusmodi est operatio voluntatis, non potest prouenire à substantia intellectuali creata mediante aliquo principio interiori, cùm non sit causa illius principij interioris. ideo si substantia intellectualis creata moueret effectiuè voluntatem ad actum, ille motus esset omnino ab extrinsco, & non mediante voluntate tanquam mediante principio intrinseco ad actum inclinante: sicut si graue moueretur ab aliquo quod naturam grauis nõ causaret, ille motus non esset motus naturalis grauis: vt dicitur prima secundæ quæst. nona, art. 6. sed esset alius motus violẽtus, puta motus sursum, motũ enim naturalem ex parte formæ non potest causare quod non est aliqualiter causa naturę. vnde ille qui lapidem deorsum proiicit, non mouet lapidem deorsum causando ipsum motum, sed applicãdo grauitatem ad suũ opus. generans autem quod dedit sibi grauitatem, dicitur mouens.

CIRCA illam declarationem, Dico autẽ moueri ab extrinseco quod moueat per modum agentis, & non per modum finis: aduerte quod ex hoc declaratur definitio violenti, qua dicitur quòd violentum est cuius principium est extra. intelligitur enim de principio actiuo, non de principio finali: quia quamuis finis à quo aliquis mouetur, sit extrinsecus ab eo quod mouetur: non tamen talis motus dicitur violẽtus. imò est

motus

motus naturalis si sit motus ab vltimo fine proueniens. Quintò, illud solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est voluntas: sed hic est solus Deus, qui solus animam creat. ergo solus Deus voluntatem mouere potest per modum agentis absque violentia. probatur assumptum, quia violentum opponitur naturali & voluntario motui, eò quòd vtrumque illorum oporteat esse à principio intrinseco: agés autem exterius sic solùm naturaliter mouet inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, nihilq; aliud extrinsecum mouere potest absque violentia corpus naturale, nisi fortè per accidens, sicut remouens prohibens, quod magis vtitur motu vel actione quàm ipsum causet.

CIRCA hoc vltimum dictum aduerte ex doctrina sancti Thom. 1.2. quæst.16.art.1. quòd vsus rei alicuius importat applicationem eius ad aliquam operationem. quia ergo remouens impedimentum quod prohibebat motum corporis naturalis, quodammodo applicat naturam ipsius corporis ad suum motum, qui est quasi eius operatio in quam naturaliter inclinatur, & in quam tendit ex se nisi impediatur, & per consequens applicat ad perueniendum ad naturalem & proprium locum, non autem dat illi corpori motum virtute propriç naturæ illum causando: ideo conuenientissimè dictum est quòd remouens prohibens magis vtitur motu vel actione quàm ipsum causet.

ADVERTE quòd ista ratio differt à præcedéti, quia præcedens procedebat ex eo quòd oportet principium motus voluntarij esse intrinsecum, substantia autem creata non est intrinseca animæ intellectiuæ. ista autem procedit ex comparatione voluntarij ad naturale, quæ sicut communi ratione opponuntur violento, ita in hoc conueniunt, quòd sicut extrinsecum agens non mouet naturaliter & absque violentia nisi causet in mobili intrinsecum principium motus: ita etiam in mouente ad actum voluntarium oportet contingere. Quòd cùm substantia creata non sit causa voluntatis quæ est principium intrinsecum actus voluntarij. sed solus Deus, sequitur vt non possit mouere voluntatem ad actum voluntarium. ista tamen ratio est præcedentis quædam confirmatio. confirmatur conclusio auth. Prouer.21. & ad Philip.2.

Quòd motus voluntatis caßatur à Deo, & non solùm à voluptate.. Cap. 89.


VIDAM verò non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare posit absque præiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has authoritates malè exponere, vt scilicet diceret quòd Deus causat in nobis velle & perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quòd faciat nos velle hoc vel
Opin.Orig. illud, sicut Origines exponit in 3. Periarchôn, liberum ar-
Alia opin. bitrium defendens contra authoritates prædictas. Et ex hoc procesisse videtur opinio quorundam, qui dicebant quòd prouidentia non est de his quæ subsunt libero arbitrio: scilicet de electionibus: sed prouidentia refertur ad exteriores euentus. non enim qui eligit aliquod consequi vel perficere, puta ædificare vel ditari, semper poterit ad hoc peruenire: & sic euentus actionum nostrarum non subiacent libero arbitrio, sed prouidentia disponuntur. Quibus quidem authoritatibus sacræ scripturæ resistitur
Improbatio. euidenter. Dicitur enim Isaiæ 26.* Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. vnde non solùm virtutem volendi à Deo habemus, sed etiam operationem.

2 Præterea, hoc ipsum quòd Salomon dicit, Quocunque voluerit vertet illud: ostédit non solùm diuinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

3 Item, Deus non solùm dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute
Cap.70. huius lib. ipsius, vt suprà ostensum est.* ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data vti, nisi inquantum agit in virtute Dei. illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solùm virtutis, sed etiã actus: quòd in artifice apparet: in cuius virtute agit instrumentum etiam quòd ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solùm ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solùm voluntatis, sed etiam volendi.

4 Amplius, Perfectiùs inuenitur ordo in spiritualibus quàm in corporalibus: in corporalibus autem omnis motus causatur à primo motu: oportet igitur quòd in spiritualibus omnis motus voluntatis à prima voluntate causetur, quæ est voluntas Dei.

Cap.70. 5 Adhuc, Superiùs ostensum est quòd Deus est causa omnis actionis & operatur in omni agente: est igitur causa motuum voluntatis.

6 Item, arguit Arist. in 8. Eudemicæ ethicç per hunc modum. Huius quòd aliquis intelligat, consilietur, & eligat, & velit, oportet aliquid esse causam, quia omne nouum oportet quòd habeat aliquam causam. si autem est causa eius aliud consilium & alia voluntas præcedens, cùm non sit procedere in his in infinitum, oportet deuenire ad aliquod primum: huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione: nihil autem est melius intellectu & ratione, nisi Deus: est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum & voluntatum.

Super Cap. 87.


VIA ad authoritates in superiori cap. adductas peruersum quidam nituntur dare intellectum: ideo sanctus Thomas vult eorum interpretationem excludere, suámque positioné confirmare. circa hoc autem duo facit. Primò ponit eorum interpretationem, secundò illam reprobat.

QVANTVM ad primum inquit, quòd quidam non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præiudicio libertatis & voluntatis, cũ inquit Apostolus, quòd Deus est qui operatur in nobis velle & perficere: exponunt dicentes hoc intelligi debere inquantum dat nobis virtutem volendi: non autem quia faciat nos velle hoc aut illud, & ista est expositio Orig. in 3. Periarchôn. ex hoc etiam videtur processisse opinio dicentium prouidentiam non esse de electionibus, sed de exterioribus euentibus: quia nõ semper qui eligit aliquid consequi, poterit ad illud peruenire, & sic euentus actionum non subduntur libero arbitrio, sed prouidentia disponuntur.

QVANTVM ad secundum arguitur contra hanc interpretationem, ostendendo quòd non solùm virtutem volédi à Deo habemus, sed etiam operationem voluntatis, primò quia Isaiæ 26. dicitur: Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine.

Secundò, quia cùm inquit Salomon loco superius allegato: Cor regis in manu Domini, & quocunque voluerit vertet illud: ostendit diuinam causalitatem non solùm ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius. Tertiò arguitur ratione, homo non potest virtute voluntatis sibi data vti nisi inquãtum agit in virtute Dei: ergo Deus est causa non solùm voluntatis, sed etiam volendi. probatur antecedens: quia nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute Dei, vt superius est ostensum. consequentia verò probatur, quia illud in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. declaratur in artifice respectu instruméti. Quartò in corporalibus omnis motus à primo motu causatur, ergo & omnis motus voluntatis causatur à prima voluntate. probatur consequentia: quia perfectius inuenitur ordo in spiritualibus quàm in corporalibus. Quintò, superius est ostésum quòd Deus est causa omnis actionis, & operatur in omni agente, ergo. &c. Sextò arguitur ratione Arist. in octauo Eudemiæ ethicæ, id est, ethicæ ad Eudemum scriptæ: nam libri Ethicorum qui habétur in vsu, sunt ad Nichomachum scripti. Quòd aliquis intelligat, consilietur, eligat, & velit, oportet aliquid esse causam: quç si est aliud consilium & alia voluntas prçcedens, oportet deuenire ad aliquod primum, cùm non sit procedere in istis in infinitum: ergo Deus est primum principium nostrorum consiliorum & voluntatum. probatur assumptum, quia omne nouum oportet quòd habeat aliquam causam. consequentia verò probatur, quia illud primum oportet esse aliquid melius ratione, nihil autem est melius intellectu & ratione nisi Deus.

AD euidentiam huius rationis considerãdum est quòd in isto processu quo proceditur ab intellectu ad voluntatem, & à voluntate ad intellectum, oportet tam ex parte intellectus quàm ex parte voluntatis deuenire ad aliquid primum cuius Deus sit proxima causa per modum agentis totalis & sufficientis. nam operationis naturalis causa agens est ille qui dat naturam, sicut generans graue dat illi motum primò & per se, sicut agés quòd mouet. vnde cùm sit aliqua operatio naturalis tam intellectus quàm voluntatis, & Deus sit naturæ intellectualis immediata causa, operatio naturalis tam intellectus quàm voluntatis est à Deo tanquam ab agente quòd talem actionem producit. ab intellectu verò & volũtate tanquam à forma qua producitur: sicut motus deorsum est à grauitate tanquam à forma qua generans mouet grauia. ex parte ergo voluntatis in prædicto processu oportet deuenire ad aliqué actum primum qui omnes alios voluntatis actus præcedat, qui actus est volitio finis, in hac vita quidem sub communi ratione vltimi finis, siue sub communi ratione summi & perfecti boni: in statu verò patriæ etiã sub particulari ratione, scilicet diuinæ essentiæ clarè visç. Istæ autem actus est naturalis in via quo ad specificationem actus: inquantum si volũtati proponatur summum bonum, & ipsa actum circa ipsum summum bonum eliciat, talis actus necessariò est prosecutio, non autem fuga: in patria est necessarius etiam quò ad exercitium actus, inquantum voluntas videntis diuinam essentiam clarè, necessariò elicit actum amoris & fruitionis circa ipsam. Vnde iste actus quãtum ad illud quod habet naturalitatis & necessitatis, habet Deum pro principali causa, non autem voluntatem nostram, nisi sicut dictum est. ex parte etiam intellectus oportet deuenire ad aliqué primum actum naturalem. licet enim volitionem eorum quæ sunt ad finem, præcedat consilium & inquisitio, & tale consilium præcedat volitio finis, & consilii & inquisitionis inquantum liberè consiliamur, quia tamen voluntas non fertur in bonum, nisi sit cognitum & apprehensum per intellectum, ideo necesse est esse aliquem actum intellectus qui omnem actum voluntatis præcedat, & per consequens sit naturalis, vtpote nullo modo à voluntate procedens: vnde & istum actum oportet referre in Deum, sicut in causam proximam principalem, vt dictum est de actu voluntatis. Quis autem sit iste actus, videtur dicendum quòd sunt illæ cognitiones siue complexæ siue incomplexæ, quas absque electione, sed naturali inclinatione intellectus elicimus præsente aliquo obiecto in intellectu, aut à principio, cùm primùm incipimus vti ratione & intellectu, aut cùm primùm incipimus de aliquo cognoscibili & appetibili considerare. rationabile enim videtur vt ex phantasmatibus & intellectu agente agentibus in

intellectum

intellectum possibilem moueatur naturaliter intellectus ad alicuius cognitionem ante omnem electionem, & ante omnẽ volitionem, cùm non fit processus in infinitum in cognitionibus intellectus ordinatis, & oporteat ad aliquam deuenire cognitionem, quæ à voluntate non imperetur, & per consequens merè naturalis sit. hæc autem dixerim non quia alio modo Deus non possit intellectum & voluntatem mouere ad aliquam operationem quàm dando illi naturam ad quam de necessitate sequitur talis operatio positis iis quæ ex parte intellectus & voluntatis requiruntur, posita scilicet specie intelligibili in intellectu, & bene dispositis viribus interioribus apprehensiuis, & posito appetibili in esse intellectu quo obiectum voluntatis fit in actu, sed quia iste est modus conueniens naturæ intelligibili, secundum quem eius operationes tandem habent reduci ad aliquos primos actus qui sunt in Deum tanquam in principalem causam referendi. Est autem & alius modus quo Deus aliquãdo intellectum & voluntatem mouet, non ex naturali inclinatione propriæ naturæ secundum se, sed ex sola motione qua applicat intellectũ ad intelligendum & considerãdum aliquod obiectum, & voluntatem ad aliquid volendum mouet: qui quidem actus licet non dicatur naturalis tãquam naturæ principia consequens, dicitur tamen naturalis inquantum fit virtute superioris naturæ dantis omnibus & esse & operationem. est enim vnaquæque natura disposita ad obediendum primæ omnium causæ.

EX his patet vanas esse rationes Hẽrici à Capreolo recitatas secundo Sententiarum dist. 25. quibus arguit primum motum voluntatis non esse à Deo: tum videlicet quia secundum generalem administrationem Deus omnia mouet. non tamen dicuntur motus aliorum esse à Deo, nisi sicut à causa vniuersali: tum quia tunc voluntas non esset libera, & domina suorum actuum.

AD primum enim patet, quòd non est eadem ratio de voluntate & de aliis, quia motus aliarum rerum habẽt aliquas causas particulares in quas referri habent. sicut motus grauium & leuium refertur in generantem à quo principium formale motus acceperunt, motus autem naturalis intellectus & voluntatis, quo dicitur creatura intellectualis naturaliter intelligere & velle, non habet aliquam causam principalem proximam nisi Deum: quia ipse solus est causa proxima & immediata naturæ intellectualis, ad quã huiusmodi operationes naturaliter consequũtur modo exposito, sicut motus deorsum ad formã grauitatis: ideo motus naturales aliarum non ita sunt Deo attribuendi, sicut motus intellectus & voluntatis.

AD secundum etiam patet quòd non est inconueniens voluntatem non esse liberam & dominam respectu omnium suorum actuum. ad actus enim ad quos naturaliter & necessariò inclinatur à Deo, non habet libertatem inquãtum naturales sunt & necessarij, & secundum illos vt sic non meretur & demeretur, sed habet alios actus liberos, eos videlicet ad quos ipsam mouet Deus non tanquam necessariò volentem, sed liberè: sicut sunt actus circa ea quæ sunt ad finem, sine quibus finis haberi potest: sicut etiam est actus circa vltimum finem in via quantum ad eius exercitium, mens ergo rationis est quòd oportet deuenire ad aliquam primã cognitionem intellectus quam nullum cõsilium & nulla volitio præcedit, quæ sit eius causa, & huius cognitionis causa est Deus qui dedit talem naturam intellectui, vt in talem cognitionem præsente obiecto in intellectu, & bene dispositis phãtasmatibus tendat necessariò, similiter oportet deuenire ad aliquem actum voluntatis quem nullus alius actus voluntatis neque aliquod consilium præcedit vt causa, & ipsius Deus est causa, qui voluntati dedit naturalem inclinationem in illum actum, aut quãtum ad exercitium, aut quantum ad specificationem.

CIRCA ipsam conclusionẽ quæ exponit Deum esse causam actuum voluntatis, dubitatur ex Scoto 37. dist. 2 Sent. in 2. quæsito. Primò, nulla potentia habet perfectè in sua potestate effectum qui non potest causari ab ea immediatè, nec ab aliqua causa cuius causatio non est in potestate illius potentiæ: quia quod habet perfectè effectum in sua potestate, potest se solo in illum, vel causatio cuiuslibet concurrentis est in eius potestate: sed causatio Dei non est in potestate voluntatis creatæ, ergo si Deus necessariò concurrat immediatè, vt causa, scilicet immediata respectu volitionis creatæ, voluntas creata non habet plenè in sua potestate illam volitionem. hoc est falsum. ergo, &c.

CONFIRMATVR, quia quod ab alio determinatur ad aliquid, nõ habet perfectè illud in sua potestate. Secundò, illud non est contingens propter habitudinem sui ad aliquam causam, ad cuius euentum causa superior est determinata, cuius causæ determinationem necessario sequitur determinatio omnium causarum inferiorum: sed si voluntas diuina est causa immediata meæ volitionis, iam est aliqua causa determinata respectu eius, scilicet voluntas Dei, & determinationem eius necessario concomitatur determinatio volũtatis meæ respectu eiusdem, igitur illud velle non est contingens, hoc est falsum. ergo, &c. Tertiò, cùm Deus sit causa prior voluntate, quæritur an in illo priori signo Deus causet immediatè rectitudinẽ perfectam in velle, an non: si primum, sequitur quòd voluntas in secundo signo non peccat, quia non causat in effectu oppositum eius quod prima causa causat. si secundum, idem sequitur, quia non potest in velle rectum. non habendo autẽ velle rectum, si habere non potest, nõ peccat. sequitur ergo quòd voluntas peccare nõ potest. Quartò, tunc Deus esset totalis causa volitionis, ergo voluntas nullã haberet causalitatem supra volitionem: quia cum totali causa alicuius nihil aliud potest causare in eodem genere causæ. Quintò, aliqua est totalis causa sui effectus, ergo etiã voluntas, ergo Deus non causat immediatè volitionẽ.

AD omnia ista argumenta patet faciliter respõsio ex iis quæ superius in primo libro de Scientia & Voluntate sunt determinata: verumtamen, vt etiam magis eorum inefficacia constet, supposito bono intellectu conclusionis, scilicet quòd Deus immediatè causat actum voluntatis immediatione virtutis, non autem immediatione suppositi. sicut & de actibus aliarum virtutum superius est ostẽsum, voluntas autem causat ipsam volitionem immediatè immediatione suppositi, non autem immediatione virtutis. dicitur ad primũ quod habere perfectè in sua potestate effectum dupliciter potest intelligi: vno modo, quia illum potest producere & nõ producere, & à nulla alia causa depẽdentiam habet in illius effectus productione: & sic neque voluntas, neque quæcunque alia causa creata habet effectum perfectè in sua potestate, quia omnis causa creata necessariò dependet à prima causa sicut in essendo, ita & in causando: alio modo, quia potest producere effectum & nõ producere, supposita prima causa à qua dependet, & à nulla causa ad producendum, aut ad non producendum necessitatur: & sic conceditur quòd voluntas habet perfectè in sua potestate volitionem suam: & ad hunc sensum negatur maior, stãt enim simul quòd aliqua causa secunda, secundum se & absolutè possit producere & non producere effectum, & tamen causatio alterius superioris causę non sit in eius potestate, quia vt in superioribus est ostensum, stat libertas secundæ causæ cum necessitate immutabilitatis, siue cum necessitate suppositionis primæ causæ. Ad probationem negatur assumptum. Non enim oportet vt quod habet in potestate suum effectum, illum se solo omnino possit efficere: sed sufficit vt se solo tanquam proximo agente possit illum efficere, nec etiam exigitur vt causatio cuiuslibet concurrentis sit in eius potestate, sed sufficit vt in eius potestate sit causatio causæ concurrentis sui ordinis, quæ scilicet sit causa proxima.

AD confirmationem patet per idem: quia potest aliquid determinari ab alio ad effectum, & tamẽ habere illud in sua potestate, secundo modo superius dicto, eò quod causa prima mouet vnamquamque causam secundam ad suum effectũ secundum conditionem ipsius causæ secundæ, causam enim non potentem deficere sic ad suum effectum determinat, vt ipsum necessariò absolutè producat. causam autem quæ deficere potest, ita determinat, vt tamen absolutè deficere possit in producendo. Ad secundum dicitur primò quòd vtique non dicitur aliquis effectus contingens in ordine ad voluntatem nostram tãquam ad primam radicem contingentiæ & libertatis, sed in ordine ad sapientiam & voluntatem diuinam, vt superius est ostensum, inquantum scilicet Deus determinauit aliqua quidem euenire necessariò, & istis dedit causas necessarias: alias verò euenire contingenter, & istis dedit causas cõtingentes. Dicitur secundo, quòd maior est falsa de causa superiori quæ est determinata non necessario absolutè, sed voluntariè, & est causa effectus aliarum causarum tam secundum esse quàm secundum modum necessitatis aut contingentiæ. Isto enim modo Deus est causa determinata ad productionem creaturarum: quia videlicet liberè se determinauit ad ipsarũ productionem, cùm posset absolutè oppositum determinare, modo in superioribus ostenso: licet ista determinatio sit necessariò necessitate immutabilitatis. Item determinauit vt talis effectus necessariò, talis verò cõtingenter eueniat, & eius determinationem sequitur determinatio omnium causarum, quia videlicet effectus quos determinauit per istas causas euenire necessariò, ipsæ causæ necessariò producunt: illos verò quos determinauit per illas causas contingenter & liberè euenire, ipsæ causæ efficiũt contingenter. Cum ista tamen contingentia absoluta effectus in ordine ad suam causam proximam superius est ostensum stare necessitatem suppositionis, qua dicitur effectus contingens euenire necessario & infallibiliter, supposito quòd Deus velit illum euenire voluntate consequente & volũtate completa. Ad tertium dicitur, quòd non datur ex parte rei aliquod signum prius in quo Deus ante ipsam voluntatem producat volitionem nostram: si autem sit sermo de prioritate secundum nostrum modum intelligendi, dicitur quòd in illo priori in quo intelligimus volitionem quæ est peccatum, terminare actionem diuinam antequam à voluntate producatur, Deus dat volitioni perfectam bonitatem, quæ nata est sibi conuenire secundum suam entitatem absolutam, & in ordine ad Deum, non autem illam quæ nata est sibi conuenire inquantum ab humana voluntate procedit. Cùm infertur ex vtroque membro quòd tunc voluntas in secundo signo non peccat, negatur consequentia. Ad primæ consequentiæ probationem dicitur quòd illa deformitas quæ conuenit actui volitionis vt à voluntate humana depẽdet, non opponitur bonitati & rectitudini quam Deus in illo actu causat, sed rectitudini quam causat humana voluntas. bonitas enim naturæ & in ordine ad Deum, & malitia moralis quæ sumitur ex ordine ad voluntatem creatam, non opponuntur, imò vnum fundatur in alio, sed bene opponuntur bonitas ex voluntate humana, & malitia ex eadem proueniens circa eundem actum. Ad secundæ consequentiæ probationem negatur quòd secundum istam intellectus considerationem non possit voluntas in aliquid quod causa prior in primo signo non produxit, imò potest in rectitudinem quæ nata est actui conuenire, vt à voluntate humana producitur, talis enim bonitas est habitudo ad regulas diuinas & regulas rationis, secundum quas debet humana voluntas regulari. non inconuenit autem actum aliquam habitudinem habere secundum quòd procedit ab humana voluntate, quam non habet secũdum quòd à Deo procedit: quia non producit ipsum actum volitionis nostræ tanquam per ipsum formaliter volens sicut voluntas humana.

AD quartum dicitur quòd causa totalis potest dupliciter accipi. Vno modo pro causa quæ se sola operatur, omnemque aliam causam excludit. & tunc negatur antecedens. quamuis enim Deus actum voluntatis producat immediatè, non tamen est isto modo causa totalis, imo secum assumit ipsam voluntatem ad causationem illius actus. sic autem est causa totalis eorum quæ per creationem producit, quia in creatione nullã creatã causam assumit. Alio modo pro causa sufficiente in suo ordine, & tunc negatur consequentia. cum causa sufficienti in vno ordine, stat causa sufficiens alterius ordinis, & sic cum causalitate primæ causæ stat causalitas alterius causæ tanquam causæ proximæ.

PER hanc distinctionem patet solutio ad quintum. Nam si accipiatur totalis causa primo modo, sic antecedẽs est falsum. nulla enim causa creata potest agere non concurrente prima causa, & sic nulla est causa totalis isto modo. si autem accipiatur secundo modo, negatur vltima cõsequentia. licet enim voluntas sit causa sufficiens suæ volitionis tanquam causa proxima, non tamen excluditur quin Deus ad illam tanquam proxima causa concurrat.

Quòd electiones & voluntates humanæ subduntur diuinæ prouidentiæ,
Cap. 90.



EX quo patet quòd oportet etiam voluntates humanas & electiones diuinæ prouidentiæ subditas esse. Omnia enim quæ Deus agit, ex ordine

Idem 1.2. q. 22 artic.

ordine prouidentiæ suæ agit. cùm igitur ipse sit causa electionis & voluntatis nostræ: & electiones & voluntates nostræ diuinæ prouidentiæ subduntur.

2 Amplius, omnia corporalia per spiritualia admini-
Capit. 78. huius lib. strantur, sicut superius est ostensum. spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones & motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei prouidentiam non pertinent: sequitur quòd etiá corporalia ipsius prouidentiæ subtrahantur: & sic totaliter nulla erit prouidentia.

3 Item, Quantò aliqua sunt nobiliora in vniuerso, tantò oportet quòd magis participent ordinem in quo bo-
Tex.cõ.44. num vniuersi consistit. Vnde Aristot. in 2. Physic. arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum & fortunam in constitutione cælestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiæ autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si igitur substantiæ corporales quantum ad suas substantias & actiones cadunt sub ordine prouidentiæ: multo magis substantiæ intellectuales.

4 Præterea, Ea quæ sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nã eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quàm actiones aliarum rerum, sicut suprà ostensum est: magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine prouidẽtiæ qua Deus omnia in seipsum ordinat, quàm actiones aliarum rerum.

5 Adhuc, Gubernatio prouidẽtiæ ex amore diuino procedit, quo Deus res à se creatas amat: in hoc enim præcipuè consistit amor, quòd amãs amato bonum velit. quantò ergo Deus aliqua magis amat, tãtò magis sub eius prouidentia cadunt. Hoc autem & sacra scriptura docet in Psal. 140. dicens: Dominus custodit omnes diligentes se.
Cap.10. Et etiam Philosophus in 10. Ethico. tradit dicens, quòd Deus maximè curat de his qui diligunt intellectum tanquam de suis amicis. ex quo etiam habetur quòd maximè substantias intellectuales amat: sub eius igitur prouidentia cadunt earum voluntates & electiones.

6 Amplius, Bona interiora hominis quæ ex voluntate & electione depẽdent, sunt magis propria hominis, quàm illa quæ extra ipsum sunt: vt adeptio diuitiarum, vel si quid aliud est huiusmodi. vnde per illa homo dicitur esse bonus: non autem per ista. Si igitur electiones humanæ & voluntatis motus non cadunt sub diuina prouidentia, sed solùm exteriores prouentus: verius erit quòd res humanæ sint extra prouidentiam, quàm quòd prouidentiæ subsint: quod quidem ex persona blasphemantium inducitur, Iob 22. Circa cardines cæli perambulat: nec nostra considerat. & Ezech. 9. Dereliquit Dominus terram: & Dominus non videt. & Tren. 3. Quis est iste qui dixit vt fieret domino non iubente? Videntur autem quædam in doctrina sacra secundum prædictam sententiam sonare. Dicitur enim Ecclesi. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui. & infrà: Apposuit tibi aquam & ignem, ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi. & Deut. 3. Considera quòd hodie proposuerim in conspectu tuo vitam & bonum, & econuerso mortem & malum. Hæc autem verba ad hoc inducuntur, vt homines esse liberi arbitrij ostendantur: non vt eorum electiones à diuina prouidentia subtrahantur. Et similiter quòd Gregor. Nyssenus dicit in libro quem de homine fecit, prouidentia est eorum quæ non sunt in nobis: non autem eorum quæ sunt in
Cap.30. nobis. & Damas. eum sequẽs dicit in secundo libro quòd ea quę sunt in nobis, Deus prænoscit: sed non prædeterminat. exponenda sunt vt intelligantur ea quæ sunt in nobis diuinæ determinationi non esse subiecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.

Super Cap. 90.



Postquam ostendit S. Tho. q; humanæ electiones neque corporibus cælestibus subduntur, neque substãtiis intellectualibus creatis, sed soli Deo: vult vlterius ostendere illas diuinæ prouidentiæ subiectas esse. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum: secũdò remouet quasdam instantias.

QVANTVM ad primum, arguit primò sic, Primò Deus est causa electionis & volũtatis nostræ, ergo electiones & volũtates nostræ eius prouidentiæ subduntur. probatur consequentia, quia omnia quæ Deus agit, ex ordine prouidentiæ suæ agit. Secundò, Nisi sic esset, sequeretur quòd corporalia à diuina prouidentia subtraherẽtur, & sic totaliter nulla esset prouidentia. Probatur sequela, quia omnia corporalia per spiritualia administrantur, & spiritualia agunt in corporalia per voluntatem.

ADVERTE, quòd S. Tho. in hac ratione propositum suum extendit, probans non solùm humanas electiones, sed etiam aliarũ substantiarum intellectualium volitiones diuinæ prouidentiæ subdi. hoc autem facit, quia tam substantiæ separatæ quàm animæ humanæ in hoc quòd intellectuales substantiæ creatę sunt, inquantum huiusmodi, vnius ordinis sunt, vniusque conditionis. fundamentum autem huius rationis est, quia quòd non habet prouidẽtiam de administratore aliquarũ rerum quò ad actum quo illas administrat, neque etiam de ipsis rebus administratis prouidentiam habet. ordo enim effectus consequitur suæ causæ intentionem & actionem. ideo sequitur si Deus non habet prouidẽtiam de actibus voluntatis quibus creatura spiritualis corporalia administrat ipsos ordinando ad suos fines, quod neque corporalium prouidẽtiam habebit. Tertiò, Substantiæ intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. ergo si ista quantum ad suas substantias & actiones cadunt sub ordine diuinæ prouidentiæ, multo magis & illa. probatur cõsequẽtia, quia quantò aliqua sunt nobiliora in vniuerso, tanto oportet quòd magis participent ordinem in quo bonũ vniuersi cõsistit. declaratur authoritate Philosophi reprehendentis antiquos Philosophos secundo Physicorũ, text. 44. q; casum & fortunam in superioribus, non autem in inferioribus ponerent. Quartò, Actiones substantiarũ intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quàm actiones aliarum rerũ, vt est ostensum superius: ergo magis cadunt sub ordine prouidentiæ qua Deus omnia in seipsum ordinat, quàm actiones aliarum rerum. probatur consequentia, quia quæ sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem, cùm etiam alia eis mediantibus ordinentur ad finem.

AD euidentiam huius vltimæ propositionis considerandum est, quòd sicut est ordo in causis efficientibus, ita & in causis finalibus ordo inuenitur. sicut enim in causis efficientib. id quod est immediatum primæ causæ, in cõparatione ad ipsam habet rationẽ moti, in cõparatione autẽ ad inferiora habet rationẽ mouẽtis, & mediante ipso inferius à prima causa mouetur: ita in causis finalibus quod est proximũ vltimo fini, in cõparatione ad vltimũ finẽ habet rationẽ ordinati ad finẽ, in cõparatione autem ad remotiora à fine habet rationẽ finis, & mediante ipso alia ordinãtur ad finẽ vltimũ: sicut quia euacuatio choleræ propinquior est sanitati inducendæ quã sumptio medicinæ, ideo choleræ euacuatio quæ ordinatur ad sanitatem sicut ad finẽ, est finis sumptionis medicinæ, & ipsa sumptio medicinæ ordinatur mediãte illa euacuatione ad sanitatẽ, sumit enim aliquis medicinã propter sanitatẽ consequendã, inquantũ per ipsam putat euacuãdam cholerã. & sic patet q; mediantibus iis quæ sunt fini propinquiora, alia ad finem ordinantur. in proposito verò aliæ creaturæ ordinantur ad Deum, sicut ad finem mediantibus substantiis intellectualibus, quia non manifestant diuinam bonitatem nisi inquantum prius perfectiones substantiarũ intelligibilium aliquo modo manifestãt, in quibus maximè diuina bonitas manifestatur. superiora enim in entibus sunt quodammodo inferiorum exemplaria, excedentia tamen. Quintò, Quantò magis Deus aliqua amat, tantò magis sub eius prouidentia cadunt, sed Deus substantias intellectuales maximè amat, ergo, &c. maior probatur, quia gubernatio prouidentiæ ex amore diuino procedit, quo Deus res à se creatas amat, cùm in hoc præcipuè consistat amor, quòd amans amato bonum velit. Confirmatur authoritate Psalm. 140. Dominus custodit, &c. minor & maior simul authoritate Arist. 10. Ethicorum probantur. Sextò, Si solùm exteriores prouentus cadunt sub prouidentia, & non humanæ electiones, sequitur q; verius erit res humanas esse extra prouidentiam, quàm quòd prouidentiæ subsint, sed hoc ex persona blasphemantiũm inducitur Iob. 22. & Ezech. 9. & Thren. 3. ergo, &c. probatur assumptum, quia bona interiora hominis quæ ex voluntate & electione dependent, sunt magis propria hominis quàm illa quæ extra ipsum sunt: cuius signum est, quòd per illa homo dicitur esse bonus, non autem per ista.

QVANTVM ad secundum remouet sanct. Thom. quasdam instãtias. Prima est, quia Eccle. 15. & Deuter. 3. videtur dici, quòd Deus hominem sibi ipsi relinquat. Sed inquit sanct. Thom. quòd verba illa inducuntur non vt hominum electiones à diuina prouidentia subtrahantur, sed vt liberi esse arbitrij ostendantur. Secunda est, quia & Gregorius Nyssenus in lib. de homine. & Damas. in 2. lib. videntur dicere quòd ea quæ sunt in nobis, diuinæ prouidentiæ non subsint, sed respondet quòd nihi aliud intẽdunt quàm quòd ea quæ in nobis sunt, à diuina determinatione necessitatem non recipiunt.

AD huius euidentiam considerandum est ex iis quæ habentur de Veri. quæst. 5. artic. 5. quòd licet omnia creata diuinæ subdantur prouidentiæ, diuersimodè tamen hoc conuenit substantiis intellectualibus, & aliis. cæteræ enim creaturæ sic cadunt sub diuina prouidentia, quòd sunt prouisa tantùm & ordinata: substantiæ autem intellectuales sic sub ipsa cadunt, q; non solùm prouisæ sunt & ordinatæ sed etiam sunt prouidẽtes & ordinãtes & seipsas & alia, quia verò ipsæ non sunt prouidẽtię finis, sed etiam in Deum ordinantur sicut in finem, intantùm sunt ordinatæ, inquantum rectitudinem suæ prouidentiæ ex regula diuina sortiuntur: & quia q; non est sibi ipsi regula, sed per regulam extrinsecam in suo opere dirigi habet, potest aliquando in operãdo à rectitudine deficere. ideo si cadunt sub diuina prouidẽtia substãtiæ intellectuales, vt in opere suæ prouidẽtiæ deficere possint, & peccare, & per cõsequẽs in suis operibus libertatẽ habẽnt: & ideo ex hoc q; eorum electiones & volitiones sub diuina prouidentia cadunt, non sequitur q; ab illa necessitatem sic vel sic eligendi habeant.

quomodo

Quomodo res humanæ ad superiores causas reducantur.
Caput 91.



X his ergo quæ suprà ostensa sunt, colligere possumus quomodo humana ad superiores reducuntur causas: & non aguntur fortuitò. Nam electiones & voluntates immediatè à Deo disponuntur: cognitio verò humana ad intellectum pertinens à Deo mediantibus angelis ordinatur: ea verò quæ ad corporalia pertinent, siue sint interiora, siue exteriora, in vsum hominis, venientia à Deo mediantibus angelis & cælestibus corporibus dispensantur. Huius autem ratio generaliter vna est.

Nam oportet omne multiforme & mutabile, & deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod vniforme & immutabile, & deficere non valens: omnia autem quæ in nobis sunt, inueniũtur esse multiplicia, variabilia, & defectibilia. Patet enim ꝙ electiones nostræ multiplicitatem habent, cùm in diuersis & à diuersis diuersa eligãtur. Mutabiles etiam sunt: tum propter animi leuitatem, qui non est firmatus in fine vltimo: tum etiam propter mutationem rerum quæ nos extrà circunstant. Quòd autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. diuina autem voluntas vniformis est: quia vnum volendo, omnia alia vult: & immutabilis & deficiens est, vt ostensum est in primo.

Ca.23.& 25. * oportet ergo omnium voluntatum & electionum motus in diuinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam: quia solus Deus nostrarum voluntatum & electionum causa est. Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet: quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis: quia ex vno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proueniens. Est etiam defectibilis propter permixtionem phãtasiæ & sensus: vt errores hominum ostendunt. Angelorum autem cognitiones sunt vniformes: quia ab ipso vno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem. Est etiã immobilis: quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut econuerso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur. Est etiam indefectibilis: cùm ipsas rerũ naturas seu quidditates intueantur per seipsas: circa quas non potest intellectus errare: sicut nec sensus circa propria sensibilia: nos autem quidditates rerum ex accidentibus & effectibus cognoscamus. oportet ergo quòd nostra intellectualis cognitio reguletur per angelorum cognitionem. Rursus de corporibus humanis & exterioribus quibus homines vtuntur, manifestum est ꝙ est in eis multiplicitas commixtionis & contrarietatis: & quòd non semper eodem modo mouentur: quia motus eorum non possunt esse continui: & quòd defectibilia sunt per alterationem & corruptionem: corpora autem cælestia sunt vniformia, vtpote simplicia, absque omni contrarietate existentia: motus etiam eorum sunt vniformes, continui, & semper eodem modo se habentes: nec in eis potest esse corruptio vel alteratio. Vnde necessariũ est quòd corpora nostra & alia quæ in vsum nostrum veniunt, per motum cælestium corporum regulentur.

Super cap. 91.



X iis quæ prædicta sunt, tria infert sanct. Thom. corrollaria. Primum est. quod humana non aguntur fortuitò, quasi scilicet à nullo ordinata & intenta, sed sic ad superiores reducuntur causas, quòd electiones & voluntates immediatè à Deo disponuntur: cognitio intellectualis à Deo mediantibus angelis ordinatur, corporalia verò siue interiora, siue exteriora in vsum hominis venientia, à Deo mediantibus angelis & cælestibus corporibus dispensatur. Licet autem ista ex præcedentibus manifesta sint, omnia tamen vnica ratione simul probat, & arguit sic, Omne multiforme mutabile & deficere potens, oportet reduci sicut in principium in aliquod vniforme, & immutabile, & deficere non valens, sed omnia quæ in nobis sunt, inueniuntur multipliciter variabilia & defectibilia: illa verò alia opposito modo se habent. ergo, &c. probatur minor quò ad omnes partes, quò ad electiones nostras quidem probatur, quia in diuersis, & à diuersis diuersa eliguntur, & multipliciter habentur, cùm & mutabiles sint, cum propter animi leuitatem qui non est firmatus in vltimo fine, tum propter mutationem rerum quæ nos circunstant, & vt peccata testantur, sint defectibiles: diuina autem voluntas, quia volendo vnum omnia vult, vniformis est, & immutabilis & indeficiens, vt superius est ostensum. quò ad intelligentiam verò nostram probatur, quia cùm ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregemus, ipsa multiplicitatem habet: & cùm ex vno in aliud discurrendo procedamus, est mutabilis, propter permixtionem quoque phantasiæ & sensus defectibilis est, vt errores hominum ostendunt, econtrariò verò Angelorum cognitio, cum ab vno fonte veritatis scilicet Deo cognitionem accipiant, est vniformis. cùm autem non discurrant, sed puram veritatem simplici intuitu intueantur, est immobilis: cùm verò ipsas rerum quidditates per seipsas intueantur circa quas non potest intellectus errare, est indefectibilis: quo verò ad corporalia humana manifestatur, quia in ipsis est multiplicitas commixtionis & contrarietatis, & non semper eodem modo mouentur, cùm motus eorum non possint esse continui: & per alterationem & corruptionem deficere possint: econtrario autem corpora cælestia sunt simplicia, & absque omni contrarietate, & motus eorum sunt continui, & semper eodem modo se habentes. nec in eis potest esse corruptio vel alteratio scilicet corruptiua.

ADVERTE cùm dicitur quòd ex multis sensibilibus veritatẽ intelligibilem quasi congregamus, quòd li quasi potest accipi similitudinariè ratione li cogregamus. Non enim propriè cõgregamus veritatem ex sensibilibus, cùm ipsa veritas non sit in sensibilibus formaliter, sed in intellectu. dicimur tamen similitudinariè congregare, tanquam ibi præexistat veritas, quia licet formaliter veritas in ipsis non existat, præexistit tamen in ipsis originaliter & fundamentaliter. potest etiam accipi tanquam expressiuum veritatis, quia ita est, quòd aggregatio multarum veritatum in intellectu nostro ex multis sensibilibus originatur & causatur.

CIRCA secundam partem corollarij, cùm dicitur, cognitionem nostram intellectualem à Deo mediantibus angelis ordinari, aduertendum est quòd non sic est hoc intelligendum quasi cognitio angelica sit causa productiua intellectionis nostræ, tanquam agens immediatè in intellectum, quomodo Deus est causa humanæ electionis agendo in voluntatẽ: sed ad hunc sensum intelligitur, vt haberi potest ex doct. sanct. Thom. prima quæst. 113. ar. 1. & 2. Sen. dist. 11. quòd cùm homines per diuinam prouidentiam ad beatitudinem supernaturalem ordinentur, suam autem prouidentiam in inferiora Deus per superiora exequatur, homines qui inferiores sunt ad angelos, ad boni sui cõsequutionem per Angelos mouet. Nam quia multipliciter homo in rebus agendis variari & deficere potest, ideo data est à Deo hominibus Angelorum custodia, per quos ad bonum regulentur & dirigantur, ac instruantur. Hæc autem instructio (vt habetur 2. Sẽ. vbi suprà ad vltimum. & de Ver, q. 11. ar. 3.) fit secũdum ꝙ disponunt & illustrant phãtasmata quibus homo vtitur in intelligẽdo, vt ex illis rectam cognitionem accipiat, & suo etiã lumine intellectuali lumen intellectus humani confortant, vt vigorosius sit ad veritatem percipiendam. Vnde cognitionem humanã ordinari & regulari per cognitionem angelicam, est ipsum angelum modis dictis instruere hominem, & docere ipsum de iis quæ ipse angelus nouit.

SED resultat ex his dubium. Sicut enim per Angelos regulantur homines quò ad cognitionem, ita regulantur quò ad affectum, vt patet locis præallegatis. ergo sicut reducitur cognitio humana in cognitionem angelicam tanquam sui regulam, ita & volitio humana reducenda est in volitionem angelicam sicut in regulam. ergo malè ista duo diuidit & separat S.T. cognitionem in Angelos referens, electionem autem in Deum.

RESPONDETVR quòd electio dupliciter regulari potest, vno modo tanquam à fine & forma: alio modo tanquam ab agente & efficiente. Primo modo regulatio electionis pertinet etiam ad Angelos, inquantum instruunt hominem circa cognitionem de agendis. dictum est enim superius, quòd bonum cognitum mouet voluntatem per modum finis & formæ, & quòd substantiæ separatæ mouent voluntatem per modum persuadentis: non autem secundo modo ad ipsos pertinet regulare, sed hoc modo regulare electionem est solius Dei, qui solus cum voluntate humana est causa nostrarum electionum. quia ergo hic intendit sanct. Thom. ostendere quomodo res humanæ ad superiores causas efficientes reducuntur, & regulare electionem per modum efficientis est solius Dei, regulare verò intellectionem effectiuè est etiam angelorum, inquantum effectiuè illuminant intellectum, & phãtasmata quæ effectiuè intellectum ad cognitionem mouent, ideo vnum retulit in angelos tanquam in inuariabilem regulam, alterum verò retulit in Deum.

CIRCA illud ꝙ dictum est cognitionem Angelorum esse indefectibilem, attendendum ex doctrina S. Thom. 1. parte q. 58. ar. 5. & in quæst. de malo, quæst. 16. ar. 6. quòd hoc intelligendum est de cognitione ipsorum circa ea quæ ab ipsis naturaliter cognosci possunt, non autem de ipsorum cognitione vt ad supernaturalia se extẽdit: circa enim huiusmodi errare possunt & deficere, eorum natura considerata, licet Angeli beati circa illa etiam non decipiãtur, neque errent: quia cùm volũtas eorum sit regulata non applicãt intellectum ad iudicandũ de iis quæ eorũ facultatẽ excedũt.

CIRCA id quod dicitur cognitionem Angeli esse immobilẽ, aduertendum quòd illud non sic est intelligendum quasi in cognitione Angeli nulla sit successio. cùm enim ostensum sit in præcedentibus, quòd non omnia simul cognoscunt, necesse est in ipsis successionem esse secundum quòd cognoscunt diuersa, sed intelligitur de immobilitate opposita discursui intellectus nostri. vt enim hîc dicitur, & ostẽsum est superius, non discurrunt à notis ad ignota, sed causam & effectum, principium & conclusionem vno actu apprehendunt & intuentur.

Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, & quomodo adiuuatur homo ex superioribus causis.
Caput 92.



X his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi præter intentionem: sicut cùm aliquid

aliquid fodiés in agro inuenit thesaurum quem non quærebat. Contingit autem aliquem operantem præter intentionem operari propriam: non tamen præter intentionem alicuius superioris cui ipse subest: sicut si dominus aliquis præcipiat alicui seruo quòd vadat ad aliquem locum quò ipse alium seruũ iam miserat illo ignorante: inuentio conserui est præter intentionem serui missi: non autem præter intentionem domini mittentis: & ideo licet per comparationem ad hunc seruum sit fortuitum & casuale: non autem per comparationem ad dominum: sed est aliquid ordinatum. cùm igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus cælestibus, secũdum intellectum verò sub angelis; secundum volũtatem autem sub Deo: potest contingere aliquid præter intentionem hominis, quòd tamen est secundum ordinem cælestium corporum, vel dispositionem angelorum, vel etiam Dei. Quamuis autem Deus solus directè ad electionem hominis operetur: tamé actio angeli operatur aliquid ad electioné hominis per modum persuadentis: actio verò corporis cælestis per modum disponentis: inquantum corporales cælestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione cælestium corporum & superiorum causarum secundum prædictum modum inclinatur ad aliquas electiones sibi vtiles, quarum tamen vtilitatem propria ratione non cognoscit, & cùm hoc ex lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus eius ad eadem intelligenda, & ex diuina operatione inclinante inclinatur eius voluntas ad aliquid eligẽdum sibi vtile, cuius rationem ignorat: dicitur esse bene fortunatus: & econtrario malè fortunatus, quando ex superioribus causis ad cõtraria eius electio inclinatur: sicut de quodam dicitur Hiere. 22. Scribe virum istum sterilem: virum qui in diebus suis non prosperabitur. Sed in hoc est attendenda differentia: nam impressiones corporum cælestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones: & ideo ex dispositione relicta ex corpore cælesti in corpore nostro dicitur aliquis non solùm bene fortunatus aut malè, sed etiam benè natus aut malè: secundum quem modum Philosophus dicit in magnis Moralibus, ꝙ bene fortunatum esse, est esse bene natum. Nõ enim potest intelligi ꝙ hoc ex natura intellectus diuersa procedat, ꝙ vnus vtilia sibi eligat, & alius nociua præter rationem propriam: cùm natura intellectus vel voluntatis in omnibus hominibus sit vna. diuersitas enim formalis induceret diuersitatem secundum speciem. diuersitas autem materialis inducit diuersitatem secundum numerum. vnde secundum ꝙ intellectus hominis illustratur ad aliquid agendũ, vel volũtas à Deo instigatur non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus vel gubernatus. Rursus attẽdenda est circa hæc alia differentia. nam operatio angeli & corporis cælestis est solùm sicut disponens ad electiones: operatio auté Dei est sicut perficiens. cũm autem dispositio quæ est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligẽdum non inducat: non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit: neque illud ad quod corpus cæleste inclinat: semper tamen hoc homo eligit quòd Deus operatur in eius volũtate. vnde custodia angelorum interdum cassatur, secũdum illud Hiere. 1. Curauimus Babylonem: & nõ est curata. & multo magis inclinatio cælestium corporum: diuina verò prouidentia semper est firma. Est etiam & alia differentia consideranda: nam cũ corpus cæleste non disponat ad electionem nisi inquãtum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligẽdum per modum quo passiones inducũt ad electionem: omnis dispositio ad electionem quæ est ex corporibus cælestibus, est per modum alicuius passionis: sicut cùm quis inducitur ad aliquid eligendum per odium, vel amorem vel irã, vel aliquid huiusmodi. Ab angelo verò disponitur aliquis ad eligendum per modũ intelligibilis cõsiderationis absque passione. Quòd quidem contingit dupliciter. quãdoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelo ad cognoscendum solùm quòd aliquid est bonum fieri: non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quæ sumitur ex fine: & ideo homo quandoque æstimat ꝙ aliquid sit bonum fieri: si tamen quæreretur quare, responderet se nescire: vnde quandoque perueniet in finem vtilẽ quẽ non præconsiderauit, erit sibi fortuitũ. quãdoque verò per illuminationem angeli instruitur, etiã ꝙ hoc sit bonũ, & de ratione quare est bonũ, quæ dependet ex fine: & sic quando peruenit ad finem qué præconsiderauit, nõ erit fortuitum. Sciẽdum est etiam ꝙ vis actiua spiritualis naturæ sicut est altior quã corporalis, ita & est vniuersalior. vnde non ad omnia ad quæ se extendit humana electio, se extendit dispositio cælestis corporis.

Rursus virtus humanæ animæ vel etiam angeli est particularis in comparatione ad virtutem diuinã, quæ est vniuersalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, & præter propriam intentionem, & præter inclinationem cælestium corporum, & præter angelorum illuminationem, non autem præter diuinam prouidentiam quæ est gubernatiua sicut & factiua entis inquantum est ens. vnde oportet ꝙ omnia sub se cõtineat. Sic ergo aliquod fortuitum bonum vel malum potest contingere homini & per comparationé ad ipsum, & per comparationem ad cælestia corpora, & per comparationem ad angelos, non autem per comparationem ad Deum. Nam per comparationem ad ipsum non solùm in rebus humanis, sed nec in qualibet alia re potest esse aliquid casuale & improuisum.

Quia verò fortuita sunt quæ sunt præter intentionem: bona autem moralia præter intentionem esse nõ possunt, cùm in electione consistant: respectu eorum non potest dici aliquis benè vel malè fortunatus: licet respectu eorum possit aliquis dici benè vel malè natus: quãdo ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum quæ præter intentionem homini euenire possunt, potest dici homo & bene natus, & bene fortunatus: & à Deo gubernatus, & ab angelis custoditus. Consequitur autem ex superioribus causis & aliud auxilium, quantum ad exitus suarum actionum. Cùm enim homo & eligere habeat & prosequi quod eligit: in vtroque à causis superioribus adiuuatur interdum & impeditur: secundum electionem quidem, vt dictum est, inquantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per cælestia corpora, vel illustratur per angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem diuinam. Secundum executionem verò inquantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur & efficaciam ad implendum quod eligit, quæ quidem non solùm à Deo & ab angelis esse potest, sed etiã à corporibus cælestibus, inquãtum talis efficacia in corpore sita est. manifestum est enim quòd etiam inanimata corpora quasdam vires & efficacias à cælestibus corporibus consequuntur: & etiam præter eas quæ ad qualitates actiuas & passiuas elemẽtorum consequuntur: quas etiam nõ est dubium cælestibus corporibus esse subiectas: sicut quòd magnes attrahit ferrum habet ex virtute cælestis corporis: & lapides quidam & herbæ alias occultas virtutes. Vnde nihil prohibet ꝙ etiam aliquis homo habeat ex impressione corporis cælestis aliquam efficaciam in aliquibus corporibus faciẽdis, quas alius non habet: puta medicus in sanando: & agricola in plantando: & miles in expugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exequenda.

Quãtum ergo ad primum auxilium quod est in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere. quantum verò ad secundum auxilium, dicitur hominem confortare: & hæc auxilia tangũtur simul in Psal. 26. vbi dicitur: Dominus illuminatio mea & salus mea, quem timebo? quantum ad primum. Deus protector vitæ meæ: à quo trepidabo? quantum ad secundum. Sed inter hæc duo auxilia est differentia duplex. Prima quidem, quia ex auxilio primo adiuuatur homo tam in his quæ virtuti hominis subdũtur, quàm

etiam

etiam in aliis.Sed secundum auxilium ad illa tãtùm se extendit ad quę virtus hominis valet. quòd enim homo fodiens sepulchrum inueniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit: vnde respectu talis prouentus adiuuari potest homo in hoc quòd instigetur ad querendum vbi est thesaurus.nõ autem in hoc quòd ei aliqua virtus detur ad thesaurum inueniendum.In hoc autem quòd medicus sanet,vel miles in pugna vincat, potest adiuuari in hoc ꝙ eligat conuenientia ad finem:& in hoc efficaciter exequatur per virtutem à superiori causa adeptam:vnde primum auxilium est vniuersalius.

Secunda differentia est,quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit: vnde cùm fortuita sint præter intentionem,ex tali auxilio non potest dici homo propriè loquendo bene fortunatus sicut potest dici ex primo, vt suprà ostensum est. contingit autem homini benè vel malè secundum fortunam quandoque ipso solo agente: sicut cùm fodiens in terram inuenit thesaurum quiescentem: quãdoque autem actione alterius causæ concurrente:sicut cùm aliquis vadens ad forum causa emẽdi aliquid,inuenit debitorẽ quẽ non credebat inuenire.In primo autẽ euẽtu homo adiuuatur ad hoc quòd aliquid sibi bene contingat secundum hoc solùm quòd dirigitur in eligendo illud cui coniunctum est per accidens aliquod commodum:quod prouenit præter intentionem. In secundo autem euentu oportet quòd vterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum vnde sibi occurrant.Oportet autem & aliud considerare circa ea quæ dicta sunt.dictum est enim quòd ad hoc quòd homini aliquando bene contingat vel malè secundum fortunam, & ex Deo est,& à corpore cælesti esse potest,inquantum homo à Deo inclinatur ad eligendũ aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum quod eligens non præconsiderat:& inquantum à corpore cælesti,ad tale aliquid eligendum sic disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum relatũ quidem ad electionem hominis,est fortuitum:relatum verò ad Deum,ratione amittit fortuiti,non relatum ad corpus cæleste. quod sic patet: Non enim aliquis euentus amittit rationem fortuiti, nisi reducatur in causam per se:virtus autem cælestis corporis est causa agens non per modum intellectus & electionis, sed per modum naturæ:naturæ autem est proprium tendere ad vnum,si ergo aliquis effectus non est vnus, nõ potest per se causa eius esse aliqua virtus naturalis. cùm autem aliqua duo sibi per accidens coniunguntur, non sunt verè vnum: sed solùm per accidens: vnde huius coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. si ergo iste homo ex impressione cælestis corporis instigetur per modum passionis (vt dictum est) ad fodiendum sepulchrum: sepulchrum autem & locus thesauri non sunt vnũ nisi per accidens, quia non habent aliquem ordinem adinuicem: virtus cælestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum quòd iste fodiat sepulchrum, & locum vbi est thesaurus.Sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum:quia intelligentis est multa ordinare in vnum.Patet etiam quòd homo qui sciret thesaurum ibi esse, posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulchrum in loco eodem: vt præter intentionem suam inueniret thesaurum.

Sic igitur huiusmodi fortuiti euentus reducti in causam diuinam amittunt rationem fortuiti: reducti verò in causam cælestem nequaquam. Per eãdem etiam rationem apparet quòd homo non potest esse bene fortunatus vniuersaliter ex virtute corporis cælestis,sed solùm quantum ad hoc vel illud. Dico autem vniuersaliter vt aliquis homo habeat in natura sua impressionem cælestis corporis: vt eligat semper & in pluribus aliqua quibus sint coniuncta per accidẽs aliqua commoda vel incommoda:natura enim non ordinatur nisi ad vnum. Ea autem secundum quæ homini accidit bene vel malè secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquod vnum: sed sunt indeterminata & finita, vt Philosophus in secundo Physicorum dicit:* & ad sensum patet.nõ est ergo possibile quòd aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quæ etiam per accidẽs sequuntur aliqua commoda:sed potest esse ꝙ ex inclinatione cælesti inclinatur ad eligendũ aliquid cui coniungatur per accidens aliquod commodum:& ex alia inclinatione aliud,& ex tertia tertium:nõ autem itaquòd ex vna inclinatione inclinetur ad omnia,ex vna autem diuina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

*Tex. cõ. 50.

Super cap. 92.



SEcundum corollarium est. Aliquis dicitur bene fortunatus ex superioribus causis,scilicet Deo,angelis,& cęlo,& etiam ex causis superioribus dicitur quis infortunatus. Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas. Primò ostendit quomodo homo est ex superioribus causis fortunatus. Secundò,quomodo quantum ad exitum suarum actionum ex superioribus causis iuuatur.Tertiò remouet quędam dubia.Circa primum tria facit.Primò declarat propositum, secundò ostendit differentiam superiorum causarum in hoc quod est efficere hominem fortunatum. Tertiò ostendit respectu quorum dicitur quis bene aut malè fortunatus. Primò ergo ostenditur hominem ex superioribus causis fortunatum esse,& arguitur sic. Dicitur alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi præter intentionem. sed contingit aliquod bonum euenire homini præter intentionem propriam secundum dispositionem corporis cælestis, angeli, & Dei. ergo &c. maiorem non probat sanctus Thomas:quia ex iis quæ in secundo Physicorum dicuntur, est manifesta, & exemplo intentionis thesauri declaratur, sed ponit minoris probationem & declarationem, quam quidem minorem formaliter ipse non ponit, sed ex suo processu dat intelligere. probat autem sic. Contingit aliquem operari præter intentionem propriam, non tamen præter intentionem alicuius superioris cui ipse subest, declaratur exemplo domini mittentis seruum,vt alium conseruum inueniat, quem tamen ille præter suam intensionem inuenit,sed homo est ordinatus secundum corpus sub corporibus cælestibus,secundum intellectum sub angelis,secundum voluntatem sub Deo. ergo, &c. Secundò declarat conclusionem inquiens, quòd cùm Deus directè ad electionem operetur, actio verò angeli operetur per modum persuadentis, & actio corporis cælestis per modum disponentis, quãdo aliquis ex impressione corporum cælestium inclinatur ad aliquas electiones sibi vtiles, quarum tamen vtilitatem propria ratione non cognoscit, & cùm hoc ex lumine intellectualis substantiæ illuminatur eius intellectus ad eadem intelligenda, & ex diuina operatione inclinatur eius voluntas ad aliquid vtile eligendum cuius rationem ignorat,dicitur esse bene fortunatus,econtrario verò malè fortunatus,quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur,sicut de quodam dicitur Iiere.22. Scribe virum istum sterilem,virum qui in diebus suis non prosperabitur,&c.Sensus est quòd dicitur aliquis bene fortunatus, quando ad ampliora bona ex istarum causarum superiorum dispositione peruenit quàm excogitauerit:dicitur verò malè fortunatus, quãdo ab iis quæ prudẽter disponit,deficit,& ad inopinata mala deuenit.

CIRCA illam propositionem, Ex lumine intellectualis substantiæ intellectus hominis illuminatur, attendendum quòd dupliciter potest intellectus humanus ab intellectu angelico illuminari, vt habetur ex doctrina sancti Thom. prima parte quæst. 102. articul. primo & de Veritate quæst.11.articulo 3. Primò quidem per infusionem luminis spiritualis habentis esse intentionale, & per influxum in intellectu humano,eo modo quo virtus artis recipitur in instrumento. sic enim per tale lumen quod est quædam similitudo intentionalis luminis angelici,confortatur intellectus humanus ad aliquid intelligendum quòd non intelligeret & non consideraret sine huiusmodi lumine.Alio modo non per infusionem alicuius luminis in intellectu, sed per formationem tantùm aliquarum specierum in imaginatione quæ ex commotione spirituum, in quibus species sensatæ conseruantur, formari possunt. ex huiusmodi enim formis sic virtute angelica in imaginatione formatis intellectus aliquam cognitionem accipit, & aliquid considerat tanquam bonum, quod non consideraret: & quia omne quo aliquid manifestatur, lumen est,talis species potest lumen dici.hoc autem non sic intelligo quasi sint isti duo modi separati omnino, & concurrere non possint, imò cum primo concurrit etiam secundus,sed quia potest secundus fieri sine primo. ipsa enim sola specierum formatio in imaginatione ex qua aliquam intellectus notionem accipit, illuminatio dici potest. Secundò ostenditur quomodo diuersimodè dicitur homo bene fortunatus aut malè in ordine ad huiusmodi causas,& ponuntur multæ differẽtiæ. Prima est,quia ex dispositione relicta in nostro corpore à corpore cælesti, ex qua homo ad aliquas electiones inclinatur, dicitur aliquis non solùm bene aut malè fortunatus, sed etiam bene aut malè natus, vt patet ex Philosopho in magnis Moralibus: ex illuminatione verò intellectus ad aliquid agendum vel instigatione voluntatis à Deo, nõ dicitur homo bene aut malè natus,sed magis custoditus vel gubernatus: cuius ratio est, quia impressiones corporum cælestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones. quòd enim vnus præter rationem propriam eligat vtilia,alius verò nociua, non potest prouenire ex diuersa natura intellectus,cùm illa in omnibus sit vna. Nã diuersitas formalis induceret diuersitatem secundum speciem, diuersitas verò materialis inducit diuersitatem secundum numerum.

ADVETE sensum istius differentiæ esse, quòd non dicitur vnus bene natus & alius malè, nisi ex diuersitate quæ in natiuitate hominibus prouenit, vt scilicet ille dicatur bene natus, qui ex sua natiuitate habet dispositionem in natura ad ea quæ sibi vtilia sunt: ille verò malè natus, qui ex sua natiuitate habet vt ad sibi nociua disponatur.talis autẽ diuersitas in hominibus ex natiuitate proueniens, non potest attendi ex dispositione diuersa intellectus & voluntatis secundum se, cùm intellectus

& voluntas

& voluntas essentiam animæ immediatè consequantur, & in ipsa sola radicentur: ipsa autem animæ essentia si secundum se consideretur, non habeat diuersitatem, sed sit vnius rationis & vnius dispositionis. si quam autem habeat distinctionẽ & diuersitatem, hoc ex diuersitate materiæ proueniat, ex quo indiuiduatur: sed bene attenditur diuersitas in hominibus à natiuitate secundum diuersam corporis dispositionem, ideo cùm dicatur aliquid bene euenire aut malè hominibus ex deo & substantiis separatis, inquantum in intellectum agunt & in voluntatem, non dicitur aliquis bene aut malè natus ex istis causis, eò quòd ex ipsis non proueniat à natiuitate diuersitas dispositionis intellectus & voluntatis. dicitur autem gubernatus & custoditus, inquantum diuersi diuersimodè secundum intellectum & voluntatem diriguntur ad suas electiones & intelligentias. Ex corporibus verò cælestibus conueniẽter dicitur aliquis bene aut malè natus, quia ab ipsis proueniunt à natiuitate & conceptione dispositiones variæ corporales: secundum quas vnus ad vtilia disponitur eligenda, & alius ad nociua.

Secunda differentia est, quia homo non semper eligit id quod angelus custodiẽs intendit, neque id ad quod cæleste corpus inclinat, semper autem eligit id quod Deus in eius voluntate operatur. vnde custodia angelorum interdum causatur, iuxta illud Hieremiæ primo: Curauimus Babylonem, & non est curata. & multo magis cælestium corporum inclinatio causatur, diuina verò prouidentia semper est firma. Ratio huius diuersitatis est, quia operatio angeli & corporis cælestis est solùm sicut disponẽs, dispositio autem quæ est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, non inducit necessitatem ad eligẽdum, sed operatio Dei est sicut perficiens. Ista differentia ex superius dictis satis est manifesta, illud solùm est ad memoriã reuocandum, quòd licet necessarium sit ex suppositione voluntatem velle id ad quod Deus eam mouet, absolutè tamen contingẽter vult & liberè. Tertia differentia est inter corpus cæleste & angelum, quia videlicet omnis dispositio ad electionem ex corporibus cælestibus est per modum alicuius passionis, scilicet amoris vel odij, vel iræ, vel huiusmodi, eò quòd corpora cælestia non disponãt ad electionem, nisi inquantum inprimunt in corpora nostra, ex quibus incitatur homo ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem. dispositio verò ad eligendum est ab angelo per modum intelligibilis cõsiderationis absque passione, aut scilicet cùm illuminatur intellectus ab ipso ad cognoscendum solùm quòd aliquid est bonum fieri, non autem instruitur propter quem finem: quo casu cum homo peruenerit ad finem vtilem non preconsideratum, erit sibi fortuitum: aut cùm instruitur & quòd hoc fieri sit bonum, & propter quem finem: quo casu non est fortuitum quando peruenerit ad finem.

ADVERTE, ex superioribus, quòd dupliciter corpora cælestia in corpora nostra agendo sunt nobis causa electionis, aut scilicet causando aliquas dispositiones ex quibus sumus ad aliquas passiones habiles, sicut cholerici sunt proni ad irám: aut causando aliquam dispositionem ex qua aliquis motus passionis insurgit, sicut ex nimia frigiditate corpori aduenìente insurgit appetitus ignis, & ex nimia caliditate appetitus refugit calida. quia ergo ex corporibus cælestibus non instigatur homo ad aliquid eligẽdum nisi altero illorum modorum, ideo bene dicitur hîc quòd dispositio ad electionem ex corporibus cælestibus est per modum passionis, inquantum videlicet non inclinat ad eligendum, nisi aliquam passionem excitando, ex qua natus est appetitus intellectiuus ad aliquid trahi & inclinari. inclinatur autem appetitus intellectiuus à passione, vt habetur prima secundæ quæstione nona, artic 2. & quæst. 10. art. 3. ex ea parte qua mouetur ab obiecto: inquantum homo aliqualiter dispositus per passionem aliquid iudicat esse conueniens & bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. & ideo per hunc etiam modum dispositio corporalis ex corporibus cælestibus proueniens ad electionem inclinat, inquantum est origo & fundamentum, ex quo prouenit illud iudicium quo aliquid bonum & conueniens iudicatur: & ideo dicitur per modum passionis inclinare.

Quarta differentia est, quia aliquod bonũ potest accidere homini non solùm præter propriam intentionem, sed etiam præter corporum cælestium inclinationem, & præter illuminationem angelorum, non autem præter prouidentiam diuinam, & consequenter aliquod fortuitum bonum vel malum potest homini cõtingere per comparationem ad ipsum, & ad illas alias causas, non autem per comparationem ad deum. ratio huius diuersitatis est, quia vis actiua spiritualis sicut est altior quàm corporalis, ita est vniuersalior: & propterea non ad omnia ad quæ se extendit humana electio, se extendit dispositio cælestis corporis. Item virtus humanæ animæ vel etiam angeli est particularis in comparatione ad virtutem diuinam quæ est vniuersalis respectu omnium entium, & per consequens per comparationem ad ipsam in nulla re potest esse aliquid casuale & improuisum.

AD euidentiam huius differentiæ considerandum est quòd aliter loquendum est de causa particulari, & aliter de causa vniuersali. Quia enim causa vniuersalis in plura potest quàm causa particularis, non inconuenit aliquid fieri secũdum ordinem causæ vniuersalis quod non fit secundum ordinem causæ particularis: & per consequens non inconuenit aliquid esse per se intentum à causa vniuersali, quod fit præter intentionem causæ particularis, & idcirco sit casuale in comparatione ad causam particularem licet nõ sit casuale in ordine ad causam vniuersalem. causa autem particularis non potest in aliquid in quod non possit causa vniuersalis, quum non agat nisi eius virtute: ideo non potest aliquid esse per se in ordine ad causam particularem quod tamen sit per accidens & fortuitum in ordine ad causam vniuersalem, imo si sit causa adeò vniuersalis, quòd omnes causas particulares contineat, nihil omnino in ordine ad ipsam poterit per accidens siue fortuitò euenire: quia ergo anima rationalis vniuersalior est, quo scilicet ad intellectionem & volitionem, quàm sit virtus cæli: ideo nõ inconuenit aliquid euenire per se per cõparationem ad ipsam, quod est per accidens & fortuitum in ordine ad virtutem cæli: sicut quum virtus cæli inclinat ad vnum puta ad iram & vindictam, & tamen homo ex voluntate & libero arbitrio eligit mansuetus esse, parceréque inimico. quòd enim iste mansuetus sit, parcáque inimico, est per se respectu hominis, sed est per accidens in ordine ad virtutem & inclinationem syderum. Similiter quum Deus maximus omnem causam particularem tam naturaliter agentem, quàm liberè sub se contineat, atque vnamquamque applicet ad operationẽ, vt superius est ostensum: constat nihil posse esse per accidens & fortuitum in comparatione ad ipsum, sed omne quod in rebus euenit, excepto malo culpæ, inquantum huiusmodi, est ab ipso prouisum & intentum. Secundò ostẽditur respectu quorum dicitur quis bene aut malè fortunatus, & ponitur duplex cõclusio. Prima est: Respectu moralium non potest quis dici bene vel malè fortunatus, sed bene aut malè natus. Probatur prima pars: quia bona meliora nõ possunt præter intentionem esse. Secunda verò pars probatur, quia ex corporis dispositione naturali est quis aptus ad electionem virtutum vel vitiorum. Secunda conclusio est: Respectu bonorum exteriorum potest dici homo bene natus, & bene fortunatus, & à deo gubernatus, & ab angelis custoditus.

ADVERTE quòd bona moralia dicuntur actus volũtarij, & sub electione cadentes. Nam proprium moralium actuum est quòd voluntarij sint, ideo bene dicitur quòd moralia non possunt præter intẽtionem esse. repugnat enim quòd aliquid voluntariè fiat, & quod præter intentionem eueniat respectu eiusdem.

ADVERTE etiã quòd Deo attribuitur gubernatio hominis, angelis verò custia, quia ad gubernationem pertinet hominem dirigere in finem: primum autem & principale inter ea quæ hominis sunt, per quod homo ad finem peruenit per opera meritoria, est electio, quia nihil potest habere rationem mereti, nisi inquantum sub electione cadit: ideo quia Deus solus est causa humanæ electionis interius agendo, sibi gubernationem hominis sanctus Thomas attribuit. ad custodiam autem hominis pertinet instructio de agendis: & quia per illuminationes angelorum homines de huiusmodi instruuntur, idcirco angelis hominis custodia attribuitur. Quantum ad secundum principale, ostenditur quomodo quantũ ad exitus suarum operationum homo à causis superioribus adiuuatur. Et ponitur duplex auxilium: vnum est secundum quòd adiuuatur homo, vel impeditur à superioribus causis quantum ad ipsam electionem modis dictis. aliud est secundum quòd consequitur robur & efficaciam ad exequendum quod eligit, quæ quidem efficatia non solùm à Deo & angelis esse potest, sed etiam à corporibus cælestibus, inquantum in corpore sita est, vt est efficacia medici in sanando, agricolè in plantando, militis in expugnando. declaratur in rebus inanimatis quæ sortiuntur efficatiam præter eas virtutes quæ qualitates actiuas & passiuas elementorum consequuntur, sicut quòd magnes attrahit ferrum: sed multò perfectius hanc efficaciam ad sua opera efficaciter consequenda Deus hominibus elargitur. Quantum ad primum auxilium, scilicet in eligendo, dicitur deus hominem dirigere: quantum verò ad secundum dicitur confortare. Hæc auxilia tanguntur simul in Psalmo 26. quum dicitur, deus illuminatio. &c.

ADVERTE, cùm dicitur medicum in sanando consequi efficatiam à superioribus causis, quòd hoc intelligitur de operatione medici, qua ipse aliqua opera medicinalia exequitur, quia si loqueremur de inclinatione ad eligendum medicinam quæ sit egroto conueniens, hoc ad primum auxilium pertineret, quo scilicet quis adiuuatur ad eligendum vtilia. Inter ista auxilia, inquit sanct. Thom. duplex est differentia. Prima est, quia ex primo auxilio adiuuatur homo tam in iis que virtuti homini subduntur, quàm etiam in aliis, sicut iuuari potest homo in hoc quòd instigetur ad querendum vbi est thesaurus, non autem in hoc quod detur ei virtus ad inueniendum thesaurum, cùm ex nulla hominis virtute procedat, quòd fodiens sepulchrum, inueniat thesaurum. Secundum autem auxilium ad illa tantùm se extẽdit, ad quæ virtus hominis, videlicet vt quod medicus sanet, vel miles vt vincat in pugna potest adiuuari non solum in hoc quòd eligat conuenientia ad finem, sed etiam vt per virtutem à superiori causa acceptam efficaciter exequatur: vnde primum auxilium est vniuersalius.

CIRCA illã propositionẽ: Non potest iuuari homo vt ei detur virtus ad thesaurum inueniendum, dubiũ occurrit, quia aliquis sciens vbi positus est thesaurus, habet virtutẽ ipsum thesaurum inueniendi, vnde ipsum querendo ex intentione inuenit. ergo non inconuenit quod homini ex superioribus causis detur virtus ad thesaurum inueniendum. Respondetur quod per virtutem inueniendi thesaurum duo possumus intelligere, scilicet aut virtutem per modum virtutis dirigentis operationem, siue inuentionem thesauri, aut virtutem per modum virtutis corporalis exequentis. primo modo non inconuenit alicui dari virtutem inueniendi thesaurum, quia non incõuenit alicui reuelari & dari cognitionem thesauri per quam ad eius inuentionem dirigatur. Secundo verò modo non potest dari talis virtus, quia virtus executiua quæ est in membris, non terminatur ad ipsam thesauri inuentionem, nisi mediante aliqua operatione terminata ad aliquem effectum, cui inuentio thesauri coniungitur, siue sit ambulatio, siue effossio sepulchri, siue quodcunque aliud tale. coniunctio autem inuentionis thesauri cum termino talis operationis, per accidens est: cuius signum est, quòd non semper aut pro maiori parte illi coniungitur. non enim semper aut in maiori parte fossioni sepulchri, aut inuentioni ad talem locum talis inuẽtio thesauri est coniuncta. ideo nullam habet causam naturalem per se, vt superius est ostensum: & propterea virtus quæ est in membris ad fossionem sepulchri, aut ad aliquam similem actionem, non potest dici virtus inuentiua thesauri, quasi ex sua ratione ad talem effectum ordinetur, licet aliquando ab ipsa talis effectus per accidens eueniat & præter eius intentionem siue inclinationem. de tali ergo virtute intendit sanctus Thomas quod non potest dari homini, non autem de prima.

AD rationem in oppositum dicitur, quòd sciens vbi est thesaurus reconditus & occultatus, habet virtutem directiuam ad inuentionem thesauri, scilicet cognitionem qua dirigitur ad illam operationem per quam deuenitur ad thesauri inuentionem, non autem habet virtutem per modum exequentis ipsam quæ dicatur virtus thesauri inuentiua. Secunda differentia est, quia ex secũdo auxilio quum detur homini ad prosequendum efficaciter ea quæ homo intendit, non potest dici propriè loquendo, homo bene fortunatus, sed bene ex primo, aut videlicet ipso solo agẽte, vt cùm adiuuatur ad hoc solum, vt eligat illud cui coniunctum est aliquod commodum quod prouenit præter intentionem, vt in inuentione thesauri, aut actione alterius causæ concurrente, secundũ videlicet quòd duo agentia diriguntur ad aliquam actionem vel motum, sicut cùm vadẽs

ad forum

ad forum causa aliquid emendi, inuenit debitorem præter intentionem.

Quantum ad tertium remouet sanctus Thomas duo dubia quæ ex dictis oriri possent. Quia enim dictum est ex cælo & ex deo inclinari hominem ad electionem alicuius cui coniūgitur aliquod commodum vel incommodum, posset primò aliquis quærere, Vtrum illud commodum vel incommodum sit fortuitū in ordine ad istas causas sicut in ordine ad hominis intentionem. Respondet autem quòd illud commodum vel incommodum quod relatum ad hominis electioné est fortuitum, relatum ad Deum amittit rationem fortuiti, nō autem ad corpus cæleste relatum: cuius ratio est, quia effectus fortuitus non est vnus: & ideo non potest habere causam per se aliquam virtuté naturalem, cùm naturæ sit proprium tendere ad vnum: virtus autem cælestis est causa agens non per modum intellectus, sed per modum naturæ: vnde virtus cælestis licet possit per modum passionis, vt dictum est, ad fossionem sepulchri instigare, non tamen potest per se inclinare ad hoc totum quòd iste effodiat sepulchrum & locum vbi est thesaurus. agens autem per intellectum, quia intelligentis est multa ordinare in vnum, potest esse causa inclinationis in hoc totum. Declaratur, quia etiam homo qui sciret thesaurum ibi esse, posset ignorantem mittere ad fodiendum sepulchrum in loco thesauri, vt illum præter intentionem suam inueniret.

CIRCA hoc duplex occurrit dubium. Primum est, quia S. Thom. in sexto Metaphy. videtur oppositum dicere eius quod hîc dicitur. Nam ibi ait quòd multi effectus per accidens in istis inferioribus inuenti, si in causam cælestem referantur, inueniuntur non esse per accidens: hic verò dicitur, quòd cùm aliqui effectus per accidens coniunguntur, talis coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest, & per consequés neque virtus corporis cælestis. constat autem hæc opposita esse. videtur etiam opponi ei quod in principio capituli dictum est, scilicet quòd potest contingere aliquid præter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordiné corporū cælestium. Quod enim est secundum corporum cælestiū ordinem, nō est fortuitū per comparationé ad corpora cælestia.

Secundum dubiū est, quia quod hîc dicitur de agente per intellectum, scilicet quòd potest esse causa inclinationis in hoc totum, scilicet quòd iste fodiat sepulchrum & locum thesauri, videtur contradicere ei quod superius dixit, non posse adiuuari hominem in hoc quòd detur ei virtus ad inueniendum thesaurum.

AD euidentiam primi dubij considerādum primò est, quòd cum nullum ens per accidens, inquantum per accidens est, habeat causam per se, nullus effectus per accidés in comparatione ad vnam causam, potest esse per se in ordine ad aliam causam, nisi amittat in ordine ad ipsam rationé entis per accidens, si autem illam rationem amittat, & accipiat rationem entis per se, potest ab illa causa per se dependere. Considerandum secundò, quod aliter loquendum est de effectibus in euentibus humanis prouenientibus, & aliter de effectibus naturalibus. Nam effectus qui fortuitò accidunt hominibus, non solum per accidens se habét ad effectum intentum ab homine, faciuntque cum illo vno per accidés, sed etiam per accidens se habent ad effectum ad quem corpora cælestia inclinant, puta cùm homo fodiens sepulchrum præter suam intentionem inuenit thesaurum, ista thesauri inuentio per accidens se habet ad fosionem sepulchri intentam ab homine inquātum huiusmodi, & secundum se ad illam fossionem ordinem non habet tanquam ipsam per se concomitetur: cum videamus pro minori parte illa duo coniungi: per accidens etiam se habet ad illam fosionem sepulchri, inquantum homo ex inclinatione cælesti sepulchrum fodit, cùm rarò eueniat vt qui ex inclinatione cælesti sepulchrum fodit, inueniat thesaurum. In effectibus autem naturalibus inuenitur, quòd aliquis effectus per accidens se habet ad proprium effectum alicuius causæ, inquantum est illius effectus, qui tamen ad illum effectum vt à causa cælesti prouenit, per se ordiné habet: sicut floritio vnius herbæ alia herba florente ad floritionem alterius herbæ, inquantum à virtute illius herbæ prouenit, secundum se ordinem non habet: sed per accidens habet ad illam, cum virtus vnius herbæ causalitatem nullam habeat super floritionem alterius: quia tamen potest esse vt ab vna virtute cælesti proueniat vtriusque herbæ floritio eodem tempore, ideo floritio vnius quæ per accidens erat in comparatione ad floritionem alterius, vt est ipsius herbæ proprius effectus, in comparatione ad ipsammet floritionem prout à virtute cælesti dependet, habet ordinem per se eò quòd sese aut semper, aut pro maiori parte concomitentur tanquam ab vna & eadem causa prouenientes.

Ex his sequitur quòd cùm in euentibus humanis id quòd est vnum per accidens comparatū ad corpus cæleste, non amittat rationem per accidés vniti & coniuncti cum effectu ab homine intento, cum virtus cælestis directè non agat super volūtatem humanam, quæ locum principalis agentis inter causas creatas tenet respectu illius effectus ad quem fortuitus euentus consequitur, & euentus fortuitus rarò effectui intento coniungatur, non potest habere vnam causam cælestem per se vtriusque effectus coniunctionem intendentem, sed bene aliquis effectus naturalis qui in ordine ad aliquam causam particularem est vnum cum alio per accidens, potest in ordine ad causam cælesté esse vnum per se cum illo, ideo potest habere vnam causam per se naturalem quæ sit vna virtus cælestis. Ad dubium ergo dicitur primò, quòd ea quæ dicit sanct. Thom. in 6. Metaph. non contradicunt iis quæ hic dicuntur, quia ibi loquitur in effectibus naturalibus, in quibus possunt aliqui effectus inueniri, qui licet non habeant ordinem per se in comparatione ad causas particulares, possunt tamen habere ordinem per se in comparatione ad causam cælestem. hic autem loquitur in euentibus humanis in quibus effectus nō habentes ordinem inter se non possunt habere ordinem per se etiam ad causam cælestem ordinati. Et si aliquando videatur sanctus Thomas dicere quod impossibile est aliquam virtutem cælestem esse causam eorum quæ hic aguntur per accidens, siue casu, siue à fortuna (in quo & effectus naturales videtur includere, vt maximè videtur haberi prima parte, quæst. 116. artic. 1.) dicitur quòd non intendit absolutè nullum eorum quæ hic per accidens fiunt posse à virtute cælesti per se procedere, sed quod in quantum per accidens est & casuale secundum esse quod habet extra intellectum, & nullum per se ordinem habens, non potest reduci in causam cælestem, sed bene in causam intelligentem reduci potest, quæ in illis quæ nullum per se ordinem habent in natura, potest ordiné ponere secūdum quod per intellectum apprehenduntur. Hunc sensum dat ipse intelligere, dum prima parte, q. 115. art. 6. loquens de concursu per accidens causæ alicuius impedientis actioné alterius causæ, inquit quod talis concursus non habet causam inquantum est per accidens. Dicitur secundò quod ea quæ in principio capituli dicuntur non contradicunt iis quæ hic dicuntur. Dupliciter enim potest intelligi aliquid esse secundum ordinem corporis cælestis. Vno modo directè & per se, quomodo scilicet virtus cælestis aut est causa illius per se immediatè, aut est causa alicuius quod est per se illius causa: sicut floritio herbæ dicitur esse secundum ordinem corporis cælestis. Alio modo occasionaliter tantum & indirectè, quando videlicet non est causa per se illius neque mediata, neque immediata, sed est tantùm causa alicuius quod est illius alterius occasio propinqua aut remota. Cùm ergo dicitur in principio capituli aliquid posse contingere præter intentionem hominis, quod est secundum ordiné cælestium corporū, intelligitur de ordine cæli occasionaliter. dicitur enim cælum ordinare ad aliquod commodum vel incommodum, inquātum imprimendo in corpus, voluntatem aliquo modo inclinat ad eligendum aliquid, ex quo prouenit sibi vtilitas: quem sensum dat intelligere etiam hoc loco, dum inquit homini contingere bene aut malè secundum fortunā ex corpore cælesti, inquantū ab ipso disponitur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum: hoc autem non repugnat ei quod dictum est tale commodum vel incommodum fortuitum esse ad cælum relatum. quum autem probatur, quia quod est secundum ordinem corporum cælestium, non est fortuitum per comparationem ad ipsa: dicitur quod illud est verum de eo quod est secundum ordiné ipsorum directè & per se, nō autem de eo quod est secundum ordinem ipsorum occasionaliter. Ad secundum dubium respondetur, quòd dupliciter potest intelligi inclinari hominem ad illud totum. Vno modo accipiendo virtutem per quam habeat ordinem ad illius totius effectus productionem: & ad hūc sensum intelligitur quod dictū est superius, non posse dari homini virtutem ad inuentionem thesauri, quæ scilicet sit virtus executiua in membris existens. Alio modo ex eo quod ad totum effectum mouetur ex intentione alicuius causæ mouentis, licet non totus effectus sit secundum propriam ipsius intentionem, sed tantum aliqua pars eius: & sic intelligitur hoc loco. constat autem hæc oppositionem non habere. Secundum quod dubitari posset. Quia enim dictum est hominé esse bene fortunatum ex cælo & ex deo, quærere aliquis posset an homo dicatur ex cælo vniuersaliter fortunatus, ita scilicet quòd in sua natura habeat impresionem cælestem ad eligendum semper vel in pluribus aliqua quibus commoda coniungantur per accidens. Respondet S. Thom. quòd ex vna virtute cælesti nō potest quis esse vniuersaliter bene fortunatus, sed solùm quantum ad hoc vel ad illud, quia natura non ordinatur nisi ad vnum: ea autem secundum quæ accidit homini bene vel malè secundum fortunam, nō sunt reducibilia in aliquid vnum, sed sunt infinita & indeterminata, vt secundo Physicorū dicitur, & ad sensum patet: sed bene potest esse vniuersaliter fortunatus, ita quod ex vna cælesti inclinatione inclinetur ad eligendum aliquid cui per accidens cōiungatur aliquod commodum, & ex alia inclinatione aliud, & ex tertia tertium, & sic de aliis. Ex vna verò diuina dispositione potest homo ad omnia dirigi, & per consequens esse vniuersaliter bene fortunatus.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quod differt virtus naturalis corporum cælestium à virtute diuina, qua Deus aliqua in inferioribus ordinat & disponit. Virtus enim cælestis cùm sit naturalis, non potest vna existens ad multa inclinare quæ in aliquod vnum per se non vniantur, quia virtus naturæ ad vnum tendit: virtus autem diuina quæ res ordinat, est sua conceptio qua vniuersaliter cuncta disponit: & quia Deus vnico conceptu omnia apprehendit & intuetur, atque distincta & multa in vnum ordinat: ideo vnica dispositione omnia prouidet & gubernat. propter hoc bene dicitur quòd per vnicam virtutem, cælestem non potest homo esse vniuersaliter bene fortunatus, quasi ex vnica impressione cælesti inclinetur semper ad eligendum vtilia, sed bene ex vna diuina dispositione & ordinatione potest homo esse ordinatus ad eligendum semper aut pro maiori parte ea quæ sibi vtilia sunt: & sic esse vniuersaliter bene fortunatus, dū ad omnes suas electiones, aut ad maiorem partem ipsam præter eius intentionem aliqua commoda consequuntur. Ex his quæ dicta sunt, patet non esse omnino remouendum quin homo possit ex cælo benè aut malè fortunatus dici, vt voluit Ioannes Picus, vir alioquin omnifariam eruditissimus. Nec ratio quā assumit ex hoc capite, hoc probat, quia videlicet effectus fortuitus cum effectu intento non est vnum per se, sed tantùm per accidens: effectus autem qui est vnus per accidens, non potest in vnam causam naturalem reduci. Nā, vt exposuimus, ex hac ratione non infertur, nisi quòd aggregatum effectu intento & fortuito non est ab aliqua virtute cælesti: & per consequens quòd non potest sic aliquis dici ex cælo fortunatus quasi ad illud totū ex syderum impressione inclinetur: quòd vtique concedimus, & est de mente S. Thom. sed per hanc rationem non probatur non posse hominem esse occasionaliter à cælo & siderum positione fortunatum, inquantum ex aliquo siderum afflatu ad aliquas electiones occasionaliter inclinatur, ad quæ aliqua sequuntur commoda. imo vult sanct. Thom. hominem hoc pacto posse dici ex corporum cælestium impressione fortunatum. Et ad hunc sensum intelligenda sunt verba Augustini quinto De ciuitate dei inquientis, non vsquequaque absurdè dici posse ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sydereos, ex quibus videlicet corporum differentiis humanæ actiones occasionari possunt.

De fato, an sit, & quid sit.

Caput 93.



X his autem quæ præmissa sunt, apparet quid sit de fato sentiendum. *Idem 1 part. quæst. 116.*

Vidētes enim homines multa in hoc mūdo per accidens contingere, si causæ particulares considerentur, posuerunt quidam quòd

nec

nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur, & his videbatur fatum esse nihil omnino. Quidam verò in aliquas ea altiores causas reducere sunt conati, ex quibus tamen cum quadam dispositione ordinatè procedant: & hi fatum posuerunt, quasi ea quæ videntur à casu contingenter, sint ab aliqua causa effata siue præloquuta & præordinata vt essent. Horum autem quidam omnia quæ hîc accidunt à casu contingere, reducere sunt conati sicut in causas in cælestia corpora: etiam electionis humana dispositione syderum cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, fatum appellantes. quæ quidem positio impossibilis est & à fide aliena, vt ex superioribus patet. *Cap. 71. & seq.* Quidam verò in dispositione diuinæ prouidentiæ omnia reducere voluerunt quæcumque in his inferioribus casu contingere videntur. vnde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quæ est in rebus ex diuina prouidentia, fatum nominantes. *Lib. 4 de Cõsol. Prosa 4.* Vnde Boëtius dicit, quòd fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam prouidentia suis quæque nectit ordinibus. In qua fati descriptione dispositio pro ordinatione ponitur. Rebus autem inhærens ponitur, vt distinguatur fatum à prouidentia. nam ipsa ordinatio secundum quòd in mente diuina est, nondum rebus impressa, prouidentia est: secundum verò quod iam est explicata in rebus, fatum nominatur. Mobilibus autem dicit, vt ostendat quòd ordo prouidentiæ à rebus contingentiam & mobilitatem non aufert, vt quidam posuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est prouidentiam diuinam negare. Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio: nomine fati non est à fidelibus liberè vtendum, ne videamur illis assentire, qui malè de fato senserunt, omnia necessitati syderum subiicientes. Vnde Augustinus dicit in quinto de ciuitate Dei*: Si quis virtutem vel potestatem Dei nomine fati **Cap. 1.* appellat: sententiam teneat, linguam corrigat. Et Gregorius Homel. 10. dicit secundum eundem intellectum: Absit à fidelium mentibus, vt fatum aliquid esse dicant.

Super Cap. 93.



ERTIVM quod infert S. Thom. ex prædictis, est quid de fato sit sentiendum. Circa hoc autem duo facit. Primò remouet falsas opiniones de fato, secundò, veram opinionem ponit. Quantum ad primum tangit duas opiniones. Prima est eorum qui fatum nihil omnino esse dixerunt, eò quòd ea quæ per accidens eueniunt à causis particularibus, à nulla superiori causa ordinari putabant. Aduerte quòd hanc opinionem Augustinus in quinto de ciuitate Dei attribuit Tullio, qui vt in superioribus est ostensum, visus est in libris de Diuinatione prouidẽtiam negare & fatum, præsertim circa res humanas. Secunda est illorum qui posuerunt fatum aliquid esse, dicentes ea quæ videntur à casu contingere, esse ab aliqua altiori causa præordinata vt essent: & ista omnia etiam electiones humanas, conati sunt in corpora cælestia tanquam in causas reducere, fatúmque appellabant ipsam dispositionem syderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant. sed hanc positionem impossibilem esse ex superioribus constat: vbi scilicet ostensum est, ea quæ ad intellectum & voluntatem pertinẽt, non subdi directè corporibus cælestibus, & quòd non omnia etiam corporalia à corporibus cælestibus de necessitate proueniunt. Item ꝙ ea quæ per accidens sunt, & fortuita, non possunt in vnam naturalem causam reduci, qualis est virtus corporis cælestis. Quantum ad secundum ponit opinionem veram, & ait quòd hi qui ea quæ casu eueniunt, in dispositionem diuinæ prouidentiæ reduxerunt, dixerunt ordinationem quæ est in rebus ex diuina prouidentia, esse fatum. Ostendit autem hoc per diffinitionem Boëtij de fato positam quarto de Consol. inquientis quòd fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam prouidentia suis quæque nectit ordinibus. Exponens autem S. Thom. hãc diffinitionem, ait quòd dispositio pro ordinatione ponitur, dicitur rebus inhærens, vt distinguatur à prouidentia quæ est ordinatio in mente diuina existens, nondum rebus impressa, dicitur etiam mobilibus, vt ostendatur quòd ordo prouidentiæ à rebus cõtingentiam & mobilitatem non aufert, vt quidam posuerunt. Hoc itaque modo, inquit S. Thom. negare fatum, est negare diuinam prouidentiam. Veruntamen quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, nomen fati non est à fidelibus in vsum sumendum, ne videamur illis assentire qui omnia necessitati syderum subiecerunt. Confirmatur auth. Aug. 5. de Ciuit. & Greg. in homilia Epiphaniæ.

CIRCA expositionem diffinitionis datæ à Boëtio de fato, considerandum primò, quòd cùm dispositio duo significet, scilicet, qualitatem quandam, secundum quòd habitus & dispositio ponitur prima species qualitatis, & ordinem qui est relatio: fatum dicitur dispositio non secundum quòd nomen dispositionis significat qualitatem, sed secũdum quòd significat ordinem. nam Aug. fatum seriem causarum nominat, id est ordinem: propter hoc dicit S. Thom. quòd in hac diffinitione dispositio pro ordinatione ponitur. Considerandum secundò, quòd per ordinationem diuinam in rebus explicatam duo possumus intelligere, scilicet aut ordinem effectuum diuinæ prouidentiæ ad ipsam prouidentiam, secũdum quòd in rebus effectum est id quod diuina prouidentia ordinauit: aut ordinem causarum secundarum ordinatarum ad aliquos effectus diuinæ prouidentiæ producendos. Quum ergo inquit S. Thom. ordinationem diuinam secundum quòd est rebus impressa, esse fatum: intendit ordinationem impressam, non quidem ipsis inferioribus effectibus, sed causis mediis quibus ordine quodam diuinæ prouidentiæ dispositio ad inferiora descendit, vt patet 1. parte, quæst. 116. artic. 2. Nam fatum habet aliquo modo rationem causæ respectu inferiorum effectuum, ratione, scilicet, ipsarum causarum superiorum ordinatarum, licet ad diuinam prouidentiam comparetur vt eius effectus: propter quod (vt inquit S. Thom 1. Sent. dist. 30. q. 2. art. 1. ad quintum) dicitur fatum quasi quoddam effatum diuinę ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus. Considerandum tertiò, quòd fatum ipsum siue series & ordo causarum mediarum ad productionem inferiorum effectuum prouisorum, secundum seipsum quidem mobile est & variabile ac impedibile, quum corporales effectus in inferioribus fiant à corporibus cælestibus variabiliter & contingenter: & multo magis electiones humanæ. propter hoc inquit S. Thom. dixisse Boëtium ipsum mobilibus inhærere, vt ostenderet diuinæ prouidentiæ ordinem qui ab ipsa per causas medias ad inferiora peruenit, non auferre contingentiam & mobilitatem à rebus. Secundum autem quod subest diuinæ prouidentiæ, immobilitatem & necessitatem sortitur, vt inquit S. Thom. 1. parte q. allegata art. 3. non quidem absolutam, sed ex suppositione & secundum modum qui diuinæ prouidentiæ subest, scilicet vt contingenter & defectibiliter causet. Secundum quòd in superioribus dictum est hanc conditionalem esse veram, si Deus hoc futurum esse præsciuit, hoc erit. sed de iis satis dictum est in pręcedentibus, & in cap. seq. dicetur.

ATTENDENDVM postremò, quod tres modos acceptionis fati tangit hoc loco S. Thom. Vnus est secundum quod ordinatio effectuum in mente diuina existens, quæ dicitur prouidẽtia, fatum nuncupatur, sed hoc (vt dicitur prima parte vbi suprà) causaliter dicitur, non essentialiter. Alter est secundum quòd ipsa ordinatio secundarum causarum ad producendos effectus prouisos, dicitur fatum. Tertius verò est prout fatum dispositio syderum dicitur, cuncta quadam necessitate producens. Modus autem hic duos illos modos cõplectitur quos Ioannes Picus in quarto aduersus astrologos libro ponit, quorũ vnus est, vt fatum dicatur causarum series ordoque nexu necessario cuncta producens: alter verò est, vt ipsa syderum constitutio, cùm quid aut nascitur, aut concipitur, aut inchoatur, fatum nominatur. Horum enim modorum secundum sub primo contineri constat, veluti particulare sub vniuersali, & pars in toto continetur. esse enim syderum constitutionem, cùm aliquid aut nascitur, aut concipitur, in hoc quod est esse seriem causarum necessariò cuncta producẽtem, manifestò comprehenditur. Præter modos prædictos alium adducit ipse Picus modum fati ex sententia Alexandri ex Aphrodisade in libro de fato ad principes Seuerum & Antonium, vt ipsa scilicet natura quæ aliud ab electione principium est, fatum dicatur, in qua significatione dici potest quòd ignis fato calefacit, & sol illuminat: & cùm quis dissoluto corporis temperamento moritur, quòd fato moritur: cùm verò ex equo precipitatur vel gladiis occiditur, non moritur fato: in quem modũ de Didone Virgilius dicit: Sed quia nec fato, merita nec morte peribat. *Cap. 4.* Sed licet quintuplex huius nominis fatum significatio sit, vsitata tamen apud eos qui fati nomine vtuntur, vt præcipuè sunt Stoici, significatio est, syderum dispositio in qua quisque natus est vel conceptus, cuncta quæ homini eueniunt, siue per se, siue per accidens & fortuitò, necessariò & ineuitabiliter producens. & ideo licet catholicus fati nomine ipsam diuinam prouidentiam intelligat, aut dispositionem secũdarum causarum ex diuina prouidentia cõstitutam, ne tamen ad vsitatam significationem ipsum nomen fati videatur assumere, etiam ab ipso nomine iuxta August. consilium debet abstinere: atque cùm de humanis euentibus sermo inciderit, debet potius dicere cuncta diuina prouidentia regi quàm fato.

De certitudine diuinæ prouidentiæ.

Cap. 94.



IFFICVLTAS autem quædam ex præmissis suboritur. Si enim omnia quæ hîc inferius aguntur, etiam contingentia prouidentiæ diuinæ subduntur, oportet (vt videtur) vel prouidentiam non esse certam, vel omnia ex necessitate contingere. ostendit enim Philosophus in sexto * Metaphysicæ, ꝙ si omnẽ effectum ponimus habere ** Text. Cõ. 7.* aliquã causam per se: & iterũ ꝙ quælibet causa per se posita, necessariũ sit effectum poni: sequetur quòd omnia futura ex necessitate eueniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam præsentem vel præteritam: vt si quæratur de aliquo vtrũ sit occidendus à latronibus, huiusmodi effectum præcedit causa, scilicet occursus latronum. hunc autẽ effectum præcedit alia causa, scilicet quòd ipse exiuit domum. hunc autem adhuc alia, quòd vult quærere aquam, quam quidem præcedit causa, scilicet sitis: & hæc causatur ex comestione salsorũ quæ iam est vel fuit. si ergo causa posita necesse est effectum poni: necesse est quòd si comedit salsa, quòd sitiat. & si sitit, quòd velit quærere aquam. & si vult quærere aquam, quòd exeat domum. & si

exeat domum, quòd occurrant ei latrones: & sic occurrant, quòd occidatur: ergo de primo ad vltimum necesse est hunc comedentem salsa à latronibus occidi.

Concludit ergo Philosophus non esse verum quòd posita causa necesse est effectum poni: quia aliqua causa est quæ potest deficere. neque iterum verum est quòd omnis effectus habeat per se causam, quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quærere, occurrere latronibus, non habet aliquam causam. Ex hac ratione apparet quòd non omnes effectus reducantur in aliquam causam per se præteritam vel præsentem, qua posita necesse sit poni effectum ex necessitate contingere. Vel ergo oportet dicere quòd non omnes effectus diuinæ prouidentiæ subdantur: & sic diuina prouidentia non est de omnibus: quod prius fuit ostensum: vel quòd non est necessarium quòd prouidentia posita effectus eius ponatur: & sic prouidentia non est certa: aut est necessarium quòd omnia ex necessitate contingant. prouidentia enim non solùm est in præterito, sed æterno: quia nihil potest esse in Deo non æternum.

2 Adhuc, Si diuina prouidentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram: si Deus prouidit hoc, hoc erit. huius autem conditionalis accidens est necessarium, quia est æternum: ergo consequens est necessarium. Oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium, cuius antecedens est necessarium: & hoc ideo quia consequens est sicut conclusio antecedentis. quicquid autem ex necessario sequitur, oportet esse necessarium: sequitur igitur si diuina prouidentia est, quòd omnia ex necessitate proueniant.

3 Amplius, Si aliquid est prouisum à Deo, puta quòd talis sit regnaturus: aut ergo possibile est accidere quòd nõ regnet, aut non. si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare: ergo necessarium est eum regnare: si autem possibile est eum non regnare. possibili autem posito non sequitur aliquod impossibile: sequitur autem diuinam prouidentiam deficere: non est igitur impossibile diuinã prouidentiam deficere. aut igitur oportet si omnia sint prouisa à Deo, quòd diuina prouidentia non sit certa, aut quòd omnia ex necessitate eueniant.

4 Item, Argumentatur sic Tullius in libro de Diuinatione. * Si omnia à Deo prouisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur: quòd si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate: nullum est ergo volũtatis arbitrium: sequitur ergo quòd tollatur liberum arbitrium, si diuina prouidẽtia sit certa: & eodem modo sequitur quòd omnes causæ contingẽtes tollantur.

* Lib. 2. b. Aug. lib. 5. de ciuit. Dei, cap. 9.

5 Præterea, Diuina prouidentia causas medias non excludit, vt suprà ostẽsum est. inter causas autem sunt aliquæ contingentes, & deficere potentes: deficere igitur potest prouidentiæ effectus. non est igitur Dei prouidentia certa. Oportet autem ad horum solutionẽ aliqua repetere ex his quæ suprà posita sunt: vt manifestum fiat quòd nihil diuinam prouidentiam effugit, & quòd ordo diuinæ prouidentiæ omnino immutari non potest: nec tamen oportet quòd ea quæ ex prouidentia diuina proueniunt, ex necessitate cuncta proueniant.

Cap. 77.

Primò namque considerandum est, quòd quum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quòd suæ prouidentiæ ordo omnes res complectatur: quibus enim esse largitus est, oportet quòd & conseruationem largiatur, & perfectionem in vltimo fine conferat. Quum autem in quolibet prouidente duo considerari oporteat, scilicet ordinis præmeditationem, & præmeditati ordinis institutionem in rebus quæ prouidentiæ subduntur, quorum primum ad cognoscitiuam virtutem pertinet, aliud verò ad operatiuam: hoc inter vtrumque differt, quòd in præmeditando ordinem, tantò est prouidentia perfectior, quantò magis vsque ad minima ordo prouidentiæ potest produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem præmeditari non possumus circa ea quæ sunt disponenda à nobis, ex defectu nostræ cognitionis prouenit, quæ cuncta singularia complecti non potest. tantò autem vnusquisque in prouidendo solertior habetur, quantò plura singularia præmeditari potest. cuius autem prouisio in solis vniuersalibus consisteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operatiuis artibus considerari potest. Sed in hoc quòd ordo præmeditatus rebus imponitur, tantò est dignior & perfectior prouidentia gubernantis, quantò vniuersalior est, & per plura ministeria suam explicat præmeditationem: quia & ipsa ministeriorum dispositio magnam partem prouisi ordinis habet. oportet autem quòd diuina prouidentia in summo perfectionis consistat. quia ipse est simpliciter & vniuersaliter perfectus, vt in primo libro * ostensum est. in prouidendo igitur suæ sapientiæ præmeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcunque minima videatur. quæcunque verò rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, & ei obtemperando ministrant ad ordinem prouidentiæ ab æterno, vt ita dicam, excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia quæ agere possunt, necesse est vt in agendo ei ministrent: impossibile est quòd aliquod agens diuinæ prouidẽtiæ executionem impediat sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est diuinam prouidentiam impediri per defectum alicuius agentis vel patientis, cùm omnis virtus actiua & passiua sit in rebus secundum diuinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quòd impediatur diuinæ prouidentiæ executio per prouidentis immutationem, cùm Deus sit omnino immutabilis, vt suprà * ostensum est. relinquitur ergo quòd diuina prouisio omnino cassari non potest. Deinceps autem considerandum est: quòd omne agens intendit ad bonum & melius quod potest, vt suprà * ostensum est. bonum autem & melius non eodem modo considerantur in toto & in partibus. in toto enim bonum est integritas quæ ex partium ordine & compositione relinquitur. vnde melius toti quòd sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo & perfectio totius esse non potest, quàm quòd omnes partes essent æquales, vnaquæque earum perueniente ad gradum nobilissimæ partis. quælibet autem pars inferioris gradus in se considerata melior esset si esset in gradu superioris partis. sicut patet in corpore humano: dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulchritudinem & virtutem haberet. corpus autem totum esset imperfectius, si ei pedis officium deesset. ad aliquid igitur tendit intentio particularis agentis & vniuersalis. nam particulare agens tendit ad bonum partis absolutè, & facit eam quantò meliorem potest: vniuersale autem agens tendit ad bonum totius. vnde aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis qui est secundum intentionem agentis vniuersalis: sicut patet quòd generatio fœminæ est præter intentionem naturæ particularis, id est, huius virtutis quæ est in hoc semine, quæ ad hoc tendit, quod perficiat cõceptum quanto magis potest. Est autem de intẽtione naturæ vniuersalis, id est, virtutis vniuersalis agẽtis ad generationem inferiorum, quòd fœmina generetur, sine qua generatio multorum animaliũ compleri non posset. & eodem modo corruptio & diminutio & omnis defectus est de intentione naturæ vniuersalis, non autem naturæ particularis: nam quælibet res fugit defectũ, tendit verò ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo q de intentione particularis agentis est quòd effectus suus fiat perfectus quantũcunque potest in genere suo. de intentione autem naturæ vniuersalis est quòd hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi: ille autem perfectione fœminæ. Inter partes autem totius vniuersi prima distinctio apparet secundum contingens & necessarium. Superiora enim in entibus sunt necessaria & incorruptibilia & immobilia: à qua quidem conditione tantò magis deficiunt, quantò in inferiori gradu constituuntur, ita quòd infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum: mouẽtur verò quantum ad suas dispositiones. suos etiam

* Cap. 28.

* Lib. 1. c. 13

* Cap. 3. huius lib.

etiam effectus non de necessitate, sed contingēter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars vniuersi, intendit inquantum potest in suo esse & naturali dispositione persistere, & suum stabilire effectum. Deus autem qui est vniuersi gubernator, intendit quòd effectum eius hîc quidem stabiliatur per modū necessitatis, hic autē cōtingēter, & secūdū hoc diuersas causas eis adaptat: his quidē necessarias, his autē contingentes. cadit igitur sub ordine diuinæ prouidentiæ non solum hunc effectū esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessariò. & secundum hoc quædam eorum quæ diuinæ prouidentiæ subduntur, sunt necessaria, quædā verò contingentia, non autē omnia necessaria. Patet ergo ꝙ etsi diuina prouidē-
D.1076. tia sit per se causa huius effectus [d] futuri, est etiā præsentis & præteriti: magis autē ab æterno: non tamen sequitur, vt prima ratio procedat, ꝙ effectus sit de necessitate futurus. Est enim diuina prouidentia per se causa quòd hic effectus contingenter proueniat, & hoc cassari non potest. Ex quo etiā patet, quòd hæc cōditionalis est vera, si Deus prouidit hoc futurum, hoc erit: sicut secunda ratio procedebat. sed sic erit sicut Deus prouidit illud esse futurū: prouidit autem illud esse futurum contingenter: sequitur ergo infallibiliter ꝙ erit cōtingenter, non necessariò. Patet etiam ꝙ hoc quod ponitur prouisum esse à Deo vt sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum. sic enim prouisum est vt sit contingens potens non esse: non tamen est possibile quòd ordo prouidentiæ deficiat quin contingenter eueniant. & sic tertia ratio soluitur. Vnde potest poni quòd iste non sit regnaturus, si secundum se cōsideretur: non autem si consideretur vt prouisum. Illud autem quod Tullius obiicit, secundum præmissa friuolum apparet. Cùm enim diuinæ prouidentiæ non solùm subdantur effectus, sed etiam causæ & modi essendi, vt ex præmissis patet: nō sequitur quòd si omnia Dei prouidentia aguntur, quòd nihil sit nobis. sic enim sunt à Deo prouisa, vt per nos liberè fiant. Neque etiam defectibilitas causarum secundarum quibus mediantibus effectus diuinæ prouidentiæ producuntur, certitudinem prouidētiæ potest auferre, vt quinta ratio procedebat: cùm ipse Deus in omnibus operetur: & pro suo arbitrio voluntatis, vt suprà ostēsum est. vnde ad eius prouidentiam pertinet vt causas defectibiles quandoque desinat deficere, quandoque eas absque defectu conseruet. Ea verò quæ ad necessitatem prouisorum à Deo possent
*Lib.1.c.68. assumi ex certitudine scientiæ, suprà * soluta sunt, quum de Dei scientia ageretur.

Super Cap. 94.

POSTQVAM ostendit S. Thom. omnia diuinæ prouidentiæ subdi, vult de ipsius diuinæ prouidentiæ qualitate determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de ipsius certitudine, secundò de eius ratione cap. 97. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd diuina prouidentia sit certa. Secundò quòd eius certitudo vtilitatem orationis non excludit cap. seq. Circa primum tria facit. Primò ponit ea quę videntur difficultatem in hac re facere. Secundò propositum probat: tertiò ad obiecta respondet. Quantum ad primum tangit quinque quæ videntur difficultatem afferre. primum est, quia probat philosophus sexto Metaph. quòd si ponamus omnē effectum habere causam per se, & quòd qualibet causa per se posita, necesse est effectum poni: sequitur quòd omnia futura de necessitate eueniant. ergo oportet dicere aut quòd non omnia diuinæ prouidentiæ subduntur, cuius oppositum ostensum est suprà: aut quòd prouidentia posita non est necesse eius effectum poni, & per consequens quòd non est certa, aut quòd omnia de necessitate contingant, cùm prouidentia sit ab æterno. Secundum est, quia tunc hæc cōditionalis erit vera: Si Deus hoc prouidit, hoc erit. & per consequens sicut antecedens est necessarium, cum sit æternum, ita & consequens necessarium erit: oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium: cuius antecedens est necessariū: & sic sequetur ꝙ omnia ex necessitate proueniant. Tertiū est, Si prouisum est à Deo quod aliquis sit regnaturus, aut possibile est quod regnet, aut nō. si secundū, ergo impossibile est ipsum non regnare. ergo necesse est ipsum regnare. si primū, possibili posito in esse, nullū sequitur impossibile, sequitur autem diuinā prouidentiam deficere. ergo hoc non est possibile, & sic oportet si omnia à Deo prouisa sunt, aut quòd prouidentia non sit certa, aut quòd omnia de necessitate eueniant. Quartum est, quia vt argumentatur Tullius in lib. 2. de Diuinatione: Si omnia sunt prouisa, omnia aguntur fato, & nullum erit volūtatis arbitrium, & eadem ratione omnes causæ contingentes tollentur. Quintum est, quia prouidentia causas medias contingentes & deficere valentes non tollit. ergo prouidentiæ effectus deficere potest, ergo, &c.

Quantum ad secundum, duæ ponuntur conclusiones. Prima est, Diuina prouisio omnino cassari non potest. Probatur duobus suppositis quæ in præcedentibus sunt ostensa. Vnum est, quòd diuinæ prouidentiæ ordo omnes res complectitur, cùm sit omnium existentium causa omnibus rebus conferens esse, & per consequens omnibus conseruationem largiēs, & perfectionem in vltimo fine conferens, qui scilicet est assimilari Deo. Alterum est, ꝙ cùm tanto perfectior sit prouidentia in præmeditando ordinem, quanto magis vsque ad minima ordo prouidentiæ potest perduci, in hoc verò quòd ordo præmeditatis rebus imponitur, sit dignior & perfectior prouidentia gubernantis quanto vniuersalior est, & per plura ministeria suam explicat præmeditationem, quia & ipsa ministeriorum dispositio magnam partē prouisi ordinis habet, oportet cum diuina prouidentia in summo perfectionis consistat, vt in prouidendo, suæ sapiētiæ præmeditatione sempiterna, omnia ordinet quantuncumque minima videantur: quæcunque verò aliquid operantur, instrumentaliter agant ab eo mota, & ei obtemperando ministrent ad ordinem prouidentiæ ab æterno (vt ita dicatur) excogitatum, explicatum in rebus.

ADVERTE, quod addit S. Thom. (vt ita dicatur) vt det intelligere quod non est proprie dictum ordinem prouidentiæ diuinæ esse excogitatum, cùm in Deo non sit virtus cogitatiua, sed impropria locutio est nominando ipsum actum intellectus, cogitationem ex aliqua similitudine cogitatiuæ ad intellectum. Istis suppositis arguitur sic, Diuinæ prouidentiæ executio impediri non potest, eò quod aliquod agens impediat sibi contrarium agendo, cùm omnia quæ agere possunt, necesse sit vt ei in agendo ministrent: neque etiam propter defectum alicuius agentis aut patientis, cùm omnis virtus actiua & passiua sit in rebus secundum diuinam dispositionem causata: neque denique per ipsius prouidentiæ mutationem, cùm Deus sit omnino immutabilis, vt suprà est ostensum. ergo diuina prouisio omnino cessari non potest.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quod aliter loquendum est de diuina virtute, & aliter de virtute corporum cælestium, licet vtraque sit vniuersalis. Diuinæ enim virtuti quia omnibus causis dat virtutem agendi, & omnes causæ sunt eius instrumenta, nihil resistere potest in contrarium ipsius virtutis agendo. Si enim in cōtrarium ipsius ageret, iam non esset eius instrumentum, quia non ageret vt motum à Deo. Similiter sibi non potest deficere virtus actiua aut passiua quibus operetur tanquam causis mediis, si Deus velit per causas medias operari, cùm ipse infinitate suæ potentiæ omnibus causis secundis eam quam voluerit possit virtutem tribuere: virtuti autem cælesti particulari potest aliqua causa resistere sibi contrarium agendo, puta si aliqua stella inclinet ad imbrem, potest esse aliqua causa illi resistens ad siccitatem operando. vniuersali etiam virtuti cælestis corporis resistere potest liberum arbitrium, quod (vt superius est ostensum) virtuti cælesti directè non subditur. Similiter potest deficere virtuti cælesti causa media sufficiens, puta si inclinet virtus cælestis ad generationem masculi, potest isti influxui deficere in aliqua generatione virtus actiua hominis generantis, quando videlicet virtus hominis generantis qua cælum vtitur, fuerit debilis & impotens: potest denique virtuti cælesti deficere conueniens dispositio materię quam suæ actioni præsupponit, cùm sit agens corporeum limitatæ virtutis. ideo ordo virtutis cælestis ad aliquem effectum multipliciter cassari potest & impediri: ordo autem diuinæ prouidentiæ cassari non potest: & propterea iste ordo est certus, ille verò incertus & fallibilis. Considerandum secundò ex doctrina S. Thom. Verit. quæst. 6. artic. 2. quòd alia est certitudo cognitionis, & alia certitudo ordinis. certitudo enim cognitionis attenditur quantum ad hoc quod ista existimatur de re sicut est: certitudo verò ordinis attēditur in hoc, quòd causa infallibiliter suum effectum producat. Cùm ergo dicitur quòd diuina prouidentia est certa, intelligitur quòd effectus quilibet diuinæ prouidentiæ infallibiliter eueniet: & hoc significauit S. Thom. cùm dixit quòd diuina prouisio omnino cassari non potest. dicitur enim ordinatio & prouisio aliqua cassari posse, quando impediri potest, ne quod ordinatum est eueniat.

SED occurrit dubium, Videtur enim S. Thom. oppositum eius quod hîc dicitur in q. Veri. q. 6. art. 1. & 1. Sent. dist. 40. q. 1. art. 2. tenere. Ibi enim tenet quòd prædestinatio à prouidentia in hoc differt, quòd prædestinatio respicit ordinem saluandorum in beatitudinem & euentum ordinis: vnde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. prouidentia vero respicit ordinem in finem tantùm, non autem euentum ordinis, quia non omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. omnes enim homines per diuinam prouidentiam ordinantur ad beatitudinem, & tamen non omnes beatitudinem consequuntur. Ex his enim videtur velle quòd ordo diuinæ prouidentiæ non est certus & infallibilis, imò quòd cassari potest.

Respondetur & dicitur primò, quod aliter loquendum est de prouidentia quantum ad communem rationem prouidenttæ, & aliter quantum ad modum aliquem ipsius particularem: sicut aliter loquendum est de animali quantum ad communem rationem animalis, & aliter quātùm ad aliquam eius determinatā speciem. Si loquamur de prouidentia quantum ad communem eius rationem inquantum absolutè prouidentia est, sic prouidentia respicit ordinem in finem tantùm, non autem euentum, & finis consecutionem: ideo de intellectu eius nihil aliud est quàm ratio ordinis vniuscuiusque rei in suam finem particularem, & in communem finem qui est diuina bonitas. Si autem loquamur de prouidentia quātum ad aliquem particularem eius modum, sic non inconuenit quòd etiam euentum & consequutionem finis recipiat, sicut patet in hoc particulari modo prouidentiæ, qui dicitur prædestinatio, & in illo modo prouidentiæ quo res necessariæ prouidentur, ac etiam in illo modo quo vult aliquod contingens finem suum consequi. Dicitur secundò, quod est vniuersaliter verum ordinem diuinæ prouidētiæ in rebus prouisis positum, eo modo quo ad diuinam prouidentiam spectat, certum esse & infallibilem, & cassari non posse, vt hîc dicitur, & etiam habetur 1. parte. q. 22. art. 2. ad primum, & art. 4. Item quæst. 23. art. 6. Item quæst. 103. art. 7. Quum enim dupliciter aliqua ordinentur in finem à diuina prouidentia, vno modo quia per diuinam prouidentiam determinatur tantùm vt habeant ea quibus ad suum finem peruenire possint: alio modo, quia non solùm per

ipsam determinatur vt habeant ea quibus ad finem possint peruenire, sed etiam vt ad ipsum finem perueniant: vtroque modo determinatio diuinæ prouidentiæ est certa & infallibilis. ea enim quæ sic ad finem ordinantur, vt non solùm habeant ea quibus finem assequi possint, sed etiam vt ipsum finem assequantur, vtrumque infallibiliter consequuntur. ea verò quæ solùm primo modo ordinantur ad finem, infallibiliter consequuntur ea quibus suum finem assequi possint. Quod ergo hîc dicitur, intelligitur ad hunc sensum, quòd infallibiliter euenit id quod per diuinam prouidentiam est ordinatũ, eo modo quo ordinatum est & prouisum. In quæst. autem de Verit. & in primo Sententiarum loquitur sanctus Thomas de prouidentia quantum ad id quod conuenit sibi secundum communem rationem prouidentiæ, & intelligitur quod non omnia per diuinam prouidentiam ordinata ad aliquem finem consequuntur finem suum, sed bene omnes ordinati ad beatitudinem per diuinam prædestinationem beatitudinem consequuntur: quia aliqua primo modo tantùm per prouidentiam diuinam ordinantur ad finem: & sic ordo ille ad finem est fallibilis per comparationem ad causas particulares, non autem per comparationem ad diuinam prouidentiam, quæ non ordinauit vt illi qui finem non consequuntut, consequerentur finem, sed hoc tantùm vt haberent conuenientiam ad assequutionem finis. Constat autem quòd non contradicunt, prouidentiam non recipere exitum ordinis ad finem respectu omnium quæ per diuinam prouidentiam aliquo modo ordinantur ad finem, sed respectu aliquorum recipere ordinem in finem tantùm, non autem euentum ordinis, & tamen ordinem intentum eo modo quo est prouisum cessari non posse, sed esse certum & infallibilem. Si autem instetur, quia prouidentia ad voluntatem consequentem pertinet, voluntas autem consequens semper impletur, & sic videtur quòd prouidentia euentum ordinis in omnibus respiciat, & consequenter quod dicitur de Veri. erit falsum & retractatum in prima parte, & hoc loco: Respondetur quòd cùm prouidentia duo includat, scilicet volitionem finis aliquo modo, & volitionem ordinis rerum ad finem respectu ordinis rerũ ad finem pertinet ad voluntatem consequentem: & sic semper impletur quod est prouisum, quia omne quod est prouisum, vt habeat ordinem ad aliquem finem, illum ordinem sequitur: respectu autem finis pertinet ad volũtatem antecedentem quantum ad aliqua prouisa, vt vult sanctus Thomas Verit. & primo Sententiarum. per prouidentiam enim (vt ibi dicitur, omnes homines ad beatitudinem ordinãtur, & tamen non omnes beatitudinem consequuntur, licet quantùm ad aliqua etiam ad voluntatem consequentem pertineat. Vnde assumptum falsum est quantum ad prouidentiam respectu finis, si vniuersaliter sumatur. Secunda conclusio est: Ex certitudine & immobilitate diuinæ prouidentiæ non oportet vt omnia quæ ex diuina prouidentia eueniunt, de necessitate eueniant. Ad huius autem probationem supponit sanctus Thomas duo. primum est, q; cùm omne agens tendat ad bonum & melius quod potest, & bonum ac melius non consideretur eodem modo in toto & partibus, imò melius foret parti si ad gradum superioris partis perueniret: melius autem toti est disparitas inter partes, sine qua ordo & perfectio totius esse non potest, vt in corpore humano declaratur. differentia est inter agens particulare, & agens vniuersale, quia agens particulare tendit ad bonum partis absolutè, & facit eam quantò meliorem potest in genere suo: vniuersale autem agens tendit ad bonum totius, vnde aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis vniuersalis. declaratur in generatione fœminæ, & in corruptione & diminutione, quæ sunt de intentione naturæ vniuersalis, id est virtutis vniuersalis agentis, non autem de intentione naturæ particularis, quum quælibet res fugiat defectum, tendat verò ad perfectionem quantum in se est. Secundum suppositum est, quòd inter partes vniuersi prima distinctio apparet secundum cõtingens & necessarium. superiora enim in entibus sunt necessaria, incorruptibilia, & immobilia: infima verò corrumpuntur quantum ad esse, mouentur quantum ad suas dispositiones, & suos effectus contingenter producunt. Istis suppositis vult sic arguere: Quodlibet agens quod est pars vniuersi, intendit quantum potest in suo esse & dispositione naturali persistere, & suum stabilire effectum. Deus autem qui est vniuersi gubernator, intendit quòd effectuum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic verò contingenter: & secundum hoc diuersas causas eis adaptat. ergo cadit sub ordine diuinæ prouidentiæ non solùm hunc effectũ esse, sed hunc esse contingenter, alium verò necessariò. ergo quædam eorum quæ diuinæ prouidentiæ subduntur, sunt necessaria, quædam verò contingentia, & non omnia necessaria, ergo, &c. antecedens pro vtraque sui parte patet ex suppositis: prima verò & secunda consequentia ex se est manifesta.

CIRCA istam propositionem: Aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis qui est secundum intentionem vniuersalis agẽtis: considerandum primò, quòd intentio propriè loquendo in intellectualibus tantùm inuenitur. est enim actus voluntatis tendentis in finem. quia tamen intentio huiusmodi est inclinatio quædam voluntatis consequens apprehensionem rei per modum finis, transsumptum est nomen intentionis ad significandum inclinationem formæ naturalis in aliquid: & secundum hoc dicitur aliquid esse secundum intẽtionem naturæ vniuersalis, quia virtus causæ vniuersalis ad illud inclinatur, & alia ad ipsum mouet. aliquid verò dicitur secundum intentionem naturæ particularis, quia virtus causæ particularis ad illud inclinationem habet. Considerandum secundò, quòd quia virtus consequitur formam, non autem materiam (agit enim vnum quodque secũdum quòd est in actu, non autem secundum quòd est in potentia) ideo dicitur propriè aliquid esse de intentione naturæ, quod est secundum formæ inclinationem, non autem quod rei conuenit ratione materiæ, licet & id quod rei conuenit ratione materiæ, dicatur sibi naturaliter cõuenire. corruptio ergo & defectus & diminutio alicuius rei non sunt de intentione ipsius rei, quia non est secũdum inclinationẽ formæ, cum formæ sit dare esse & perficere, sed bene in aliquibus ex necessitate materiæ sequuntur, & propter hoc illi defectus dicuntur naturales. Nam & materia natura est, vt patet secũdo Physicorum. bene ergo hic dicitur, quòd corruptio & defectus rei est præter intentionẽ naturæ siue agentis particularis, licet sit de intentione agentis vniuersalis intendentis multiplicationem indiuiduorum, & conseruationẽ generationis, quod sine aliquarum rerum corruptione esse non potest. Considerandum tertiò ex doctrina S. Thom. 4. Sent. dist. 36. q. 1. art. 1. ad secundum, quòd non inconuenit aliquid esse præter primam intentionem naturæ particularis, quod tamen est de secunda intentione ipsius quando scilicet inclinatio virtutis naturalis primò est ad vnum: secundariò autem si illud euenire non potest, est ad alterum, Cùm ergo hîc dicitur fœminæ generationem esse præter intentionem agentis particularis, intelligitur de prima tantùm intentione, non autem de secunda. Nam licet virtus quæ est in semine, prima intentione feratur ad generationem masculi, tamen si illud aut ex defectu materiæ, aut ex quauis alia causa euenire non potest, fertur secundariò ad generationem fœminæ, tanquam ad id quod primo intento est propinquum.

Quantum ad tertium respondetur obiectionibus factis. Ad primã quidem negatur ista consequentia, diuina prouidentia est causa huius effectus futuri, & est non solum in præsenti & preterito tempore, sed ab æterno, ergo talis effectus est de necessitate futurus. diuina enim prouidentia est per se causa quòd hic effectus contingenter eueniat, & hoc cassari non potest.

ADVERTE sensum responsionis huius esse, quòd non est verum posita causa per se alicuius effectus, qua posita necesse est effectũ poni, oportere effectum euenire necessariò absolutè, sed verum est oportere effectum euenire eo modo quo sub causa cõtinetur. Si enim sit causa effectus quantum ad esse suum absolutè, non autem quantum ad modum necessitatis aut contingentiæ, vtique oportet quod talis effectus de necessitate eueniat absolutè: & ad hunc sensum procedit ratio Aristotelis. Si autem sit causa effectus non tantùm quantum ad esse, sed etiam quantum ad determinatum modum producendi, scilicet necessitatis aut contingentiæ, oportet effectum necessariò euenire cum illo modo. quia ergo sub diuina prouidentia continentur res non secundum esse solùm, sed etiam secundum modum producendi, inquantum per diuinam prouidentiam determinatum est quomodo res quælibet euenire debeat, & non est per ipsam determinatum vt omnia de necessitate eueniant, sed quòd quædam eueniant necessario, vt motus cælorum, quædam verò contingenter, vt hæc inferiora: non sequitur omnia necessariò euenire absolutè, sed infallibiliter aliqua euenire ex necessitate, aliqua verò contingenter. Ad secundum per idem respondetur quod scilicet illa conditionalis est vera, & quod illud consequens est necessarium, scilicet hoc erit, sed eo modo quo est prouisum. si enim est prouisum quod contingenter eueniat, infallibiliter eueniet contingenter. Ad tertium dicitur eodem modo, quod possibile est ipsum non regnare si secundum se consideretur, id est, si consideretur suum esse absolutè in ordine ad suam causam proximam, quia prouisum est vt contingenter hoc eueniat: si autem consideretur vt est prouisum, id est quantum ad modum eueniendi sibi ex diuina prouidentia taxatum, est impossibile quod contingenter non eueniat.

ADVERTE quòd S. Thom. paucis verbis satisfacit rationi. quam si ad omnes propositiones assumptas applicare voluerimus, dicẽdum est; Cùm quæritur vtrum possibile sit hunc non regnare aut non, dicitur quòd possibile est ipsum non regnare absolutè & in se consideratum, in ordine, scilicet an causam particularem: est autem impossibile ipsum non regnare contingenter vt est prouisum. Cùm impugnatur prima pars, quia possibili posito in esse nullum sequitur impossibile. sequitur autem diuinam prouidentiam deficere, & non esse certam: negatur minor, quia diuinæ prouidẽtiæ non subest quòd iste sit regnaturus absolutè necessario, sed quod sit regnaturus contingenter. Vnde non potest poni in esse quod iste non regnet contingenter, stante ista suppositione quod sit prouisum vt contingenter regnet: licet secundum se cõsideratus possit non regnare. si autẽ ponatur in esse quod iste non regnet, sequitur non esse prouisum quòd esset regnaturus absolutè, non autem sequitur quod prouidentia deficiat. Cùm autem impugnatur secunda pars, conceditur quod ipsum necessarium est ipsum regnare contingenter, non autem absolutè. Ex quibus patet illam conditionalem quæ infert, scilicet si omnia sint prouisa à Deo, quod aut prouidentia non est certa, aut omnia ex necessitate eueniãt: non sequi ex præmissis si intelligatur omnia de necessitate euenire absolutè. si autẽ intelligatur omnia euenire de necessitate eo modo quo prouisa sunt, conceditur. Nam altera pars illius consequentis est vera, scilicet secunda pars. Ad quartum negatur consequentia, vt patet ex præmissis. Cùm enim prouidentiæ subdantur non solùm effectus, sed etiam causæ & modi essendi, non sequitur si omina prouidentiæ subduntur, quod nihil sit in nobis: aliqua enim sic sunt prouisa, vt per nos liberè fiant.

Ad quintum negatur consequentia, quia cùm Deus in omnibus operetur, & pro suæ arbitrio voluntatis, ad eius prouidentiam pertinet vt causas defectibiles quandoque deficere sinat, quandoque à defectu conseruet. Sensus istius responsionis est, quòd aliquando Deus producens aliquem effectum mediante causa defectibili, non permittit ipsam deficere, & consequenter ille effectus infallibiliter à diuina prouidentia euenit, licet mediante causa contingenti & deficere potenti: & ideo infallibilitas & certitudo diuinæ prouidentiæ, non tollit contingentiam quæ effectui secundum se conuenit in ordine ad causam proximam.

VBI attendendum ex doctrina S. Thom. de Veri. quæst. 6. artic. 3. quod dupliciter inuenimus ordinẽ respectu alicuius effectus esse certum. Vno modo ex eo quòd vna causa particularis suum effectum ex ordine diuinæ prouidentiæ infallibiliter producit. Alio modo ex eo quòd multæ causæ quarum quælibet potest deficere, ad consecutionem vnius effectus à Deo ordinantur loco eius quæ deficit, vel ne deficiat: sicut videmus perpetuitatem speciei saluari in rebus corruptibilibus non per vnicum indiuiduum, sed per successionem vnius ad alterum, diuina prouidentia sic gubernante, vt non deficiant omnia vno deficiente. Si ergo loquamur de effectibus necessariis, illa infallibiliter eueniunt non tantùm in ordine ad diuinam prouidentiam, sed etiam in ordine ad suas causas proximas. si autem loquamur de effectibus contingentibus, illi infallibiliter eueniũt, non in ordine ad proprias causas, sed in ordine ad diuinam prouidẽtiam, quæ tot adminicula apponit quòd illorum propriæ causæ non deficiunt. propterea inquit S. Thom. quòd ad diuinam prouidentiam pertinet, vt causas defectibiles quandoque à defectu conseruet. Vltimo addit sanctus Thomas suprà, vbi de Scientia Dei agebatur, soluta esse ea quæ ad necessitatem prouisorum possent assumi ex certitudine præscientiæ.

AD euidentiã eorum quæ hîc dicuntur, considerandũ est, quod vtique

difficil

difficillimum est certitudinem diuinæ prouidentiæ cum contingentia causarum & libertate arbitrij concordare, vt de certitudine prædestinationis inquit S. Thom. de Veri. quæst. sexta art. 3. propter imbecillitatem in quam humani ingenij non valentis diuina sua virtute penetrare. Optimus tamen modus euadendi difficultates quæ circa hoc insurgunt, est modus qui hîc tangitur, scilicet quòd cum diuinæ prouidentiæ, & effectus, & causæ subsint non solùm secundum esse, & secundum operationé, sed etiam secundum modum essendi, & secundum modum operádi: non oportet omnia naturalia aut humana absolutè euenire ex necessitate, sed euenire ex necessitate suppositionis & immutabilitatis, eo modo quo prouisa sunt, scilicet contingenter & liberè ea quæ determinauit Deus vt liberè & contingenter eueniant, necessariò autem quæ determinauit necessariò euenire. Per hoc enim fundamentum, vt patuit, soluit sanctus Thomas omnes adductas instantias, & per ipsum possunt etiam aliæ instantiæ solui.

Arguit enim Auræolus apud Capreolum primo Sententiarum, distinctione 40. artic. 3. primò, omne quod infallibiliter eueniet, immutabiliter eueniet, quia idem importatur per vtrunque. sed quod est prouisum, infallibiliter eueniet: ergo immutabiliter. ergo sic eueniet effectus diuinæ prouidentię quòd mutari non poterit. Secundò manente conditione immutabili fatuum est conari ad tollendum illud quod est immutabile, illa conditione manente. sed manifestum est quòd diuina prouidentia immutabilis permanet, & stante prouidentia id quod est prouisum, non potest non euenire. ergo fatuum est conari aut consiliari de eo quod prouisum est. quum ergo omnia sint prouisa, sequitur quòd omnis conatus & omne consilium sit vanum.

AD primum horum, per hoc fundamentum dicitur, quòd omne prouisum infallibiliter vtique & immutabiliter eueniet, eo modo quo prouisum est: non tamen omne huiusmodi eueniet infallibiliter & immutabiliter absolutè. aliqua enim sic prouisa sunt vt proueniant à causa proxima fallibili & mutabili. Ad secundum dicitur quòd fatuum est conari ad tollendum illud quod est immutabile, manente conditione immutabili, eo modo quo illud est immutabile illa conditione manente. modo dicitur quòd manente diuina prouidentia immutabili, id quod est prouisum est immutabile, eo modo quo prouisum est, non autem absolutè. ideo fatuum est conari ad tollendum quin illud contingéter eueniat quod prouisum est vt eueniat contingenter, aut quin necessariò eueniat quod est prouisum vt eueniat necessariò. non autem fatuum est conari ad tollendum illud absolutè: ideo non est vanus omnis conatus, nec est vanum omne consilium.

NON autem approbo respõsionem illam quæ dicit, quòd Deus ex sua altiori quàm cogitare possimus excellétia, sic rerum euentibus prouidet, vt esse prouisum à Deo sequatur aliquid altius quàm euitabilitas vel ineuitabilitas: hoc enim nihil dictum est. Nam cùm euitabile & non euitabile contradictoriè opponantur, sicut posse non euenire & non posse non euenire, oportet de re prouisa alterum illorum dici, scilicet aut quòd euitabilis sit, aut quòd non sit euitabilis: & sic remanet eadem difficultas, quia videtur sequi incertitudo diuinæ prouidentiæ, si ponatur quòd sit euitabilis: necessitas autem omnium si ponatur quòd sit ineuitabilis. ideo responsio quæ sumitur ex S. Thom. hoc loco, conuenientior est, & melius satisfacit.

SED contra istam responsionem sancti Thomæ posset aliquis sic instare: Accipio aliquem effectum prouisum vt eueniat, à causa tamen contingenti, certum est quòd prouidentia duo respicit, scilicet quòd ipse effectus eueniat, & quòd eueniat contingenter, puta Antichristus. Quæro quantum ad primum, vtrum scilicet Antichristus fallibiliter eueniet, ita scilicet quod possit non euenire: an eueniet infallibiliter, ita scilicet quod possit non euenire. si dicis quòd fallibiliter: ergo prouidentia non est certa. si dicis quod infallibiliter: ergo necessariò secundum se eueniet, & sic sequitur id quod dicis esse prouisum vt contingenter eueniat, necessariò euenire absolutè. Respõdetur quod euenire fallibiliter ab aliqua causa dupliciter potest intelligi. Vno modo q̃ posita causa ad agendum disposita possit non euenire, quod propriè dicitur euenire fallibiliter. Nam fallibiliter euenire dicitur in ordine ad causam positã in actu, & hoc modo prouisum vt eueniat, nõ euenit fallibiliter à diuina prouidentia, sed infallibiliter, quia diuina prouidentia est efficacissima, & nõ stant simul quod aliquid sit prouisum, & non eueniat modo quo est prouisum: non tamé propter hoc sequitur quod necessariò absolutè eueniat, sed tãtũ quod eueniat necessariò ex suppositione, id est, facta hac suppositione quod prouisum sit vt eueniat, eo modo quo prouisum est, vt eueniat scilicet contingenter, sicut necessarium est Sortem moueri, facta hac suppositione quod currat, & tamé absolutè cõtingenter mouetur, sicut & contingenter currit. Vnde sicut valet, sicut si Sortes currit, Sortes mouetur: sed currit, ergo mouetur: ita valet, si hoc est prouisum vt eueniat eueniet: sed est prouisum vt eueniat, ergo eueniet. sed sicut nõ valet: si Sortes currit, Sortes mouetur, sed Sortes currit. ergo mouetur necessariò & infallibiliter: ita non valet: si hoc est prouisum, eueniet: sed est prouisum, ergo eueniet necessariò & infallibiliter absolutè. Alio modo quòd ipsum secundum se possit non esse, & non produci, quod tamé impropriè dicitur fallibiliter euenire. & hoc modo omnia prouisa fallibiliter eueniũt, quia sicut Deus ab æterno determinauit vt ista ventura essent, ita potuit non determinare, siue determinare oppositum absolutè loquédo, cùm ea quæ Deus producit, liberè producat: & sic quod est nunc prouisum, non esset: non tamen ex hoc sequitur diuinam prouidentiam esse incertã, sed quòd de eo cuius est prouidentia vt sit, potuit non esse huiusmodi prouidentia absolutè, licet ipsa prouidentia posita mutari non possit.

SI autem iterum instetur, Iam facta est ista suppositio, quòd prouisum est vt Antichristus eueniat, & ista suppositio mutari non potest: ergo ineuitabiliter Antichristus eueniet. Dicitur quòd ineuitabiliter Antichristus eueniet eo modo quo prouisum est, scilicet contingenter, quia contingenter euenire inseparabiliter cõiunctum est huic quod est Antichristum euenire secundum quòd est prouisum. Nam non est prouisum quòd Antichristus eueniat, nisi cum hac conditione, quòd eueniat contingenter: & ideo per diuinam prouidentiam sunt illi causæ contingentes pręparatæ ad hoc vt contingenter eueniat.

Vnum postremò dixerim, quòd cum euidenti ratione ostendi possit diuinam prouidentiam esse certam, & experientia videamus nos liberi arbitrij esse, cum pro nostro arbitrio multa faciamus, obscurum autem sit & difficile quomodo certitudo diuina cum libertate arbitrij nostri stare possit, fatuum est negare nos liberi arbitrij esse, aut diuinam prouidétiam non esse certam, quorum apertam & manifestam notitiam habemus, propter obscuritatem & ineuidentiam eius quod nostrum ingenium superat nostrisque viribus capere non possumus. Quomodo autem cum certitudine diuinæ prouidentiæ stet libertas arbitrij, possumus hoc exemplo declarare. Si quis debilem viribus & volentem aliquo proficisci iuuaret sustinendo ne caderet in via, sicque eum ad aliquem destinatum locum absque defectu perduceret, suis tamen pedibus gradientem, diceretur vtique quòd iste perduxit ad terminum absque defectu cùm qui sibi relictus fuisset, multotiens in itinere cecidisset: & tamen hoc non obstante hic suis pedibus ad terminum peruenit, & quantum est ex se, defectibiliter, cùm viribus debilis esset. simili ratione cùm per diuinam prouidentiam homo ad aliquem finem perducitur, Deo eius voluntatem mouente, & adiuuante, atque vniuersa remouente impedimenta, homo quidem liberè & propria voluntate ac quantum est ex ipso defectibiliter operatur, adiutus tamen per diuinam prouidentiam, inquantum huiusmodi, infallibiliter ad illum finem peruenit.

Quòd immobilitas diuinæ prouidentiæ vtilitatem orationis non excludit.

Cap. 95.



CONSIDERARE etiam oportet quòd sicut diuinæ prouidentiæ immobilitas necessitatem rebus prouisis non imponit: ita etiam nec orationis vtilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deũ fũditur, vt æterna prouidentiæ dispositio immutetur, hoc enim impossibile est, sed vt aliquis aliud quod desiderat assequatur à Deo. Piis enim desideriis rationalis creaturæ cõueniens est q̃ Deus assentiat: non tanquam desideria nostra moueant immobilem Deum: sed ex sua bonitate procedit vt cõuenienter desiderata perficiat. Quum enim omnia naturaliter bonum desiderent, vt supra probatum est: ad supereminétiam autem diuinæ bonitatis pertineat quòd esse & bene esse omnibus ordine quodam distribuat: consequens est vt secũdum suam bonitatem desideria pia quæ per orationem explicantur, adimpleat.

2 Adhuc, Ad mouentem pertinet vt illud quòd mouetur, producat ad finem. vnde & per eandem naturam aliquid mouetur ad finem, & consequitur finé, & in eodé quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, qui quidem non potest rebus inesse nisi à Deo: qui est per essentiam suam bonus, & fons bonitatis. mouens enim omne mouet ad aliquid simile sibi. ad Deum igitur pertinet secundum suam bonitaté quòd desideria nostra conuenientia quæ per orationem explicantur, ad effectum conuenientem perducat.

3 Item, Quantò aliqua sunt propinquiora mouenti, tantò efficacius impressionem mouentis assequuntur: nam & quæ propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. substantiæ autem intellectuales propinquiores sunt Deo, quàm substantiæ naturales inanimatæ. efficacior est igitur impressio diuinæ motionis in substantiis intellectualibus, quàm in substantiis aliis naturalibus. corpora autem naturalia in tantum participant de motione diuina, quòd naturalem appetitum boni consequuntur ex ea, & etiam appetitus complexionem: quod quidem fit, dum proprios fines consequuntur: multò igitur magis intellectuales substantiæ desideriorum suorum quæ per orationem suã Deo offerunt impletionem consequuntur.

4 Amplius, De ratione amicitiæ est q̃ amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonũ & perfectionem: propter quod dicitur quòd amicorum est idem velle. Ostensum est autem suprà, q̃ Deus suam creaturam amet, & tantò magis vnamquanq; quantò plus de bonitate participat, quæ est primum & principale amatum ab ipso. vult igitur impleri desideria rationalis creaturæ quę perfectissimé diuinam bonitatem participat inter cæteras creaturas. sua autem voluntas est perfectissima causa rerum. est enim causa rerum per suã voluntatem, vt suprà * ostensum est. ad bonitatem igitur diuinã pertinet vt impleat desideria rationalis creaturæ sibi per orationem proposita. * Cap. 24.

5 Præterea, Bonum creaturæ deriuatum est secundum quãdam similitudiné à bonitate diuina. hoc autem maxi-

mè commendabile in hominibus apparet, vt iustè petentibus assensum non denegent. ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes, & pij. maximè igitur hoc ad diuinam bonitatem pertinet, vt pias orationes exaudiat. Hinc est quod dicitur in Psal. Voluntatem timentium se faciet, & orationes eorum exaudiet. & saluos faciet eos. & Matth. 7. Dominus dicit: Omnis qui petit, accipit: & qui quærit, inuenit: & pulsanti aperietur.

Super Cap. 95.



QVIA ostensum est superius diuinæ prouidentiæ immobilitatem, necessitatem rebus prouisis non imponere, vult S. Thom. ostendere quòd nec etiam vtilitatem orationis excludit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò ostendit quòd non est inconueniens si non semper petitiones orantium admittuntur à Deo cap. seq. Quantum ad primum præmisso quòd non ad hoc oratio funditur ad Deum, vt æterna prouidentiæ dispositio immutetur, sed vt quis id quod desiderat, assequatur, arguitur primò sic. Ad supereminentiam diuinæ bonitatis pertinet, vt esse, & bene esse omnibus ordine quodam distribuat, sed omnia naturaliter bonum desiderant: ergo conueniens est vt secundum suam bonitatem desideria pia quæ per orationem explicantur, adimpleat.

ADVERTE, quòd sensus huius rationis est, quia ad diuinam bonitatem pertinet distribuere esse, & bene esse omnibus ordine quodam, id est, dare rei vnam bonitatem mediante alia, & vti causis mediis ad conferendam bonitatem rebus secundum conditionem suæ naturæ. ordo autem naturalis vniuscuiusque rei ad bonum est mediante desiderio, quia naturaliter quælibet res tendit ad bonum suum mediante inclinatione, quæ hîc vocatur desiderium: conueniens est vt Deus det creaturæ bonum suum mediante desiderio boni, sicut & mediantibus aliis causis aliquos producit effectus. hoc autem est adimplere creaturæ desideriũ: ideo conueniens est vt desiderium creaturæ adimpleat: creatura autem rationalis suum desiderium per orationem explicat. ergo conueniẽs est vt Deus adimpleat creaturæ rationalis desideria per orationem explicata.

CIRCA autem ipsam conclusionem aduertendum ex doct. S. Thom. 2.2. q. 83. art. 1. & 4. Sen. dist. 15. quòd oratio vt hîc loquimur de oratione, & de qua theologi multa determinant, nihil aliud significat quàm petitionem quandam quam homo Deo facit. Vnde Aug. in libro de verbis Domini ait quòd oratio petitio quædam est: & Damascenus in tertio lib. ait ꝙ oratio est petitio decentium à Deo. Sicut autem impetrare propriè est actus rationis, quia per imperium applicantur subditi ab imperante ad consecutionem eius quod desideratur, in quo ordinatio quædam disponentis aliquid per aliud esse faciendum importatur, ita oratio ad rationem pertinet. est enim actus rationis ordinantis aliquo modo, vt aliquid per alium fiat qui inferior non est dum illud per ipsum fieri petit. Sed licet oratio sit formaliter actus rationis, præsupponit tamen desideriũ tanquam principium à quo causatur. est enim petitio executionis desiderij à Deo. ideo oratio vocalis quæ immediatè significat actum rationis deprecantis, mediatè significat ipsum desiderium voluntatis, sicut principium & originem à quo procedit. Ex his sequitur quòd idem est dicere Deum adimplere desideria per operationem explicata, & Deũ adimplere orantium preces. Sed licet idem sint, per primum tamen magis natura orationis explicatur. Propterea S. Thom. vt magis naturam orationis explicaret, cùm proposuerit per immobilitatem prouidentiæ vtilitatem orationis non excludi, & per consequens probandum esset Deum aliquando mediantibus orationibus aliqua bona conferre: concludit quòd conueniens est Deum desideria pia quæ per orationem explicantur adimplere.

ADVERTENDVM etiam, quòd non dicit S. Thom. absolutè conueniens esse vt Deus desideria impleat, sed vt pia adimpleat desideria. nõ enim omnia desideria per orationem explicata merentur exaudiri, puta si quis complementum alicuius peccati peteret: sed illa quæ sunt de necessariis & vtilibus ad salutem, quæ pia desideria dicuntur. Secũdò, Omne desiderium est quidam motus ad bonum, qui non potest rebus inesse nisi à Deo. ergo, &c. probatur antecedẽs quo ad secundam partem, quia Deus est per essentiam bonus, & fons bonitatis. quo ad primam verò partem, quia mouens omne mouet ad aliquid simile sibi. consequentia verò probatur, quia ad mouentem pertinet vt illud quod mouetur, perducat ad finem: cuius signum est, quòd per eandem naturam aliquid mouetur ad finem, & consequitur finem, & in eo quiescit.

CIRCA istam propositionem, Motus desiderij ad bonum non potest esse in rebus nisi à Deo: aduertendum quòd per hoc non intendit sanct. Thom. excludere causas proximas desiderij, sed hoc tantùm vult habere, quòd iste motus est à Deo tanquã à prima & principali causa, inquantum talis motus ad bonum non prouenit à libero arbitrio, nisi vt mouetur à Deo, si enim sit desiderium naturæ, constat quod est à Deo, cùm ipse sit omnis naturæ author. si verò sit desiderium voluntatis, constat ex præcedentibus quòd ipse solus mouet voluntatem, & ad operationem applicat, interius operando.

Tertiò, Efficacior est impressio diuinæ motionis in substantiis intellectualibus quàm in substantiis aliis naturalibus: sed naturalia per motionem diuinam naturalem appetitum boni cõsequuntur & appetitus complexionem, assequendo proprios fines: ergo multò magis intellectuales substãtiæ: probatur maior, quia quantò aliqua sunt propinquiora mouenti, tanto efficacius impressionem mouentis consequuntur, vt patet de his quæ ab igne calefiunt: substantiæ autem intellectuales sunt propinquiores Deo quàm substantiæ naturales inanimatæ.

Quartò, Deus creaturam suam amat, & magis eam quæ plus de bonitate eius participat, vt ostensum est suprà. ergo vult desideria creaturæ rationalis impleri, quæ perfectissimè diuinam bonitatem participant. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia de ratione amicitiæ est quòd amãs velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonum. vnde dicitur quod amicorum est idem velle. Secunda verò probatur, quia voluntas Dei est perfectissima causa, cùm ipse per suam volũtatem sit causa rerum. Quintò, est maximè commendabile in hominibus, vt iustè petentibus assensum, non negent, quum per hoc vocentur liberales, clementes, misericordes, & pij. ergo, &c. probatur consequentia, quia bonum creaturæ deriuatum est per quandam similitudinem à bonitate diuina. Confirmatur auth. Psalm. & Matthæi septimo.

Quòd petitiones orationum non semper admittuntur à Deo.

Cap. 96.



NON est autem inconueniens si quãdoque petitiones orantium non admittantur à Deo. Ea enim ratione ostensum est, quòd Deus desideria rationalis creaturæ adimplet, inquantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quòd id quod petitur, non est verum bonum, sed apparens: simpliciter autem malum. non est igitur talis oratio à Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur Iac. 4. Petitis & non accipitis, eò quòd malè petatis. Similiter autẽ ex hoc quòd Deus ad desiderandum mouet, ostensum est conueniens esse quòd desideria impleat. mobile autem ad finem motus non producitur à mouente, nisi motus cõtinuetur. Si igitur motus desiderij per orationis instantiã non continuetur, non est inconueniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quòd Dominus dicit Lucæ 18. quoniam oportet semper orare, & non deficere. & 1. Thes. 5. dicit Apostolus: Sine intermissione orate. Rursus ostensum est, quòd Deus rationalis creaturæ decenter desiderium implet, inquantum ei appropinquat: appropinquat autem quis ei per contemplationem, & deuotam affectionem, & humilem & firmam intentionem. Illa igitur oratio quæ sic Deo non appropinquat, non est à Deo exaudibilis. Vnde in Psal. dicitur: Respexit in orationem humilium. & Iac. 1. Postulet autem in fide, nihil hæsitans. Item ostensum est quòd ratione amicitiæ Deus vota piorũ exaudit. qui igitur à Dei amicitia declinat, non est dignum vt eius oratio exaudiatur. Hinc est quòd Prou. 28. dicitur: Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis. & Isaiæ 1. Quum multiplicaueritis orationem, non exaudiam. manus enim vestræ sanguine plenæ sunt. Ex hac autem radice procedit, quòd quandoque aliquis Dei amicus non exauditur quando pro his rogat qui non sunt Dei amici, secundum illud Hierem. 7. Tu ergo noli orare pro populo hoc: nec assumas pro eis laudem & orationem, & non obsistas mihi quia non exaudiam te. Contingit autem quandoque quòd aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nociuum vel cõtrarium ei magis expedire: vt medicus infirmanti quandoque denegat, quod petit, considerans quòd non expedit ei ad salutem corporis consequendã. Vnde cùm ostensum sit quòd Deus ex amore quem ad creaturam rationalem habet, eius desideria impleat per orationem sibi propositam: non est mirandum si quandoque eorum etiã quos præcipuè diligit, petitionem non implet, vt impleat quod petenti magis expedit ad salutem. Propter quod à Paulo stimulum carnis non amouit, quãuis hoc ter peteret: prouidens hoc ei esse vtile ad humilitatis conseruationem, vt habetur 2. Corint. 12. vnde & Matth. 20. quibusdam dicitur: Nescitis quid petatis. Romanorũ 8. dicitur: Nam quid oremus sicut oportet, nescimus. Et propter hoc Augustinus dicit in epistola ad Paulinum & Therasiam: Bonus Dominus, qui non tribuit sæpe quod volumus, vt quod mallemus, attribuat. Patet igitur ex præmissis quòd eorũ quæ fiunt à Deo, causa sunt orationes, & pia desideria. Ostensum est autem suprà * quòd diuina prouidẽtia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quòd ordo quẽ apud se statuit, rebus imponatur: & sic causæ secundæ prouidentiæ non repugnant, sed magis prouidentiæ exequũtur effectum. Sic ergo orationes apud Deũ efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem diuinæ prouidẽtiæ soluunt: quia & hoc ipsum quòd tali petenti hoc concedatur, sub ordine diuinæ prouidentiæ cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum vt aliquid cõsequamur * Cap. 77.

à Deo:

à Deo: quia ordo suæ prouidétiæ est immutabilis: ac si diceretur quòd non esset ambulandum vt perueniamus ad locum, nec comedendum vt nutriamus: quæ omnia patet esse absurda. Excluditur ergo ex præmissis duplex error circa orationem. Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum. quod quidem dicebant tam illi qui negabant diuinam prouidétiam omnino, sicut Epicurei, quàm illi qui res humanas diuinæ prouidentiæ subtrahebant, sicut aliqui Peripateticorum. necnon & illi qui omnia quæ prouidentiæ subsunt, ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut Stoici. Ex his enim omnibus sequitur quòd nullus sit orationis fructus, & per consequés quòd omnis deitatis cultus fiat in vanum. qui quidem error tangitur Malach. 3. Dixistis, inquit, vanus est qui seruit Deo: & quod emolumentum quia custodiuimus præcepta eius, & quia ambulauimus tristes coram Domino exercituum. Quidam verò econtrario diuinam dispositionem vertibilem orationibus esse dicebant, sicut Aegyptij dicebant quòd fatum orationibus & quibusdam imaginibus siue subfumigationibus siue incantationibus vertebatur. & ad hunc sensum pertinere videntur quædam quæ in scripturis diuinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis. Dicitur enim Isaiæ 38. quòd Isaias ex mandato domini dixit Ezechiæ regi: Hæc dicit Dominus: dispone domui tuæ, quia morieris tu, & non viues. & post orationem Ezechiæ factum est verbum Domini ad Isaiam, dicés: Vade & dic Ezechiæ: Audiui orationem tuam, ecce ego adiiciam super dies tuos quindecim annos. & Hiere. 18. dicitur ex persona Domini: Repentè loquar aduersum gentem, & aduersum regnum, vt eradicem & destruam, & disperdam illud. si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo quod loquutus sum aduersum eam, agam & ego pœnitentiam super malo quod cogitaui, vt facerem ei. Et Ioelis 2. Cóuertemini ad dominum Deum vestrum, quia benignus & misericors est. quis scit si conuertatur, & ignoscat Deus. Hæc autem si secundum superficiem intelligantur, ad inconueniens ducunt.

Sequitur enim primò, quòd voluntas Dei sit mutabilis. Item, quòd aliquid ex tempore Deo adueniat: & vlterius, quòd aliqua quæ temporaliter in creaturis sunt, sint causa alicuius existentis in Deo: quæ sunt manifestè impossibilia, sicut ex superioribus patet. aduersantur autem authoritatibus sacræ scripturæ quæ infallibilem continent veritatem & expressam. dicitur enim Num. 23. Non est Deus quasi homo, vt mentiatur, nec vt filius hominis vt mutetur. dixit ergo & non faciet, locutus est & non implebit? & 1. Reg. 15. Triumphator in Israel non parcet, & pœnitudine non flectetur: neque enim homo est vt agat pœnitentiam. & Malac. 3. Ego Dominus, & non mutor. Si quis autem diligenter consideret circa prædicta, inueniet quòd omnis error qui in his accidit, ex hoc prouenit, quòd non consideratur differentia inter vniuersalem ordinem & particularem: cùm enim omnes effectus ordinem adinuicem habeant secundum quòd in vna causa conueniunt oportet tantò communiorem ordinem esse, quantò est vniuersalior causa. vnde ab vniuersali causa quę Deus est, ordo proueniens necesse est quòd omnia complectatur. nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem vel per aliquem alium modum immutari. est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare. propter quod non est mirum si Aegyptij reducentes rerum humanarum ordinem in corpora cælestia, posuerunt fatum ex stellis proueniens aliquibus orationibus & ritibus posse immutari. nam extra cælestia corpora & supra ea est Deus, qui potest cælestium corporũ impedire effectum, qui in istis inferioribus ex illorũ impressione secuturus erat: sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab vniuersali causa dependens euerti: propter quod Stoici qui in Deum sicut in causam vniuersalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebát quòd ordo institutus à Deo nulla ratione possit immutari. Sed in hoc iterum à consideratione vniuersalis ordinis recedebant, quòd ponebant orationes ad nihil vtiles esse, tanquam arbitrentur voluntates hominum & eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo vniuersali ordine non comprehendi. cùm enim dicunt, quòd siue orationes fiant, siue non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex vniuersali ordine eorũ: manifestè ab illo vniuersali ordine vota orantium sequestrant. si enim hæc sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas, ita & per hæc ex diuina ordinatione aliqui effectus sequuntur. idem ergo erit excludere orationis effectum, & communium aliarum causarum. Quòd si aliis causis immobilitas diuini ordinis effectus non subtrahit, neque orationũ efficaciam tollit. Valent igitur orationes non quasi ordinem æternæ dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsæ existentes. nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicuius inferioris causæ immutari Deo faciente, qui omnes supergreditur causas. Vnde sub nulla necessitate ordinis alicuius causæ continetur. sed econuerso omnis necessitas ordinis inferioris causæ cótinetur sub ipso quasi ab eo institutus. inquantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto à Deo propter orationes piorum, dicitur Deus conuerti vel pœnitere: non quòd æterna eius dispositio mutetur: sed quia mutatur aliquis effectus. Vnde & Greg. dicit, quòd nó mutat Deus consilium, quamuis quandoque mutet sententiam, non tamen illam quæ exprimit dispositionem æternam, sed illam sententiam quæ exprimit ordinem inferiorum causarum: secundum quem Ezechias erat moriturus, vel gens aliqua pro peccatis suis puniéda. talis autem immutatio sententiæ Dei transsumpta locutione dicitur pœnitétia, inquantum Deus ad pœnitentis similitudinem se habet, cuius est mutare quod fecerat: per quem modum dicitur & metaphoricè irasci, inquantũ puniendo facit irascentis effectũ.

Cap. 96.



QVIA ex rationibus præcedentis capitis posset aliquis existimare, q̃ orationes nostræ semper debeát à Deo exaudiri, vult S. Thom. falsam hanc existimationem excludere. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit quòd non est inconueniens si orantium petitiones non semper admittuntur à Deo. secundò ex præmissis colligit principale intentum capituli præcedentis. 3. quosdam errores excludit. Primum ostendit per supradictas rationes discurrendo, primò. Ex prima ratione habetur quòd Deus adimplet desideria creaturæ rationalis, inquantum bonum desiderat: sed non semper quod petitur, est verum bonum, sed apparens malum verò simpliciter. ergo talis oratio non est exaudibilis, intellige ex misericordia Dei. quandoque enim exauditur ad vindictam, vt inquit S. Thom. 2. 2. q. 83. art. 16. dum Deus permittit peccatorem amplius ruere in peccata. Vnde Aug. inquit quòd Deus quandoque negat propitius, quod concedit iratus. Ista ratio tangitur Iacob. 4. Secundò. ex secunda ratione idem habetur, quia Deus ad desiderandum mouet, sed mobile ad finem motus non perducitur à mouente, nisi motus continuetur. ergo si desiderij motus per orationis instantiam non continuetur, non est inconueniens si oratio debitum non consequatur effectum. Habetur hæc ratio ex Luc. 18. & 1. Thess. 5.

Tertiò. Ex tertia habetur idem. Ostensum est enim q̃ Deus rationalis creaturæ decenter desiderium implet inquantum ei appropinquat, sed Deo quis appropinquat per contemplationem & deuotam affectionem, & humilem ac firmam intentionem. ergo vbi ista desunt, oratio non est exaudibilis, quantum scilicet est ex merito orationis. Ista ratio habetur ex Psal. & Iacob. primo. Quarto. Idem ex ratione amicitiæ in quarta ratione est ostésum. ergo qui à Dei amicitia declinat, non est dignus vt eius oratio exaudiatur. Habetur hæc ratio Prou. 28. & Isaiæ primo. Ex eadem radice procedit quòd aliquis Dei amicus non exaudit, quando scilicet pro iis rogat qui non sunt Dei amici, vt habetur Hier. 7.

CIRCA istam propositionem, Qui à Dei amicitia declinat, non est dignus vt eius oratio exaudiatur, attendendũ, q̃ non ideo hoc dicitur quasi nullus peccator exaudiatur à Deo, quia etiá peccatores quandoque exaudiuntur, vt est de mente Aug. super Io. & Chrys. super Mat. sed quia licet quandoque exaudiatur, hoc tamen est non quasi ex iustitia, sed ex pura misericordia. Vnde non dixit S. Thom. q̃ illius oratio non est exaudibilis, sed quòd non est dignus exaudiri, quasi diceret quòd non meretur exaudiri, licet eum quandoque ex misericordia Deus exaudiat.

Quinto, ex eodem fundamento arguitur. Quandoque aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nociuum, & contrarium ei magis expedire, vt patet in medico. ergo & Deus quandoque eorum quos præcipuè diligit, petitioné non implet, vt impleat quod petenti magis expedit ad salutem. vnde stimulũ carnis à Paulo non amouit propter humilitatis cóseruationem, vt habetur 2. Cor. 12. Confirmatur author. Matth. 20. Rom. 8. & Aug. ad Paulinum & Therasiam.

EX præmissis rationibus aduertendum est, quòd quatuor tanguntur

conditiones orationis quibus omnibus existentibus semper exauditur, & quatum aliqua deficiente non semper oratio habet efficaciam impetrandi, quæ quidem cōditiones tanguntur in glossa Lucæ super illam parabolam: Quis vestrûm habebit amicum, &c. scilicet quòd piè, perseueranter pro se, & quod ad salutem pertinet, petatur. Nam prima, tertia, & quarta ratio ostendit aliquam orationem non exaudiri, aut propter defectum primæ conditionis, aut videlicet quia non petitur bonum vtile ad salutem, sed contrarium salutis, aut quia deficiunt aliæ conditiones ex parte orantis requisitæ, inquantum est orans. quæ in tertia ratione explicantur. aut quia deficit charitas, quod est non piè orare. Nam vt inquit S. Thom. 4. Sent. dist. 15. q. 4. art. 6. ad vltimum. hoc quod dicitur piè, includit omnes circunstantias virtutis, quibus ordinatur actus ex parte agentis. Propter defectum secundæ ostendit secunda ratio quandoque orationem non exaudiri, quia videlicet non petitur perseueranter. Propter defectum tertiæ ostendit quarta ratio in secunda sui parte aliquem non exaudiri: quādo, scilicet, orat non pro se, sed pro alio. Quinta verò ratio ostendit aliquem non exaudiri propter defectum quartæ conditionis: quia videlicet non petitur vtile ad salutem, nec tamen petitur quòd manifestè saluti est contrariū: vbi verò omnes prædictæ conditiones affuerint, semper Deus hominem audit: vt inquit S. Thom. in art. præallegato, & etiam 2.2. q. 83. art. 15. ad 2. & non solum iustum, sed etiam peccatorem. Si autem quæratur quomodo oratio peccatoris huiusmodi conditiones habere possit, cum non sit in charitate, & consequenter non piè oret, dicitur ex doctrina S. Thom. 4. Sent. vbi supra ad primum, & 2.2. eadem q. art. 16. ad 2. quòd peccator non potest piè orare quasi eius oratio habitu pietatis informetur, quæ alio nomine dicitur religio: potest tamen piè orare in hoc quòd petit aliquid ad pietatem pertinens, quando, scilicet, petit aliquid quod non cōtrariatur Deo & saluti: sed aliquid quòd in honorem Dei & vtilitatem propriæ salutis pertinet: sicut etiam dicitur aliquis quandoque iustū velle & operari, licet non ex habitu iustitiæ operetur. Quantum ad secūdum confirmatur conclusio præcedentis articuli ex supradictis tali ratione, eorum quæ fiunt à Deo, scilicet, aliquorum, causæ sunt orationes & desideria, ergo orationes apud Deum efficaces sunt, nec tamen ordinem immutabilem diuinæ prouidentiæ soluunt, imò quod tali petenti hoc concedatur, sub tali ordine cadit, probatur consequentia, quia diuina prouidentia causas alias non excludit, imò ordinat eas ad executionem statuti ordinis apud se. Confirmatur, quia dicere propter illam immutabilitatem non esse orandum, vt aliquid consequamur a Deo, est simile ac si diceretur non esse ambulandum vt ad locum perueniamus, nec esse comedendum vt nutriamur: quæ patet esse absurda. Quantum ad tertium, excluduntur duo errores: Primus est eorum qui dicebant nullum esse orationis fructum: qui quidem error erat & negantium omnino diuinam prouidentiam, vt faciebant Epicurei: & subtrahentium res humanas diuinæ prouidentiæ, vt quidam Peripatetici faciunt, scilicet, Auerrois secundum opinionem S. Thom. & ponentium omnia quæ diuinæ prouidentiæ subsunt ex necessitate contingere, vt Stoici arbitrabantur. Ex his enim omnibus sequebatur etiam ꝙ omnis deitatis cultus in vanum fieret. tangitur hic error Mala. 3. Secundus error est dicentium diuinam dispositionem vertibilem orationibus esse: qui error fuit Ægyptiorum dicentium fatum orationibus & imaginibus & fumigationibus verti. huic errori fauere videntur quædam authoritates script. sacræ. Isai 38. de reuocatione mortis Ezech. & Hier. 18. & Ioel. 2. Sed ad ipsas respondet S. Thom. & dicit primò, ꝙ si secundum superficiem intelligantur, deducunt ad hoc ꝙ volūtas Dei sit mutabilis, ꝙ aliquid, scilicet, reale ex tempore Deo adueniat, & ꝙ aliqua quæ in creaturis temporaliter fiunt, sint causa alicuius existentis in Deo: quæ sunt manifestè impossibilia, & authoritati sacræ script. aduersantur, quæ infallibilem continet veritatem, & expressam, scilicet, Num. 23. 1. Reg. 15. & Mala. 3. Dicit secūdò, ꝙ error qui in his accidit, ex hoc prouenit, ꝙ non consideratur differentia inter vniuersalem ordinem & particularem: cùm tamen tantò communior sit ordo quāto causa fuerit vniuersalior. differētia autem est inter istos ordines: quia nihil prohibet aliquem particularem ordinem immutari per orationem vel per aliquem alium modum, cùm extra illum ordinem aliquid sit quod potest illum immutare. ordo autem ab vniuersali causa (quæ est Deus) dependens mutari non potest, quia extra hunc ordinē non potest aliquid poni per quod possit euerti. Quia ergo Ægyptij reducebant rerum humanarū ordinem in corpora cælestia, dicebant fatum ex stellis proueniens posse aliquibus orationibus & ritibus immutari. extra enim corpora cælestia & supra ea Deus est, qui potest cælestium corporum impedire effectum secutorum. Stoici verò in Deum sicut in causam omnium rerum ordinem referentes ponebant ordinem institutum à Deo nulla ratione posse immutari: sed in hoc recedebant à consideratione vniuersalis ordinis, ꝙ ponebant orationes ad nihil vtiles esse, tanquam voluntates hominum & desideria sub illo vniuersali ordine non comprehendantur. si enim comprehendantur sub illo ordine, sicut per alias causas, ita & per hæc ex diuina ordinatione aliqui effectus sequuntur. vnde idem est excludere rationum effectus, & communiū aliarum causarum. Dicit tertiò, ꝙ non valent orationes quasi ordinem diuinæ dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine existentes. Dicit quartò, ꝙ per orationis efficaciam particularis ordo inferioris causæ immutari potest, Deo fauente, sub quo necessitas ordinis inferioris causæ continetur tanquam ab eo institutus. Dicit quintò ad prædictas authoritates, quòd per orationem piorum dicitur Deus conuerti vel pœnitere, non quasi æterna eius dispositio immutetur, sed quia per ipsam immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto ab ipso. Vnde Gregorius ait, ꝙ non mutat Deus consilium, quanuis quandoque mutet sententiam, non eam scilicet quæ exprimit dispositionem æternam, sed quæ ordinem inferiorum causarum exprimit, secundum quam Ezechias erat moriturus, & gens aliqua pro peccatis punienda. Dicit sextò, ꝙ hæc sententiæ mutatio dicitur transsumptiuè pœnitentia, inquantum ad similitudinem pœnitentis se habet, sicut & metaphoricè dicitur irasci.

CIRCA positionem Stoicorum, aduerte ꝙ S. Thom. non reprehendit ipsam in hoc ꝙ ponebat ordinem diuinæ prouidentiæ immutari nō posse (vt enim patet ex dictis, hoc est verissimū & authoritatibus sacræ script. comprobatum) sed quantum ad hoc eam reprehendit, ꝙ ponebat orationes ad nihil vtiles esse. in hoc enim manifestè errabat, quia sicut sub ordine diuinæ prouidentiæ continentur aliæ particulares causæ inquantum Deus ordinauit se aliquos effectus eis mediantibus producturum: ita & orationes sub ordine diuinæ prouidentiæ continētur, sicut causæ quibus mediantibus Deus aliqua se facturum ordinauit. Vnde Greg. in libro Dialogorum ait, ꝙ ea quæ sancti viri orando efficiūt, ita prædestinata sunt, vt precibus obtineātur. Ex quib. patet ꝙ valet orationes ad hoc, vt ordo diuinæ prouidētiæ circa aliquos particulares effectus exequutioni mandetur. Ea verò quæ ad immobilitatem diuinæ voluntatis pertinent, superius in primo libro sunt explanata, ideo non oportet circa illa immorari.

Quomodo diuinæ prouidentiæ dispositio habeat rationem.

Cap. 97.



EX his autem quæ præmissa sunt, manifestè videri potest, quòd ea quæ sunt per diuinā prouidentiam dispensata, sequuntur aliquam rationem. Ostensum est enim ꝙ Deus per suam prouidentiam omnia ordinat in diuinam bonitatē, sicut in finem. non autem hoc modo, quòd aliquid diuinæ bonitati per ea quæ fiunt accrescat: sed vt similitudo suæ bonitatis inquantum possibile est imprimatur in rebus. quia verò omnem creatam substātiam à perfectione diuinæ bonitatis deficere necesse est, ad hoc vt perfectius diuinæ bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diuersitatem in rebus, vt quod perfectè ab vno aliquo repræsentari nō potest, per diuersa diuersimodè perfectiori modo repræsentaretur. nam & homo cùm mentis conceptum vno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diuersimodè multiplicat ad exprimendam per diuersa suæ mentis conceptionē, & in hoc etiam diuinæ perfectionis eminentia considerari potest, ꝙ perfecta bonitas quæ in Deo est vnitè & simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diuersum & per plura. Res autem per hoc diuersæ sunt, eò quòd formas habent diuersas, à quibus speciem sortiuntur.

Sic igitur ex fine sumitur ratio diuersitatis formarū in rebus. Ex diuersitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus. cùm enim forma sit secūdum quam res habet esse: res autem quælibet secūdum ꝙ habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est ꝙ forma nihil sit aliud quàm diuina similitudo: participata in rebus. Vnde conuenienter Arist. in 1. Physic. de forma loquens, dicit: ꝙ est diuinum quoddā & appetibile. *Tex. cō. 81.* Similitudo autem ad vnum simplex considerata, diuersificari non potest, nisi secundum quòd magis & minus similitudo est propinqua vel remota. quantò autem aliquid propinquius ad diuinā similitudinem accedit, perfectius est: vnde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc ꝙ vna perfectior existit quàm alia. propter quod Aristot. in 8. Meth.* diffinitiones per quas naturæ rerum & formæ *Tex. cō. 10.* signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionē vnitatis. vt ex hoc detur intelligi quòd formarū diuersitas diuersum gradum perfectionis requirit. Ex hoc euidēter apparet naturas rerum speculanti. Inueniet enim si quis diligēter cōsideret, gradatim rerum diuersitatem compleri. nam supra inanimata corpora inueniet plantas: & super has irrationabilia animalia, & super has intellectuales substantias: & in singulis horū inueniet diuersitatē, secundum quòd quædam sunt aliis perfectiora, in tantū ꝙ ea quæ sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, & econuerso sicut animalia immobilia sunt similia plantis. Vnde & Dion. 7. c. de dist. nom. ait quòd diuina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. vnde patet quòd rerū diuersitas exigit, ꝙ non sint omnia æqualia, sed sit ordo in rebus & gradus. Ex diuersitate autem formarum secundum quas rerum species diuersificantur, sequitur & operationum differentia. cùm enim vnumquodque agat secundum quòd est actu (quæ enim sunt in potentia, secundum quòd huiusmodi, inueniuntur actionis expertia. est autem vnumquodque ens actu per formā) oportet quod operatio rei sequatur formā ipsius. oportet ergo quòd si sint diuersæ formæ, quòd habeant diuersas operationes: quia verò per propriam actionem res quælibet ad proprium finem pertingit, necesse est, & proprios fines

fines diuersificari in rebus, quãuis sit finis vltimus omnibus communis. Sequitur etiam ex diuersitate formarum diuersa habitudo materiæ ad res. cùm enim formæ diuersæ sint, secundum quòd quædam sunt aliis perfectiores: sunt inter eas aliquæ intantum perfectæ, quòd sunt per se subsistentes, & perfectæ, ad nihil indigentes materiæ fulcimento. Quædam verò per se perfectè subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt: vt sic illud quod subsistit, non sit forma tantùm, nec materiam tãtùm, quæ per se non est ens actu, sed compositum ex vtroque. Non autem possent materia & forma ad aliquid vnũ constituendũ conuenire, nisi esset aliqua proportio inter eas: si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quòd diuersis formis diuersæ materiæ respõdeant. vnde fit vt quædam formæ requirant materiam simplicem, quædam verò materiam compositam: & secundum diuersas formas diuersam partium compositionem oportet esse cõgruentem ad speciem formæ & operationem ipsius. Ex diuersa autem habitudine ad materiam sequitur diuersitas agentium & patientium. cùm enim agat vnumquodque ratione formæ, patiatur verò & moueatur ratione materiæ, oportet quòd illa quorum formæ sunt perfectiores & minus materiales, agant in illa quæ sunt magis materialia, & quorum formæ sunt imperfectiores. Ex diuersitate autem formarum & materiarum & agentium sequitur diuersitas proprietatum & accidentium. cùm enim substãtia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quòd ex diuersis principiis substantialibus diuersa accidẽtia propria consequantur. Rursus, cùm ex diuersis agentibus sint diuersæ impressiones in patientibus: oportet quòd secundum diuersa agentia, diuersa sint accidentia quæ ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis, quòd cùm per diuinam essentiam rebus creatis diuersa accidẽtia & actiones & passiones & collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quòd sacra scriptura rerum productionem & gubernationem sapientiæ & prudentiæ diuinæ attribuit. Dicitur enim Prouerb.3. Dominus sapientia fundauit terram: stabiliuit cælos prudentia: sapientia illius eruperunt aby. & nu. rore concre. & Sapient.8. dicitur de Dei sapientia, quòd attingit à fine vsque ad finem fortiter: & disponit omnia suauiter. & 11. eiusdem dicitur: Omnia in mensura & numero & pondere disposuisti Domine. vt per mensuram, quantitatem siue modum aut gradum perfectionis vniuscuiusque rei intelligamus. per numerum verò diuersitatem & pulchritudinem specierum consequentem ex diuersis perfectionis gradibus. per pondus verò inclinationem diuersa ad proprios fines & operationes, & ad propria agentia & patientia & accidentia, quæ sequuntur distinctionem specierum. In prædicto autem ordine secundum quem ratio diuinæ prouidentiæ attenditur, primum esse diximus diuinam bonitatem quasi vltimum finem, qui est primum principium in agendis. Dehinc verò rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diuersos in formis & materiis, & agentibus & patientibus, & actionibus, & accidẽtibus esse. sicut ergo prima ratio diuinæ prouidentiæ simpliciter est diuina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas: ad cuius conseruationem & cõstitutionem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc videtur esse rationabiliter à Boëtio dictũ in princ. suæ Arithmeticæ, quòd omnia quæcunque à primæua rerum natura cõstituta sunt ex numerorum videntur ratione esse formata. Est autem considerandum ꝙ operatiua ratio & speculatiua partim quidem conueniunt, & partim differunt. conueniunt quidem in hoc, quòd sicut ratio speculatiua incipit ab aliquo principio, & per media deuenit ad conclusionem intentam: ita ratio operatiua incipit ab aliquo principio, & per aliqua media deuenit ad operationem vel operatum quod intenditur. principium autem in speculatiuis est forma, & quod quid est: in operatiuis verò finis, quod quandoque est forma, quandoque aliquid aliud. principium etiam in speculatiuis semper oportet esse necessarium. in operatiuis autem quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non: necessarium enim est hominem velle felicitatem vt finem: non necessarium autem velle domus ædificationem. Similiter in demonstratiuis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operatiuis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hanc viam perueniri potest: sicut necessarium est volenti ædificare domum, quòd quærat ligna, sed quòd quærat abietina ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, nõ autem ex ratione domus ædificandæ. sic igitur quòd Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est: sed ex hoc non necessariò sequitur ꝙ per creaturas repræsentetur, cùm sine hoc diuina bonitas sit perfecta. vnde quòd creaturæ in esse producantur, etsi ex ratione diuinæ bonitatis originem habeant, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autẽ quòd Deus creaturis suam bonitatẽ communicare secundum quòd est possibile velit, per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit, quòd sint creaturæ diuersæ, nõ autem ex necessitate sequitur quòd secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex diuina voluntate, quòd hunc numerum in rebus statuere velit, & hanc vnicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit quòd habeat formam talem, & materiam talem. Et similiter in omnibus patet. Manifestum igitur fit, quòd diuina prouidentia secundum rationem quandam res dispensat: & tamen hæc ratio sumitur ex suppositione voluntatis diuinæ. Sic igitur per præmissa duplex error excluditur, eorum scilicet qui credunt quòd omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione: qui est error loquentium in lege Saracenorum, vt Rabi Moyses dicit: secundum quos nulla differentia est quòd ignis calefaciat & infrigidet, nisi quia Deus ita vult. Excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex diuina prouidentia secundum modum necessitatis prouenire. quorum vtrunque patet esse falsum ex dictis. Sunt autem quædam verba sacræ script. quæ videntur omnia simplici voluntati Dei attribuere: quæ non dicuntur ad hoc vt ratio tollatur à prouidentiæ dispensatione, sed vt omnium primum principium Dei voluntas ostẽdatur, sicut iam dictum est: sicut illud Psalm.134. Omnia quæcunque voluit Dominus fecit. & Iob.11. Quis dicere ei potest, cur ita facis? Et Roman.9. Voluntati enim eius quis resistit? Et August. dicit 3. de Trin. non nisi Dei voluntas causa prima sanitatis & ægritudinis præmiorum atque pœnarum, gratiarũ atque retributionum. sic ergo cùm quæritur propter quid de aliquo effectu naturali, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem diuinam: sicut si quæratur quare lignum est calefactum ad præsentiam ignis: dicitur ꝙ calefactio est naturalis actio ignis: hoc autem quia calor est proprium accidens eius: hoc autem consequitur propriam formã eius: & sic inde quousq; perueniatur ad diuinam voluntatem. vnde si quis respondet quærenti quare lignum calefactum est, quia Deus voluit, conuenienter quidem respondet, si intendit reducere quęstionem in primam causam: inconuenienter verò, si intendit omnes alias excludere causas.

Super Cap. 97.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de certitudine diuinæ prouidentiæ, nunc de eius rationabilitate determinat. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit quòd ea quæ sunt per diuinam prouidentiam ordinata, habent aliquam rationem. Secundò excludit quosdam errores ibi, sic igitur per præmissa. Tertiò infert vnum corollarium, cùm dicit, sic ergo cùm quæritur. Circa primum duo facit. Primò, ostendit propositum. Secundò, ostendit quòd licet sit aliqua ratio diuinæ prouidentiæ, est tamen aliquid in creaturis quod ex simplici Dei voluntate dependet. Quantum ad primum probat propositum tali ratione, ex fine sumitur ratio diuersitatis formarum ex diuersitate formarum sumitur ratio ordinis rerum, id est diuersitas graduum in naturis rerum: ex diuersitate formarum sequitur operationum differentia ac finium, & diuersa habitudo materiæ ad res: ex hac diuersa materiæ habitudine sequitur diuersitas agentium

tium & patientium: ex diuersitate formarum, & materiarum, & agentium sequitur diuersitas proprietatum & accidentium: ergo cùm per diuinam prouidentiam diuersa accidentia & actiones & passiones & collocationes scilicet secundum superius & inferius distribuuntur, non absque ratione accidit. Prima pars antecedentis probatur, Deus per suam prouidentiam omnia ordinat in bonitatem suam, sicut in finem, vt similitudo illius quantum possibile est imprimatur in rebus, sed non potest diuina bonitas ab vno aliquo perfectè repræsentari, cũ quælibet creatura ab eius perfectione deficiat: ergo ad hoc vt perfectiori modo repræsentaretur, oportuit esse diuersitatẽ in rebus, sed res sunt diuersæ, eò quod diuersas formas habẽt à quibus speciẽ sortiuntur, ergo, &c. probatur prima cõsequentia per simile in explicatione conceptus mentalis per verbum vocale. nam cùm homo videt mentis conceptum vno vocali verbo sufficienter exprimi non posse verba ad illum exprimendum multiplicat. confirmatur quoque, quia per diuersitatem creaturarum diuinæ perfectionis eminentia considerari potest. Secunda verò pars antecedentis probatur, in formis differentia esse nõ potest, nisi per hoc quòd vna perfectior existit quàm alia. ergo & diuersitas rerum quæ est per formam, exigit quòd in ipsis sit ordo & gradus, ergo, &c. probatur assump ũ. Forma nihil aliud est quàm similitudo diuina participata in rebus vt patet ex primo Physicorum, & quia secũdum ipsam res habet esse. per hoc autem quòd res habet esse, ad similitudinem Dei accedit: similitudo ad vnum simplex considerata diuersificari non potest nisi secundum quòd magis & minus est propinqua vel remota. quantò aliquid propinquius ad diuinam similitudinem accedit perfectius est. ergo in formis differentia esse non potest nisi per hoc quòd vna est perfectior alia. confirmatur authoritate Philosophi in 8. Metaphys. assimilantis formas & naturas rerum numeris. ostenditur quoque ex ordine inanimatorum, plantarum, irrationalium, & rationalium, in quibus videmus diuersitatem secũdum quòd quædam sunt aliis perfectiora, intantum quòd ea quæ sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, vt econuerso: & etiam Dio. 7. cap. de diuinis nominibus ait. aduerte quòd loquitur S. Thom. de diuersitate quæ est in formis, quæ dicitur diuersitas formalis, quæ scilicet sumitur ex diuersa ratione formę. talis enim diuersitas exigit ordinem inter illas scilicet quòd vna sit superior, & altera inferior. tertia pars antecedentis probatur quo ad primam partem sic: operatio rei consequitur formam eius. ergo si sint diuersæ formæ, habent diuersas operationes. probatur antecedens, quia vnumquodque agit secundum quod est in actu: est autẽ in actu per formam. Quò ad secũdam partem probatur: quia per propriam actionem res quælibet ad proprium finem pertingit. Quò ad tertiam verò partem probatur sic: præter formas per se subsistentes sunt quædam quæ per se subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt: ergo oportet inter materias & formas esse proportionẽ, ergo necesse est quòd diuersis formis diuersæ materiæ respondeant, vt scilicet quædam formæ requirant materiam simplicem: quædam verò compositam, & secundum diuersas formas oportet esse diuersam partium compositionem. probatur prima consequentia: quia non possent materia & forma ad aliquid vnum componendum conuenire, nisi esset aliqua proportio inter illa. Quarta pars antecedentis probatur, vnumquodque agit ratione formæ, patitur verò ratione materiæ. ergo quorum formæ sunt perfectiores & minus materiales, agũt in illa quorum formæ sunt imperfectiores, & magis sunt materialia. Quinta verò pars antecedentis probatur quo ad primam quidem & secundam partem: quia cùm substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quòd ex diuersis principiis substantialibus diuersa accidentia propria consequantur. Quo ad tertiam verò partem, quia ex diuersis agentibus sunt diuersæ impressiones in patientibus. Confirmatur conclusio auth. scripturæ & rerum productionem & gubernationem sapientiæ & prudentiæ attribuentis, vt Prouerb. 3. Sapient. 8. & 11. vbi dicitur, Omnia in mensura & numero & pondere constituisti. Ex prędictis infertur rationabiliter esse dictum à Boëtio in primo suæ Arithmeticæ, quòd quæcunque à primæua rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata. in prædicto enim diuinæ prouidentiæ ordine positum est primam rationem simpliciter esse diuinã bonitatem, primam verò rationem in creaturis esse rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diuersos in formis & materiis & agentibus & patientibus & actionibus & accidentibus esse.

CIRCA istas duas propositiones: Per diuinam prouidentiam omnia ordinantur in bonitatem diuinam, vt similitudo eius quantum possibile est, imprimatur rebus, & non potest diuina bonitas ab vno aliquo perfectè repræsentari: aduerte quòd dupliciter illas possumus interpretari. primò quòd per ipsas non intendit sanct. Thom. velle Deum per multitudinem creaturarum suam bonitatem absolutè sumptam manifestare, & rebus imprimere quantum possibile est, vt li tantum & quantum importent adæquationem absolutè inter bonitatem diuinã repræsentabilem à creatura, & similitudinem creaturarum repræsentãtem, neque multitudinem creaturarum perfectè secundum æqualitatem repræsentare diuinam bonitatem absolutè. quam vna creatura perfectè repræsentare nõ potest, sed loquitur de bonitate diuina, vt manifestãda secundum determinationem diuinæ sapientiæ. sicut enim per suam sapiẽtiam Deus determinauit suam bonitatem secundum quandam similitudinem communicare & manifestare, ita determinauit ipsam secundum aliquos gradus perfectionis communicare. de ista ergo similitudine diuinæ bonitatis rebus imprimenda sic per eius sapientiam determinata loquendo Deus per suam prouidentiam determinauit, vt quantum possibile est, imprimatur rebus, id est, vt rebus imprimatur perfectiori modo quo imprimi potest, & tantum quantum creaturæ patitur natura: vnde cùm creaturæ conuenire non possit vt omnes gradus bonitatis diuinæ secundum determinationem diuinæ sapientiæ communicandi in vno aliquo manifestentur & imprimantur, oportuit diuersitatem esse in rebus. similiter vna creatura non potest diuinam bonitatem repræsentare perfectè, id est, secundum omnes gradus secũdum quos Deus eam manifestare decreuit, sed bene vniuersitas creaturarum illam repræsentat perfectè, id est, secundum omnes illos gradus, licet non perfectè absolutè, quia sunt infiniti alij gradus diuinæ bonitatis secundum quos manifestari posset: sed quia sanct. Thom. inferius videtur accipere tanquam prius in diuina voluntate, hoc quod est velle communicare bonitatem diuinam quantum possibile est, quàm hoc quòd est velle eam communicare secundum istos determinatos gradus perfectionis: ideo secundò possumus interpretari quòd li inquantum, non importat adæquationem communicationis bonitatis diuinæ ad possibilitatem receptionis creaturæ absolutè, vt sit sensus quòd Deus vult vt similitudo bonitatis suæ imprimatur rebus secundum omnem gradum qui non repugnat creaturæ. sunt enim multi gradus diuinæ similitudinis quos non repugnat in creaturis esse, & tamen Deus non determinauit illos creaturis communicare: sed explicat & specificat genus & rationem communicationis & impressionis. cùm enim forma alicuius tripliciter possit intelligi alteri communicari scilicet secundum eandem rationem & eundem modum essendi, secundum eandem rationem tantùm, & solùm secundum quandam similitudinis participationem: sensus est quòd per diuinam prouidentiam statuitur vt similitudo diuinæ bonitatis imprimatur rebus: non quidem secundum eandem rationem: neque secundum illum modum essendi quo bonitas diuina est in seipsa, quæ scilicet vnitè & indiuisibiliter omnem perfectionem continet, quia iste modus non est possibilis creaturæ: sed per quãdam similitudinis diffusionem. per illum enim modum creaturæ potest diuina bonitas communicari. iste autem modus est, vt quod vnitè continetur in diuina bonitate, in creaturis multipliciter recipiatur, & per hunc etiam modum dicitur tota vniuersitas creaturarum perfectiori modo repræsentare diuinam bonitatem quàm vna sola creatura. vnde non intendit S. Thom. in 2. propositione quòd in vno non possit perfectè repræsentari absolutè: in multis autem possit per acceptionem naturæ diuinæ secũdum eandem rationem qua in Deo est, sed quòd non ita perfecto modo in vno manifestari potest sicut in multis secũdum acceptionem aliqualis similitudinis bonitatis diuinæ.

CIRCA illam propositionem: Ex diuersitate formarum & materiarum sequitur diuersitas proprietatum & accidentium: aduertẽdum quòd ex materia secundum se inquãtum huiusmodi vt à forma præscindit, non sequuntur aliquæ proprietates aut accidentia, cùm vt sic dicat potentiam passiuam, sed dicuntur aliqua huiusmodi consequi materiam, quia consequuntur formam, vt est in materia taliter disposita: secundum enim diuersitatem materiæ sequuntur ex forma diuersa accidentia. & etiam quia ex natura composita ex forma & materia secundum diuersam conditionem materiæ sequuntur diuersa accidentia. vnde quod dicitur hîc ex diuersitate formarum & materiarum sequi diuersa accidentia, intelligendum est de forma & materia coniunctim, non diuisim.

CIRCA illam interpretationem quam hîc ponit sanct. Thom. mensuræ, numeri, & ponderis existentium in rebus, aduertendum quòd aliter exponit ea hoc loco, & aliter 1. quæst. 5. & Ver. q. 21. hîc enim exponit ea secundum quòd in vniuersitate rerum inueniuntur: in illis verò locis exponit secundum quòd inueniuntur in vnaquaque rę creata, secundum tamen eadem consideratur in rerum vniuersi[illegible] & in vnaquaque re, vt patet conferenti ea quæ hîc dicuntur, ad ea quæ dicuntur in locis præallegatis.

CIRCA ipsam conclusionem aduertendum quòd non ideo ponitur diuinam prouidentiam habere rationem, quasi aliquid sit causa ipsius ex parte Dei prouidentis, sed quia ex parte particularium effectuum prouidentiæ potest assignari aliqua ratio & aliqua causa cùm interrogatur quare hoc est. cùm enim quæritur quare est, diuersitas formarũ in rebus creatis, respondetur finis pro causa, scilicet vt manifestetur diuina bonitas in rebus, quæ per vnum manifestari non poterat. si verò quæritur quare in perfectionibus rerum inuenitur ordo, ita quòd vna est maior, & altera minor, redditur pro causa proxima ipse formarum ordo, quia scilicet formarum vna est altera perfectior, alia verò imperfectior, & sic de aliis: & idcirco non potest dici quòd Deus absque ratione gubernet creaturas: licet ipse actus diuini intellectus prouidentis causam non habeat. Secundò, ostendit sanctus Thomas, quòd ratio secundum quam diuina prouidentia res dispensat, sumitur ex suppositione diuinæ voluntatis: ad huius autem manifestationẽ præmittit quòd operatiua ratio siue argumentatio aut inquisitio operatiua, & inquisitio speculatiua conueniunt quidem in hoc, quòd incipiunt ab aliquo principio. & per media ad aliquod intentum deueniũt: sed differunt primò, quia in speculatiuis principium est forma, & quod quid est: in operatiuis verò est finis, qui quandoque est forma, quandoque aliquid in aliud. Secundò, quia in speculatiuis principium oportet semper esse necessarium, vt hominem velle fœlicitatem, quandoque verò non, vt hominem velle domus ædificationem. Tertiò, quia in speculatiuis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur, non autem in operatiuis, sed tunc tantùm quando ad finem non nisi per hanc viam peruenir[i] potest, sicut ei qui vult domum ædificare, quamuis velit ædificare domum ex sua simplici voluntate, non autem ex ratione domus, necessarium est quòd quærat ligna. isto supposito probatur intentum sic, quòd creaturæ producantur in esse, quamuis ex ratione diuinæ bonitatis habeat originem, tamen ex simplici Dei voluntate dependet: & similiter quòd suam bonitatem secundum hanc vel illam perfectionis mensuram communicare velit, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. supposito tamen quòd Deus velit bonitatem suam secundum quòd possibile est creaturis communicare, ex hoc rationem accipit, quòd creaturæ sint diuersæ: & supposito quòd Deus hunc numerum rerum & hanc vnicuique rei perfectionis mensuram statuere velit, ex hoc rationem accipit: quòd habeat formam talem, & materiam talem, ergo quamuis prouidentia diuina secundum quandam rationem res dispenset, sumitur tamen hæc ratio ex suppositione diuinæ voluntatis. Probatur antecedens quo ad primam partem, quia quamuis Deus suam bonitatem necessariò amet, non tamẽ necessariò sequitur quòd per creaturas repræsentetur, cùm siue hoc diuina bonitas sit perfecta. similiter quamuis Deus velit bonitatem secũdum quòd possibile est communicare creaturis, non sequitur tamen necessariò quòd secundum hanc aut illam perfectionis mensuram velit communicare: cùm videlicet secundum aliam perfectionem manifestari & communicari possit.

CIRCA secundam differentiam inter operatiuam & speculatiuam rationem, aduertendum quòd principium in operatiuis esse necessarium accipitur secũdũ proportionẽ ad principiũ necessariũ in speculatiuis. cùm enim intellectus recipiat verum tanquam obiectum, voluntas verò bonum & appetibile principium ex quo procedit ratio speculatiua scilicet scientifica quæ ad veritatis cognitionem tendit, oportet esse necessarium

necessitate veritatis, ita scilicet quòd necessariam veritatem contineat, & falsum esse non possit. principium verò rationis practicæ, quod non tendit principaliter ad veritatis cognitionem, sed ad operationem alicuius appetiti & amati, quando est necessarium, intelligitur habere necessitatem appetibilitatis, ita scilicet quòd non appeti non possit. hoc modo dicimus quòd beatitudo quæ est finis hominis, est principium necessarium rationis practicæ, quia non potest ipsam voluntas non velle, si in actum exeat circa ipsam. similiter cùm in diuino intellectu & diuina voluntate aliquem ordinem ponimus secundum nostrum modum intelligendi, dicimus bonitatem diuinam esse principium necessarium: quia Deus ipsam necessariò amat, & ex ratione suæ perfectionis habet quod ametur, & quod non possit non amari: propter quod dixit sanct. Thom. quòd productio creaturæ habet originem ex ratione diuinæ bonitatis, secundũ quam videlicet cõuenit sibi quòd necessariò Deus eam amet. econtrario autem dicitur in operatiuis principium nõ esse necessarium quando non est necessariò appetibile, sicut & in speculatiuis diceretur principium non necessarium si non contineret veritatem necessariam, sed posset esse falsum. hoc modo dicimus quòd domus ædificanda non est principium necessarium: quia non necessariò homo vult ædificare domum, eò quòd nõ conueniat domui ædificandæ ex propria ratione vt ametur & desideretur, sed ex libera hominis voluntate proueniat.

CIRCA rationem aduertendum quòd hunc ordinem in diuina voluntate sanct. Thom. ponit ex parte scilicet volitorum, non ex parte ipsius voluntatis, quòd inquam primò Deus vult bonitatem suam, secundò vult eam communicare, tertiò vult diuersitatem creaturarum esse, quartò vult ipsam secundum istos determinatos perfectionis gradus communicare creaturis, quintò vult huic rei dare hanc materiam, & hanc formã, illi verò illam. in hoc ordine autem primũ est necessariò volitum absolutè, tertium est volitum ex suppositione secundi: vltimum verò est volitum ex suppositione tertij: sed alia intermedia ex mera libera voluntate diuina procedunt, sicut cùm diuersis viis potest quis ad aliquem locum tendere, quòd istam eligat, ex eius libera voluntate prouenit.

Quantum ad secundum principale, ex prædictis sanct. Thom. duos excludit errores, scilicet & loquentiũ in lege Saracenorum, vt Rabi Moyses ait, dicentium omnia simplicem dei voluntatem absque ratione sequi: & aliorum dicentium causarum ordinem ex diuina prouidẽtia per modum necessitatis sequi. & licet, inquit sanct. Thom. quædam verba sacræ scipturæ videantur omnia simplici Dei voluntati attribuere, vt in Psal. & Iob. 11. & Rom. 9. & etiam August. 3. Tri. videtur dicere, tamen non dicuntur ad hoc vt ratio tollatur à prouidentiæ dispensatione: sed vt omniũ primum principium Dei voluntas ostendatur. Quantum ad tertium infertur correllariè, quòd cùm quæritur propter quid de aliquo effectu naturali possumus reddere rationẽ ex aliqua causa proxima, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem diuinã, declaratur exemplariter, quum videlicet quæritur quare lignum est calefactum ad præsentiam ignis. Si enim respondeatur, quia deus voluit, conuenienter respondetur: quia reducatur quæstio in causam primam: incõuenienter verò si aliæ excludantur causæ.

Quomodo Deus poßit aut non poßit facere præter ordinem suæ prouidentiæ.

Cap. 98.

EX præmissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorum vnus quidem depẽdet ex prima omnium causa: vnde & omnia complectitur: alius particularis qui ex aliqua causa creata dependet, & continet illa quæ causæ illi subduntur, & hic quidem multiplex est secũdum diuersitatẽ causarũ quæ inter creaturas inueniũtur: vnum tamen eorum sub altero continetur: sicut & causarum vna sub altera existit: vnde oportet quòd omnes particulares ordines sub illo vniuersali ordine contineantur, & ab illo descendãt, qui inueniuntur in rebus: secundũ quòd à prima causa dependent. huiusmodi exemplũ in politicis considerari potest. nam omnes domestici vnius patris familiâs ordinem quendam adinuicem habent: secundum quòd ei subduntur. Rursus autem tam ipse paterfamiliâs, quàm omnes alij qui sunt suæ ciuitatis, ordinem quendam adinuicem habent, & ad principem ciuitatis: qui iterum cum omnibus qui sunt in regno, aliquem ordinem habent ad regem. Ordinẽ autem vniuersalem secundum quẽ omnia ex diuina prouidentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res quæ subduntur ordini: & quantum ad ordinis rationem, quæ ex principio ordinis dependet. ostensum est autem in secundo, * quòd res ipsæ quæ à Deo sub ordine ponuntur: proueniunt ab ipso, non sicut ab agente necessitatem naturæ, vel cuiuscunque alterius: sed ex simplici voluntate, maximè quãtum ad primam rerum institutionem. relinquitur ergo quòd præter ea quæ sub ordine diuinæ prouidẽtię cadunt, Deus aliqua facere potest, non autem est eius virtus ad has vel illas res obligata. Si autem consideremus prædictum ordinem quantum ad rationem à principio dependentẽ, sicut præter ordinem illum Deus facere non potest. ordo enim ille procedit (vt dictum est) ex scientia & voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. non est autem possibile quòd Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum. cùm creaturæ ab ipso non procedant naturaliter, sed per voluntatem, vt * ostensum est. neque etiam Lib. 2.c.88. est possibile ab eo aliquid fieri quòd eius sciẽtia nõ comprehendatur, quum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto: neque iterum est possibile quòd in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem: quum sua bonitas sit proprium obiectum voluntatis ipsius. similiter autem quum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quòd aliquid velit quod prius noluerit: aut aliquid de nouo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem. nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suæ prouidentiæ cadat: sicut non potest aliquid facere quod eius operationi nõ subdatur: potest tamen alia facere quàm ea quæ subdũtur eius prouidẽtiæ vel operationi, si absolutè consideretur eius potestas: sed nec potest facere aliqua quæ sub ordine prouidẽtiæ ipsius ab æterno non fuerunt, eò quòd mutabilis esse non potest. Hanc autem distinctionem quidam non considerantes in diuersos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem diuini ordinis ad res ipsas quæ ordini subduntur, extendere conati sunt, dicentes quòd omnia necesse est esse sicut sunt, intantum quòd quidam dixerũt, quòd Deus non potest alia facere quàm quæ facit: contra quod est quod habetur Matth. 26. An putas quia nõ possum rogare patrem meum, & exhibebit mihi plusquàm duodecim legiones angelorum. Quidam autem econuerso mutabilitatem rerum quæ diuinæ prouidentiæ subijciuntur, immutabilitatem diuinæ prouidentiæ transtulerunt, de eo carnaliter sentientes quòd Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis: cõtra quod dicitur Numeri 23. Nõ est Deus quasi homo vt mentiatur, nec vt filius vt mutetur. Alij verò contingentiam diuinæ prouidentiæ subtraxerunt: contra quos dicitur Thren. 3. Quis est iste qui dixit vt fieret aliquid domino non iubente?

* Cap. 10.

Super Cap. 98.

POSTQVAM de diuina prouidentia ostẽsum est quòd ad omnia se extendat, vult sanctus Thomas ostendere quomodo præter ipsam Deus agere possit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd Deus aliquo modo potest agere præter ordinem suæ sapientiæ, aliquo verò modo non. Secundò ostendit quod potest agere præter ordinem rebus inditum cap. sequenti. Circa primum tria facit. Primò ponit quasdam distinctiones. Secundò ostendit propositum. Tertiò quosdam errores eliminat. Quantum ad primũ duas tangit distinctiones. Prima est, duplex est ordo, vnus vniuersalis qui dependet ex prima causa, & omnia complectitur: alius particularis, qui scilicet ex aliqua causa creata dependet, & continet ea quæ illi causæ subduntur. talis autem est multiplex secũdum causarum diuersitatem, & vnus eorum sub altero continetur, sicut vna causa sub alia, & omnes sub illo vniuersali ordine continentur, & ab illo descendunt, cùm inueniantur in rebus secundum quòd à prima causa dependent. declaratur per exemplum in politicis: omnes enim domestici vnius patrisfamilias ordinem quendam habent secundum quòd ei subduntur.

ADVERTENDVM quòd quum omnes effectus vnius causæ ordinem quendam habeant secundum quòd ab vna causa dependent, vt dixit S. Thom. superius cap. 96. vbi inquam plures effectus ab vna causa procedunt, secundum quòd multiplices sunt causæ, ita multiplices sunt ordines effectuum ab illis causis dependentium: & sicut aliqua est causa vniuersalis à qua omnia secundum suum esse dependent, aliqua verò particularis à qua determinati effectus proueniunt: ita duplex est ordo, scilicet vniuersalis, quia omnia complectitur: & particularis, quia aliquos tantùm complectitur effectus. ordo autem qui est inter effectus vnius causæ, si comparetur ad principium ipsius ordinis, est vnus: si autem comparetur ad ipsos effectus sub causa contentos, & ab ipsa ordine quodam procedentes, dum vnus alium præcedit, alius verò sequitur, habet multiplicitatem secundum effectuum ordinatorum multitudinem. est etiam vnus per comparationem ad principalem finem illius causæ. inquantum omnia ad vnum finem qui est causa intentus ordinantur. quia ergo sanctus Thomas loquitur de ordine rerum per comparationem ad causam & principium ordinis, ideo de ordine contentorum sub vna causa loquitur, tanquam de vno ordine, & comparat ipsum ad ordinem contentorum sub alia causa tanquam ad aliquod vnum. Secunda distinctio est, quòd ordinem vniuersalem secundum quem omnia ex diuina prouidentia ordinantur, possumus considerare & quantum ad res quæ subduntur ordini, & quantum ad ordinis rationem quæ ex principio ordinis dependet.

ADVERTE quòd per rationem ordinis intelligit sanct. Thom. speciem

ciem & naturam ordinis, quæ ex principio ordinis sumitur. Cùm enim prius & posterius in aliquo ordine dicantur per comparationem ad principium ordinis, vt dicitur quinto Metaphysicæ, & ponit sanctus Thomas Quolibet. quinto, quæstione duodecima articulo primo, & primo Sententiarum distin. 20. articulo tertio, ex ipso principio accipit ordo speciem, sicut aliquis est ordo secundum locum, aliquis est ordo secundum tempus, inquantum vnus accipitur per comparationem ad principium loci, alius verò per comparationem ad aliquod principium temporis. potest ergo considerari ordo rebus statutus ex diuina prouidentia aut ex parte rerum quibus imponitur & determinatur ordo, aut ex parte sui principij ex quo ipse ordo habet vt dicatur ordo diuinæ prouidentiæ, & diuinæ voluntatis & scientiæ, sicut si diceremus ordinem aliquorum secundum locum posse considerari, aut inquantum est ordo talium rerum, aut inquantũ est ordo secundũ locũ: & iste est sensus huius distinctionis. Quantum ad secundũ, ponuntur duę cōclusiones. Prima est, Deus potest aliqua facere præter ea quæ sub ordine diuinæ prouidentiæ cadunt, nec est eius virtus ad has vel illas res obligata. probatur: res proueniunt à Deo nō per necessitatem naturæ vel cuiuscunque alterius, vt ostensum est in secundo li. sed ex simplici eius voluntate, maximè quantum ad primam rerum institutionem, ergo, &c.

ADVERTE quòd addit sanctus Thomas vel cuiuscunque alterius, vt ostendat quòd Deus neque per necessitatem naturæ agit, neque per necessitatem voluntatis, neque per necessitatem intellectus, aut iustitiæ, quia quouis istorum modorum de necessitate ageret, sequeretur quòd non posset Deus aliqua facere præter ea, quæ sub ordine diuinæ prouidentiæ cadunt. Vnde quidam eorum qui hoc asserebant, mouebantur, quia dicebant Deum agere de necessitate naturæ, & per consequens eius virtutem esse ad certos effectus limitatam. quidam verò, quia dicebant Deum agere de necessitate sapientiæ & iustitiæ suæ. Propterea vtroque fundamento destructo, ex præcedentibus relinquit sanct. Thom. eorum positionem falsam esse.

ADVERTE etiam quòd addit. maximè quantum ad primam rerum institutionem, quia vt in secundo est ostensum, licet primi effectus diuini ex simplici voluntate diuina dependeant, posteriores tamen effectus habent aliquam necessitatem ex suppositione. Secunda conclusio est, Deus non potest præter dictum ordinem facere, si consideretur quantum ad rationem à principio dependētem. probatur, ordo ille procedit ex scientia & voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem: sed non potest Deus præter hæc facere, ergo, &c. probatur minor discurrendo per singula. Nō enim potest esse quòd fiat aliquid à Deo quod non sit ab eo volitum, cùm res ab eo per voluntatem procedant: neque quod eius scientia non comprehendatur, cùm voluntas non possit esse nisi de aliquo noto: neque quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem, cùm bonitas sua sit proprium obiectum suæ volũtatis, similiter cùm Deus sit omnino immutabilis, non potest esse quòd aliquid velit quod prius noluerit, aut quòd de nouo aliquid incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem.

CONCLVDITVR ergo vtranque conclusionem comprehendendo, quòd nihil potest Deus facere quin sub ordine suæ prouidentiæ cadat, sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdatur, licet alia possit facere quàm ea quæ eius prouidentiæ & operationi subduntur, si absolutè consideretur eius potestas: nec etiam potest facere aliqua quæ sub ordine prouidentiæ eius ab æterno non fuerint, cùm sit immutabilis.

AD euidentiam istarum conclusionum considerandum est, quòd cùm quæritur vtrum Deus possit facere præter ordinem suæ prouidentiæ, duplex potest esse quæsitum. Primum est, vt fiat comparatio potentiæ diuinæ secundum se ad prouidentiam quam Deus habet de rebus in ordine ad obiecta vtriusque, & est sensus, vtrum potentia diuina ad alia obiecta se extendat quàm ad illa quæ sub diuina prouidentia cadunt: & ad hunc sensum posita est prima conclusio quòd sit. Idem enim est dicere, Deus potest aliqua facere præter ea quæ sub diuina prouidentia cadunt: & dicere, potentia diuina ad alia obiecta se extendit quàm sint obiecta quæ sub diuina prouidentia cadunt: quod sanæ verum est, quia vt dicitur 1. q. 25. artic. 5. ipsum posse Dei non subiacet præordinationi diuinæ, cùm sit naturale. Secũdò potest esse quæsitum vt fiat comparatio ipsius actualis productionis rerum ad præordinationem diuinam ex scientia & voluntate dependentem. & est sensus, vtrum possit esse in actu quòd operatio diuina ad aliquid se extendat, ad quod non se extendat diuina præordinatio: & ad hunc sensum posita est secunda conclusio. Idem enim est dicere præter ordinem diuinæ prouidentiæ secundum suam rationem à principio dependentem consideratum Deus non potest facere, & dicere, non potest esse quòd Deus aliquid actualiter faciat, & illud non sit præordinatum, hoc enim verissimum est, quia vt dicitur loco præallegato, ipsum facere Dei subiacet diuinæ præordinationi, licet ipsum posse facere illi non subiaceat.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ex duobus contingere posset, vt aliquid Deus faceret quòd non est præordinatum, & sic ageret præter ordinem prouidentiæ, aut videlicet quia illud faceret absque cognitione & voluntate, quæ sunt principia illius præordinationis, sicut dicitur aliquid fieri ab homine præter eius cognitionem, quando illud quod facit, nō cognoscit. aut quia sua pręordinatio mutaretur, ordinando videlicet aliquid quod prius non ordinauit, sicut diceretur hominem posse facere præter cognitionem quam nunc habet, quia potest habere nouam aliquam cognitionem, & secundum illam operari. Vtrumque ergo istorum remouet sanctus Thomas à Deo in sua ratione. Primum, cùm ait non esse possibile vt Deus aliquid faciat quod non sit volitum, & scientia sua comprehensum, ac in diuinam bonitatem ordinatum. Secundum verò cùm ait, quòd est impossibile vt Deus aliquid velit quod prius noluerit, aut quod de nouo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem. patet enim omnia ista sensum cōpositum includere, scilicet quòd aliquid prius non sit in diuina voluntate & scientia, & postea sit in illis: quod mutationem in Deo ponit.

ADVERTENDVM quoque circa id quod addit sanctus Thomas, si absolutè consideretur eius potestas, quòd dat intelligere vulgatam illam distinctionem de potentia Dei absoluta & ordinaria. si enim potentia Dei absolutè cōsideretur, nullo scilicet habito respectu ad determinationem diuinæ sapientiæ, potest Deus alia facere præter ea quæ eius prouidentiæ & operationi subduntur. si autem cōsideretur vt exequitur imperium sapientiæ & voluntatis quibus determinauit Deus hos effectus esse producendos & alios, quomodo considerata nominatur à nobis potentia ordinaria, sic non potest Deus alia facere quàm ea quæ eius prouidentiæ subijciuntur.

QVANTVM ad tertium, tres excluduntur errores ex inconsideratione prædictæ distinctionis prouenientes. Primus est eorum qui dixerunt omnia necesse esse, sicut & adhuc amplius quòd Deus non potest alia facere quàm quæ facit, immobilitatem diuini ordinis ad res ipsas quę ordini subduntur extendentes: contra quos est authoritas Matth. 26. An non putas, &c. Secundus est eorũ qui econtrario rerũ mutabilitatem quæ subduntur prouidentiæ, immutabilitatem diuinæ prouidentiæ transtulerunt, ponentes Deum ad modum hominis esse in sua voluntate mutabilem: contra quos est authoritas Numeri vigesimo tertio: Non est Deus, &c. Tertius est eorum qui dixerunt diuinam prouidentiam ad contingentiam non se extendere: contra quos est authoritas Threnorum 3. Quis est iste, &c.

ADVERTE quòd primus error & tertius sunt directè contra primam conclusionem, secundus verò est contra secundam.

Quòd Deus potest operari præter ordinem rebus inditum, producendo effectus absque causis proprijs.

Caput 99.


RESTAT autem ostendere quòd præter ordinem ab ipso rebus inditum Deus agere possit. Est enim ordo diuinitus institutus, vt inferiora per superiora moueantur à Deo, vt suprà dictum est. potest autem Deus præter *Capit. 82. & quinq; antecedentibus.* hũc ordinem facere, vt scilicet ipse effectum aliquē in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. in hoc enim differt agens secundum necessitatem naturæ, ab agente secundum voluntatem, quia ab agente secundum necessitatem naturæ effectus non potest sequi, nisi secundum modum virtutis actiuæ: vnde agens quod est maximæ virtutis, non potest immediatè producere effectum aliquem paruum: sed producit effectum suæ virtuti proportionatum: in quo tamen inuenitur quandoque minor virtus quàm in causa: & sic per multa media tendēs à causa suprema prouenit aliquis paruus effectus: in agente autem per voluntatem nō est sic. nam agens per voluntatem, statim sine medio potest producere quemcunque effectum, qui suam non excedat virtutem. artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex & imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, & non per necessitatem naturæ, vt suprà * ostensum est: igitur mino- ** Cap. 23. 2. libri.* res effectus qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediatè absque secundis causis.

2 Adhuc, virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares, sicut per supradicta patet. virtus autem actiua vniuersalis *Capit. 67. & sequentibus.* ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter. vno modo per causam mediam particularem, sicut virtus actiua cælestis corporis determinatur ad effectum generationis humanæ per virtutē particularem quæ est in semine, sicut & in syllogismis virtus propositionis vniuersalis determinatur ad particularem conclusionem per assumptionem particularem. alio modo per intellectum qui determinatam formam apprehendit: & eam in effectum producit. diuinus autem intellectus non solùm est cognoscitiuus suæ essentiæ, quæ est quasi vniuersalis virtus actiua: neque etiam tantùm vniuersalium & primarum causarum, sed omnium particularium, sicut per supradicta patet. potest igitur producere immediatè omnē *Cap. 67.* effectum quem producit quodcunque particulare agens.

3 Amplius, cùm accidentia consequantur principia substantialia rei: oportet quòd ille qui immediatè substantiam rei producit, possit immediatè circa ipsam rem operari quæcunque ad substantiam eius consequuntur. generans enim quod dat formam, dat omnes proprietates & motus cōsequentes. ostensum est autem suprà, quòd Deus *Lib. 2. c. 21.* in prima rerum institutione omnes res per creationē immediatè produxit in esse. potest igitur immediatè vnamquamque

quamq; rem producere siue mouere ad aliquem effectum absque mediis causis.

4 Item, Ordo rerum profluit in res secundum, quod est præcogitatus in intellectu ipsius: sicut videmus in rebus humanis, quòd princeps ciuitatis ordinem apud se præmeditatum cuilibet imponit, intellectus autem diuinus non est determinatus ad hunc ordinem de necessitate, vt nullum alium ordiné intelligere posit: cùm & nos alium ordinem per intellectum apprehendere possumus. potest enim intelligi à nobis quòd Deus hominem ex terra absq; semine formet. potest igitur Deus præter inferiores causas effectum illis causis proprium operari.

5 Præterea, Licet ordo rebus inditus a prouidentia diuina bonitatem suo modo præsentet, non tamen ipsam repræsentat perfecte: cùm non pertingat bonitas creaturæ ad æqualitatem bonitatis diuinæ. quod autem non repræsentatur perfecte per aliquod exemplatum, potest iterum præter hoc alio modo repræsentari. repræsentatio autem diuinæ bonitatis in rebus est finis productionis rerum à Deo, vt suprà ostensum est, non est igitur voluntas diuina determinata ad hûc ordiné causarum & effectuum, vt non posit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediatè absque aliis causis.

6 Adhuc, vniuersa creatura magis est Deo subdita quàm corpus humanum sit subditum animæ eius. nam anima est corpori proportionata vt forma ipsius: Deus auté omnem proportionem creaturæ excedit. ex hoc autem quòd anima imaginatur aliquid, & vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem absque actione principiorum corporalium quæ sunt nata in corpore ægritudinem vel sanitatem causare. multo igitur magis ex voluntate diuina potest effectus aliquis sequi in creaturis absq; causis quæ natæ sunt secundum naturam illum effectum producere.

7 Præterea, secundum naturæ ordinem virtutes actiuæ elementorum sub virtutibus actiuis corporum cælestium ordinantur: proprium autem effectum virtutum elementarium interdum virtus cælestis efficit absque actione elementi: sicut patet cùm sol calefacit absque ignis actione. multo igitur magis & diuina virtus absque actione causarum creatarum potest producere proprios effectus earum. Si autem quis dicat, quòd cùm ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius vt præter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus effectus absque propriis causis producendo: ex ipsa rerum natura repelli potest. Ordo enim inditus rebus à Deo, secundum id, est quod in rebus frequenter accidere solet. non autem vbique, vel secundum id quod est semper, multa enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo vt frequenter: non autem vt semper. nam quandoque licet vt in paucioribus aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiæ indispositionem: vel propter aliquod fortius agens: sicut cùm natura in homine generat digitum sextum non tamen propter hoc deficit, aut mutatur prouidétiæ ordo. nam & hoc ipsum quòd naturalis ordo institutus secundum ea quæ sunt frequenter, quandoque deficiat, prouidentiæ subest diuinæ. si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest, vt ordo naturalis mutetur, ab eo quod est frequenter, ad id quod rarò, absque mutatione prouidentiæ diuinæ: multo magis diuina virtus quandoque aliquid facere potest sine prouidentiæ suæ præiudicio, præter ordinem naturalibus inditum rebus à Deo. Hoc enim ipsum ad suæ virtutis manifestationem facit interdum. nullo enim modo meliùs manifestari potest quòd tota natura diuinæ subiecta est voluntati, quàm ex hoc quòd quandoque ipse præter ordinem naturæ aliquid operatur. Ex hoc enim apparet quòd ordo rerum processit à Deo non per necessitatem naturæ, sed per liberam voluntatem. Nec debet hæc ratio friuola reputari, quod Deus aliquid facit in naturam, ad hoc quòd Deus se mentibus hominum manifestet: cum suprà * ostensum sit, quòd omnes creaturæ corporales ad naturam intellectuum ordinãtur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturæ finis est diuina cognitio, vt in superioribus est ostensum. non est ergo mirum si ad cognitionem de Deo intellectuali naturæ præbendam fit aliqua mutatio in natura corporali.

* Cap. 17. huius lib.

intellectualium

Super Cap. 99.



CVM ostenderit sanctus Thomas quo pacto possit Deus præter ordinem suæ sapientiæ agere, vult vlterius ostendere quomodo agere possit præter ordinem ab ipso rebus inditum. Circa hoc autem duo facit. Primò propositum ostendit. Secundò de ipsis rebus à Deo præter ordinem naturæ factis determinat, cap. sequent. circa primum tria facit. Primò propositum probat. Secundò remouet quoddam dubium. Tertiò assignat rationem prætermissionis huius ordinis à Deo. Quantum ad primum, proponit hãc cõclusionem, quòd præter ordinem à Deo rebus inditum, quod est vt inferiora per superiora moueantur, potest ipse facere effectum, scilicet aliquem in inferioribus agendo nihil ad hoc operante superiori agente, qui inquam infra Deum sit: & arguit primò sic. Deus operatur per voluntatem, & non per necessitatem naturæ, ergo statim sine medio potest producere quemcunque effectum qui suam non extendat virtutem, ergo minores effectus qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediatè absque causis secundis. Consequentia prima probatur, tum ex differentia inter agens per necessitatem naturæ, & agens per voluntatem, quia videlicet agens naturale maximæ virtutis non potest immediatè producere aliquem effectum paruum, sed bene agens per voluntatem tunc exemplo artificis. perfectissimus enim artifex potest facere opus quale facit artifex imperfectus. secunda verò relinquitur pro manifesta.

CIRCA consequens primæ consequentiæ aduertendum quòd ista dictio, statim, propriè quidem significat sine intermissione, & tempore immediatè sequenti, siue paruo interiecto tempore, sed & ab hoc etiam deriuatur ad significandum idem quod immediatè immediatione causalitatis & efficientiæ, quasi dicatur aliquis effectus statim produci ab aliqua causa, quia inter causam & talem effectum nõ cadit duratio alterius producti à tali causa aut alia causa operans. Cùm ergo dicitur quòd agens per voluntatem statim sine medio potest producere effectum quemcunque qui suam non extendat virtutem, non accipitur li statim in propria significatione: quia hîc non intendit S. Thom. immediatione durationis inter causam & effectum tractare, sed accipitur transumptiuè, vt idem est quod nullo mediante effectu, nullaque intercedente alia causa. vnde li sine medio, est expositio illius termini statim.

CIRCA differentiam hîc assignatam inter agens per necessitatem naturæ, & agens per voluntatem, considerandum quòd agens per necessitatem naturæ agit per formam per quam est in actu. vnde hîc dicitur quòd ab ipso non potest sequi effectus nisi secundum modum virtutis actiuæ, modo illius formæ: agens verò per voluntatem, agit, per formam quam & concipit. iccirco oportet effectum causæ agentis de necessitate naturæ proportionari formæ per quam agens est in actu, effectum autem agentis per voluntatem proportionari conceptioni & ordinationi agentis. ideo bene inquit sanctus Thomas quòd agens naturale quod est maximæ virtutis, non potest immediatè, hoc est nulla alia concurrente interiori causa producere paruum effectum, sed producit effectum suæ virtuti proportionatum, agens verò per voluntatem, sicut artifex perfectissimus potest facere effectum immediatè, qualem ipsum facit agens imperfectum, potest enim perfectissimus artifex opus tale concipere quale imperfectus artifex facit, & facere opus ad similitudinem illius formæ conceptæ nullo interueniente imperfecto artifice. sed agens naturale perfectissimæ virtutis necessariò agit effectum suæ formæ naturali similem, & per consequens non potest seipso solo paruum & eius virtuti improportionatum opus efficere.

OCCVRRIT autem in verbis sancti Thomæ dubium. Inquit enim agens maximæ virtutis producere immediatè effectum suæ virtuti proportionatum, & tamen addit quòd in tali effectu inuenitur quandoque minor virtus quàm in causa. videtur enim esse contradictio quod effectus sit virtuti causæ proportionatus, & tamen quòd in ipso sit minor virtus quàm in causa. nam si in eo est minor virtus quàm in causa, iam non est virtuti causæ proportionatus.

RESPONDETVR quòd dupliciter cõtingit effectum esse proportionatum causæ. Vno modo per æqualitatem perfectionis, vt patet in iis quæ à causa vniuoca producuntur. homo enim genitus est æqualis perfectionis essentialis cum homine generante. Alio modo per adæquationem causalitatis & dependentiæ: quia videlicet causalitatis causæ nõ potest ad aliquid maius se extendere, & ipse effectus est nobilissimum quod ab ipsa dependere potest, effectum primo modo virtuti causæ proportionatum oportet esse æqualis virtutis ad agendum cum sua causa: videmus enim quòd effectus vniuocus suę causæ cùm ad perfectũ venerit potest omnem effectum producere quem sua causa poterat, quantum est ex conditione formæ, licet aliquando ex indispositione materiæ impediatur: & tunc effectum esse proportionatum virtuti causæ, & ipsum esse minoris virtutis; contradictionem implicat. Effectum verò secundo modo proportionatum virtuti causæ, non oportet esse æqualis virtutis cum sua causa, vt patet in effectu causæ æquiuocæ. Nullus enim solis effectus ab ipso immediatè productus est æqualis virtutis cum sole. continetur enim effectus in sua causa æquiuoca secundum similitudinem formæ excellentioris, vt in plerisque locis inquit sanctus Thomas, & ideo effectum huiusmodi esse proportionatum hoc modo virtuti causæ, & ipsum esse minoris virtutis quàm sit causa, nullam implicat contradictionem. Hoc secundo modo accipit S. Thom. effectum esse proportionatum virtuti causæ, nõ autem primo modo: ideo obiectio non sequitur.

Secundò, virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares, estque Deus agens per intellectum, qui est cognoscitiuus non solùm primarum & vniuersalium causarum

sarum, sed omnium particularium: ergo potest immediatè producere omnem effectum quem producit quodcunque particulare agens, probatur consequentia, quia causa vniuersalis ad particularem effectum producendum determinari potest duplici modo, scilicet per causam particularem mediam, vt virtus solis ad hominem per virtutem quæ est in semine: & virtus propositionis vniuersalis per assumptioné particularis propositionis, & per intellectum qui determinatam formam apprehendit, & eam ad effectum producit.

AD euidentiam huius rationis cōsiderandum quòd ad hoc vt vna causa possit in effectum alterius causæ, requiritur & quòd habet virtutem quę ad illum effectum se extendat, & ꝙ ad illum effectũ sit determinata. quodcunque enim istorum deficeret, non posset ille effectus à tali causa prouenire. Vt ergo ostenderet sanctus Thomas, quòd Deus habet virtutem se extendentem ad omnes particulares effectus assumpsit quòd virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas, sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares. virtus enim vniuersalis ad omnem effectum causæ particularis se extendit, cùm causa particularis agat virtute causæ vniuersalis, vt autem ostenderet quòd virtus diuina vniuersalis ad omnem effectum particularé determinari potest absque concursu alterius causæ particularis, assumpsit quòd intellectus diuinus est cognoscitiuus nõ solùm suæ essentiæ, quæ est tanquam vniuersalis virtus actiua, & primarum causarum, sed etiam omnium particularium. Determinatur enim causa vniuersalis agens per intellectum ad particularem effectum non solùm per causam particularem mediam, sed etiam quandoque per solam determinationem intellectus absque cõcursu alicuius alterius causæ particularis.

SED videtur ratio hæc non valere. non enim videtur sequi: Ædificator habet virtutem ad domum producendam se extendentem, & non solùm causas vniuersales domus cognosci, sed etiam particulares, & particularia instrumenta, ergo potest immediatè domum producere, indiget enim certis & determinatis instrumentis, sine quibus domum efficere nõ potest, ergo. Nec etiam valet, Deus habet virtutem sed ad omnem particularem effectum extendétem, & cognoscit omnium particulares causas. ergo vnumquenque effectum potest immediatè producere.

DICITVR quòd ratio optimè cõcludit si bene intelligitur. Fit enim comparatio virtutis diuinæ vniuersalis, non ad instruméta aliqua habentia solùm rationem instrumenti, quæ scilicet non per propriam formam, sed tantùm vt mota à principali agente operantur, sed ad causas particulares per proprias formas sibi similes effectus producentes, & causæ ipsi vniuersali subordinatas. Tunc enim ratio sic procedit, in omné effectum potest diuina virtus absque propria illius causa, ad quem per suum intellectum determinari potest: sed ad omnem effectum cuiuscunque agentis particularis potest determinari per suum intellectum. ergo potest in omnem effectum absque propria causa illius in quod potest quodcunque agens particulare. maiorem supponit ex præcedentibus. vbi ostensum est diuinam voluntatem diuinamque scientiam efficacissimas esse per se ad agendum quicquid fuerit diuino intellectu conceptum tanquam producendum. minorem verò probat, quia intellectus diuinus intelligit non solùm causas vniuersales, sed etiam particulares, & per consequens potest virtutem diuinam determinare ad effectus particularium causarum. Ex quo patet instantiam contra rationem adductam nullam esse, tum quia non fit in hac ratione comparatio virtutis diuinæ ad particulares causas, tanquam ad instrumenta præcisè, vt fit in instantiam adductam: tum quia ædificatoris scientia & volũtas non sunt per se efficacia ad domum producendam, sicut diuina scientia & diuina voluntas. Tertiò, Deus in prima rerum institutione omnes res per creationem immediatè produxit in esse, ergo potest immediatè vnamquamque rem producere siue mouere ad aliquem effectum absque mediis causis. probatur consequentia, quia cùm accidentia consequantur principia substantialia rei, ille qui immediatè substantiam rei producit, potest immediatè circa ipsam rem operari quæcunque ad substantiam eius consequuntur, vt patet de generante.

ADVERTE quòd vis rationis consistit in hoc, quòd quamuis inferiores causæ habeant essentialem ordinem ad superiores, vt sine ipsis in suas actiones naturales & innaturales effectus nõ possint, Deo hũc ipsum ordinem statuente. (non enim ignis calefaceret aut generaret aliũ ignem, si motus cæli cessaret) potest tamen Deus qui vniuersa immediatè creauit, mouere vnamquamque rem ad suam operationem naturalem consequentem rei substantiam absque concursu superioris causæ agentis, sicut cessante motu cæli posset mouere ignem ad calefactionem: quia cùm immediatè produxerit rei substãtiam secundum suam speciem, potest etiam ipsam rem mouere immediatè ad omnem operationem naturam rei consequentem: sicut generans dans formam, dat etiam omnes proprietates & motus consequentes. similiter cùm immediatè omnia per creationé produxerit, constat ꝙ etiam nunc potest vnumquemque effectum immediatè producere, absque mediarum scilicet causarum concursu: ex quo patet quòd agere potest præter ordinem rebus ab ipso inditum. Quartò, ordo rerum profluit à Deo in res secundum quòd est in intellectu ipsius præmeditatus, declaratur per similitudiné in rebus humanis. princeps enim ciuitatis ordinem apud se præmeditatũ cuilibet imponit: sed intellectus diuinus nõ est ad hunc ordinem de necessitate determinatus, vt nullum alium intelligere possit: ergo potest præter inferiores causas effectum illis causis proprium operari. probatur minor: quia & nos possumus alium ordinem rerum intelligere, puta quod Deus hominem ex terra absque semine formet. Quintò, repræsentatio diuinæ bonitatis in rebus est finis productionis rerum à Deo. intellige de fine ipsis rebus intrinseco: sed potest diuina bonitas præter hunc ordinem rerum alio modo repræsentari: ergo voluntas diuina non est determinata ad hunc ordinem causarum & effectuum, quin alium velle possit, ergo, &c. probatur minor, quam tamen sanct. Thom. implicitè duntaxat ponit, quia ordo rebus inditus non repræsentat diuinam bonitatem perfectè: quod autem non repræsentatur perfectè per aliquod exemplatum, potest iterum alio modo repræsentari.

CIRCA consequens illarum, aduertendum quòd dupliciter potest intelligi voluntatem diuinam non esse ad hunc ordinem determinatam, & posse alium ordinem velle. Vno modo vt intelligamus diuinã volũtatem posse desinere velle hunc ordinem rerum quem rebus imposuit, & posse aliam volitionem alterius ordinis de nouo habere: & ad hunc sensum non intelligitur. hoc enim esset ponere immutabilitatem in diuina voluntate. Alio modo vt intelligamus diuinam voluntatem non habere necessariam habitudinem & inclinationem ad hunc ordinem rebus impositum, quasi non potuerit alium ordinem velle ab æterno, sed necessariò hunc ordinem voluerit: & ad hunc sensum intelligitur, & est verum. Ostensum est enim in superioribus voluntatem diuinam ad nullam rem creatam, necessariam habere habitudinem, cùm nulla res creata sit talis, vt sine ipsa diuina bonitas esse non possit. vnde sicut dicimus Deum ab æterno hunc ordinem rerum voluisse, ita dicimus ipsum potuisse alium ordinem rerum velle, & quòd de facto alium ordinem aliquando in aliquibus rebus fore præter ordinem naturæ ab æterno voluit: vt patet in iis quæ Deus quandoque miraculosè operatur, quæ non est dicendum non esse à Deo ab æterno volita & præordinata, cùm diuina voluntas sit immutabilis. Sextò, ex hoc quod anima aliquid imaginatur, & vehementer ad illud afficitur, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem absque actione principiorum naturalium quæ nata sunt sanitatem vel ægritudinem causare: ergo multo magis ex voluntate diuina potest aliquis effectus in creaturis sequi absque causis eius naturalibus. probatur consequentia: quia vniuersa creatura magis est Deo subdita quàm corpus humanum animæ eius, cùm anima sit corpori proportionata vt eius forma, Deus autem omné proportionem creaturæ excedat, & per consequens maiorem virtutem habeat & ampliorem.

AD euidentiam antecedentis considerandum est, quòd illud non sic est intelligendum quasi imaginatio animæ per se immediatè causet sanitatem vel ægritudinem in corpore. hoc enim negat sanctus Thomas 3. q. 13. artic. 3. ad 3. & inferius cap. 103. sed quia ex imaginatione sequuntur aliquæ passiones appetitus per quas aliquo modo variatur motus cordis & spirituum ex quibus retractis ad cor, vel ad membra diffusis, quandoque sequitur alteratio in corpore ad ægritudinem, vel sanitatem, præcipuè quando materia est disposita. Quod verò inquit sanctus Thomas, quòd ab imaginatione fit talis immutatio absque actione principiorũ naturalium, quæ nata sunt ægritudinem vel sanitatem causare, intelligitur quòd non fit mediantibus omnibus principiis quibus solent huiusmodi alterationes naturali ordine prouenire:: puta mediante putrefactione alicuius humoris, aut mediãte aliqua cibi indigestione in stomacho, sed ex sola causatione passionis ab ipsa imaginatione causata, ex qua passione variato motu cordis & spirituum sequuntur huiusmodi alterationes. Septimò, proprium effectum virtutum elementarium interdum virtus cælestis efficit absque actione elementi, sicut cùm sol calefacit absque ignis actione: ergo multo magis diuina virtus absque actione causarum creatarum potest earum proprios effectus producere. patet consequentia, quia naturæ ordine virtutes actiuæ elementorũ sub virtutibus corporũ cælestiũ continentur, sicut scilicet omnes aliæ virtutes sub diuina cõtinentur virtute.

SED videtur in hac ratione assumere S. Thom. oppositum eius quod in prima ratione assumpsit. Ibi enim dixit quod ab agente per necessitatem naturæ non potest sequi effectus nisi secundum modum virtutis actiuæ: & ideo agens maximæ virtutis non potest immediatè producere paruum effectum: ex quo sequitur cælum quod est agens de necessitate naturæ, & est maximæ virtutis, non posse immediatè producere calorem, qui ignis effectus est, cùm paruus effectus sit in comparatione ad virtutem cælestem: aut effectum cuiuscunque alterius inferioris. huius autem oppositum in hac ratione dicit.

RESPONDETVR quod nulla est contradictio: non enim contradicunt, solem non producere paruum effectum, siue effectum elementi immediatè se solo, & ipsum quãdoque producere effectum elementarem, puta calorem absque elementi actione: nam licet absque ignis actione sol quandoque calefaciat aquam aut ferrum, non tamen hoc se solo agit immediatè. sed per multa media hic paruus effectus à sole prouenit. Si autem instetur quoniam sanct. Thom. in quæstionibus de malo quæst. 16. articulo nono & decimo, inquit debilem effectum ab agente remoto prouenire, & dat exemplum de sole immediatè causante generationem imperfectorum animalium: respondetur quòd nõ intendit remouere omne medium in huiusmodi causis quæ naturaliter operantur, sed tantum agés vniuocum cum effectu. sensus enim est, quòd debilis effectus potest prouenire ab agente remotiori, nullo agente vniuoco ad illius productionem concurrente.

Quantum ad secundum remouet quoddam dubium. Posset enim aliquis contra determinationem factam hac ratione instare: Deus ordinem istum rebus indidit, ergo non potest esse absque eius mutatione, vt præter hunc ordinem operetur: sed ipse mutari non potest, ergo, &c. Respondet sanct. Thom. negando consequentiam, quia ordo rebus inditus non est vt vbique vel semper idem eueniat, sed vt frequenter, & in paucioribus aliter accidat, vel propter defectum virtutis, vel propter materiæ indispositionem, vel propter aliquod fortius agens: sicut cùm natura generat hominem cum sex digitis in manu: & vtrunque sub diuina prouidentia cadit. vnde in oppositum rationis arguitur sic: per aliquam virtuté creatam fieri potest, vt ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter, in id quod est rarò, absque mutatione prouidentiæ, ergo multo magis diuina virtus aliquid facere potest sine præiudicio prouidentiæ suæ, præter ordinem rebus naturalibus inditum.

AD euidentiã huius responsionis considerandum est, quòd sicut Deus ab æterno ordinant vt aliquæ causæ pro maiori parte suos effectus producerent, ita ordinant ab æterno, vt pro minori parte deficerent, & ideo absque prouidentiæ præiudicio euenit quòd quandoque deficiant. similiter sicut ab æterno Deus per suam prouidentiam ordinauit, vt talis ordo & talis cursus in rebus naturalibus esset: ita ab æterno ordinauit se quandoque facturum præter hunc ordinem rebus inditum: & ideo absque mutatione suæ prouidétiæ est ꝙ quandoque præter hunc ordiné institutum operetur. Quantum ad tertium, ostendit sanctus Thomas propter quid Deus quandoque præter naturæ ordinem agat: & dicit ipsum hoc interdum facere ad suæ virtutis manifestationem, quia nullo modo melius manifestari potest, quòd tota natura diuinæ subiecta sit voluntati, quàm per hunc modũ per quem ostenditur ꝙ libera volũtate operatus est Deus rerum ordinem. Nec debet friuola hæc ratio reputari, quia cùm omnes creaturæ corporales ad intellectualem ordinentur, naturæ autem intellectualis finis sit: diuina cognitio: non est mirum si ad præbendum rationali creaturæ cognitionem de Deo, aliqua mutatio in natura corporali fiat.

ordinauit ordinauit

Quòd

Quòd ea quæ Deus præter naturæ ordinem facit, non sunt contra naturam.

Cap. 100.



D.1076. ONSIDERANDVM tamen videtur, quòd licet Deus interdum præter [d] ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen
D.917. facit contra [d] naturam. Cùm enim Deus sit actus purus, omnia verò alia habeât aliquid de potentia admixtum: oportet quòd Deus comparetur ad omnia sicut mouens ad motum: & actiuum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis: si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formæ quæ corrumpitur per actionem huiusmodi. Cùm enim generatur ignis, & corrumpitur aër igne agente, est generatio & corruptio naturalis. quicquid igitur à Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicuius naturæ. Adhuc, cùm Deus sit
Lib.1.cap.13. primum agens, vt suprà ostensum est, omnia quæ sunt post
& 2.lib.c.6. ipsum, sunt quasi quædam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta: vt deseruiant actioni principalis agentis dum mouentur ab ipso. vnde talis instrumenti materia & forma esse debet, vt sit competens actioni quam intendit principale agens, & propter hoc non est cõtra naturam instrumẽti, vt moueatur à principali agente: sed est ei maximè conueniens. neque ergo est cõtra naturam cùm res creatæ mouentur qualitercumque à Deo. sic enim institutæ sunt, vt ei deseruiant. Præterea in agentibus etiã corporalibus hoc videtur, quòd motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque cõtra naturam, quamuis non videantur conuenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suæ formæ, nõ enim dicimus quòd fluxus & refluxus maris sit motus violentus, cùm sit ex impressione cælestis corporis: licet naturalis motus aquæ sit solùm ad vnam partem, scilicet ad medium. multo igitur magis quicquid à Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum, neque contra naturam. Item prima mensura essentiæ & naturæ cuiuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cùm autem per mensuram de vnaquaque re sumatur iudicium: oportet hoc naturale dici vnicuique rei, per quod conformatur suæ mensuræ. Hoc igitur erit naturale vnicuique rei, quod à Deo ei inditum est: ergo etsi adhuc eidem rei à Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam. Amplius, omnes creaturæ comparãtur ad Deum
Lib.2.c.24 sicut artificiata ad artificem, sicut ex præmissis patet. vnde tota natura est sicut quoddam artificiatum diuinæ artis. Non est autem contra rationem artificij, si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit, neque ergo est contra naturam si Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid quàm consuetus cursus naturæ habet. Hinc est quòd Augustinus dicit: Deus creator & conditor omnium creaturarum, nihil cõtra naturã facit: quia id est naturale cuique rei quod facit à quo est omnis modus, numerus, & ordo naturæ.

Super Cap. 100.



OSTQVAM ostẽdit sanctus Thomas Deum posse præter naturæ ordinem operari, vult de iis quæ sic præter naturæ ordinem à Deo fiunt, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de ipsis in ordine ad naturam. Secundò in ordine ad rationem miraculi, cap. seq. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio, licet Deus interdum præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam. probatur primò. Deus comparatur ad omnia sicut mouens ad motum, & sicut actiuum ad id quod est in potentia. ergo quicquid in rebus creatis à Deo fit, non est contra naturam. probatur antecedens, quia Deus est actus purus: omnia verò alia habẽt aliquid de potentia admixtum. consequentia verò probatur, quia quod est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contra naturam simpliciter: etsi sit aliquando contrarium particulari formæ quæ corrumpitur per actionem huiusmodi, declaratur in generatione ignis corrupto aëre.

CIRCA probationem antecedentis aduertendum, quòd cùm omne agens agat inquantum est actu, vnumquodque tantùm agit, quantum est in actu. videmus enim quòd ignis qui est cæteris elementis actualior & formalior, est ipsis etiam magis actiuus. similiter vnumquodque patitur inquantum est in potentia: & quantò magis aliquid est in potentia, tanto magis est passiuum: ideo quod simpliciter est actus, omnem prorsus potentiam excludens, & omnem actualitatem includens, comparatur ad vnumquodque quod aliquid habet potentialitatis sicut actiuum ad passiuum, & sicut motiuum ad mobile, tanquam videlicet in se continens actum, ad quem vnumquodque est in potentia. propterea optimè probauit S.Thom. Deum comparari ad omnia sicut motiuum ad mobile, & sicut actiuum ad id quòd est in potentia, ex eo quòd ipse est actus purus, nullo scilicet modo per aliquam potentiã cõtractus aut limitatus, omnia verò alia aliquid habeant potentialitatis admixtum.

CIRCA consequens illarum considerandum est quòd aliquid fieri contra naturam, nihil aliud est quàm ipsum fieri contra ordinem & inclinationem alicuius naturę. Dicitur ergo aliquid esse simpliciter & vniuersaliter contra naturam, quando est contra omnem ordinem & inclinationem cuiuscunque naturæ. dicitur verò esse contra aliquam naturam particularem, quando est contra illius ordinem & inclinationem. quod ergo Deus facit in rebus, potest quidem esse contra aliquam naturam particularem inquantum id quod fit, est contra ordinem & inclinationem propriæ formæ alicuius naturæ: non autem potest esse contra naturam simpliciter & vniuersaliter, cùm illud fiat secundum ordinem & dispositionem naturæ vniuersalissimè, quæ est Deus, à quo vnumquodque suum ordinem proprium habet suamque propriam actionem, & ad hunc sensum intelligitur conclusio illata.

AD euidentiam eius quod assumitur ad probationem consequentiæ, attendendum est quòd dicitur aliquid esse in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, quando ex natura sua habet vt sit susceptiuum alicuius formæ à tali agente aut alicuius motus: & ideo si aliqua forma aut aliquis motus in ipso à tali agente recipiatur, non dicetur illud fieri simpliciter contra naturam, cùm sit secundum ordinem naturalem patientis ad agens, licet possit esse contra naturalem inclinationem formæ illius: sicut in exemplo sanct. Thom. cùm ex aëre ab igne per ipsius aëris corruptionem generatur ignis, nõ dicitur huiusmodi generatio, neque huiusmodi corruptio simpliciter cõtra naturam esse: imo est naturalis, eo quod secundum naturalem ordinem aër natus sit ab igne corrumpi, & natus sit vt ex ipso per actionem ignis possit ignis generari: est tamen talis corruptio aliquo modo contra naturam, inquantum est contra inclinationẽ formæ aëris: in quo sensu dicitur secundo Cæli, quòd corruptio & senium & defectus omnis contra naturam est. Secundò, omnia quæ sunt post Deum, sunt quasi quædam instrumenta ipsius, ergo non est contra naturam cum res creatæ mouentur qualitercunque à Deo. Antecedens probatur, quia Deus est primum agens: consequentia verò, quia cùm instituta sint instrumenta vt deseruiant actioni principalis agentis, non est contra naturam instrumenti vt moueatur à principali agente.

AD euidentiam huius rationis, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ 4.distinct.1.quæst.1.artic.4.& distinct.4.quæst.1. ad primum, & in plerisque aliis locis, quòd de ratione agentis instrumentalis, est esse mouens motum, & omnis causa quæ non mouet nisi mota, habet rationem instrumenti: ideo cùm causa secunda non moueat nisi mota à prima, consequens est quod habeat rationem instrumẽti respectu primæ. propterea optimè probat S.Thom. quòd omnia quæ sunt sub Deo, sunt tanquã ipsius instrumenta, eo quod est primum agens.

SED videtur ista ratio non concludere. posset enim aliquis dicere, licet omnis causa secunda sit instrumentum causæ primæ, nõ tamen sequitur quod non moueatur contra naturam qualitercunque moueatur: quia cùm diuersa instrumẽta sint diuersis effectibus proportionata, si quis vtatur instrumento ad aliquid cui non sit proportionatum, est contra naturam talis instrumenti quod sic moueatur.

RESPONDETVR quòd instrumentum inquantum est instrumentum alicuius principalis agentis, semper proportionatur actioni quam ipsum principale agens intẽdit. vnde hîc dicit sanctus Thomas, quòd materia & forma talis esse debet, vt sit competens actioni principalis agentis. vnde si quis vellet vti instrumẽto alicuius artis ad aliquid cui proportionatum non esset, iam non esset instrumentum respectu illius agentis, vtpote ipsi non deseruiens. omnia autem sic Deus creauit, vt sint sibi instrumenta, & deseruiant actioni quam in creaturas exercere determinauit, siue frequenter, siue raro aliquid in ipsis efficere determinauerit: & ideo qualitercunque à Deo moueantur res creatæ, nõ sunt improportionatæ illi motioni, cùm adhoc institutæ à Deo sint, vt ab ipso quandoque taliter moueãtur: & naturã talẽ sortitæ sint à Deo, vt taliter ab ipso moueri possint. idcirco nihil à Deo in ipsis fit quod sit simpliciter cõtra naturã. licet vt dicebatur, sit quandoque contra propriam inclinationem formæ alicuius. Vnde ad argumentum dicitur, quòd licet res diuersæ quæ sunt instrumenta diuinæ virtutis, sint diuersis actionibus & motibus propriis secũdum inclinationem propriæ formæ proportionatæ, & vna res sit improportionata actioni alterius: inquantum tamen vnaquæque est instrumentum diuinæ virtutis, nulla est improportionata actioni & motioni quam Deus in ea intendit efficere. Tertiò, motus qui sunt in inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam, vt patet in fluxu & refluxu maris: ergo multo magis quod fit à Deo in quacunque creatura, non potest dici violentum, aut contra naturam.

ADVERTENDVM hoc loco quòd sicut omnia creata comparantur ad Deum sicut instrumenta, ita & inferiora corpora sunt instrumenta superiorum, inquantum non mouent neque operantur, nisi à superioribus mota. Vnde huiusmodi inferiora corpora dupliciter considerari possunt, vno modo inquantum sunt talia corpora habentia talem formam & talem naturalem inclinationem: alio modo inquantum sunt instrumenta corporum cælestium, nata ab ipsis moueri secundum eorum intẽtionem. Quod ergo fit in ipsis à corporibus cælestibus, est naturale ipsis, inquãtum

sunt

sunt cælestium corporum instrumẽtá. Naturale est enim instrumento vt à principali agente moueatur: potest tamen esse innaturale inquantum sunt corpora talia habentia talem formam, & talem inclinationem quæ est ad oppositum, sicut diximus de motu fluxu & refluxu maris, hic enim est naturalis aquæ maris, inquantum est instrumentum à corpore cælesti motum: est autem sibi contra naturam, inquantum est corpus graue naturaliter ad medium tendens.

ADVERTENDVM etiam quòd S. Thom. fluxus & refluxus maris nullam aliam causam assignat, nisi impressionem corporis cælestis: quia in hac parte sequutus est opinionem Albumasar secũdo libro maioris Introductorij, & Commẽtatoris in tertio Cęli commento, qui nullam aliam præter hanc assignat causam. alij tamen alias causas assignant. Nam Adelandus quidam (vt refert Picus tertio aduersus astrologos libro, capitulo decimo quinto) ex opinione Saracenorum dicit huiusce motus causam esse quòd cùm ipsa sibi maris brachia obuiare atque confluere impetu concito properent, obiectu montium aut etiam terra situ ab ipso naturali motu deficientes ad superius vnde moueri incipiunt referantur. Alij hunc accessum & recessum maris in vapores & ventos excitatos in aqua referũt, quorum motu atque impulsu tumultuat aqua atque calescit, ac iccirco locum quærit ampliorem quò se diffundat, adiuuantibus etiam superioribus ventis, qui aquæ summa ad infernas partes propellentes, interno flatui obuiant, atque ab ipsis ad superna propelluntur, quo fit vt eructuans aqua abundet, tumescatque. vbi autem vis illa spirituum dissolutis vaporibus conflacessit, subsidunt aquæ, & in angustias se contrahentes ab occupatis locis descendunt.

ADVERTENDVM quoque inter eos, qui hunc maris accessum recessumque cælorum impressionibus tribuũt, differentiam esse, sunt enim quibus placeat augmentum & decrementum luminis in luna esse huiusce rei causam: Aliis verò & etiam Diuo Thomæ in tractatu de Occultis operibus naturæ & potentia q. 6. art. 1. ad 17. visum est hoc ipsum esse in lunæ motum referendum, vt scilicet ipsa ascendente ascendat & aqua, descendat autem ipsa descendente.

CIRCA id quod inquit sanctus Thomas, motum aquæ naturalem esse solùm ad vnam partem, scilicet ad medium, occurit dubium. videtur enim experientia in oppositum: nam cùm effoditur terra aquæ vnita, videmus ipsam aquam ascendere, & consequenter à medio recedere. quod quidem videtur naturale esse aquæ, sicut & graue naturaliter, remoto impediente, descendit.

RESPONDETVR quòd ascensus illius aquæ non est naturalis, sed ab aliquo propellente ipsam fit: siue sit alia aqua, siue aliquid aliud: cuius signum est quòd si à lateribus decliuior defodiatur locus, statim in illum descendit. Quartò, id est naturale vnicuique per quod conformatur suæ mensuræ, sed prima mensura cuiuscunque naturæ est Deus, ergo vnicuique rei naturale est quod est ei à Deo inditum, ergo, &c. minor probatur, quia de vnaquaque re per suam mensuram sumitur iudicium. minor verò, quia Deus est primum ens. quod est omnibus essendi causa. Quintò, non est contra rationem artificij, si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam postquam ei suam formam dedit, ergo neque contra naturam est si aliquid Deus aliter in rebus naturalibus operetur quàm consuetus naturæ cursus habeat. probatur consequentia: quia omnes creaturæ comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem, confirmatur conclusio author. August. 26. contra Faustum.

ADVERTENDVM quod istæ duæ vltimæ rationes concluduntur ad sensum præcedentium, scilicet quod non est contra naturam simpliciter & vniuersaliter, si aliquid Deus in rebus naturalibus aliter operetur quàm consuetus cursus naturæ habeat, nõ autem quod non sit contra naturam alicuius particularis formæ, modo præ exposito.

De miraculis.

Cap. 101.

Idem 1. p. q. 105. art. 8.

HAEC autem quæ præter ordinem communiter in rebus statutum quandoque diuinitus fiunt miracula dici solent. Admiramur enim aliquid cùm effectum videntes causam ignoramus. Et quia causa vna & eadem à quibusdam interdum est cognita & à quibusdam incognita: inde contingit quòd videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur, & aliqui non mirantur. Astrologus enim non miratur videns eclipsim solis, quia cognoscit causam: ignarus autem huius scientiæ necesse habet admirari, causam ignorans. sic igitur est aliquid mirum quo ad hunc, non autem quantum ad illum. illud ergo simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam, & hoc sonat nomen miraculi: vt scilicet sit de se admirationem plenum non quò ad hunc vel quò ad illum tantùm. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus. probatum est enim suprà * quod eius essentiam nullus homo in statu huius vitæ intellectu capere potest. Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt, quæ diuinitus fiunt præter ordinem communiter seruatum in rebus. Horum autem miraculorum diuersi sunt gradus & ordines, nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit à Deo quod natura nunquam facere potest, sicut quòd duo corpora sint simul, & quòd sol retrocedat aut stet: quòd mare diuisum transeuntibus iter præbeat.

* Capit. 47. huius.lib.

Et inter hæc etiam ordo attenditur: nam quanto maiora sunt illa quæ Deus operatur, & quantò magis sunt remota à facultate naturæ: tantò miraculum maius est: sicut maius est miraculum quòd sol retrocedat, quàm quòd mare diuidatur. Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illũ ordinem. Opus enim naturæ est ꝙ aliquod animal viuat, videat, & ambulet, sed ꝙ post mortem viuat, post cæcitatem videat, post debilitatem claudus ambulet hoc natura facere non potest: sed Deus interdum miraculosè operatur. Inter hæc etiã miracula gradus attenditur secundum ꝙ id quod fit, magis est à facultate naturæ remotum. Tertius autem gradus miraculorũ est, cùm Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturæ, tamen absque naturæ principiis operantibus: sicut cùm aliquis à febre curalibi per naturam, virtute diuina curatur: & cùm pluit sine operatione principiorum naturæ.

Super Cap. 101.

POSTQVAM determinauit S. Thom. de iis à Deo fiunt præter solitum cursum naturæ in ordine ad naturam, nunc determinat de ipsis quantum ad rationem miraculi. circa hoc autem duo facit, Primò de ipsis miraculis determinat. Secundò ostendit quibus conueniat miracula facere, cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit quæ possint dici miracula. Secundò ponit miraculorum gradus & ordines. Quantum ad primum inquit, quòd illa simpliciter dicenda sunt miracula, quæ diuinitus fiunt præter ordinem communiter seruatum in rebus: hoc autem declarat, quia miraculum dicitur quasi de se admiratione plenum. illud autem simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam: causa autem simpliciter occulta Deus est.

AD euidentiam secundæ propositionis notat, quòd cùm tunc admiremur aliquid, cùm effectum videntes causam ignoramus, aliquid quidem est mirum quantum ad hunc hominem tantùm, non autem simpliciter, quando alicui causa apparentis effectus est ignota, non est autem ignota omnibus, vt patet in eo qui videns eclipsim solis admiratur: aliquid verò est simpliciter mirum, quando causa alicuius effectus est simpliciter omnibus occulta.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina ipsius potentia, q. 6. artic. 2. & 2. Sent. dist. 18. ad 3. quòd ad rationem miraculi simpliciter & propriè dicti duo requirũtur, secundum quòd duo ad admirationem pertinent, vt haberi potest ex primo Metaphysicæ. vnum est causa secundum se nobis occulta qualis est Deus, vt scilicet illud quod miraculum est, sit à solo Deo productum aut factum. Alterum est vt in re sit vnde videatur aliter debere euenire, sicut resuscitatio mortui est à solo Deo, & corpus mortuum in se habet vt perpetuò careat vita, & sic habet in se vnde non debeat in ipso vita causari, & iccirco miraculum dicitur. vbi altera istarum conditionum deficit, non est propriè miraculum. Vtraque conditio hoc loco tangitur. prima dum dicitur illa simpliciter dicenda esse miracula, quæ diuinitus fiunt. secunda, cùm dicitur præter ordinem communiter seruatum in rebus. ex hoc enim quòd aliquid præter talem ordinem fit, constat quòd in re est vnde aliter fieri debeat.

Propter defectũ secundæ conditionis creatio vniuersi non est miraculosa, quia non est in re vnde aliter esse debeat, imò naturali ordine sic esse debet, cùm solus Deus sit totius esse author. Similiter animarum creatio non est miraculosa: quia non potest aliter anima habere esse, & consuetus ordo productionis est vt homine materiam disponente, à Deo creetur in materia. Si tamen Deus aliquam animam crearet absque opere hominis materiã disponentis, talis creatio esset miraculosa, vt pote pręter consuetum modum eueniens. Eadem ratione non est miraculosa iustificatio impij quæ communiter fit: quia anima rationalis cùm sit ad imaginem Dei facta, secundum naturam suam capax est Dei per gratiam: & à solo Deo iustificatio fieri potest: & propterea non est præter ordinem naturæ creatæ. licet enim voluntas impij tendat in malum, & sic videatur habere ordinem ad oppositum iustificationis secundum iustitiæ exigentiam, quia tamen iustificatio non fit præter ordinem propriæ causæ quæ est Deus, cuius solius est iustificare, iccirco non est miraculosè: sicut nec calefactio aquæ ab igne miraculosa: licet sit contra inclinationem formæ aquæ. aliqua tamen iustificatio potest esse miraculosa, si scilicet fiat præter consuetum cursum iustificationis, sicut fuit iustificatio Pauli, qui statim quãdam perfectam iustitiam accepit.

ADVERTENDVM tamen quòd licet propriè loquendo creatio & iustificatio non sint miracula, quia complectam rationem miraculi non habent, impropriè tamen & imperfectè dici possunt miracula: quia sunt magna opera, & à solo Deo fieri possunt, qui est causa nobis occulta: & ideo quãdoque à doctoribus inter opera miraculosa connumerantur. vnde S. Tho. 1. 2. q. 113. art. vlt. inquit, ꝙ si in operibus miraculosis cõsideretur, quòd sola virtute diuina fieri possunt, quantum ad hoc creatio & iustificatio, & vniuersaliter omne opus quod à solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Quantum ad secundum enumerat S. Thom. gradus miraculorũ, & ponit tres gradus. Supremus est quãdo aliquid fit à Deo quod natura nunquam facere potest, vt cùm duo corpora sunt simul, & similia. & in hoc gradu etiam ordo est: quia quanto aliqua maiora sunt, & magis à facultate naturæ remota, tãto maiora miracula sunt. Secũdus est quando Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem: sicut cùm homo post mortem redit ad vitam & in hoc etiam gradu quod est magis à facultate naturæ remotum, maius miraculum est. Tertius est, quando Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturæ: tamen absque naturæ principiis operantibus.

AD

AD euidentiam huius distinctionis cõsiderandum est ex prima parte, quæst. 105. ar. 8. quòd ad supremum gradũ pertinẽt illa quæ sunt omnino supra naturam quantum ad substantiam facti, ita videlicet quòd id quod fit à Deo, nullo modo potest à natura fieri. Ad secundum gradum pertinent illa quæ à natura quidem fieri possunt, sed non in hoc. sicut vita à natura quidẽ fieri potest; sed non in corpore animalis mortui: vnde quod hîc ait sanct. Thom. quòd nõ possunt à natura fieri per illum ordinem, intelligitur nõ de ordine actualis productionis formæ, sed de ordine & sequela formæ productæ ad conditionem subiecti. exemplificauit enim sanctus Thom. de ambulatione claudi post debilitatem, de vita alicuius post mortem, & de visione post cæcitatem. Ad tertium gradum pertinent illa quæ excedunt facultatem naturæ quantum ad ipsum ordinem faciẽdi & modum operandi, puta quia fiunt statim, & non secundum consuetum cursum & ordinem naturæ, sicut eum qui statim à febre curatur, & cùm aër statim absque naturalibus causis condensatur in pluuias.

CIRCA magnitudinem miracolorum considerandum est, quòd non est idem dicere aliquid esse magis opus Dei altero eius opere, & illud esse maius miraculum: potest enim esse maius opus Dei, & tamen erit minus miraculum. nam dicitur maius opus Dei, quod est nobilius & excellentius, & magis diuinam virtutem manifestat: dicitur autem maius miraculum, quod magis rationem miraculi participat, quæ consistit in hoc quòd aliquid à Deo fiat, & quòd in re fit aliquid ex quo videatur quòd aliter fieri debeat. Non inconuenit autem quòd aliquid sit excellentius altero, & magis diuinam virtutem manifestet, & tamen minus habeat de ratione miraculi, vt puta quia non est in natura creata vnde debeat aliter euenire, cùm ad illud nullum ordinem habeat natura actiua creata, sed ipsum sit supra ordinem omnium producibilium. à natura sic dicimus creationem vniuersi, & iustificationem impij, esse maiora opera diuina quàm sit sanatio subita alicuius à febre, licet ista sanatio sit maius miraculum, vtpote magis de ratione miraculi habens. propter hoc inquit sanct. Thom. 1. 2. ar. præallegato ad primum, quòd quædam miraculosa opera licet sint minora quàm iustificatio impij quantum ad bonum quod fit, plus tamẽ habent de ratione miraculi, intellige, quia habent quicquid ad rationem miraculi pertinet, iustificatio autem hoc tantùm habet ad rationem miraculi, quòd à Deo fit, qui est causa secundum se nobis occulta

CIRCA dicta autẽ duplex occurrit dubium. Primum est, quia dictum est quòd primum gradum inter miracula tenent, quæ quantum ad substantiam facti natura nunquam facere potest. huic enim videtur contradicere id quod dicitur prima parte, quæstione suprà allegata, artic. 7. ad 1. vbi dicitur quòd creatio & iustificatio non dicuntur propriè miracula: quia non sunt nata fieri per alias causas. ex hoc enim sequitur quòd ea facta à Deo quæ natura facere non potest, non solùm non sunt suprema miracula, sed nec propriè sunt miracula: quod est oppositũ eius quod hîc dictum est. Secundum dubium est quia inter suprema miracula enumerat sanctus Thomas, quòd mare diuisum transeuntibus iter prębeat. hoc enim non videtur verum, imò nec videtur miraculum, quia posset fieri virtute angeli quæ est virtus in natura creata: nam secundum doctrinam ipsius materia corporalis obedit Angelis quantum ad motum localem. constat autem quòd talis diuisio maris potest per motum localem aquæ fieri, ergo, &c.

AD primum horum dupliciter responderi potest: primò ex doctina sancti Thomæ de potentia Dei, & secundo Sententiarum locis allegatis, quòd dictum in prima parte intelligitur, quando nec etiam est in re vnde aliter esse debeat. quia enim tunc solùm miramur de aliquo, quando videtur nobis quòd aliter esse debeat, illa quæ nullo modo quantum ad substãtiam facti à natura fieri possunt, nec est in ipsis vnde oppositum esse debeat, propriè miracula dici non possunt: quia in seipsis non habent admirationis causam: & hoc modo creatio & iustificatio impij propriè loquendo miracula non sunt: quia non sunt nata fieri ab alia causa quàm à Deo: & non habet in se res vnde sic non debeat esse: non est ergo contradictio, quia hîc ponuntur in supremo gradu miracolorum ea quæ nullo modo natura facere potest, & in re est vnde aliter debeat euenire, de iis autem non loquitur sanctus Thomas in loco præallegato primæ parti.: sed tantùm de iis quæ à natura fieri non possunt, nec etiam est in re vnde oppositum esse debeat. Secundò potest respõderi ex doctrina sanct. Tho. 4. Sent. dist. 17. artic. 5. & 1. 2. artic. præallegato, quòd dictum primæ partis intelligitur quando in recipiente est naturalis ordo ad recipiẽdum talem effectum à solo Deo & à nullo alio. hoc enim signant illa verba, non sunt nata fieri per alias causas, quasi diceretur ideo creatio & iustificatio non sunt miracula, quia susceptiua creationis passiuæ & iustificationis secundum naturæ ordinem sunt huiusmodi effectus susceptiua à solo Deo, non autem à quacunque causa creata. talia enim non fiunt, vt sic, præter ordinem naturæ, cùm fiant vt eorum naturalis ordo exigit: & ideo propriè miracula non sunt. illa enim quæ sunt miracula, non habent in recipiente ordinem naturalem ad illum effectum à solo Deo immediatè recipiendum, siue non sunt ex se nata illum effectum à solo Deo immediatè recipere: & ideo cùm fiunt, non fiunt secundum ordinem suæ naturæ, sed præter eorum naturalem ordinem, ex hoc patet nullã esse in dictis sanct. Thom. contradictionem. Nam cùm hîc ponuntur inter suprema miracula ea quę à natura nullo modo fieri possunt, intelligitur de illis effectibus ad quos suscipiendos à solo Deo immediatè non est consuetus ordo naturę. cùm verò dicitur in prima parte, illa non esse miracula quæ non sunt nata fieri per alias causas, intelligitur de iis & quæ per alias causas fieri non possunt, & quorum susceptiua habẽt naturalem ordinem & aptitudinem ad hoc vt illos effectus immediatè à solo Deo recipiant.

SED tunc remanet dubium, quomodo inquam in anima recipiẽte gratiam per iustificationem, sit ordo naturalis ad gratiam, cùm sit donum Dei supernaturale, sicut & gloria. Dicitur quod dupliciter potest ordo alicuius susceptiui ad aliquam formam dici naturalis, vno modo quia consequitur naturam susceptiui per comparationem ad aliquod agens creatum, quod hoc loco vocatur agens naturale: & sic non intelligitur ordinem animæ ad gratiam esse naturalem. Alio modo quia natura susceptiui est capax illius formæ, & ad hoc est instituta à Deo & ordinata, vt ab ipso solo talem formam suscipiat, & nõ ab alio. nec talis natura in se habet aliquid illi formæ repugans, talis enim potentia potest dici obedientialis aliquo modo, inquantum est ad formam à solo Deo suscipiendam: potest etiam dici aliquo modo naturalis, inquantum natura subiecti est à Deo ad illam formam secundum institutionem diuinam ordinata, & facta est illius formæ secundum se capax: & hoc modo in anima est ordo naturalis ad gratiam. Hominem enim Deus à principio instituit, vt esset secundum animam gratiæ & beatitudinis capax, eamque (nisi sibiipsi impedimento esset) nancisceretur à Deo. Ad hũc sensum intelligitur dictum August. in libro de Prædestinatione sanctorum, quòd posse habere fidẽ, sicut & charitatem, naturæ est hominum, talis autem ordo naturalis non inuenitur in operibus miraculosis quæ à solo Deo fiunt. Non enim sol est secũdum naturam suam à Deo ordinatus ad retrocessionem, sed magis vt continuè procedat, licet præter hunc ordinem consuetum tempore Iosue fecerit eum Deus retrocedere. similiter est in aliis.

AD secundum dubium posset primò dici, quòd talis diuisio maris rubri qualis fuit tempore Pharaonis, non potest fieri virtute aliqua creata: & cùm procatur quia materia corporalis obedit Angelis quãtum ad motum localẽ: diceretur quòd illud habet veritatẽ vbi non immutatur ordo naturæ à Deo institutus, vnde inquit sanct. Thom. de malo quæst. 6. artic. 9. ad 2. quòd dæmones non possunt humani corporis lineamenta in bestialia veraciter commutare, quia hoc est præter ordinem à Deo naturæ inditum & articulo. 10. ad vltimum ait quòd dæmones licet possint mouere aliquam partem terræ, nõ tamen possunt mouere totam terram. quia non est proportionatum naturæ eorum vt mutẽt ordinem elementorum mundi. In ista autem maris rubri diuisione mutaretur aliquo modo ordo naturæ institutus à Deo. instituit enim Deus mare continuum & instabile ac fluidum, sicut & totam terram immutabilem fecit: & sic accipitur ipsum mare propter magnam aquarum copiam tanquam totum elementum aquæ, vt sicut non posset virtus angelica totam terram scindere in partes, ita non possit ipsum mare illo modo diuidere. Secundò responderi potest, quòd sanctus Thomas exemplum illud ponit secundum mentem illorum philosophorum, qui posuerunt quòd substantiæ separatæ mouent tantùm corpora cælestia immediatè, non autem possunt hæc inferiora nisi mediãte motu cæli mouere: quam opinionem tenere videtur Aristoteles. Nam voluit sanct. Thom. exemplificare non tantùm secũdum fidei veritatem, sed etiam secundum Philosophorum opinionem, dans exemplum in iis quæ etiam Philosophi à virtute creata fieri non posse concederent.

Quòd solus Deus potest miracula facere.

Caput 102.



EX præmissis autem ostendi potest, quòd solus Deus potest facere miracula. *Idem 1. p. q. 110. artic. 4.*

Quod enim est sub ordine totaliter constitutum, non potest præter ordinem illum operari. omnis autem creatura est constituta sub ordine quẽ Deus in rebus statuit: nulla ergo creatura potest supra hũc ordinẽ operari: quod est miracula facere.

2 Item, quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum: licet posset esse mirũ alicui, qui illam virtutẽ non comprehẽdit: sicut mirum videtur ignaris quòd magnes trahit ferrum, vel quòd aliquis paruus piscis sit retinens nauẽ. omnis autem creaturæ potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. quicquid ergo virtute cuiuscunquæ creaturæ fiat non potest dici miraculum propriè: etsi sit mirum creaturæ virtutem illius non comprehẽdenti. Quod autem fit virtute diuina, quæ cùm sit infinita, de se incomprehensibilis est, verè miraculum est.

3 Amplius, omnis creatura in sua actione requirit subiectũ aliquod in quod agat: solius autem Dei est ex nihilo aliquid facere, vt suprà ostensum est: * nihil autem quod ** Lib. 1. cap. 16.* requirit in sua actione subiectum, potest agere, nisi illa ad quæ subiectum est in potentia. Hoc enim agens in subiectum aliquod operatur, vt educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura sicut nec creare potest, ita & nec agere potest in aliqua re, nisi quod est in potentia illius rei. fiunt autem multa miracula diuinitus, dum in re aliqua fit diuina virtute quod non est in potẽtia illius rei: sicut quòd mortuus reuiuiscat, & quòd sol retrocedat, & quòd duo corpora sint simul. Hæc igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

4 Adhuc, subiectum in quod agitur, ordinem habet & ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, & ad actum in quem reducitur. sicut ergo subiectum aliquod est in potẽtia ad aliquem determinatum actum, & non ad quemlibet: ita non potest reduci de potentia in actum determinatum, nisi per agens aliquod determinatum. Requiritur enim agens diuersimodè ad reducẽdum in diuersum actum. Nã cùm aër sit in potentia ignis & aqua: alio agente fit actu ignis, & alio aqua. similiter etiam patet quòd materia corporalis in aliquem actum perfectum non re-

ducitur à sola virtute vniuersali agente: sed oportet esse aliquod agens propriũ per quod determinetur impressio vniuersalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autem minus perfectũ potest materia corporalis sola virtute vniuersali absque particulari agente. Animalia enim perfecta non solùm generantur ex sola virtute cælesti: sed ad hoc requiritur determinatum semen. Ad generationem verò quorundam imperfectorum animalium sola virtus cælestis sufficit sine semine. effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, sint nati fieri à causis vniuersalibus superioribus sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant: sicut non est miraculum quòd animalia ex putrefactione sine semine nascantur. Si autem nõ sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causæ inferiores particulares. Cùm autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

5 Amplius, eiusdem rationis esse videtur quòd aliquid operetur ex subiecto: & quod operetur id ad quod est in potẽtia subiectũ: & quòd ordinatè operetur per determinata media. Nam subiectum non fit in potentia propinqua ad vltimũ nisi cùm fuerit actu in medio. sicut cibus non est statim in potẽtia caro, sed cùm fuerit conuersus in sanguinem: omnis autem creatura necesse habet vti subiecto ad hoc quòd aliquid faciat: nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potentia, vt ostensum est*. ergo nõ potest facere aliquid nisi subiectum reducat in actum per determinata media. miracula igitur quæ sunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturæ fieri non potest.

*Cap. 2. secũdi lib.

6 Adhuc, inter species motus ordo quidem naturalis attenditur. Nam primus motuum est motus localis: vnde & causa aliorũ existit. primum enim in quolibet genere causa inuenitur eorum quæ in illo genere cõsequuntur. omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est vt producatur. oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proueniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod propriè localiter moueri non possit. effectus autem qui fiunt à substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi. corpora enim non operantur nisi naturaliter. non igitur substantiæ incorporeæ creatæ possunt aliqua miracula facere propria virtute: & multo minus substãtiæ corporeæ, quarum omnis actio naturalis est. solius igitur Dei est miracula facere. ipse enim est superior ordine sub quo vniuersa continentur à cuius prouidentia totus hic ordo fluit: eius etiam virtus cùm sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum, neque ad hoc quod effectus illius producatur aliquo determinato modo vel ordine. Hinc est quod in Psal. 135. dicitur de Deo: Qui facit mirabilia magna solus.

Super Cap. 102.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quæ sint illa opera quæ miracula sunt, vult vlterius quibus conueniat miracula facere, manifestare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quod solus Deus miracula facere potest. Secundò quòd aliæ substantiæ spirituales aliqua mira operantur, quæ vera miracula non sunt, cap. seq. Quia autem hæc propositio, solus Deus potest miracula facere, duas habet expositiones, scilicet, Deus potest miracula facere, & nullus alius à Deo hoc potest. vtramque in hoc cap. probat sanct. Thom. & primò secundam, secundò primam. Arguit igitur primò sic: omnis creatura est constituta sub ordine quem Deus in rebus statuit, ergo nulla creatura potest supra hunc ordinem operari, quòd est miracula facere. probatur consequentia: quia quod est sub ordine totaliter constitutum, non potest præter illum ordinem operari.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thom. prima parte quæst. 110. artic. 4. quòd ad rationẽ miraculi non sufficit quòd aliquid sit præter ordinem & inclinationem alicuius particularis virtutis creatæ, sed requiritur quod sit præter ordinem totius virtutis creatæ, id est, quòd nulla virtus creata illum effectum cum omnibus eius conditionibus possit efficere: cõstat autem quod particularis virtus creata non potest operari præter ordinem totius naturæ creatæ, cùm operetur secundum ordinem & inclinationem suam, qui ordo continetur sub vniuersali ordine vniuersitati creaturarũ à Deo imposito, sicut pars continetur in suo toto: & ideo nulla virtus creata potest miracula facere, secundum hoc procedit hæc ratio.

VNDE & illa propositio quam assumit sanct. Thom. scilicet quod est sub ordine totaliter constitutum, non potest præter illum ordinem operari, intelligitur ad hũc sensum, quod si aliquid secundũ omnẽ suam virtutem sub aliquo totali ordine tanquam pars illius ordinis contineatur, illud non potest præter illum totalem ordinem operari: oppositum enim implicat contradictionem, si enim aliquid sua virtute operetur præter aliquem totalem ordinem, sequitur vt secundum suam virtutem extra totum illum ordinem sit, cùm operetur id ad quod nulla virtus in illo ordine contenta se potest extendere: & sic si ponatur aliquid in aliquo toto ordine contentum potest totum illum ordinem operari, ponitur idem secundum suam virtutem in aliquo ordine esse, & non esse in illo ordine. Secundò, omnis creaturæ potentia est limitata ad aliquem determinatũ effectum vel ad aliquos: ergo quicquid virtute cuiuscunque creaturæ fiat, non potest propriè miraculum dici, sed bene quod fit diuina virtute quæ infinita est, & idcirco incomprehensibilis. probatur cõseq. quia quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem est determinata, non est miraculum.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ loco præallegato ad secundum, & quæstione centesima decima quarta, articulo quarto. item secundo Sententiarum distinctione decima octaua, quæstione prima, articulo tertio, & quarto Sententiarum distinctione decima septima, quæstione prima, articulo quinto, quòd aliquid miraculum potest dupliciter dici: vno modo quò ad nos tantùm, alio modo simpliciter. Quò ad nos dicitur miraculum, cùm aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, licet in se cognoscibilis & comprehensibilis sit ab intellectu creato. Simpliciter autem miraculum dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ per virtutẽ secundum se à quocũque intellectu creato incomprehensibilem. Quia ergo quæcunque virtus finita, qualis est omnis virtus creata, est ab aliquo intellectu creato comprehensibilis, & per consequens non est causa simpliciter occulta, virtus autem infinita est incomprehensibilis, & per consequens omnino occulta: ideo optimè inquit sanctus Thomas illa quæ fiunt à virtute finita, non esse simpliciter miracula, sed posse esse mira illi qui huiusmodi virtutem ignorat, & per consequens miracula quo ad illum: sicut mirum est apud ignorantem virtutem magnetis, quòd per ipsam attrahatur ferrum: & ignorãti virtutem piscis Echeneidis seu Remoræ mirum videtur quòd nauem detineat. illa verò quæ à virtute fiunt infinita, qualis est diuina virtus, verè & simpliciter miracula esse intellige, si adsint & aliæ conditiones in præcedenti capite expositæ.

Tertiò, nulla creatura potest agere in aliqua re, nisi quod est in potentia illius rei: ergo sunt multa miracula quæ nulla virtute creata fieri possunt. probatur antecedens, quia cùm solius Dei sit creare: omnis creatura in sua actione requirit subiectum: nihil autem tale potest agere nisi illa ad quæ subiectum est in potentia: cùm non operetur nisi vt subiectum educat de potentia in actum. consequentia verò probatur, quia fiunt multa miracula diuinitus, dum in re aliqua fit diuina virtute quod nõ est in potentia illius rei. sicut quòd mortuus reuiuiscat, quòd sol retrocedat, quòd duo corpora sint simul.

ADVERTE quòd in ista ratione per potentiam subiecti intelligitur potẽtia naturalis simpliciter, quomodo dicitur subiectum esse in potẽtia ad formam de eius potentia per agens naturale educibilem: non autẽ intelligitur potentia obedientialis, secundum quam dicitur aliquid in potentia ad quodcunque Deus in ipsum efficere voluerit: quia sic omnia miracula in quacunque re facta, sunt in potentia illius rei.

ADVERTE etiam quòd ista ratio non probat vniuersaliter nulla miracula virtute creata fieri posse, sed quædam. Nam etiam Deus quãdoque miraculose operatur in re id ad quod est in potentia naturali, licet alio modo illud efficiat, sicut cùm aliquem à febre statim ad sanitatẽ reducit: & ideo ex hoc quòd virtus creata non agit in re nisi id ad quod est in potentia naturali, non poterat concludi vniuersaliter nulla miracula per virtutem creatam fieri posse.

Quartò, & est confirmatio præcedentis rationis. Effectus secũdum quos subiectum reducitur de potẽtia in actum, aut nati sunt fieri per solas causas superiores, aut non, sed nullo illorum modorum est miraculum, ergo nullo modo virtute superiorum causarum aliqua miracula fieri possunt. Maior probatur, quia cùm subiectum in quod agens agit, habeat ordinem, & ad agens per quod reducitur ad actum, & ad actum in quem reducitur: sicut est in potentia ad determinatum actum, ita ad determinatum agens. ostenditur hoc ex eo quòd agens diuersimodè requiritur ad reducendum in diuersum actum, idque exemplis declaratur. minor verò probatur quantum ad primam partem exemplariter. non enim est miraculum cùm animalia ex putrefactione sine semine generantur. Quò ad secundam verò partem, quia ad complementum effectuum qui nõ sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur causæ inferiores particulares. Cùm autem effectus producitur à causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum.

CIRCA probationem maioris aduertendum, quòd sanctus Thomas ordinem subiecti ad formam & ad agens sumit ex diffinitione potentiæ passiuæ posita quinto Metaphsicæ, Diffinitur enim quòd est principium transmutandi ab alio inquantum aliud. Ex hoc autem habetur quòd subiectum de cuius potentia aliquis actus educitur, ducit ordinem non solum ad actum in quem per transmutationem educi potest, sed etiam ad agens à quo habet transmutari, & in actum reduci. Ex hoc autem vlterius sequitur, quòd cùm naturalitas potentiæ sit modus ipsius, & potentia passiua in sua ratione ducat ordinem ad actum & ad agens, quòd dicetur potentia naturalis illa sola quæ respicit ad actum qui non est supra ordinem naturalium actuum, & habet pro proprio actiuo aliquod agens, quod in ordine agentium naturalium contineatur. sicut enim potentia passiua in communi sumpta habet diffiniri per actum & per agens: ita potentia passiua naturalis habet diffiniri per actum naturalem, & per agens naturale: quemadmodum & violenta potentia dicitur, quæ est susceptiua actus violenti, id est, sibi repugnantis ab agente in ipsam per violentiam: ex quo patet error Scoti in primo Sententiarum, quæstione prima prologi,

tenentis

tenentis quòd finis noster qui est visio diuinæ essentiæ, sit naturalis animæ nostræ, sed supernaturaliter acquisibilis, patet enim hoc esse falsum, quia nulla virtute creata potest anima in actum illius finis educi, & per consequens anima ad illum non habet naturalem potentiam simpliciter, sed tantùm obedientialem, licet in illa aliquid naturalitatis sit, vt dictum est in præcedentibus, inquantum natura eius constituta est capax illius beatitudinis, & est ad illã à prima sua institutione à Deo ordinata. Potest autem opinio Scoti sustineri si per talem potentiam naturalem intelligatur nuda capacitas potentiæ, & non repugnantia ad talem actum, vt videtur velle in Quolib. quæst. 14.

ADVERTENDVM quoque quod ista ratio procedit ex eodẽ fundamento ex quo præcedens processit, scilicet ex hoc quòd nulla creatura potest in aliquo efficere nisi quod est in potentia subiecti. huic enim fundamento si adiungatur quod superius dictum est, scilicet quòd miraculum est præter ordinem totius creaturæ, optimè procedit ratio. si enim à creatura id solùm fieri potest quod de subiecti potentia educitur: quod autem de potentia subiecti educitur, aut natum est educi in actum ab vniuersalibus causis tantùm: aut ab illis mediantibus causis propriis: necesse est vt omne quod fit à creatura, altero illorum modorum fiat, sed quod fit eo modo & eo ordine quo natum est fieri, non est miraculum, cùm sit secundum naturæ ordinem, non præter ordinem naturæ. nihil igitur quod fit à superioribus creaturis, est miraculum. Quintò ex eodem fundamento arguitur, Omnis creatura necesse habet vti subiecto ad hoc quòd aliquid faciat: nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potẽtia. ergo non potest aliquid facere nisi subiectum reducat in actum per determinata media, ergo, &c. probatur prima cõsequentia, quia eiusdem rationis videtur esse quòd aliquid operetur ex subiecto, & quòd operetur id ad quod subiectum est in potentia, & ordinatè per determinata media, quia subiectum nõ fit in potentia propinqua ad vltimum nisi cùm fuerit actu in medio. declaratur in cibo in carnem transmutando. Secunda verò probatur quia miracula sunt ex eo quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest.

CIRCA primæ consequentiæ probationem considerandum est, quòd subiectum quod est in potentia ad plures actus, illos non confusè, sed ordine quodam respicit, vt in 2. lib. cap. 2. est ostensum. oportet enim ipsum prius actuari per actum priorem via generationis, & postmodũ per actum posteriorem, quia actus prior est potentialis respectu actus posterioris, & per ipsum disponitur subiectum ad susceptionem actus posterioris, vt patet in generatione carnis ex cibo, qué oportet prius in sanguinem conuerti quàm in carnem: & in generatione hominis ex sanguine menstruo, in qua oportet prius transmutari materiam ad vegetatiuum & sensitiuum quàm ad intellectiuum. quia ergo virtus quæ necessariò in sua actione requirit subiectum, non facit nisi id ad quod subiectum est in potentia, & eo modo quo est in potentia, necesse est vt ipsum subiectum reducat in actum secundum ordinem actuum ad quos est in potentia, & ideo nõ potest ipsum in vltimum actum reducere nisi prius ad priores actus reducat, quod est ordinatè per determinata media operari, & hoc est fudamentum illius consequentiæ. Sextò, Motus localis est causa omnium aliorum motuum, ergo effectus qui in istis inferioribus fit ab agente in corporali, qui propriè localiter moueri non potest, oportet vt per aliquid localiter motum proueniat. ergo substantiæ incorporeæ creatæ virtute propria miracula facere non possunt, ergo multo minus substantiæ corporeæ. ergo, &c. probatur antecedens, quia motus localis est primus motuum, primum autem in quolibet genere est causa sequentium. prima verò consequentia probatur, quia effectus qui in inferioribus producuntur, scilicet ab agente creato, necesse est vt per aliquam generationem vel alterationem producantur. Secunda probatur, quia effectus qui fiunt à substantiis incorporeis per corporea instrumẽta, non sunt miraculosi, cùm corpora non operentur nisi naturaliter. Tertiò verò, quia omnis actio substantiæ corporeæ est naturalis, scilicet apperte & manifestè loquendo de propria actione.

ADVERTE cùm inquit S. Tho. agẽs incorporeũ nõ posse propriè localiter moueri, ꝙ idcirco addidit propriè, quia sicut substãtiæ incorporeæ impropriè sunt in loco (sunt enim in loco, quia in loco operãtur, nõ autẽ quia circunscribantur loco) ita & impropriè possunt dici localiter moueri, quia videlicet successiuè sua virtute diuersa loca contingunt, non autem quia diuersa loca occupent successiuè per continentiam à loco.

LICET de motu Angeli incidenter occurrerit mentio, quia tamen materia hæc in doctrina sancti Thomæ difficillima est, non erit ab re si paucula quædam explicauero. Tria enim in prima parte quæstione quinquagesima tertia dicuntur, quæ difficultatem afferre videntur. Primum est, quòd præter motum localem Angeli discontinuum potest etiam esse aliquis motus ipsius continuus, quia videlicet potest successiuè dimittere locum diuisibilem in quo prius operabatur, successiuè per partes alium locum occupando. Secundum est, quòd talis motus fit in tempore continuo, quod à tempore mensurante motum cæli, distinguitur. Tertium est, quòd nullus motus Angeli neque inquam continuus neque discretus potest in instanti esse.

CIRCA enim primum, dubium occurrit. Ipse enim diuus Thomas in primo articulo illius quæstionis motum localem Angeli describens inquit, quòd necesse est vt motus localis Angeli nihil aliud sit quàm diuersi cõtactus diuersorum locorum successiuè, & non simul. Ex hoc enim arguitur sic: Motus localis Angeli nihil aliud est quàm diuersi contactus diuersorum locorum successiuè: sed diuersi contactus Angelici sibi succedentes, secundum diuersas operationes fiunt: ergo motus localis Angeli diuersas eius operationes circa locum requirit, sed diuersæ operationes Angeli non sunt continuæ, cùm vnaquæque suo instanti mensuretur, ergo, motus Angeli continuus esse non potest. Confirmatur, quia ipsemet diuus Thomas hac motus ratione in primo Sententiarum distinctione trigesimaseptima, quæstione quarta, Angeli motum tenet non esse continuum.

CIRCA secundum, dubium occurrit primò, quia Quolibeto tertio, articulo quinto ostenditur, quòd quia omnes motus cõtinui conueniunt in vno genere inquantum sunt mensurabiles, ideo possunt habere vnam mensuram communem, & idcirco omnium motuum continuorum potest esse vnum tempus commune. si ergo ponatur motus aliquis Angeli esse continuus, non inconuenit quòd eodem tempore continuo cum aliis motibus mensuretur. Secundò, cùm dicitur motus Angeli esse continuus, aut nomine motus intelliguntur ipsæ operationes immanentes in Angelo, quibus effectus exterior imperatur & producitur, aut effectus per tales operationes in loco producti, aut aliæ operationes transeuntes. Non primum, quia operatio quælibet immanẽs in Angelo tota simul producitur, & instanti temporis discreti tanquam in mẽsura adæquata mensuratur, sicque plures eiusmodi operationes non possunt continuo tempore mensurari. Si secundum, sic non inconuenit operationes Angelicas tempore mensurante motũ cælestem mensurari. effectũ enim angelicæ operationis tali tempore mensurari nõ inconuenit, sicut neque effectum diuinum. Si tertium, cùm actio transiens sit idem quod suus terminus, actio qua Angelus mouet cælum, erit idẽ quod ipse motus cæli: & sic cùm motus cæli tempore mensuretur, & ipsa actio angeli mensurabitur tempore communi, & sic motus Angeli erit in tempore communi.

CIRCA tertium etiam dubitatur. Nam illa mutatio per quam terminus à quo totus simul abiicitur, & terminus ad quem totus simul acquiritur, est instantanea mutatio. patet enim hoc in generatione substantiali, & in illuminatione quæ instantaneæ mutationes dicuntur. patet enim ratione. Nã quod mouetur in tempore, oportet vt partim sit in termino à quo, & partim in termino ad quem, vt habetur sexto Physicorum. hoc autem non inuenitur vbi totus vnus terminus simul abiicitur, & alius totus simul acquiritur. ergo, &c. Sed in motu discreto Angeli vnus totus locus simul deseritur, & alius totus simul occupatur, ergo motus discretus Angeli est in instanti, licet motus eius continuus sit in tempore sicut & motus corporum. *Tex. com. 32.*

AD euidentiam primi dubij considerandũ primò, ꝙ cùm Angelus non diffiniatur ad locum per operationem, secundum quod ab eius egreditur essentia, sed secundum quòd terminatur ad operatum in loco, vt inquit sanctus Thomas primo Sententiarum, distinctione trigesima septima, quæstione quarta, articulo secundo, ad videndum quomodo Angelus de loco ad locum cõtinuè aut discretè moueatur, ad ipsas operationes respiciendum est, secundum quòd ad operatum circa diuersa loca operatur, & quia in prima parte quæstione quinquagesima tertia proportionaliter ad motum localem corporis de motu continuo Angeli loquitur, ex motu corporis oportet in cognitionem motus Angelici deuenire.

CONSIDERANDVM secundò, quòd cùm motus localis corporis secundum quòd successiuus est, ad diuisionem magnitudinis diuidatur, & secundũ magnitudinis continuationem continuitatem habeat, sicut magnitudo est vna quidem continuitate, sed tamen plures habet partes quarum vna non est alia, ita motus corporis super magnitudine est quidem vnus continuitate, sed tamen plures habet partes, quarum quælibet est motus. diuersis partibus magnitudinis correspondentes. Vnde potest dici quòd in transitu corporis super vnam magnitudinem est vnus totalis motus, sed plures motus partiales ex quibus ipse totalis motus integratur, sicut & magnitudo totalis ex pluribus partibus, quarum quælibet est magnitudo, constituitur. Sic ergo proportionaliter de motu locali Angeli loquẽdo, cùm Angelus motu continuo mouetur priorem locum successiuè deserendo, & posteriorem successiuè secundum ordinem partium occupando, oportet vt ibi sit vnus contactus vnaque operatio totalis secundum continuitatem: sicut & ipsa loca in quibus continuè mouetur, continuitatem habent: sed tamen iste contactus istaque operatio plures hebet partes secundum quòd pluribus partibus magnitudinis applicatur per aliquod operatũ in ipsis: & ideo potest dici quòd in tali motu continuo est vnicus quidẽ contactus totalis, sed multi partiales. Vtrum autem secundum quòd operatio egreditur ab essentia, in tali motu continuo sint multi contactus partiales, dicendum videtur quòd si solo imperio & actu voluntatis Angelus in corpora operetur, ita quòd executio ab imperio non distinguatur realiter, non est possibile vt sit pluralitas aliqua in ipso contactu. non enim potest ibi esse vnum velle continuitatem habens ex pluribus partibus sibi succedentibus integratum, cùm omnis operatio immanens Angeli sit tota simul & indiuisibilis. non etiam possunt esse plura imperia, pluribus locis quæ in motu continuo pertranseuntur ab Angelo correspondentia, quia cùm loca pertransita ab Angelo in tali motu, sint infinita: sicut & in motu corporis, oporteret dicere quòd in fine motus Angelus infinitos actus volendi elicuisset: quòd manifestè est impossibile. infinitum enim pertransiri non potest. Si autem in corpora Angelus per aliquam operationem verè & formaliter transeuntem operetur, dicendum est quod eodem modo in tali contactu vt egreditur ab essentia, est vnitas totalis & pluralitas partialis, sicut & in ipso vt terminatur ad operatum in loco. Nam cùm talis contactus & operatio sit idem quod operatum, sicut & in actionibus corporalibus motus & actio est idem quod terminus motus, sicut ipsum operatum successionem & diuisibilitatem habet, ita & ipsa actio successiuè & partibiliter ab ipso Angelo operante progreditur.

EX ISTIS facilè patet ad dubium responsio. Dicitur enim quod in motu etiam continuo Angeli sunt plures contactus aliquo modo secundum quòd ad operatum terminantur. Nam est ibi vnus contactus totalis, sunt verò plures partiales contactus: & hoc sufficit ad intentionem sancti Thomæ. Quum autem instatur, quia diuersæ operationes angeli non continuantur, dicitur quòd hoc verum est de operationibus immanentibus vt egrediuntur ab essentia angeli: verum est etiam de operationibus transeuntibus totalibus: sed falsum est de operationibus partialibus. Potest enim (vt dictum est) vna operatio angeli vt ad operatum terminatur, successionem habere & partibilitatem: & sic ex pluribus partibus integrari, quarum quęlibet potest dici partialis operatio, secundum quòd per ipsam pars magnitudinis pertransitæ attingitur.

AD confirmationem respondetur, quòd si dicta sancti Thomæ in primo Sententiarnm voluerimus tanquam non retractata per dicta in prima parte sustentare, dupliciter possumus vtrumque dictum concordare. Primò quòd in primo Sententiarum loquitur de motu Angeli quo plura loca pluribus operationibus totalibus & omnino distinctis attingit. in prima verò parte loquitur vniuersaliter de motu quo plura loca pluribus quomodocunque attingit, operationibus, siue inquam sint totales & omnino distinctæ, siue sint partiales. Secundò quòd in primo Sententiarum loquitur de natura motus angelici quantum est ex parte Angeli.

Nam cùm ipse sit extra magnitudinem, non conuenit sibi continuitas in suo motu ex parte substantiæ suæ. in prima verò parte loquitur de natura motus angelici tam ex parte angeli quàm ex parte magnitudinis in qua operatur, & super quam dicitur localiter moueri, & ideo posuit aliquem motum eius posse esse discretum, aliquem verò posse esse continuum, ex eo quòd potest & vnum locum totum simul dimittere, & potest locum in quo prius erat secundum partes successiuè deserere, & alium eodem modo successiuè occupare.

QVANTVM ad secundum dubium attendendum est primò ex doctrina Aristot. decimo Metaphy. tex. quarto & deinceps, quòd mensura propria alicuius debet esse cognata siue eiusdem naturæ cum mensurato, non solùm secundum conuenientiam in natura communi & generica, sed etiam secundum conuenientiam in natura speciali, quãtum ad id secundum quod aliquid mensurabile est. oportet enim lineam linea mēsurari, superficiem superficie, pondus põdere, & sic de aliis. & ideo sicut aliqua in natura conueniunt aut distinguuntur inquãtum mēsurabilia sunt: sic possunt aut non possunt vna mensura mensurari. quæ enim in vna ratione particulari siue specifica conueniunt, inquãtum mensurabilia sunt, vna specifica mensura mensurari possunt: quæ autem vna ratione generica participant, sed non vna specifica, vna mensura generica possunt mensurari, non autem vna secundum speciem: quæ verò in vna ratione tãtum analoga conueniunt, possunt vna mēsura analoga mensurari, non autem vna generica & vniuoca. loquimur autem de mensura per se & propria, non autem de mensura per accidens aut excedente.

CONSIDERANDVM secundò, quòd cùm motus sit alterius rationis quàm tempus etiam in ratione quanti non conuenit motui mensurabili secundum se totum vt primo mensuretur tempore, sed oportet vt motu alio mēsuretur, primo scilicet & simplicissimo in genere motuũ: mediante autem ipso primo motu potest mensurari tempore, ex eo quod tempus est numerus primi motus: & ideo si sint aliqui motus qui ad primum motum ordinem & dependentiam habeant tanquam ad exemplar suum & tanquam perfectissimum & simplicissimum sui generis, tempore numerante primum motum mensurari possunt. Si autem sint aliqui motus qui talem ordinem ad primum motum non habeant, tempore illum motum mensurante non habent mensurari. Quia ergo motus localis angeli non est eiusdem rationis cum motu corporis cuiuscunque, sed æquiuocè dicuntur moueri localiter Angelus & corpus, ideo motus localis angeli à motu cæli non denpendet, neque mensuratur, & cõsequenter neque mensurari habet tempore qui est numerus motus cęli. Et hęc est ratio propter quam tenet sanct. Thom. tempus mensurans motum angelicum non esse idem cum tempore motum cæli & alios motus corporales mensurante.

ATTENDENDVM tamen quòd dupliciter potest Angelus dici localiter moueri. Vno modo per se, alio modo per accidens. Per se dicitur continuo motu moueri, quando sua operatione successiuè diuersa loca immediatè contingit, vnum per partem post partem relinquendo, & alium eodem modo occupando. Per accidens verò, quando vnum corpus motu continuo mouet, per cuius motum successiuè ad diuersa loca præsentiam habet, ex eo quòd corpus ab ipso motum successiuè diuersa occupat loca, sicut cùm mouet corpus ab eo assumptũ, aut lapidem vnum de loco ad locum. Quod ergo dictum est angeli motum non mensurari communi tempore, intelligendum est de motu eius per se, non autem de motu per accidens. In motu enim per accidens semper est in eodem loco per se, licet per accidens moueatur: sicut ille qui sedet in naui, & ad motum nauis mouetur, est in eodem loco per se, sed per accidens mouetur ad motum nauis.

SED circa dicta dubium occurrit. Nam licet alia sit ratio motus localis angeli, & alia ratio motus localis corporum, conueniunt tamen vterque motus in eadem ratione continuitatis. Nam vterque à continuitate magnitudinis continuitaté habet, cùm ergo habeat motus mēsurari tempore cæli motum mensurante ratione continuitatis suæ, videtur quòd vterque eodem tempore mensuretur, nonobstante quòd dicantur æquiuocè motus locales. Et sic ratio sanct. Thom. non videtur concludere.

RESPONDETVR & dicitur primò, quòd licet ab aliquo eodem isti motus continuitatem habeant scilicet à magnitudine, non est tamen eadem ratio continuitatis in eis. Nam continuitas motus localis corporum est continuitas, aut locorum successiuè circũscribentium ipsum corpus motum, aut diuersorum, vbi quæ in corpore moto successiuè recipiuntur: & vlterius eius continuitas non solum prouenit ex continuitate magnitudinis super quam fit motus, sed etiã ex continuitate corporis quod mouetur. continuitas autem motus angeli est continuitas diuersorum contactuum partialium quibus Angelus diuersa loca contingit: & eius continuitas ex continuitate sola magnitudinis super quam fit motus prouenit, non autem ex aliqua continuitate eius quod mouetur.

DICITVR secundò, quòd ex communi ratione continuitatis non habent aliqua vt vna mensura specifica mēsurentur, alioquin & longitudo & superficies & motus & pondera vna mensura mensurari deberent, sed ex particulari continuitatis ratione: & ideo licet vna quędam sit communis ratio continuitatis in omnibus motibus tam angelicis quàm corporalibus, quia tamé alia & alia ratio particularis cõtinuitatis est in ipsis: ideo alia & alia propria mensura mensurantur: licet illæ propriè mensuræ in communi ratione temporis continui conueniant.

VTRVM autem motus continuus angeli sit in genere quantitatis: videtur dicendum quòd si ipsa operatio angeli nihil aliud sit quàm eius imperium, vt videtur velle sanct. Thom. Quodlibeto sexto, articulo secundo, & quæst. de Ma. quæstione decima sexta, articulo primo ad 14. & de spiritu. articulo sexto ad octauum, ipse motus angeli quantum est ex parte operationis, non est de genere quantitatis, cùm sit actio immanens sed ex parte effectus producti non inconuenit vt sit in prædicamento quãtitatis per accidens, sicut & alij motus. Si autém operatio ipsa sit operatio verè transiens, quæ est idem realiter cùm termino operationis, sic non videtur inconueniens quòd & ipsa in genere quantitatis sit per accidens, tanquam scilicet à magnitudine continuitatem habens, & similiter tempus quod talem operationem continuam mensurat. quamuis posset etiam fortassis dici, quòd licet ipsa operatio vt accidens quoddam rei quantæ sit quanta per accidens, quantitate de genere quantitatis, vt tamen operatio & motus continuus angeli non est in genere quantitatis, sed est continua continuitate transcendente. sicut enim successio operationum immanentium in angelo quæ motum eius discretum constituunt, non ponitur in genere quantitatis, nec tempus motus mensurans huiusmodi motum est in genere quantitatis, sed est numerus transcendens: ita motus continuus angeli non est in genere quãtitatis, sed transcendens, & tempus ipsum mensurans est tempus transcendens. Quantitas enim quæ est prædicamentum, non nisi in rebus materialibus inuenitur. Sed hęc sint probabiliter dicta.

AD argumenta autem superius adducta respondetur. Ad primum quidem dicitur primò, quòd fortàssis sanctus Thomas ibi tenuit nullum motum angeli esse continuum, & propter hoc dixit omnes motus continuos vno tempore mensurari, sed in prima parte tenuit aliquem motum angeli esse continuum. ideo sequendo determinationem eius in prima parte, non est tenendum quod alibi dixit: quæ enim dicit in summa, sunt tenenda. Dicitur secundò sustinendo dicta in præfato Quolibet. quòd ibi loquitur de motibus continuis, qui vniuocè dicuntur motus non autem de iis qui dicuntur motus æquiuocè, cuiusmodi sunt motus angeli, & motus corporum. Dicitur tertiò, quòd sicut isti motus aliquo modo proportionaliter analogicè dicuntur motus, ita tempore vno vnitate analogiæ & proportionis mensurantur: omnes enim mensurantur tempore cõtinuo, licet alia ratio sit huius temporis, & alia ratio illius.

AD secundum dicitur primò, quòd nomine motus angelici intelligimus non ipsam operationem immanentem inquantum immanens est, sed aut effectum ad quem ipsa operatio immanens terminatur, inquantum dicta terminat actionem, aut aliquam actionem angeli verè transeuntem, & continuitatem habentem. Cùm instatur contra primum, quia non inconuenit effectum talem communi tempore mensurari: dicitur quòd licet non sit inconueniens aliquem effectum operationis angelicæ tempore communi mensurari, inconuenit tamen effectum de quo loquimur, vt terminat successiuè operationem angeli, & vt est motus quo per se dicitur Angelus moueri, tali mensurari tempore, cùm vt sic sit alterius rationis à motu cæli. Cùm verò instatur contra secundum, quia cùm ipsa actio transiens sit idem cùm termino actionis, actio qua Angelus motu continuo mouet cælum, mensurabitur tempore communi, sicut & ipse motus cæli: dicitur quòd ratio supponit falsum, scilicet quod dum Angelus mouet cælum, dicatur ipse per illum motum continuè per se moueri. hoc enim falsum est. Nam si ponatur Angelus immediatè suam virtutem applicare toti cælo, cõstat quod Angelus per illum motum non mutat locum, neque secundum se totum, neque secundum partem, cùm ipsum cælum secundum se totum non mutat locum, & consequenter per talem motum Angelus localiter non mouetur. Si autem (quod verius videtur & conformius doctrinæ Aristotelis octauo physicorum) Angelus *Tex.com.84.* mouet cælum applicando virtutem suam partibus sibi succedentibus in oriente, tunc motus ille angeli non est continuus, sed discretus. nõ enim sic tangit successiuè quòd priorem partem successiuè deserat, & successiuè aliam partem attingat, sed vni parti alicuius quantitatis applicat suam virtutem, & illam simul totam deserendo alteri parti toti eiusdem quantitatis, aut etiam maiori vel minori simul applicatur, secũdum quòd multæ partes ad orientem perueniunt: & sic licet cælum continuè moueatur, ipse tamen Angelus mouendo cælum non continuo motu sed discreto mouetur. Si verò poneretur angelus affixus determinatæ parti orbis, & rotari cum illa parte ad motum orbis, tunc illo quidem motus per accidẽs moueretur, & sic non esset inconueniens dicere iuxta prædicta, quòd in tempore communi moueretur: sed nos de motu eius per se, nõ autem de motu per accidens loquimur.

AD euidentiam tertij dubij considerandum primò, quòd cùm motus sit transitus quidam de termino à quo ad terminum ad quem, transitus autem iste nihil aliud dicat quàm recessum ab vno termino, & accessum ad alium, nihil aliud est mutationem aliquam in instanti aut in tempore esse, quàm ipsum recessum ab vno termino & accessum ad aliũ mēsurari tempore aut instanti. Vnde cùm quæritur nunquid motus localis angeli sit in instanti, nihil aliud quæritur quàm an transitus angeli de loco ad locum, siue an recessus eius ab vno loco & accessus ad alium locum, in instanti fiat.

CONSIDERANDVM secundò conformiter ad doctrinam sancti Thomæ quarto Sententiarum, distinctione vndecima, quæstione tertia, articulo tertio, quæstione secunda ad terium, quòd quando in aliqua transmutatione datur vltimum esse termini à quo, quia scilicet datur aliquod instans in quo mobile est in ipso, ita quòd immediatè post illud instans in ipso non erit, & etiam datur primum esse termini ad quem, quia scilicet datur aliquod instans in quo verum est dicere mobile nunc est in isto termino, & immediatè ante hoc non erat: tunc illa duo instantia ad ipsam mutationem siue ad illum transitum de termino ad terminum pertinent, vnum scilicet sicut principium durationis eius, alterum verò sicut finis. Cùm enim aliquid de albo per medios colores transit in nigrum, instans in quo vltimo fuit sub albedine, est talis alterationis principium, instans verò in quo primò est sub nigro, est eius finis. neque enim aliud habet principium, neque alium finem intrinsecum suæ durationis. Vnde duo habet vtrumque instans. primum enim est finis quietis præcedentis, & initium motus sequentis: secundnm verò est finis motus præcedentis, & principium sequentis quietis. quando autem non datur vltimum esse termini à quo, quia videlicet non datur vltimum instans in quo mobile est sub ipso, transitus de vno termino in alium terminum non includit duo instantia, sed vnum tantum, in quo videlicet mobile primò est sub termino ad quem, & primò non est sub termino à quo. in toto enim tempore præcedenti fuit in termino à quo, & in illo instanti primo non est in eo, vnde illius trãsmutationis, si per se solam sumatur, vt scilicet ab omni alio motu distinguitur, idem instans est principium & finis. Et propter hoc tales mutationes dicuntur instantaneæ, quia videlicet in eodem instanti incipiunt & terminantur. Patet hoc generatione ignis ex aëre, quæ ponitur terminus alterationis ad formæ substantialis introductionem ordinatæ. Nam quia in toto aliquo tempore materia est sub forma aëris, & non datur vltimum instans in quo sub ipsa fuerit, in vltimo autem instanti illius temporis est sub forma ignis: ideo seclusa præcedenti alteratione sumptus transitus materiæ de forma aëris ad formam ignis,

vnum

vnum duntaxat instans includit, in quo est principium & finis ipsius transitus, & propter hoc generatio substantialis ignis dicitur mutatio instantanea. Ex hoc apparet necesse esse id quod sępenumero dicit sanct. Thom. vt videlicet huiusmodi mutationes instantaneæ alicuius motus sint termini. Nam si in tempore præcedente instantaneam introductionem formæ substantialis in materia, quieuisset materia sub forma præcedenti, non posset in vltimo instanti illius temporis primo abiici præcendens forma, & sequens primo introduci, vt in eodem istanti esset principium & finis mutationis: quia quod quiescit in aliquo toto tẽpore, in eadẽ dispositione est in vltimo instanti illius temporis, in qua fuit in toto tempore præcedenti. Vnde oportet quòd aut in eodem instanti materia sit sub vtraque forma, quod est omnino impossibile: aut quòd mobile non quieuerit sub termino à quo in tempore pręcedente ipsum istans, sed motum sit ab ipso per maiorem appropinquationem ad terminum ad quem. Et sic oportet quòd illa subdita introductio termini ad quẽ, & desitio termini ad quem, aliquem motum consequatur.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd Angelus dum localiter mouetur motu discontinuo, pluribus scilicet contactibus plura loca successiuè secundum se tota contingendo, quia vnusquisque istorum contactuum est instantaneus, vtpote vno instanti temporis discreti mensuratus: oportet dicere quòd in tali motu detur vltimum instans in quo fuit in loco à quo recedit, & detur etiam primũ instans in quo est in termino ad quem accedit. quæ enim durant duntaxat per instans, habent & primum esse suum, & suum vltimum esse. Hoc autem habet proprium motus angeli discontinuus, quia mensuratur tempore discreto, in quo vnum instans alteri instanti immediatè succedit: vt terminus à quo non solùm habeat vltimum instans sui esse, sed etiam habeat primum instans sui non esse. in instanti enim in quo primò est terminus ad quem, terminus à quo, primò non est: quòd in iis quæ per instans tantum tempori discreti durant, non inuenitur. licet enim habeant vltimum instans sui esse, non tamen habent primum istans sui non esse: ideo vt ex pręcedentibus cõstat, motus discretus angeli non vnum tantùm instans includit, sed duo, in quorum vno est vltimo in loco à quo recedit, in alio verò est in loco ad quem accedit. non enim angelum localiter moueri est ipsum vnum locum occupare. (hoc enim sibi conuenit etiam in primo instanti quo primum contingit locum) sed est recedere ab vno loco, & alium ad locũ accedere, siue vnum locum deserere, & alium occupare: hoc autem duo includit instantia in motu angeli.

EX his sequitur quòd malè Capreolus concedit Gregorio in secundo Sententiarum distinctione sexta quæst. 1. angelum in eodẽ præcisè instanti recedere à termino à quo in quo est in termino ad quem. si enim recessus à termino à quo accipiatur vt accessum ad terminum ad quem concomitatur, constat quòd iste recessus non est in vno duntaxat instanti, sed in duobus instantibus, in quorum vno dicitur recedere per positionem de præsenti, & negationem de futuro. In alio verò dicitur recessus per negationem de præsenti, & positionem de præterito: & sic talis recessus est in tempore: sicut & in motu continuo recessus à termino à quo coniunctus accessui ad terminum ad quem per totum motum non mensuratur aliquo instanti, sed tempore mensurante motum. Sed si nomine recessus velimus accipere tantum primum non esse termini à quo, vtique verũ esset quòd in instãti in quo est in termino ad quem recedit: sed hoc est impropriè dictum. non enim dicitur recedere Angelus à termino à quo in instanti in quo primo est in termino ad quem, sed dicitur tunc recessisse. Quòd si per recessum à termino à quo intelligatur instantanea derelictio termini à quo, magis dicendum est quòd recedit in instanti, in quo est in ipso termino à quo, quàm in instãti, in quo est in termino ad quem. Nam vbi datur vltimum esse termini à quo, recessus à termino est per positionem de præsenti, non per negationem, vt in omnibus motibus continuis apparet. Cùm enim corpus aliquod mouetur à loco ad locum, verum est dicere quòd in primo instãti sui motus recedit à loco in quo erat secundum se totum: quia verum est dicere, hoc corpus in hoc instanti secundum se totum est in hoc loco, & immediatè post hoc non erit in ipso secundum se totum, ergo nunc recedit ab hoc loco. non autem dicitur recedere in aliquo instanti in quo primò non sit, cùm illud nõ inueniatur. Similiter idem inuenitur in motu alterationis & aliis motibus. Cùm autem suum propositum probat Gregorius, quia quando aliquid simul deserit aliquod totum, simul deserit ipsum & deseruit: dicitur quòd illud verum est quando illud quod deseritur, habet primum sui non esse, sed non vltimum esse: sicut cùm materia simul deserit vnam formam substantialem, & simul aliam totam accipit: tunc enim dicitur deserere, quando primò non est in illo. non est autem verum vbi res quæ deseritur, habet vltimum sui esse, & primum sui nõ esse, quia tunc dicitur primò deseri quando vltimò est, non autem quando primò non est.

CONSIDERANDVM postremò, quod cùm instans dicat aliquod indiuisibile temporis, vbi plura instantia sibi succedentia inueniuntur, ibi necesse est tempus inueniri, quia ibi est numerus prioris & posterioris in motu, in quo ratio temporis consistit. Sed hoc aliter inuenitur in tempore cõtinuo, & aliter in tempore discreto. Nam vbi sunt plura instãtia temporis continui, ibi necesse est esse tempus, nõ quidem ex ipsis instantibus tanquam ex partibus constitutum: sed intra ipsa instantia tanquam intra terminos suos contentum. omne enim tempus finitum intra duo instantia continetur, sicut & omnis motus continuus intra duo mutata esse, siue intra duo indiuisibilia motus. Vbi autem sunt plura instantia temporis discreti, ibi necesse est esse tempus, non quidem intra ipsa instantia contentum, sed ex ipsis instantibus tanquam ex suis partibus constitutum, sicut enim motus discontinuus angeli ex indiuisibilibus cõstat, ita & tempus quo mensuratur.

EX istis sequitur quòd diuus Thomas ex consideratione eorum quæ in mutationibus corporalibus inueniuntur, ingeniosè tam in prima parte quæstione quinquagesima tertia, quàm in primo Sententiarum, distinctione trigesima septima Quolib. vndecimo art. 4. & nono art. 9. cõclusit motum angeli non esse in instanti, sed in tempore. Vbi enim inquit plura sunt instantia sibi succedentia, ibi necessariò est tempus, cùm ibi sit numeratio prioris & posterioris in motu. sed in motu angeli sunt multa instantia sibi succedẽtia, igitur motus angeli est in tempore. probatur minor ex superius dictis, quia videlicet vbi datur vltimũ esse termini à quo, & primum esse termini ad quem, ibi oportet esse plura instantia ad tẽpus mensurans illum motum pertinentia, vt est ostensum.

AD rationem autem in oppositum adductam respõdetur, quòd si motus localis angeli dicatur vnius loci occupatio quomodocunque, vtique conceditur quòd in instanti potest esse. Nam etiam si Angelus nullibi fuisset, & inciperet operari in aliquo loco, diceretur locum occupare in instanti quo sua operatio mensuraretur, & sic conceditur maior, & totum argumentum, sed ista est impropria acceptio motus localis, nec sic accipimus motum localem angeli. Si autem motus localis angeli dicatur transitus eius de loco ad locum, siue recessus ab vno loco, & accessus ad alium locum, quæ est propria acceptio motus localis. negatur maior assumpta. Quod enim terminus à quo totus simul desideratur, & terminus ad quem totus simul acquiratur, non sufficit ad hoc vt motus sit instantaneus, sed præter hoc requiritur quòd non detur vltimum esse termini à quo, sicut in generatione substantiali & in illuminatione non datur. Si enim mobile in vno instanti deserat totum locum per positionem de præsenti, & negationem de futuro, in alio verò instanti totum alium locum simul acquirant, hoc arguit motum esse discontinuum, non autem arguit ipsum esse in instanti: vt patet ex prædictis. Ad probationem dicitur quòd esse partim in termino à quo, & partim in termino ad quem requiritur ad motum cõtinuum, nõ autem ad motum discretum, sicut nunc loquimur de motu angeli. Nam de motu eius continuo non est dubium quin sit in tempore.

CIRCA rationem qua probatur effectus factos à substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non esse miraculosos, quia videlicet corpora non operantur nisi naturaliter, dubium occurrit. Aut enim si naturaliter accipitur vt distinguitur contra supernaturaliter, vt idem sit naturaliter operari quod operari secũdum ordinẽ naturæ creatæ, aut vt distinguitur contra voluntariũ, vt sit idem naturaliter operari quod operari ex necessitate naturæ, nõ autem liberè & ex electione: quocunque modo intelligatur, posset aliquis dicere illam rationẽ sufficientem non esse. Nam si primo modo accipiatur, dicetur quòd licet corpora non operentur nisi naturaliter inquantum virtute propria operantur, possunt tamen inquantum sunt instrumenta agentis incorporei, supernaturaliter, & per consequens miraculosè operari. Si autem secundo modo intelligatur, dicitur quòd licet corpora non operentur nisi naturaliter, nihil tamen prohibet quin possint esse instrumentum agentis incorporei ad miracula facienda. Nam & Deus per corpora aliquando miraculosè operatur tanquam per instrumenta, sicut cùm ad tactum ossium Hælisæi cadauer reuixit, vt habetur 4. Regum 13. cap.

RESPONDETVR quòd hîc accipitur naturaliter vt distinguitur contra supernaturaliter, & pręter naturę ordinem. dicuntur enim agentia corporea naturaliter tantum operari, quia operantur secundum ordinem & inclinationem naturæ, & nihil præter naturæ ordinem operantur. Sed considerandum ex doctrina sancti Thomæ de potentia, quæst. sexta, art. 3. quòd ea quæ fiunt mediantibus actionibus naturalibus, miracula propriè non sunt: quia ea duntaxat verè miracula sunt quæ absque naturalibus actionibus à causa supernaturali fiunt. vnde licet aliqui mirabiles effectus fiant à substantiis separatis mediãtibus virtutibus corporeis naturalibus, in quo virtus corporea secũdum se non potest, sicut in operibus artis aliquos effectus mirabiles fieri videmus per aliqua instrumenta quos ipsa instrumenta per se facere non possunt: illi tamen effectus miracula nõ sunt, eò quòd mediante actione virtutis naturalis fiant.

CONSIDERANDVM vlterius, quòd dupliciter potest intelligi corpus esse instrumentum agentis incorporei. Vno modo per actionem propriæ virtutis cooperando ad eius effectum. Alio modo deferendo tantùm virtutem agentis incorporei, & eam præsentando materiæ in qua fit effectus. Primo modo corpus habet propriè rationem instrumenti, non autem secundo modo, licet & sic possit aliquo modo instrumentum dici, quoniam vt dicitur prima parte, quæstione quadragesima quinta, articulo quinto, causa instrumentalis non participat actionem causæ principalis, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositiuè operatur ad effectum principalis agentis. Cùm ergo dicitur quòd corpora possunt præter ordinem naturæ operari inquantum sunt instrumenta agentis incorporei, negatur, loquendo de agente incorporeo creato. huius enim agentis incorporei corpus non potest esse instrumentum ad agendum aliquem effectum in istis inferioribus, nisi primo modo tãtùm: quia vt tenet sanct. Thom. in cap. sequẽti, & in plerisque aliis locis, substantiæ separatæ non possunt transmutare materiam corporalem ad formam nisi mediantibus actionibus naturalibus. quando autem aliquid fit ab agente incorporeo mediante naturali actione agentis corporei, illud non est præter ordinem naturæ, etiam si per sola agentia corporea fieri non possit. habet enim naturæ ordo vt aliquid fiat per actionem corpoream, inquantum ipsa vtitur agens incorporeũ, quod sine agente incorporeo fieri non posset. sicut per instrumentũ inquantum agit in virtute principalis agentis, potest aliquid fieri vltra virtutem instrumenti absolutè consideratam. fit enim lectus virtute artis per serram, qui sola virtute serræ non fieret. Cùm dicitur secundò quòd Deus aliquando miraculosè operatur per corpora, hoc vtique conceditur: quia Deus quandoque vtitur corpore tanquam deferente suum imperium ad res, vt de Potentia quæstione allegata, articulo quarto: & secunda secundæ quæstione centesima decima octaua, articulo primo haberi potest, quo solo imperio miraculosè operatur, non autem vtitur corpore tanquã cogente per propriæ virtutis actionem ad opus miraculosum. Et si Deus aliquid in rebus efficeret mediante naturæ actione, illud non esset miraculum, sicut si per appositionem medicamenti naturalis aliquem sanaret. Non sic autem est de agente incorporeo creato, vt dictum est. Ex his patet optimè probari ea quæ fiunt à substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non esse miracula, hac ratione, quia corpora non operantur nisi naturaliter. Vt enim ostensum est, ea quæ fiunt mediantibus actionibns naturalibus, non sunt præter ordinem naturæ, quia ordo naturæ sic habet vt ista tali modo fiant. Secundo loco probat sanctus Thomas alteram exponentem, scilicet Deus miracula facere potest, probat autem per oppositas conditiones tactas in superioribus rationibus, quia videlicet ipse est superior ordine vniuersi, vtpote à cuius prouidentia totus hic ordo fluit, cuius oppositum dicebatur de creatura in prima ratione: & quia virtus eius, vtpote infinita, non est

determinata ad aliquem specialem effectum, aut ad aliquem determinatum modum vel ordinem producendi, cuius oppositum in aliis rationibus de virtute creata dicebatur.

Quòd substantiæ spirituales aliqua miracula operantur, quæ tamen non sunt verè miracula.

Caput 103.

Idem 1. part. q. 110. art. 4. Auicen. li. 8. de animal. c. vlt. & lib. 6. & art. 4. c. 1.



VIT autem positio Auicennæ, quòd substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicuius effectus, quàm contrariis agentibus in natura: vnde ponit quòd ad apprehensionem prædictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus vel pluuiarũ, vel sanitatis alicuius infirmi absque aliquo corporeo agente medio. Cuius quidem signũ ab anima nostra accepit. quæ cùm fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus: sicut cùm quis ambulans super trabem in alto positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore: non autem caderet si esset trabes illa posita super terram: vnde casum timere non posset. Manifestum est autem quòd ad solam apprehensionem animæ calescit corpus: sicut accidit in concupiscentibus vel iratis: aut etiam infrigidatur: sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam ægritudinem, puta febrem, vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quòd si anima sit pura, non subiecta corporalibus passionibus, & fortis in sua apprehensione, quòd obedit apprehensioni eius nõ solùm corpus proprium, sed corpora etiam exteriora: adeò quòd ad eius apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid aliud huiusmodi. Et hoc, ponit esse causam fascinationis: quia anima alicuius vehemẽter affecta in maliuolentia, habet impressionem nocumẽti in aliquem, maximè puerum, qui propter corporis teneritudinem est facilè susceptiuus impressionum. Vnde vult quòd multo ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbiũ, sequatur aliqui effectus in istis inferioribus absque electione alicuius corporalis agẽtis. Hæc autem positio satis cõsona est aliis suis positionibus. Ponit enim quòd omnes formæ substantiales effluant in hæc inferiora à substantia separata: & quòd corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati. Quod quidem non est verũ secundũ Aristotelis doctrinam, qui probat in septimo Metaphysicæ, quòd formæ quæ sunt in materia, non sunt à formis separatis, sed à formis quæ sunt in materia. sic enim inuenitur similitudo inter faciens & factum. Exemplum etiam quod sumitur de impressione animæ in corpus, non multum adiuuat eius intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis, nisi apprehensioni adiuncta fuerit affectio aliqua, vt gaudii, vel timoris, vel concupiscentiæ, aut alterius passionis. Huiusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis: ex quo sequitur vlterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquã: vnde adhuc remanet quòd apprehensio spiritualis non alterat corpus nisi mediante motu locali. Quod autem de fascinatione inducit: non ob hoc accidit, quòd apprehensio vnius immediatè immutet corpus alterius: sed quia mediante motu cordis immutatur corpus coniunctum: cuius immutatio peruenit ad oculum, à quo infici potest aliquid extrinsecum, præcipuè si sit facilè immutabile: sicut etiam oculus menstruatæ inficit speculum. Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem quasi materia ad hoc sibi obediente, vt exeat in actum alicuius formæ, nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantię spiritualis creatæ vt corpus obediat sibi ad motum localem: mouendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter actiua ad effectus aliquos producendos: sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. hoc autem non est miraculosum propriè loquendo. Vnde relinquitur quòd substantiæ spirituales creatæ non faciunt miracula propria virtute. Dico autem propria virtute: quia nihil prohibet huiusmodi substantias spirituales inquantum agunt virtute diuina, miracula facere: quod etiam ex hoc videtur, quòd vnus ordo angelorum specialiter deputatur (vt Gregorius dicit) ad miracula facienda: qui etiam dicit quòd quidam sancti interdum miracula faciunt ex potestate, non solùm ex intercessione. Considerandum tamen est quòd cùm res aliquas naturales vel angeli vel dæmones adhibent ad aliquos determinatos effectus, vtuntur eis quasi instrumentis quibusdam: sicut medicus vtitur vt instrumentis aliquibus herbis ad sanãdum. Ex instrumento autem procedit nõ solùm suæ virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid vltra propriam virtutem: inquantum agit in virtute principalis agentis. Serra enim & securis non possunt facere lectum, nisi inquantum agunt vt motæ ab arte, & ad talem effectum: nec calor naturalis posset carnem generare, nisi virtute animæ vegetabilis, quæ vtitur ipso quasi quodam instrumento. Conueniens est igitur quòd ex ipsis rebus naturalibus proueniant aliqui altiores effectus ex hoc quòd spirituales substantiæ eis vtuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proueniunt: mirabiles tamẽ reddũtur nobis dupliciter. Vno modo ex hoc quòd per spirituales substantias tales causæ modo nobis inconsueto ad proprios effectus apponuntur: vnde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, cùm ab aliis non percipitur qualiter operantur. Alio modo ex hoc quòd causæ naturales appositæ ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc, quòd sunt instrumenta spiritualium substantiarum: & hoc magis accedit ad rationem miraculi.

Tex. com. 18. & seq.

Hom. 34. in Euang.

Super cap. 103.



VM ostensum sit solum Deum posse miracula facere, vult sanctus Thomas ostendere quòd licet substantiæ separatæ nõ possint aliquid quòd verè miraculum sit efficere, possunt tamen aliquos effectus mirabiles nobis facere. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò de mirabilibus quæ per artem magicam fiunt determinat cap. sequenti. Circa primum tria facit. Primò remouet quandam Auicennæ opinionem per quam posset ad vltimam rationem superioris capitis responderi. Secundò rationem suprà positam declarat & confirmat. Tertiò propositum declarat. Quantum ad primum ait quòd Auicenna ponens multo magis obedire materiam substantiis separatis quàm contrariis agentibus in natura, posuit ad earum apprehensionem aliquos effectus in istis inferioribus vel pluuiarum vel sanationis interdum sequi absque aliquo corporeo agente medio. Hoc autem à signo sic ostendit. Ad apprehensionem animæ nostræ cùm fuerit fortis in sua imaginatione, immutatur corpus, aut ad motum localem, cadendo scilicet ex alta trabe: aut ad calorem, vt in concupiscentibus vel iratis, aut ad frigiditatem, vt in timentibus, aut ad febrem quandoque, aut ad lepram: & non solum corpus proprium obedit apprehensioni animæ nostræ sed etiam si anima fuerit pura non subiecta corporalibus passionibus, & fortis fuerit in sua apprehensione, corpora exteriora illi obediunt, vt per fascinationem ostenditur, ergo multo magis ad apprehensionem substantiarum separatarum quæ sunt animæ vel motores orbium, sequuntur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicuius corporalis agentis. Consonat autem, inquit sanct. Tho. hæc positio aliis Auicẽnæ positionibus videlicet huic, Quòd omnes formæ substantiales in hæc inferiora à substantia separata effluant: & huic, quòd agentia corporalia materiam solùm ad suscipiendam impressionem agentis separatis disponunt.

ADVERTENDVM, vt ostendit sanct. Thomas de Potentia, quæst. 6. artic. 3. quòd hæc Auicennæ positio scilicet quòd absque agente corporeo substantiæ separaræ formas quandoque imprimere possint, ex illa positione quã tenet formas à substantia separata in materiam effluere, agentia verò corporalia materiam tãtùm disponere: hac deductione sequitur. Materia obedit substantiæ separatæ ad receptionem formæ substantialis, ergo non erit inconueniens si etiam obediat ad recipiendum dispositiones ad formam, cùm hoc minoris virtutis sit, ergo præter ordinem corporalium agentium aliquas formas solo imperio imprimere potest. Contra autem hanc opinionem arguit sanctus Thomas inquiens illam opinionem ex qua hæc originatur, non esse veram secũdum doctrinam Aristotelis, qui septimo Metaphysicę probat formas quæ sunt in materiã, non esse à formis separatis, sed à formis existentibus in materia. sic enim inuenitur similitudo inter faciens & factum. Ad signum autem assumptum ex anima nostra inquit falsum esse quòd ex sola apprehensione animæ aliqua corporis immutatio fiat, imò hoc non fit nisi mediante motu locali, cùm non sequatur ex apprehensione corporis immutatio nisi aprehensioni

fuerit

fuerit adiuncta affectio aliqua: huiusmodi autem affectiones & passiones cùm aliquo determinato motu cordis accidunt, ex quo sequitur alterius totius corporis immutatio. Ad id quod inducit de fascinatione, respondet hoc non esse, quia apprehensio vnius immediatè immutet corpus alterius, sed quia mediante motu cordis immutat corpus coniunctum, cuius immutatio ad oculum peruenit, à quo infici potest aliquod extrinsecum, præcipuè si sit facilè immutabile, sicut oculus menstruatæ inficit speculum.

CIRCA impugnationem opinionis Auicennæ ab Aristot. sumptam septimo & octauo Metaphysicæ contra Platonis ideas arguente, & hîc à diuo Thoma breuiter tactam, aduertendum est, quòd sic arguit Aristot. ibidem. Quod fit simile est facienti, sed id quod propriè fit, non est forma vel materia, sed compositum: ergo agens quod facit res naturales per generationem existere, non est forma à materia separata, sed compositum ex materia & forma. maior probatur, quia omne agens agit sibi simile. minor verò, quia eius est fieri, cuius est esse: compositum autem est quod propriè est, forma verò est id quo aliquid est. In hanc autem rationem attendendum, primò circa maiorem propositionem & eius probationem, quòd ibi est sermo de faciente immediato reducente formã de potentia in actum.

ATTENDENDVM secundò, quòd illa similitudo inter faciens & factum quod est compositum, intelligitur ad hunc sensum iuxta doctrinam sanct. Thom. prima 1. quæst. 110. artic. 2. & quæst. 117. art. 3. quòd agens ipsum vel est compositum, sicut ignis generans ignem, vel ipsum totum compositum quantum ad formam & materiam virtute continet, quod est propriũ Dei. Vnde quod dicitur materiã non obedire substantiæ separatæ ad susceptionem formæ ita quòd immediatè possit formam in materiam inducere, intelligitur (vt dicitur de Potẽtia loco præallegato) de substãtia separata creata, cuius virtus & essentia est ad determinatũ genus limitata, non autem de substantia increata, cuius virtus est infinita.

CIRCA id quod de fascinatione dicitur aduertendum ex doctri. sanct. Thom. vbi suprà quæst. 117. ad 2. quòd ex vehementi commotione animæ ad malitiam, quæ fit cum aliquo inordinato motu cordis, vt maximè in vetulis contingit, immutantur spiritus vitales, præsertim in oculis, ad quos subtiliores spiritus perueniunt, oculi autem talium spirituum exhalatione aërem inficiunt cõtinuum vsque ad determinatum spacium, & sic per aspectum inficitur aliquod corpus, præsertim tenerum, & facilè impressionis susceptiuum, quale est corpus pueri: & hoc modo etiam specula si fuerint noua & munda, ex aspectu mulieris patientis menstrua quandam contrahunt impuritatem, vt dicitur in libro de Somno & vigilia. Secundò rationem prædictam præcedentis capitis declarat & confirmat inquiẽs, quòd in virtute substãtiæ spiritualis est, vt corpus sibi obediat quantum ad motum localem per quem adhibere potest aliqua naturaliter actiua ad effectus aliquos producendos, sicut ars fabrilis ignem ad mollificationem ferri addibet, supple, & nullo alio modo potest materiam immutare. hoc autem propriè miraculosum non est: ergo substantiæ spirituales creatæ miracula propria virtute facere non possunt, licet hoc possint vt in virtute diuina agunt, vt patet ex Gregorio ponente vnum ordinem angelorum miraculis faciendis deputatum esse, & aliquos sanctos ex potestate facere miracula, non solùm ex intercessione.

AD euidentiam huius vltimò dicti considerandum est, quòd duos modos tangit sanctus Thomas de mente Gregorij in secundo libro dialogorum quibus miracula sancti efficiunt. Vnus est per intercessionem, dum scilicet sua oratione expressa impetrant à Deo miracula fieri. Alius est per potestatem illis à Deo cõcessam, sicut lora quibus rusticus ligatus tenebatur, ad sancti Benedicti aspectum extemplò sunt soluta, vt beatus Gregorius narrat, dupliciter autem exponit sanctus Thomas sanctos miracula facere ex potestate. Nam de potẽtia Dei exponit hoc esse per quandam virtutem aliquibus sancti supernaturaliter infusam, non quæ in ipsis sit per modum habitus aut formæ permanentis, quia sic miracula facerent quandocunque vellent, sed quæ est per modum formæ intentionalis, quæ non remanet nisi ad præsentiam agentis, sicut lumen in aëre, & motus in instrumento. Secunda verò secundæ, quæstione 178. articulo primo ad 1. ponit hoc esse inquantum non præcedente manifesta oratione ad nutum hominis Deus miraculosè operatur, sicut cùm petrus Ananiam & Sapphiram mentientes increpando morti tradidit. Secundum enim hanc interpretationem videtur dicendum sanctos aliquando miracula facere ex potestate: non propriè quidem quasi in seipsis habeant aliquam virtutem faciendi miracula, sed secundum similitudinem inquantum ad eorum nutum Deus quandoque miraculum facit absque manifesta oratione ipsorum qua miraculosum opus exposcant, sicut ad nutum regis fiunt ea quæ vult fieri propter potestatem in ipso existentem. Potest tamen ista secunda sancti Thomæ interpretatio ad primum sensum etiam accipi, vt dicatur Deus ad nutum alicuius sancti miraculosè operari, inquantum ipso manifestè non rogante Deus illi virtutem faciendi miraculum per modum intentionalis formæ infundit. Quare autem substantiis separatis conueniat corpora posse localiter mouere: licet non possint ea ad formam transmutare, ostendit sanctus Thomas prima quæstione centesimadecima, articulo tertio, & Potentia Dei, vbi suprà, & de Malo, quæstione decimasexta, articulo decimo, hac ratione, quia motus localis est primus motuum, & ideo sibi conuenit vt alij motus à substantia spirituali ipso mediante proueniant. Tertiò ostendit à substantiis separatis aliquos effectus nobis mirabiles prouenire. Hoc autem duobus suppositis ostendit. Primum est, quòd cùm angeli vel dæmones res naturales ad aliquos determinatos effectus adhibent, eis quasi quibusdam instrumentis vtuntur. Secundum quod ex hoc deducitur est, quòd conueniens est vt ex rebus naturalibus aliqui altiores effectus proueniant, inquantum eis tanquam instrumentis spirituales vtuntur substantiæ: quia ex instrumento procedit effectus non solum suæ virtuti correspondens, sed etiam vltra propriã virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis, vt patet in serra, & in securi, & calore naturali. Istis suppositis inquit sanctus Thomas huiusmodi effectus, qui inquam à substantiis spiritualibus adhibitis causis naturalibus fiunt, reddi nobis mirabiles dupliciter. Vno modo inquantum à substantiis spiritualibus naturales causæ modo nobis inconsueto ad proprios effectus apponuntur, quo modo artificiosorum artificum opera miramur. Alio modo ex eo quòd naturales causæ ad effectus aliquos producendos appositæ aliquid sortiuntur virtutis ex hoc quòd spiritualium substantiarum sunt instrumenta, & hoc magis ad miraculi rationem accedit.

ADVERTENTVM quòd primus modus quo substantiæ spirituales aliquos effectus operantur, qui nobis mirabiles sunt, est quando operatur effectus corporalium causarum tantùm, quos miramur aut quia adhibent propria actiua modo nobis occulto, sicut si videremus secari lignum, & serram occultè appositam non videremus, miramur: aut quia aliquas causas adhibent quarum nos virtutem ignoramus, sicut si adhibito magnete miraremur quòd ferrum attraheretur, virtutem magnetis ignorantes: aut quia celerius adhibent causas naturales quàm nos adhibere possimus, aut quia eas adhibent illis horis in quibus virtus cælestis quam certius hominibus cognoscunt ad effectus intentos magis cooperatur. Ad secundum autem modum pertinent effectus, qui virtute corporea per se produci non possunt, sed tantùm vt ipsa tanquam instrumento virtus vtitur incorporea. Hæc autem ad rationem miraculi magis dicũtur accedere, quia tales effectus sunt magis supra naturam virtutis creatæ nobis cognitæ quæ est virtus corporea. quantò enim magis aliquid est supra facultatem naturæ nobis cognitæ, tantò magis de ratione miraculi participat: cùm de ratione miraculi sit quòd sit supra facultatem naturæ aliquo modo, vt superius patuit.

Quòd opera magorum non sunt solùm ex impressione cælestium corporum.

Caput 104.


VERVNT autem quidam dicentes quòd huiusmodi opera nobis mirabilia quę per artes magicas fiunt, non ab aliquibus spiritualibus fiunt substantiis, sed ex virtute cælestiũ corporũ. Cuius signũ videtur, quòd ab exercẽtibus huiusmodi opera, stellarũ certus situs cõsideratur. Adhibẽtur etiam quædam herbarum & aliarum corporalium rerum auxilia quasi ad præparãdam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis cælestis. Hoc autem expresse aduersatur apparentibus. Cùm enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, vt suprà * probatum est: impossibile est quòd effectus * Cap. 84. qui sunt proprij intellectualis naturæ, ex virtute cælestis corporis causentur. in huiusmodi autem operationibus magorum apparent quædam quæ sunt propria rationalis creaturæ opera. Redduntur enim responsa de furtis sublatis, & de aliis huiusmodi: quod non posset fieri nisi per intellectum. non igitur est verum omnes huiusmodi effectus sola virtute cælestium corporum causari.

2 Præterea, ipsa loquela proprius actus est rationalis naturæ. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in prædictis operationibus, & ratiocinantes de diuersis: non est igitur possibile quòd huiusmodi fiant sola virtute cælestium corporum. Si quis autem dicat quòd huiusmodi apparentiæ non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantùm: hoc quidem primò non videtur verum. non enim alicui apparent formæ imaginatæ quasi res veræ, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus, quia non potest esse quòd similitudinibus attendatur tanquam rebus nisi ligato naturali indicio sensus. huiusmodi autem collocutiones & apparitiones fiunt ad homines qui vtuntur liberè sensibus exterioribus. non est igitur possibile quòd huiusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantùm.

3 Deinde, ex quibuscunque formis imaginatis nõ potest alicui prouenire intellectualis cognitio vltra facultatem naturalẽ vel acquisitã sui intellectus: quod & in somnis patet: in quibus etsi sit aliqua præsignatio futurorũ, nõ tamẽ quicũque vidẽs somnia, eorũ significata intelligit: per huiusmodi autẽ visa vel audita quæ apparẽt in operibus magorũ, plerũque aduenit alicui intellectualis cognitio aliquorum. quæ vi intellectus facultatẽ excedũt: sicut reuelatio occultorũ thesaurorũ: manifestatio futurorũ: & quãdoque etiam de aliquibus documẽtis scientię alicuius aliquibus vera respondetur. oportet ergo quòd vel illi apparentes & colloquentes nõ videantsecundum imaginationem tantùm: vel saltem quòd hoc fiat virtute alicuius intellectus superioris, quòd homo per huiusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, & non fiat hoc solùm virtute cælestium corporum.

4 Adhuc, quòd virtute cælestium corporum fit, est effectus naturalis: nam formæ naturales sunt quæ in inferioribus causantur ex virtute cælestium corporum. quod igitur nulli rei potest esse naturale, nõ potest fieri virtute cælestium corporum. quædam autem talia fieri dicuntur per operationes prædictas: sicut quòd ad præsentiam alicuius quæcunque sera ei pandatur: quòd aliquis inuisibilis reddatur: & multa huiusmodi narrantur. non est igitur possibile hoc fieri virtute cælestium corporum.

5 Amplius, cuicunque virtute cælestium corporum confertur quod posterius est, confertur & ei quod prius est. moueri autem per se consequitur ad habere animam: animatorum enim proprium est quòd moueant seipsa: impossibile est igitur fieri virtute cælestium corporum quod aliquod inanimatum per se moueatur. fieri autẽ hoc per magicas artes dicitur, quòd aliqua statua per se moueatur, aut vocẽ emittat. non est igitur possibile quòd effectus magicarum artium fiat virtute cælesti. Si autem dicatur quòd statua illa sortitur aliquod principium vitæ virtute cælestium corporum: hoc est impossibile. Principum enim vitę in omnibus viuentibus est forma substantialis. viuere enim est esse viuentibus, vt Philosophus dicit in secũdo de Animá. Impossibile est autem quòd aliquid recipiat aliquam formam substantialem de nouo nisi amittat formã quam prius habuit. generatio enim vnius est corruptio alterius. in fabricatione autem alicuius statuæ nõ adiicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solùm secundum figuram, quę est accidens. manet enim forma cupri vel alicuius huiusmodi. non igitur possibile est quòd huiusmodi statuæ sortiantur aliquod principium vitæ.

6 Adhuc, si aliquid per principium vitæ moueatur, necesse est quòd habeat sensum. mouens enim est sensus vel intellectus. intellectus autem in generabilibus & corruptibilibus non est sine sensu: sensus autem non potest esse vbi nõ est tactus: nec tactus sine organo mediè temperato. talis autem temperies non inuenitur in lapide vel cera vel metallo ex quo fit statua, non igitur possibile quòd huiusmodi statuæ moueantur per principium vitæ.

7 Amplius, viuentia perfecta non solùm generantur ex virtute cælesti, sed etiam ex semine. hoc enim generat hominem, & sol. quæ verò ex sola virtute cælesti sine semine generantur, sunt animalia generata ex putrefactione, quæ inter alia ignobiliora sunt. si igitur per virtutem cælestem solam huiusmodi statuæ sortiuntur principium vitæ per quod moueant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia: quod tamen esset falsum, si per principium vitæ intrinsecum operarentur. nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cùm respondeant de occultis. non est igitur possibile quòd operentur vel moueantur per principium vitæ.

8 Item, effectum naturalem virtute cælestium corporum productum contingit inueniri absque artis operatione. Et si enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum, vel aliquorum huiusmodi: contingit tamen generari ranas absque omni artificio. si ergo virtute cælestium corporum huiusmodi statuæ quæ per artem necromanticam fiunt, sortiantur principium vitæ, erit inuenire generationem talium absque huiusmodi arte. Hoc autem non inuenitur. Manifestum est igitur quòd huiusmodi statuæ non habent principium vitæ, neque mouentur virtute cælestis corporis. Per hoc autem excluditur positio Hermetis, qui sic dixit, vt August. refert. 8. de ciui. Dei. * Deus sicut effector est deorum cælestiũ: ita homo fictor est deorum qui in templis sunt humana proximitate contenti. statuas dico animatas, sensu & spiritu plenas, tantaque faciẽtes, & talia: statuas futurorũ præscias: easdẽ de somniis & multis aliis rebus prædicentes, & imbecilitates hominibus facientes, eosque curantes, tristitiam, lætitiamque dantes pro meritis.

* Cap. 23.

Hæc autem positio authoritate diuina destruitur. dicitur enim in Psal. Simulachra gentium argentum & aurum, opera manuum hominum: os habent & nõ loquentur, neque enim est spiritus in ore ipsorum. Non videtur autem omnino negandum quin in prædictis ex virtute cælestium corporum aliquid virtutis esse possit: ad illos tamen solos effectus quos virtute cælestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

Super cap. 103.


POSTQVAM ostendit sãctus Thomas quòd spirituales substantiæ quosdam effectus producere possunt qui nobis mirabiles sunt, quia maximè in magorum operibus mirabiles effectus apparent, vult de ipsorum causa tractare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd huiusmodi effectus non proueniunt ex sola virtute cælestium corporum. Secundò quòd ab aliqua substantia spirituali proueniunt, cap. sequenti. Quantum ad primum dixerunt quidam huiusmodi opera non ab aliquibus substantiis spiritualibus fieri, sed ex virtute cælestium corporum: cuius signum videtur quòd stellarum situs ad huiusmodi opera obseruatur, & adhibentur quædam hærbarum & aliarum rerum corporalium auxilia.

SED contra ipsos arguit sanctus Thomas ex iis quæ in operibus magorum apparent. Primò, In operationibus magorum apparent quædam quæ sunt propria rationalis naturæ opera, sicut quod redduntur responsa de furtis sublatis, & aliis huiusmodi, ergo non omnes magorum effectus sola virtute cælestium corporum causari possunt. probatur consequentia, quia impossibile est quòd effectus qui sunt proprij intellectualis naturæ, ex virtute cælestis corporis causentur. Secundò, & est confirmatio præcedẽtis rationis, Apparent aliqui colloquentes hominibus in huiusmodi operationibus, & colloquentes de diuersis. ergo, &c. probatur cõsequentia, quia loquela proprius est actus rationalis naturæ. Si quis autem dicat huiusmodi apparentias non secundum exteriorem sensum sed secundum imaginationem tantùm fieri: contrà arguitur, tum quia huiusmodi apparitiones fiunt ad homines qui vtuntur liberè sensibus. non apparẽt autem alicui formæ imaginatæ quasi res veræ, nisi fiat alienatio à sensibus exterioribus, cùm non possit similitudinibus attendi tanquam rebus, nisi ligato iudicio sensus tum quia plerumque per huiusmodi visa aduenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quæ sui intellectus facultatem excedunt, vt est reuelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum, & responsio veritatis de documentis alicuius scientiæ. Ex formis autem imaginatis nõ potest alicui prouenire intellectualis cognitio vltra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus: quod ex somniis ostenditur, in quibus etsi aliqua sit præsignatio futurorum, non tamen quicunque videt insomnia, eorum significata intelligit.

AD euidentiam vtriusque rationis cõsiderandum, primò quòd ea dicũtur propria opera rationalis naturæ quæ à sola intellectuali natura prouenire possunt: sicut propria opera animalis dicuntur quæ ab animali solo proueniunt & à nullo alio: sicut sentire est proprium animalis opus, quia sola animalia sentiunt. Constat autem quòd respondere de furtis sublatis, & colloqui hominibus, atque cum eis de diuersis ratiocinari, solùm naturæ habenti intellectum conuenit, quæ per voces suos conceptus homini manifestat: ideo huiusmodi opera vocat sanct. Thom. propria naturæ intellectualis opera.

ADVERTENDVM secũdò, cùm inquit, ex formis imaginatis non posse prouenire alicui intellectualem cognitionem vltra facultatem naturalem vel acquisitam, quòd facultas intellectus humani est duplex, vt hîc tangitur, vna scilicet naturalis, altera acquisita. Cùm enim vt dicitur, prima parte quæst. 83 articulo 2. ad secundum, facultas quandoque nominet potestatem expeditam ad operandum, secundum quòd intellectus habet potestatem expeditam ad cognoscendum, sic dicitur ad cognitionem habere facultatem. Dupliciter autem intellectus habet potestatem aliquid expeditè cognoscendi, aut scilicet ex solis principiis naturalibus, cuiusmodi sunt intellectus possibilis, intellectus agens, habitus principiorum, & interiorum sensuum dispositio. & hæc dicitur naturalis facultas hominis ad intellectionem: aut non ex solis naturalibus principiis, sed ex aliquo habitu acquisito sicut intellectus geometræ habet potestatem expeditè cognoscendi geometricalia. ex eo quod habitum habet geometriæ: & talis facultas dicitur facultas acquisita. Ad hoc autem vt intellectus hominis siue secundum naturalem siue secundum acquisitam facultatem in aliquam cognitionem feratur, requiruntur quidem phantasmata, quæ hîc dicuntur formæ imaginatæ: sed tamẽ ex sola formatione phantasmatum non potest intellectus in aliquam intellectionem quæ naturalem aut acquisitam facultatem intellectus excedat, quia ipsa phantasmata non concurrunt ad intellectionem nisi aut sicut instrumenta intellectus, quibus mediantibus imprimunt species in intellectu possibili ab intellectu agente, aut sicut obiecta in quibus homo naturam intelligit per speciem intelligibilem existentem in intellectu repræsentatam. propterea infert sanct. Thom. oportere vt illi apparentes vel colloquentes non videantur secundum imaginationem tantum: vel si talis visio sit secundum imaginationem, quòd fiat virtute alicuius intellectus superioris adducentis hominem per tales imaginationes in cognitionem talium quæ sunt supra intellectus alicuius hominis facultatem.

ADVERTENDVM autem, quòd non loquitur sanct. Thom. de facultate tantùm intellectus ad intelligendum absolutè & in communi, sed etiam de facultate huius aut illius hominis, secundum quòd vnus homo est naturaliter ingeniosior alio, aut eruditior. Sic enim contingit quod est supra facultatem intellectus vnius hominis, non esse supra facultatem intellectus alterius: sicut cognoscere ordinem motus corporum cælestium est supra facultatem rustici & idiotæ, non autem supra facultatem astrologi quando ergo aliquid ostenditur alicui per opera magorũ quod capacitatem sui intellectus excedit, licet fortè alterius capacitatem non excedat, oportet vt in eam cognitionem si fiat per immutationẽ phantasiæ & imaginationis, virtute alicuius superioris intellectus producatur: & sola virtus cælestis cum formis imaginatis non sufficit. fit autem huiusmodi cognitio supra alicuius hominis facultatem, secundum doctrinam S. Thom. secundo Sententiarum distinctione septima, quæstione secunda

articulo.

artic.2. inquantum aut phantasmata præexistentia in imaginatione ipsius hominis illustrantur lumine superioris intellectus & componuntur aut diuiduntur, vt ex ipsis sic illustratis ab intellectu aliquæ intentiones eliciantur, ex quibus in intellectu possibili resultat aliquorum cognitio ad quam eliciendam illustratio intellectus agentis non sufficeret: aut nouæ species in imaginatione formantur secundum aliquam transmutationem organi corporalis & spirituum, ab aliquo intelligente ipsa phantasmata ad aliquorum cognitionem ordinante.

CIRCA id quod inquit S.Thom. in somnis fieri aliquam præsignationem futurorum, & tamen non omnem videntem somnia, eorum significata intelligere: aduertẽdum secundum eius doctrinam in secundo Sent. loco præallegato ad sextum, & secunda secundæ quæst. 95. art. 6. quòd in somnis potest esse præsignatio futurorum quatuor modis. Primò quãdo ab eadem causa naturali intrinseca prouenit somnium & futurus euẽtus, sicut cùm ex pituitæ dominio somniat quis se dulcia comedere, significatur aut futurus morbus, aut futura salus. vtriusque enim ipsum pituitæ dominium quandoque causa est. Secundò quando ex virtute corporis cælestis relinquuntur in corpore & imaginatione aliquæ impressiones & aliqui motus quæ sunt signa motuum cælestium in corporibus inferioribus, & ex ipsis motibus figurantur in imaginatione imagines & similitudines illorum effectuum ad quos disponunt motus cælestes, sicut & quædam sunt animalia quæ suis motibus futuram tempestatem prænuntiant. Tertiò quando à Deo ministerio angelorum aliqua in somnis reuelantur hominibus, vt patet in his quæ propheris quandoque sunt reuelata. Quartò, quando operatione dæmonum aliqua dormientibus apparẽt, ex quibus quandoque ipsis aliqua futura ab ipsis dæmonibus cognita reuelantur. Quia ergo contingit sæpenumero aliqua in somnis apparere quæ aliquorum futurorum sunt signa, & tamen somnians non intelligit quid per illa somnia significetur, sicut accidit Pharaoni: ideo inquit sanct. Thomas in somnis quandoque futura præsignari, & tamen somniantem non intelligere quæ significantur. Tertiò arguit, Per operationes prædictas fiunt aliqua quæ nulli rei naturalia esse possunt, sicut quòd ad præsentiam alicuius quælibet sera ei pãdatur, quòd aliquis inuisibilis reddatur, & huiusmodi: ergo per has operationes fiũt quæ virtute corporum cælestium fieri non possunt. probatur consequentia, quod fit virtute cælestium corporum, est effectus naturalis: ergo quod nulli rei naturale esse potest, non potest fieri virtute cælestium corporum, ergo &c. probatur antecedens, quia formæ naturales sunt quæ in inferioribus causantur, ex virtute corporum cælestium.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd eam inducit sanctus Thomas ad ostendendum quòd imagines quæ per magos constituuntur ad hos effectus vt scilicet eas supra se deferens reddatur inuisibilis, aut ad eius præsentiam quælibet sera ei pandatur, non faciunt hos effectus ex aliqua virtute sibi à corporibus cælestibus indita & impressa, vt ipsi magi dicunt. Et fundamentum rationis est, quia formæ quæ à corporibus cælestibus in hæc inferiora producuntur, non sunt formæ artificiales, cùm hæc ab arte fiant, sed sunt formæ naturales de potentia materiæ eductæ. Solæ enim huiusmodi formæ in virtute corporum cælestium continentur: ideo si quæ actiones proueniant ab huiusmodi imaginibus quæ non proueniant ab aliqua forma naturali, non prouenient ex illis virtute corporum cælestium. cõstat autem quòd reddere hominem inuisibilem & huiusmodi non consequitur aliquam formam naturalem rei: ideo non possunt illæ actiones in virtutem corporis cælestis referri.

Vnde illa propositio quam assumit sanctus Thomas, scilicet: Quod fit virtute corporum cælestium, est effectus naturalis, sic intelligitur quòd virtute cælestis corporis non fit aliquid à corporibus inferioribus, nisi quod formã naturalem alicuius rei consequitur, cùm corpora per formas operentur: à corpore autem cælesti sola forma quæ alicui rei est naturalis proueniat: non autem forma artificialis. Vtrum autem sit aliquod naturale quod hominem reddat inuisibilem, vt de eliotropia dicitur, si herba sui nominis inungatur, quemadmodum refert Albertus secũdo libro mineralium, videtur dicendum quod non secundum S. Thomam. Nam & de ipso lapide dicit Albertus quòd oportet vt sit sacratus, & quibusdam characteribus mixtus, quod est signum illam virtutem sibi à natura non inesse. Si autem esse hoc alicui rei naturale inueniretur, dicendum esset quòd non vtuntur magi ea re cui naturaliter conueniet ad huiusmodi effectum, sed imaginibus à se factis & consecratis, tanquam huiusmodi virtus imaginibus non ratione formæ naturalis materiæ ex qua fiunt conueniat: sed ratione consecrationis & characterum. Quod autem inquit sanctus Thomas nulli rei naturale posse esse vt per ipsam homo inuisibilis reddatur: tunc exponendum erit quod non intelligitur simpliciter nulli rei hoc naturaliter conuenire posse, sed nulli rei qua magi vtuntur in constitutione suarum imaginum, hoc esse naturale: & hoc supponitur ex doctrina ipsorum de imaginibus, qua docent imagines debere fieri ex auro, argento, cera, & huiusmodi, quæ constat hanc virtutem à natura non habere: & nunquam elitropiam lapidẽ nominat, nisi fortè æquiuocando de nomine elitropiæ, vt decipiant. Quartò, fieri non potest virtute cælestium corporum quod aliquod inanimatum per se moueatur: sed hoc dicitur fieri per magicas artes, ergo &c. probatur maior, quia moueri per se consequitur ad habere animam. cuiuscunque autem virtute cælestium corporum confertur quod posterius est, confertur & quod prius est. Si dicatur quod statua illa magica sortitur aliquod principium vitæ virtute corporum cælestium, contra hoc arguitur. Primò, in fabricatione alicuius statuæ non abiicitur aliqua forma substantialis, quia manet forma cupri vel alicuius huiusmodi: ergo statua huiusmodi non sortitur aliquam formam substantialem, ergo neque aliquod principiũ vitæ. probatur prima consequentia, quia impossibile est quod aliquid de nouo formam substantialem recipiat nisi priorem formam abiiciat, cùm generatio vnius sit alterius corruptio. Secunda verò, quia principium vitæ in omnibus viuentibus est forma substantialis, cùm viuere viuentibus sit esse, vt dicitur secundo de Anima.

Alber. Mag. lib. 2. in c. 5.

AD hanc rationem posset dici secundum Hermetis sententiam, cuius est prædicta responsio, quòd non oportet semper ad generationem formę substantialis priorem formam corrumpi, sed tunc tantùm quando talis forma fit per extractionem de materia. forma autem huiusmodi statuæ non fit per eductionem de materia, sed per inductionem eius in materiã, ideo ratio non sequitur. Sed hæc responsio nulla est, tum quia cùm cęlum sit agens naturale, non potest formam substantialem inducere in materiam quæ de potentia materiæ non educatur: tum quia plures formæ substantiales non possunt esse in eodem, vt superius est ostensum, & in pluribus locis sanct. Thom. ostendit. Secundò, contra principalem responsionem arguitur. In huiusmodi statuis per se motis non est sensus tactus, ergo neque omnino sensus, ergo neque principiũ vitæ. probatur antecedens, quia tactus nõ inuenitur sine organo mediè temperato: talis autem temperies non inuenitur in lapide, cera, aut metallo ex quo fit statua. probatur prima consequentia, quia sensus non potest esse vbi non est tactus. Secunda verò, quia mouens in his, scilicet quæ localiter ex se mouentur, est sensus vel intellectus, intellectus autem in generabilibus & corruptibilibus non est sine sensu. Diceretur fortè ad hanc rationem secundum Hermetis sententiam, quòd huiusmodi statuę non habent sensum vniuocum cum sensibus animaliũ generabilium, sed alterius rationis. Sed hoc est voluntariè dictum & absque ratione, quia cum huiusmodi statuæ sint res corruptibiles, necesse est in ipsis ponere principiũ motus si ex se moueãtur, tale quale ponit Arist. in omnibus corruptibilibus quæ seipsa mouent scilicet, sensum: & si sensus eiusdem rationis ponitur in hominibus & in imperfectissimis animalibus, multò magis eiusdem rationis erit sensus in huiusmodi statuis si animatæ sunt & habent sensum, cùm ipsis infimis animalibus, puta ostreis & conchyliis, quibus secundũ materiæ mixtionem videntur esse propinquæ. Tertiò, si huiusmodi statuæ per solam virtutem cælestem sortiuntur principium vitæ per quod moueant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia. hoc autem est falsum, si per principium vitæ intrinsecum operentur. ergo, &c. probatur consequentia, quia viuentia quæ ex sola virtute cælesti generantur, sunt ignobiliora inter alia animalia, vt patet in genitis ex putrefactione. falsitas autẽ consequentis probatur, quia in earum actibus apparent nobiles operationes, cùm respondeant de occultis. Quartò, si virtute corporum cælestium sortiuntur principium vitæ per artem necromanticam, erit inuenire talium generationem absque huiusmodi arte, hoc autem non inuenitur. ergo, &c. probatur consequentia, quia effectum naturalem virtute cælestium corporum productum contingit inueniri absque artis operatione, sicut quamuis aliquo artificio quis ad generationem ranarum operetur, contingit tamen ranas absque omni artificio generari. Per hoc excluditur positio Hermetis ab Augustino recitata 8. lib. de Ciuitate Dei: quæ etiã authoritate diuina in Psalmis destruitur. Notat vltimò S. Thomas nõ esse omnino negãdum quin in prædictis ex virtute corporum cælestium aliquid virtutis esse possit ad illos solos effectus, quos virtute corporum cælestium aliqua inferiora corpora producere possunt.

SED circa hoc vltimum dictum dubium occurrit, quia S. Thomas, secunda secundæ, quæst. 96. art. 2. videtur velle huiusmodi imaginibus nullam posse inesse virtutem ex corporibus cælestibus, præter eam quæ materiæ naturali ex qua fiunt conuenit. In tractatu etiam de Occultis operibus naturæ, tenet non esse possibile vt aliquod indiuiduum alicuius speciei aliquam virtutem permanentem transcendentem virtutem elementorum obtineat, præter alia indiuidua eiusdẽ speciei, ex hoc quòd est sub determinato situ corporum cælestium generatũ. Hæc autem contradicere videntur iis quæ hîc dicuntur. *Opusc. 34.*

AD huius euidentiam considerãdum est, quòd cùm in rebus artificiatis duo sint, scilicet materia naturalis ex qua fiunt, & forma artificialis, quę est accidens: dupliciter imagines huiusmodi necromanticas aut etiam astrologicas considerare possumus, aut scilicet quantum ad materiam puta auri vel argenti ex qua constituuntur, aut quantum ad formam artificialem quam sortiuntur per artem. Si considerentur quantum ad formam, aut figuram artificialem, sic nulam virtutem ex corporum cælestium impressione sortiuntur, vt dicitur in secunda secundæ loco præallegato, & Quol. 12. artic. 14. cùm forma artificialis nihil aliud sit quàm compositio, ordo, & figura, vt dicitur primo Physicorũ. quæ nullius actionis aut passionis principium esse possunt. Si autem cõsiderentur quantum ad materiam ex qua constituuntur, sic virtutem aliquam ad agendum habere possunt. nec inconuenit aliquam virtutem habere imaginem ex hoc quòd sub tali syderum positione per aliquam trãsmutationem & alterationem materiæ suæ certo quodam & determinato modo facta est, quam non habet aliud indiuiduum eiusdem speciei. Licet enim omnem virtutem formam specificam consequentem quam vnum indiuiduum vnius speciei, puta auri habet, omne aliud indiuiduum eiusdem speciei habeat: non inconuenit tamen vnum indiuiduum ex hoc quòd sub certa constellatione alteratur & transmutatur per liquefactionem, aut per quamcunque aliam alterationem, aliquam virtutem ex corporum cęlestium impressione sortiri, quam alia indiuidua eiusdem speciei quæ sub tali constellatione non sunt illo modo & ordine alterata & transmutata non habent. aurum enim per fusionem & liquefactionem sub aliqua syderum positione in certam figuram redactum, aliquid virtutis habet ad aliquos effectus quam aliud aurum non habet: non quidem quòd talis virtus ipsi insit figuræ, puta leonis, aut scorpionis, aut cuiuscunque alterius cælestis signi materiæ naturali impressæ, sed inest ipsi auro aut ceræ, aut alteri materiæ ex qua fit imago ob alterationem & transmutationem sui factam sub tali syderum dispositione, concurrente igne, & aliis agentibus particularibus certo modo & ordine per artẽ ipsi materiæ applicatis: vnde etsi aliud aurum simili modo sub eadem syderum positione per ignem alteraretur, etiamsi figuram illam non haberet, eandem virtutem nancisceretur. Inscribuntur autem huiusmodi figuræ auro aut æri aut ceræ per magos aut astrologos ex pacto expresse vel tacitè cum dæmonibus inito ad hominum deceptionem, vt est de mente August. 10. de Ciuitate Dei. Nam cùm sciant dæmones, materiæ sic sub tali constellatione alteratæ ac transmutatæ virtutem ex corporum cælestium impressione inesse posse, in hanc vanam & superstitiosam opinionem homines induxerũt, vt figuram leonis aut alterius planetæ in materiam illam imprimerent, quasi in ipsa figura quæ similis est cælesti figuræ, eiusmodi virtus insit, & aliquid numinis sit in stellis. Induxerunt etiam homines ad credendum tales imagines ex figura impressa habere virtutem ex corpore cælesti ad aliquos effectus ad quos nullo modo corpora inanimata etiam virtute corporũ cælestium se extendere possunt, vt ostensum est suprà, cùm tamen ipsi dęmones sint, qui eiusmodi effectus operãtur. Signũ autem quod ex aliquorũ pacto cum

Tex. com. 63.

Tom. 5. l. 10. de Ciuitate Cap. 11.

dæmonibus

dæmonibus instio fiant prædictæ imagines, est quòd literæ quædam aut characteres quidam ipsis imprimũtur, sine quibus dicunt huiusmodi imagines efficaciam non habere: aut aliquas obseruationes seruant quæ nihil ex se ad aliquem effectũ valent, sicut quòd statua fodiatur in terra inuerso capite, & similia. manifestum est enim (vt dicitur in sequenti cap.) quòd literæ & characteres nullam habent efficaciam ad agendum, sed sunt tantùm signa ad aliquem intellectum cui aut expressè supplicatur aut tacitè. Potest etiam dici, quòd cùm imagines huiusmodi fiũt ab iis qui magi non sunt, sed astrologi & nihil aliud obseruatur in constitutione huiusmodi imaginum, nisi vt sua certa fiant constellatione, imprimitur cælestis figura, non quasi sua figura virtutem habeat cælestem, sed ad significandum quòd virtus aliqua inest illi materiæ, causata ab illo sydere cuius figura imagini est impressa. Quod ergo hoc loco dicitur huiusmodi imaginibus ex virtute cælestium corporum aliquid virtutis inesse posse, intelligitur non ratione figuræ & formæ artificialis, sed ratione materiæ naturalis alteratæ ex qua huiusmodi imagines fiunt. in secunda secundæ autem vbi negat S. Thom. ipsis aliquid virtutis inesse posse, loquitur de ipsis ratione figuræ & formæ artificialis: & sic nulla est contradictio. Quod verò secundo loco adducitur ex tractatu de occultis operibus naturæ, nõ obstat proposito, quia ibi vt ex processu apparet, loquitur S. Thom. de virtute substantialem formam consequente: hic autem sermo est de virtute nouiter alicui materiæ naturali per alterationem certo & determinato ordine facta incommunicata & impressa.

ADVERTENDVM autem quòd huiusmodi imagines habere virtutem ad illos solos effectus quos virtute corporũ cælestiũ aliqua corpora inferiora producere possunt, dupliciter possumus intelligere. primò quòd possunt habere aliquid virtutis, quæ aliquibus aliis corporibus est naturalis, & nõ aliam, puta ꝙ sicut magnes ex ratione propriæ formæ virtute cæli coagente ferrũ ad se trahere potest, ita alicui imagini aut necromanticæ, aut astrologicæ ex impressione corporis cælestis dari potest vt ferrũ ad se trahat: & sic de aliis virtutibus quæ corporibus mixtis virtute cæli naturaliter conueniũt. Secundò, ꝙ non solum possunt habere virtutem quæ alicui corpori mixto secundum suam speciem est naturalis, sed etiam possunt habere aliquã virtutẽ ex cæli impressione, quę nulli corpori mixto naturaliter conuenit, sed tamen hæc virtus ad illos tantùm effectus se potest extendere, qui per corpora inferiora virtute cæli fieri possunt, non autẽ ad alios. Videtur autẽ mihi primũ sensum esse ad mentem sancti Thomæ, non autẽ secundum, tum ex modo loquendi, tum quia superius in vna ratione dixit, quod nulli rei est naturale, nõ posse fieri virtute cælestium corporũ. Videtur enim velle, ꝙ virtus corporea quæ alicui corpori est naturalis, possit virtute cæli illis imaginibus communicari ad similes effectus, licet materiæ ex qua fit imago, talis virtus ex ratione propriæ speciei nõ conueniat: sicut figuræ cereæ potest virtute cæli communicari vt sanguinis fluxum reprimat, quod naturaliter conuenit Saphiro. vnde & de Potentia, q. 6. art. 10. inquit ꝙ ad aliqua quæ magicis artibus fieri videntur, scilicet ad quasdam corporum transmutationes, naturalium corporum superiorum & inferiorum vires sufficere possunt. Huius autem rei causam esse puto, quia in virtute solis continentur omnes formæ tam substantiales quàm accidentales quæ in corporibus inferioribus inueniuntur: & ideo sicuti ferro virtute formæ ignis agentis in ipsum communicatur virtus calefactiua, ita & virtute cæli in qua forma ignis continetur, potest causari aliqua forma accidentalis in aliquo qua poterit calefacere, licet illa virtus sibi naturalis non sit.

SED tũc dubium remanet, quia virtutes & actiones talium imaginum sunt diuturnæ, virtutes autem & actiones quæ non sunt alicui naturales, non sunt diuturnæ, vt patet in aqua calefacta quæ calefacit, sed nõ diu remanet calefacta vt possit calefacere. Respondetur ꝙ, licet virtutes quæ sunt alicui præter naturã, si ab agentibus particularibus cui tales virtutes naturaliter conueniunt, in ipso causentur, non sint diuturnæ, si tamen ab agente vniuersali, cuiusmodi est cælum, imprimãtur, possunt esse diuturnæ. quæ enim in inferioribus virtute superiorum fiunt, non sunt simpliciter præter naturam, licet aliquando sint præter hanc naturam particularem talis speciei, vt pote eius formam specificam non consequentia, vt superius patuit, & ideo diuturna esse possunt, & per consequẽs per huiusmodi virtutes inquantum in ipsis virtus cælestis saluatur, ad aliquos effectus prædictæ imagines efficatiam habent. Potest etiam dici, quòd virtus cælestis quæ in istis imaginibus continetur, non est perpetuò in hac imaginis materia, sed tantum durat quantum influxus illius cælestis dispositionis, ex quo causata est, durat: sicut virtus calefactiua in aqua tãtùm durat quantum durat in ipsa virtus ignis calefacientis. Ex his sequitur quòd si virtute naturali aliquorum corporũ fieri potest vt aliquis ad amorem, odium, concupiscentiam vel aliquid huiusmosti ex corporali quapiam transmutatione concitetur, aut etiam in amentiã cadat, quòd non est inconueniens dicere, per prædictas imagines simile virtute cæli fieri posse. Et eadem ratione si potest homo virtute naturali aliquorũ corporum ab huiusmodi passionibus per corporis transmutationẽ liberari, non inconuenit debere idem per huiusmodi imagines virtute cæli posse fieri.

IN hoc tamen aduertendum est, quòd cùm corpus non agat nisi per tactũ eius in quod immediatè agit, fatuum est dicere quòd ex virtute imaginis ad ignem positæ possit mulier aliqua in alia domo existens desiccari & torqueri. oportet enim si qua virtus ad aliquam corporis transmutationem virtute cæli imagini adest, vt ipsa imago contactu quodam siue mediato siue immediato corpus alterandum tangat. Nõ enim magnes attrahit ad se ferrum nisi sit in tanta propinquitate quòd ipsum ferrum aut per se immediatè tangat, aut per aërem in quo eius virtus recipiatur. Hæc autem dixerim de imaginibus, saluo semper meliori iudicio, cui me & in hoc aliis libenter submitto.

ATTENDENDVM autem quòd hoc vltimum dictum apposuit S. Tho. pro solutione rationis qua à signo opposita opinio arguebat. Cùm enim arguebatur opera magorum virtute corporum cælestium fieri, hoc videlicet signo, quòd à magis stellarum certus situs consideratur, & corporalium rerum adhibentur auxilia. Respondetur quòd hoc ideo fit, quia ad aliquos magorum effectus & corpora cælestia & alia corpora operantur: præter hos tamen effectus alias operata per magos fiunt ad quæ virtus corporea non se extendit, vt in rationibus patuit: & ideo oportet ea in aliquem intellectum referre,

Vnde magorum operationes efficatiam habeant.
Cap. 105.

INuestigandum autem relinquitur vnde artes magicæ efficatiam habent: quod quidem facile perpẽdi potest, si modus operationis earum attendatur. In suis enim operationibus vtuntur vocibus quibusdam significatiuis ad determinatos effectus producendos: vox autem inquantum est significatiua, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu vel ex intellectu proferentis, vel ex intellectu eius ad quem profertur. Ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantæ virtutis quòd sua conceptione res possit causare: quam quidem conceptionem vocis officio producendis effectibus quodammodo præsentat. ex intellectu autẽ eius ad quem sermo dirigitur: sicut cùm per significationẽ vocis in intellectũ receptã audiens inducitur ad aliquid faciendum. Nõ autem potest dici quòd voces illæ significatiuæ à magis prolatæ efficatiam habẽt ex intellectu proferẽtis. quum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diuersitas essentialiũ principiorum diuersitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum huius dispositionis inuenitur, quòd eius cognitio ex rebus causatur magis quàm sua conceptione res causare posit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res posint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei, & dicentur æquiuocè homines.

2 Amplius, virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solùm cognitio aliquid faciendi: per disciplinam autẽ aliquid acquirunt quòd huiusmodi operationes magicas efficiat. non est igitur in eis ad huiusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola. Si quis autẽ dicat quòd huiusmodi homines à sua natiuitate ex virtute stellarum sortiuntur præ cæteris virtutem prædictam: ita quòd quantũcũque alij instruantur, qui hoc ex natiuitate non habent efficaces in huiusmodi operibus esse non possunt: primò quidem dicendum est, quòd corpora cælestia super intellectũ imprimere nõ possunt, vt supra * ostẽsum est. nõ igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicuius hanc virtutem, quòd repræsentatio suæ conceptionis per vocem sit alicuius effectiua. Si autem dicatur quòd etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significatiuarum operatur, super quam possunt corpora cælestia imprimere, cùm huiusmodi operatio sit per organum corporale: hoc non potest esse quantũ ad omnes effectus qui per huiusmodi artes fiunt. Ostẽsum est enim quòd non possunt omnes effectus virtute stellarum produci: ergo neque ex virtute stellarũ aliquis sortiri potest hãc virtutem, vt eosdem effectus producat. Relinquitur igitur quòd huiusmodi effectus compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis huiusmodi voces dirigitur. Huius autem signum est: nam huiusmodi sunt, supplicationes, adiurationes, aut etiam imperia quasi ad alterum colloquentis.

* Cap. 84. huius lib.

3 Item, in obseruationibus huius artis vtuntur quibusdam characteribus & figuris determinatis. figura autem nullius actionis principium est, neque pasionis: aliàs mathematica corpora essent actiua & pasiua. nõ ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem naturalem effectum suscipiendum. non ergo vtũtur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus: relinquitur ergo quòd vtuntur eis solùm quasi signis. non enim est aliquid determinatum dare. signis autem non vtimur nisi ad alios intelligentes. habent ergo magicæ artes efficatiam ab illo intelligente ad quem sermo magi dirigitur. Si quis autem dicat quòd figurę aliquę approprientur aliquibus cęlestium corporum, & ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum cælestium corporũ impresiones suscipiendas: videtur non rationabiliter dici. non enim ordinatur aliquod patiẽtis ad suscipiendas impresiones agentis, nisi per hoc quod est in potentia. illa

ergo

ergo tantùm determinat ipsum ad specialem impreſsionem ſuſcipiendam, per quæ in potentia ſit quodammodo. per figuras autem non diſponitur materia vt ſit in potentia ad aliquam formam: quia figura abſtrahit ſecundum ſuam rationem ab omni materia & forma ſenſibili: cùm ſit quoddam mathematicum. non ergo per figuras & characteres determinatur aliquod corpus ad ſuſcipiendam aliquam influentiam cæleſtis corporis.

4 Præterea, figuræ aliquæ appropriãtur corporibus cæleſtibus vt effectus ipſarum. nam figuræ inferiorum cauſantur à corporibus cæleſtibus: prædictæ autem artes non vtũtur characteribus aut figuris quaſi effectibus cæleſtium corporum, ſed ſunt effectus hominis operantis per artem. appropriatio igitur figurarum ad aliqua cæleſtia corpora, nihil ad propoſitum facere videtur.

D.613. 5 Item, per figuras non diſponitur aliqua materia d naturalis ad formam, vt oſtenſum eſt. corpora igitur in quibus ſunt impreſſæ huiuſmodi figuræ, ſunt eiuſdem habilitatis ad recipiendum influentiam cæleſtem cum aliis corporibus eiuſdẽ ſpeciei. Quòd autẽ aliquid agat in vnum eorum quæ ſunt æqualiter diſpoſita propter aliquid ſibi appropriatum ibi inuentũ, & non in aliud, non eſt operantis per neceſsitatem naturæ, ſed per electionem. patet ergo quòd huiuſmodi artes figuris vtentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agẽte per naturam, ſed ab aliqua intellectuali ſubſtantia per intellectum agente. Hoc etiam demonſtrat, & ipſum nomẽ quod talibus figuris imponunt, characteres eos dicentes. Character enim ſignum eſt, in quo datur intelligi quòd figuris huiuſmodi non vtũtur, niſi vt ſignis exhibitis alicui intellectuali naturæ. Quia verò figuræ in artificialibus ſunt quaſi formæ ſpecificæ, poteſt aliquis dicere ꝙ nihil prohibet quin conſtitutionem figuræ quæ dat ſpeciem imagini, conſequatur aliqua virtus ex influentia cæleſti, non ſecundum quòd figura eſt, ſed ſecundum quòd cauſat ſpeciem artificiati quod adipiſcitur virtutem ex ſtellis. Sed de literis quibus inſcribitur aliquid in imagine, vel aliis characteribus, nihil aliud poteſt dici, quàm quòd ſigna ſunt: vnde non habent ordinem niſi ad aliquem intellectum: quod etiam oſtenditur per ſacrificia, proſtrationes, & alia huiuſmodi quibus vtũtur: quæ non poſſunt eſſe niſi ſigna reuerentiæ exhibitæ alicui intellectuali naturæ.

Super Cap. 105.

POSTQVAM oſtendit ſanct. Thom. quòd magorum opera corporum cæleſtium virtute fieri nõ poſſunt, vult deinceps veſtigare vnde magicæ artes efficaciam habeant. Et ponit hanc cõcluſionem. Artes magicæ ab aliqua intellectuali natura habent efficaciam. Circa hoc autem duo facit. Primò oſtendit quòd ab intellectuali ſubſtantia efficaciam habent. Secundò, oſtendit quòd talis ſubſtantia intellectualis non eſt bona, cap. ſequent. Quantum ad primum probat propoſitum, præmittẽdo duo. Primum eſt, Magi in ſuis operationibus vtuntur quibuſdam vocibus ſignificatiuis ad determinatos effectus producendos. Secundum eſt, quòd vox inquantum ſignificatiua non habet virtutem niſi aut ex intellectu proferentis, ſi aliquis intellectus ſit tantæ virtutis, quòd ſua cõceptione res cauſare poſſit, quam vocis officio producendis effectibus quodam modo præſentat: aut ex intellectu eius ad quem ſermo dirigitur, cùm per ſignificationem vocis in intellectum receptam ad aliquid faciendum inducitur. Tunc ſic arguitur. Aut voces illæ ſignificatiuæ à magis prolatæ efficaciam habent ex intellectu proferentis, aut ex intellectu eius ad quem ſermo proferentis huiuſmodi voces dirigitur. non primum, ergo ſecundum. probatur minor dupliciter: primò, quia ſi ſint aliqui homines qui verbis conceptionem ſui intellectus exprimentibus res propria virtute transmutare poſſint, erunt alterius ſpeciei ab aliis hominibus: equiuocè dicentur homines. cùm enim virtus eſſentiam conſequatur, virtutis diuerſitas eſſentialium principiorum diuerſitatem oſtendit. intellectus autem communiter hominum huius diſpoſitionis inuenitur, quòd eius cognitio ex rebus cauſatur magis quàm ſua conceptione res cauſare poſſit. Secundò, quia per diſciplinam aliqui acquirunt quod huiuſmodi operationes magicas efficiant: virtus autem faciendi non acquiritur per diſciplinam, ſed ſolum faciendi cognitio. Nec poteſt dici quòd huiuſmodi homines ex ſua natiuitate virtute ſtellarum præ cæteris hanc virtutem ſortiantur, ita quòd quantumcunque alij inſtruantur qui hoc ex natiuitate non habent, efficaces in huiuſmodi operibus eſſe nõ poſſunt: quia oſtenſum eſt ſuprà quòd corpora cæleſtia ſuper intellectum imprimere non poſſunt. ſi dicatur quòd etiam imaginatio aliquid in prolatione vocũ ſignificatiuarum operatur ſuper quam poſſunt corpora cæleſtia. hoc non poteſt eſſe quantum ad effectus qui per huiuſmodi artes fiunt, cùm oſtẽſum ſit ſuprà non omnes huiuſmodi effectus virtute ſtellarum produci poſſe. Confirmatur hæc ratio, quia voces ſignificatiuæ quibus magi vtuntur, inuocationes ſunt, ſupplicationes, adiurationes, aut etiam imperia quaſi ad alterũ colloquentis.

CIRCA id quod dicitur, vocem inquantum ſignificatiuam non habere virtutem, aduertendum quòd addidit S. Thom. inquantum ſignificatiuam, quia non inconueniret vocem inquantum eſt cum motu aëris inferioris & exterioris ſonum deferentis, aliquid virtutis habere: ſed inquantum ſignificatiua virtutem non habet, quia ſignificatio ex parte vocis nihil aliud eſt quàm habitudo rationis ſigni ad ſignatum. conſtat autem huiuſmodi habitudinem virtutem actiuam non habere.

CIRCA aliud dictum, quoniam ſcilicet ſi homines aliqui verbis res propria virtute tranſmutare poſſent, eſſent cum aliis homines æquiuocè: conſiderandum eſt quòd idcirco addit ſanct. Thom. propria virtute, quia non inconuenit hominem ſuis verbis aliquid poſſe tranſmutare virtute alterius, ſicut ſacerdos virtute diuina verbis cõſecrationis panem in corpus Chriſti conuertit.

CIRCA id quod dicitur virtutem faciendi non acquiri per diſciplinam, dubium occurrit. Ars enim & quælibet ſcientia practica eſt forma actiua. forma autem actiua rationem virtutis habet. ſed hæc per diſciplinam acquiruntur, ergo falſum eſt virtutem faciendi per diſciplinam non acquiri. Reſpondetur quòd dupliciter accipi poteſt nomen virtutis. Vno modo vt ſignificat ipſam potentiam actiuam qua agens agit, ſicut calorem dicimus ignis eſſe virtutem. Alio modo per eo quod ſuperadditur potentiæ tanquam eius complemẽtum per modũ formæ permanentis, quo modo habitus appetitus dicuntur virtutes morales, & habitus intellectus virtutes intellectuales. Virtus ergo hoc loco non accipitur ſecundo modo, ſecundum quem modum ars & ſcientia practica poteſt virtus nuncupari, ſed primo modo. nam (vt inquit ſanct. Thom. inferius lib. 4. cap. 77.) per habitum non datur nobis aliquod poſſe, ſed vt bene aliquid vel malè agamus: & ad hunc ſenſum falſum eſt quòd omnis forma quæ aliquo modo eſt operatiua, ſit virtus. Secundò principaliter arguitur. Magi in obſeruationibus huius artis vtuntur quibuſdam characteribus & figuris determinatis, & non tanquã quibuſdam diſpoſitionibus materiæ ad aliquem naturalem effectum, ergo ſolùm quaſi ſignis, ergo habent magicæ artes efficaciam ab illo intelligente ad quem ſermo dirigitur. Probatur ſecunda pars antecedentis, quia figura nullius actionis aut paſſionis eſt principium: aliàs mathematica corpora eſſent actiua & paſſiua. conſequentia verò prima probatur, quia non eſt aliud determinatum dare. ſecunda verò probatur, quia ſignis non vtimur niſi ad alios intelligentes. Si quis diceret, quòd quia aliquæ figuræ appropriãtur aliquibus cæleſtium corporum, ideo inferiora corpora determinãtur per aliquas figuras ad aliquorum corporum cæleſtium impreſſiones ſuſcipiendas, tanquam ſcilicet ſimiles habentia figuras, & illis appropiatas: hoc non videtur rationabiliter dici. Primò, quia per figuras non diſponitur materia vt ſit in potentia ad aliquam formam: cùm figura ſecundum ſuam rationem tanquam quoddam mathematicũ abſtrahat ab omni materia & forma ſenſibili: illa verò tantùm determinent patiens ad ſpecialem impreſſionem ſuſcipiendam per quæ in potentia ſit quodammodo, cùm non ordinetur patiens ad ſuſcipiendas impreſſiones agentis niſi per hoc quod eſt in potentia. Secundò, quia aliquæ figuræ approprientur corporibus cæleſtibus vt effectus ipſarum, cùm in iſtis inferioribus ab ipſis cauſentur: prædictæ autem artes non vtuntur characteribus & ſignis quaſi effectibus cæleſtium corporum, ſed ſunt effectus hominis operãtis per artem: & ſic appropriatio figurarum nihil ad propoſitum facere videtur. Tertiò, quia corpora in quibus ſunt impreſſę huiuſmodi figuræ, ſunt eiuſdem habilitatis ad recipiendam influentiam cæleſtem cum aliis corporibus eiuſdem ſpeciei, cùm per figuram non diſponatur aliqua materia naturalis ad formam. quòd autem aliquid agat in vnum eorum quæ ſunt æqualiter diſpoſita propter aliquid ſibi appropriatum ibi inuentum, & non in aliud, non eſt operantis per neceſſitatem naturæ, ſed per electionem. Confirmatur propoſitum ex ipſo nomine talibus figuris impoſito, dum ſcilicet eas characteres dicunt. nam cùm character ſignum ſit, id eſt, quod Græcè dicitur character, Latinè ſignum dicatur, datur intelligi quòd illis non vtuntur, niſi vt ſignis alicui naturæ intellectuali exhibitis. Poſſet autem aliquis ad prædicta dicere quòd conſtitutionem figuræ quæ dat ſpeciem imagini, conſequatur ex aliqua influentia cæleſti aliqua virtus, non ſecundum quòd figura eſt, ſed ſecundum quòd cauſat ſpeciem artificiati quòd adipiſcitur virtutem ex ſtellis. Sed tamen de literis inſcriptis, vel aliis characteribus non poteſt dici, niſi quòd ſigna ſint. Confirmatur per ſacrificia & proſtrationes quibus vtuntur, quæ non poſſunt eſſe niſi ſigna reuerentiæ alicui intellectuali naturæ exhibitæ.

CIRCA fundamentum principale huius rationis, ſcilicet, Figura nullius actionis principium eſt neque paſſionis, dubium occurrit ex duplici capite. Primò, quia figura videtur adiuuare ad motum, aut etiam ipſum impedire. Nam corpora lata tardius deſcendunt, acuta autem velocius. Secundò, quia anima non cauſatur in materia niſi organizata, determinatam figuram habente. hoc autem non eſſet niſi figura eſſet materiæ diſpoſitio. ergo, &c.

CIRCA etiam fundamenti probationem, quia videlicet corpora mathematica non ſunt actiua & paſſiua, & quia mathematica abſtrahunt à materia & forma ſenſibili, dubitatur. Poſſet enim aliquis dicere ad intentionem Alberti in ſecundo libro Mineralium, & antiquorum magorum, quòd licet mathematica ſecundum rationem abſtrahant à materia & forma ſenſibili, non abſtrahunt tamen ab iſtis ſecundum eſſe: & ideo licet vt in abſtractione mathematica conſiderantur, non ſint principia actionis aut paſſionis, ſecundũ tamen quòd ſunt in materia ſenſibili ſecũdũ ſuum eſſe, ſunt & actionis & paſſionis principia, ſic enim ſunt quodammodo naturalia. Item quantitas mathematicum quiddam eſt, & tamẽ vt dicitur 3. parte, quæſt. 77. artic. 2. ipſa eſt prima diſpoſitio materiæ, ergo non repugnat mathematicis eſſe materiæ diſpoſitionem.

AD huius euidentiam conſiderandum eſt, quòd figura propriè accepta de qua eſt hîc ſermo, nihil aliud eſt, vt habetur ex ſanct. Thom. 3. Sent. diſt. 16. quæſt. 2. artic. 1. ad primum, quàm qualitas ex terminatione quantitatis reſultans: & ideo ſicut quantitas eſt mathemathicum quiddam, ita & figura. mathematica autem abſtrahunt à materia ſenſibili ſecundum ſuam rationem, licet ſint in tali materia ſecundum eſſe, & ideo ſecũdum rationem abſtrahũt ab actione & paſſione, quę non fiũt niſi ratione materiæ au

formæ ſenſibilis.omne enim,agens corporeum agit in alterū per aliquam ſenſibilem formam & materialem: & omne quod patitur, per ſenſibilem materiam patitur,cui cōuenit alterari. Figura ergo veluti quoddam mathematicum exiſtens, cùm à forma & materia ſenſibili ſecundum ſuam rationé abſtrahatur,non poteſt eſſe id quo agens agit tanquam principio actiuo: neque poteſt eſſe id quo patiens patitur & alteratur,tāquam principio paſſiuo,per quod ſcilicet ſubiectum ſit alicuius formæ receptiuum: & ſic dicitur quòd neque actionis neque paſſionis principium eſſe poteſt. Cùm autem contrà arguitur primò, quia videtur figura adiuuare ad motum,aut etiam ipſum impedire: dicitur quòd hoc non eſt, quia ipſa figura ſit principium quo mouens mouet, aut motum mouetur, ſed quia ſecundum diuerſitatem figurarum fit diuerſa applicatio mouentis ad motum: ſecundum autem diuerſam applicationem mouentis & moti, virtus mouentis magis aut minus penetrat id quod mouetur, & ſic velociorem aut tardiorem motum cauſat. vnde 4.cæli,text.44.& 45. ponit Ariſt. & Com. corpora grauia acutæ figuræ eſſe diuiſiua continuorum citò, non autem corpora lata. Cùm arguitur 2. quòd anima non introducitur niſi in materia organizata & debitè figurata, dicitur quòd hoc non eſt quia figura ſit diſpoſitio materiæ per quam ſit animæ ſuſceptiua, ſed quia anima talem materiæ diſpoſitioné requirit ad quam talis figura conſequitur. Nam diuerſas formas materiales diuerſæ figuræ conſequuntur: propter quod figura eſt maximum indicium ſpeciei in aliquo per ſe vno. Cùm etiam ratio ſanct. Thom.impugnatur, quia licet mathematica abſtrahāt à materia ſenſibili ſecundum rationé,non tamen abſtrahunt ſecundum eſſe: dicitur quòd ad hoc vt aliquid ſit principium quo agés materiale agat naturalem effectum, aut quo patiens patiatur, non ſufficit vt habeat eſſe in materia ſenſibili,ſed etiam requiritur, vt in ſua ratione materiam ſenſibilem includat: cùm enim id quod agit,ſit ipſum compoſitum ex materia & forma, & ſit aliquod ſenſibile, neceſſe eſt vt principiū quo naturaliter agit, ad materiam ſenſibilem ſecundum ſe ordinem & dependentiam habeat. Similiter oportet vt diſpoſitio materiæ naturalis ad ſuſcipiendam aliquā formam ad ipſam materiam ſecundum ſuam naturam habeat ordiné & dependētiam, ſicut & forma ad quam diſponit, ordiné & dependentiam ad materiā habet, quod auté ordinem & depédentiam ſecundum propriam naturam habet ad materiam, ſine materia intelligi aut diffiniri nō poteſt. iccirco neceſſe eſt vt principium agendi aut patiendi naturaliter in ſua ratione materiam includat, ſitq; de genere naturalium, non autem de genere mathematicorū. Cùm vltimo loco inducitur auth. S.Tho.dicentis ꝙ quantitas eſt prima diſpoſitio materiæ, dicitur quòd diſpoſitio materiæ dupliciter accipi poteſt. Vno modo pro eo quo materia præparatur ad alicuius formæ ſuſceptionem,& fit ad eam in potentia. Alio modo pro omni accidente materiæ inhærente: quantitas ergo eſt prima materiæ diſpoſitio.ſecundo modo inquantum eſt primum accidens inhærens materiæ,& omnia alia accidentia ad materiam mediante quantitate referūtur, vt dicitur loco præallegato. non eſt autem diſpoſitio primo modo, niſi fortè dicatur diſpoſitio ſine qua nō: ideo ꝙ adducitur nō eſt cōtra propoſitum.

CIRCA id quod videtur velle S.Thom figuras ſcilicet quæ ſunt in huiuſmodi imaginibus, non eſſe effectus corporum cæleſtium, dubitatur, quia huiuſmodi figuræ per motum fiunt: omne autem quod fit per motum,à corpore cæleſti dependere videtur,ergo,&c.

AD huius euidentiam conſiderandum eſt, quòd aliter loquendum eſt de figuris naturalibus rerum corporalium, & aliter de figuris quæ per artem fiunt. Cùm enim cælum ſit agens naturale, & ſit cauſa omnis formæ naturalis,oportet figuras naturaliter ad formas aliquas ſubſtantiales conſequentes, in cælum ſicut in cauſam vniuerſalé omnium inferiorum corporalium referri. Figuræ autem per artem introductæ non conſequuntur formam naturalé ſubſtantiæ,ſed fiunt ad ſimilitudinem conceptionis quę eſt in mente artificis & ſecundum ipſius artificis arbitrium. ideo virtus corporis cæleſtis quæ ſe ad formas duntaxat naturales extēdit, non ſe extēdit ad huiuſmodi artificiales figuras. Ad id ergo quod in oppoſitum arguitur, poteſt primò dici, quòd licet huiuſmodi figuræ per motum fiant, non tamen fiunt per motum naturalem, ſed per motum voluntarium ab artifice proueniente. ſoli autem motus naturales à primo motu depēdent non autem voluntarij, vt eſt de mente ſanct. Thom.in quæſt.16. de Malo, art.10.ad quintum. Poſſet ſecundò dici, quòd cælum eſt cauſa omnis effectus prouenientis ex motu,ſi ipſum motum naturaliter conſequatur,non autem ſi conſequatur motum ſolum ex intellectus & voluntatis diſpoſitione, vt figura artificialis motum conſequitur. Nec valet quod dicunt antiqui magi, vt referente Alberto loco præallegato. dicunt enim quòd omnia artificialia inquantum huiuſmodi à virtutibus cæleſtibus proueniūt,quia natura quæ à virtute cæleſti mouetur,eſt principium artis, dum volūtas, niſi renitatur trahitur à natura, vt in pueris apparet, qui prǫoſtendunt in ſe habilitates ad vnam artem vel aliam, in qua ſi exercitentur, perfecti fiunt. Si autem reluctentur, & alias exerceant, nunquam propter naturæ ad illam artem ineptiam perfectionem conſequuntur. Ad hoc enim dicitur primò, quòd ſi iſta ratio aliquid probat, hoc tantum probat quòd figuræ ad quas faciendas aliqui à natura inclinantur, aliquo modo à corporibus cæleſtibus procedunt. Sed hoc propoſito non obſtat, quia figuræ magorum non tantùm fiunt ab habentibus naturalem inclinationem ad eas faciendas, ſed etiam ab iis qui naturalem hanc inclinationem non habent: vnde per hanc rationem non poteſt vniuerſaliter concludi, quòd figuræ huiuſmodi virtute cæleſti fiunt. Dicitur ſecundò, admiſſo quòd omnes faciétes prædictas imagines, ſi ad illā artem naturalem haberent inclinationem, non ſequitur ea quæ per artes magicas fiunt, virtute cæleſti fieri. Inclinantur enim aliqui ad aliquam artem à natura, inquantum ex corporis & virium inferiorum diſpoſitione ſunt ad acquiſititionem illius artis idonei: ſed poſtquam acquiſierint artem, non operantur per ipſam vt ipſa à corpore cęleſti mouetur, ſed vt ea pro ſuo arbitrio magus vtitur,& prout in mente ſua diſponit: vnde non eſt neceſſe quòd figura per artem producta ſit virtutis cæleſtis effectus. Non enim effectus inferioris cauſæ refertur in ſuperiorem, niſi illum inferior cauſa producat vt à ſuperiori mouetur.

CIRCA introductionem vltimæ reſponſionis quæ per magos dari poſſet, dubitatur, quia ſanctus.Thom.2.2. quæſt. 96. tenet quod arificialia nullam virtutem ſortiuntur ex corporibus cæleſtibus. huic autem videtur repugnare quòd conſtitutionem figurę conſequatur aliqua virtus, ſecundum quòd cauſat ſpeciem artificiati. Sed aduertendum quòd dupliciter poſſumus hanc reſponſionem interpretari. Primò quidem tāquam ſanct. Thom.eam veluti veram de figura acceptet, non autem de literis & charactéribus: ſed tunc intelligéda eſt conformiter ad ſuperius dicta in præcedenti capite, non quidem quòd figuratum, inquātum artificiale eſt, aliquam virtuté ſortiatur ex ſtellis, cùm oppoſitū huius dictum ſit de mente ipſius S.Thom.2.2.loco præallegato ſed quòd ipſum artificiatum ratione tranſmutationis & alterationis factæ circa materiam in conſtitutione figuræ ſub certa cōſtellatione aliquam virtutem ſortiri poteſt ex ſtellis, & hac ratione poteſt dici aliquo modo, quòd conſtitutioné figuræ inquantum figura eſt forma artificiati, quæ illius ſpeciem cōſtituit, aliqua virtus conſequitur, non ratione ſcilicet figuræ in quantum huiuſmodi, ſed ratione ſubiecti alterati & cōſtituti per ipſam in ſpecie artificiati. Vnde non inquit S.Thom.abſolutè, quòd conſtitutionem figuræ conſequitur virtus ex influentia cæli, ſed addit ſecundùm quòd cauſat ſpeciem artificiati, quod adipiſcitur virtutem ex ſtellis, quaſi dicat, illam conſtitutionem & fabricationé figuræ non conſequitur virtus cæleſtis, vt eſt figuræ conſtitutio, ſed vt eſt cum alteratione & trāſmutatione materiæ naturalis à corpore cæleſti quæ in ſpecie artificiati per talem figuram conſtituitur. Secundò, poſſumus interpretari prædictæ reſponſionis introductionem, quòd videlicet non acceptet ipſam S.Thom. tanquam veram, ſed admittat tanquam magorum quandam fugam quantum ad figuram, oſtendátque quantum ad literas & characteres hanc eos fugam capere non poſſe. Vult enim dicere, licet aliquomodo poſſint ſupra dictas rationes magi effugere dicendo, quòd figuram inquantum figura eſt, nulla virtus ex corpore cæleſti conſequitur, ipſam tamen inquantum ſpeciem artificiati cauſat, aliqua virtus conſequi poteſt: tamé non poſſunt prædictas rationes effugere quantum ad literas, quas imaginibus inſcribunt, & quantum ad characteres. Conſtat enim iſta artificiatis imaginibus ſpeciem non dare.

Quòd ſubſtantia intellectualis quæ efficaciam præſtat magicis operibus, non eſt bona.

Caput 106.

ST auté vlterius inquirendum quæ ſit hæc intellectualis natura, cuius virtute tales operationes fiunt. Et primò quidem apparet quòd non ſit bona & laudabilis. Præſtare enim patrocinium aliquibus quæ ſunt contraria virtuti, non eſt alicuius intellectus bene diſpoſiti: hoc autem fit ex huiuſmodi artibus, fiūt enim plerunque adulteria, furta, homicidia, & alia huiuſmodi maleficia procurantur: vnde vtentes his artibus, malefici vocantur. non eſt ergo bene diſpoſita ſecundum virtutem intellectualis natura cuius auxilio huiuſmodi artes innituntur.

2 Item, non eſt intellectus bene diſpoſiti ſecundum virtutem familiaré eſſe, & patrocinium exhibere ſceleratis, & non quibuſlibet optimis viris: huiuſmodi auté artibus vtuntur plerunque homines ſcelerati. non eſt igitur intellectualis natura, cuius auxilio hæ artes efficaciam habét, bene diſpoſita ſecundum virtutem.

3 Adhuc, intellectus bene diſpoſiti eſt reducere homines in ea quæ ſunt hominū propria bona: quæ quidem ſunt bona rationis. abducere igitur ab iſtis pertrahédo ad aliqua minima bona, eſt intellectus indecenter diſpoſiti, per huiuſmodi auté artes non adipiſcuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ ſunt ſcientiæ & virtutes: ſed in quibuſdam minimis: ſicut in inuentione furtorum: & in deprehenſione latronum: & his ſimilibus. non igitur ſubſtantiæ intellectiuæ quarum auxilio hæ artes vtuntur, ſunt bene diſpoſitæ ſecundum virtutem.

4 Amplius, in operationibus prædictarum artium illuſio quædam videtur & irrationabilitas. requirūt enim huiuſmodi artes hominem re venerea non attrectatum: cùm tamen plerunque adhibeantur ad illicitos cōcubitus conciliandos: in operatione autem intellectus bene diſpoſiti nihil irrationale & ſibi diuerſum apparet: non igitur huiuſmodi artes vtuntur patrocinio intellectus bene diſpoſiti ſecundum virtutem.

5 Præterea, non eſt bene diſpoſitus ſecundū intellectum, qui per aliqua ſcelera commiſſa prouocatur ad auxilium alicui ferendū: hoc autem fit in iſtis artibus: nam aliqui in executione harū legūtur innocētes pueros occidiſſe: non igitur ſunt boni intellectus quorum auxilio iſta fiunt.

6 Item, bonum propriū intellectus eſt veritas. cùm igitur boni ſit bonū adducere: cuiuſlibet intellectus bene diſpoſiti eſſe videtur alios perducere ad veritaté. In operibus autem magorum plerunque fiunt quibus ludificentur

homines,

homines, & decipiantur: intellectus igitur cuius auxilio vtuntur, non est bene dispositus secundum morem.

7 Adhuc, intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur: non autem mendaciis. magi autem in suis inuocationibus vtuntur quibusdam mẽdaciis quibus alliciant eos quorũ auxilio vtuntur: comminantur enim quædam impoſsibilia, ſicut quòd niſi ille qui inuocatur, opem ferat: inuocans cælum comminuet, aut ſidera deponet, vt narrat Porphyrius in epiſtola in Anebriotẽ. Illæ igitur intellectuales ſubſtantiæ quibus adiuuantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur eſſe bene diſpoſitæ ſecundum intellectum.

8 Amplius, non videtur eſſe habentis intellectum bene diſpoſitum, vt ſi ſit ſuperior, imperanti ſibi ſubdatur ſicut inferior: aut ſi ſit inferior, vt ſibi ab eo quaſi ſuperiori ſupplicari patiatur. magi autem inuocant eos, quorum auxilio vtũtur, ſuppliciter, quaſi ſuperiores: cùm autem aduenerint, imperant eis quaſi inferioribus: nullo igitur modo videntur eſſe bene diſpoſiti ſecundum intellectum. Per hoc autem excluditur error Gentilium, qui huiuſmodi operationes diis attribuebant.

Super cap. 106.



VISO quòd opera magorum à ſubſtantia intellectuali efficatiam habent, vult conſequenter oſtendere ſanct. Thom. quòd talis ſubſtãtia non eſt bona nec laudabilis. Circa hoc autem duo facit. Primò oſtendit quòd huiuſmodi ſubſtantia non eſt bona & laudabilis. Secundò de eius malitia inquirit capitulo ſequenti. Quantum ad primum arguit primò ſic: Ex magicis artibus præſtatur patrocinium aliquibus quę ſunt contraria virtuti, furtis ſcilicet, adulteriis, & huiuſmodi maleficiis: vnde & iis vtentes artibus malefici vocantur: ergo intellectualis natura non eſt bene diſpoſita ſecundùm virtutem cuius auxilio magicæ artes vtuntur. probatur conſequentia. quia præſtare patrocinium aliquibus quæ ſunt contraria virtuti, non eſt alicuius intellectus bene diſpoſiti. Secundò, huiuſmodi artibus vtuntur plerunque homines ſcelerati. ergo, &c. Probatur conſequẽtia, quia non eſt intellectus bene diſpoſiti ſecundum virtutem, familiarem eſſe, & patrocinium exhibere ſceleratis, & non quibuſlibet optimis viris. Si diceretur de mente Theophraſti ad prædictas rationes, quòd ſubſtantia intellectualis præſtans efficaciam magicis operibus non eſt per ſe mala, ſed tantùm per accidens, inquantum à Magis trahitur ad vſum malorum, ſicut & virtus alicuius herbæ bona eſt, tamen efficitur mala alicui inquantum peruerſi medici eis malè vtuntur: patet hoc nihil eſſe, quia ſubſtantia intellectualis huiuſmodi voluntariè ad opera magorum concurrit, & non trahitur ab ipſis ad malum vſum quemadmodum inanimata: & ideo ſi ad opera mala concurrat, hoc nõ eſt niſi ex eius mala diſpoſitione. Tertiò, per huiuſmodi artes non adipiſcuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ ſunt ſcientiæ & virtutes, ſed in quibuſdam minimis, vt eſt inuentio furtorum, & latronum depræhenſio, & huiuſmodi. ergo, &c. probatur conſequentia. quia cùm intellectus bene diſpoſiti ſit reducere homines in bona rationis quæ ſunt hominum propria bona, adducere ab iſtis pertrahendo ad aliqua minima bona, eſt intellectus indecenter diſpoſiti.

ADVERTENDVM quòd licet per magicas artes aliquando accipiantur aliqua documenta ſcientiarum, pro maiori tamen parte exercentur ad aliqua minima: ideo quum inquit S. Thomas, quòd per huiuſmodi artes non adipiſcuntur homines profectum in bonis rationis, intelligitur pro maiori parte. Vel intelligẽdum eſt de profectu in bonis rationis quo ad iudicium de agendis, & quo ad operationes virtutum, non autem quo ad cognitionem ſpeculatiuam tantum. Videmus enim homines qui huiuſmodi artibus vtuntur, per eas non proficere in actibus virtutum, quæ ſunt rationis bona, ſed magis ad vitia trahi, & à vero rationis iudicio abhorrere. Quartò, in operationibus prædictarum artium illuſio quædam videtur, & irrationabilitas: requirunt enim hominem re venerea non attrectatum, cùm tamen quandoque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. ergo, &c. probatur conſequentia, quia in operatione intellectus bene diſpoſiti nihil irrationabile & ſibi diuerſum apparet. Quintò, aliqui in executione harum artium leguntur innocentes pueros occidiſſe. ergo, &c. probatur conſequentia quia non eſt bene diſpoſitus ſecundum intellectum qui per aliqua ſcelera commiſſa prouocatur ad auxilium alicui ferendum.

ADVERTENDVM quòd intellectus nomine in præmiſſis rationibus non accipit S. Thom, potentiam intellectiuam præciſè ſumptam, ſed naturam intellectualem: quæ dicitur bene diſpoſita ſecundum virtutẽ & ſecundum morem, quando ſecundum regulas rationis & intellectus in ſuas operationes dirigitur, malè autem quando non ſecundum huiuſmodi regulas operatur. Quia ergo verum iudicium intellectus habet vt non feratur auxilium iis qui ad aliquod ſuum commodum aſſequendum grauia committunt ſcelera, imò vt repellantur & impediantur, ideo non eſt illa ſubſtãtia intellectualis bene diſpoſita quæ huiuſmodi hominibus auxilium præbet. Sextò, In operibus magorum fiunt aliqua quibus ludificentur homines & decipiantur. ergo, &c. probatur conſequentia. quia cùm bonum proprium intellectus ſit veritas, & boni ſit bonum adducere, intellectus bene diſpoſiti videtur eſſe alios perducere ad veritatem.

Septimò, Magi in ſuis inuocationibus vtuntur quibuſdam mendaciis quibus alliciant eos quorũ auxilio vtuntur, vt quòd niſi inuocatus opem ferat, inuocans cælum comminuet, aut ſydera deponet, vt Porphyrius in epiſtola ad Anebriotem narrat. ergo, &c. probatur conſequentia, quia intellectus bene diſpoſitus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Octauò, Magi inuocant eas ſubſtantias ſuppliciter quaſi ſuperiores: cùm autem aduenerint, imperãt eis quaſi inferioribus. ergo, &c. probatur conſequentia, quia non videtur eſſe habentis intellectum bene diſpoſitum, vt ſi ſit ſuperior imperanti ſibi ſubdatur ſicut inferior, aut ſi ſit inferior, vt ſibi ab eo quaſi ſuperiori ſupplicari patiatur.

ADVERTENDVM quòd licet Matth. 3. ponat gloſſa vnũ gradum humilitatis, in quo eſt omnis iuſtitia ſubeſſe ſcilicet minori, nõ eſt tamen humilitatis gratia, ſubeſſe inferiori arroganti ſibi imperium ſupra ſuperiorem, & illi obedire, imò eſſet contra rationem & contra ordinem inſtitutum à Deo, qui inferiora per ſuperiora gubernat. ideo bene hîc dicitur quod non eſt intellectus bene diſpoſiti ſi ſit ſuperior, vt ſubdatur imperanti ſibi ſicut inferior. Vltimò inquit S. Thom. quod per hoc error Gentilium excluditur huiuſmodi operationes diis attribuentium.

Quòd ſubſtantia intellectualis, cuius auxilio magicæ artes vtuntur, non eſt mala ſecundum ſuam naturam.

Cap. 107.



NON eſt autem poſſibile quòd ſit naturalis malitia in ſubſtantiis intellectualibus: quarum auxilio magicæ artes operãtur. In illud enim in quod aliquid tendit ſecũdum ſuam naturam, non tendit per accidens, ſed per ſe: ſicut graue deorſum. ſed ſi huiuſmodi ſubſtantiæ intellectuales ſecundum ſuam naturam eſſent malæ, naturaliter in malum tenderent. non igitur per accidens, ſed per ſe tendunt ad malum. hoc autem eſt impoſſibile. oſtenſum eſt enim ſuprà * quod omnia per ſe tendunt ad bonum, & nihil tendit ad malum, niſi per accidens. Non igitur huius intellectuales ſubſtantiæ ſunt ſecundum ſuam naturam malæ. * Capit. 16. huius lib.

2 Adhuc, quidquid eſt in rebus, oportet quòd cauſa vel cauſatum ſit, alioquin ad alia ordinem non haberent: aut igitur huius ſubſtantiæ ſunt cauſæ tantum, aut etiam cauſata. Si cauſæ tantum, malum autem non poteſt eſſe cauſa alicuius niſi per accidẽs, vt ſuprà * oſtenſum eſt: omne autem quod eſt per accidens, oportet reduci ad id quod eſt per ſe: oportet igitur quod in eis ſit aliud prius quàm eorum malitia, per quod ſint cauſæ. primum autem in vnoquoque eſt eius natura & eſſentia. non igitur ſecundum ſuam naturam ſunt malæ huiuſmodi ſubſtantiæ. * Capit. 14. huius lib.

Idem etiam ſequitur ſi ſint cauſata. nam nullum agens agit niſi intendens ad bonum: malum ergo non poteſt eſſe effectus alicuius cauſæ niſi per accidens. quod autem cauſatur per accidens tantum, non poteſt eſſe ſecundum naturam: cùm omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in eſſe. non eſt igitur poſſibile quod huiuſmodi ſubſtantiæ ſint malæ ſecundum naturam.

3 Amplius, vnumquodque entium habet proprium eſſe ſecundum modum ſuæ naturæ: eſſe autem inquantum huiuſmodi eſt bonum: cuius ſignum eſt quòd omnia eſſe appetunt. ſi igitur huiuſmodi ſubſtantiæ ſecundum ſuam naturam eſſent malæ, nullum eſſe haberent.

4 Item, oſtenſum eſt ſuprà*, quòd nihil poteſt eſſe quin à primo ente eſſe habeat & quòd primum ens eſt ſummum bonum. cùm autem omne agens inquantum huiuſmodi agat ſibi ſimile, oportet quòd ea quæ à primo ente ſunt, bona ſint. prædictæ igitur ſubſtãtiæ ſecundùm quòd ſunt, & naturam aliquam habent, non poſſunt eſſe malæ. * Lib. 2. c. 15.

5 Amplius, impoſſibile eſt aliquid eſſe quod ſit vniuerſaliter priuatum participatione boni. cùm enim idem ſit appetibile & bonum, ſi aliquid eſſet omnino expers boni, nihil haberet in ſe appetibile: vnicuique autem eſt appetibile ſuum eſſe. oportet igitur quòd ſi aliquid ſecundum ſuam naturam dicatur malum, quòd hoc non ſit quaſi ſimpliciter malum ſed quia eſt malum huic, vel quantum ad hoc: ſicut venenum non eſt ſimpliciter malum, ſed huic cui eſt nociuum: vnde quod eſt alij venenum, eſt alteri cibus. hoc autem contingit ex eo, quòd bonum particulare quod eſt proprium huius, contrarium eſt bono particulari quod eſt proprium alterius: ſicut calor qui eſt proprium ignis, cõtrarius frigori quod eſt bonum aquæ, & deſtruit.

ipſum

ipsum. illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter: impossibile est quòd secundum hunc modum possit naturaliter dici malum: tale autem est omnis intellectus: nam eius bonum est in propria operatione quæ est vniuersalium, & eorum quæ sunt simpliciter. non est igitur possibile quòd aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus non solùm simpliciter, sed nec etiam secundum quid.

6 Item, in vnoquoque habente intellectum naturali ordine intellectus mouet appetitum. proprium enim obiectum voluntatis est bonum intellectum. bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum, sicut in nobis bonum est, quod est secundum rationem: quod autem est præter hoc, malum est. naturali igitur ordine substãtia intellectualis vult bonum. impossibile est igitur quòd illæ substantiæ intellectuales quarum auxilio magicæ artes vtuntur, sint naturaliter malæ.

7 Præterea, cùm voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium obiectum & finem, impossibile est quòd aliqua intellectualis substantia malã secundum naturam habeat voluntatem, nisi naturaliter intellectus erret circa iudiciũ boni. nullus auté intellectus talis potest esse. falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum suam naturam, sed præter naturam. nam bonum intellectus & eius finis naturalis est cognitio veritatis. impossibile est igitur quòd aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. neque igitur possibile est quòd sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

8 Aduc, nulla potentia cognoscitiua deficit à cognitione sui obiecti, nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam: cùm secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur, sicut visus non deficit à cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum existente, omnis autem defectus & corruptio est præter naturam, quia natura intendit esse & perfectionem rei: impossibile est igitur quòd sit aliqua virtus cognoscitiua quæ naturaliter deficiat à recto iudicio sui obiecti: proprium autem obiectum intellectus est verum: impossibile est igitur quòd sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans: neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest à bono deficere. Hoc etiam authoritate sacræ scripturæ confirmatur. dicitur enim primæ Thimoth. 4. Omnis creatura Dei bona. Vnde Genes. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecit, & erant valde bona.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium huiusmodi substantias intellectuales quas dæmones consueto nomine dicimus, vel diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quàm Porphyrius narrat in Epistola ad Anebriotem, dicens quosdam opinari esse quoddam spirituum genus cui exaudire magos sit proprium: natura fallax, omniforme, simulans Deos & dæmones, & animas defunctorum: & hoc est quod efficiat hæc omnia quæ videntur esse vel bona vel praua, cæteráquæ circa ea quæ verè sunt bona, nihil opitulari: imò verò ista nec nosse, sed & mala cõsiliare, & insimulare atque impedire & inuidere virtutis sedulos sectatores: & plenum esse temeritatis & fastus: gaudere odoribus, adulationibus capi. Hæc quidem Porphyrij verba malitiã dæmonum, quorum auxilio artes magicæ vtuntur, satis apertè declarant: in hoc autem solo reprehensibilia sunt, quòd hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

Super Cap. 107.

POSTQVAM ostendit sanct. Thom. quòd substantia intellectualis cuius auxilio magicæ artes vtuntur, est mala, nunc quomodo mala sit vult explicare. Circa hoc autem duo facit Primò ostendit quòd non est mala secundum suam naturam. Secundò ostendit quòd est voluntariè mala, capitibus sequentibus. Quantum ad primum, ponit hãc conclusionem: Non est possibile quòd sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus cuius auxilio magicæ artes vtuntur. Pro cuius declaratione notandum est ex doctrina sancti Thomæ in quæst. de Malo. quæstio. 16. articulo 2. quòd quum dupliciter possit intelligi malitiam alicui esse naturalem, scilicet quia vel malum est eius natura, aut aliquid naturæ, aut aliquid naturam eius consequens, vel quia est eis naturalis inclinatio ad malum. Ad vtrumque sensum intelligitur hæc conclusio, & ideo aliquæ rationes probant quòd tales substantiæ non habent naturalem inclinationem ad malum: aliquæ verò probant quòd non sunt in seipsis malæ, tanquam malitia sit ipsorum natura. Arguit itaque primò sic: Si naturaliter huiusmodi substantiæ in malum tendunt, per se tendunt ad malum: hoc est impossibile, ergo, &c. probatur consequentia, quia quod tendit in aliquid secundum suam naturam, in illud tendit per se, non per accidens, sicut graue deorsum. falsitas verò consequentis probatur, quia omnia per se tendunt ad bonum, ad malum verò nihil tendit nisi per accidens.

AD euidentiam consequentiæ attendẽdum est ex doctrina sancti Tho. primo posteriorum, cap. de per se, quòd ista dictio per se importat in subiecto habitudinem causę respectu eius quod sibi dicitur conuenire per se. ita quòd quando subiectum vel aliquid eius est causa eius quod sibi attribuitur, tunc dicitur illud sibi conuenire per se. Ex hoc autem cõstat quòd si aliquid alicui conueniat secundum propriam naturam, ita quòd natura sit ratio quòd illud sibi conueniat, oportet illud sibi per se non autem per accidens conuenire: & sic optimè sequitur si substantia intellectualis mala est secundum naturam, ita quòd inclinari ad malum inquãtum malum, sibi ratione propriæ naturæ conueniat, quòd per se tẽdat ad malum, non autem per accidens. Secundò, aut huiusmodi substantiæ sunt causæ aut causata, alioquin ad alia ordinem non haberent. si causæ. tunc sic: Malum non est causa alicuius nisi per accidens: sed quod est per accidens oportet reduci ad per se. ergo oportet in eis esse aliud primum quàm eorum malitia per quod sint causæ. primum autem in vno quoque est eius natura & essentia. ergo, &c. Si sunt causata, tũc sic: Malum non potest esse effectus alicuius causæ nisi per accidens, cùm omne agens agendo bonum intendat. sed quod causatur per accidens tantùm, non potest esse secundum naturam, cùm omnis natura determinatum modum habeat quod procedit in esse. ergo, &c.

CIRCA primam partem huius rationis dubium occurrit, quia licet omne per accidens reducatur in id quod est per se, non oportet tamen vt illud quod est per se, coniungatur ei quod est per accidẽs in eodem. Nam quod est causa inuentionis thesauri per accidens, non est necesse vt sit per se illius causa, sed bene reducitur in aliquam superiorem causam quæ est eius causa per se: & sic non est necesse si substãtia intellectualis sit alicuius causa per accidens, quòd in ipsa sit aliquid per quod sit causa per se.

Respondetur, quòd licet respectu vnius & eiusdem effectus non oporteat idẽ esse causam per se & per accidens, oportet tamẽ vt quod est causa per accidẽs, cõiungatur ei quod est causa per se, vel sit idem cum ipso aut respectu vnius aut respectu diuersorum. Album enim quod est causa per accidens domus, coniungitur domificatori qui est causa per se domus: & fodiens sepulchrũ qui est causa per accidens inuẽtionis thesauri, est causa per se sepulchri. Et ideo si aliqua substãtia aliquid habeat in se, puta maliciam, ex quo habet vt sit tantum causa per accidens, & nullo modo per se, necesse est vt sit aliquid etiam in ipsa per quod possit esse per se causa aut eiusdem aut alterius effectus. Vnde non intulit sanct. Thom. quòd oportet in eis esse aliquid prius quàm eorum malitia, per quod sint causæ mali, sed absolutè per quod sint causæ. Obiectio autem procedit de causa per se & per accidens respectu vnius & eiusdem effectus duntaxat. Vel potest breuius dici, quòd non est mens sanct. Thom. vt obiectio supponit, quod est causa per accidens alicuius effectus, esse etiam illius causam per se per aliquam naturam in ipso existentem, sed quòd si aliquid sit causa per accidens alicuius per aliquid in ipso existens, necesse est aliquid aliud in ipso esse per quod conueniat sibi esse causam per se, quia causa per accidens accidentalitate se tenente ex parte causæ dicitur quæ coniungitur causæ per se. Tertio, Si huiusmodi substantiæ essent malæ secundum suam naturam, nullum esse haberent, ergo, &c. probatur consequentia, quia vnum quodque entium habet esse secundum modum suæ naturæ, esse autem inquantum huiusmodi est bonum, vnde omnia ipsum appetunt. Aduerte quod ista consequenita probatur à destructione consequentis. valet enim, habent aliquod esse: ergo sunt bonæ secundum naturam, quia esse est quoddam bonum, & conuenit rei secundum modum suæ naturæ. Quartò, Ea quæ à primo ente sunt, bona sunt, quia omne agens agit sibi simile, primum autem ens est summum bonum, sed nihil potest esse quin à primo ente habeat esse, ergo, &c.

Quintò, Aut talis substãtia esset simpliciter mala, aut mala huic, & quantum ad hoc, sicut venenum est malum huic cui est nociuum, cùm tamen alteri sit cibus, non simpliciter, quia impossibile est aliquid esse quod sit vniuersaliter priuatum participatione boni. cùm enim idem sit appetibile & bonum, tale nihil haberet in se appetibile. constat autem quòd vnicuique appetibile est suum esse, non etiam huic, quia cùm hoc contingat ex eo quod bonum particulare quod est proprium huius, contrarium est bono particulari quod est bonum alterius, sicut calor ignis contrariatur frigori aquæ, quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare sed simpliciter, impossibile est vt etiam secundum hunc modum possit dici naturaliter malum. tale autem est omnis intellectus. bonum enim eius est in propria operatione quæ est vniuersalium, & eorum quæ sunt simpliciter.

AD euidentiam huius rationis considerandum est primò, quod cùm simpliciter, duo habeat significata. significat enim idem quod absolutè & absque additione, & idẽ quod vniuersaliter, hoc loco accipitur in secunda significatione, cùm dicitur quòd nihil est simpliciter malum. sensus enim est, quod nihil existens in natura est vniuersaliter, & omni ex parte malum. vnde ad hoc insinuandum inquit sanct. Thom. quòd impossibile est aliquid esse quod sit vniuersaliter priuatum participatione boni. Similiter sensus est de intellectu, quòd non fertur in aliquod particulare bonũ, sed in bonum simpliciter, id est vniuersaliter sumptum. vnde quòd inquit, & eorũ quæ sunt simpliciter, est expositio eius quod dixerat propriam operationem intellectus esse vniuersalium. Considerandum secundò ex doctrina sanct. Thom. 1. parte quæst. 63. art. 4. quòd bonum vniuersale à bono particulari differt. quia bono vniuersali nullum malum coniũctum esse potest. cùm enim malum dicatur ex priuatione alicuius perfectionis, dicere bono vniuersali esse coniunctum aliquod malum, est

dicere

dicere quòd bonum vniuersale aliqua perfectione careat, & sic non erit bonum vniuersale, siue accipiatur bonum vniuersale secũdum perfectionem, siue secundum prædicationem: bono autem particulari potest aliquod malum coniunctum esse, quia non incõuenit aliquam rem particularem vnam habere perfectioné, & alia perfectione carere, sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptiuum aliorum. Ex quo sequitur, quòd cùm omnis natura in bonum aliquo modo tendat, illud quod in bonum vniuersale secundum naturam tendit nullo modo, nec per se inquam, nec per accidens in malum tendit secundum naturam: cùm bono vniuersali nullum malum sit coniunctum: quod verò secundum naturam tendit in aliquod particulare bonum, potest naturaliter tendere in aliquod malum, per accidens tamen, inquantum, videlicet bono ad quod ordinatur aliquod malum coniungitur. Vnde cùm natura intellectualis non in bonum particulare, sed in bonum vniuersale tendat, quod est obiectum suæ operationis, sequitur quòd nullo modo naturaliter tendat in malum. Ex quo relinquitur, vt infert sanct. Thom. quòd non est possibile, vt aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus, non solùm simpliciter, tanquam videlicet tendens in vniuersaliter malum, cùm nullum existens sit vniuersaliter malum, sed nec etiam secundum quid, tanquam videlicet tendens in aliquod bonum cui coniungatur malum alterius, cùm tendat in bonum vniuersale cui nullum malum cõiungi potest. vniuersale enim est obiectum intellectus & voluntatis.

SED occurrit duplex dubium. Primum est, quia posset aliquis dicere, quòd licet bono vniuersali secundum perfectionem, quale est bonum diuinum, nullum malum coniunctum esse possit, bono tamen vniuersali secundum prædicationem non inconuenit aliquod malum coniunctum esse, quia huiusmodi vniuersale bonum habet esse in bono particulari, cui aliquod malum coniungi potest: intellectus autem & voluntas ordinantur in bonum vniuersale secundum prædicationem tanquam in obiectum, non autem in bonum vniuersale secundum perfectionem. vnde ex sanct. Thom. prima parte loco allegato habetur, quòd ordinatur in aliquod bonum secundum communem rationem boni: ideo non sequitur si natura intellectualis ordinatur in bonum vniuersale secundum naturam, ꝙ non ordinetur naturaliter ad aliquod malum saltem per accidens. Secundum dubium est, quia dicitur aliquod bonum esse malum aliquo modo etiam inquantum est malum alicui, vt patet hoc loco: sed Deus est malus damnatis, inquantum eos punit, ergo Deus est aliquo modo malus, sed aliquid naturaliter inclinatur in Deum, scilicet substãtia intellectualis quæ diligit ipsum naturaliter: vt ostendit S. Thom. 1. parte quæst. 60. art. 5. & tamen natura intellectualis ordinatur in bonum vniuersaliter, ergo falsum est quod hîc dicitur, illud scilicet quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter non posse dici malum etiam secundum quid, inquantum scilicet est malum alicui.

AD primum horum dicitur, quod licet bono vniuersalius particularizato in bono, hoc aliquod malum adiungi possit, ipsi tamen absolutè & secundum præcisam rationem vniuersalis boni accepto nullum malum adiungitur, quia sicut ratio vniuersalis boni secundum se abstrahit ab omni particulari bono, ita ab omni malo abstrahit quod bonum particulare concomitatur. vniuersali enim nihil inquantum huiusmodi sibi contrarium adiũgi potest. sicut animali rationali non potest irrationale coniungi: intellectus autem & voluntas feruntur secundum naturam formaliter in ipsum bonum secundum vniuersalem boni rationem, non secundum aliquam particularem rationem. Nam intellectus apprehendit bonum simpliciter, & voluntas similiter appetit bonum simpliciter, & absolutè appetendo naturaliter bonum vt sic, non autem hoc aut illud bonum nisi materialiter, inquantum videlicet in ipso saluatur ratio boni. Ad secundum dubium dicitur primò quòd loquitur S. Tho. de eo ꝙ est malum alicui ex perfectione suæ naturæ: quia videlicet eius naturam concomitatur esse alteri nociuum. quod enim ordinatur naturaliter in bonum cui taliter coniungitur malum, naturaliter inclinatur in illud malum per accidens: siue in malum secundum quid: & si aliquid ordinatur in bonum cui non conueniat hoc modo ratio mali, non dicitur naturaliter inclinari in malum etiam secundum quid. modo dicitur quòd esse nociuũ damnatis non concomitatur naturam diuinam tanquam eius sequens perfectionem, sed Deo conuenit ex libera eius voluntate, ideo ratio nõ sequitur. Dicitur secundò, quòd loquitur sanct. Thom. de inclinatione rei in bonum tanquam in per se & proprium obiectum, quia scilicet si ratio aliqua mali concomitatur tale bonũ, dicitur res naturaliter inclinari in malum secundum quid. si autem nulla ratio mali illi bono iungatur, non dicitur etiam secundum quid inclinari naturaliter in malum. modo licet natura intellectualis naturaliter inclinetur in Deum, non tamen inclinatur in ipsum sicut in per se & proprium obiectum, sed in vniuersalem rationem boni. ideo ratio non sequitur. Sextò. Naturali ordine substãtia intellectualis vult bonum, ergo &c. probatur antecedens, quia in habente intellectum, bonum voluntatis est in eo quòd sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem: quod autem est præter hoc malum est, naturali autem ordine intellectus mouet appetitũ. Quomodo volũntas naturaliter & ex necessitate feratur in bonum ostensum est in præcedentibus. Similiter quomodo intellectus moueat voluntatem. Septimò. Nullus intellectus naturaliter errat circa iudiciũ boni, ergo, &c. probatur antecedens, quia cùm bonum intellectus & eius finis naturalis sit cognitio veritatis, falsa iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum naturam, sed præter naturam. consequentia verò probatur, quia cùm voluntas tendat naturaliter in bonum intellectum sicut in proprium obiectum & finem, impossibile est quòd aliqua substantia intellectualis naturaliter malam habeat voluntatem, nisi naturaliter erret circa iudicium boni.

Confirmatur prædicta ratio: Intellectus circa cognitionem veri naturaliter oberrare non potest: ergo neque voluntas naturaliter à bono deficere potest. probatur antecedens quia cum potẽtia cognoscitiua secundum rationem ordinetur ad cognitionem sui obiecti, nulla deficit ab eius cognitione, nisi propter aliquem defectũ aut corruptionem: declaratur in visu: omnis autem corruptio & defectus est præter naturam scilicet particularem, cùm natura intendat esse & perfectionem rei. Confirmatur conclusio authoritate Apost. 1. ad Timotheum 4. & Gen. 1. Excluditur per hoc Manichæorum error, & opinio quam Porphyrius in epistola ad Anebriotem narrat, quæ quidem malitiam dæmonum quorum auxilio artes magicæ vtuntur, apertè declarat: sed in hoc reprehẽsibilis est, quòd hanc malitiam eis naturaliter inesse dicit.

Rationes quòd in dæmonibus non possit esse peccatum.

Cap. 108.



I autem in dæmonibus non est naturalis malitia, ostensum est autẽ suprà eos esse malos, necessariò relinquitur quòd sint voluntate mali: oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit: videtur enim omnino hoc impossibile esse. Ostensum * est enim in secundo nullam substantiam naturalem esse corpori naturaliter vnitã, nisi animam humanam: vel secundum quosdam animas corporum cælestium. de quibus inconueniens est æstimare quòd sint malę: cùm motus cælestium corporum sit ordinatissimus, & totius ordinis naturalis quodammodo principium: omnis autẽ alia cognoscitiua potẽtia præter intellectum vtitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quòd in huiusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiua nisi intellectus: quicquid igitur cognoscunt, intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, nõ errat. Ex defectu enim intelligendi prouenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore, quia volũtas semper tendit in bonum apprehensum: vnde nisi in apprehẽsione boni erretur, non potest in voluntate esse peccatum. Videtur igitur quòd in huiusmodi substantiis non possit esse voluntatis peccatum.

2 Adhuc, in nobis peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in vniuersali scientiam veram habemus, per hoc quòd in particulari impeditur iudicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hæ autem passiones in dæmonibus esse nõ possunt: quia hæ passiones sunt partis sensitiuæ, quæ nullam habent operationem sine organo corporali. Si igitur huiusmodi substantiæ separatæ habent rectam scientiam in vniuersali, impossibile est quòd per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

3 Amplius, nulla virtus cognoscitiua circa propriũ obiectũ decipitur, sed solùm circa extraneũ. visus enim non decipitur in iudicio colorum, sed dũ homo per visum iudicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem obiectum intellectus est quidditas rei. in cognititione igitur intellectus deceptio accidere nõ potest, si puras rerum quidditates apprehendat. Sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc ꝙ apprehẽdit formas rerum permixtas phantasmatibus, vt in nobis accidit. talis autem modus cognoscendi nõ est in substantiis intellectualibus corpori non vnitis, quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quòd in substantiis separatis accidat error in cognitione: ergo neque peccatum voluntatis.

4 Item, in nobis falsitas accidit in operatione intellectus componentis & diuidentis, ex hoc quòd non absolutè rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehẽsæ aliquid componit. In operatione autẽ intellectus qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum nisi per accidens: secundum ꝙ in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis & diuidẽtis: quòd quidem contingit inquantum intellectus noster non statim, sed quodam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem rei alicuius pertingit: sicut cùm primò apprehendimus animal, & diuidentes per oppositas differẽtias altera relicta vnam generi apponimus quousque perueniamus ad diffinitionem speciei. In quo quidẽ processu potest falsitas accidere, si accipiatur vt differentia generis id quod non est generis differentia. sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quod quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de vno ad aliud: quod nõ competit substantiis intellectualibus separatis, vt suprà ostẽsum

est.non

est. non videtur igitur quòd possit aliquis error accidere in cognitione huiusmodi substantiarum: vnde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

5 Præterea, quum nullius rei appetitus tēdat nisi in proprium bonū: impossibile videtur id cuius est singulariter vnum solum bonum, quòd in suo appetitu erret: & propter hoc etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum cōtingentem in executione appetitus, nunquam tamen peccatum accidit in appetitu naturali. semper enim lapis tendit deorsum, siue perueniat siue impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo: quia quũ sit natura nostra composita ex spirituali & corporali, sunt in nobis plura bona. aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, & aliud secundum sensum, vel etiam secũdum corpus. horum autem diuersorum quæ sunt hominis bona, ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale, ad principalius referendum est: vnde peccatum voluntatis in nobis accidit cùm tali ordine non seruato appetimus id quod est bonum secundum quid, contra id quod est nobis bonum simpliciter. talis autem compositio & diuersitas bonorũ non est in substantiis separatis. quinimo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quòd sit peccatum voluntatis, vt videtur.

6 Adhuc, in nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia, vel defectu, in quorum medio virtus cōsistit: vnde in his in quibus non est accipere superabundantiam & defectum, sed solùm medium, non contingit volũtatem peccare. Nullus enim peccare potest in appetendo iustitiam. nam ipsa iustitia medium quoddam est. Substantiæ autem intellectuales separatæ non possunt appetere nisi bona intellectualia. Ridiculum est enim dicere quòd bona corporalia appetant qui secundum suā naturam incorporei sunt: aut bona sensibilia, in quibus non est sensus. in bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam, nam secundum se media sunt superabundantiæ & defectus: sicut verum est medium inter duos errores, quorum vnus est secundum plus, alter secundum minus: vnde & sensibilia & corporalia bona per hoc in medio sunt, quòd secũdum rationem sunt, sic non videtur igitur quòd substantiæ intellectuales separatę secundum voluntatem peccare possint.

7 Amplius, magis à defectibus remota videtur substātia incorporea quàm corporalis: in substantiis autem corporeis quæ sunt à contrarietate remotæ, nullus defectus accidere potest. scilicet in corporibus cælestibus: multò igitur minus in substātiis separatis & à cōtrarietate remotis & à materia & à motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

Super Cap. 108.

POSTQVAM ostendit S. Tho. quòd substātia intellectualis non est secundum naturam mala, vult consequenter ostendere ꝙ voluntariè mala sit. Circa hoc autem tria facit. Primò ponit rationes ad oppositum. Secundò determinat veritatem cap. seq. Tertiò obiectionibus respondet. Quantum ad primum arguitur primò quatuor rationibus ex hoc quòd nullum peccatum voluntatis potest esse absque errore, in intellectu autem substantiæ separatæ non potuit error peccatum præcedere.

Quinta ratio est, quia omne bonum substantiarum separatarum est in intellectu: impossibile autem videtur vt id cuius est vnum solum bonum, & in quo non est diuersorum bonorum cōpositio, in suo appetitu erret: propter quod videmus ꝙ nũquam in appetitu naturali accidit peccatum: in nobis autem accidit peccatum, & bonum secundum sensum. Sexta est, quia substātiæ separatæ non possunt appetere nisi bona spiritualia in quibus non est superabundantia neque defectus: in quibus autem hæc non sunt, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare. Septima est, quia in substantiis corporalibus à contrarietate remotis scilicet in corporibus cælestibus, nullus defectus accidere potest, ergo & multò minus in substantiis separatis.

Quòd in dæmonibus possit esse peccatum, & qualiter.

Cap. 109.

Idem 1. part. quæst. 63. ar. 1. & 2. Snt. dist. 5 quæst. 1 artic. 1.



Vòd autem in dæmonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex authoritate sacræ script. Dicitur enim 1. Ioan. 3. quòd diabolus ab initio peccat. & Ioan. 8. de diabolo dicitur quòd est mendax, & pater est mēdacij: & quòd homicida erat ab initio. Et Sapientiæ secundo dicitur, quòd inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarũ. Si quis autem sequi vellet Platonicorũ positiones, facilis esset via ad soluendũ prædicta. Dicũt enim dæmones esse animalia corpore aërea: & sic cùm habeāt sibi corpora vnita, potest in eis esse etiam pars sensitiua: vnde & passiones quæ nobis sunt causa peccati, eis attribuunt, scilicet iram & odium, & alia huiusmodi propter ꝙ dicit Apuleius, ꝙ sunt animo passiua. propter hoc etiam quòd vniti corporibus prohibentur secundum positionem Platonis. fortè posset in eis aliud genus cognitionis poni quàm intellectus: nā secundum Platonem etiam anima sensitiua incorruptibilis est: vnde oportet quòd habeat operationem cui non communicet corpus: & sic nihil prohibet operationem sensitiuæ animæ inueniri in substantia aliqua intellectuali, quamuis corpori non vnita: & per consequens passiones: & sic manet in eis eadē radix peccandi quæ est in nobis. Sed vtrunque præmissorum est impossibile. Quòd enim non sint aliquæ aliæ substantiæ intellectuales vnitæ corporibus præter animas humanas, ostēsum est suprà. Quòd autem ope- *Lib. 2. c. 91.* rationes sensitiuę animę nō possint esse sine corpore, hinc apparet quòd corrupto aliquo organo sentiēdi, corrumpitur operatio vna sensus: sicut corrupto oculo visio deficit: propter quod corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quòd animal moriatur.

Ad euidentiam autem præmissæ dubitationis considerandum est quòd sicut est ordo in causis agentibus, ita etiā in causis finalibus: vt scilicet secũdarius finis à principali dependeat, sicut secundarium agens à principali dependet, accidit autem peccatum in causis agētibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis: sicut cùm tibia deficit propter suā curuitatem ab executione motus quem virtus appetitiua imperabat, sequitur claudicatio: sic igitur & in causis finalibus, cùm finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cuius obiectum est bonum & finis: quælibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum scilicet ipsum esse perfectum, & non potest cōtrarium huius velle. in illo igitur volēte nul- *D. 897.* lum potest peccatũ voluntatis accidere, cuius bonũ est vltimus finis: quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub eius ordine omnes alij fines cōtinētur. huiusmodi autē volens est Deus: cuius esse est summa bonitas, quæ est vltimus finis. in Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest: in quocunque autem alio volente cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura cōsideretur. licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit vnicuique volenti ad volendum & amandum suipsius perfectionem, ita ꝙ contrarium huius velle non possit, non tamen sic est ei inditum naturaliter, vt ita ordinet suam perfectionem in alium finem, ꝙ ab eo deficere nō possit: cùm finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ. relinquitur igitur suo arbitrio ꝙ propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. in hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quæ voluntate carent, ꝙ habentia voluntatem ordinant se & sua in finem: vnde & liberi arbitrij esse dicuntur. quæ autem voluntate carent, non ordinant se in finem, sed ordinantur à superiori agente quasi ab alio acta in finem, non autem à seipsis. potuit igitur in volũtate substantiæ separatæ esse peccatũ ex hoc ꝙ proprium bonum & perfectionem in vltimũ finem non ordinauit, sed inhæsit proprio bono vt fini. Et quia ex fine necesse est vt regulæ actionis sumātur: necesse est vt ex seipsa in quo finem constituit, alia regulariter disponeret, & vt eius volũtas ab alio superiori non regularetur: hoc autem soli Deo debetur. Et secũdum hoc intelligendum est, ꝙ appetiit Dei æqualitatem, non quidem vt bonum suum esset diuino bono ęquale. hoc enim in intellectu eius cadere non poterat, & hoc appetēdo appeteret se nō esse: cùm distinctio specierum secundum diuersos gradus rerũ proueniat

ueniat, vt ex supradictis apparet. velle autē alios regulare, & voluntatem suam à superiori non regulari, est velle præesse, & quodammodo non subiici: quod est peccatum superbiæ: vnde conuenienter dicitur, quòd primum peccatum dæmonis fuit superbia. Sed quia ex vno errore circa principium varius & multiplex error consequitur: ideo ex prima ordinatione volūtatis quæ fuit in dæmone, consecutum est multiplex peccatum in volūtate ipsius, & odij ipsius ad Deū vt resistentē suę superbię, & punientē iustissimè suam culpam, & inuidiæ ad hominem, & multa alia huiusmodi. Considerandum est etiam, quòd cùm proprium alicuius bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti vt ab ordine alicuius superiorum recedat, & alterius ordinem non derelinquat, siue sit superior, siue sit inferior: sicut miles qui ordinatur sub rege, & sub duce exercitus, potest volūtatem suam ordinare in bonum ducis, & non regis, aut econuerso, sed si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis à volūtate ducis, & dirigentis volūtatem suam in regem, mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis. ordo enim inferioris principis dependet ab ordine superioris. substantiæ autem separatæ non solùm ordinantur sub Deo, sed vna etiam earum ordinatur sub alia à prima vsque ad vltimam, vt in secūdo ostensum est: & quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura cōsideretur: possibile fuit quòd aliqua de superioribus, aut etiam suprema inter omnes peccaret secundum voluntatem.

Et hoc quidem satis probabile est: non enim in suo bono quieuisset, sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectū esset. potuit igitur fieri quòd de inferioribus aliquæ per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes à diuino ordine, quæ similiter peccauerunt: aliæ verò seruantes in motu suæ voluntatis diuinum ordinem, ab ordine peccantis, quamuis superioris secundum naturæ ordinem, rectè recederent. Quomodo verò in bonitate vel malitia immobiliter vtrorumque voluntas perseuerat, ostendetur in quarto *. hoc enim pertinet ad pœnas vel præmia bonorum vel malorum. Hoc autem differt inter hominem & substantiam separatam, quòd in vno homine sunt plures appetitiuæ virtutes, quarū vna sub altera ordinatur: quod quidem in substantiis separatis non cōtingit: vna tamen earum est sub altera: peccatum autem in voluntate contingit qualitercunque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset vel per hoc, quòd aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicuius superioris sub ordine diuino manentis: ita in homine vno contingit peccatum dupliciter. Vno modo per hoc quòd voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum: quod quidem peccatum est commune sibi & substantiæ separatæ. Alio modo per hoc quòd bonum inferioris appetitus non regulatur secūdum superiorem: puta quando delectabilia carnis, in quæ concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis. huiusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

* Cap. 92. & 93.

Super Cap. 109.



POSITIS obiectionibus quibus arguebatur in dæmonibus peccatum esse non posse, vult S. Thom. veritatem determinare: & ponit quatuor conclusiones. Prima est. In dæmonibus est peccatum volūtatis, id est secundū actum voluntatis. Primò probatur auth. primæ Ioan. 3. Ioan. 8. & Sap. 2. secundo probatur ratione. Et primò concluditur falsa Platonicorum posito. Secundò ponitur vera ratio. Positio Platonicorum est, quòd dæmones sunt animalia aërea habentia partem sensitiuā, & passiones quæ sunt nobis causa peccati, scilicet iram, odium, & similia. vnde Apuleius inquit quòd sunt animo passiua, posset etiam fortasse secundum positionem Platonis poni in substantia intellectuali aliqua quāuis non vnita corpori cognitio sensitiua, & per cōsequens passiones. Cùm enim anima sensitiua secundum ipsum sit incorruptibilis, oportet quòd habeat operationem cui non cōmunicet corpus, & sic maneat in eis eadem ratio peccandi, quæ est in nobis, scilicet passio. Sed vtrumque istorum est impossibile, inquit S. Thom. primum quidem, quia ostēsum est suprà non esse alias substantias intellectuales vnitas corporibus præter animas humanas. Secūdum verò, scilicet quòd operationes animæ sensitiuæ possint esse sine corpore. hinc falsum esse constat, quòd corrupto aliquo organo sentiendi corrumpitur operatio sensus: vt patet in visu & tactu. Pro vera ratione notat primò S. Thom. quòd sicut in causis agentibus secundarum agens à principali dependet, ita & in causis finalibus secundarius finis à principali dependētiam habet: & quòd sicut peccatum in causis agentibus accidit quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis, vt patet in claudicatione: ita peccatum voluntatis cuius obiectum est bonum & finis, est cùm finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis. Notat secundò, quòd quælibet voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, & non potest contrarium huius velle: ideo in illo volēte cuius proprium bonum est vltimus finis, non contentus sub alio fine, sed sub cuius ordine omnes alij fines cōtinentur, nullum peccatum volūtatis accidere potest. huiusmodi autem volens est solus Deus, cuius esse est summa bonitas, quæ est vltimus finis. In quocunque autem alio volente cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum voluntatis accidere, si in sua natura consideretur, quia licet naturalis inclinatio voluntatis insit vnicuique volenti ad volēdum & amandum suiipsius perfectionem, non est tamen ei naturaliter inditum vt ita ordinet suam perfectionem in alium finem, quòd ab eo deficere nō possit: cùm finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ, sed hoc suo arbitrio relinquitur: quod sanè patet ex differentia inter voluntatem habentia, & ea quæ voluntate carent, quæ non sunt liberi arbitrij. Ex his infert sanctus Thomas, quòd in voluntate substantiæ separatæ peccatum esse potuit ex hoc quòd proprium bonum propriamque perfectionem in vltimum finem non ordinauit, sed inhæsit proprio bono vt fini.

AD euidentiam eorum quæ hîc dicuntur, aduertendum primò, quòd sicut alia est causalitas agentis, & alia causalitas finis, ita alia est dependentia vnius causæ agentis ab alia, & alia depēdentia causæ finalis ab alio fine. Causalitas enim causæ agentis consistit in hoc quod est efficere: causalitas verò causæ finalis consistit in hoc quòd est appeti tanquam id cuius gratia alia appetuntur & fiunt ab agente: ideo causam agentem secundariam dependere à causa principali nihil aliud est quàm ipsam efficere coefficiente & mouente ipsam principali agente: ipsam verò deficere ab ordine principalis agentis nihil aliud est quàm ipsam efficere aliquid non secundum quòd principalis agentis motus & influētia in ipsam exigit, sed secundum proprij defectus conditionem. Similiter ergo in causis finalibus nihil aliud est secundarium finem à principali fine dependere, quàm ipsum appeti propter appetitum principalis finis, sicut medicina appetitur propter appetitum sanitatis: & finem secundarium non contineri sub ordine principalis finis est ipsum appeti non propter appetitum & amorem principalis finis, sed propter se tantùm. Ideo sicut peccatum in agentibus naturalibus contingit, quando secundariū agens producit effectum, & non secundum influentiam & causalitatem principalis agentis, vt cùm producuntur monstra, ita in voluntariis peccatum accidit cùm secundarius finis appetitur non propter appetitum principalis finis, sed propter seipsum, quia tunc affectus voluntatis fertur in aliquem secundarium finem, non secundum quòd exigit causalitas principalis finis quæ est vt propter ipsius amorem & appetitum omnis alius finis secundarius appetatur, sed tantùm secundum ipsius secundarij finis conditionem.

ADVERTENDVM secundò ex doctrina sancti Thomæ in q. Veri. q. 22. art. 7. quòd sicut non accidit peccatum in natura quādo aliquid producitur secundum ordinem & inclinationem naturæ, ita etiam in voluntariis non accidit peccatum quando voluntas vult id ad quod inclinatur naturaliter, & cuius oppositum velle non potest inquantum huiusmodi: sed quia contingit ei quòd voluntas naturaliter appetit, coniunctum esse aliquid aliud quod non est naturaliter volitum, sed liberè: ideo in appetitu illius naturaliter voliti potest esse peccatum: non quidem ratione sui absolutè, sed ratione adiuncti, respectu cuius voluntas libera est. quia ergo vnicuique volenti est naturalis inclinatio voluntatis ad proprium bonum & suiipsius naturalem perfectionem. ad ordinem autem proprij boni in vltimum finem, non est naturalis inclinatio voluntatis, ita quòd ab appetitu sui boni secundum talem ordinem deficere non possit: ideo non est peccatum in appetitu propriæ perfectionis inquantum huiusmodi, in his quorum proprium bonum sub bono proprio alterius cōtinetur tanquam secūdarius finis sub principali, sed est peccatum si propria perfectio appetatur non propter amorem alterius boni sub quo continetur sua perfectio, & sub quo ordine appeti debet pro illa scilicet mensura in qua ad hoc tenetur. Ideo optimè infert S. Thom. quòd in substantia intellectuali isto modo peccatum esse potuit, quòd proprium bonum non ordinauerit in vltimum finem, sed illi inhæserit vt fini, id est, quòd suam naturalem perfectionem amauerit, non propter amorem vltimi finis qui est Deus, sed propter seipsam tantùm, in ea videlicet vltimatè complacēdo, cùm tamen deberet aliquod vlterius bonum vltimatè amare, & ad ipsum naturale suum bonum ordinare tanquam ad finem.

ATTENDENDVM tamen quòd cùm Deus dupliciter considerari possit scilicet vt est principium naturæ, & vt est obiectum supernaturalis beatitudinis, peccatum angeli nō fuit eò quòd non ordinauerit bonum suum in Deum vt est naturalis boni principium, quia naturale est angelo suum bonū illo modo propter Deū amare: sed fuit eò quòd suum bonum non ordinauit in Deum, vt est obiectum supernaturalis beatitudinis, suam scilicet perfectionem amando vltimatè, nullo modo supernaturali beatitudine ad quem Deus ipsum ordinauerat considerata. Vnde in prima parte inquit S. Thom. quòd peccauit, quia appetiit vt finē vltimum beatitudinis, id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire, auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali quæ est ex gratia Dei.

ADVERTENDVM etiam cùm inquit S. Thom. in secundariis volentibus peccatum esse posse si in sua natura considerentur, quòd ideo addidit si in sua natura considerentur, quia non inconuenit substantiā intellectualem fieri impeccabilem per gratiam, sicut beati omnes in tali statu sunt in quo peccare non possunt, non quidem ex conditione naturæ, sed ex gratiæ dono.

CONSIDERANDVM vlterius ex doctr. S.Thom.4. d.26.q.1.art.1. quòd naturale aliquid esse homini, dupliciter intelligi potest: vno modo, quia ex principiis naturæ de necessitate causatur: alio modo, quia ad illud natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur. quia ergo non voluit omnino negare S.Thom. naturale esse volenti creato ordinare suam perfectioné in alium finem (est enim sibi naturale aliquo modo, inquantum ex ratione ad hoc inclinatur supposita reuelatione diuina de supernaturali fine) sed tantum quòd hoc non est sibi naturale primo modo, ideo non absolutè dixit non esse sibi inditum naturaliter, vt ordinet suam perfectionem in alium finem, sed addidit, ita ꝙ ab eo deficere non possit, quasi diceret, illud quidem est sibi aliquo modo naturale inquantum ex ratione ad ipsum inclinationem aliquam habet, non tamen est sibi naturale tanquam ex principiis naturæ de necessitate causatum.

CIRCA id quod dicitur in voluntate substantiæ separatæ peccatum esse potuisse ex hoc ꝙ proprium bonum in vltimum finem non ordinauit, sed inhæsit proprio bono, vt fini, aduertédum est quòd duplex Theologorum positio fuit de peccato dæmonis. quidam enim dixerunt quòd peccatum eius in hoc fuit, ꝙ appetiit vt finem vltimũ, id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire, id est, proprium bonum, & propriam perfectionem sibi naturaliter conuenientem, tãquam vltimum finem, & tanquam suam finalem beatitudinem amauit: & in ipsa delectatus est, non curans de supernaturali beatitudine per gratiã habenda: quæ in visione Dei per essentiam consistit. Alij verò dixerunt eum in hoc peccasse, ꝙ illam beatitudinem quæ datur ex gratia, appetiit quidem vt vltimum finem, sed voluit ipsam habere non ex diuino auxilio, sed per virtutem suæ naturæ, intellige non quidem positiuè, quasi hoc totum fuerit volitum ab eo, scilicet, beatitudo quæ datur ex gratia. & ipse modus habendi, scilicet, per propriam virtutem, sed negatiuè, in quantum, scilicet, voluit talem beatitudinem, & nihil considerauit de gratia & auxilio diuino, cùm tamé eam appetendo deberet tanquam ex diuina habendam gratia appetere. huius opinionis videtur esse Anselmus, cũ inquit, ꝙ illud appetiit ad quod peruenisset si stetisset. Licet autem S.Thom. hanc secundam opinioné videatur sequi in 2.Sent.dist.5.q.1.art.2. & in q.de Malo, q.16. art.3. tamen hîc & in prima parte, quæst.63.art.3. videtur magis primæ opinioni adhærere. in hoc enim videtur angelus similitudinem Dei appetiisse, vt sicut Deus seipso & suo naturali bono est beatus, ipseque sibi finis vltimus est, ita & ipse angelus ex modo appetendi voluit sibiipsi esse vltimus finis, & suo naturali bono esse beatus, tanquam sua naturalis perfectio summum bonum esset ad nullum aliud perfectius bonum ordinatum. In idem tamen istæ duæ positiones aliquo modo (vt inquit sanctus Thomas prima parte, loco præallegato) redeunt. secundum vtramque enim positionem appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere. Si enim propriam & naturalem perfectionem, quæ est eius naturalis cognitio, aut quæcunque eius naturalis perfectio ex naturæ principiis proueniens tanquam summum bonum & finalem beatitudinem amauit, constat quòd finalem beatitudinem voluit per propriam virtutem habere: quia naturalis perfectio ex principiis naturæ proueniens, ex propria virtute procedit. Si etiã beatitudinem quæ aliis datur ex gratia, voluit & appetiit habere non ab alio, constat quòd implicitè & interpretatiuè voluit à seipso & per propriam virtutem finalem beatitudinem assequi.

SED circa prædicta dubium occurrit. Si enim vt hic dicitur angelo nõ est naturaliter inditum vt suam perfectionem ordinet ad alium finem, sed hoc suo arbitrio relinquitur, potestque ab hoc ordine deficere, sequitur quòd angelus in primo instanti peccare potuerit. hoc autem pro falso & inconuenienti S.Thom. vbique habet, ergo & dictum illud verum esse nõ potest. Quòd autem istud sequatur, ostenditur sic: Angelo in primo instanti non erat naturaliter inditum vt suam perfectionem in alium finem ordinaret, sed poterat in tali ordinatione deficere, ergo poterat se diligere, & non propter Deum. sed omnis actus electiuus in habente gratiam secũdum doctr. S.Thom. est meritorius, aut demeritorius, ergo ille actus fuisset aut meritum aut peccatum: sed non fuisset meritum, cùm nullus actus sit meritorius nisi in Deum actu aut virtute tendat. ergo fuisset peccatum, & ita in primo instanti peccasset. Ad huius euidentiam considerandum est, quòd cùm gratia naturam secundum modum ipsius naturæ inclinet (omnis enim forma inclinat suum subiectum secundum modum ipsius subiecti, vt est de mente S.Thom.1.q.62.art.3.ad 2.) oportet secundum modum naturalitatis aut libertatis naturæ angelicæ ad ea quæ ad ordinem naturæ pertinent, esse ipsius inclinationem ad Deum ad quem gratia charitasque inclinant. Secundum autem mentem S.Thom.1.parte q.63.art.5.& 6. angelus absolutè quidem potest in bonum & malum: in primo tamen instanti sui esse naturaliter & determinatè mouetur in bonum, ita quòd in malum moueri non potest. Similiter ergo gratia in qua angeli sunt creati, absolutè quidem cum libertate quadam naturam angelicam inclinabat in Deum, sicut in vltimum finem, ita quòd poterat angelus & diligere se propter Deum, & se non propter Deum diligere: in primo tamen instãti determinatè & necessariò in dilectionem Dei inclinabat, ita quòd non poterat actum dilectionis circa se elicere quin se propter Deum diligeret. Ad dubium ergo negatur consequentia. Ad probationem autem dicitur quòd ex falso fundamento procedit, quòd scilicet angelus in primo instanti esset liber ad diligendum se propter Deum, & ad diligendum se non propter Deum. Ad authoritatem enim S.Thom. dicitur quòd in arbitrio angeli esse vt se diligat in ordine ad Deum, & sine tali ordine, dupliciter potest intelligi, scilicet absolutè siue aliquando & pro omni durationis mensura. Primo modo verum est, & ad illum sensum loquitur S. Thom. Nam opposito modo inclinabatur voluntas angeli ad suum bonum naturale, & ad hunc ordinem ad Deum. In naturale enim bonum naturaliter inclinabitur, ita quòd eius oppositum velle nullo tempore poterat. in hunc autem ordinem absolutè loquendo liberè per gratiam inclinabatur, ita quòd quandoque poterat diligere bonum suum sine ordine ad Deum, & ita de facto in secundo instanti euenit quòd aliqui se sine tali ordine dilexerunt. Secundo verò modo falsum est, neque ad illum sensum loquitur S.Thom. Non enim in primo instanti suæ creationis angelus liber erat, vt in ipso posset diligere se propter Deum & non propter Deum, sed ad hoc ex gratia determinatus erat, vt diligendo se, diligeret propter Deum, non poteratque se & non propter Deum diligere.

CIRCA primum modum peccati angelorum quem sequitur hoc loco S.Thom dubium non dissimulandum occurrit. Si enim peccauerunt angeli, quia conuersi sunt in proprium bonum tanquam in vltimũ finem, aut hoc fuit per actum amoris naturalis, aut per actũ amoris electiui. Non quidem primum, quia (vt habetur prima parte q.60.art.3.) dilectio naturalis semper est recta. Non etiam secundum, quia inquit S.Thom. superius in hoc cap. ꝙ inest vnicuique naturalis inclinatio voluntatis ad volendum & amandum sui ipsius perfectionem, ita ꝙ contrarium huius velle non potest: ergo non apparet quomodo circa naturale bonum potuerunt angeli peccare. Respondebitur fortè de mente S. Thom. in hoc cap. ꝙ licet voluntas naturaliter feratur in proprium bonum volentis absolutè sumptum, in ipsum tamé sub ratione vltimi finis fertur liberè & electiuè, quia videlicet in potestate volentis est ordinare bonum naturale volentis in vlteriorem finem, aut non ordinare, sed sistere in ipso tanquam in vltimo fine. Sed licet ita oporteat secundum mentem diui Thomæ respondere, non videtur tamen hæc responsio sequendo eius principia dubio satisfacere. Si enim ratio vltimi finis fuisset volita in bono naturali, ita quòd voluntas amasset proprium & naturale bonum volentis, & in ipso amasset hanc conditionem quæ est vltimum finem esse, responsio vtique sufficiéter dubium euacuaret: sed quia tenet S. Thom. angelos non peccasse per electionem mali, sed tantùm per amorem boni indebito modo ex parte electionis, volendo scilicet proprium bonum, & non ordinando illud in vlteriorem finem in quem debeat ordinare, causamque huius deordinationis in considerationem talis ordinis fuisse tenet, vt patet cap. seq. ideo non videtur per illam responsionem dubium tolli. Arguitur enim sic: In instanti in quo peccauerunt angeli per conuersionem ad proprium bonum, aut peccauerunt per actum cõuersionis merè naturalis in proprium bonum absque ordine ad vlteriorem finem, aut per actum aliquo modo electiuum, aut per carentiam actus electiui quem debebant habere. Non primum, quia in actu merè naturali non potest esse peccatum. Non secũdum, quia circa bonum naturale non potest esse actus voluntatis electiuus, nisi illud voluntati proponatur cum aliqua conditione non naturali, cùm bonum naturale velit naturaliter, & contrarium eius velle non possit, vt dictum est: in instanti autem in quo angelus peccauit, non fuit propositum voluntati bonum naturale cum hac conditione non naturali, scilicet cum ordine ad vlteriorem finem, cùm peccauerit ex inconsideratione talis ordinis: ergo non fuit actus electiuus circa propriũ bonum, non inquantum ordinabatur ad vlteriorem finem. Non etiam tertiũ, quia tunc primum peccatum angeli fuisset peccatum omissionis, non autem peccatum superbiæ, vt tenet S.Thom.

AD euidentiam huius difficultatis considerandum est, ꝙ dupliciter volitio potest dici electiua. Vno modo quãtum ad exercitium actus, quia videlicet est in potestate voluntatis elicere illam vel non elicere. Alio modo quantum ad specificationem actus, quia, scilicet, si voluntas egrediatur ad operationem circa aliquod obiectum, potest illud acceptare vel respuere. Dicitur ergo primò, ꝙ mota difficultas fundatur super falso fundamento, scilicet, ꝙ voluntas sic naturaliter feratur in bonum naturale volentis, ꝙ non sit libera quantum ad exercitium actus, sed ille actus semper ex necessitate concomitetur naturam. hoc enim falsum est. Nam licet voluntas sic naturaliter feratur in bonum naturale, ꝙ eius oppositũ velle non possit, vt hoc loco inquit S.Thom. est tamen in eius potestate elicere actum volendi circa ipsum vel non elicere, & continuare tale actum, vel ab ipso cessare. Dicitur secundò, quòd responsio data bona est, & ad mentem S.Thom. licet enim voluntas angeli si habeat operationem circa eius bonũ naturale, non possit illud non amare, potest tamen amare illud cum ordine ad aliud bonum, & sine tali ordine: vnde talis actus quo peccauit angelus, & fuit naturalis inquantum ferebatur in bonum naturale, & fuit electiuus inquantum ferri poterat in illud cum ordine ad vlteriorem finem & sine tali ordine. Cùm autem dicitur ꝙ dilectio naturalis semper est recta, intelligendum est hoc de ea quæ merè naturalis est, non autem de illa quæ est partim naturalis, & partim libera. talis enim ea parte qua est naturalis, semper est recta, sed ea parte qua est libera, potest esse recta & non recta. Ad rationem autem contra hanc responsionem, dicitur quòd peccauit per actum conuersionis in proprium bonum, non quidem merè naturalis nec merè electiuæ, sed partim naturalis, & partim electiuæ quãtum ad speficationem actus, merè autem electiuæ quantum ad eius exercitium. Cùm autem contra hoc arguitur, quia non potest esse actus electiuus circa bonum naturale, nisi illud proponatur voluntati cum aliqua conditione non naturali: dicitur primò quòd hoc est falsum. sufficit enim quòd actus sit in potestate voluntatis quo ad exercitium, & ꝙ quando elicitur, teneatur intellectus considerare de aliqua conditione non naturali & voluntas eligens teneatur cum illa conditione eligere. Vnde cùm angelus in secundo instanti sui esse teneretur de ordine sui boni naturalis ad bonum supernaturale considerare, si actum conuersionis in seipsum volebat elicere, sicque teneretur se in ordine ad Deum, vt est obiectum beatitudinis supernaturalis, diligere, quia actũ suæ dilectionis liberè absque tali ordine elicuit, peccauit. Nec tamen sequitur quòd primum eius peccatum fuerit omissio nisi concomitanter, in eo scilicet modo quo in omni peccato est alicuius circunstantiæ omissio.

SED circa hanc responsionem occurrit dubium. Tenet enim sanctus Thomas quòd angelus semper seipsum actu intelligit, vt patet de Verit. q.8.art.6.ad septimum. Sed volitio sequitur cognitionem, ergo & semper seipsum diligit: ergo actus quo diligit se, nunquam est liber, sed semper concomitatur naturam, & est secundum naturæ inclinationem, sicut neque cognitio qua seipsum cognoscit. Respondetur quòd intelligitur dictum sancti Thomæ de cognitione speculatiua, non autem de cognitione practica qua iudicat se esse amandum & diligendum pro tunc. hanc autem cognitionem sequitur voluntas, non autem speculatiuam, ideo non est contra responsionem. Vnde quod dicitur in q.de Malo. q.16. artic. 2. ad sextum, quòd voluntas angeli semper vult, sicut eius intellectus semper intelligit, non est intelligẽdum circa vnum determinatum obiectum, sed absolutè, quia scilicet sicut angelus semper aliquid cõsiderat, scilicet modò vnum, modo aliud considerando, ita semper aliquid vult, modo scilicet volendo vnum, modò aliud. Si quis autem vellet tenere quod actus dilectionis quo angelus diligit se sit actus naturalis tam quo ad exercitium actus, quàm quo ad eius specificationé, haberet primò dicere, quòd in nullo instanti angelus qui peccauit habuit actum peccati explicitè

& purè

& purè electiuum, sed semper in suo actu naturali perseuerauit, cùm semper eodem modo sibi suum bonum naturale fuerit præsentatum. Haberet secundò dicere, quòd in secundo instanti in quo boni conuersi sunt ad Deum, suus actus fuit interpretatiuè electiuus, inquantum poterat se diligere cum ordine ad Deum sicut & boni, & hoc tenebatur facere: quod cùm non fecerit, per electioné interpretatiuam peccauit. Haberet tertiò dicere, q; secundum instans in quo peccauit, non fuit aliquod instans suo actui intrinsecum, mensurãs ipsum actum peccati, sed fuit instans extrinsecum mensurãs, scilicet bonorum angelorum electionem, in quo & ipse debebat in Deum conuerti, nisi fortè diceretur quòd licet non habuerit nouum actum dilectionis suorum naturalium in aliquo nouo instanti illi actui intrinseco, habuit tamen nouum actum imperij, eo modo quo voluntati conuenit imperare, quo actu voluntas imperauit intellectui vt intensè & exactè bona naturalia consideraret, ex qua intensa consideratione secuta est intensa dilectio naturalium, ex quo deinde secuta est inconsideratio ordinis ad Deum, quæ fuit causa peccati, vt videtur velle S. Thom. in cap. sequenti. Et sic dicitur peccasse in secundo instanti, mensuranti scilicet illud imperium voluntatis, quia in illo tenebatur cum suorum naturalium dilectione etiam diligere Deum vt obiectum beatitudinis supernaturalis.

Secunda conclusio est: Substantia intellectualis peccauit appetendo æqualitatem Dei. Probatur hac ratione: Substantia intellectualis voluit vt ex seipsa alia regulariter disponeretur, & vt eius voluntas ab alio superiori non regularetur, ergo, &c. Probatur consequẽtia. quia illud soli Deo debetur. Antecedens verò probatur, quia ex fine necesse est, vt regulæ actionis sumantur, in seipsa autem finem constituit. Declarat autem sanct. Thomas, quòd hoc non sic intelligitur quasi appetierit vt bonum suum esset diuino bono æquale, tũ quia hoc in intellectu eius cadere non poterat, tum quia appeteret se non esse: quum distinctio specierum secundum diuersos gradus rerum proueniat, sed intelligitur modo tacto in ratione.

AD euidentiam rationis considerandum est, quòd non sic est intelligendum antecedens quasi explicitè & tanquam rem appetitam voluerit angelus omnia alia regulariter disponere, & voluntatem suam à superiori non regulari, sed implicitè & interpretatiuè ex modo appetendi illud voluit. Sicut si quis appeteret se posse episcopos instituere, nihil de authoritate summi pontificis cogitans, diceremus quòd iste appeteret summum pontificatum, non quidem explicite, sed implicitè & consecutiuè ex modo appetendi, quia instituere episcopos non per alterius authoritatem ad summum pontificem spectat.

SED contra prædicta arguit Scotus secundo Sententiarum, distinctione sexta, quæstione prima. Primò enim arguit quòd angelus potuit appetere æqualitatem Dei absolutam, & non tantùm secundum quandam similitudinem. Primò, quia potuit se amare amore amicitiæ, & potuit sibi concupiscere omne bonum concupiscibile, cùm voluntas secundum vtrumque actum habeat totum ens pro obiecto, æqualitas autem Dei sit quoddam bonum concupiscibile secundum se: tum quia impossibilitas non obstat, cùm voluntas possit esse impossibilium, vt dicitur tertio Ethicorum, & damnati habeant odio Deum, & peccãs possit velle Deum non esse, & velle illam eminentiam Dei esse in aliquo. Secundò, quia voluntas secundum Augustinum in libro 83. quæst. 30. potest vti fruendis, & frui vtendis. Secundò, ad rationes sancti Thomæ respondet. Ad primam quidem dicit primò quòd sufficit sola simplex apprehensio ad hoc quòd appetitus appetat illud apprehensum alteri, sicut intellectus apprehendens albedinem, & apprehendens coruum, potest velle albedinem coruo. Dicitur secundò, quòd intellectus simplex potest apprehendere æqualitatem Dei sine errore. Ex his duobus sequitur falsum esse quod assumit sanctus Thomas, scilicet quòd in intellectu substantiæ separatæ non potest cadere, quòd bonum suum sit æquale bono diuino. Ad secundum dicit primò, quòd voluntas potest velle consequenter se non esse, sicut peccãs mortaliter vult aliquid in quo non vult se subesse Deo, & in hoc ex consequenti vult se non esse. quia non potest esse nisi subsit Deo. Dicit secundò quòd non oportet vt velit consequens si vult antecedens, quãdo consequens non est de per se intellectu antecedentis, nunc autem consequés, scilicet angelum non esse, non est de intellectu antecedentis, scilicet eius quod est ipsum fieri æqualem Deo, ideo ratio non sequitur.

PRO horum solutione considerandum est primò, quòd appetitus non fertur in aliquid nisi inquantum illud existimatur prosequendum aut fugiendum & conueniens aut disconueniens appetenti aut alteri quo appetens tanquam seipso vtitur, quum obiectum appetitus sit bonum, bonũ autem habeat rationem perfectiui. ideo quantumcunque aliquid secundum suam naturã bonum sit, nisi existimetur conueniens appetenti, nunquam appetetur. Non existimatur autem aliquid conueniens alicui nisi existimetur esse eius perfectiuum: perfectio autem aliquod subiectũ perficit inquantum illi dat esse. propterea ad hoc vt aliqua perfectio appetatur, necesse est vt existimetur vt potens sibi vniri aliquo modo secundum esse: ex quo sequitur vt quod quis existimat impossibile inesse sibi, non possit ab eo appeti & desiderari: & sic si æqualitas ad Deum existimatur, ab angelo tanquam impossibilis sibi inesse, non potest ab ipso appeti & desiderari. nunc autem ita est, quòd cùm angelus antequam peccaret, naturalem cognitionem haberet integram & non corruptam, neque videlicet per passionem, quum in ipso non sit passio, neque per peccatum, non poterat in ipso esse falsa existimatio circa naturaliter cognita, vt impossibile tanquam possibile existimaret, & per consequens quum naturaliter cognosceret quòd esse suum esset ab aliquo superiori participatum vtpote suam naturam perfectè cognoscens, non poterat tanquam possibile existimare, quòd suum esse ipsi esse subsistenti & à nullo superiori participatum, quale est esse diuinum, æquaretur. idcirco huiusmodi æqualitatem absolutam appetere non potuit, & hoc est fundamentum primæ rationis. Nec valet distinctio Scoti loco pręallegato, scilicet quòd quædam est volitio efficax, & quædam est volitio complacentiæ. & quòd licet volitio efficax non sit rei impossibilis, volitio tamen complacentiæ potest esse impossibilis, & in ea consistit meritum & demeritum. Constat enim falsissimum esse, quòd aliqua volitio, quæ est cum pleno consensu, possit esse rei absolutæ & per se impossibilis, quam scilicet esse omnino repugnat: cuiusmodi est creaturam æquari creatori, licet aliqua volitio possit esse eius, quod est impossibile per accidens & vt nunc. Nullus enim (vt eius vtar exemplo) pleno consensu desiderat sanitatem, quam putat se assequi non posse pro nunc, nisi quia se esse sanum tãquam aliquod absolutè possibile existimat, & putat sibi sanitatem conuenientem esse, & naturæ humanæ proportionatam, & vellet eam sibi pro nunc esse possibilem. Considerandum secundò, quòd cùm (vt hîc dicitur) diuersitas specierum secũdum diuersos gradus rerum proueniat, non potest aliquid ad gradum superioris naturæ peruenire, nisi speciem mutet, in aliamque speciem transmutetur, & desinat esse talis speciei. sicut aër non potest ad gradum naturæ ignis peruenire, nisi in speciem ignis transmutetur, & desinat esse aër: ideo non potest angelus ascendere ad diuinæ naturæ gradũ, nisi proprium amittat esse, & quia naturale desiderium inest vnicuique ad conseruationem proprij esse, ac vnumquodque naturaliter refugit non esse, & angelus naturaliter cognoscit, quòd ascendendo ad æqualitatem Dei, posito quòd esset possibile, ipse esse desineret. ideo non potest esse quòd diuinam æqualitatem absolutam appetat. Quòd si, instetur quia licet vnũquodque naturaliter appetat esse, tamen per accidens & concomitanter aliquis vt miseriam fugiat, appetit non esse, sicut accidit in his qui se ex desperatione occidunt, & q; similiter angelus appetiit se, non se per accidens & secundariò appetendo, scilicet diuinam æqualitatem quam sine sui desitione assequi non potest. Respondetur primò ex doctrina sancti Thomæ in quæst. allegata de Malo, in respõsione ad quintum oppositum, quòd aliter loquendum est de appetitu remotionis alicuius mali, & aliter de appetitu consecutionis alicuius boni. Cùm enim aliquis vult à se aliquid remoueri, vtitur se tanquam termino à quo, & quia terminum à quo non est necesse in motu saluari, ideo potest aliquis secundariò se appetere non esse, dum appetit carere miseriis. cùm autem aliquis vult aliquod bonum sibi, vtitur se tanquam termino ad quem. & quia huiusmodi terminum necesse est saluari in motu, ideo non potest sibi appetere aliquod bonum, quod videat sine sui destructione haberi non posse. constat autem quòd angelus appetendo diuinã bonitatem, appeteret sibi aliquod bonum, ideo non est simile de ipso, & de eo qui à miseria appetit liberari. Respondetur secundò, quòd non esse per accidens, etiam non appetitur nisi quia appetitur remotio alicuius mali: in appetitu autem æqualitatis diuinæ, patet quòd nulla appetitur remotio mali, sed appetitur sibi bonũ, ideo consequentia nulla est.

AD rationes Scoti in oppositum respondetur. Ad primam quidem negatur quòd angelus possit sibi concupiscere omne bonum, non enim potest sibi concupiscere bonum quod absque sui destructione cõsequi non posset. Cùm dicitur quòd actus concupiscentiæ & amicitiæ habent omne ens pro obiecto, negatur. non enim ad inanimata est amicitia, nec potest, vt dictum est, quispiam recta ratione manente ex parte obiecti appetiti sibi appetere bonum sui corruptiuum. Ad secundum dicitur, quòd etiam impossibilitas rei appetitæ huic appetitui angeli obstat. Nec valet quod dicitur tertio Ethicorum, voluntatem esse impossibilium. quia vt dicitur q. de Malo, loco præallegato ad nonum, illa est quædam voluntas incompleta, qua aliquis illud quod existimatur impossibile, vellet si possibile esset: non autem est voluntas deliberationem sequens & completum iudicium quo iudicatur aliquid esse volẽdum in qua meritum & demeritum consistit: vnde ibidem Philosophus inquit quòd electio non est impossibilium, sed voluntas. Est enim electio appetitus præcõsiliati, & (vt ibidem inquit Commentator) est eorum quæ in nobis sunt, id est, quę nostro opere assequi possumus. si quis autem aliter electionis nomen accipit, ad Aristotelis mentem non loquitur. Non etiam obstat quòd damnati habent odio Deum, & vellent ipsum non esse, & similiter peccator. Hoc enim per accidens est, inquantum apprehendunt ipsum sub ratione inferentis pœnam à qua vellent liberari: hoc autem prouenit ex perturbatione cognitionis in ipsis, quæ perturbatio in angelis ante peccatum esse non potuit. Præterea hîc loquimur de appetitu per se, non autem de appetitu per accidens, quia dicentes angelum peccantem appetiisse æqualitatem diuinam absolutam, dicebant ipsum talem æqualitatem appetiisse per se. Non est etiam verum, quod peccator possit appetere alteri creaturæ æqualitatem diuinam, nisi hoc sibi possibile appareat, quæ falsa existimatio in angelo ante peccatum non potuit inueniri. Ad tertium dicitur primò, quòd illud dictum intelligitur de voluntate sequente peruersum iudicium rationis, quod, vt diximus, in angelo ante peccatum esse non potuit. Dicitur secundò, quòd si intelligatur esse de voluntate vniuersaliter, hoc habet veritatem quantum ad modum appetendi tantùm, non autem quantum ad rem appetitã, in eo in quo non est perturbatio cognitionis: & sic conceditur quòd voluntas angeli fruebatur peccando vtendis, inquantũ non ordinãdo proprium bonum ad bonum diuinum, implicitè suum bonum tanquam summum bonum amabat, & tanquam vltimum finem, quod est frui vtẽdis: ex hoc autem non sequitur quod appetierit tanquam rem per se appetitam, absolutam æqualitatem diuinam.

NON valent præterea responsiones Scoti ad rationes sancti Thomæ. Nam prima quidem responsio duo falsa dicit. Vnum est, quòd sufficit simplex apprehensio ad hoc vt appetat illud apprehensũ alteri. Constat enim ex superioribus hoc falsum esse, quia appetitus sequitur illam cognitioné qua iudicatur aliquid conueniens aut non conueniens appetenti, aut alteri cui aliquid appetitur. Vnde Philosophus tertio de Anima, textu. 46. probat quòd intellectus speculatiuus non mouet, quia nihil speculatur agibile, neque quicquam dicit de fugibili & prosequibili. Secundo etiam de anima, text. 154. ostendit quòd phantasia non mouet secundum quòd sanctus Thomas exponit, quia secundum ipsam nos habemus tanquam in pictura considerantes difficilia & conuenientia: non enim voluntas potest velle albedinem coruo, nisi iudicet intellectus quòd bonum & conueniens est coruum esse album, & per consequens quòd illud possibile est esse, loquendo de perfecta & completa voluntate. Alterum est, quòd intellectus simplex potest apprehendere æqualitatem Dei absque errore. Constat enim hoc falsum esse, loquendo de apprehensione quam sequitur appetitus, de qua est sermo in proposito, non autem de cognitione qua apprehenditur absolutè quid est æqualitas Dei. Nam cùm æqualitas sit relatio quædam duorum adinuicem, non potest apprehẽdi æqualitas diuina tanquam appetenda, nisi apprehendatur tanquam aliquid mediũ inter diuinam perfectionem, & perfectionem alterius, vt scilicet apprehendatur aliquid esse æquale Deo tanquam bonum & conueniés. hoc autem non fit simplici apprehensione, sed compositione intellectus, quòd fieri

non potest absque errore si apprehendatur talis æqualitas inter Deum & creaturam. Secunda etiam responsio nulla est. Nam vt ex superioribus patet, non potest voluntas velle ex cōsequenti se non esse quantum ad rem appetitam. nisi sit error aut ignorantia ex parte intellectus: quod diximus non posse esse in angelo ante peccatum, cùm naturaliter cognoscat se assequi diuinam æqualitatē non posse absque sui destructione. Tertia conclusio est. Conuenienter dicitur quòd primum peccatum dæmonis fuit superbia. probatur, quia velle alios regulare, & voluntatem suam à superiori non regulari, est velle præesse & quodā modo non subiici, quod est peccatum superbiæ.

CIRCA hanc conclusionem & eius probationem dubium occurrit. Nam præesse & non subiici aut accipitur tanquam res volita, aut tāquam concomitans volitionem. Si accipiatur primo modo, tunc velle præesse & non subiici, ad superbiam quidem pertinet inquātum est speciale peccatum. Sed hoc non fuit in primo peccato angeli, cùm dicat S.Thom. 1. parte quæst. 63. art. 1. ad quartum, & declaratum est superius, quòd peccatum angeli non fuit in hoc quòd elegerit aliquod malum, sed tantùm ex parte electionis inordinatæ. Si verò secundo modo accipiatur, tunc velle præesse & non subiici, non constituunt specialem rationem peccati superbiæ: sed est conditio sequēs omne peccatum, & sic non sequitur quòd primum peccatum angeli fuerit superbia secundū speciem suam, vt conclusio ponit.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina S.Thom. 2. 2. q. 162. & in quæst. de Ma. q. 8. quòd proprium obiectum superbiæ est bonum magnum & excellēs, aliquo modo improportionatum appetenti, & propriam eius mensuram excedens: vnde diffinitur superbia, quod est inordinatus appetitus excellentiæ, siue peruersæ celsitudinis appetitus. Contingit autem in huiusmodi appetitu excellentiæ multipliciter mensuram excedere: ideo multæ sunt superbiæ species, quæ tamen omnes in hoc conueniunt, quòd regula rationis & diuina ordinatio contemnitur: vnde non subdi regulæ & ordinationi diuinæ est effectus superbiæ, si consideretur in aliquo actu extra voluntatem, & omne peccatum concomitatur. omnis enim peccans inquantum huiusmodi, diuinum præceptum & diuinam regulam transgreditur, & sic non subditur diuinæ regulæ. Si autem consideretur vt est in affectu & actu volendi, inquantum scilicet quis vult non subdi diuinæ regulæ, sic est superbia. Sed aduertendum quòd hoc dupliciter potest contingere. Vno modo vt illud se teneat explicitè ex parte rei volitæ, quia scilicet vel est res principaliter volita, vel est eius modus expresè volitus, inquantum aliquis aut vult primò hanc existentiam quæ est nulli subiici, aut vult aliquod bonum, & vult illud habere non secundum mensuram à superiore traditam, sed secundum quòd sibi bonum iudicat, ita quòd & ipsum bonum est primò volitum, non subiectum autem in illo habendo est secundariò volita tanquam eius conditio & modus. Alio modo vt illud se teneat ex parte modi appetendi tantùm, & non ex parte rei volitæ explicitè, inquantū scilicet aliquis vult & amat aliquod bonum creatum in quo nulla est repugnantia secundum se ad rationem, sed in eo sibi complacet & delectatur non secundum ordinem diuinæ regulæ. talis enim ex modo appetendi vult non subiici Deo, licet non ex parte rei expressè volitæ, in quo cùm nullum aliud peccatum interueniat, oportet illud peccatum superbiæ esse, ad quam superioris contemptus pertinet. Peccatum ergo superbiæ dæmonis fuit velle præesse, & non subiici secundo modo, non autem primo modo, vt ex superioribus patet. Secundum enim modum quem hîc sequitur S.Thom. eius superbia in hoc fuit, quòd proprio bono inhæsit, non ordinādo illud ad aliud bonum sicut debebat ordinare secūdum diuinam regulam qua tenetur quis ipsum Deum vt obiectum supernaturalis beatitudinis super omnia amare, & ad ipsum ordinare omne aliud bonum: in qua quidem transgressione patet ipsum non voluisse subiici, quia superiorem ex modo appetendi non cognouit, fuisseque inordinatum amorem propriæ excellētiæ, quòd ad superbiam pertinet. Secundum verò alium modum quem alibi sequitur S.Thom. eius superbia in hoc fuit, quòd beatitudinem supernaturalem quæ in clara Dei visione consistit, desiderauit, non desiderando ipsam ex diuina gratia assequi, cùm tamen deberet ipsam tanquam ex gratia Dei habendam desiderare: in quo etiam constat ipsum ex modo appetēdi voluisse non subiici Deo quantum ad beatitudinis assecutionem ex gratia, vbi est inordinatus appetitus boni spiritualis & excellentiæ.

ADVERTENDVM autem non dixisse S.Thom. simpliciter, quòd velle alios regulare, & ab alio voluntatem eius non regulari, sit velle præesse & non subiici, sed addidisse quodammodo, quia videlicet non appetiit angelus nullo modo subiici Deo: hoc enim appetere non potuit, vt dicitur in prima parte, & aliis locis præallegatis. nam appetiisset se non esse, cùm nulla creatura esse possit, nisi per hoc quòd sub Deo esse participat. appetiit tamen secundum aliquem modum aliis præesse creaturis, & non subiici Deo, quantum scilicet ad hoc quòd alia regularet, & eius voluntas in volendo à nullo alio regularetur. suæ enim naturæ dignitatem considerans, & in ea sese oblectans, ex modo appetendi voluit à se bonitatem & beatitudinem in alios deriuari, esseque regulam & legem agendorum ab aliis. Istis suppositis ad dubium dicitur, quòd neutro aliorum modorum propriè loquendo accipitur velle non subiici, vt ex dictis patet, sed accipitur tanquam inclusum in modo appetendi, & tanquam interpretatiuè volitum, ex eo quòd in libertate angeli erat velle spirituale bonum cum attentione ad diuinam regulam, & sine attentione ad illam. velle autem non subiici diuinæ regulæ, etiam hoc modo ad superbiam pertinet. Nam differt superbia ab aliis peccatis, vt dicitur secunda secundæ quæst. 162. art. 6. & 7. quia in aliis peccatis auersio à Deo est cōsequens: ad superbiam autem cuius actus est Dei contemptus, per se pertinet. Hoc autem non sic intelligendum est quasi in omni superbiæ actu, non subiici diuinæ regulæ, sit res explicitè volita, sed quia de ratione superbiæ est vt ab aliis peccatis distinguitur, diuinæ regulæ nolle subiici, aut inquam ex parte rei explicitè appetitæ aut ex modo appetendi. Cùm enim actus superbiæ sit actus appetitus in magnum & excellens bonum tendentis, non potest esse in ipso actu superbiæ alia ratio peccati, nisi quia tale bonū appetitur non secundum mensuram & regulam diuinam, & ita ex eo quod est non subiici diuinæ regulæ secūdùm quòd est in affectu, tanquam scilicet aut expresè aut interpretatiuè volitum, propria superbiæ ratio constituitur. In aliis autem peccatis non est auersio quantum ad effectum secundum se. non enim qui vult furari, habet in affectu suo hoc quod est non subiici Deo, tanquam formale constitutiuum suæ rationis, sed hoc quod est accipere aliena inuito Domino. Sed talis auersio ex parte effectus omne peccatum concomitatur. Nam quodcunque peccatum quis committat, auertitur à Deo, dum diuinum præceptum, diuinamque regulam transgreditur.

ADVERTENDVM autem quòd aliter loquēdum est de hoc quod est velle non subiici diuinæ regulæ, secundùm quod se tenet ex parte rei volitæ, & aliter secundùm quòd se tenet ex parte modi volendi tantùm. Secundum enim quod se tenet ex parte rei volitæ, necesse est ꝙ sub actuali consideratione cadat. cùm enim voluntas non feratur in incognitum, si quis vult rem aliquam & aliquam eius conditionem per se, necesse est vt & rem & modum volitum cognoscat. Secundum autem quod ex parte modi volendi se tenet, non est necesse vt sub actuali consideratione cadat. sufficit enim vt quis teneatur de regula superioris & eius subiectione, pro tunc consideratione, & non consideret, & hoc modo euenit dæmoni. Considerans enim proprium bonum, perfectionem scilicet suæ naturæ & cognitionis naturalis, & illud libero actu modo suprà exposito amans, tenebatur de ordine ipsius ad Deum tanquam ad summum bonum & vltimum finem considerare, suumque bonum ordinare in illum: quod quia non fecit, per superbiam peccauit. est enim ibi contemptus diuinæ regulæ interpretatiuus. Similiter si beatitudinem supernaturalem appetiit, tenebatur de diuina gratia considerare, & eam tanquam ex diuina gratia habendam appetere: quod quia non fecit, superbiendo peccauit. Ex his patet vnam esse opin. Scoti 2. Sent. dist. 6. q. vltima, tenētis ꝙ peccatum dæmonis non fuit superbia propriè dicta, sed magis ad luxuriam reducitur, quia fuit immoderata complacentia sui, quæ propter delectationem quam importat, ad luxuriam pertinet. Constat enim ex dictis quòd propriæ superbia fuerit, cùm fuerit immoderatus appetitus excellentiæ. nec obstat ꝙ fuerit immoderata complacentia sui, & habeat delectationē adiunctam, quia delectatio immoderata appetitui propriæ excellentiæ coniuncta & sui complacentia non habet rationem superbiæ tollere. Sicut enim magnum & excellens bonum accipitur tanquam conueniens, & ex hoc habet rationem delectabilis, ita in appetitu ipsius prima deordinatio & deformitas est, ꝙ tale bonum excellens inordinatè appetitur: & secundariò est immoderata complacentia sui tanquam delectabilis. Et præterea ad luxuriam propriè dictam nō pertinet omnis delectatio, sed inordinata delectatio circa sensibilia tactus, qualia sunt venerea. Quarta conclusio est: Ex prima inordinatione voluntatis quæ fuit in dæmone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius, scilicet odij ad Deum, vt resistentem suæ superbiæ, & punientem iustissimè suam culpam: & inuidiæ ad hominem, & alia huiusmodi, scilicet quæ ex superbia & inuidia oriūtur. declaratur, quia ex vno errore circa principium varius & multiplex error consequitur.

ADVERTENDVM ex doctrina S.Thom. in plerisque locis, præsertim 4. Sent. dist. 48. q. 1. art. 3. ad. 2. & 50. q. 2. art. 1. q. 5. & 22. q. 34. art. 1. ꝙ Deus secundum se, quum sit ipsa bonitas, haberi odio non potest, sed secūdum effectus qui inordinatæ voluntati contrariatur, potest haberi odio. ideo explicans odium dæmonum ad Deum addidit, vt resistentem suæ superbiæ & punientem iustissimè suam culpam.

Quantum ad secundum ponitur modus & ordo peccandi & non peccandi angelorum. Et præponuntur duæ conclusiones. Prima est, possibile fuit quòd aliqua de superioribus substantiis aut etiam suprema peccaret. probatur, quia in quolibet volente sub Deo, voluntatis peccatum esse potest si in sua natura consideretur. Secunda est: valde probabile est quod suprema inter omnes peccauerit. probatur, quia non quieuisset in suo bono sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset. Ex his infert S. Thom. potuisse fieri quòd de inferioribus aliquæ propria voluntate bonum suum ordinarent in suprema recedentes à diuino ordine, quæ similiter peccauerunt: aliæ verò seruantes in motu suæ voluntatis diuinum ordinem, ab ordine superioris peccantis rectè recederēt. declaratur, quia substantiæ intellectuales non solùm ordinantur sub Deo, sed etiā vna earum à prima vsque ad vltimam ordinatur sub altera, quum autem proprium bonum alicuius habet ordinem ad plura superiora, liberum est volēti ab cuiusuis illorum ordine recedere & non recedere, vt patet in milite qui sub rege & sub duce exercitus ordinatur, & bona est voluntas militis dirigentis voluntatem suam in regem, & à voluntate ducis recedens si dux ab ordine regis recedat: econtrario autem est mala si voluntatē ducis contra voluntatē regis sequatur. Addit autem S.Thom. ꝙ quomodo in bonitate & malitia vtriusque voluntas perseueret, ostendetur in 4. libro.

CIRCA secundam conclusionem attendendum ex doctrina sancti Thom. 1. parte q. 63. art. 7. & secundo Sententiarum, dist. 6. artic. 1. quòd duplex opinio Theologorum de angelo peccante fuit. Damascenus enim Platonicorum opinionem sequutus, tenet quòd maior angelorum peccantium fuit terrestri ordini prælatus. Gregorius verò in homilia de centum ouibus, tenet quòd superior fuit inter omnes: ideo sanctus Thomas non loquitur assertiuè in hac re, sed opinionem Gregorij probabilem putat ratione assignata.

SED contra istam rationem instari posset, quia aut inferiores substantiæ quieuerunt etiam ipsæ in bono suo sicut in fine, aut bonum suum ordinauerunt ad supremam sicut ad finem. Si detur primum, constat quòd bonum suum non est ita perfectum sicut bonum supremæ, & tamen quieuerunt in ipso sicut in fine: ergo excessus bonitatis supremæ substantiæ supra bonitatem aliarum non est sufficiens ratio quare in seipsa sicut in fine quiesceret, & per consequens ratio conclusionis est nulla. Si detur secundum, sequitur quòd non similiter peccato superbiæ peccauerunt inferiores substantiæ ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ sicut supremus. in hoc enim nullam excellentiā appetiuissent, vtpote supponentes se inferiori, & à superiori, scilicet à Deo recedentes. hoc autē est contra S.Thom. tenentem ꝙ omnes peccato superbiæ peccauerunt, ergo, &c.

AD euidentiam huius dubij cōsiderandum est ex doctrina sancti Thomæ locis præallegatis, quòd inferiores angeli peccantes, in aliquo cum suprema peccante conuenerunt, & in aliquo ab ipsa fuerunt differentes. Conuenerunt enim primò in hoc quòd suam vltimam beatitudinem virtute propriæ naturæ consequi voluerunt, non autem ex diuina gratia sicut voluit & suprema. Conuenerunt secundò, ꝙ sicut suprema voluit vt

omnes inferiores beatitudinem quam ipsa propria virtute volebat assequi, per eius gratiam obtinerent, ita etiam inferiores volebant in alios inferiores ipsam beatitudinem transfundere. Conuenerunt tertiò, quod sicut suprema non sic volebat virtute naturæ beatitudinem assequi, & in alios transfundere quasi prima simpliciter causa & à Deo nullam dependentiam habens, sed tanquam sub Deo in naturam operante existens, & ab ipso naturalem virtutem habens, non indigens tamen ad beatitudinis assequutionem diuina gratia supra naturæ virtutem, ita & in inferioribus fuit. Differunt autem primò, quia peccatum primi angeli ordine naturæ & causalitatis peccatum aliorum præcessit, inquantum suam affectionem inferioribus manifestans fuit illis exemplum & occasio peccati. Differunt secundò, quia suprema cùm ordine naturæ & perfectionis immediatè sub Deo esset, & omnibus aliis emineret: voluit quidem sine gratia diuina beatitudinem consequi, sed tamen voluit sub Deo esse tanquam sub superiore virtutem sibi naturalem dãte qua beatus esset: inferiores autem non solùm sub Deo, sed etiam sub ipsa superiori substantia peccante esse voluerunt, tanquam sub prima quæ sua naturali virtute beata esset, & cuius beatitudo esset beatitudinis aliorum exemplar, sicut & natura eorum erat illius natura inferior, & ideo elegerunt subesse ipsi supremæ substantiæ in hoc quòd ipsum haberent principem ad assequendam beatitudinem absque diuina gratia virtute duntaxat naturæ.

ADVERTENDVM autem quòd sicut suprema substantia non appetiit beatitudinem assequi virtute naturæ, tanquam modus assequutionis esset expresè volitus, neque appetiit explicitè alij præesse, & beatitudinem in alios transfundere, sed tantum ex modo appetendi & implicitè, ita inferiores non elegerunt expresè subesse supremæ & eam habere principem ad assequendam beatitudinem virtute naturæ, & non ex gratia diuina, sed tantum ex modo appetendi. Ex eo enim quòd exemplo supremæ substantiæ tanquam ipsis superioris secũdum naturam, motæ sunt ad hanc volitionem sic deformatam, & eam sunt imitatæ, sequitur quòd ipsam supremam substantiam tanquam principem in peccando habere voluerunt, & consequenter illi voluerunt subesse: sicut si miles videns ducem suum furari, exemplo eius ad furandum moueretur, ipsum tanquam superiorem suum imitari volens, diceretur quòd vellet ducẽ suum principem esse non solum in militia, sed etiam in furto.

SED occurrit vnum dubium. Si inferiores angeli appetierunt beatitudinem non ex gratia diuina, sed virtute duntaxat naturæ assequi sicut & supremus, sequitur quòd diuinam æqualitatem appetiuerunt. Nam angelum in hoc diuinam æqualitatem appetiisse S. Thom. ostendit: quod voluit per virtutem propriæ naturæ beatitudinem vltimam habere. Huius autem oppositum videtur dicere S. Thom. secundo Sententiarum, dist. 6. art. 1. vbi ait quod non est probabile creatoris æqualitatem aliquo modo illum spiritum appetiisse, qui etiam alteri creaturæ subiectus erat. Respõdetur quod vtique omnes diuinam æqualitatem secundũ similitudinem aliquo modo appetiuerunt, & in hoc eorum fuit superbia. Quod autem dicitur secundo Sententiarum dupliciter possumus interpretari, sequendo illam opinionem quod beatitudinem supernaturalem inordinatè appetierint: quam opinionem tenet S. Thom. ibidem in secundo Sententiarum. Primò, quod intelligitur inferiorem spiritum non appetiisse ex se & primo diuinam æqualitatem ex consideratione propriæ pulchritudinis & dignitatis, sed tantùm à nobilissima creatura occasionem illam appetendi accepisse: prima autem substantia intellectualis ex se primò talem æqualitatem appetiit, dum suæ naturæ dignitatem considerans, beatitudinem illam quæ in visionem Dei per essentiam cõsistit, suæ naturæ conuenientem, vt erat, existimauit, eamque obtinere voluit, nihil de diuina considerans gratia. Secundò potest intelligi quòd illam diuinam æqualitatem non appetiit, quam dicitur primum angelum appetiisse, vt scilicet toti multitudini angelorum præesset, & in omnes beatitudinem transfunderet. ex consideratione enim propriæ naturæ, cùm non esset omnibus naturæ ordine superior, non videbatur ex modo appetendi hoc appetere, sed tantùm quod eam in inferiores aliquo modo transfunderet.

ISTIS præmissis ad dubium principale primò dici potest, quòd inferiores peccantes quieuerunt in proprio bono, sicut in fine vltimo, quemadmodum & suprema quæ peccauit: nec propter hoc tollitur ratio hîc posita, quia non intendit ex hoc quòd absolutè prima substantia peccans in suo bono quieuit, arguere S. Thom. ipsam aliis digniorem fuisse, vt obiectio supponit, sed ex hoc quòd primò & nullius alterius exemplo & occasione mota in suo bono quieuit tanquam in vltimo fine. Vnde & quod hic videtur dicere S. Thom. quòd inferiores ordinauerunt bonum suum in primam substantiam peccantem, non est intelligendum tãquam ad vltimum finem, sed tanquam in exemplum & occasionem peccandi, inquantum peccando non sunt secutæ diuinam regulam, sed appetierunt sibi beatitudinem conformiter ad appetitum primæ substantiæ peccantis, amantes scilicet proprium bonum tanquam vltimum finem: quemadmodum & suprema quæ peccauit: non autem ordinantes bonum suum in beatitudinem ex gratia obtinendam, vt lege diuina ordinatum erat. Potest secundò dici, quòd supremus angelus peccauit eo quòd non ordinauit proprium bonum, & propriam perfectionem in Deum tãquam in obiectum supernaturalis beatitudinis, sed in proprio bono tanquam in fine vltimo quieuit: inferiores verò peccauerunt eodem modo, scilicet quia non ordinauerunt proprium bonum in supernaturalem beatitudinem & in Deum, vt est supernaturalis beatitudinis obiectum, non tamen quieuerunt in proprio bono tanquam in fine vltimo, sed ordinauerunt bonum suum in superiorem angelum peccantem tanquam in finem Sicut enim est mala voluntas militis non ordinata in bonum regis sicut in finem, sed in bonum ducis exercitus contra voluntatem regis, puta si quærat ducem exercitus diuitem se suis operibus facere in pręiudiciũ victoriæ quam rex intendat: ita peccatum in inferioribus angelis fuit, quòd bonum suum amauerunt propter bonum primi angeli peccantis, scilicet inquantum est alio modo exemplatum ab ipso angelo seipsum tanquam vltimum finem amante, & ipsum primum angelum amauerunt propter se, non autem propter Deum, eius pulchritudinem & excellentiam contemplantes, sicut & ipse seipsum tanquam vltimũ finem amauit, cùm tamen ipsum deberent propter Deum tanquam propter vltimum finem amare. & hoc videntur velle verba S. Thom. cùm inquit, quòd potuit fieri quòd de inferioribus aliquæ per propriam voluntatem bonum suum ordinarent, in ipso recedentes à diuino ordine. Cùm autem contra hoc instatur, quia tunc non peccasset peccato superbiæ, negatur. Dicitur enim quòd hanc excellentiam inordinatè appetierunt, vt beatitudinem vltimam virtute suæ naturæ consequerentur, non indigerentque diuina gratia ad eam adipiscendam, quam excellentiam sub diuino ordine existẽtes non consequerentur. dum enim proprium bonum in primam substãtiam vltimatè tanquam in vltimum finem referunt, quiescendo scilicet in illius amore, & nullum vlterius bonum supernaturale desiderantes, sequitur ꝙ beatitudinem vltimam virtute naturæ assequi volunt, cùm in amorem & cognitionem illius primæ substantiæ peccantis naturali virtute ferantur.

QVANTVM ad tertium facit S. Thom. comparationem substantiæ separatæ ad hominem in peccando. Conueniũt enim, inquit in hoc, quod tam in homine quàm in substantia separata contingit peccatum ex hoc quòd voluntas proprium bonum non ordinat in Deum: differunt autem, quia cùm in vno homine sint plures appetitiuæ virtutes, quarum vna sub altera ordinatur, non autem in substantia vna separata, & peccatum in voluntate contingat: qualitercunque appetitus inferior deflectatur, contingit esse peccatum in homine, etiam per hoc quòd bonum inferioris appetitus non regulatur secundũm superiorem appetitum. hoc autẽ modo peccatum in substantiis separatis esse non potest.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Thom. in quæst. de Malo quæst. 16. artic. 2. quòd cùm appetitus nihil aliud sit quàm inclinatio quædam in appetibile, & inclinatio consequatur aliquam formam, sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita appetitus sensitiuus aut intellectualis sequitur formam apprehensam: ideo vbi est apprehesio tam sensitiua quàm intellectiua, sicut est in homine, est etiam appetitus tam sensitiuus quàm intellectiuus. vbi autem est tantum apprehensio intellectiua, sicut est in substantiis separatis, ibi est tantum appetitus intellectiuus: & quia non potest malum accidere in appetitu ex hoc quòd discordet ab apprehensione quam sequitur, sed ex hoc quòd discordat ab aliqua superiori regula, cùm apprehensio sensitiua habeat pro regula rationem, & cognitio rationis habeat pro regula diuinam sapientiam, cõtingit in hominis appetitu esse peccatum. & quia sensitiua apprehensio quam sequitur appetitus, non regulatur ratione, & quia ratio humana non regulatur diuina lege & sapientia. In substantiis autem separatis peccatum esse potest per hoc duntaxat, quia intellectualis eorum cognitio diuina sapientia & lege non regulatur. Ordo ergo qui hîc ponitur inter potentias appetitiuas, ipsis conuenit ratione apprehensionum quas consequuntur, quia cùm regulare pertineat ad cognitionem, non habet superior appetitus mouere inferiorem per modum regulantis & dirigentis, nisi quia cognitio superioris ordinis eam quæ est ordinis inferioris habet dirigere.

Solutio rationum præmissarum.

Cap. 110.



SIC ergo hæc quæ obiecta sunt, non difficile est soluere. Non enim cogimur dicere quòd error fuit in intellectu substantiæ separatæ iudicando aliquid bonum quod bonum non sit: sed non considerando bonum superius ad quod primum bonum referendum erat: cuius quidem considerationis ratio potuit esse voluntas in proprium bonum intensè conuersa. est enim liberũ voluntati in hoc vel in illud magis vel minus conuerti. Patet etiam quòd non appetiit aliquod bonum, nisi vnum quod est sibi proprium: sed in hoc fuit peccatum, quòd prætermisit superius bonum in quod debuit ordinari. sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quòd bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis: ita in diabolo peccatum fuit in hoc quòd proprium bonum non retulit ad diuinum bonum. *Ad quatuor primas rationes factas in cap. 108.*

Patet etiam quòd medium virtutis etiam prætermisit, inquantum se superiori non subdidit: & sic plus dedit sibi quàm debuit: Deo autem minus quàm ei deberetur: cui omnia debét esse subiecta vt primæ regulæ ordinanti. Manifestum est igitur quòd in peccato illo non est prætermissum mediũ per superabundantiã passionis: sed solùm per inæqualitatem iustitiæ quæ est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones verò nequaquam. Nec etiam oportet quòd in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, ꝙ propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit. corpora enim & quæ ratione carent aguntur tantùm, & non agunt seipsa, non enim sui actus dominium habent: vnde non possunt exire à regula primi ipsa agentis & mouentis, nisi per hoc quòd rectitudinem primæ regulæ sufficienter recipere non possunt: quod quidem contingit ex indispositione materiæ, & propter hoc superiora corpora in quibus indispositio materiæ locum non habet, nũquam à rectitudine primæ regulæ deficere possunt. Substantiæ verò rationales siue intellectuales non tantùm agũtur, sed

etiam agunt sed ad proprios actus: quod quidem tantò magis inuenitur in eis, quantò perfectior est ipsarum natura. quorum enim natura est perfectior, est & perfectio eorum virtus in agendo: vnde naturæ perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo prædicto, ex hoc scilicet quòd seipsis inhærent, ordinem superioris agentis non attendentes.

Super Cap. 110.

AD rationes superius adductas quibus arguebatur substantiam spiritualem peccare non posse, respondet S. Thom. Ad primas quidem quatuor quæ procedebãt ex hoc, quòd nullum peccatum voluntatis potest esse absque errore, in intellectu autem substantiarum separatarum non potuit error peccatum præcedere, respõdet, quòd non cogimur dicere errorem fuisse in intellectu substantiæ separatæ, iudicando aliquod bonum quod non sit bonum, sed tantùm non considerando bonum superius ad quod proprium bonum referendum erat, cuius considerationis ratio esse potuit voluntas liberè in proprium bonum intensè conuersa.

AD euidentiam huius responsionis considerandum primò, quòd non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo defectus in ratione, quia voluntas non exit in actum, nisi mediante apprehensione intellectus: sed iste defectus potest contingere dupliciter. Vno modo per falsum iudicium intellectus, puta dum iudicat aliquod bonum esse quod non est bonum. Alio modo per hoc, quòd intellectus non considerat id quod tenetur considerare, dum voluntas ad electionem exit. Quia ergo substantia separata volens & desiderãs finalem beatitudinem quæ in visione Dei consistit, debebat desiderare ex gratia diuina se illam obtẽturam, & amãs bonum proprium debebat illud in Deum vltimatè referre: ideo dum appetiit beatitudinem non considerando de gratia diuina qua illam obtineret, & dum propriũ bonum amauit, non considerando de ordine ipsius ad diuinum bonum, fuit defectus in ipsius intellectu, qui consideratio dicitur. propter hoc inquit S. Thom. quòd non fuit error in intellectu substantiæ separatæ iudicãdo bonum id quod non erat bonum, sed non considerando bonum superius.

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina S. Thom. in q. de Malo, q. 1. art. 3. quòd in omnibus quorum vnum oportet esse alterius mẽsuram, malum quidem est non regulari & non mensurari sua regula: verũtamen non attendere actu ad regulam & mensuram, secundum se malum non est, quia non potest anima nec tenetur semper actu ad regulam attendere: sed malum est in hoc, quòd quis non attendens ad regulã operis, ad opus procedit. sicut artifex non peccat ex eo quòd non semper tenet mensuram, sed ex hoc quòd tenens mensuram procedit ad incidendum. Simili modo non fuit peccatum in angelo secundum se, eo quòd de diuina regula non considerauerit, sed ex eo quòd ad diuinam regulam non attendens ad electionem aut naturalis aut supernaturalis boni processit. ideo quod inquit S. Thom. fuisse errorem in intellectu substantiæ separatæ in considerando superius bonum, non sic intelligendum est quasi ipsa inconsideratio fuerit primum peccatum, sed quia peccauit appetendo bonum non attendens ad diuinam regulam secundum quam ipsa appetitio erat regulanda.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd licet in eligendo teneatur substantia intellectualis vti regula diuina tanquam propriæ electionis mensura, non tamen requiritur quòd semper actu ad regulam attendat, dum ad electionem procedit, sed sufficit vt virtute vtatur diuina regula, vt dicitur de Virt. q. 2. art. 11. dum scilicet aliquando ordinat omnia sua in Deũ, & postmodum contraria intentio non interuenit. virtus enim primi propositi in omnibus sequentibus manet. Sed licet hoc in posterioribus actibus verum sit, inquantum scilicet virtus primi actus saluatur in ipsis, in primo tamen actu voluntatis electiuo hoc saluari non potest, cùm ipsum nullus alius electiuus actus præcedat, cuius virtus in ipso saluetur. ideo oportet vt ipsa substantia volens in primo actu suo purè & merè electiuo ad diuinam regulam actu attendat: quod si non facit, peccat. Ratio ergo quare in primo actu purè ac merè electiuo substantia intellectualis peccauit, est quia habuit electionem non considerando de diuina regula ad quam eligendo tenebatur actu attendere: & sic ponitur inconsiderationem fuisse peccati angelici qualitatem & conditionem.

CONSIDERANDVM vltimò, quòd huius quod est non vti regula, non oportet aliam quidem causam primam & radicalem quærere præter voluntatis libertatem, vt dicitur loco præallegato: sed tamen aliquã causam proximam à libertate voluntatis prouenientem possumus assignare. quia enim intellectus creatus non potest plura simul intelligere inquantum huiusmodi, dum ad considerationem vnius intensè conuertitur, necesse est vt à consideratione alterius retrahatur. & eodẽ modo dicẽdum est de voluntate, quòd scilicet dum in amorem vnius intensè conuertitur, non potest aliud diuersum vt sic, amare: & ita possumus dicere quod libertas voluntatis qua quis vult vnum intensè cõsiderare, est prima causa inconsiderationis alterius, proxima autem causa est intensa vnius consideratio. Propter hoc volens S. Thom. vtramque causam inconsiderationis diuinæ regulæ substantia separata assignare, inquit & quòd ratio illius inconsiderationis potuit esse voluntas in proprium bonum intensè conuersa, subintellige & intensa consideratio proprij boni, & quòd liberum est voluntati in hoc vel illud magis aut minus conuerti.

SED tunc occurrit dubium, Si enim ratio illius considerationis fuit voluntas in proprium bonum intensè conuersa, quia voluntas & intellectus non possunt simul in diuersa ferri, sequitur quòd illa opinio quæ ponit angelum peccasse eò quòd supernaturalem beatitudinem appetierit, & non ex gratia diuina teneri non possit. Voluntas enim angeli in proprium bonum intensè conuersa non potuit simul ferri in supernaturale bonum, & sic non peccauit bonum supernaturale appetendo: aut si simul potuit in illud ferri, eadem ratione potuit simul velle illud bonũ ex gratia, & simul de ipsa diuina gratia potuit intellectus considerare: & sic intenta conuersio voluntatis in proprium bonum non fuit ratio illius inconsiderationis, cùm talis consideratio posset cum illa intensa conuersione in proprium bonum stare.

RESPONDETVR & dicitur primò, quòd S. Thom. hoc loco respõdet conformiter ad positionem quam sequitur, quæ inquam ponit angelum peccasse eò quòd proprium bonum non ordinauerit in vltimum finem, sed illi vt fini inhæserit. Secundum hanc enim dicitur, quòd ratio quare non considerauit de superiori bono ad quod proprium bonum ordinandum erat, potuit esse intensa consideratio, & intensa dilectio naturalium bonorum. Et aduertendum, quòd non dicitur ita absolutè fuisse, sed ita potuisse esse: quia per certitudinem & euidentiam ea quæ ad angelorum peccatum attinent, attingere non possumus. Ex quo patet, quòd non oportet responsionem hîc datam alteri opinioni applicare. Dicitur secundò, quod etiam alteri opinioni potest hæc responsio conuenienter adaptari. Intellectus enim & voluntas licet in diuersa ferri non possint inquantum sunt diuersa, possunt tamen in diuersa ferri inquantum sunt aliquo modo vnũ: sicut voluntas simul vult id quod est ad finem inquantum huiusmodi, & ipsum finem: & sic simul voluntas bonum proprium angeli intensè amando potuit simul sibi supernaturale bonum appetere tanquam vltimam proprij boni perfectionem. Cùm autem instatur, quod eadem ratione potuit simul supernaturale bonũ appetere ex diuina gratia, dicitur quod vtique potuit simul angelus appetendo sibi supernaturale bonum appetere illud ex diuina gratia, sicut boni angeli fecerunt, sed potuit etiam fieri vt tantus esset amor beatitudinis & sui quo sibi supernaturalem beatitudinem appetiit, vt ad diuinam gratiam non attenderet, & sic illa non apprehenderentur per modum vnius. Constat enim quempiam aliquando tanto ardore aliquid optare, quod de modo adipiscendi considerare negligit. Et iccirco dixit S. Thom. ita potuisse fieri, non autem absolutè ita fuisse.

AD quintam obiectionem respondet, quòd vtique non appetiit substantia separata, nisi vnum bonũ quod est sibi proprium, sed peccauit eo quod prætermiserit superius bonum in quod debuit ordinari.

EX hac responsione patet illam propositionem, id cuius est vnum solum bonum, & in quo non est diuersorum bonorum compositio, in suo appetitu errare non potest: falsam esse. Etsi enim fortassis peccare nõ possit, vt dicitur in q. de Malo. q. 16. art. 2. ad 9. appetendo aliquod malum sibi quasi bonum, quia propter simplicitatẽ naturæ non est in ipso dare quod sit aliquid sibi bonum secundum vnam partem quod non sit sibi bonum secundum aliam. potest tamen peccare appetendo proprium bonum non secundum regulam superioris.

AD sextam obiectionem respondet, quòd substantia separata peccando prætermisit medium virtutis inquantum se superiori ordini non subdidit. sibi enim plus dedit quàm debuit, Deo autem minus. Dicitur secundo, quod in tali peccato non est prætermissum medium propter superabundantiam passionis, sed solùm per inæqualitatem iustitiæ quæ est circa operationes.

EX hac responsione patet falsum esse quòd in rebus spiritualibus non sit superabundantia & defectus in ordine ad suam regulam. potest enim in ipsis esse superabundantia & defectus, inquantum potest quis transgredi regulam & mensuram secundum quam appeti debent secundum magis & minus.

ADVERTENDVM autem, quòd duplex est virtutum moralium materia, scilicet passio & operatio, circa quæ virtus mediũ ponit. medium rationis circa passiones consistit in hoc, vt quis secundum quod recta ratio dictat, sese habeat circa passiones. medium verò circa operationes generaliter loquẽdo consistit in hoc, vt quis in dando & accipiendo seruet æqualitatem. Contingit ergo peccando transgredi mediũ aut circa passiones, dum scilicet interioribus passionibus non secundum commẽsurationem ad regulam rationis quis afficitur: aut circa actiones, dum scilicet aliquis æqualitatem in dando & accipiendo non seruat, sed sibi plus accipit quàm debeat, alteri verò minus dat quàm conueniat. Quia itaque passiones non sunt in substantiis separatis, sed bene operationes, iccirco inquit S. Thom. ab ipsis non esse prætermissum medium per superabundantiam passionis, sed per inæqualitatem iustitiæ quæ est circa operationes.

SED tunc occurrit dubium. Videtur enim secundum hanc responsionem, quod primum peccatum angeli non fuerit superbia, sed iniustitia: cuius oppositum est suprà.

RESPONDETVR, quòd iniustitia dupliciter accipi potest. Vno modo vt importat inęqualitatẽ in actionibus exterioribus quæ sunt vnius hominis ad alterum hominem, & sic est vitium speciale, & nõ fuit in substantia separata peccãte. Alio modo prout importat inæqualitatem quandam inter Deum & hominem, contra regulam diuinæ sapientiæ operantem, & sic concomitatur omne peccatum, & fuit in angelo peccante. Cùm autem infertur, ergo primum peccatum angeli non fuit superbia, negatur cõsequentia, ad sensum doctorum. Dicitur enim quòd primum peccatam speciale fuit superbia, habuit tamen generales conditiones, quæ omne peccatum concomitantur.

AD septimam obiectionem respondet non esse eandem rationem de substantia separata & de corporibus cælestibus. corpora enim cælestia, sicut & omnia quæ ratione carent aguntur tantùm, & non seipsa agunt, & vltra hoc in ipsis materiæ indispositio locum non habet. ideo nunquam à rectitudine primæ regulæ deficere possunt, licet alia corpora ex dispositione materiæ aliquando rectitudinem primæ regulæ sufficienter recipere non possint: substantiæ autem intellectuales nõ aguntur tantùm sed etiam seipsa ad proprios actus agunt, & tantò magis, quantò perfectior est eorum natura, ideo naturæ perfectio non impedit quin in ipsis peccatum accidere possit ex hoc quòd sibiipsis inhærent ordinem superioris agentis non attendentes.

ADVERTENDVM quòd per primam regulam possumus intelligere eam quæ est simpliciter prima respectu omnium, quæ est diuinæ sapientiæ dispositio & ordinatio. possumus etiam primã accipere proportionaliter ad regulata, vt prima regula corporum cælestium sit substantia mouens, prima verò regula substantiæ separatæ sit diuina sapientia, & prima regula corporum inferiorum sint corpora cęlestia. Si secundo modo accipiatur, sic, cum ex superioribus constet ex dispositione materiæ

sæpe

sæpenumero euenire vt effectus in istis inferioribus non sequatur secundum ordinem corporis cælestis, manifestum est quòd corpora inferiora quandoque non sufficienter suscipiunt rectitudinem primæ regulæ. Sed si primo modo accipimus, dubium remanet quomodo corpora propter indispositionẽ materiæ possint à rectitudine primæ regulæ deficere, cùm diuinæ sapientiæ omnis materiæ dispositio sit subiecta. Sed dicendũ quòd regulæ diuinæ sapientiæ nihil aliud sunt quàm ordinationes & dispositiones rerum quibus à diuina sapiẽtia res in suas actiones & in suos fines ordinantur: quæ quidem regulæ pertinent ad voluntatem diuinam antecedentem. Vt autem ex superioribus patet, non inconuenit voluntatem diuinam antecedentem quandoque non impleri: & ideo licet omnis materiæ dispositio diuinæ sapientiæ subsit, non inconuenit tamen aliquam virtutem corpoream esse à diuina sapientia ordinatam ad productionem alicuius effectus. & tamen effectum illum propter materiæ indispositionem nõ sequi, sicut virtus humani seminis ordinata est ad productionem hominis cum duabus manibus, & tamen nascitur homo quandoque cum vna tantùm manu.

CIRCA prædicta, quia ostensum & angelum potuisse peccare, & de facto peccasse, dubium est in doctrina S. Thom. quot moræ ponendæ sint in angelis peccantibus. Aliqui enim Thomistarum ponunt duas tantùm, scilicet primum instans in quo omnes angeli fuerunt boni, & beatitudinem meruerunt: secundum verò in quo mali peccauerunt, & fuerunt miseri, boni verò fuerunt beatificati. Alij verò ponunt tria instantia, & dicũt quòd in primo omnes habuerunt actum merè naturalem, in secundo mali demeruerunt, & boni meruerunt, in tertio boni fuerunt beati, mali verò miseri. Licet autem vtraque opinio sustentari aliquo modo possit: prima tamen videtúr expresse esse de mente S. Thom. 1. parte q. 63. artic. 5. ad 4. & art. 6. in cor. ad 4. Sed in hac opinione dubium primò facit quomodo in doctrina S. Thom. possit sustineri quòd in primo instanti omnes habuerint actum liberum, quod requiritur ad actum meritorium, tum quia in q. Mal. q. 16. art. 4. ad 14. 15. & 22. videtur velle primũ actum angelorum fuisse naturalem: tum quia prima parte, vbi suprà 6. ad 3 inquit quòd in primo instanti habuerunt motum naturalem in bonum: tum quia ibidẽ, ad quartum, ait quòd primum instans respondet operationi angelicæ qua in se ipsam conuertit per vespertinam cognitionem. Secundò dubium facit quomodo in secundo instanti potuerunt peccare, si in primo meruerunt, cùm teneat S. Thom. prima parte vbi suprà ad tertiũ, & in aliis locis quòd angeli habent liberum arbitrium inflexibile post electionem. sed ad hoc dicetur in quarto libro, vbi agitur de immutabilitate voluntatis humanæ post mortem.

AD primum ergo dubium respondens Capreolus in 2. Sent. dist. 4. ad hanc opinionem declinans quòd primus actus angelorum fuerit naturalis, dupliciter verba S. Thom. interpretatur, vbi inquit in prima parte omnes habuisse actum meritorium in primo instanti. Primò, quòd meruerunt non eliciendo actum meritorium, sed quia per gratiam quam habebãt, digni erant beatitudine. Secundò quòd habuerunt actum meritorium qui fuit dilectio electiua nõ Dei, sed ipsorummet gratia informata, & debitis circunstantiis vestita. Sed nulla istarum expositionum videtur mihi esse ad mentem S. Thom. Non quidem prima. quia ipse in prima parte vbi supra art. 6. expresse ostendit se loqui de merito, qui est actus liberi arbitrij gratia informatus. Non etiam secunda, quia ad actum meritoriũ non sufficit quòd sit actus electiuus habentis gratiam, sed requiritur quod eliciatur secũdum intellectionem gratiæ & charitatis quæ sunt principium merendi: ista autem inclinant ad diligendum Deum propter se, & alia propter Deum, vt obiectum supernaturalis beatitudinis, vt ostendit sanct. Thom. tertio Sententiarum, & secunda secundæ, & in plerisque aliis locis. ergo non potest esse aliquis actus meritorius nisi virtualiter saltem. & non tantum habitualiter includat dilectionem Dei, dictum est autem superius quòd primus actus non potest virtualiter includere dilectionem huiusmodi, cùm ipsum nullus actus electiuus aut etiam naturalis præcedat. Propterea videtur tenendum de mente S. Thom. quòd omnes meruerunt in primò instanti per actum liberi arbitrij qui fuit dilectio electiua Dei vel proprij boni in ordine ad Deum, vt est principium supernaturalis beatitudinis.

AD primum autem in oppositum responderi potest, quòd S. Thomas aliam viam secutus est in quæstionibus de Malo, & aliam in prima parte, eò quòd vtraque saluari possit. Nam in quæst. de Ma. tenuit illam viam quę ponit angelum peccasse, quia indebito modo, id est, non ex gratia appetiit beatitudinem supernaturalem quæ in visione Dei consistit. in prima verò parte tenuit opinionem, quæ ponit quòd peccatum angeli fuit in hoc, quòd ad seipsum inordinatè conuersus est, absque ordine scilicet ad Deũ & ad regulã diuinæ volũtatis, vt est superius declaratum. Vnde sicut in istis locis secutus est diuersas vias circa obiectũ volitũ ab angelo peccante. ita non est inconueniens dicere, quòd etiam quantũ ad primũ actũ angelorum diuersas opiniones sit secutus, tenens scilicet in prima parte, quòd omnes in primo instanti habuerunt actum liberi arbitrij & meritorium: in quæst. autem de Malo tenens quòd primus eorum actus fuerit naturalis.

AD secundum dicitur primò, quòd licet actus primus fuerit electiuus, non tamen fuit purè electiuus, sed habuit aliquid naturalitatis. fuit enim liber quantũ ad exercitium actus, & quantum ad specificationem ad hanc vel illam obiecti conditionem, sed fuit naturalis quantum ad determinationem ad bonum. erat enim angelus in primo instanti ita determinatus ad bonum, quòd non poterat malè velle, licet posset diligere se cum ordine ad Deum vt est author beatitudinis supernaturalis: & sine tali ordine, in quo tamẽ non peccasset si se dilexisset sine tali ordine, quia non tenebatur ad hoc in primo instanti. motus est autem in seipsum cum tali ordine, diuino adiutus beneficio. Intendit ergo S. Thom. loco allegato, quòd naturalem motum habuit ad bonum in cõmuni, & ad suum bonum naturale, nec poterat suam perfectionem non velle, supposito quòd circa ipsam actum eliceret. non enim poterat malè velle, non autem quòd habuerit actum merè naturalem.

AD tertium dicitur, quòd licet primum instans responderit operationi qua angelus in seipsum conuersus est cognitione vespertina, non tamẽ sequitur quòd talis operatio fuerit merè naturalis: quia etiam cognitio qua quis cognoscit se esse amandum in ordine ad Deum, & quæ refertur ad laudem Dei, est cognitio vespertina. quando est per medium creatum. cognitio verò illa est matutina, quæ refertur in laudem Dei, sed est per medium increatum, vt declarat sanctus Thomas de Verit. quæst. 8. artic. penultimo & vltimo.

ADVERTENDVM tamen, quòd aliter conuenit angelo mereri in primo instãti, & aliter in secũdo, vt est de mente S. Thom. Quolib. 9. art. 8. & 1. part. q. 63. art. 5. ad 4. & art. 6. ad 3. Nam meritum quòd in primo instanti fuit, potuit mortificari, & impediri ne ad beatitudinem perduceret: non autem meritum quod fuit in secũdo instanti in bonis: cuius ratio est, quia cùm in primo instanti non fuerit plena libertas extensiuè, eò quod non posset in illo angelus malè velle, sed in secundo instanti fuerit omnimoda libertas, ad malum videlicet & bonum, oportet viam angelorum constare ex duobus instantibus, in quorum vltimo tenebatur actualiter se referre in Deum tanquam in vltimum finem, vtpote in illo plenum habens liberi arbitrij vsum. vnde meritum in primo instanti non erat meritum vltimatè, sed sicut in via tantùm & impedibiliter: meritum autem in secundo instanti erat meritum sicut in termino viæ, & vltimatè, quod impediri non poterat quin ad beatitudinem perduceret, vtpote vltima existens dispositio ad beatitudinem. Vnde & quod inquit S. Thom. 1. parte. q. 62. art. 4. & 63. quòd meritum in angelis præcessit præmium duratione, intelligitur de merito quod fuit in primo instanti, quod scilicet erat meritum vt in via tantùm, & sicut dispositio remota ad beatitudinem: non autem de merito quod fuit in secundo instanti: quod inquam fuit meritum vt in termino viæ, & vt vltima dispositio ad beatitudinem. illud enim est meritum ex gratia imperfecta, istud autem est meritum ex gratia consumata: sicut & in Christo qui erat simul viator & comprehẽsor, gratia perfecta erat principium promerendi. sicut enim in eodem instanti est contritio in eo qui iustificatur, & gratiæ infusio secundum doctrinã S. Thom. 1. 2. & in q. de Veri. & in rebus naturalibus in eodem instanti est vltima dispositio ad formam, & formæ introductio: ita in eodem instanti est meritum vltimum & beatitudo in angelis. Ex his patet rationem Scoti dist. 5. secundi Sen. qua contra S. Thom. probat non potuisse esse in secundo instanti meritum & præmium bonorum angelorum, eò quòd S. Thom. dicat meritum præcedere præmium duratione, nullam esse, quia loquitur S. Thom. de merito vt in via, non autem de merito vt in termino viæ secundum quod ipsemet exponit Quoli. 9. art. 8. Patet etiam eam rationem nullam esse, qua probat si omnes angeli in primo instanti meruerunt, nullos potuisse ponere obicẽ in secundo instanti, quia videlicet tunc omnes meruerunt vsque ad nunc præmiationis, merentes autem vsque ad nunc præmiationis in illo sunt præmiati. Dicitur enim quòd mali non meruerunt vsque ad nunc præmiationis inclusiuè, imò in illo demeruerũt. Nec est verum quod in nũc præmij sint omnino extra viam: imò nunc in quo primo præmium erant accepturi, erat illius terminus viæ intrinsecus, in quo vltimatè poterant mereri aut demereri, & simul accipere pœnam aut præmium.

ADVERTENDVM autem, quòd licet Christus per eandem gratiam & esset beatus & mereretur, sicut angeli in secundo instanti: hoc tamen non fuit eodem modo. Nam angeli in secundo instanti meruerunt sibi essentialem beatitudinem, non autem Christus, sed sibi animæ impassibilitatem & gloriam corporis, nobis autem beatitudinem meruit essentialem.

HÆC dicta sint sequendo aliorũ opinionem dicentiũ angelos bonos in secũdo instanti & meruisse, & accepisse beatitudinẽ. diligentius tamen considerando, non videtur mihi de mente S. Thom. esse, quòd aliqui angeli in secundo instanti meruerint. Primo, quia in prima parte q. 62. art. 4. & 5. tenet non posse angelum simul habere fruitionem & suam fruitionẽ mereri: cùm vnum sit gratiæ imperfectæ, alterum verò gratiæ perfectæ & consumatæ, & etiam quia vt dicitur de Verit. quæstione vltima, articulo sexto, ad statum merendi requiritur vt desit sibi id quod quis mereri dicitur. Secundò, quia ipse ibidem art. 5. tenet quòd angeli per vnicum actum meritorium ad beatitudinem peruenerunt. q. verò 63. art. 5. & 6. tenet quòd omnes in primo instanti meruerunt. Ex iis enim duobus expresse sequitur, quòd in secundo instanti non meruerint. Nam si in secundo meruerunt, cùm etiam meruerint in primo, sequitur quòd non per vnum actum meritorium, sed per duos ad beatitudinem peruenerunt. Si dicatur quòd loquitur S. Thom. in illis locis de merito vt in via tantùm, non autem de merito vt in termino viæ: hoc non videtur secundum mentem ipsius esse. Nam q. 63. artic. 5. & 6. vult quod cùm dæmones meruerint in primo instanti, fuissent in secundo instanti beati nisi posuissent obstaculum peccando. ergo sola absentia impedimenti sufficiebat secundum ipsum ad hoc vt beatitudinem acciperent, non autem aliud meritum requirebatur. Præterea cùm diligentissimè in prima parte quæst. 62. vsque ad quæst. 65. de beatificatione & damnatione angelorum determinauerit, si eius intẽtionis fuisset duplex extitisse meritum in angelis, vnum vt in via simpliciter, alium verò vt in termino viæ: esset profecto reprehendendus, quòd de ista meritorum diuersitate nullam prorsus fecerit mentionem. Cùm enim determinauerit angelum per vnum actum meritorium ad beatitudinem peruenire, debuisset sanè declarare de quo merito illud esset intelligendum. Nam & in prima secundæ quæstione centesima duodecima, articulo secundo loquens de præparatione ad gratiam, cùm viderit quod duplex erat ad gratiam præparatio, vna scilicet quæ simul est cum gratia, alia quæ gratiam præcedit, de vtraque in respõsione ad primũ fecit mentionem. Cùm ergo de vno tantum merito angelorum mẽtionem fecerit, dicendum est quod in ipsis vnum duntaxat fuisse meritum voluit, & illud quidem in primo ipsorum instanti. Propter quod sequendo determinationem eius in prima parte, saluo semper meliori iudicio, dicendum est primò, quòd in processu angelorum siue ad beatitudinem siue ad miseriam, duo fuerunt instantia, in quorum primo absolutè loquendo nullo modo demereri & peccare potuerunt, sed bene potuerũt non mereri negatiuè, & mereri: & de facto omnes meruerunt. In secundo verò potuerunt absolutè & mereri, & demereri, & de facto aliqui demeruerũt, & facti sunt miseri: alij verò facti quidem sunt beati, sed non meruerunt. Quòd enim potuerint mereri & non mereri negatiuè, id est, nullum habere meritum, patet quia in primo instanti meruerunt per actum liberi arbitrij, vt dicitur ibidem articulo sexto: ergo potuerunt non elicere illum actum meritorium: alioquin ille actus non fuisset liber. libertas enim ad oppo-

sita se habet, ergo potuerunt carere merito. Quòd verò in eodem primo instanti non potuerint peccare & demereri, probat S.Thom. quæst. prælegata, art. 5. & de Malo q. 16. art. 4. ponens quòd in primo instanti erant determinati ad bonum. Quòd autem in secundo instãti absolutè loquendo potuerint mereri, manifestè ex hoc constat, quòd cùm aliquando mereri potuerint, eo quòd essent ad beatitudinem ordinati, & essent creati in gratia, si non meruissent in primo instanti, sicut possibile fuit eos non mereri, in secundo instanti meruissent. Dicendum est secundò, quod hac suppositione facta, quòd in primo instanti omnes meruerunt, omnes quidem peccare & demereri potuerunt in secundo instanti, sed in ipso nullus mereri potuit. ratio primi est, quia non repugnat quòd angelus in termino viæ per peccatum gratia priuetur, & similiter sit cõfirmatus in malo. Ratio verò secundi est, quia repugnat meritum & præmium in eodem instanti esse, cùm (vt dictum est) meritum à gratia imperfecta proueniat, præmium verò à gratia consummata.

SED contra istam determinationem insurgunt quædam dubia. Primum est. Si posito quòd angelus in primo instanti meruerit, in secundo instanti non potuit mereri, sequitur quòd in nullo instanti angelus habuerit libertatem ad bonum & malum, & per consequens nunquam habuerit plenam libertatem. hoc autem est inconueniens, ergo, &c. probatur consequentia. Nam in primo instanti secundum hanc opinionem potuit tantùm in bonum, in secundo verò tantùm in malum, sed non dantur plura instantia duobus in via angelorum, ergo in nullo instanti fuerunt liberi ad bonum & malum.

SECVNDVM dubium est. Si in secundo instanti boni fuerũt beati, & in illo non meruerunt, mali verò demeruerunt, sequitur quòd via bonorum & malorum angelorum non fuerit æqualis. Nam in secundo instanti boni fuerunt omnino extra viam, cùm in ipso nullum habuerit meritum, sed tantum præmium, & sic via eorum fuit tantùm per primum instans, mali verò adhuc fuerunt in via, quia demeruerunt, & ita eorum via per duo instantia durauit.

TERTIVM dubium est. Sicut se habet operatio meritoria ad beatitudinem, ita operatio demeritoria ad miseriam & damnationem. per meritum enim deuenitur ad beatitudinem, per demeritum verò ad damnationem. sed vt dicitur 2. Sent. dist. 11. art. 1. quandocunque aliquis ponitur in vltima perfectione quæ est beatitudo, operatio eius non est meritoria, ergo quando aliquis ponitur in vltima imperfectione quæ est damnatio, nulla eius operatio est demeritoria, ergo malè ponitur quòd in eodem instanti secundo angelus peccauit & fuit damnatus. Confirmatur, quia secundo Sent. dist. 7. quæst. 1. art. 2. dicitur quòd angeli confirmantur in bono vel malo post conuersionem & auersionem.

QVARTVM dubium est, quia S.Thom. Quoli. 9. art. 8. & 2. Sent. dist. 5. art. vltimo, tenet in eodem instanti angelos meruisse vt in termino viæ, & fuisse beatos.

AD primum dubium dicitur, quòd angelum habuisse libertatem ad bonum & malum in secundo instãti, posito quòd in primo meruerit, dupliciter intelligi potest. Vno modo de libertate ad bonum meritorium & malum, quod est peccatum. Alio modo de libertate ad bonum absolutè quodcunque sit illud, & ad peccatum. Si primo modo accipiatur, negatur falsitas consequentis. Dicitur enim primò, quòd non derogat liberæ naturæ secundum se, quòd ex aliquo sibi voluntariè addito tollatur in aliquo instanti vsus & exercitium libertatis sibi absolutè conuenientis. Sicut enim non derogat absolutè libertati Sor. qua potest sedere & non sedere, quòd posita volũtaria sessione eius in aliquo tempore, pro illo non habeat libertatem sedendi & non sedendi quantum ad exercitium, quia quando sedet, pro tunc nõn potest non sedere: ita non derogat absolutè libertati angeli qua absolutè potest mereri & demereri, quod ex actu meritorio ab ipso liberè & volũtariè in primo instanti elicito tollatur exercitium talis libertatis in secundo instanti, inquantum posito merito in primo instanti, sequitur in secundo instanti beatitudo, nisi impedimentum aliquod peccando opponatur. Dicitur secundò, quòd licet facta illa suppositione in nullo instãti angelus possit vti libertate ad bonum & malum, in secundo tamen instanti est ipsa libertas in actu primo & signato, quia est potentia qua poterat absolutè benè & malè velle, nisi in primo instanti meruisset, sicut in tempore quo aliquis sedet, manet potentia libera qua posset sedere & non sedere, si non sederet in actu. Dicitur tertiò, quod licet in nullo instanti angelus tunc habeat libertatem ad bonũ meritorium, & malum, in toto tamen tempore ex primo & secundo instanti constituto hanc habet libertatem, inquãtum in primo instanti potest mereri, in secundo verò potest demereri. Si autem intelligatur secundo modo, de bono scilicet in communi & absolutè, siue inquam sit meritorium siue non meritorium, negatur consequentia. Ex eo enim quòd ponitur in secundo instanti non potuisse mereri, non tollitur libertas ad bonum & malũ simpliciter, sed tantùm ad bonum meritorium. Nam in secundo instanti licet angelus non posset mereri, poterat tamen conuerti ad Deum conuersione beatifica, quod est quoddam bonum, & auerti ab eo, quod est malum.

AD secundum dubium negatur consequentia. Nam licet bonus angelus non meruerit in secundo instanti. malus verò demeruerit, non tollitur tamen quin eodem modo secundum instans pertineret ad viam bonorum sicut ad viam malorum. Dicitur enim quòd via omnium angelorum ex duobus constabat instantibus, inquãtum omnes in primo potuerunt mereri, in secundo verò omnes potuerunt mereri & demereri absolutè loquendo, aut saltem demereri, supposito quòd in primo instanti meruerint. Cùm probatur, quia boni omnino fuerunt extra viam, dicitur primò, quòd non magis fuerunt extra viam quàm mali. Sicut enim mali fuerunt in via, non sicut distantes à termino, sed sicut existentes in termino viæ (ipsum enim secundum instans erat terminus viæ ipsorum) ita & boni. Dicitur secundò, quòd ad hoc quòd aliquis angelus in aliquo instanti sit in via, sicut in termino viæ, non requiritur quod in ipso mereatur actu aut demereatur, sed sufficit quòd in ipso absolutè potuerit & mereri & demereri, aut saltem demereri.

SED non videtur hæc responsio difficultatem tollere. Si enim secundum instans pertinebat ad viam angelorum, sequitur quòd angelus in secundo instanti esset viator: & per te erat etiam comprehensor, cùm in illo esset beatus: ergo simul erat viator & comprehensor. hoc autem est inconueniens, cùm hoc soli Christo conueniat, ergo, &c. Respondetur & dicitur primò, quòd viator propriè dicitur qui est in via sicut distans à termino viæ, non autem qui est in via vt termino viæ existens. hoc enim videtur velle S.Thom. Quoliberto allegato ad secũdum, & ideo quia angelus bonus in secundo instanti non erat in via, sicut distans à termino sed sicut existens in termino viæ in quo beatitudinem accipit: ideo propriè non erat viator, sed comprehensor tantum. Dicitur secundò, quòd si accipitur viator pro eo qui quomodocunque est in via, siue sit ibi vt distans à termino viæ, siue vt in termino viæ existens, in quo absolutè loquendo poterat mereri & non mereri, non est inconueniẽs dicere, quòd in secundo instanti erat simul viator & comprehensor. Cùm autem dicitur hoc esse proprium Christo, respondetur quòd non est verum: nisi accipiendo pro eo qui est in via, vt distãs à termino viæ. Christus enim erat viator inquantum distabat ab impassibilitate animæ & à gloria corporis quam suis operibus merebatur, & erat comprehensor inquantum simul diuina essentia fruebatur.

AD tertium dubiũ negatur similitudo in proposito. licet enim in hoc cõueniant meritũ, & demeritũ, quod meritũ disponit ad gloriã, sicut demeritũ ad miseriã: tamen in hoc differunt, quòd meritum iuxta prædicta aliquid beatitudini repugnans includit, scilicet gratiam imperfectam, demeritum autem includit quòd ad damnationem habeat repugnãtiam. Ad confirmationem potest primò dici, quòd illud dictum S.Thom. intelligitur supponendo quod in primo instanti non meruerint. Videtur enim in secundo sensu sequi illam opinionem, quod angelus peccauerit appetendo sibi indebitè supernaturalem beatitudinem: secundum quam opinionem (vt superius dictum est) ponitur quòd in primo instanti non meruerunt, sed habuerunt actum circa naturalia duntaxat. Potest & secundo dici, quòd non intendit S.Thom. ponere aliquod instans post instans auersionis in quo confirmentur in malo: sed sensus est quòd in ipso actu auersionis stabiliuntur in malo, sicut & in ipso actu conuersionis quæ fuit in secundo instanti, fuerunt in bono confirmati.

AD quartum dubium dicitur in locis allegatis (vt expressè ex ipsis verbis apparet) non loquitur S.Thom. secundum suam opinionem, sed secũdum opinionem eorum qui dixerunt angelos post primum instans simul accepisse gratiam & gloriam: quam opinionem in secundo Sent. dicit tũc fuisse communiorem. Vnde cùm multi modi accipiendi beatitudinẽ assignarentur ab iis qui illam opinionem sequebantur, habendo, scilicet, eam cum merito, aut absque merito, ostendit ipse illum modum probabiliorẽ esse qui ponit angelum simul meruisse & fuisse beatum, ponitque modum quo ad dubia insurgentia, saluando illam opinionem, responderi posset. sed sicut eorum opinionem non tenet neque ibi neque in prima parte, sed illam opinionem probabiliorem putat quæ ponit angelos in gratia fuisse creatos, & prius meruisse, deinde fuisse beatos: ita nec illas responsiones acceptat, imo oppositum earum expressè in prima parte ponit. Quocirca velle determinationem eius in prima parte contra verborum sensum ad intellectum eorum quæ in illis locis inducit, glossare, est eius opinionem ad aliorum opinionem, quam non approbat velle trahere. Attendendum autem, quòd ista instantia quæ ponimus ad viam angelorum pertinere, non sunt accipienda ad modum instantium temporis continui quæ raptim transeunt, sed sunt instantia temporis discreti, quæ vt aliàs dictum est, alicui parti temporis continui coexistere possunt.

SECVNDVM istam viam patet rationes Scoti contra S.Thom. nullas esse. Nam in vna supponit nos dicere angelum in secundo instanti meruisse, hoc autem non dicimus. Cùm autem in alia assumit, quod merentes vsque ad nunc præmiationis in ipso nunc præmium accipiunt, constat hoc falsum esse, si vniuersaliter in omni natura intelligatur. tale enim nunc non est nunc præmiationis in angelis, nisi sub hac conditione, si nullum apponatur in ipso impedimentum. Nec est simile de instanti mortis hominis, & de instanti præmiationis angelorum. Nam homo in instanti mortis non habet esse, sed habet suum primum non esse. nõ enim datur vltimum esse rei permanentis, ideo in ipso instanti operari non potest. angelus autem in nunc præmiationis habet esse, ideo sibi non repugnat & operationem aliquam in ipso habere, & demeritum.

Quòd speciali quadam ratione creaturæ rationales diuinæ prouidentiæ subduntur.

Cap. III.



EX his quidem quæ suprà determinata sunt, manifestum est quòd diuina prouidentia ad omnia se extendit: oportet tamen aliquam rationem prouidentiæ specialem obseruari circa intellectuales & rationales naturas præ aliis creaturis. Præcellunt enim alias creaturas & in perfectione naturæ, & in dignitate finis. In perfectione quidem naturæ: quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, liberè se agens ad operandum: cæteræ verò creaturæ ad opera propria magis aguntur quàm agant, vt ex supradictis patet, in dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum vltimum finem vniuersi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo & amando Deum: aliæ verò creaturæ ad finem vltimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. omnis autem ratio operis variatur secũdum diuersitatem finis, & eorum quæ operationi subiiciuntur: sicut ratio operandi per artem diuersa est secundum diuersitatem finis & materiæ. aliter enim operatur medicus ad ægritudinem pellendã, & ad sanitatem conseruandam: *Cap. præc.*

atque

atque aliter in corporibus diuersimodè complexionatis: & similiter oportet in regimine ciuitatis diuersam rationem ordinis obseruari secundum diuersas conditiones eorum qui subijciuntur regimini: & secundum diuersa ad quæ ordinantur. oportet enim aliter disponi milites vt sint præparati ad pugnam: & artifices vt bene se habeant circa sua opera. sic igitur & alia est ordinis ratio secundũ quam creaturæ rationales prouidentiæ diuinæ subduntur: & alia secundum quam ordinantur cæteræ creaturæ.

Super Cap. 111.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de diuina prouidentia secundum quòd ad omnia se extendit, vult de ipsa secundum quòd creaturæ rationales sibi ipsa particulari modo continentur, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit rationales creaturas aliter per diuinam prouidentiam disponi quàm alias creaturas, secundum quòd in conditione propriæ naturæ ab aliis differunt. Secundò quòd etiam aliter disponunt secundum quod ab aliis differunt finis dignitate. cap. 147. Circa primum duo facit. Primò ostendit creaturas rationales speciali quodam modo diuinæ prouidentiæ subdi. Secundò de ipso particulari modo quo diuinæ prouidentiæ subduntur determinat in cap. sequenti.

QVANTVM ad primum ponit hanc conclusionem. Necesse est aliquam rationem prouidentiæ specialem circa intellectuales & rationales creaturas præ aliis creaturis obseruari. probatur. Creaturæ rationales præcellunt alias creaturas in perfectione naturæ, & in dignitate finis: ergo alia est ordinis ratio secundum quam creaturæ rationales prouidentiæ diuinæ subduntur, & alia secundum quam ordinantur cæteræ creaturæ. probatur antecedens, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, liberè se agens ad operandum, cæteræ verò creaturæ magis aguntur quàm agant, & sola ad ipsum vltimum finem vniuersi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo & amando Deum: aliæ verò creaturæ ad ipsum pertingere non possunt nisi per aliquam similitudinis ipsius participationem. consequentia verò probatur, quia omnis ratio operis variatur secundum diuersitatem finis, & eorum quæ operationi subijciuntur. & declaratur, & in artibus, & in regimine ciuitatis. Nam aliter operatur medicus ad ægritudinem pellendam, & aliter ad sanitatem conseruandam, atque aliter in corporibus diuersimodè complexionatis. In regimine etiam ciuitatis oportet aliter disponi milites, vt sint præparati ad pugnam, & aliter artifices, vt bene se habeant circa sua opera.

Ad horum euidentiam duo sunt notanda. Vnum est, quòd nomine rationis hoc loco intelligitur diuinæ prouidentiæ & dispositionis ac gubernationis modus, ideo esse aliquam specialem rationem prouidentiæ circa creaturas rationales nihil aliud est quàm ipsas particulari quodam modo ordinari & disponi in mente diuina atque etiam particulari modo gubernari. Alterum est, quòd non iccirco ponitur hoc loco differentia finis creaturæ rationalis à fine cæterarum creaturarum, quasi Deus non sit omnium creaturarum finis (huius enim oppositum est suprà) sed quia cùm Deus sit vltimus omnium creaturarum finis, diuersimodè tamen est finis rationalis creaturæ & aliorum, estque creaturæ rationalis nobiliori modo finis quàm cæterarum. aliæ enim ad ipsum Deum secundum se sua operatione non pertingunt, sed tantum ad aliquam ipsius similitudinem: creaturæ verò rationales sua operatione attingunt Deum, dum ipsam Dei essentiam secundum seipsam intelligunt & contemplantur, ipsumque Deum in seipso amant, quò fit vt formalis finis creaturæ rationalis, qui nihil aliud est quàm operatio qua ipsum Deum secundum se attingit, sit perfectior formali fine cæterarum creaturarum, qui est operatio, aliquam tantum Dei similitudinem participatam attingens.

Quòd creaturæ rationales gubernantur propter seipsas: aliæ verò in ordine ad eas.

Cap. 112.



PRIMVM igitur ipsa cognitio intellectualis naturę secundum quam est domina sui actus, prouidentiæ curam requirit, qua sibi propter se prouideatur: aliorum verò conditio qui non habent dominium sui actus, hoc indicat, quòd eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis.

Quòd enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod verò per se agit, habet rationem principalis agentis: instrumentum autem non quæritur propter seipsum: sed vt eo principale agens vtatur: vnde oportet quòd omnis operationis diligentia quæ circa instrumenta adhibetur, ad principale agẽs referatur sicut ad finem. Quod autem circa principale agẽs vel ab ipso, vel ab alio adhibetur inquantum est principale agens, propter ipsum est: disponuntur ergo à Deo intellectuales creaturæ quasi propter se procuratæ: creaturæ verò aliæ quasi ad rationales creaturas ordinatæ.

2 Adhuc, quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo: liber enim est qui sui causa est. quod autẽ quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, seruituti subiectũ est. omnis autẽ alia creatura naturaliter seruituti subiecta est: sola verò natura intellectualis libera est. in quolibet autẽ regimine liberis prouidetur propter seipsos: seruis autem vt sint in vsum liberorum. sic igitur per diuinam prouidentiam intellectualibus creaturis prouidetur propter se: cæteris autem creaturis propter ipsas.

3 Amplius, quãdocunque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem: si qua inter illa ad finẽ pertingere nõ possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quæ finem consequuntur, quæ propter se ordinantur in finem, sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando: qui soli propter se in exercitu quæruntur: omnes autem alij ad alia officia deputari, puta ad custodiendum equos, ad operandum arma, propter milites in exercitu quæruntur. constat autem ex præmissis finem vltimum vniuersi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo & amando: vt ex dictis patet. sola igitur intellectualis natura propter se est quæsita in vniuerso: alia autem omnia propter ipsam. *Cap. 22.*

4 Item, in quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, aliæ verò ad conseruationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes vniuersi nobiliores sunt intellectuales creaturæ: quia magis ad similitudinem diuinam accedunt: naturæ ergo intellectuales sunt propter se à diuina prouidentia procuratæ: alia verò omnia propter ipsas.

5 Præterea, manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius. Non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt: naturæ autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quàm aliæ naturæ. nam vnaquæque intellectualis substantia est quodammmodo omnia, inquantum totius entis comprehensiua est suo intellectu: quælibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Conuenienter igitur alia propter substantias intellectuales prouidentur à Deo.

6 Adhuc, sicut agitur vnumquodque cursu naturæ, ita natum est agi. sic autem videmus res cursu naturæ currere, quòd substãtia intellectualis omnibus aliis vtitur propter se vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur: vel ad suæ virtutis executionem, & scientiæ explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suæ conceptionem in materia corporali: vel etiam ad corporis sustentationem, quod est vnitum animæ intellectuali, sicut in hominibus patet: manifestum est igitur, quòd propter substantias intellectuales omnia alia diuinitus prouidentur.

7 Amplius, quod aliquis propter se quærit, semper quærit. quod enim propter se est, semper est: quòd verò aliquis propter illud quærit, nõ opus est quòd semper quærat, sed secundum quòd competit ei propter quod quæritur. esse autem rerum ex diuina volũtate profluxit, vt ex superioribus est manifestum. quæ igitur semper sunt in entibus, sunt propter se à Deo volita: quæ autem non semper sunt, non propter se, sed propter aliud. substantiæ autem intellectuales maximè accedunt ad hoc quòd sint semper: quia sunt incorruptibiles: sunt autem mutabiles solùm secundum electionem: ergo substantiæ intellectuales gubernantur, propter se: aliæ verò propter ipsas. Non est autem ei, quod præmissis rationibus est ostensum, contrarium quòd omnes partes vniuersi ad perfectionem totius ordinantur, sic enim ad perfectionẽ totius omnes partes ordinantur, inquantum vna deseruit alteri. sicut in corpore humano apparet, quòd pulmo in hoc est de perfectione corporis, quòd deseruit cordi: vnde non est contrarium pulmonem esse propter cor, & propter totum animal: & similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales & propter perfectionem vniuersi. si enim deessent ea quæ *2 lib. cap. 23.*

ea quæ requirit substantiæ intellectualis perfectio, non esset vniuersum completum.

Similiter etiam prædictis non obuiat quòd indiuidua sunt propter proprias species. per hoc enim quòd ad suas species ordinantur, ordinem habent vlterius ad intellectualem naturam. non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter vnũ indiuiduum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. toti humanæ speciei non posset aliquod corruptibilium deseruire, nisi secundum suam speciem totam: ordo ergo quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit quòd indiuidua ordinentur ad speciem. Per hoc autem quòd dicimus substantias intellectuales propter se à diuina prouidentia ordinari: non intelligimus quòd ipsa vlterius non referantur in Deum & ad perfectionem vniuersi. sic igitur propter se procurari dicuntur & alia propter ipsa: quia bona quæ propter diuinam prouidentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius vtilitatem: quæ verò aliis dantur, in eorum vsum ex diuina ordinatione cedunt. Hinc est quod dicitur Deuteron.4. Ne videas solem & lunam & cætera astra, & errore deceptus adores ea quæ creauit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cælo sunt. & in Psalmo dicitur: Omnia subiecisti sub pedibus eius, oues & boues vniuersas, insuper & pecora campi. & Sapientiæ 13. Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate iudicas, & cum magna reuerentia disponis nos. Per hoc autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat. ex diuina enim prouidentia naturali bruta in vsum hominis ordinantur: vnde absque iniuria homo eis vtitur occidendo, vel quolibet alio modo: propter quod & dominus dixit ad Noë Genes.9. Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.

Si qua verò in sacra scriptura inueniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de aue cum pullis non occidenda: hoc fit vel ad remouẽdum hominis animum à crudelitate in homines exercenda: ne aliquis exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines: vel quia in temporale damnum hominis prouenit animalibus illata læsio siue inferentis siue alterius; vel propter aliquam significationem: sicut Apostolus ex-
1.Cor.9. ponit illud de non ligando ore bouis triturantis.

Super Cap. 112.



STENSO quòd speciali quodam modo creaturæ rationales diuinæ prouidentiæ subduntur, vult S. Thom. de hoc speciali modo determinare. Circa hoc autẽ duo facit. Primò ponit vnum modum qui omnibus substantiis intellectualibus est communis. Secundò alium ponit, qui rationalibus tantùm in quibus est pluralitas indiuiduorum, conuenit, cap. seq. Quantum ad primum modum duo facit. Primò ostendit creaturas rationales propter se prouideri, cæteras verò tanquam ad rationales ordinatas. Secundò remouet quædam dubia.

QVANTVM ad primum arguit primò ex ipso dominio operationis, sic, Creatura intellectualis secundum suam cognitionem est domina sui actus, alia verò sui actus dominium non habent: ergo creaturæ intellectuales à Deo prouidentur quasi propter se à Deo procuratæ, aliæ verò creaturæ quasi ad rationales ordinatæ. probatur consequentia, quia quod ab altero tantùm agitur, rationem instrumenti habet: quod verò per se agit habet rationem principalis agentis. omnis autem diligentia quæ circa instrumentum adhibetur, ad principale agens tanquam ad finem refertur: quod verò circa principale agens vel ab ipso vel ab alio inquãtum est principale agens adhibetur, propter ipsum est: cùm instrumentum non quæratur propter ipsum, sed vt eo principale agens vtatur.

CIRCA id quod dicitur intellectualem naturam secundum suã cognitionem esse sui actus dominam, aduertendum est, quòd hoc non dicitur quasi libertas formaliter in intellectu resideat. vt enim dicitur de Veri. q.24. artic.6. formaliter residet in voluntate, sed quia radix libertatis est ipse intellectus, vt in eadem quęstione declaratur artic.2. vnde & 1.2. q.17. artic.1. ad secundum, dicitur quod radix libertatis sicut subiectum est voluntas: sed sicut causa, est ratio.

CONTRA istam rationem instari posset, quòd non rectè propositum concludat. Aut enim non concludit intentum, aut oportet sub intelligere propositionem quæ falsa est. Cùm enim dicitur cæteras creaturas habere rationem instrumenti, quia aguntur tantum, aut intelligitur quòd habeant rationem instrumenti per comparationem ad Deum tanquam ad principale agens, ipsis tanquam instrumentis vtentem, aut intelligitur quod hoc habeant per comparationem ad creaturas rationales quarum sint instrumenta. Si primum non sequitur quod cæteræ creaturæ ad rationales ordinentur, sed ad Deum cuius sunt instrumenta. Si secundum, falsum videtur esse quod assumitur, scilicet quòd omnes aliæ creaturæ sint intellectualis naturæ instrumenta. Non enim apparet quomodo per omnes creaturas ad suum finem operentur. sicut per instrumẽta operatur artifex. Et præterea cùm dicitur cæteras creaturas agi tãtum, ex quo habent rationem instrumenti, intelligitur ipsa agi à Deo, non autẽ à creaturis intellectualibus: ergo non est intelligendum ipsa esse creaturę intellectualis instrumenta, sed Dei.

RESPONDETVR quòd cæteras creaturas habere rationem instrumenti, intelligitur tam per comparationem ad Deum quàm ad creaturas intellectuales. ex eo enim quod aguntur tantum, & nõ seipsa ad proprios actus agunt, habent quod & sint instrumenta Dei agentis, & etiam creaturæ rationalis seipsam liberè mouentis, & omnia alia in nobilitate excedentis. Cùm autem instatur primò quia non apparet quomodo per omnes creaturas intellectualis natura ad suum finem operetur, dicitur quòd in hoc per omnes creaturas operatur, quod omnibus ad propriam vtitur vtilitatem aliquo modo, sicut inquit S. Thom. de homine secũdo Sententiarum, distinctione prima, quæstione prima, articulo tertio, quod ex vilibus & etiam nociuis sibi vtilitas prouenit, eò quòd per hoc humilior fit, & in vilibus Dei gloriam & sapientiam considerat. Similiter ea quæ in vsum operis eius non veniunt, in eius vtilitatem cedunt dum de eis aliquam cognitionem habet vel in vniuersali vel particulari.

CVM secundò instatur quia intelligitur ea agi à Deo non autem à creaturis intellectualibus; dicitur quod licet quantum ad actiones naturæ agantur à Deo dante illis naturam, tamen ex hoc non sequitur ea esse Dei solummodo instrumenta. Ex eo enim quod aguntur, & suarum operationum dominium non habent, sequitur & quod Dei sint instrumẽta, & quod ab ipso etiam creaturæ intellectualis, vt pote liberè operantis, & ad hoc dignioris existentis sint instrumenta instituta, tanquam ad eius vtilitatem, & ad eius vsum ordinata. semper enim imperfectius propter perfectius est.

SECVNDO. Omnis alia creatura seruituti naturaliter subiecta est. Sola verò natura intellectualis est libera, ergo, &c. probatur antecedens, quia quod habet sui actus dominium, liberũ est. est enim liber qui est sui causa, qui scilicet propter seipsum est & operatur. quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, seruituti subiectum est. consequentia verò probatur, quia in quolibet regimine liberis prouidetur propter seipsos, seruis autem vt sint in vsum liberorum.

TERTIO. Sola intellectualis natura consequitur Deum qui est vltimus finis vniuersi in seipso, eum scilicet cognoscẽdo & amãdo, ergo, &c. probatur consequentia, quia quando sunt aliqua ad aliquem finem ordinata, quæ ad illum per seipsam pertingere non possunt, oportet ordinari ad illa quæ finem consequuntur, quæ propter se ordinantur in finem. declaratur in exercitu, cuius finis est victoria, ad quam milites propter se quæruntur: custodientes autem equos, & arma facientes quæruntur propter milites.

ADVERTE quòd milites qui ad victoriam ordinãtur, dicuntur propter se quæri, non secundum quod li propter se importat rationem finis absolutè. repugnat enim vt quærantur propter victoriam tanquam propter finem, & tamen ipsi sint absolutè finis: sed li propter se, excludit ordinem ad aliquid aliud ordinatum ad finem: & est sensus, quod non quæruntur in vsum alterius ordinati ad consequendum victoriam, sed quæruntur vt suo actu & sua virtute victoriam consequantur.

QVARTO. Inter omnes partes vniuersi nobiliores sunt intellectuales naturæ, quia magis ad similitudinem diuinam accedunt, ergo, &c. probatur consequentia, quia in quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, aliæ verò ad conseruationem, vel ad aliquam earum meliorationem.

QVINTO. Naturæ intellectuales maiorem affinitatem habent ad totum quàm aliæ naturæ, quia vnaquęque est quodammodo omnia inquantum totius entis suo intellectu comprehẽsiua est. quælibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet, ergo, &c. probatur cõsequentia, quia partes ordinantur ad perfectionem totius, cùm propter ipsum sint non autem econuerso.

ADVERTENDVM quòd hæc ratio procedit ratione cuiusdam similitudinis inter vniuersum & naturam intellectualem. Sicut enim totum vniuersum omnia continet, ita etiam intellectualis substantia sua cognitione totum ens comprehendit: & ideo sicut entia particularia ad totum vniuersum ordinantur, ita etiam ad substantiam intellectualem.

ADVERTENDVM quoque quod iccirco de aliis substantiis loquens sanctus Thomas addit li solam, inquiens quòd solam entis participationem particularem habent, ne aliquis existimaret naturam intellectualem non habere entis particularem participationem, sed esse vniuersale ens. habet enim & ipsa particularem entis participationem, quia est ad certum & determinatum gradum entis limitata, sed ab aliis differt naturis, quia illa solam entis particularem participationem habent, & non sunt aliquo modo omnia: natura autem intellectualis, quamuis sit ad certum gradum entis secundum esse naturæ limitata, est tamen aliquo modo omnia, secũdum virtutem cognoscitiuam, quę est omnium comprehensiua. Sextò. Secundum cursum naturæ substantia intellectualis omnibus aliis vtitur propter se vel ad intellectus perfectionem, vel ad virtutis executionem, & explicationem scientiæ, quomodo artifex explicat suæ artis conceptionem in materia corporali, vel ad corporis vniti animæ intellectuali sustentationem, ergo, &c. probatur consequentia, quia sicut agitur vnumquodque cursu naturæ, ita natum est agi, id est, ita institutum est agi ab authore naturæ. Septimò. Quæ semper sunt in entibus, sunt propter se à Deo volita: quæ autem non semper sunt, non propter se volita sunt, sed propter aliud. sed substantiæ intellectuales maximè ad hoc accedunt, quòd sint semper, cùm incorruptibiles sint secundum esse, mutabiles verò tantùm secundũ electionem, ergo, &c. probatur maior, quia quod propter se quis quærit, semper quærit, cũ quod propter se est, semper sit: quod verò quis propter aliud quærit, nõ oportet quòd semper illud quærat, sed secundum quòd competit ei propter quod quæritur. esse autem rerum ex diuina prouenit voluntate.

CIRCA probationem maioris attendendum, quod tanquam cõuertibilia accipit sanctus Thomas semper quæri, & propter se quæri, quia vt dicitur hic, quod propter se est, id est cuius esse non ordinatur ad aliud, est semper: & etiam econuerso quod est semper, eius esse non est propter aliquid aliud, sed propter ipsum: iccirco cùm probandum esset, Quæ semper

sunt

ſunt in entibus, eſſe propter ſe à Deo volita, aſſumi quod propter ſe quis quærit, ſemper quærit: cùm tamen ſecundum rectum argumentationis modum deberet aſſumi, quod ſemper quis quærit, propter ſe quærit. Hoc enim facit vt oſtenderet, quantũ ad rem attinet, nihil referre vtra illarum propoſitionum aſſumatur ad maioris probationẽ, cùm ſint conuertibiles.

SED duplex occurrit dubium. Primum eſt circa iſtam propoſitionem: Quod aliquis propter ſe quærit, ſemper quærit. Non enim volens ſanitatem quæ propter ſe quæritur, ſemper ipſam vult, quia non ſemper de ipſa cogitat. Secundum eſt circa illam propoſitionem: Quod propter ſe eſt, ſemper eſt. Nam mundus propter ſe eſt eo modo quo hîc accipitur propter ſe eſſe, id eſt, non propter aliquam aliam vniuerſi partem: & tamen non eſt ſemper, quia accipit initium ſui eſſe, ergo, &c.

AD primum dicitur, quòd non eſt ſenſus illius propoſitionis, vt quod propter ſe quæritur, ſemper actu ſecundo quæratur, vt obiectio ſupponit: ſed quod volitum propter ſe ſemper habitualiter ſaltem eſt volitum, quia quandocunque voluntati proponatur, voluntas illud vult. cuius ratio eſt, quia id propter ſe quæri dicitur, quod in ſe ſufficientem bonitatem habet ex qua appeti debeat, & non tantùm habet bonitatem & appetibilitatem ex ordine ad aliud. tale autem quandocunque proponitur acceptatur à voluntate & appetitur, cùm ratio boni ſit ratio appetibilis: & ſic ſanitas quandocunque voluntati proponitur, appetitur & amatur, non ſic autem eſt de medicina quæ non appetitur ſemper quandocunque proponitur voluntati, ſed tunc tantùm quando quis videt ſe non poſſe aſſequi ſanitatem abſque medicina.

AD ſecundum dicitur, quòd ſenſus illius propoſitionis eſt, quòd id quod habet eſſe propter ſeipſum, & propter propriam bonitatem, non autem habet eſſe tantùm ad aliquam partem vniuerſi ordinatum, tãquam videlicet ad hoc tantùm productum ineſſe, vt ſit alteri vtile, in ſe non habet vnde deficere debeat quantum eſt ex ſuo eſſe, cùm non ſit productum niſi ad hoc vt ſit. non autem ad hoc vt in alterius vtilitatem cedat: ſed cuius eſſe eſt ad alterum ordinatum, eſt determinatum ad tempus in quo vtile eſt ei ad quod ordinatur, ita quòd illi non conuenit habere eſſe niſi quando alterius vtilitas exigit: & propter hoc in entibus quod propter ſe productum eſt, habet ſemper eſſe poſtquam eſt productum. quod autem non propter ſe, ſed propter aliud tantùm eſt productum in eſſe, non eſt ſemper, ſed aliquando eſſe deſinit. obiectio autem procedit ac ſi li ſemper acciperetur, vt idem eſt quòd abſque durationis initio, quem ſenſum loquens ſanctus Thomas de ſubſtantiis ſeparatis excludit, dum non inquit eas abſolutè ſemper eſſe, ſed maximè ad hoc accedere, quòd ſemper ſint, eò quòd ſint incorruptibiles.

CIRCA id quod dicitur ſubſtantias intellectuales eſſe ſecundum electionem mutabiles, aduertendum quòd non eſt ſic hoc intelligendũ quaſi ſint de bona electione in malam electionem mutabiles, aut econuerſo de mala in bonam, ſicut in hominibus accidit, ſed quia inter bonas earum electiones eſt ſucceſſio, dum nunc vnam rem eligunt, nunc aliam. & ſimiliter eſt de malis electionibus: quia inquam nũc vnam malam electionem habent, nunc aliam.

QVANTVM ad ſecundum remouet S. Thom. quaſdam obiectiones quæ fieri poſſent. Poſſet enim inſtari ex duobus, quòd non omnia ad creaturas intellectuales ordinentur, tum videlicet quia ad perfectionem vniuerſi ordinantur omnes eius partes, tum quia indiuidua propter proprias ſpecies ſunt.

AD primam reſpondet, quòd ad perfectionem totius omnes partes ordinantur inquãtum vna deſeruit alteri. declaratur in pulmone, qui eſt de perfectione corporis humani inquantum cordi deſeruit: & ſic nõ eſt contrarium alias naturas eſſe propter intellectuales, & propter perfectionem vniuerſi, quia ſi deeſſent ea quæ ſubſtãtiæ intellectualis perfectio requirit, non eſſet vniuerſum perfectum.

ADVERTENDVM, quòd licet vnius rei ſit vnus tantùm vltimus finis, non incõuenit tamen vnius eſſe plures fines ſubordinatos: ſicut reubarbarum ordinatur ad purgationẽ choleræ, & ad ſanitatem: iccirco non incõuenit alias naturas proximè ad naturam intellectualem ordinari, inquantum ſibi ex omnibus aliis naturis aliqua prouenit vtilitas & aliquo modo ad ſui perfectionem omnia alia exiguntur, vt oſtenſum eſt ſuprà, & tamen vlterius ordinari ad perfectionem vniuerſi.

AD ſecundum reſpondet, quòd indiuidua per hoc quòd ad ſuas ſpecies ordinantur, vlterius ordinem ad intellectualem naturam habẽt, quia nullum corruptibilium ordinatur ad hominem propter vnũ indiuiduum hominis tantùm, ſed propter totam ſpeciem humanam: huic autem non poſſet aliquod corruptibilium deſeruire, niſi ſecundum totam ſuam ſpeciem, & ſic ordo corruptibilium ad hominẽ requirit ordinem indiuiduorum ad ſpeciem.

ADVERTENDVM quòd aliter loquendum eſt de ordine naturæ particularis alicuius indiuidui, & aliter de ordine inſtituentis naturarum vniuerſitatem. non inconuenit enim naturam alicuius indiuidui ordinare aliquod corruptibilium ad vnum indiuiduum hominis tantùm, ſicut virtus digeſtiua Sortis concoctionem cibi ad ipſius Sortis nutritionem ordinat, ſed diuina ſapientia partes vniuerſi ordinans & producens in eſſe, non produxit aliquam naturam corruptibilium propter vnum hominis indiuiduum tantùm, ſed propter humanam ſpeciem. Quod ergo hîc dicitur de ordine corruptibilium ad hominem, intelligitur quantum ad ordinem ex primo naturæ inſtitutore prouenientem, non autem de ordine huius naturæ particularis & ſingularis.

POTEST etiam inſtari, quòd creaturæ intellectuales propter ſe à diuina prouidentia non ordinentur, quia tunc non ordinarentur in Deum, & in perfectionem vniuerſi.

SED reſpondet S. Thom. ſequelam illam falſam eſſe, quia illud non dicitur quaſi non ordinẽtur vlterius in Deum & vniuerſi perfectionem, ſed quia bona quæ per diuinam prouidentiam ſortiuntur, non ſunt eis propter alterius vtilitatem data: quæ verò aliis dantur in eorum vſum ex diuina ordinatione cedunt.

CONFIRMATVR concluſio auth. Deuter. 4. Pſalm. 8. & Sapien. 12. Per hoc autem excluditur error ponentium peccatum eſſe occidere bruta animalia. hoc enim falſum eſſe conſtat ex eo quòd per diuinam prouidentiam naturali ordine in vſum hominis ordinantur, vt patet Geneſis nono. Si verò inueniatur prohiberi in ſacra ſcriptura crudelitas in bruta, hoc fit aut ad remouendum hominis animum à crudelitate in homines exercenda, aut quia illata læſiò animalibus in temporale damnum hominis cedit, aut propter aliquam ſignificationem, ſicut ab Apoſtolo exponitur illud de non ligando ore bouis triturantis, ſcilicet quòd intelligitur de prædicatoribus, vt de ſuo labore viuere poſſint. 1. Corinth. 9.

ADVERTENDVM ex doctrina ſancti Thomæ ſecunda ſecundæ, quæſtione ſexageſima quarta, articulo primo ad tertium, quòd aliquando quidem peccatum eſt occidere bruta, vnde & in ſacra ſcriptura opponitur pœna occiſoris, vt patet Exodi vigeſimo ſecundo, de occidente bouem aut ouem alterius: ſed tamen hoc non eſt ratione occiſionis ipſius bruti ſecundum ſe, ſed ratione damnificationis proximi in re ſua, quod pertinet ad peccatum furti, aut rapinæ. propterea dicitur hoc loco aliquando prohiberi in ſcriptura brutorum læſiò, eo quòd inde damnum homini proueniat.

Quòd rationalis creatura dirigitur à Deo ad ſuos actus non ſolùm ſecundum ordinem ad ſpeciem, ſed etiam ſecundum quòd congruit indiuiduo.

Cap. 113.

EX hoc autem apparet ꝙ ſola rationalis creatura dirigitur à Deo ad ſuos actus non ſolùm ſecundum congruentiam ſpeciei, ſed etiam ſecundum congruentiam indiuidui. Omnis enim res propter ſuam operationem eſſe videtur. operatio enim eſt vltima perfectio rei. ſicut igitur vnumquodque à Deo ad ſuum actum ordinatur, ſecundum quòd diuinæ prouidentiæ ſubſtat. creatura autem rationalis diuinę prouidentiæ ſubſtat, ſicut ſecundum ſe gubernata & prouiſa nõ ſolùm propter ſpeciem, vt aliæ corruptibiles creaturæ: quia indiuiduum quod gubernatur ſolùm propter ſpeciem, non gubernatur propter ſeipſum: creatura autem rationalis propter ſeipſam gubernatur, vt ex dictis manifeſtum eſt. ſic igitur ſolæ rationales creaturæ directionem à Deo ad ſuos actus accipiunt non ſolùm propter ſpeciem, ſed etiam ſecundum indiuiduum.

2 Adhuc, quæcunque directionem habent in ſuis actibus ſolùm ſecundum quod pertinet ad ſpeciem, non eſt in ipſis agere vel non agere. quæ enim conſequuntur ſpeciem, ſunt cõmunia & naturalia omnibus indiuiduis ſub ſpecie contentis. naturalia autem non ſunt in nobis. ſi igitur haberet directionẽ in ſuis actibus ſolùm ſecundum congruentiam ſpeciei, non eſſet in ipſo agere vel non agere: ſed oporteret quòd ſequeretur inclinationem naturalem toti ſpeciei communem, vt contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifeſtũ eſt igitur quòd rationales creaturæ actus directionem habẽt non ſolùm ſecũdum ſpeciem, ſed etiam ſecundum indiuiduum.

3 Amplius, ſicut ſuprà * oſtenſum eſt, diuina prouidentia ad omnia ſingularia ſe extendit etiam minima: quibuſcunque igitur ſunt aliquæ actiones præter inclinationem ſpeciei, oportet quòd per diuinam prouidentiam regulentur in ſuis actibus præter directionẽ quæ pertinet ad ſpeciem. Sed in rationali creatura apparent multæ actiones ad quas non ſufficit inclinatio ſpeciei: cuius ſignum eſt ꝙ non ſimiles ſunt in omnibus, ſed variæ in diuerſis. oportet igitur quòd rationalis creatura dirigatur à Deo ad ſuos actus non ſolùm ſecundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum indiuiduum. * Cap. 76.

4 Item, Deus vnicuique naturæ prouidet ſecundũ ipſius capacitatem. tales enim ſingulas creaturas condidit, quales aptas eſſe cognouit vt per ſuam gubernationẽ peruenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis eſt capax directionis qua dirigitur ad ſuos actus, non ſolùm ſecundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum indiuiduum. habet enim intellectum & rationem vnde percipere poſsit quomodo diuerſimodè ſit aliquid bonum vel malum ſecundum quòd congruit diuerſis indiuiduis temporibus, & locis. ſola igitur creatura rationalis dirigitur à Deo ad ſuos actus non ſolùm ſecundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum indiuiduum.

5 Præterea, creatura rationalis ſic diuinæ prouidentiæ ſubiacet, quòd non ſolùm ab ea gubernatur, ſed etiam rationem prouidentiæ vtcunque cognoſcere poteſt. vnde ſibi competit etiam aliis prouidentiam & gubernationem exhibere.

exhibere: quod non contingit in cæteris creaturis quæ solum prouidentiã participant inquantum prouidentiæ subduntur. Per hoc autem quòd aliquis facultatẽ prouidendi habet, potest etiam suos actus dirigere & gubernare. participat igitur rationalis creatura diuinam prouidentiam non solùm secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare. Gubernat enim se in suis actibus propriis, & etiã alia: omnis autem inferior prouidentia diuinæ prouidentiæ subditur quasi supremæ: gubernatio igitur actuum rationalis creaturæ inquantum sunt actus personales ad diuinam prouidentiam pertinet.

6 Item, Actus personales rationalis creaturæ sunt propriè actus qui sunt ab anima rationali. anima autem rationalis non solùm secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliæ creaturæ: sed etiam secundum indiuiduum: actus ergo rationalis creaturæ à diuina prouidentia diriguntur non solùm ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus. Hinc est quòd licet diuinæ prouidentiæ omnia subdantur: tamen in scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundum illud Psalmist. 8. Quid est homo quòd memor es eius: aut filius hominis quia reputas eum? & primæ Corinthiorum nono: Nunquid Deo cura est de bobus? quæ quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus Deus curam habet, non solùm prout ad speciẽ pertinent, sed etiam secundum quòd sunt actus personales.

Super Cap. 113.

SECVNDO loco ponit sanctus Thomas modum particularem quo creaturæ rationales à diuina prouidentia gubernantur. Circa hoc duo facit. Primò ostendit creaturam rationalem solam ad suos actus dirigi, non solùm secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum cõgruentiam indiuidui. Secundò circa ipsa indiuidua modum diuinæ gubernationis ponit capite sequenti. Quantum ad primum, aduertendum ꝙ actus indiuiduorum naturales, aut quorum principium est in ipsis, sunt actus & indiuidui & speciei inquantum naturam omnibus indiuiduis communem cõsequuntur. Sed differunt actus creaturæ rationalis ab actibus aliorum: quia actus aliorum ordinantur ad speciei conseruationem & perfectionem, & in eis non attenditur nisi bonum speciei secundum se: & si attenditur bonum indiuidui, hoc non est nisi inquantum ad speciem ordinatur: in actibus verò intellectualis naturæ attenditur non tantùm bonum & perfectio speciei, sed etiam bonũ indiuidui secundum se. & ideo dicitur quòd sola creatura rationalis ad suos actus dirigitur non solum secundum quòd cõgruit speciei, sed etiam secundum quod congruit indiuiduo: id est non solùm illius actus Deus propter bonum speciei dirigit & regulat, sed etiam secundum quod ad bonum indiuidui spectant, quia videlicet in illa nõ solùm intendit speciei cõseruationem, sed etiam ipsius indiuidui bonum, etiam si in bonum speciei non cederet. Arguit autem primò sic. Creatura rationalis (scilicet secundum indiuiduum) diuinæ prouidentiæ substat, sicut secundum se gubernata & prouisa, nõ solum propter speciem vt aliæ creaturæ. ergo directionem à Deo ad suos actus accipit non solùm propter speciem, sed etiam secundum indiuiduum. probatur antecedens, quia indiuiduum quod gubernatur solùm propter speciem, non gubernatur propter seipsum. consequentia verò probatur, quia cùm res propter suam operationem esse videatur, vnumquodque ad suum actum gubernatur secundum quod diuinæ prouidentiæ substat.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quod propter se gubernari dupliciter accipi potest. Vno modo vt excludit omnem ordinem ad aliud. & sic gubernari propter se excludit gubernari propter alterius bonum. Et hoc modo non intelligitur naturæ rationalis indiuiduum propter se gubernari. ostẽsum est enim superius ipsam intellectualem naturam ad vniuersi perfectionem ordinari. Alio modo vt excludit ordinem ad alterum tantùm, quod scilicet non tantum est volitum & intentum propter alterum, sed etiam propter bonum proprium, ita quòd in se habet vnde sit volitum, etiamsi ad aliud non ordinetur: & sic gubernari propter se non excludit etiam ordinem ad aliud. potest enim vnũ & idem hoc modo & propter se gubernari, & propter aliud, inquantum videlicet & ad bonum alterius ordinatur, & etiam in se habet vnde sit volitum. & hoc modo accipitur hoc loco naturam rationalem etiam secundum indiuiduum esse propter se gubernatam & prouisam. Secundò, si ita non esset, in homine non esset agere vel non agere, sed oporteret quòd naturalem inclinationem communem toti speciei sequeretur. hoc est falsum, ergo, &c. probatur consequentia, quia in eis quæ diriguntur in suis actibus solum secundum quòd pertinet ad speciem, non est agere vel non agere: cùm ea quæ consequuntur speciem sint communia & naturalia omnibus indiuiduis sub specie contentis, naturalia autem non sint in nobis.

AD euidentiam huius rationis cõsiderandum est, quòd aliter loquendum est de ipsa facultate agendi vel non agendi, & aliter de operatione quæ huiusmodi subditur facultati. Nam facultas agendi vel non agendi naturalis est homini, & totam speciem cõsequitur: nec est in nobis ipsam habere vel non habere: ipsa verò operatio quæ huiusmodi subditur facultati, non est naturalis, nec totam speciem consequitur accipiendo naturale pro eo quod naturam de necessitate consequitur. nulla enim est operatio humana inquantum huiusmodi quæ quãtum ad exercitium de necessitate naturæ sequatur. Nam licet intelligere dicatur homini esse naturale, inquantum potentia intellectiua est homini naturalis, nõ tamen ipsum actu intelligere sic est homini naturale, vt naturam de necessitate sequatur: alioqui oporteret vt homo semper intelligeret positis iis quæ ad agendum necessaria sunt ex parte intellectus, sed est in hominis potestate intelligere actu vel non intelligere, & sic etiam hic determinatus actus intelligendi non consequitur totam speciem humanam, licet facultas intelligendi totam speciem consequatur. sensus ergo consequentiæ S. Tho. est, quòd si dirigetur homo in suis actibus solùm secundum quòd ad speciem pertinet, nõ esset in homine facultas qua posset actionem actu producere, & ipsam operationem prætermittere, sed ipsam naturali necessitate produceret, quia illa operatio consequeretur speciem, & sic esset naturalis, & per consequens non esset in hominis facultate.

Tertiò, In rationali creatura apparent multæ actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei. ergo, &c. probatur antecedens hoc signo, quòd actiones illæ non sunt similes in omnibus. consequentia verò probatur, quia cùm diuina prouidẽtia ad omnia singularia etiam minima se extendat in quibuscunque sunt aliquæ actiones præter inclinationem speciei, oportet quòd in illis per diuinam prouidentiam regulentur præter directionem quæ pertinet ad speciem.

ADVERTENDVM hoc loco quòd cùm actio principio actionis proportionetur, necesse est vbi idem formale principium, & eodem modo se habẽs inuenitur, vt & ibi similis inueniatur operatio. videmus enim quòd omnes artifices eandem artis perfectionem habentes si secundum illam artem operentur, eodem modo operantur. Cùm ergo ea quæ ad speciem pertinent, eodem modo in omnibus speciei indiuiduis inueniatur, oportet vt operatio quæ speciem consequitur, eodem modo ab omnibus fiat: & si eodem modo ab omnibus non fiat, non est operatio quę communem speciem consequatur necessariò, & ideo cõuenienter adducit sanct. Tho. pro signo aliquas actiones in hominibus esse præter inclinationem speciei, quòd non in omnibus similes sunt. Quartò, Sola creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solùm secundum speciem, sed etiam secundum indiuiduum, cùm habeat intellectum & rationem, vnde percipere possit quomodo diuersimodè sit aliquid bonum vel malum secundum quòd congruit diuersis indiuiduis temporibus & locis, ergo, &c. probatur consequentia, quia Deus vnicuique naturæ prouidet secundum ipsius capacitatem, cùm tales condiderit quales aptas esse cognouit vt per suam gubernationem peruenirent ad finem.

ADVERTE iuxta ea quæ in præcedentibus dicta sunt, quòd differt homo ab aliis animalibus in hoc, quòd alia indiuidua animalium sunt tantùm propter speciei conseruationem producta, & ideo omnes eorum actiones quibus etiam ipsum indiuiduum conseruatur in esse, ad ipsum speciei bonum ordinantur, inquantum per huiusmodi manutenentiam indiuiduorum species conseruãtur. vnde non sunt capacia ad hoc vt dirigantur in suas operationes, nisi inquantum bonum & perfectio speciei exigit. hominis autem vnumquodque indiuiduum non solùm est propter speciei conseruationem productum sed etiam propter se, cùm anima vniuscuiusque perpetua sit & immortalis, & corpus ab ea ordinem ad immortalitatem habeat. ideo actiones indiuidui humani non solùm ad bonum speciei ordinantur, sed etiam ad bonum & perfectionem ipsius indiuidui: & propterea vnumquodque indiuiduum hominis capax est directionis ad suos actus non solùm secundum quòd bonum & perfectio speciei exigit, sed etiam secundum quòd exigit bonum & perfectio indiuidui secundum se: & propter hoc datus est vnicuique homini intellectus quo possit percipere quomodo diuersis indiuiduis sit diuersimodè aliquod bonum vel malum. Sensus ergo illius antecedentis est, ꝙ sola creatura rationalis capax est directionis ad suos actus, non solùm quantum ad actus qui speciem consequuntur, sed etiam quãtum ad actus huius indiuidui, inquantum est hoc indiuiduum ab alio hominis indiuiduo distinctum: & non solum secundum quòd exigit bonum & perfectio speciei, sed etiam secundum quod exigit bonum & perfectio indiuidui inquantum huiusmodi. Quintò, Creatura rationalis participat diuinam prouidentiam non solùm secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare se in suis actibus propriis & etiam alia. ergo gubernatio actuum creaturæ rationalis inquantum sunt actus personales ad diuinam prouidentiam pertinent. probatur consequentia, quia inferior prouidẽtia subditur diuinæ quasi supremæ. antecedens verò probatur, quia creatura rationalis sic diuinæ prouidentiæ subiacet, quod non solùm ea gubernatur, sed etiam rationem prouidentiæ vtcunque cognoscere potest.

CIRCA istam propositionem, Creatura rationalis rationem prouidentiæ cognoscere potest, cõsiderandum est quod hîc per rationem prouidentiæ duo possumus intelligere, scilicet aut rationem & causam gubernationis rerum à Deo, quæ gubernatio etiam quandoque prouidentia nominatur: aut conceptionem diuini intellectus ordine rerum in finem, quæ prouidentia dicitur. Primo modo sensus est, quod cognoscit propter quid, talis res sic gubernatur, talis verò sic, puta quod corpora inferiora Deus gubernat per corpora cælestia: quia cælestia sunt nobiliora & excellentiora, vtpote incorruptibilia. Secundo verò modo sensus est, quod homo cognoscit ipsam dispositionem diuini intellectus de rerum ordine in finem, & sic est constructio intransitiua, vt sit sensus, cognoscit rationem prouidentiæ, id est, rationem quæ est in ipsa prouidentia. nam prouidentia ratio quædam est, vt ex superioribus constat. Vtroque modo dictũ S. Tho. possumus interpretari, quia ex vtroq; sensu optimè sequitur intentum. Ex hoc enim quod homo cognoscit ordinem diuinæ gubernationis existẽtem in rebus, habet vt seipsum & alia ad similitudinẽ diuinæ gubernationis possit gubernare. similiter ex hoc quòd cognoscit ipsam diuinam prouidentiam quæ est in mente diuina, potest gubernare se & alia, quod brutis non conuenit quæ talem cognitionem non habent. Sed licet vterque sensus adaptari possit literæ, secundus tamen videtur magis intentus ex illa dictione, vtcunque apposita, cùm ait creaturam rationalem sic subdi diuinæ prouidentiæ, quòd rationem prouidentiæ vtcunque cognoscere potest. idem enim videtur esse acsi diceret, nõ potest quidem creatura rationalis perfectè cognoscere rationem diuinæ prouidentiæ, cognoscendo videlicet ipsam diuinam mentem vt in se est, quemadmodum

dum neque alia diuina perfectè cognoscere possumus, sed tamen potest aliqua ex parte huiusmodi rationem studio & diligentia deprehendere. Et ideo cùm ad hanc cognitionem eleuetur, vt rationem gubernationis diuinæ aliquo modo cognoscat, sibi etiam conuenit vt ad similitudinem diuinæ prouidẽtiæ & gubernationis quam cognoscit, seipsum & alia gubernet, diuinæ gubernationis regulas imitando. Sextò, Anima rationalis non solùm secundum speciem est perpetuitatis capax, sed etiam secundum indiuiduum. ergo actus rationalis creaturæ à diuina prouidentia diriguntur non solùm ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantũ sunt personales actus probatur consequentia, quia actus personales rationalis creaturæ sunt propriè actus qui sunt ab anima rationali.

ADVERTENDVM, quòd ex cõclusione hîc illata & in præcedenti ratione habetur sensus cõclusionis propositæ. Cum enim actus huius hominis particularis, sint & actus hominis, & actus huius hominis, huiusque personæ, cũ dicitur quòd sola creatura rationalis dirigitur à Deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam indiuidui, intelligitur quòd actus creaturæ rationalis non solum diriguntur à Deo, inquantum sunt actus hominis, id est, quantum ad id quod conuenit ipsis, ex eo quòd sunt actus habentis naturam humanam, sed etiam inquantum sunt actus huius personæ, inquantum est hæc, id est, quantum ad id quod conuenit ipsis, vt huius singularis hominis ab aliis distincti sunt actus.

ADVERTENDVM etiã, quòd hæc ratio supponit id quod in præcedentibus rationibus est ostẽsum, scilicet quòd ea quæ sunt semper, sunt propter se prouisa.

CIRCA probationem consequentiæ considerandum est, quòd licet eadem forma hominis sit forma corporea, anima vegetatiua, anima sensitiua, & anima rationalis, & omnium huiusmodi formarum operationes exerceat, tamen illi actus sunt propriè hominis inquantum homo est, qui ab ipsa forma inquantum rationalis est proueniunt: & quia persona propriè loquendo in hominibus, est ipsum indiuiduum hominis inquantum rationale est, ideo conuenienter inquit S. Thom. actus personales creaturæ rationalis, illos propriè actus esse qui ab anima rationali, inquantum scilicet rationalis est, proueniunt.

Confirmatur cõclusio, quia in scripturis specialiter Deo hominum cura attribuitur, vt in Psal. 8. & primæ Corinth. 9. vt scilicet ostendatur Deus habere de humanis actibus curam etiam inquãtum personales sunt: quod brutis minimè conuenire constat.

CIRCA conclusionem in hoc capite multipliciter probatam dubium non paruum occurrit. Si enim homo sub diuina prouidentia propter se cadit non solùm quantum ad speciem, sed etiam quantum ad indiuidua, sequitur quòd plures homines saluentur quàm damnentur: sed hoc esse falsum fere ab omnibus est concessum, cùm sit magna hominum multitudo infidelium qui omnes damnantur, & ex Christianis damnentur etiam quamplurimi. ergo, &c. probatur consequentia, quia omne quod est prouisum præsertim propter se, consequitur finem, vt in pluribus, nisi sit prouidentia errans.

RESPONDETVR quantum haberi potest ex doctr. S. Thom. primo Sententiarum, dist. 39. quæstione secunda, articulo secundo ad quartum, quòd consequentia est falsa. Ad cuius probationem dicitur, quod assumptum non est verum de eo quod ad vtrumlibet se habet in operando ad finem, quod inquam operatur ad consecutionem finis per liberum arbitrium, licet sit verum de eo quod per naturam quæ est ad vnum determinata operatur. Homo autem inquantum est intellectualis naturæ nõ operatur per naturam, sed per liberum arbitrium, quòd ad vtrumlibet se habet. ideo non sequitur ratio.

SED contra istam responsionem instari potest, quia tunc ratio sancti Thomæ, prima parte, quæstione 64. artic. 9. qua probat quòd plures angeli permanserunt quàm peccauerint, nulla esset. Arguit enim sic, Peccatum est contra naturalem inclinationem: sed quæ cõtra naturam fiunt in paucioribus accidunt: cùm enim natura consequatur effectum suum vel semper vel vt in pluribus. ergo, &c. Dicetur enim iuxta datam responsionem, quòd & minor est falsa, & etiam quod ad eius probationem assumitur, de iis quæ fiunt contra naturam ad vtrumlibet se habentem, cuiusmodi est natura angelica: vel ergo hæc ratio non concludet, vel etiam verum erit in omni natura libera quòd pro maiori parte suum finem consequetur.

AD hoc dubium duplex mihi occurrit responsio. Prima haberi potest in primo Sententiarum loco allegato. & est, quòd duplex est agens, liberum, & ad vtrumlibet se habens: quoddam quidem cui innatum est principium & perfectio dirigens in rectam operationẽ, & ideo est perfectum & completum agens in se: & hoc modo natura angelica est agẽs liberum, cùm illi omnes habitus sint naturaliter concreati. Aliud verò est agens liberum cui perfectiones secundæ quibus dirigitur ad operandum nõ sunt innatæ, sed est in potẽtia ad illas, & ideo non est agens perfectum & completum, & hoc modo natura humana est agẽs liberum. est enim anima intellectiua in principio veluti materia prima, vt inquit Commentator, & veluti tabula in qua nihil est descriptum, vt dicitur tertio de Anima. Cùm ergo negatum est illud assumptum de agente libero & ad vtrumlibet se habente intelligitur de agente libero secundo modo, cuiusmodi est homo, nõ autem de agente libero primo modo, cuiusmodi est angelus. ideo ratio assumpta in prima parte concludit optimè de angelo, quia licet haberet libertatem ad operandum, non tamen erat omnino ad vtrumlibet, cùm per habitus innatos inclinaretur ad opus rectum. non autẽ concluderet de homine qui à principio est omnino ad vtrumlibet se habens respectu cuiuscunque operis recti, licet in bonum absolutè aliquo modo inclinetur, & est agens à principio suæ originis incompletum. Secunda respõsio haberi potest prima parte loco allegato ad primum. Aliter enim loquendum est de angelo, & aliter de homine. nam cùm in angelis sit sola natura intellectualis, peccatum quod est cõtra naturam intellectualem, est contra totam naturam angeli, & quia quod est contra totam aliquam naturam in paucioribus accidit, ideo pauciores de angelis peccauerunt. In homine verò, quia est non solùm natura intellectualis, sed etiam natura sensualis, peccatum quod est directè est cõtra naturam intellectualem, non est contra totam hominis naturam, quia non est contra sensualem: ideo peccatum potest esse in pluribus, dum homo prætermisso bono rationis, sequitur secundum naturæ sensitiuæ inclinationem bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota quàm intellectualia. Nec obstat quòd natura sensitiua nata est regulari ratione, & sic peccatum videtur etiam contra naturam sensitiuam. Dicitur enim quòd licet peccatum sit contra naturam sensitiuam, vt ratione regulabilis est, non est tamen contra naturam sensitiuam vt sensitiua est: quia vt regulabilis ratione, pertinet ad naturam rationalem: & sic etiam peccatum contra naturam sensitiuam, vt regulabilem ratione, est esse contra naturam rationalem, non autem contra naturam sensitiuam vt sensitiua est, & per consequens non est contra totam hominis naturam.

Quòd diuinitus hominibus leges dantur.

Cap 114.

EX hoc autem apparet quòd necessariũ fuit homini diuinitùs legem dari. Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur à Deo ea ratione qua ad speciem pertinent: ita actus hominum diriguntur à Deo secundùm quòd ad indiuiduum pertinẽt, vt ostensum est. sed actus creaturarũ irrationalium prout ad speciem pertinent, diriguntur à Deo quadam naturali inclinatione, quæ naturam speciei consequitur: ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur: & hoc dicimus legem.

2 Adhuc, rationalis creatura, vt dictum est, sic diuinæ prouidentiæ subditur, quòd etiam similitudinem quandam diuinæ prouidentiæ participat, inquantum se in suis actibus & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit à Deo hominibus legem dari.

3 Item, cùm lex nihil aliud sit quàm quædam ratio & regula operandi: illis solùm conuenit dari legem, qui sui operis rationem cognoscunt: hoc autem conuenit solùm rationali creaturæ. soli igitur rationali creaturæ fuit conueniens dari legem.

4 Præterea, illis danda est lex in quibus est agere & non agere. hoc autem cõuenit soli rationali creaturæ: sola igitur rationalis creatura est susceptiua legis.

5 Amplius, cùm lex nihil aliud sit quàm ratio operis: cuiuslibet autem operis ratio à fine sumatur, ab eo vnusquisque legis capax suscipit legem, à quo ad finem perducitur: sicut inferior artifex ab architectore, & miles à duce exercitus. sed creatura rationalis finem suum vltimum in Deo & à Deo consequitur, vt ex superioribus patet. Cap. 37. 52. & 53.
fuit igitur conueniens à Deo legem hominibus dari. Hinc est quòd dicitur Hieremiæ trigesimo primo: Dabo legem meam in visceribus eorum. Et Oseæ octauo: Scribam eis multiplices leges meas.

Super Cap. 114.

POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd creatura rationalis quodam particulari modo sub diuina prouidentia cadit inquantum diriguntur non tantùm secundum congruentiam speciei, sed etiã secundum indiuidui congruentiam, vlterius de ipso modo diuinæ gubernationis circa rationalia indiuidua, inquantum huiusmodi, determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd ad Deum pertinet hominibus leges dare. Secundò quòd ad ipsum pertinet homines punire vel præmiare, capitulo centesimo quadragesimo. Circa primum duo facit. Primò ostendit necessarium fuisse vt hominibus diuinitus darentur leges: secundò ad quod lex diuina tendat manifestat capitulo sequenti.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio: Necessarium fuit homini diuinitus legẽ dari. Probatur primò sic: Actus irrationaliũ prout ad speciem pertinẽt, diriguntur à Deo quadam naturali inclinatione quæ naturam speciei consequitur. ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actionibus dirigantur, sed in hoc dicimus legem, ergo &c. probatur consequentia, quia sicut actus irrationalium diriguntur à Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita humani actus diriguntur à Deo secundum quod pertinent ad indiuiduum.

ADVERTENDVM quòd lex, vt in sequentibus dicitur, nihil aliud est quàm regula & mẽsura qua aliquorum actus diriguntur & gubernantur: ideo hoc loco inquit S. Thom. quòd legem dicimus id quo homines in suis personalibus actibus diriguntur. Secundò. Rationalis creatura sic diuinæ prouidentiæ subditur, quòd etiam illius quandam similitudinem participat, inquantum & se in suis actibus & alia gubernare potest, ergo, &c. probatur consequentia, quia id quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex.

ADVERTENDVM est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quòd sicut omnia quæ sunt in vniuerso, quadam lege & regula à Deo gubernantur, cùm ipsa diuina prouidentia sit omnium lex & regula: ita cùm

actus

actus humani ab ipso homine quandam participatam similitudinem diuinæ prouidentiæ habente gubernentur, necesse est vt homo aliquam habeat à Deo regulam & legem qua actus suos dirigat, quæ scilicet lex sit quædam diuinæ prouidentiæ participatio.

Tertiò, Illis solùm conuenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt, hoc autem soli conuenit rationali creaturæ. ergo illi soli fuit conueniens legem dari. maior probatur, quia lex est quædam ratio & regula operandi.

CIRCA probationem maioris considerandum est ex doctrina sancti Thomæ, prima secundæ, quæstione nonagesima, quòd ratio hoc loco accipitur pro eo quod per actum intellectus constituitur, quo modo omnis conceptus per actum intellectus productus, siue complexus, siue incomplexus, dicitur ratio. ille ergo conceptus quem ratio practica format de actionibus exercendis, qui conceptus est quædam vniuersalis propositio de agendis, dicitur ratio & regula actionis, quia secundum quòd intellectus determinat aliquam actionem oportere fieri, ita est exercenda. Nihil ergo aliud est dicere legem esse rationem & regulam operandi, quàm legem esse conceptionem intellectus practici, secundum quam operatio est dirigenda & regulanda, quemadmodum & operatio artificialis per artem in mente artificis existentem regulatur. Ista ratio & ea quæ immediatè sequitur, probat non solùm hominibus oportere leges dari, sed etiam quòd solis hominibus inter animalia sint dandæ. Quartò. Illis danda est lex in quibus est agere & nõ agere, hoc autem soli creaturæ rationali conuenit, ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd ratio quare illis tantùm danda est lex, in quorum potestate est agere vel non agere, est, quia vt dicitur prima secundæ, quæstione & loco allegato, lex regula quædã est & mẽsura actuum secundum quam aliquis inducitur ad agendum, vel ab agendo retrahitur. ad illa enim ad quæ quis ex naturæ necessitate inducitur, non oportet vt per legem superadditam naturæ inducatur, & multò minus necessarium est, vt per legem ab illis retrahatur, cùm impossibile sit vt non fiant eo modo quo naturæ necessitas exigit. vnde & brutis non datur propriè lex: quia naturali instinctu ad suas actiones aguntur, sed ad ea quæ quis potest agere & non agere, induci quis potest vt agat, aut etiam ne agat retrahi. ideo circa ea necesse est dari legẽ, vt per ipsam fiat actuum liberorum directio. Quintò, Creatura rationalis finem suum vltimum in Deo & à Deo consequitur, ergo, &c. probatur consequentia, quia ab eo vnusquisque legis capax legem suscipit, à quo ad finem producitur, sicut inferior artifex ab architectore, & miles à duce exercitus. huius autem ratio est, quia cuiuslibet operis ratio à fine sumitur, lex autem ratio operis est.

CONFIRMATVR conclusio authoritate Hieremiæ decimo tertio. Et Oseæ octauo.

Quòd lex diuina principaliter ordinat hominem in Deum.

Cap. 115.

EX hoc autem sumi potest ad quid lex diuinitùs data principaliter tendat. Manifestum est enim quod vnusquisq; legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit: sicut dux exercitus ad victoriam: & rector ciuitatis ad pacem: finis autem quem Deus intẽdit est ipsemet Deus: lex igitur diuina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

2 Adhuc, lex, sicut dictum est, est quædam ratio diuinæ
D. 811. prouidentiæ gubernantis rationali [d] creaturæ proposita. sed gubernatio prouidentis Dei singula ad proprios fines ducit. per legem igitur diuinitùs datam homo ad suum finem præcipuè ordinatur. finis autem humanæ creaturæ est adhærere Deo: in hoc enim fælicitas eius consistit, vt su-
* Cap. 37. prà * ostensum est. ad hoc igitur principaliter lex diuina hominem dirigit, vt Deo adhæreat.

3 Amplius, intentio cuiuslibet legislatoris est, eos quibus legem dat, facere bonos: vnde præcepta legis debent esse de actibus virtutum. illi igitur actus à lege diuina præcipuè intenduntur, qui sunt optimi: sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi, quibus homo adhæret Deo, vtpote fini propinquiores: ergo ad hos actus præcipuè lex diuina ordinat homines.

4 Item, illud præcipuum debet esse in lege, ex quo lex efficaciam habet, quòd homo subditur Deo. non enim aliquis alicuius regis lege arctatur qui ei subditus non est. hoc igitur præcipuum in diuina lege esse debet, vt mens humana Deo adhæreat.

Hinc est quod dicitur Deuteronomij decimo: Et nunc Israël quid dominus Deus tuus petit à te, nisi vt timeas dominum Deum tuum, & ambules in vijs eius, & diligas eum: ac seruias domino Deo tuo in toto corde tuo, & in tota anima tua?

Super Cap. 115.



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas necessarium fuisse vt homini à Deo lex daretur, nunc vult ostendere quid sit illud quod diuina lex intendat. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quid intendat de necessitate præcepti. Secundò quid intendat de vtilitate consilij, capitulo centesimo trigesimo. Circa primum duo facit. Primò, determinat de præceptis, quæ præsupponuntur præceptis decalogi, quæ sunt præceptum amoris, & præceptum fidei, vt dicitur prima secundæ, quæstione centesima, articulo quarto ad primum. Secũdò, de præceptis decalogi determinat, capitulo centesimo decimo octauo. Circa primum duo facit. Primò, ostendit quòd homo per diuinam legem ordinatur ad Deum. Secundò, quomodo ad Deum ordinatur, capitulo sequenti.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio. Lex diuina hominem principaliter in Deum ordinare intendit. Probatur primò sic. Finis quem Deus intẽdit, est ipsemet Deus. igitur lex diuina hominem in Deum principaliter ordinare intendit. probatur consequentia, quia vnusquisque legislator ad suum finem homines per leges principaliter inducere intendit, vt patet in duce exercitus, & rectore ciuitatis. Secundò, finis humanæ creaturæ est adhærere Deo, cùm in hoc eius fælicitas consistat, ergo, &c. probatur consequentia, quia cum lex sit quædam ratio diuinæ prouidentiæ gubernantis rationali creaturæ proposita, & gubernatio Dei prouidentis singula ad proprios fines ducat, per legem diuinitus datam homo ad suum finem præcipuè ordinatur.

AD horum euidentiam attendendum primò, quòd licet diuina prouidentia quantum ad entitatem quam dicit in Deo, sit vna simpliciter, & nullam in se pluralitatem habeat, sicut & diuina scientia, ex parte tamen obiectorum ad quæ terminatur, multiplicitatem habet, quia multa sunt quæ sub prouidentia cadunt & variis modis ad suos fines producuntur: & sic possumus dicere in Deo esse plures prouidẽtias, & plures rationes ordinis rerũ in finem: verbi gratia quòd ratio ordinis corporum cælestium in finem suum est vna prouidentia, siue vna ratio prouidentiæ diuinæ, & ratio ordinis rerum corruptibilium in suos fines, est alia prouidentia, & alia ratio prouidẽtiæ diuinæ: & similiter ratio ordinis humanorũ actuum in finem, est alia diuinæ prouidentiæ ratio. propter hoc ergo dixit sanctus Thomas, quòd lex est quædam ratio diuinæ prouidentiæ, non autem quod sit absolutè ratio diuinæ prouidentiæ, vt inquam ostenderet legem diuinitus datam non esse vniuersaliter diuinam prouidẽtiam secundum scilicet quòd ad omnia prouisa se extendit, sed etiam diuinæ prouidentiæ particularem rationem qua humani actus producuntur ad finem.

ATTENDENDVM secundò ex doctrina sancti Thomæ, quæstione prællegata articulo quarto, quòd ad hoc vt ratio aliqua & ordinatio intellectus practici rationem legis habeat respectu hominis, requiritur vt promulgetur, & ipsa promulgatione in notitiam hominum, quibus talis lex imponitur, deueniat, alioquin vim obligandi non haberet. idcirco legem diuinitus datam explicans ait, quòd est quædam ratio diuinæ prouidentiæ gubernantis rationali creaturæ proposita, id est, promulgata, & in hominum notitiam per Moysen & alios atque per sacram scripturam deducta.

Tertiò, Illi actus à lege diuina præcipuè intenduntur, qui sunt optimi: sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhæret Deo, vtpote fini propinquiores. ergo, &c. probatur maior, quia intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legẽ dat, bonos efficere: vnde & præcepta legis debent esse de actibus virtutum.

CIRCA istam propositionem, Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, bonos facere, aduertendum ex doctr. sanct. Thom. 1.2. q. 93. art. 1. quòd intelligitur hoc aut simpliciter, aut secundum quid. Si enim legislator intendat bonum simpliciter, tunc intendit facere subditos simpliciter bonos: si autem intendat bonum vtile vel delectabile sibi vel diuinæ iustitiæ repugnãs, tunc intendit facere bonos non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen, vt scilicet subditi sint bene obedientes suo regimini, quod est bonum in ordine ad tale regimen. Bonus tamen legislator semper intendit bonos simpliciter facere.

Quartò, Lex diuinitus data ex hoc apud homines efficaciã habet, quòd homo subditur Deo. ergo, &c. probatur antecedens, quia non arctatur lege regis qui ei subditus non est. consequentia verò probatur, quia illud principium debet esse in lege, ex quo lex efficaciam habet.

SED videtur ista ratio non valere. propter hoc enim quod lex diuina efficaciam habet ex eo quod homo subditur Deo, non sequitur nisi quod præcipuum in diuina lege est, vt homo sit subditus Deo: hoc autem nõ est adhærere Deo, quod intendebatur. Aliud enim est esse alicui subditum, & aliud illi adhærere.

RESPONDETVR, quòd ratio optimè procedit. Adhærere enim hoc loco non sumitur secundũ situs propinquitatẽ, sed secundum mentis adhæsionem: & ideo subditum esse Deo per obedientiam, qua aliquis se diuinæ legi voluntariè subijcit, idem est quod Deo per voluntatem adhęrere: & propterea dum infertur vnum, idem est ac si alterum inferretur. Confirmatur conclusio authorit. Deuteron. decimo.

Quòd finis legis diuinæ est dilectio Dei.

Caput 116.



QVIA verò intentio diuinæ legis ad hoc principaliter est vt homo Deo adhæreat: homo autem potissimè adhæret Deo per amorem: necesse est quòd intentio diuinæ legis principaliter ordinetur ad amandum. Quòd autem per amorem homo maximè Deo adhæreat, manifestũ est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhærere, intellectus scilicet & volũtas. nã secundum inferiores animæ

animæ partes Deo adhærere non potest, sed inferioribus rebus. adhæsio autem quæ est per intellectum, completionem recipit per eam quæ est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehēdit. voluntas autem adhæret alicui rei vel propter amorem, vel propter timorem: sed differenter. nam ei quidem cui inhæret propter timorem, inhæret propter aliud: vt scilicet euitet malum, quòd si nō adhæreat ei, imminet. ei verò cui adhæret propter amorem, adhæret propter seipsum. quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud. adhæsio igitur amoris ad Deum, est potissimus modus ei adhærendi. hoc igitur est potissimè intentum in diuina lege.

2 Item, finis cuiuslibet legis, & præcipuè diuinæ est homines facere bonos. homo autē dicitur bonus ex eo quòd habet volūtatem bonam per quam reducit in actum quicquid boni in ipso est. voluntas autem bona est ex eo quòd vult bonum, & præcipuè maximum bonum quod est finis. quantò igitur huiusmodi bonū magis voluntas vult, tantò magis homo est bonus: sed magis vult homo id quod vult propter timorem tantùm. *nam quod vult propter timorem tantùm, dicitur mixtū inuoluntariò: sicut aliquis vult in mari proiectionē mercium propter timorē: ergo amor summi boni, scilicet Dei, maximè facit bonos, & est maximè intentum in diuina lege.

*Vt dicit Philosophus 3. Ethic.c.2.

3 Præterea, bonitas hominis est per virtutem. virtus enim est quæ bonum facit habentem: vnde & lex intendit homines facere virtuosos: & præcepta legis sunt de actibus virtutum: sed de conditione virtutis est vt virtuosus & firmiter & delectabiliter operetur: hoc autem facit maximè amor. nam ex amore aliquid firmiter & delectabiliter facimus. amor igitur boni est vltimum intentum in lege diuina.

4 Adhuc, legislatores imperio legis editæ mouent eos quibus lex datur. in omnibus autem quæ mouentur ab aliquo primo mouente, tantò aliquid perfectius mouetur, quantò magis participat de motione primi mouentis, & de similitudine ipsius. Deus autem qui est legis diuinæ dator, omnia facit propter suum amorem. qui igitur hoc modo tendit in ipsum, scilicet amando perfectissimè mouetur in ipsum. omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit: hic igitur est finis totius legislatoris, vt homo Deum amet. Hinc est quod dicitur primæ ad Timothæum 1. Finis præcepti charitas est. Et Matthæi 22. dicitur quòd primum & maximum mandatum in lege est, Diliges dominum Deum tuum. Inde est quòd lex noua tanquam perfectior dicitur lex amoris: lex autem vetus, tanquam imperfectior, dicitur lex timoris.

Super Cap. 116.

SECVNDO loco ostendit sanctus Thomas qualis sit adhæsio quam diuina lex intendit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd talis adhæsio est per amorem. Secundò, quod est etiam per finem, cap. 18. Quia autem in Dei amore amor proximi continetur: Primò probat quod diuina lex hominem ad Dei amorem ordinat. Secundò quod ad amorem proximi, capite sequenti.

QVANTVM ad primum ponit hanc conclusionem. Intentio diuinæ legis principaliter ordinat ad amandum Deum. Et arguit primò sic. Homo principaliter adhæret Deo per amorem, ergo, &c. patet cōsequentia, quia intētio diuinæ legis principaliter est ad hoc, vt homo Deo adhæreat: antecedens verò probatur, quia cum intellectu & voluntate solùm homo adhærere Deo possit, non autem secundum inferiores vires, adhæsio quæ est per intellectum, completionem recipit per eam quæ est per voluntatem, per quam homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit, voluntas autem ei cui inhæret propter timorem, inhæret propter aliud, vt scilicet euitet malum sibi imminens si non adhæreat: ei verò cui adhæret propter amorē, adhęret propter seipsum, quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud.

AD huius rationis euidentiam cōsiderandum est, quod actum quo voluntas alicui adhæret, dupliciter considerare possumus. Vno modo per præcisionem ab actu intellectus apprehendentis rem volitam. alio modo vt actum intellectus includit, inquantum non est nisi rei cognitæ. Si accipiatur per præcisionem secundum quod ab actu intellectus formaliter distinguitur: sic per voluntatem non maximè homo Deo adhæreret absolutè loquendo, sed magis per intellectum, cum cognitio fiat per hoc quod cognitum recipitur in cognoscente, & intellectus in actu fit intellectum in actu: velle autem fit inclinatio in rem volitam. Si verò accipiatur per inclusionem actus intellectus, sic maior adhæsio est per volūtatem quàm per intellectum. magis enim Deo adhæret qui Deum in seipso habet per cognitionem, & in eo per amorem aliquo modo quiescit, quàm qui tantùm cognoscit Deum, & ipsum non amat. & hoc modo accipit S. Thom. maiorem esse adhæsionem per voluntatem ea quæ est per intellectum: quod patet ex eo quòd ait adhæsionem quæ est per intellectum, accipere complementum per eam quæ est voluntatis. ex hoc enim dat intelligere quòd maior est adhæsio per volūtatem & intellectum simul, quàm adhæsio quæ est per solum intellectum, quia illa quæ est per intellectum tātùm, caret complemento suæ perfectionis, quæ verò per intellectum est & voluntatem, habet suæ perfectionis complementum.

Secundò, Amor summi boni maximè facit bonos, ergo, &c. probatur consequētia, quia finis cuiuslibet legis & maximè diuinæ est homines facere bonos. antecedēs verò probatur sic. Homo dicitur bonus ex eo quod habet bonam voluntatem per quam reducit in actū quicquid boni, scilicet superadditi est in ipso. voluntas autē bona est ex eo quòd vult bonum, & præcipuè maximum bonum, quod est finis. ergo quantò magis huiusmodi bonum voluntas vult: tanto magis homo est bonus. sed magis vult homo quod vult propter amorem, quàm id quod vult propter timorem tantùm, cùm volitum per timorem mixtū sit inuoluntario, ergo, &c. Tertiò, Bonitas hominis est per virtutem, cùm hæc bonum faciat habentem: vnde & lex intēdit facere virtuosos, & præcepta legis sunt de actibus virtutū. ergo amor boni est vltimum intentum in lege diuina. probatur consequentia, quia de conditione virtutis est, vt virtuosus & firmiter & delectabiliter operetur, quod maximè facit amor.

ADVERTE, quòd hæc ratio supponit intentionem legis esse vt homines bonos efficiat. sic enim cùm homo sit bonus ex eo quòd per amorem virtutis operatur, quia bonus est per virtutem, virtus autem exigit vt per amorem operetur, alioquin non operaretur firmiter & delectabiliter quod est de ratione virtutis: optimè sequitur intentionem legis diuinæ esse, vt homo diligat, & maximè summum bonum qui est Deus.

Quartò, Legislatores imperio legis editæ mouent eos quibus lex datur. ergo intendunt vt perfectissimè moueantur. ergo intentio totius legislatoris est vt homo Deum amet. probatur prima consequentia, quia omne agens intendit perfectionem in eo quod agit, scilicet quantum potest, & quantum natura effectus exigit. Secunda verò probatur, quia qui tendunt in Deum ipsum amando, perfectissimè mouentur in ipsum. huius autem ratio est, quia in omnibus quæ mouentur ab aliquo primo mouente, tanto aliquid perfectius mouetur, quanto magis participat de motione & similitudine primi mouentis: Deus autem qui est diuinæ legis dator omnia facit propter amorem suum.

CONFIRMATVR authoritate primæ ad Timothæum primo, & Matthæi vigesimosecundo. Ex his infert sanctus Thomas conuenienter legem nouam tanquam perfectiorem dici legem amoris: veterem verò legem tanquam imperfectiorem dici timoris legem.

CIRCA hoc corollarium, dubium occurrit. Lex enim vetus ita est lex hominibus à Deo data, sicut lex noua quæ est lex euangelij. sed ostensum est legem diuinam ad amorem Dei homines ordinare, non autem ad timorem. ergo lex vetus nō debet dici magis lex timoris quàm amoris: aut si timoris lex dicenda est, falsum est quòd lex diuina ad amorem ordinet, vniuersaliter loquendo.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ, prima secundæ, quæstione centesima septima, articulo primo, quòd lex vetus & noua non distinguuntur quasi sint duæ leges omnino duos habentes fines, imò ipsarū vnus est finis, scilicet vt homines subdantur Deo, sed distinguitur sicut perfectum & imperfectum in eadē specie. lex enim vetus imperfectior est lege noua, & remotius ordinat ad finem legis: & ideo lex vetus quæ dabatur imperfectis, dicebatur lex timoris, quia inducebantur homines ad obseruantiam præceptorum & subiectionē Dei per pœnarum comminationem: lex autem noua quæ datur perfectioribus, dicitur lex amoris, quia cùm eius principalitas cōsistat in ipsa gratia cordibus indita, non propter timorem pœnarum, sed propter amorem virtutis & Dei, inducit homines ad præceptorum obseruantiam. vnde etsi præcepta charitatis darentur in lege veteri, non tamen ipsa lex ad hoc inclinabat, vt propter amorem diuina obseruarentur pręcepta: in lege autem noua dantur præcepta charitatis, & per ipsam legem quæ principaliter consistit in gratia spiritus sancti, fidelium cordibus indita, inclinatur homo per se tanquam ad aliquid proprium, vt propter amorem Dei illi sit subiectus, illique per amorem inhæreat. Quod ergo dictum est legem diuinam ad hoc tendere, vt homo Deum diligat, intelligendum est de lege diuina secundum suam perfectionem sumpta, nō autem de ipsa secundum quod imperfectioribus datur: & ideo infert S. Tho. quòd lex noua tanquam perfectior dicitur lex amoris, ac si diceret: cùm dictum est legem diuinam ad amorem Dei intendere, intelligitur de lege perfecta, qualis est lex noua, & lex euangelij in cordibus hominum descripta: vnde dicitur lex amoris: nō autem intelligitur de lege imperfecta, qualis est lex vetus in tabulis descripta, quæ lex timoris dicitur. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Quòd diuina lege ordinamur ad dilectionem proximi.

Cap 117.

EX hoc autem sequitur, quòd diuina lex dilectionem proximi intendat. Oportet enim vnionem esse affectus inter eos quibus est vnus finis communis. communicant autem homines in vno vltimo fine beatitudinis, ad quem diuinitùs ordinantur: oportet igitur quòd vniantur homines adinuicem mutua dilectione.

2 Adhuc, quicunque diligit aliquem, consequens est vt etiam diligat dilectos ab eo, & eos qui coniuncti sunt ei. homines

hominęs autem dilecti sunt à Deo quibus suiipsius fruitionem quasi vltimum finé prædisposuit. oportet igitur vt sicut aliquis sit dilector Dei, ita etiá fiat dilector proximi.

3 Amplius, cùm homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuuari ad consequendum proprium finem: quod conuenientissimè fit dilectione mutua inter homines existente. ex lege igitur Dei quæ homines in vltimum finem dirigit, præcipitur in nobis mutua dilectio.

4 Item, ad hoc quòd homo diuinis vacet, indiget tranquilitate & pace: ea verò quæ pacem perturbare possunt, præcipuè per dilectionem mutuam tolluntur. cùm igitur lex diuina ad hoc ordinet homines, vt diuinis vacent: necessarium est quòd ex lege diuina in hominibus mutua dilectio procedat.

5 Præterea, lex diuina profertur homini in auxilium legis naturalis. est autem omnibus hominibus naturale vt se inuicem diligant: cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini etiam ignoto subuenit in necessitate, puta reuocando ab errore viç: erigédo à casu, & aliis huiusmodi: acsi omnis homo omni homini esset familiaris & amicus: igitur ex diuina lege mutua dilectio hominibus præcipitur. Hinc est quod dicitur Ioan. 15. Hoc est præceptú meum, vt diligatis inuicem. Et primę Ioan. 14. Hoc mandatum habemus à Deo: vt qui diligit Deum, diligat & fratrem suum. Et Matth. 22. dicitur quòd secundum mandatum est, Diliges proximum tuum, &c.

Super Cap. 107.



VM ostensum sit quòd homo per diuinam legem ordinatur ad Deum, vult nunc ostendere sanctus Thomas quòd per ipsam etiam ad proximi amorem ordinatur, & arguit primò sic. Communicát homines in vno vltimo fine beatitudinis, ad quem diuinitus, hoc est per diuinam legem ordinantur. ergo oportet vt vniantur adinuicem mutua dilectione. probatur consequentia, quia oportet vnionem esse affectus inter eos quibus est vnus finis communis.

ADVERTE quòd efficacia huius rationis in hoc consistit, quod intendens aliquem finem, intendit etiam id quod talem finem concomitatur. Lex autem diuina intendit homines ad amorem Dei ordinare tanquam ad finem: conuenientiamque hominum ad hunc vltimum finem cócomitatur mutua hominum dilectio, sicut & in omnibus aliis videmus quod communicantia in vno fine mutuo se diligunt, vt homines vnius artis. ergo & diuina lex mutuam hominum dilectionem intendit:

Secundò, Homines dilecti sunt à Deo, quibus sui ipsius fruitioné quasi vltimum finé prædisposuit. ergo oportet vt sicut aliquis est dilector Dei, ita & proximi dilector fiat, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia quicunque diligit aliquem, cósequens est vt etiam diligat dilectos ab eo, & omnes qui coniuncti sunt ei.

ADVERTE hîc, ne errádi occasionem sumas, quòd non sic accipiendum est quod hîc dicitur, Deum prædisposuisse fruitionem sui hominibus tanquam vltimum finem, quasi substantia vltimi finis sit ipsa Dei fruitio, vt à visione præscindit, sed quia fruitio est complementmm vltimi finis, sicut decor complet iuuentutem. Aut etiam dicendum, quòd nomine vltimi finis nó accipit sanctus Thomas ipsam solam beatitudinis substantiam: sed ipsam beatitudiné omni ex parte, id est, tam accidétaliter quam essentialiter completam: & nomine fruitionis non accipit ipsum actum voluntatis præcisum, sed aggregatum ex visione Dei & delectatione, tunc enim verissimum est quòd completa beatitudo & vltimus finis consistit in fruitione Dei, id est diuinæ essentiæ visione & delectatione. tunc enim verissimum est quòd completa beatitudo & vltimus finis consistit in fruitione Dei, id est diuinæ essentiæ visione, & delectatione talem visionem concomitante, vt in præcedentibus est ostensum. Tertiò, Homo indiget ab aliis hominibus iuuari ad consequendum vltimum finem, cùm sit animal sociale: sed hoc fit cóuenientissimę mutua dilectione inter homines existente. ergo ex lege quæ homines in vltimum finem dirigit, præcipitur nobis mutua dilectio.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse, legem diuinam quæ homines mouet & inducit ad vltimi finis consecutionem, ordinari etiam ad illud quod maximè conueniens est ad consequendum finem: statuens enim finem ordinat etiam ea quæ ad finis cósecutionem maximè conueniunt: mutua autem dilectio inter homines conuenientissimè confert ad vltimi finis consecutionem, quia ea existente vnus homo ab aliis maximè iuuatur in consecutione finis, ideo lex diuina ordinatur etiam ad proximi dilectionem. Quartò, Lex diuina ad hoc ordinat homines, vt diuinis vacent. ergo, &c. probatur consequentia, quia ad hoc quòd homo diuinis vacet, indiget tranquilitate & pace: ea verò quæ pacem perturbare possunt, præcipuè per dilectionem mutuam tolluntur. Quintò, Est omnibus hominibus naturale vt se inuicem diligant, vt multis signis constat, ergo, &c. probatur consequentia, quia lex diuina profertur homini in auxilium legis naturalis.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Thom. 1. 2. quæst. 98. artic. 6. quòd lex diuina data fuit hominibus propter defectum legis naturalis, quæ propter exuberantiam peccatorum erat obscurata. & primò data fuit lex vetus tanquam imperfecta, deinde lex noua tanquam perfecta, vt homines per imperfectam legem ad perfectam manuducerentur. idcirco inquit S. Thom. hoc loco, quòd lex diuina datur homini in auxilium legis naturalis. Confirmatur conclusio auth. Ioan. 15. & 1. Ioan. 4. & Matth. 22.

Quòd per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Cap. 118.



X hoc autem apparet quòd per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur. Sicut enim amationis corporalis principiú est visio quæ est per oculú corporalem: ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. visio autem illius intelligibilis spiritualis, quod est Deus, in præsenti haberi non potest à nobis nisi per fidem: eo quòd naturalem rationem excedit & præcipuè secundum quod in eius fruitione nostra beatitudo consistit: igitur ex lege diuina in fidem rectam inducimur.

2 Item, lex diuina ad hoc ordinat hominé, vt sit totaliter subditus Deo: sed sicut homo subditur Deo amádo quantum ad intellectum: non autem credendo aliquid falsum: quia à Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest. vnde qui credit aliquod falsum, non credit Deo. ex lege igitur diuina ordinantur homines ad fidem rectam.

3 Adhuc, quicunque errat circa aliquid quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem: sicut si aliquis apprehenderet animal rationale æstimans hoc esse hominé, non cognosceret hominem. secus autem esset si erraret circa aliquod accidétium eius: sed in compositis qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi nó cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundú quid: sicut qui existimat hominé esse animal irrationale, cognoscit eum secundum genus suum. in simplicibus autem hoc nó potest accidere: sed quilibet error totaliter excludit cognitioné rei. Deus autem est maximè simplex: ergo quicunque errat circa Deum, nó cognoscit Deum: sicut qui credit Deú esse corpus, nullo modo cognoscit Deum: sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. secúdum autem q aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur & desideratur. qui ergo errat circa Deú, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum vt finem. cùm igitur lex diuina ad hoc tendat, vt homines ament & desiderent Deum: oportet quòd ex lege diuina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

4 Amplius, falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositú in moralibus. nam bonum intellectus est verum. sed ad legem diuinam pertinet vitia prohibere: ergo ad eam etiá pertinet falsas opiniones de Deo, & de his quæ sunt Dei excludere.

Hinc est quod dicitur Hebræorum vndecimo: Sine fide impossibile est placere Deo. & Deuteronomi sexto antequam alia præcepta legis ponátur, præstituitur recta fides de Deo, cùm dicitur. Audi Israël: dominus Deus tuus vnus est. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quòd nihil refert ad salutem hominis cum quacunque fide seruiat Deo.

Super Cap. 118.



OSTQVAM ostendit S. Thom. quòd lex diuina ad Dei amorem hominem ordinat, consequenter ostendit q etiam ipsum ordinat ad fidem. Et ponit hanc conclusionem: Per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur. probatur primò sic. Dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intellectualem. declaratur ex similitudine amationis corporalis. Sed visio illius spiritualis intelligibilis qui est Deus, haberi non potest à nobis, nisi per fidem, & præcipuè secundum quòd in eius fruitione nostra beatitudo consistit, eo quòd naturalem rationem excedat: igitur, &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd cùm superius ostensum est legem diuinam inducere homines ad amorem secundum suum statum perfectum, id est, secundum quod data est tempore gratiæ, illud intelligendum est de amore Dei quo diligitur tanquam vltimus nostræ beatitudinis finis. ad huiusmodi autem cognitionem non possumus ascendere nisi per fidem qua credimus Deum esse nostrę vltimæ beatitudinis obiectum, ideo lex diuina quæ primò nos ad Dei amorem inducit, secundariò etiam ad rectam inducit fidem, sine qua Deum amare non possumus, & hoc est huius rationis fundamentum.

ADVER

ADVERTENDVM vlterius, quòd amor propriè dicitur in appetitu sensitiuo, licet etiam ad appetitum intellectiuum transferatur, vt habetur tertio Sententiarum, distinctione vigesima septima, quæst.2.art.1. dilectio autem dicitur in appetitu intellectiuo, quia ergo amor rei corporalis ad appetitum sensitiuum pertinet, inquantum huiusmodi: amor verò rei spiritualis ad voluntatem: amorem rei corporalis vocauit S. Thom. amationem, quo significatur exitus in actum amoris sensitiui, amorē verò rei spiritualis dilectionem appellauit.

ATTENDENDVM etiam cùm dicitur amationis corporalis principium esse visionem quæ est per oculum aut quod non loquitur sanctus Thomas de amatione corporali vniuersaliter, sed de aliqua, de ea scilicet qua aliquis in rem visam inclinatur: aut nomine visionis per oculum, omnem sensitiuam apprehensionem intelligit. ponit autem visionem per oculum, quia per hanc præcipuè homines ad amorem inducuntur. Secūdò, Lex diuina ad hoc ordinat hominem, vt sit totaliter subditus Deo, ergo, &c. probatur conseq. quia sicut subditur homo Deo amando quantum ad voluntatem, ita credendo quantum ad intellectum non autem aliquod falsum credendo, quia à Deo qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest, tanquam scilicet credendum.

SED occurrit dubiū. Videtur enim quod lex diuina inducat ad credendum aliquod falsum. Nam cùm Deus præcepit Abrahæ vt suum filium interficeret, per hoc inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse à se occidendum, quod tamen erat falsum. ergo, &c. Dicitur quod per illud præceptum non inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse à se interficiendum, nisi sub hac conditione, nisi præceptum reuocaretur: & hoc verum erat. non autem falsum. Nam verè erat ab ipso interficiendus, nisi Deus præceptum reuocasset. Quomodo autem fidei nō possit subesse falsum, ostendit sanctus Thomas 2.2. quæst 1. articulo 3 & tertiò Senten. distinctione, 24. quæst.1. artic.1. Tertiò. Qui errat circa Deum, non cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid loco Dei. ergo qui errat circa Deum, nec amare ipsum potest, nec desiderare. sed lex diuina ad hoc tendit, vt homines Deum ament & desiderent. ergo, &c. probatur cōsequentia, Primò, quia secundū quod aliquid congnoscitur, secundū hoc amatur & desideratur. antecedens vero probatur ex differentia inter cōposita & simplicia, quia in compositis qui errat circa aliquod principiorū essentialium, etsi rem non cognoscat simpliciter, cognoscit tamen eam secūdum quid, puta secundum genus. in simplicibus autē, cuiusmodi est Deus, quilibet error, scilicet circa essentialia, totaliter excludit rei cognitionem.

AD huius rationis euidentiam considerandum primò, quod omnibus simplicibus commune est vt ex pluribus partibus eorū essentia nō componatur. ideo quamuis in rebus simplicibus creatis accipiatur genus & differentia inquantum in ipsis esse differt ab essentiam secūdum propinquitatem, ad quod per remotionem illæ accipiuntur, vt in superioribus est ostensum: in ipsis tamen generi & differentiæ diuersę partes non correspondent, sicut in rebus materialibus accidit, in quibus genus sumitur à materia, & differentia à forma. ideo non potest errare quis circa differentiam ipsarum remanente cognitione ipsarum secundū genus quantum est ex parte rei, quia remota differentia ab ipsis quantum ad id quod est in re, non remanet aliquid ipsius à quo sumatur genus, cùm ab eodem vtrunque sumatur. vnde si quis existimaret intelligentiam mouētem orbem Saturni, esse substantiam corpoream, nullo modo apprehenderet ipsam intelligentiæ substantiam, quia ipsum genus substantiæ non sumitur ab alio ad essentiam eius pertinente, quàm eius differentia quæ est incorporeum: & ideo errore circa differentiam eius existente non remanet aliquid apprehēsum de ipsa ex parte rei quod generi eius correspondeat. Et si enim tunc videatur aliquid eius apprehēdi, quia de ipsa apprehenditur substantia quæ est sibi communis & aliis, hoc tamen non est verum, quia substantia non est eius genus, nisi logicè & secundum rationis apprehensionem, non autem Metaphysicè & ex parte rei.

CONSIDERANDVM secundò, quod substantiæ creatæ simplices à prima substantia quæ simplicissima est differūt, quòd in ipsis aliquid accidentale est, in prima autem substantia nullum est accidens, sed quicquid in ipsa est, eius est essentia: ideo quia vt hîc dicitur, cùm errore circa accidentia rei stat rei cognitio, potest circa accidentia substantiæ simplicis creatæ errare quispiam manente eius cognitione circa substantialia. quia verò in simplicibus error circa vnum essentialium tollit omnino rei cognitionem, ideo omnis error circa Deum cui omnia sunt essentialia, totaliter ipsius cognitionem aufert, propterea absolutè inquit sanctus Thomas quod quicunque errat circa Deum, ipsum non cognoscit. Quartò, Ad legem diuinam pertinet vitia prohibere. ergo & falsas opiniones excludere de Deo & de iis quę Dei sunt. ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm bonum intellectus sit verum, ita se habet falsa opinio in intelligibilibus, sicut vitium virtuti oppositum in moralibus.

CONFIRMATVR conclusio authoritate Apostoli Heb.11. & Deut. 6. Per hoc autem excluditur error dicentium nihil referre ad hominis salutem quacunque fide seruiat Deo.

ADVERTENDVM, quòd error hîc adductus optimè ex dictis excluditur. si enim recta fides per legem diuinam intenditur, & hæc ipsa recta fides nobis præcipitur, vbi recta fides non fuerit, lex diuina non seruatur, & per consequens ad salutem perueniri non poterit. Constat autem quòd non omnis fides est recta, cùm vna dicat alteri contraria, ideo impossibile est vt in quacunque fide homo saluetur, sed tantùm in recta saluari quis potest.

Quòd per sensibilia quædam mens nostra dirigitur in Deum. Caput 119.



VIA verò cõnaturale est homini vt per sensus cognitionem accipiat, & difficillimum est sensibilia transcendere, prouisum est diuinitùs homini vt etiam in sensibilibus rebus diuinorum ei cõmemoratio fieret: vt per hoc hominis intentio magis reuocaretur ad diuina. Ille etiam cuius mēs nō est valida ad diuina in seipsis contēplāda: & propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia quæ homo Deo offert: non propter hoc quòd Deus eis indigeat, sed vt repræsentetur homini, quòd seipsum & omnia sua debet referre in ipsum sicut in finē, & sicut in creatorē & gubernatorem, & dominum vniuersorum. Adhibentur etiam homini quædam sanctificationes per quasdam res sensibiles quibus homo lauatur, aut vnguitur, aut pascitur, aut potatur, cum sensibiliū verborū prolatione: vt homini repræsentetur, per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri à Deo, cuius nomē sensibilibus vocibus exprimitur. Exercentur etiam ab hominibus quædam sensibilia opera, non quibus Deum excitent, sed quibus seipsos prouocent in diuina: sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores, & cantus: quæ non fiunt quasi Deus his indigeat, quæ omnia nouit: & cuius voluntas est immutabilis: & affectum mētis & etiā motum corporis nō propter se acceptat, sed propter nos facimus: vt per hæc sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum, & affectio accēdatur: simul etiā per hoc Deū profitemur animæ & corporis auctorē, cui & spiritualia & corporalia obsequia exhibemus. Propter hoc non est mirum si hæretici qui corporis nostri Deum esse auctorem negāt, huiusmodi corporalia obsequia Deo fieri reprehendunt. In quo etiam apparet quòd se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repræsentationem necessariam non iudicant ad interiorem cognitionem & affectionem. nā experimēto apparet quòd per corporales actus anima excitatur ad aliquam cognitionem vel affectionem. vnde manifestum est conuenienter etiam corporalibus quibusdam nos vti ad mentis nostræ eleuationem in Deum. In his autem corporalibus Deo exhibēdis cultus Dei consistere dicitur. Illa enim colere dicimur, quibus per nostra opera studiū adhibemus. Circa Deū autē exhibemus studiū nostro actu: non quidem vt proficiamus ei: sicut cum alias res nostris operibus colere dicimur: sed quia per huiusmodi actus proficimus in Deum: & quia per interiores actus directè in Deum tēdimus, ideo interioribus actibus propriè Deum colimus, sed tamen & interiores actus ad cultū Dei pertinent, inquantum per huiusmodi actus mens nostra eleuatur in Deum, vt dictum est. Hinc est quòd Dei cultus religio nominatur: quia huiusmodi actibus quodammodo homo se ligat vt ab eo non euagetur: & quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit vt Deo suo modo reuerētiam ei impendat, à quo est sui esse & omnis boni principium. Hinc est etiam quòd religio nomen accepit pietatis: nam pietas est per quam honorem debitū parentibus impendimus: vnde conuenienter quòd Deo parenti omnium honor exhibetur, pietatis esse videtur: propter hoc qui his quæ ad diuinum cultum pertinent, aduersantur, impij dicuntur. Quia verò Deus non solùm est nostri esse causa & principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est, & totum quod in nobis est, ipsi debemus: ac per hoc quòd verè dominus noster est, id quod in honorem Dei exibemus, seruitium dicitur. est autem Deus dominus nō per accidēs, sicut omnis homo, sed per naturam: ideo aliter debetur seruitiū Deo, & aliter homini cui per accidens subdimur, & qui habet aliquod particulare in rebus dominium, à Deo deriuatur. vnde seruitiū quod debetur Deo, specialiter apud Græcos Latria vocatur.

Super Cap. 119.



OSTQVAM determinauit sanctus Thomas de præceptis quæ ad præcepta decalogi præsupponuntur, incipit de ipsis decalogi præceptis determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de præceptis quibus homo ordinatur ad Deum. Secundò de præceptis quibus ad proximum ordinatur, cap.121. Circa primum duo facit. Primò ostendit, quòd per diuinam legem ordinatur homo ad cultum diuinum. Secundò ostendit, quòd ille cultus nulli alij est exhibendus, cap. sequēti. Circa primum tria facit. Primò ostendit conuenienter per diuinam legem huiusmodi cultum qui in quibusdam corporalibus rebus consistit, esse ordinatum. Secundò quorundam opinionem reprehendit. Tertiò ponit congruentiam nominum quibus huiusmodi cultus nominatur. Quantum ad primum ponit hanc

conclusionem. Conuenienter homini diuinitus prouisum est, vt etiam in sensibilibus rebus diuinorum sibi commemoratio fieret. probatur; Connaturale est homini vt per sensus accipiat cognitionẽ, & difficillimum est transcendere sensibilia. ergo hominis cuius mens non est valida ad diuina in seipsis contemplanda, reuocanda erat intentio ad diuina, quod est legis intentio per sensibiles res. Quomodo autem per sensibilia in diuina lege contenta eleuaretur mens hominis in Deum, ostendit sanct. Thomas per singula genera discurrendo. Sacrificia enim sensibilia quæ Deo homo offert, sunt instituta, non quia eis Deus indigeat, sed vt homini repræsentetur quòd seipsum & omnia sua debet referre in Deum sicut in finem, tanquam in creatorem & gubernatorem & dominum vniuersorum. Sãctificationes per res sensibiles quibus homo lauatur aut vngitur, & huiusmodi, cum sensibilium verborum prolatione, sunt institutæ vt homini per sensibilia repræsentetur donorum intelligibilium in ipso processum ab extrinseco fieri, & à Deo cuius nomen sensibilibus vocibus exprimitur. Prostrationes verò, genuflexiones, & huiusmodi sunt instituta, non vt per huiusmodi excitetur Deus quasi Deus eis indigeat, sed vt seipsos homines prouocent ad diuina, & simul cùm hoc profiteamur Deum animæ & corporis auctorem esse, cui & corporalia & spiritualia obsequia exhibemus.

Quantum ad secundum inquit sanctus Thomas non esse mirum si hæretici qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, huiusmodi corporalia obsequia Deo fieri reprehẽdunt. Sed & ipsi reprehenduntur, quia non meminerunt se homines esse, dum sensibilium sibi repræsentationem necessariam esse non iudicant ad interiorem cognitionẽ & affectionem: cuius oppositum experimento apparet. Quantum ad tertium quinque nominum rationes assignat sanctus Thomas, quibus exhibitionẽ horum corporalium Deo nuncupamus. Dicitur enim primò cultus Dei, quia colere dicimur quibus per nostra opera studium exhibemus: circa Deum autem exhibemus studium nostro actu non ad eius profectum, sed ad nostrum: addit quoque quòd interioribus actibus propriè Deum colimus, quia per ipsos directè tendimus, exteriores tamen actus & ipsi ad cultum Dei pertinent, inquantum per ipsos mens nostra eleuatur in Deum. Dicitur secundò huiusmodi cultus, religio, quia homo huiusmodi actibus se quodammodo ligat ne à Deo euagetur, & etiam quia quod naturali instinctu se obligatum sentit vt Deo suo modo reuerentiam impendat. Dicitur tertiò ipsa religio, pietas, quia Deo parenti omnium per ipsam honor exhibetur: & propterea dicuntur impij qui iis quæ ad diuinum cultum pertinent, aduersantur. Dicitur quartò, id quod in honorem exhibemus, seruitium: quia totum nostrum esse in potestate Dei est: & totũ quod in nobis est, ipsi debemus, propter quod verè dominus noster est. Dicitur quintò, latria, quia enim Deus est dominus, non per accidens, sicut omnis homo qui scilicet dominium habet, sed per naturam: ideo aliter debetur seruitium Deo, & aliter homini cui per accidens subdimur, inquantum aliquod particulare in rebus dominium habet, & suum dominium deriuatur à Deo, supra scilicet naturæ debitum: ideo seruitium quod Deo debetur, apud Græcos specialiter Latria vocatur.

CIRCA nomen hoc, diuinus cultus, siue Dei cultus, aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ 2. 2. quæst. 81. artic. 1. quòd colere dicimur aliqua, quando ea vel recordatione vel honorificatione vel præsentia frequentamus, sicut agricolæ dicuntur, quia agros colunt, & eos sua præsentia & opera frequentant: & incolæ dicuntur, quia colunt loca quæ inhabitãt. in hũc sensum intelligẽda sunt verba ipsius hoc loco, cùm ait quòd colere dicimur ea quibus per nostra opera studiũ adhibemus: sensus enim est, quòd ea dicimur colere quæ nostris operibus, studio, & diligentia frequentamus: sed aliqua nostris operibus frequentamus ad illorum profectum, sicut colimus agros vt fructificent: Deum autem non dicimur nostris operibus frequentare ad ipsius profectum & vtilitatem, sed cum recordatione & honorificatione frequentamus, quia per huiusmodi actus proficimus in Deum, vt dictum est suprà. propter hoc exhibitio honoris quem Deo per sensibilia exhibemus, sed in primis per interiorẽ ipsius recordationem & venerationem, conueniẽter Dei cultus nominatur, quia est frequens recordatio Dei & honorificatio.

CIRCA id quod dicitur hominem esse dominum per acidens, Deum verò per naturam, attendendum est quòd aliter loquendum est de dominio quo vnus alium regulat & dirigit in operibus suis: & aliter de dominio quo quicquid est in subdito, est domini & illi debetur. Item aliter loquendum est de aptitudine ad dominandum, & aliter de actuali dominatione. Si loquamur de dominio primo modo, sic quantum ad aptitudinem & conuenientiam dominationis aliqui homines non per accidens, sed per naturam sunt domini. Vigentes enim ingenio naturaliter sunt domini, vt dicitur Prouerb. 11. Qui stultus est, sapienti seruiet. Et est Philosophi in sua Politica. Quantum verò ad actualem dominationem non est aliquis per naturam dominus, sed per accidens, inquantum aliqui eligunt vnius directioni & gubernationi subiecti esse, & sæpenumero videmus eos qui ingenio vigent, subdi & regulari, crassos verò & rudes regere ac gubernare. Si verò loquamur de dominio secundo modo, sic manifestum est quòd homini per accidens conuenit. videmus enim eum qui alicuius alterius verè dominus erat, & cuius alter erat seruus, fieri alterius seruum, quod est signum huiusmodi dominum non esse secundum naturam, cùm naturalia non varientur, sed magis per accidens & præter naturam homini conuenire. De hoc ergo secundo dominio loquitur sanct. Thom. hoc loco, quod patet ex eo quòd de Dei dominio loquens inquit, quoniam totũ quod in nobis est, ipsi debemus, ac per hoc verè dominus noster est. Potest etiam intelligi de actuali dominatione quam etiam diximus homini per accidens conuenire. Primum tamen melius est.

CIRCA nomen Latriæ considerandum est, quòd non sic Dei cultum significat apud Theologos quasi hæc sit propria nominis significatio. Vt enim Suidas & alij Gręci dicunt, latria est seruitus siue seruitium pro mercede. Deducitur enim originaliter ab hoc nomine Latron, quod præmium & mercedem significat. Sed puto à catholicis Græcis nomen hoc assumptum esse ad significãdum particulariter Dei cultum seruitiumque quod Deo impenditur, quia Deo seruitium animo syncero exhibentes, magnum præmium, magnamque mercedem expectant.

Quòd latriæ cultus soli Deo est exhibendus.
Cap. 120.



FVERVNT autem aliqui qui latriæ cultum non solùm primo rerum principio exhibendum existimauerũt, sed omnibus etiam creaturis, quæ supra homines sunt. Vnde quidam licet opinarẽtur Deum esse vnum primum & vniuersale rerum principium, latriam tamen exhibendam æstimauerunt primò quidem post summum Deum substantiis intellectualibus cęlestibus, quas deos etiam vocabant: siue essent substantiæ omnino à corporibus separatæ, siue essent animæ orbium aut stellarum. Secundò etiam quibusdam substantiis intellectualibus quas vnitas esse credebant corporibus aëreis, quos dæmones esse dicebant: & tamen quia supra homines eos esse credebant, sicut corpus aëreum est supra terreste: huiusmodi etiam substantias colẽdas diuino cultu ab hominibus ponebant: & in comparatione ad homines deos illos esse dicebant, quasi medios inter homines & deos. & quia animas bonorum per hoc quòd à cordore separantur, in statum altiorem quàm sit status præsentis vitæ, transire credebant, etiam animabus mortuorum quas heroicas aut manes vocabant, diuinum cultum exhibendum esse opinabantur. Quidam verò Deum esse animam mundi æstimantes, crediderunt quòd toti mundo & singulis eius partibus esset cultus diuinitatis exhibendus: non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebãt: sicut & homini sapienti honor exhibetur, non propter corpus, sed propter animam. Quidam verò etiam ea quæ infra hominem sunt secundum naturam, homini tamen colenda esse dicebãt diuino cultu: inquantum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturæ: & cùm quasdam imagines per homines factas sortiri crederẽt aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia cælestium corporum, vel ex præsentia aliquorum spirituum, dicebant his imaginibus diuinum cultum esse exhibẽdum: quas etiam imagines deos vocabant: propter quod & idololatræ sunt dicti: quia latriæ cultum idolis, id est, imagnibus impendebant. Est autem irrationabile ponentibus vnum tantùm principium separatum, cultum diuinum alteri exhibere. Cultum enim Deo exhibemus, vt dictum est, non quia ipse hoc indigeat, sed vt in nobis firmetur etiã per sensibilia opinio vera de Deo: opinio autem de hoc ꝙ Deus sit vnus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis nisi per hoc quod ei aliquod separatũ exhibemus: quod dicimus cultum diuinum. patet ergo quòd vera opinio de vno principio debilitatur, si cultus diuinus pluribus exhibeatur.

De hoc testis est Aug. Tom. 6. de Hæresib.

Hæc apud Augu. to. 5. de ciuit. Dei lib. 8. cap. 16. & 17. & lib. 9. cap. 11.

Var. vt refert August. vbi suprà, lib. 7. cap. 6.

Trime. test. Augu. vbi suprà lib. 8. c. 23. & 24.

2 Præterea, sicut dictum est suprà, huiusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quòd anima hominis excitetur in spiritualem reuerentiam Dei: ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moueatur, multum operatur cõsuetudo. nã ad consueta faciliùs mouetur. habet autem hoc humana consuetudo, quòd honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alij exhibetur. est igitur animus hominis exercitandus ad hoc quòd ęstimet esse vnum summum rerum principium. per hoc quod ei exhibeat quod nulli alteri exhibetur, & hoc dicimus latriæ cultum.

3 Item, si cultus latriæ alicui deberetur quia est superior, & non quia summus: cùm hominum vnus alio sit superior & etiam angelorum: sequeretur quòd vnus homo exhibere latriam alteri deberet, & angelus angelo: & cùm ille inter homines qui superior est quantum ad vnum sit inferior quantum ad aliud: videretur quòd mutuò sibi homines latriam exibere deberent, quod est inconueniens.

4 Adhuc, secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio spiritualis retributio debetur: est autem quoddam speciale beneficium quod homo à Deo summo percipit, scilicet creationis suæ. ostensum est enim in secundo libro *, quòd solus Deus creator est. debet ergo homo aliquid speciale Deo reddere in recognitionem beneficij

** Cap. 2.*

nem beneficij specialis:& hoc est latriæ cultus.

5 Amplius, latria seruitium dicitur:seruitium autem domino debetur. Dominus autē propriè & verè est qui aliis præcepta operandi dispensat,& à nullo regulam operandi sumit. qui enim exequitur quod à superiori fuerit dispositum,magis est minister quàm dominus.Deus autem qui est summum rerum principium, per suam prouidētiam omnia ad debitas actiones disponit, vt suprà ostensum est, vnde & in sacra scriptura & angeli superiora corpora ministrare dicuntur & Deo cuius ordinationem exequuntur, & nobis,in quorum vtilitatē actiones eorum proueniūt.non est igitur cultus latriæ,qui summo debetur domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

Cap.64.

6 Item,inter alia quæ ad latriam pertinent,singulare videtur esse sacrificium. nam genuflectiones, prostrationes & alia huiusmodi honoris indicia etiam hominibus exhiberi possunt: licet alia intentione quàm Deo. sacrificium autem nullus offerendū censuit alicui,nisi quia eum Deum æstimauit, aut æstimare se finxit. Exterius autem sacrificium repræsentatiuum est interioris veri sacrificij:secundum quod mens humana seipsam Deo offert.Offert autem se mens nostra Deo, scilicet quasi suæ creationis principio, quasi suæ operationis auctori, quasi suæ beatitudinis fini: quæ quidem conueniunt soli summo rerum principio. ostensum est autem supra, * quòd animæ rationalis causa creatrix solus Deus summus est. ipse enim solus hominis voluntatem potest inclinare ad quodcunque voluerit,vt suprà * ostēsum est. Patet etiā ex superioribus quòd in eius solius fruitione vltima hominis consistit felicitas: soli igitur summo Deo homo sacrificium & latriæ cultum offerre debet: non autem substantiis quibuscunque spiritualibus. Licet autem positio quæ ponit Deum summum non esse aliud quàm animam mundi, magis à veritate recedat,vt suprà ostensum est. Illa verò quæ ponit Deum separatum esse,& ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias siue separatas siue corpori coniunctas,sit vera. Hæc tamen potentia rationabilius mouetur ad exhibendum latriæ cultum diuersis. exhibendo enim latiæ cultum diuersis rebus,videntur vni summo Deo latriam exhibere: ad quem secundum eorum positionē diuersæ partes mundi comparantur,sicut ad animam hominis diuersa corporis membra. Sed etiam ei ratio obuiat. Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriæ cultum ratione corporis, sed ratione animæ: quam Deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi diuisibile sit in partes diuersas, anima tamen indiuisibilis est.nō est igitur diuinitatis cultus diuersis rebus exhibendus,sed vni tantum.

*Cap.87.secundi lib.

*Cap.89.huius lib.

2 Adhuc, si mundus ponitur animam habere quæ totum animet,& omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiua vel sensitiua: quia harum partium animæ operationes nō cōpetunt omnibus partibus vniuersi.dato etiam quòd mundus haberet animam sensitiuam, vel nutritiuam, non propter huiusmodi animas deberetur ei latriæ cultus: sicut nec brutis animalibus,nec plantis.relinquitur ergo,quòd hoc quod dicunt Deum cui debetur latria,esse animā mundi,intelligatur de anima intellectuali: quæ quidem anima nō est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum: quod etiam in nostra anima,quæ est ignobilior, patet. non enim intellectus habet aliquod organum corporale, vt probatur in tertio de Anima *. non igitur exhibendus esset cultus diuinitatis diuersis partibus mundi, sed toti mundo, propter animam eius secundum eorum radicem.

*T.x.com.6.

3 Amplius, si secundum eorum positionem vna tantum sit anima quæ totum mundum animat, & partes omnes ipsius: mundus autem non dicitur Deus nisi propter animam: erit ergo vnus tantum Deus:& sic cultus diuinitatis non debetur nisi tantùm vni.si verò sit vna anima totius,& diuersæ partes iterum habeant diuersas animas: oportet eos dicere quòd animæ partiū sub anima totius ordinentur.eadem enim est proportio perfectionum & perfectibilium.existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriæ cultus,quæ summum locum in eis tenet,vt ostensum est contra aliam positionem. non erit igitur exhibendus latriæ cultus partibus mundi,sed solùm toti.

4 Præterea, manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam: eis igitur non erit exhibendus latriæ cultus:& tamen ipsi colebant animas & mundi elementa, scilicet terram, aquam, ignem, & alia huiusmodi inanimata corpora.

5 Item,manifestum est,quòd superius nō debet inferiori latriæ cultum: homo autem superior est ordine naturæ ad minus omnibus inferioribus corporibus,quātò perfectiorem habet formam: non igitur ab homine esset exhibēdus latriæ cultus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur. Eadem etiam inconueniencia sequi necesse est,si quis dicat quòd singulæ partes mundi habeant proprias animas,non autem totum habet aliquam animam cōmunem. Oportebit enim quòd suprema pars mundi habeat animam nobiliorem,cui soli secūdum præmissa debetur latriæ cultus. His autem positionibus irrationabilior est illa quæ dicit imaginibus esse latriæ cultum exhibendum.Si enim huiusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus cælestibus,nō propter hoc debetur eis latriæ cultus,cùm nec ipsis corporibus cælestibus debeatur: nisi fortè propter eorum animas, vt quidam posuerunt. hæ autem imagines ponuntur virtutem aliquam cōsequi ex corporibus cælestibus secundum eorum corporalem virtutem.

2 Præterea,manifestū est,ꝙ non cōsequuntur ex cælestibus corporibus tam nobilē perfectionē sicut est anima rationalis: sunt ergo infra gradum dignitatis cuiuslibet hominis:non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

3 Adhuc, causa potior est effectu:harū autem imaginum factores sunt homines. nō igitur homo debet eis aliquem cultum. Si autem dicatur, quòd huiusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quòd eis adhærent,aliquæ spirituales substātiæ: hoc etiam non sufficit, quum nulli spirituali substantiæ debeatur latriæ cultus nisi soli summæ.

4 Præterea, nobiliori modo anima rationalis adhæret corpori hominis, quàm aliqua spiritualis substātia adhæreat prædictis imaginibus. adhuc igitur homo remanet in maiori dignitate quàm prædictæ imagines.

5 Adhuc, quum huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant: manifestum est quòd si per aliquas spirituales substantias effectum sortiantur, quòd illæ spirituales substantiæ sint vitiosæ:quod etiam manifestius probatur hoc quòd responsionibus decipiunt, & aliqua contraria virtuti exigunt à suis cultoribus: & sic sunt bonis hominibus inferiores:non ergo eis debetur latriæ cultus. Manifestum est ergo ex dictis quòd latriæ cultus soli vni summo Deo debetur.

Hinc est quod dicitur Exo.22. Qui immolat diis, occidetur,præter domino soli. & Deuteron.6. Dominū Deum tuum adorabis, & illi soli serues. & Romanorum primo dicitur de Gentilibus:Dicētes enim se esse sapientes,stulti facti sunt, & mutauerūt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis,& volucrum & quadrupedum & serpentum. & infra:Qui commutauerunt veritatem Dei in mendacium,& coluerunt & seruierunt creaturæ potius quàm creatori, qui est super omnia Deus benedictus in secula.Quia ergo indebitum est quòd latriæ cultus alteri exhibeatur quàm primo rerum principio, ad indebita autem incitare nō est nisi rationalis creaturæ malè dispositæ: manifestum est quòd ad prædictas indebitas culturas instinctu dæmonum homines prouocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt,diuinum appetentes honorem.

Hinc est quod dicitur in Psal.95. Omnes dij gentiū dæmonia.& primæ Corinth.10.Quæ immolant gentes dæmoniis & nō Deo. Quia igitur est principalis legis diuinæ intentio,vt homo Deo subdatur, & ei singularē reuerētiam

exhibeat, non solùm corde sed etiam ore & opere corporali: ideo primitus Exo.20. vbi lex diuina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, vbi dicitur: Non habebis Deos alienos coram me, & nõ facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem. Secundò indicitur homini ne irreuerenter diuinũ nomen ore pronunciet, ad confirmationem scilicet alicuius falsi: & hoc est quod dicitur: Non assumes nomen Dei in vanum: tertiò indicitur requies secundũ aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, vt mens diuinæ contemplationi vacet. ideo dicitur: Memento vt diem sabbathi sanctifices.

Super Cap. 12.



SECVNDO loco ostendit sanctus Thomas, quòd diuinus cultus non est alij exibendus quàm primo omnium principio. Circa hoc autem duo facit. Primò falsas quasdam opiniones adducit. Secundò eas impugnat. Quantum ad primum, ait quòd fuerunt quidam qui latriæ cultum non solùm primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed etiam omnibus creaturis quæ supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum Deum primò substantiis intellectualibus cælestibus quas deos vocabant, siue essent omnino separatæ, siue essent animæ orbium aut stellarum: secundò dæmonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aëris vnitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tanquam videlicet medios inter homines & deos. tertiò animabus bonorum defunctorum, quos heroas aut manes dicebant. quidam verò dixerunt diuinitatis cultum toti mundo & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animæ. existimabant enim Deum esse animam mundi. quidam verò vlterius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eo quòd eas sortiri crederent quasdam virtutes supernaturales, vel ex influentia cælestium corporum, vel ex præsentia aliquorum spirituum. vnde & isti dicti sunt idololatræ, quia latriæ cultum idolis, idest imaginibus impendebãt. Quantum ad secundum, huiusmodi opiniones impugnat sanctus Thomas. Et primo primam, secundo secundam, tertio tertiam. Circa primam, ostendit quod irrationabile, est ponentibus vnum tantùm principium separatum, cultum diuinum, id est, illum honorem, illamque reuerentiam quæ Deo per sacrificia & huiusmodi res exhibetur, alteri exhibere. & arguit primò sic, Opinio de hoc quod Deus sit vnus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis, nisi per hoc quod ei aliquod separatum exhibemus, quod dicimus cultum diuinum, ergo, &c. probatur consequentia, quia si cultum Deo exhibemus, vt dictum est, in nobis firmatur etiam per sensibilia vera opinio de Deo. Secundò, cultus huiusmodi exterior homini necessarius est, vt suprà diximus, ad hoc quod anima hominis excitetur in spiritualem reuerentiam Dei. hoc autem fit si Deo exhibeatur quod nulli alteri exhibetur. ergo, &c. minor probatur, quia ad hoc vt animus hominis moueatur, multum valet consuetudo. habet autem hoc humana consuetudo, quod honor qui exhibetur supremo in republica, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. Tertiò, si cultus latriæ alicui deberetur, quia est superior, non quia summus, sequeretur quod Angelus angelo, & vnus homo alteri, & quòd mutuo sibi homines latriam exhibere deberent: hoc est inconueniens. ergo, &c. probatur sequela, quia vnus Angelus altero angelo, & vnus homo altero superior est: & homo qui superior est quantum ad vnum, est inferior quantum ad aliud. Quartò, est quoddam speciale beneficium quod à summo Deo recipit, scilicet creationis. ergo debet homo in eius recognitionem aliquid speciale Deo reddere: & hic est latriæ cultus. probatur consequentia, quia secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Quintò, solus Deus est Dominus omnium. ergo, &c. probatur consequentia, quia latria seruitium dicitur: seruitium autem domino debetur. antecedens verò probatur, quia Dominus verè & propriè est, qui aliis præcepta operandi dispensat, & à nullo regulam operandi sumit. alij enim ministri dicuntur: Deus autem qui est summum rerum principium, per suam prouidentiam omnia ad debitas actiones disponit: vnde & in sacra scriptura, & angeli & superiora corpora ministrare dicuntur. Sextò, sacrificium est solùm summo Deo exhibendum, licet genuflexiones, prostrationes, & alia huiusmodi honoris indicia hominibus exhiberi possint, alia tamen intentione quàm Deo. ergo & latria. probatur consequentia, quia inter alia quæ ad latriam pertinent, singulare est sacrificium. antecedens verò probatur. Sacrificium est Deo offerendum, vt patet ex omnium opinione. sed exterius sacrificium est repræsentatiuum interioris veri sacrificij, secundum quòd mens humana seipsam Deo offert. ergo illi soli est exterius sacrificium offerendum, cui sese mens humana offert sacrificando: sed soli summo Deo sese offert. ergo, &c. probatur minor subsumpta. Offert se mens nostra Deo quasi suæ creationis principio, actionis actori, & beatitudinis fini. sed hæc omnia soli summo rerum principio conueniunt, vt ex superioribus patet. ergo, &c.

ATTENDENDVM hoc loco, quòd sanctus Thomas argumentatur ex sacrificiis quæ verè & iniustè Deo exhibẽtur per diuinã legem, vultque ista sacrificia soli summo Deo esse exhibenda, & non aliis, de his enim verum est quòd repræsentant interius sacrificium quo anima sese Deo offert tanquam creationis principio, &c. Si enim de sacrificiis per idololatras factis esset sermo, posset aliquis dicere quòd repræsentant sacrificium quo mens sese ei cui sacrificatur offert, nõ tanquam creationis principio, sed tanquam aliquid numinis & diuinitatis habenti.

ADVERTENDVM secundò, quod ex verbis quibus sanctus Thom. ait prostrationes & alia huiusmodi quæ ad latriam pertinent, hominibus exhiberi posse, potest haberi sensus conclusionis hîc probatæ. Cùm enim dicitur latriæ cultum nulli alij quàm Deo exhibere, intelligendum est quantum ad omnia quæ ad latriam pertinent, licet quantum ad aliqua pertinentia ad latriam possit alicui alij exhiberi. item quantum ad ea exteriora quæ alteri exhiberi possunt, intelligendum est quòd non exhibeantur alteri ea intentione qua exhibentur Deo, scilicet vt alteri exhibeantur tanquam primæ causæ, & tanquam bonorum omnium authori. Sic enim propriè ad cultum diuinum & ad latriam spectant. Secundò, impugnat sanctus Thomas secundam opinionem. Et primò comparat eam ad primam positionem, dicens quòd licet magis à veritate recedat ista positio quæ Deum nihil aliud esse quàm animam mundi dicit, & ea quæ ponit Deũ separatum esse, & ab ipso omnes substantias intellectuales existere, sit vera: illi tamen rationabilius mouentur ad exhibendum latriæ cultum diuersis, quia exhibendo diuersis rebus videntur vni summo Deo exhibere, ad quem secundum eorum positionem diuersæ partes comparantur, sicut ad animam hominis diuersa corporis membra. Secundò, contra ipsam positionem arguit primò sic: Secundum ipsos mundo est latriæ cultus exhibendus, non ratione corporis, sed ratione animæ, quam Deum esse dicunt. ergo non diuersis rebus, sed vni tantùm est exhibendus. probatur consequentia, quia anima indiuisibilis est. Possent autem ad hanc rationẽ dicere, quòd diuersis quidem rebus est latriç cultus exhibendus, sed tamen ratione vnius in omnibus existentis. Sed hæc responsio nulla est, quia satis est sanct. Thom. habere quòd aëri inquantum aër est, non est latriæ cultus exhibendus, nec igni, nec aliis partibus vniuersi, secundum quòd vna ab altera distinguitur, sed vni tantum quod in omnibus existit, & per consequens inconuenienter dicitur omnibus partibus vniuersi esse diuinum cultum exhibendum. Secundò, cùm dicunt Deum esse animam mundi cui debetur latria, necesse est vt intelligant de anima intellectiua, tum quia operationes sensitiuæ & vegetatiuæ non competunt omnibus partibus vniuersi, tum quia etiã si illas haberent. propter eas non eis deberetur latriæ cultus, sicut nec brutis, non plantis. ergo secundum ipsarum radicem non diuersis partibus mundi, sed toti mundo esset latriç cultus exhibendus. probatur consequentua, quia anima intellectiua non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum, vt patet de nostra anima. Tertiò, secundum eorum positionem, aut est tantùm vna anima quæ totum mundum & eius omnes partes animat, aut vna totius, & diuersarum partium diuersæ: si primum, sequitur quòd diuinitatis cultus vni tantùm debeatur, cùm mundus non dicatur Deus nisi propter animam. si secundum, etiam idem sequitur, quia oportet vt animæ partium ordinentur sub anima totius. eadem enim est proportio perfectionum & perfectibilium. existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tãtùm debetur latriæ cultus, quæ summum locũ in eis tenet, vt ostensum est contra aliam positionem. Item manifestum est quasdam partes non habere animã propriam. ergo eis non erit latriæ cultus exhibendus, & tamen ipsi inanimata corpora debeant. Item homo superior est ordine naturæ ad minus omnibus inferioribus corporibus, cùm perfectiorem habeat formam: non ergo illis esset ab homine exhibendus latriæ cultus, si propter eorum formas eis latriæ cultus deberetur. probatur consequentia, quia superius non debet inferiori latriæ cultum. Eadem inconuenientia sequentur, inquit sanctus Thomas, si quis dicat partes singulas mundi habere proprias animas, non autem totum aliquam communem. oportebit enim supremam mundi partem habere animam nobiliorem, cui soli secundum præmissa debetur latriæ cultus. Tertiò, contra tertiam positionem de imaginibus, quam dicit sanctus Thomas irrationabiliorem esse, arguit primò sic, Corporibus cælestibus nõ debetur latriæ cultus, nisi fortè propter eorũ animas. ergo neque imaginibus, quia aliquam virtutẽ habeãt aut dignitatem ex corporibus cælestibus secundum eorum corporalẽ virtutem, vt isti dicebant. Secundò. Sunt infra gradum cuiuslibet hominis, quia non consequuntur ex corporibus cælestibus tam nobilem perfectionem, sicut est anima rationalis. ergo, &c. Tertiò harum imaginum factores sunt homines. ergo, &c. probatur consequentia, quia causa potior est effectu. Si dicatur quòd habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quòd eis adhęrent aliquæ spirituales substantiæ, hoc non sufficit, tum quia nulli spirituali substantiæ debetur latriæ cultus nisi soli summæ, tum quia nobiliori modo anima rationalis adhæret corpori hominis quàm spiritualis substantia imaginibus, & sic adhuc homo remanet in maiori dignitate, scilicet tanquam nobiliori forma constitutus in esse: tum quia cùm huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est si per spirituales substantias effectum sortiantur, quod illæ sunt viciosæ, & per consequens sunt bonis hominibus inferiores.

ADVERTENDVM, quòd si diuinus cultus debetur alicui ab hominibus, nõ debetur illi nisi ratione cuiusdam excellentiæ in bonitate supra homines. ideo si aliquæ substantiæ etiam intellectuales in bonitate non excellant homines, imò sint illis inferiores, sicut substantiæ intellectuales quibus imagines prædictæ suum sortiuntur effectum, quæ malæ sunt & viciosæ, sunt bonis hominibus in bonitate inferiores: sequitur quod à bonis hominibus non est illis substantiis diuinus cultus exhibendus: & secundum hoc procedit vltima ratio hîc inducta: Confirmatur intentum principale author. Exo.22. & ad Roman.5.

Ex his infert sanct. Thom. duo corrolaria. Vnum est, quòd ad prædictas indebitas culturas instinctu dæmonum homines prouocati fuerũt. patet, quia ad indebita excitare non est nisi rationalis creaturæ malè dispositæ. Confirmatur autho. Psal. & 1. Corint. 10. Alterum est, quod quia principalis intentio diuinæ legis est vt homo Deo subdatur, & ei singularis reuerentia exhibeatur, non solùm corde, sed & ore & opere corporali. ideo primitus interdicitur plurium Deorum cultus: secũdò inducitur ne irreuerenter diuinum nomẽ ore pronuncietur, per ipsum falsum confirmando: tertiò, vt mens diuinæ contemplationi vacet, inducitur requies per aliquod tempus ab exterioribus exercitiis. Exo. 20.

CIRCA latriæ adorationem soli Deo exhibendam, considerandum est, quòd ipsam esse soli Deo exhibẽdam, intelligitur primò & per se, quia secundariò & per aliud non inconuenit vt alicui alij exhibeatur: sicut & honor regi exhibendus, eius legato exhibetur ratione regis, cuius personam repræsentat. Sic enim inquit sanct. Thom. tertia quæst. 25. & tertio Sen. dist. 9. est adoranda imago Christi, & crux adoratione latriæ, inquantum Christum crucifixum repræsentant, ita quòd vno actu adorationis adoratur ipse Christus & crux, aut eius imago, inquantum Christum

repræsentant, sed ille actus primò & per se ad Christũ terminatur, secundariò autem & ratione Christi repræsentari terminatur ad crucem aut ad imaginem. Notat autem sanct. Thom. in locis præallegatis, quòd imago dupliciter considerari potest. Vno modo inquantum est talis res, puta lignum aut lapis. Alio modo inquantum est imago, id est inquantum stat sub respectu repræsentatiui. Si consideretur primo modo, non est adoranda adoratione latriæ, cùm sit quid irrationale, cui conuenire non potest vt per se & actu separato ab alterius adoratione adoretur, id quod sibi conueniret si inquantum est talis res adoraretur. Si verò secundo modo consideretur: sic non inconuenit ipsam adorari latria, quia cùm (vt dicitur ab Aristot. in libro de memoria & reminiscentia) vnus & idem sit motus in imaginem inquantum est imago, & in rem cuius est imago, eadem est adoratio qua adoratur imago Christi, inquantum est Christi imamo, & qua ipse Christus adoratur: & per consequens, sicut adoratio qua Christus adoratur, est latria, ita & adoratio qua adoratur eius imago inquantum huiusmodi, latria, est.

Nec valent argumenta Holcot arguentis non debere adorari Christi imaginem latria, tum quia latria soli Deo debetur. nulla autem imago est Deus, tum quia idem honor deberetur Deo & creaturæ, tum quia taliter adorans confiteretur aliud à Deo esse Deum: honorans enim aliquem latria, confitetur illum esse Deum. Constat enim ex prædictis soli Deo deberi latriam primò & per se, alij autem à Deo non inconuenire exhiberi latriam per aliud, idest inquantum est dei imago, seu eius repræsentatiuum. Cõstat etiam non esse inconueniens eundem honorem deberi Deo & creaturæ, sed Deo primò & per se, creaturæ inquantum est Dei repræsentatiua. Non sequitur etiam vt adorans imaginem Dei confiteatur aliquid aliud à Deo esse Deum. non enim adorans aliquid latria confitetur illud esse Deum, nisi ad illud primò & per se eius adoratio terminetur. Per hæc etiam patet responsio ad Durandum arguentem, quod nunquam reuerentia exemplaris vel signati debetur signo vel imagini, quia quantumcunque sit idẽ motus animæ in imaginem, & in rem significatã nunquam tamẽ dicit anima imaginẽ inquantũ imagininẽ esse idẽ cũ exemplari. Patet enim quòd nõ ideo dicimus latriam deberi imagini Dei inquãtum est eius imago, quia anima dicat vnũ esse alterum, sed quia eodem actu adorationis quo adoratur imago Dei inquantum eius imago, adoratur ipse Deus tanquam id quod primò & per se adoratur: ipsa verò imago ratione Dei cuius est repræsentatiua, adoratur. non est autem conueniens imaginem Dei simul cum ipso Deo latria adorari, sicut non est inconueniens simul regem & eius legatum honorari, dum ipse legatus inquantum personam regis repræsentat honoratur. esset autem inconueniens si imago Dei per se adoraretur latria actu quo Deus non honoraretur, quia tunc adoraretur vt talis res, non autem vt Dei imago.

Quæstione 3. de adoratione crucis & imaginis.

EX his patet etiam responsio ad ea quæ obiicit Ioannes Mirandula in sua apologia. Arguit enim primò: Imago vt sic, est distincta ab imaginato. ergo si vt sic determinat adorationem latriæ, sequitur quòd aliquid aliud à Deo adorabitur latria. Secundò, si imago & imaginatum sint vnum totale obiectũ adorationis, aut huius totalis obiecti altera pars est ipsa imago quæ est ens creatum respectiuum, aut non. Si primum, sequitur quòd aliqua res creata de genere relationis saltem partialiter terminabit adorationem latriæ, quod videtur male catholicum. si secundum, ergo non debet dici ex illis duobus fieri vnum obiectum totale. Tertiò, authoritas Philosophi non iuuat, quia intendit Philosophus quòd motus recordatiuus quo anima recordatione mouetur in imaginẽ vt imago, terminatur etiam ad imaginatum: & etiam habet veritatem ad hũc sensum, quòd habens cõceptum diffinitiuum vnius intelligit esse aliud. Quòd autẽ omnis motus animæ maximè volũtatis, sit idem in imaginem & in imaginatum, hoc nullo modo intẽdit Philosophus. patet à simili, quia sæpe dicit sanct. Thom. quòd idem est motus voluntatis quo fertur in finem, & in ea quæ sunt ad finem, cùm vult ea propter finem, & tamen certum est secundum eum quòd ille motus vt attingit finem, est fruitio: vt autem attingit ea quæ sunt ad finem, est vsus, & non fruitio.

AD primum enim patet ex dictis quod non est inconueniens, vt aliud à Deo terminet secundariò & per aliud adorationem latriæ, inquantum videlicet illud adoratur vt habens ad illud respectum repræsentatiui. Ad secũdum similiter dicitur, quod sunt vnum totale obiectum adorationis, cuius obiecti vna pars est ratio quod adoratio simul ad aliam terminetur: neque est inconueniẽs quòd res creata respectum includens, & sic aliquo modo ad genus relationis spectans, terminet secundariò & ratione alterius latriæ adorationem. Nec hoc est malè catholicum, imo dicere oppositum magis est à catholica fide alienum, cùm secundum catholicæ ecclesiæ ritum videamus cruci fieri genuflexiones, prostrationes, supllicationes, & alia huiusmodi quæ ad latriæ adorationem pertinent.

Ad tertium dicitur primò quod dictum Philosophi maximè ad propositum facit, quia vbi vnum propter alterum, ibi est vnum tantùm: & sic vbi vnum propter alterum adoratur, ibi est vnum tantùm totale quod adoratur, & per consequens vnus actus adorationis ad vtrumque terminatur. & vniuersaliter apud Aristotelem, verum est quod est vnus motus animæ in imaginem inquantum imago est, & in imaginatum, quicunque motus animæ sit ille, quia tunc vt vnum animæ obiectum considerantur: & per consequens vno actu anima fertur in vtrumque dum actualiter simul in ipsa fertur. Dicitur secundò, quod dictum sancti Thomæ non obstat, imo propositum confirmat, quia ipse vult eundem esse actum voluntatis quo quis vult finem, & ea quę sunt ad finem, inquantum vult ea propter finem: vt habetur in quæstionibus Verit. quæstione vigesimatertia, articulo vltimo, & prima secundæ, quæstione duodecima, articulo quarto licet ille actus vt determinatur ad finem, aliquando habeat nomen fruitionis: vt verò terminat ad ea quæ sunt ad finem, habeat nomen vsus. In proposito verò actus ille vnus adorationis quo adoratur Deus & eius imago simul, non potest esse latria respectu vnius: respectu verò alterius alia adoratio, quia ipsi actus quibus vtrumque extrinsecus aut intrinsecus adoratur, sunt actus in quibus propriè latria consistit.

Quòd diuina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia & sensibilia.

Cap. 121.



SICVT autẽ per corporalia & sensibilia mens hominis eleuari potest in Deum, si quis eis in reuerẽtiam Dei debito modo vtatur: ita etiam eorum indebitus vsus mentem vel à Deo totaliter abstrahit, dũ in inferioribus rebus cõstituitur voluntatis finis, vel mentis intentionem à Deo retardat dum vltrà quam necesse sit ad huiusmodi res afficimur. est autem diuina lex ad hoc principaliter data, vt homo adhæreat Deo. pertinet igitur ad legem diuinam ordinare hominem circa corporalium & sensibilium affectionem & vsum.

2 Adhuc, sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, & inferiores vires sub ratione. pertinet autem ad diuinam prouidẽtiam, cuius quidẽ ratio homini à Deo proposita diuina lex est, vt singula suum ordinẽ teneant. est igitur sic homo ordinãdus lege diuina, vt inferiores vires rationi subdantur, & corpus animæ & exteriores res ad necessitatem homini deseruiant.

3 Amplius, quælibet lex rectè proposita inducit ad virtutem. virtus autem in hoc consistit, quòd tam interiores affectiones quàm corporaliũ rerum vsus ratione regulentur. est igitur hoc lege diuina statuendum.

4 Præterea, ad vnumquenque legislatorem pertinet ea lege statuere, sine quibus lex obseruari nõ potest: cùm autẽ lex rationi proponatur, homo legem nõ sequeretur, nisi alia omnia quæ pertinent ad hominem, rationi subderentur: pertinet igitur ad legem diuinam præcipere, vt omnia quæ sunt hominis, rationi subdãtur. Hinc est quod dicitur Rom. 12. Rationabile obsequium vestrum. & 1. Thess. 4. Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra. Per hoc autẽ excluditur quorundam error, dicẽtium illa solùm esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

Super Cap. 121.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de diuina lege quantum ad pręcepta quibus homo ordinatur ad Deum, vult de ipsa determinare quantum ad præcepta ordinantia hominem in proximum. Circa hoc autem duo facit: primò præmittit quoddam necessarium: secundò prosequitur intentum, cap. 128. Præmittit autem quod ad legem Dei pertinet ordinare hominem circa corporalia & sensibilia. Sed circa hoc duo facit. Primò ostendit in generali quòd ad legem diuinam pertinet ordinare hominem circa corporalium & sensibilium affectionem & vsum. Secundò, quomodo ordinet hominem circa venereorum & ciborum vsum, particulariter ostendit cap. sequenti. Quãtum ad primum arguit primò sic: Corporalium & sensibilium indebitus vsus mentem vel à Deo totaliter abstrahit, dum in ipsis constituitur voluntatis finis: vel mentis intentionem à Deo retardat, dum vltra quàm necesse est ad huiusmodi res afficimur. ergo ad legem diuinam pertinet hominem circa rerum huiusmodi affectionem & vsum ordinare. probatur consequentia, quia diuina lex ad hoc est principaliter data, vt homo adhæreat Deo.

ADVERTENDVM est quod cùm vltimus finis sit tantum vnus, quando mens vni rei tanquam vltimo fini adhæret, nihil aliud pro tunc tanquam vltimum finem amare potest. Propterea bene inquit sanct. Tho. quòd indebitus corporalium vsus mentem à Deo totaliter abstrahit, dum in ipsis constituitur voluntatis finis, qui videlicet dum in re corporea finis voluntatis constituitur, ita quòd nihil vlterius desideratur, aut amatur, sed res ipsa corporea amatur super omnia, mens omnino Deum deserit ipsum non amando, quod per mortale peccatum fit. quando verò ad huiusmodi res non tanquam ad vltimum finem afficimur, sed est tantùm aliqua circa ipsas inordinatio manente habituali ordine ad Deum tanquam ad finem. sicut accidit dum quis venialiter peccat, non abstrahitur mens à Deo totaliter, cùm suum tanquam finem habitualiter habeat, sed retardatur à Deo mentis intentio, quia per huiusmodi inordinatas affectiones circa corporalia profectus ille spiritualis impeditur quo homo magis per amorem actualem adhæret Deo: & consecutio gloriæ, quæ in Dei visione consistit, per huiusmodi inordinationem retardatur, vt dicitur de Malo. quæst. 7. artic. 2. ad 14. Secundò. Pertinet ad diuinam prouidentiam, vt singula suum ordinem teneant: sed lex diuina est ratio prouidentiæ à Deo homini proposita. ergo ad ipsam pertinet ordinare sic hominem, vt in eo singula suum ordinem teneant. sed sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, & inferiores vires sub ratione: ergo sic est homo ordinandus diuina lege, vt inferiores vires rationi subdantur, & corpus animæ, & exteriores res ad necessitatem homini deseruiant. ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd (sicut patuit ex præcedentibus) diuina prouidentia est ratio ordinis omnium rerum in finem, & per cõsequens, cum omnia ad hominem quomodocunque pertinentia sub diuina prouidentia cadant, ipsa prouidentia est etiam rerum humanarum ratio: & quia lex nihil aliud est quàm ratio & regula qua aliquorum actus diriguntur. ideo conuenienter dicitur quòd lex actuum humanorum est ratio diuinæ prouidẽtiæ homini à Deo proposita & manifestata. Aduertendum etiam, quia in conclusione apponitur particula quæ non videtur in

præmissis assumpta scilicet vt exteriores res ad necessitatem homini deseruiant, quòd aut in tex. deficit scriptorum vitio illa particula, in præmissis, autem subintelligitur, cùm dicitur quòd corpus sub anima ordinatur: sicut enim corpus hominis sub anima ordinatur tanquam ipsa imperfectius, ita exteriores res corporales sub homine continentur, cuius forma est anima intellectiua. Tertiò, Qualibet lex rectè proposita inducit ad virtutem. ergo, &c. probatur cõsequentia, quia virtus in hoc cõsistit, quòd tam interiores affectiones quàm corporaliũ rerũ vsus ratione regulẽtur.

ADVERTE, quòd ideo dicit sanct. Thom. legem rectè propositã inducere ad virtutem, nõ autem absolutè legem: quia possunt esse aliquæ leges per tyrannos propositæ quæ nõ inducant ad virtutem, sed ad malum: sed istæ nõ sunt leges rectę, imò peruersæ, & malè institutæ. Quartò, Cùm lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur, nisi alia omnia, quæ pertinent ad hominem, rationi subderentur. ergo ad legem diuinam pertinet præcipere, vt omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur. probatur consequentia, quia ad vnumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere sine quibus lex seruari non potest.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd cùm gubernare sit superioris respectu inferioris, non datur alicui lex secundũ quam debet aliud regulare & gubernare, nisi illud eius imperio supponatur: frustra enim daretur alicui lex secundum quam aliquod regnum gubernaret, nisi ipsum regnum ei supponeretur. quia ergo lex diuina proponitur à Deo, & datur humanæ rationi ad hoc, vt omnes actus hominis inquantum homo est regulet & gubernet, necesse est vt ipse homo quantum ad omnia sua rationi subiiciatur, & consequenter quãtum ad omnem affectionem & vsum rerum corporalium. Et hoc est huius rationis fundamentum. Confirmatur conclusio authoritate apostoli, Romanorum 12. & 1. Thessaloni. 4. Excluditur verò per hoc error dicentium, illa sola esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

ADVERTENDVM quòd hic error optimè ex dictis excluditur. cùm enim peccatum sit contra diuinam legem, & contra rationem operari, diuina autem lex, & humana ratio modum circa rerum sensibilium affectionem & vsum imponat, non solùm quis peccat si proximum offendat aut scandalizet, sed etiam si indebitè & contra rationis ordinem sensibilibus afficiatur, aut eis vtatur indebitè.

Qua ratione fornicatio simplex secundum legem diuinam sit peccatum: & quòd matrimonium sit naturale.

Cap. 122.



X hoc autem apparet vnam esse rationem quorundam dicentium, fornicationem simplicem non esse peccatum. Dicunt enim: Sit aliqua mulier à viro soluta, quæ sub nullius potestate vel patris vel alicuius alterius existat, si quis ad eam accedat ea volente, non facit illi iniuriam, quia sibi placet, & sui corporis habet potestatem: & alteri non facit iniuriam, quia sub nullius potestate esse ponitur: non videtur igitur esse peccatum. Non autem videtur esse responsio sufficiẽs, si quis dicat quòd facit iniuriam Deo. Non enim Deus à nobis offenditur nisi ex eo
Cap. præc. quòd contra nostrum bonum agimus, vt dictum est. hoc autem non apparet contra hominis bonum, vnde ex hoc non videtur Deo aliqua iniuria fieri. Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quòd per hoc fiat iniuria proximo qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari, & sic fit peccatum per accidens. nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit pecatum per accidens, sed per se. Oportet igitur ex superioribus solutionem inquirere. Dictum est enim, quòd Deus vniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum. est autem bonum vniuscuiusque quòd finem suum consequatur: malum autem eius est quod à debito fine diuertat. sicut autem in toto, ita & in partibus considerari oportet: vt scilicet vnaquæque pars hominis, & quilibet actus eius finem debitum sortiatur. semen autem etsi sit superfluum quantum ad indiuidui conseruationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei. alia verò superflua, vt egestio, vrina, sudor, & similia, ad nihil necessaria sunt: vnde ad bonũ hominis pertinet solùm quòd emittantur: non solùm autem hoc requiritur in semine, sed vt emittatur ad generationis vtilitatem, ad quam coitus ordinatur: frustra autem esset hominis generatio, nisi & debita nutritio sequæretur. quia generatum non remaneret debita nutrione subtracta, sic igitur ordinata debet esse seminis emisio, vt sequi posit & generatio conueniens, & geniti educatio. Ex quo patet quòd cõtra hominis bonum est omnis emissio seminis tali modo quòd generatio sequi non posit: & si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se: sicut omnis emisio seminis sine naturali coniunctione maris & fœminæ: propter quod huiusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non posset, hoc non est contra naturam, nec peccatum: sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse, si semen taliter emittatur, quòd generatio sequi posit. sed educatio conueniens impediatur. Est enim cõsiderãdum, quòd in animalibus in quibus sola fœmina sufficit ad prolis educationem, mas & fœmina post coitum nullo tempore commanent. sicut patet in canibus. Quæcunque verò animalia sunt in quibus fœmina non sufficit ad educationem prolis, mas & fœmina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem & instructionem: sicut patet in quibusdam auibus, quarum pulli non statim postquã nati sunt possunt cibum sibi quærere. cùm enim auis non nutriat lacte pullos (quod in promptu est velut à natura præparatum, sicut in quadrupedibus accidit) sed oporteat quòd cibum alienum pullis quærat, & præter hoc in cibando eos foueat: non sufficeret ad hoc sola fœmella: vnde ex diuina prouidentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, vt cõmaneat fœmellæ ad educationem fœtus. manifestũ est autem quòd in specie humana fœmina minimè sufficeret sola ad prolis educationem, quum necesitas humanæ vitæ multa requirat quę per vnum solum parari non possunt. est igitur conueniens secundum naturam humanam vt homo post coitum mulieri commaneat, & non statim abscedat, indifferenter ad quamcunque accedẽs, sicut apud fornicantes accidit. Nõ autem huic rationi obstat, quòd aliqua mulier suis diuitiis potens est, vt sola nutriat fœtum: quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quæ per accidens contingũt in vno indiuiduo, sed secundũ ea quæ totã sepeciem consequuntur. Rursus cõsiderandũ est quòd in specie humana proles nõ indiget solùm nutritione quãtũ ad corpus, vt in aliis animalibus, sed etiã instructione quantũ ad animam. nam alia animalia habẽt naturaliter suas prouidentias, quibus sibi prouidere possunt: homo autẽ ratione viuit, quem per longi temporis experimentum ad prudentiam peruenire oportet: vnde necesse est vt filij à parentibus quasi experti instruãtur. nec huiusmodi instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longũ tempus, & præcipuè quũ ad annos discretionis perueniτur. Ad hanc etiam instructionem longũ tẽpus requiritur: & tũc hanc etiã propter impetus pasionũ quibus corrumpitur æstimatio prudẽtiæ, indigent non solùm instructione, sed etiã represione. ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est ratio perfectior ad instruẽdum, & virtus potentior ad castigãdum. oportet igitur in specie humana nõ per paruum tempus insistere promotioni prolis sicut in auibus, sed per magnum spacium vitæ. vnde cùm necessarium sit marem fœminæ commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessariũ est proli, naturale est homini quòd non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale: & fornicarius coitus qui est præter matrimonium, est contra hominis bonum. & propter hoc oportet ipsum esse peccatum: nec tamen oportet reputari leue peccatum esse, si quis seminis emissionem procuret præter debitum generationis, & educationis finem, propter hoc quòd aut nullum peccatum est, si quis aliqua sui corporis parte vtatur ad alium vsum, quàm ad eum ad quem est ordinata secundũ naturam: vt si quis, verbi gratia, manibus ambulet: aut pedibus operetur aliquid manibus operandum: quia per huiusmodi inordinatos vsus bonum hominis non multum impeditur: inordinata verò seminis emissio repugnat bono naturæ, quod est conseruatio speciei: vnde post peccatum homicidij, quo natura humana iam in actu existens destruitur, huiusmodi genus peccati

videtur

videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanæ naturæ. Hæc autem quæ præmissa sunt, diuina authoritate firmatur. quòd enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita, patet. dicitur enim Leuitici decimooctauo: Cùm masculo nõ commiscearis coitu fœmineo: & cum omni pecore non coibis. Et primæ Corinthiorum sexto: Neque molles, neque masculorum concubitores regnum Dei possidebunt. Quòd etiam fornicatio & omnis coitus præter propriam vxorẽ sit illicitus, patet. dicitur enim Deuteronomij vigesimotertio: Non erit meretrix de filiabus Israel, neque scortator de filiis Israel. Tobiæ quarto: Attende tibi à fornicatione, & præter vxorem tuam non patiaris &c. Et primæ Corinthiorum sexto, Fugite fornicationem, &c. Per hoc autẽ excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quàm in aliarum superfluitatum emissione, & dicentium fornicationem non esse peccatum.

Super Cap. 122.

VISO in communi quòd per diuinam legem ordinatur homo secũdum rationem circa corporalia & sensibilia, videndum est in particulari quomodo ordinetur circa venereorum & ciborum vsum, circa quæ homo maximè afficitur. Et primò videndum de est vsu venereorum. Secundò de ciborum vsu, capitulo 128. Quantum ad primum duo facit sanctus Thomas: primò ostendit secundum diuinam legem, fornicationem esse peccatum, & matrimonium naturale. Secundò, matrimonij conditiones declarat cap. sequentibus. Quantum ad primum tria facit. Primò proponit rationem quorundam dicentium fornicationem non esse peccatum. Secundò veritatem determinat. Tertiò quandam obiectionem excludit.

Primò ergo ait quòd quidam arguunt fornicationem non esse peccatum, quia si quis ad mulierem solutam à viro, & sub nullius potestate existentem ea volente accedat, nec illi facit iniuriam, quia sibi placet, & sui corporis habet potestatẽ: nec alteri, quia sub nullius potestate esse ponitur. ergo non est peccatum. Nec sufficit dicere quòd Deo iniuriam facit, quia Deus non offenditur à nobis nisi ex eo quòd contra bonum nostrum agimus: hoc autem non apparet contra hominis bonum. Non sufficit etiam dicere quòd fiat iniuria proximo, qui per hoc scandalizatur, quia contingit de aliquo quòd secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari, & sic per accidens peccatum esse: nũc autem agimus an fornicatio sit per se peccatum. Secundò determinat veritatem, & ponit duas conclusiones. Prima est. Fornicarius coitus est peccatum, & intelligitur secundum se, & non tantùm quia prohibitus, probatur. Contra hominis bonum est omnis emissio seminis secundum quam generatio sequi nõ potest secundum se: aut si sequi potest generatio, conueniens prolis educatio impediatur. Et si ex proposito agatur, oportet esse peccatum, sed sic accidit in fornicario coitu. ergo, &c. maior probatur, Bonũ vniuscuiusque est, vt finem suum consequatur: malum verò quod à debito fine degenerat: & hoc sicut in toto, ita & in partibus considerari oportet. sed semen est necessarium ad speciei propagationem, cùm tamen alia superflua ad nihil necessaria sint, vt egestio, vrina, sudor, & huiusmodi. ergo ad bonũ hominis pertinet vt emittatur ad generationis vtilitatem, & etiam vt sequi possit conueniens geniti educatio, quia generatum non remaneret debita nutritione substracta. ergo, &c. minor verò probatur, scilicet quod per fornicarium coitum impediatur conueniens geniti educatio. Conueniens est secundum humanam naturam, ad educationem scilicet prolis, vt homo post coitum mulieri commaneat, & non statim abscedat, differenter ad quancunqne accedens, quia fœmina minimè sufficeret sola ad prolis educationem, cùm necessitas humanæ vitæ multa requirat quæ per vnum solum parari non possunt. videmus autem in animalibus in quibus fœmina non sufficit ad educationem prolis, quod mas & fœmina simul post coitum commanet quousque necessarium est ad prolis educationem & instructionem. sed fornicator non commanet fœminæ, sed statim abscedit indifferenter ad quancunque accedens. ergo, &c. Nec obstat huic probationi, quod aliqua mulier suis diuitiis potens est vt sola nutriat fœtum, quia rectitudo naturaliter in humanis actibus non secundum ea quæ per accidens in vnò indiuiduo contingunt, sed secundum ea quæ totam speciem consequuntur.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quod actui fornicario secundum se conuenit vt homo non teneatur post coitum fœminæ commanere, quum per ipsum nullo vinculo ad hoc arctetur, inquantum fornicator est: & quantum est ex ipsa ratione fornicarij actus, non prohibetur quis ad quancunque aliam accedere. ideo quantum est ex se, est impeditiuus conuenientis educationis prolis, quæ conuenienter non fit, nisi post coitum masculus fœminæ commaneat, & consequenter secundum se est contra hominis bonum, & est peccatum. Vnde quamuis aliquis fornicator diu post coitum commaneat mulieri, & iuuet ad prolis educationẽ: hoc non tollit quin actus fornicarius sit peccatũ, quia per accidens est vt hic commaneat mulieri. secundum se autem illi actui non conuenit vt habeat fornicator fœminæ commanere, quia nulla est ipsius ad hoc facta obligatio, quia (vt hîc dicitur) in actibus humanis consideratur rectitudo aut obliquitas à ratione secundum id quod illis conuenit per se, non autem secundum illud quod sibi per accidens conuenit. ideo absolute dicendum est actum omnem fornicarium, malum hominis esse, vt pote impeditiuum finis ad quẽ per se & ex natura sua seminis emissio ordinatur, & esse peccatum non obstantibus iis quæ quandoque hunc actum in aliquo homine per accidens concomitantur. Ratio ergo sancti Thomæ procedit ex propositionibus quæ formaliter & per se sunt veræ, ex quibus rationes efficaciam habent, licet per accidens aliquando falsæ esse videantur. Vnde ista propositio quam assumit, scilicet fornicator statim abscedit indifferenter ad quancumque accedens vera est per se loquendo de fornicatore, & quantum ad id quod conuenit fornicatori inquantum fornicator est; licet in aliquo fornicatore per accidens possit esse falsa, ratione scilicet alicuius adiuncti fornicationi, ex quo fornicator inducitur ad commanendum fœminæ post coitum. Secunda conclusio est: Matrimonium est homini naturale, intellige, vt dicitur 4. Senten. dist. 26. quæst. 1. artic. 1. non quia ex necessitate naturæ sequatur, sed quia ad ipsum est naturalis inclinatio, quæ mediante libero arbitrio completur. probatur. Naturale est homini quòd non modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatã mulierem. ergo matrimonium est homini naturale. probatur consequentia, quia hanc societatem matrimonium vocamus. antecedens verò probatur, necessarium est marem fœminæ commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessariũ est proli, sed in homine opus patris est necessarium proli per magnum spatium vitæ, quia filij indigent instructione quantum ad animam, cuius non sunt capaces nisi post longum tempus, & præcipuè cùm ad annos discretionis perueniunt, & ad quam longum tempus requiritur. indigent etiam propter impetus passionum quibus corrumpitur æstimatio prudentię, repressione. ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis requiritur opus patris, in quo est, & ratio perfectior ad instruendum, & virtus potentior ad castigandum. ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd sanct. Thom. concludere intendons matrimonium esse homini naturale, assumpsit quòd necessarium est marem fœminæ commanere quoadusque opus patris est necessarium proli; propter quod alicui videri posset ipsum non bene argumentari. Sed si diligenter inspiciatur, optimè procedit ratio. Non enim facit hoc loco sanct. Thom. differentiam inter necessarium & naturale, quia satis constat quod in omnibus animalibus necessarium est id esse secundum naturæ inclinationem. vnde dicere aliquid esse omnibus animalibus necessarium, & illud esse naturale, pro eodem cõuenienter accipi possunt. breuitati autem studens sanct. Thom. potius vsus est in illa propositione nomine necessarij quàm nomine naturalis: quia causa finalis quare alicui data est naturalis inclinatio ad aliquid, est quia illud est rei necessarium; ideo dum dicitur aliquid esse necessarium animalibus, dicitur implicitè, & naturalitas eius & causa naturalitatis explicatur.

CIRCA illam propositionem, Diuturnam societatem viri ad mulierem matrimonium vocamus, aduertendum quòd matrimonium potest sumi dupliciter pro nunc. Vno modo vt est in officiũ naturę, tanquam videlicet ordinatum ad prolis generationem & educationẽ, quod est principale in matrimonio. Alio modo vt est ecclesiæ sacramentum. propositio ergo sanct. Thom. intelligenda est de matrimonio primo modo sumpto, quod cõmune est omni statui hominũ. isto enim modo matrimoniũ nihil aliud est quàm obligatio viri ad cõmanendum determinatæ mulieri propter prolis generationem & educationem: matrimonium autem secundò modo acceptum supra hoc addit rationem significatiui coniunctionis Christi & ecclesiæ. Tertiò remouet sanct. Thom. quandam obiectionem contra primam conclusionem. Posset enim alquis ex ratione adducta reputare leue peccatum esse si quis seminis emissionem procuret pręter debitũ generationis, & educationis finem: quia aut leue aut nullũ peccatum est si quis aliqua sui corporis parte ad aliũ vtatur vsum præter eũ ad quem est ordinata secundum naturam, vt si quis manibus ambulet, aut pedibus operetur aliquid manibus operandũ. Respondet autẽ quòd non est simile de istis inordinatis vsibus, & de inordinata seminis emissione, quia per illos hominis bonũ non multũ impeditur, hoc verò repugnat bono naturę, quod est conseruatio speciei. ex quo infertur quòd huiusmodi genus peccati post peccatum homicidij secundum locum tenere videtur.

EX ista responsione attendendum est quòd non est accipiendum pro totali ratione quare fornicatio, aut quæcunque seminis emissio ex qua generatio prolis aut eius educatio conueniens sequi non potest, sit peccatum: quia quandocunque alicuius partis corporis vsus non est secundum naturæ ordinem, tunc est peccatum. constat enim hoc in vsu manuum & pedum non esse vniuersaliter verum: sed oportet addere quod talis inordinatus vsus sit talis vt ex ipso malum naturæ sequatur, quia videlicet aut totaliter bonum naturæ per ipsum tollitur, aut impeditur. tunc enim quia emissio seminis ex qua aut generari proles non potest, aut non conuenienter æducari, est contra bonum prolis generandæ, & sic est contra naturæ bonum quæ ex generatione prolis & educatione conseruatur, argui potest illam esse peccatum secundum se. propterea sanct. Thom. secũda secũdæ, quæst. 145. artic. 2. & 3, nulla alia ratione ostendit fornicationem esse peccatum mortale, nisi quia inordinationem importat, quæ vergit in nocumentum vitæ eius qui est ex tali concubitu nasciturus. quod enim committitur directè contra vitam hominis est peccatum mortale.

SED non videtur ex hac responsione satisfieri dubitationi propter duo. primò, quia S. Tho. in principio determinationis suæ assumit hanc propositionem, quòd bonum vniuscuiusque est tam in toto quam in partibus vt finem suum consequatur, malum verò quòd à fine debito diuertat. sed si quis vtatur parte corporis ad aliud quàm sit ordinata, pars à fine debito diuertitur: ergo ita fit contra hominis bonum, si quis vtatur parte aliqua ad alium vsum quàm ad eum ad quem est ordinata: sicut si semen emittatur modo quo generatio aut educatio prolis sequi non possit. vtroque enim modo impeditur hominis finis quãtum ad partẽ. ergo ita vnum erit peccatum sicut aliud. Secundò, si ideo talis seminis emissio peccatum est, quia contra bonum prolis procreandæ, & contra speciei conseruationem, sequitur quòd nullus poterit continentiam absque peccato seruare: quia etiam per continentiam impeditur speciei conseruatio quantum est ex parte hominis continentis.

AD primum horum dupliciter potest responderi. Primò, quòd vtique dum parte quacunque quis vtitur ad aliũ vsum quàm est à natura institutum, si aliquo modo contra hominis bonum inquantum à fine debito diuertitur, non tamẽ fit contra magnũ hominis bonũ, vt illud sit peccatum. inordinata autem semine emissione fit contra magnum hominis bonum, quia fit contra educationem hominis nascituri, & contra speciei conseruationem, ideo non est simile de aliis inordinatis vsibus, & de inordinata seminis emissione: hoc autem videtur esse de mente sancti Thomæ in prædicta responsione: quia non facit differentiam inter hæc, quasi in illis

nullo modo fiat cõtra hominis bonum: in isto autem fiat, sed quia per illa non multum impeditur hominis bonum, per hoc autem multum impeditur. Potest secundò responderi, quòd non est malum hominis, quòd quis prætermissa operatione & vsu partis à natura intento, vtatur parte ad alium vsum: quia omni corporis parte potest homo vti vt instrumento etiam ad alium vsum quàm sit à natura instituta: sed bene malũ hominis est, si operatio naturalis & vsus proprius partis totaliter fiat quod non sit cõueniens fini quem natura per talem vsum & operationẽ intẽdit, imò illi cõtrarietur. sicut accidit inordinata seminis emissione. vnde quod inquit sanct. Thom. malum vniuscuiusque esse quod à debito fine diuertat, intelligendum est non per cessationẽ propriæ operationis & vsus, vbi res non est ad continuam aliquam operationẽ instituta, sed per incõuenientiam & improportionem propriæ operationis & proprij vsus ad finem à natura intentum. Ad secundum dicitur, quòd aliter loquendum est de eo qui cessat à speciei propagatione per cessationẽ ab opere speciei ad propagationẽ ordinato, & aliter de eo qui operationem ad speciei propagationẽ ordinatã operatur, modo quo talis propagatio sequi nõ potest: quia ille non producit actum debito ordine priuatum, nec agit contra bonum naturæ, cùm talis propagatio sufficienter per alios expleatur. sed iste bene agit contra bonum naturæ, & illi iniuriatur: quia actionem quàm agit, suo debito fine priuat, in præiudicium prolis quæ inde nasci posset, aut quæ est nascitura. nam (vt habetur ex doctrina sancti Thomæ, secunda, secundæ, quæst. 152. artic. 2. & 4. Sent. dist. 26. artic. 2.) ad id quod natura inclinat tanquam ad perfectionem multitudinis necessarium, non obligatur quilibet homo per modum præcepti, vbi per alios satisfit: aliàs quælibet ad agriculturam obligaretur, quæ est communitati necessaria: sed sufficit vt aliqui de multitudine illud exequantur: vbi autem quis naturæ operationem exercet, tenetur illam sic exercere vt naturæ finis non impediatur quantum est ex ipso modo agendi per se.

CIRCA id quod refert sanctus Thomas ex responsione, attendendum est quòd cùm inordinata seminis emissio ideo sit peccatum, quia per se actus inordinatus est, & est contra bonum speciei humanæ, grauitas ipsius inter alia peccata quibus fit contra bonũ hominis, attendenda est secundũ malum quod inde sequitur humanæ speciei: malum autem quod fit humanæ speciei per ipsam, vt hìc dicitur, est impedimentum generationis aut educationis prolis nascituræ, quæ nondum actu speciem participat: malum verò quod per homicidium fit, est priuatio educationis & vitæ hominis iam nati & actu speciem participantis. quia ergo maius malum naturæ humanæ est nocumentum in vita & educatione hominis iam nati, & actu speciem participantis quàm hominis nascituri, & in potentia tantùm speciem habentis, vtpote qui ex multis causis impediri potest: & hoc maius malum est quàm nocumentum in exterioribus rebus: ideo cõuenienter dictum est post peccatum homicidij, huiusmodi genus peccati secundum locum tenere, scilicet inter peccata quæ sunt contra hominis bonum. Confirmatur prima conclusio authoritate diuina. Leuitici quidem 18. & 1. Corinth. 6. quãtum ad hoc quòd omnis emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita. Deuter. verò 23. & Tobiæ 6. & 1. Corinth. 6. quantum ad hoc quòd fornicatio & omnis coitus præter propriam vxorem sit illicitus. Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quàm in aliarum superfluitatum emissione, & dicentium fornicationem non esse peccatum.

ADVERTENDVM autẽ quòd S. Thom. ex dictis relinquit solutam aduersariorum rationem. Constat enim illã consequentiam non valere: nõ fit in fornicatione iniuria mulieri, nec alicui alij homini in cuius potestate sit, ergo non est peccatum. Nã fit actus ex se inordinatus: & fit contra hominis bonum, vt est ostensum, & ideo est peccatum.

ADVERTENDVM etiam quòd per illam propositionem in principio determinationis positam, scilicet Deus vniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum, vult inferre sanct. Thom. per diuinam legem conuenienter esse prohibitam fornicationem, & omnem inordinatam seminis emissionem. Cùm enim Deus gubernet vnumquodque ordinando ipsum ad id quod est ei bonũ, & per consequens remouendo quod est ei malum, & bonum sit homini vt omnem seminis emissionem taliter procuret vt sit generationi & educationi prolis conueniens, pertinet ad diuinam legem secundum quam homo gubernatur, vt emissionem seminis illi fini improportionatam prohibeat.

CONTRA rationem sancti Thomæ, qua probat fornicationem esse peccatum, instatur à quibusdam multipliciter, sed rationes eorum procedunt ex his quæ per accidens in fornicario actu possunt inueniri. Ratio autem sancti Thomæ fundatur in eo quod per se conuenit fornicationi: ex quo ratio peccati sumenda est: ideo rationem sancti Thomæ non infringunt: quia autem eas sigillatim Reueren. cardinalis Caietanus in secunda secundæ, quæst. 154. artic. 2. sufficientissimè soluit, in eis soluendis nunc nobis elaborandum non est.

Quòd matrimonium debet esse indiuisibile.
Cap. 123.

Idem 4. Sen. dist. 33 quæst. 2. artic. 1.



I quis autem rectè consideret, prædicta ratio non solùm ad hoc producere videtur, vt societas maris & fœminæ, quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quòd sit per totam vitam. Possessiones enim ad conseruationem naturalis vitæ ordinantur: & quia naturalis vita, quæ conseruari non potest in patre perpetuò, quasi quadam successione secũdum speciei similitudinem conseruatur in filio secundum naturam: est conueniens vt in his quæ sunt patris, succedat & filius. naturale est igitur vt solicitudo patris ad filium maneat vsque ad finẽ vitæ suæ. si igitur solicitudo patris de filio, causat etiam in auibus commanentiam maris & fœminæ: ordo naturalis requirit quòd vsque ad finem vitæ in humana specie pater & mater simul commaneant. Videtur etiam æquitati repugnare si prædicta societas dissoluatur. fœmina enim indiget mare nõ solùm propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem: quia mas est & ratione perfectior, & virtute fortior: mulier verò ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis. cessante igitur fœcunditate mulieris & decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur mulierem assumens tempore iuuentutis quo & decor & fœcunditas ei adsunt, eam dimittere posset postquam ætate prouecta fuerit: damnum inferret mulieri contra naturalem æquitatem.

2 Item, manifestè apparet inconueniens si mulier virum dimittere posset: cùm mulier naturaliter viro subiecta sit tanquã gubernatori. nõ est autẽ in potestate eius qui alteri subiicitur, vt ab eius regimine discedat. contra naturalẽ igitur ordinem esset si mulier virũ deserere posset. si ergo vir deserere posset mulierẽ, non esset æqua societas viri ad mulierem, sed seruitus quædam ex parte mulieris.

3 Præterea, naturalis quædam solicitudo inest hominibus de certitudine prolis: quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. quæcunque igitur certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctũ humanæ speciei: si autẽ vir posset mulierẽ dimittere, vel mulier virũ, & alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier à primo cognita, postmodũ à secundo cognosceretur. est igitur cõtra naturalẽ instinctum speciei humanæ quòd mulier à viro separetur. sic igitur non solùm diuturnam, sed indiuiduam oportet esse in humana specie maris & fœminæ coniunctionem.

Amplius, amicitia quantò maior est, tãtò debet esse firmior & diuturnior: inter virum autem & vxorem maxima amicitia esse videtur. adunantur enim non solùm in actu carnalis copulæ, quæ etiam inter bestias quandam suauem amicitiam facit, sed ad totius domesticæ conuersationis consortium: vnde in signum huius, homo propter vxorem, & patrẽ & matrem dimittit, vt dicitur Gen. 2. incõueniens est igitur quòd matrimonium sit omnino dissolubile. Vlterius autem considerandum est, quòd inter naturales actus sola generatio ad bonum commune ordinatur: nam comestio & aliarum superfluitatum emissio ad indiuiduum pertinẽt. generatio verò ad conseruationem speciei. vnde cùm lex instituatur ad bonum commune, ea quæ pertinent ad generationem prolis, oportet legibus ordinari & diuinis & humanis. leges autem positæ oportet quòd ex naturali instinctu procedãt, si humanæ sunt: sicut & in scientiis demonstratiuis omnis humana inuentio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit. si autem diuinæ sunt, non solùm instinctum naturæ explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplent: sicut ea quæ diuinitus reuelantur, superãt naturalis rationis capacitatem. cùm igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc ꝙ coniunctio maris & fœminæ sit indiuidua, & ꝙ sit vna vnius: oportuit hoc lege humana ordinatum esse. lex autem diuina supernaturalem quandam rationem apponit ex significatione inseparabilis cõiunctionis Christi & Ecclesiæ: quæ est vna vnius. sic igitur inordinationes circa actum generationis nõ solùm instinctui naturali repugnãt, sed etiã leges diuinas & humanas transgrediuntur: vnde ex hoc etiam magis circa hoc peccatur ex inordinatione quàm circa sumptionem cibi aut alterius huiusmodi, quia verò necesse est ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari: coniũctio maris & fœminæ nõ solùm sic est ordinata legibus secundum quòd ad prolem generãdam pertinet, vt est in aliis animalibus, sed etiam secundum quòd cõuenit ad bonos mores: quos ratio recta disponit vel quãtum ad hominem secundum se, vel secũdum quòd homo est pars domesticæ familiæ aut ciuilis societatis: ad quos quidem bonos mores pertinet indiuidua cõiunctio maris & fœminæ. sic enim fidelior amor vnius ad alterum erit, dum cognoscunt se indiuisibiliter cõiunctos. erit etiam vtriusque solicitior

licitior cura in rebus domesticis, dũ se perpetuò cõmansuros in earũdem rerum possessione æstimant. subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere si vir vxoré dimitteret, inter eum & propinquos vxoris: & fit firmior inter affines dilectio. tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quæ darentur si vir vxorem dimittere posset: aut econuerso. per hoc enim daretur via facilior solicitandi matrimonia aliena. Hinc est ꝙ dicitur Matthęi 19. & primæ Corinthiorũ septimo: Ego autem dico vobis, vxorem à viro non discedere. Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium vxores: ꝙ tamen in veteri lege permissum fuit Iudæis propter eorum duritiam, quia scilicet proni erant ad occisioné vxorum. permissum ergo fuit minus malum ad excludendum maius malum.

Super Cap. 123.


OSTQVAM ostendit sanct. Thom. quòd matrimonium est homini naturale, vult de matrimonij conditionibus determinare: & ponit quatuor conditiones in istis quatuor capitulis. Prima est. quòd matrimonium debet esse indiuisibile & indissolubile, siue debet per totam vitam durare. quod idem est. circa hanc autem declarãdam duo facit. primò probat quòd secundum naturæ inclinationem matrimonium debet esse indissolubile. secundò probat quòd talis indissolubilitas consequenter humanis & diuinis legibus est instituta. Quantum ad primum arguit primò sic: Naturale est vt solicitudo patris ad filium maneat vsque ad finem vitæ suæ. ergo naturalis ordo requirit quòd vsque ad finem vitæ in humana specie pater & mater simul commaneãt. probatur consequentia, quia etiam in auibus solicitudo patris de filio causat commanentiam maris & fœminæ: antecedens verò probatur: quia cùm naturalis vita quæ in patre perpetuò conseruari non potest, quasi quadam successione conconseruetur in filio, conueniens est secundum naturam vt in his quę sunt patris, scilicet possessionibus ad conseruationem vitæ naturalis ordinatis, succedat & filius.

ADVERTENDVM est, quòd quia educatio prolis & eius gubernatio non fit conuenienter à patre, nisi etiã opus matris cõcurrat, cùm proles cõmune illorum bonũ sic, & vtroque indigeat, quandiu durat solicitudo patris de filio, ex natura inclinatur pater ad commanendum matri sine qua non esset conueniens educatio filij: & ideo si secundum naturam solicitudo patris de filio est per totam patris vitam in qua pater filio thesaurizat, est secũdum naturæ inclinationem vt etiam per totum tempus vitæ suæ feminæ commaneat. & hoc est huius rationis fundamẽtum. Secundò, est contra naturalem æquitatem prædictæ societatis dissolutio, ergo &c. probatur antecedẽs. Fœmina indiget mare non solùm propter generationem, sed etiam propter gubernationem, quia mas est ratione perfectior, & virtute fortior: mulier verò ad viri societaté assumitur propter necessitatem generationis: sed cessante fœcunditate & decore mulieris impeditur ne ab alio assumatur, ergo damnũ inferretur mulieri contra naturalem æquitatem si dimitteretur à viro.

ADVERTENDVM est quòd naturalis æquitas habet vt ex beneficio benefactor gratiam & commodum ab eo cui fit beneficium reportet, non autem damnum. ideo contra naturalem æquitatem est vt benefactori damnum ex suo beneficio inferatur. si autem mulier post suam fœcunditatem & decorem quam in viri beneficium dedit præbendo se illi ad generationem sociam, dimitteretur à viro, illi ex suo beneficio damnum inferretur, quia indigens viro tanquã gubernatore post fœcunditatis & decoris tempus non inueniret à quo assumeretur, & à quo gubernaretur: ideo talis dimissio contra naturalem ordinem esset, & in hoc ratio consistit. Tertiò, contra naturalem ordinem esset, si mulier virum deserere posset. ergo si vir mulierem posset deserere, non esset æqua societas viri ad mulierem, sed seruitus quædam ex parte mulieris. antecedens probatur, quia non est in potestare eius qui alteri subditur, vt ab eius regimine discedat. mulier autem est naturaliter viro subiecta, tanquam gubernatori. Quartò, quę certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanæ speciei, sed si vir mulierem posset dimittere, & mulier virũ, & alteri copulari, impediretur certitudo prolis, ergo, &c. probatur maior, quia cùm filius diuturna patris gubernatione indigeat, inest naturalis solicitudo hominibus de certitudine prolis. minor verò probatur, quia mulier à primo cognita, postmodũ à secũdo cognosceretur.

SED videtur hęc ratio inefficax esse. Non enim tollitur certitudo prolis nisi antequã nascatur proles mulier ab altero cognoscatur. nam postquam nata est proles, si mulier ab alio cognoscatur, non tollitur propter hoc prolis prius natæ certitudo: & sic non cõcluditur per hanc rationem perpetua & indiuisibilis societas maris ad fœminam, sed tantùm societas & indissolutio ante prolis generationé. Respondetur quòd ista ratio non concludit directè oportere societatem viri & mulieris per totam vitam durare, sed esse quandam obligationem mutuam inter illos, vt mulier sic primo viro obligata sit, quòd alteri quàm ipsi copulari non possit: & consequenter, si debet esse æqua societas, nec vir alteri misceri, quia per concubitũ mulieris cum alio viro certitudo prolis tolleretur. Ex hoc autem quòd mulier & vir sibi mutuò obligantur tempore quo generationi sunt apti, relinquit sanct. Thom. manifestum ex pręcedẽtibus rationibus oportere etiam per totam vitam huiusmodi societatem durare. Quintò inter virum & vxoré maxima amicitia esse videtur propter adunationem eorum non solùm in actu carnalis copulæ, quæ etiam inter bestias quandam suauem amicitiam facit, sed etiã ad totius domesticę conuersationis consortium: cuius signum est quòd propter vxorem homo patrem & matrem dimittit, vt dicitur Genesis secundo: ergo &c. probatur cõsequentia, quia amicitia quantò maior est, tantò debet esse firmior & diuturnior.

Secundo loco ostendit sanct. Thom. quòd oportuit lege humana & diuina ordinari vt matrimoniũ sit indissolubile. & etiam quòd sit vna vnius. Probat autem hoc dupliciter. primò, ea quæ pertinent ad generationem prolis, oportet legibus & diuinis & humanis ordinari: sed leges humanæ ex naturali instinctu proueniunt, vt ex demonstratiuis scientiis ostenditur: diuinæ autem leges non solùm naturæ instinctum explicãt, sed etiam defectus naturalis instinctus supplent: ergo his legibus debet circa generationem ordinari id quod est secundum naturalem instinctum. sed naturalis instinctus in specie humana est, quòd coniunctio maris & fœminæ sit indiuidua, & vnius sit vna: ergo hoc debuit humana lege ordinari. huic autem lex diuina quandam supernaturalem rationem apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi & Ecclesiæ, si est vna vnius: assumptum probatur, quia lex instituitur ad bonum commune. inter naturales autem actus sola generatio ad bonum ordinatur scilicet ad speciei conseruationem. Ex ista ratione infert sanctus Thomas quòd quia inordinationes circa actum generationis non solùm instinctui naturali repugnant, sed etiam leges diuinas & humanas transgrediũtur, magis circa hoc peccatur ex inordinatione quàm circa sumptionem cibi aut alterius huiusmodi.

CIRCA id quod dicitur leges humanas ex naturali instinctu procedere, considerandum est ex doctrina S. Thom. 1. 2. q. 95. art. 2. quòd hoc intelligitur non de iniusta lege quæ propriè non est dicenda lex, imò legis corruptio, sed de iusta. cùm enim dicatur aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis: prima autem regula rationis sit lex naturæ, omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum à lege naturæ deriuatur. Quomodo auté diuersimodè leges aliquæ à naturali lege deriuentur, ostendit ibidem sanct. Thom.

CIRCA id quòd dicitur diuinam legem indiuisibilitati coniunctionis maris & fœminæ quæ per legem humanam est ordinata, apponere supernaturalem quandam rationem ex significatione inseparabilitatis coniunctionis Christi & Ecclesiæ, est vna vnius, duo sunt attendenda: vnum est ex doct. sanct. Thom. 4. Sent. dist. 33. quæst. 2. art. 1. quòd inseparabilitas viri & mulieris aliter consideratur in matrimonio secundum quòd est in officium naturæ, quo modo determinatio eius ad legem humanam pertinet. & aliter secundum quòd est Ecclesiæ sacramentum, secundum quem modum ad diuinam pertinet legem. Primo enim modo inseparabilitas non est de prima intentione matrimonij, quia non ordinatur ad prolis procreationem & educationem ac instructionem quousque ad perfectam ætaté peruenerit, quod est de prima intentione naturæ: hoc enim absque tali perpetua societate esse posset, sed ordinatur ad hoc quòd ei prouideatur in posterum per totam eius vitam, per hæreditatis scilicet & aliorum bonorum dimissionem: quod videtur esse de secunda intentione naturæ. secundo autem modo inseparabilitas est de prima matrimonij intentione. intenditur enim primò in matrimonio secundum quòd est institutum Ecclesiæ sacramentum, vt per ipsum indiuisibilitas coniunctionis Christi & Ecclesiæ significetur: & hoc significatur per matrimonij indiuisibilitatem: & quia per diuinam legem instituta sunt sacramenta. ideo conuenienter dicitur hanc rationem significationis esse indiuisibilitatĩ matrimonij appositam. Alterum est, quòd quia aliquãdo dispensatum fuit diuinitus super pluralitate vxorum, & posset etiam dispensari si fieret dispensatio super vxorum pluralitate, & per consequens matrimonij societas non esset indiuidua: matrimonij sacramentum non significaret indiuisibilitatem coniunctionis Christi & Ecclesiæ, quia non significaret coniunctionem Christi & Ecclesiæ inquantum est vna, licet posset significare talem coniunctionem inquantum in Ecclesia est graduum distinctio, vt inquit sanct. Thom. 4. Sent. dist. 33. artic. 2. Sed si est tantum vna vnius, vt est per Christi legem institutum, talis indiuisibilitas cõiunctionis Christi & Ecclesiæ significatur per huiusmodi matrimonij indiuisibilitatem. ideo addidit S. Thom. si est vna vnius. Secundò, coniunctio maris & fœminæ non solùm est ordinata legibus secundum quòd ad prolem generandam pertinet, sed etiam secundum ꝙ pertinet ad bonos mores, quos recta ratio disponit. sed ad bonos mores pertinet indiuidua coniunctio maris & fœminæ, quia sic est amor fidelior vnius ad alterũ & est vtriusque solicitior cura in rebus domesticis, subtrahuntur discordiarũ origines inter virum & propinquos vxoris: & firmior fit inter affines dilectio, tolluntur etiam adulteriorum occasiones. ergo, &c. probatur maior, quia ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari oportet.

Confirmatur conclusio auth. Matth. 19. & 1. Cor. 7. Excluditur verò per hoc consuetudo dimittentium vxores: & licet hoc in veteri lege fuerit Iudæis permissum, hoc fuit propter duritiam eorum ad euitãdum maius malum, quia videlicet proni erant ad occisionem vxorum.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sanct. Thom. 4. Sent. art. allegato, quæstiuncula secũda, quòd duplex opinio fuit de libello repudij permisso Iudæis. Quidam enim dixerũt quòd Iudæi repudiando vxores non peccabant, sed eis erat ex permissione diuina licitum, quia hoc esse peccatum non est per legem aut prophetas indicatum. & habet hæc opinio fundamentum ex verbis Chrisostomi inquientis, quòd à peccato abstulit culpam legislator quãdo repudium permisit. Alij verò dixerunt quòd dantes libellum repudij, à peccato non excusabantur, quanuis excusarentur à pœna secundum leges infligenda. vnde dicũt quòd libellum repudij Moses Iudæis permisit propter maius malum cohibendum, scilicet vxoricidiũ: sicut permissum eis fuit extraneis fœnerari, ne fratribus suis fœnerarentur. Sed licet (vt ibidem inquit sanct. Thom.) prima opinio probabilis sit, secunda tamen communius tenetur, & ideo ipsam videtur sequi hoc loco, dũ inquit quòd permissum fuit minus malum ad maius malum excludendum.

Quòd matrimonium debeat esse vnius ad vnam.
Caput 124.


ONSIDERANDVM auté videtur quòd innatum est mentibus omnium animaliũ quæ coitu vtuntur, quòd consortium in compari non compatiuntur: vnde propter coitum pugnæ in animalibus existunt: & quidem quantum ad

tum ad omnia animalia est vna cõmunis ratio;quia quodlibet animal desiderat liberè frui voluptate coitus, sicut & voluptate cibi:quæ quidem libertas impeditur per hoc quòd ad vnam plures accedant:aut econuerso, sicut in libertate cibo fruendi impeditur aliquod animal si cibum quem ipsum sumere cupit,aliud animal vsurpet:& ideo similiter propter cibum & propter coitũ animalia pugnant.

Cap præced. In omnib.autem est ratio specialis,quia,vt dictum est,homo naturaliter desiderat certus esse de prole.quæ quidem certitudo omnino tolleretur si plures essẽt vnius. ex naturali igitur instinctu procedit quòd sit vna vnius.sed in hoc differentia consideranda est. quantum enim ad hoc quòd vna fœmina à pluribus maribus non cognoscatur, vtraque prædictarum rationum concurrit:sed quãtum ad hoc quòd vnus mas plures fœminas non cognoscat, non facit ratio secunda. nõ enim certitudo prolis impeditur si vnus mas plures fœminas cognoscat. facit autem contra hoc ratio prima. nam sicut libertas vtendi fœmina tollitur à mare si fœmina habeat alium: ita & eadem libertas à fœmina tollitur si mas habeat plures:& ideo quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quæritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quòd vna esset plurium vxor. Fuit etiam hoc inconueniens reputatum apud antiquos Romanos. de quibus refert Val.Maximus * quòd credebãt nec propter sterilitatem fidem coniugalem debere dissolui.

* Lib. 2. de memorabilibus dictis,c.1.

2 Item, in omni animalis specie in quo patri inest aliqua solicitudo de prole, vnus mas non habet nisi vnam fœminam:sicut patet in omnibus auibus quæ simul nutriũt pullos. nõ enim sufficeret vnus mas auxilium præstare in educatione prolis pluribus fœminis. In animalib. autẽ in quibus maribus nulla est solicitudo de prole,indifferẽter mas habet plures fœminas, & fœmina habet plures mares: sicut in canibus, gallinis,& huiusmodi. cùm autem masculo inter omnia animalia sit magis cura de prole in specie humana:manifestum est ꝙ naturale est homini quòd vnus mas vnam fœminam habeat,& econuerso.

3 Adhuc,amicitia in quadam æqualitate consistit. si igitur mulieri nõ licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis, liceret autem viro habere plures vxores:nõ esset liberalis amicitia vxoris ad virũ,sed quasi seruilis, & hæc etiã ratio experiméto cõprobatur. quia apud viros habẽtes plures vxores quasi ancillę haberentur.

4 Præterea,amicitia intensa non habetur ad multos, vt patet per Philoso.in 6.Ethico.* si igitur vxor habet vnum virum tantum, vir autem plures vxores, non erit æqualis amicitia ex vtraque parte:nõ igitur erit amicitia liberalis sed quodammodo seruilis.

* Cap. 5.

5 Amplius,sicut dictum est, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum ꝙ competit ad bonos mores: est autem contra bonos mores ꝙ vnus habeat plures vxores,quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia, vt experimento patet.non est igitur conueniens quòd vnus homo habeat plures vxores. Hinc est ꝙ dicitur Gẽ.2 Erunt duo in carne vna. Per hoc autem excluditur cõsuetudo habentium plures vxores,& opinio Platonis qui posuit vxores debere esse communes: quem in noua lege secutus est Nicolaus vnus ex septem diaconibus,

Super Cap. 124.



SECVNDA matrimonij cõditio est,vt sit vnius ad vnam. Licet autem hæc conclusio in præcedenti capite sit aliquatenus tacta:quia tamen non est ibi probata, sed magis supposita,ideo hoc loco probat eam sanct. Thom. arguit autem primò sic: Quodlibet animal desiderat frui liberè voluptate coitus, sicut & voluptate cibi: sed hæc libertas impeditur per hoc ꝙ ad vnãm plures accedunt,aut ecõuerso: ergo ex naturali instinctu procedit quòd sit vna vnius.minor declaratur & ex libertate fruendi cibo quæ impeditur si cibum quem vnum animal sumere cupit, aliud animal vsurpet: & signo hoc quòd similiter propter cibum & propter coitum animalia pugnant. Secundò, & est ratio specialis in hominibus. Homo naturaliter desiderat certus esse de prole, sed hæc certitudo omnino tolleretur si plures essent vnius, ergo, &c. Addit autem sanctus Thom. quòd differentia est in hoc,quod est pluriũ non est vnius, quia ad hoc quòd vna fœmina à pluribus non cognoscatur vtraque dictarum rationum concurrit: quantum verò ad hoc quòd vnus mas plures fœminas non cognoscat,concurrit tantum prima ratio,non autem secunda. certitudo enim prolis propter hoc non tollitur: sed bene tollitur à fœmina libertas vtendi viro,quod prima ratio tangebat:ex quo infertur quòd quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quæritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quòd vna esset plurium vxor. vnde & hoc apud antiquos Romanos fuit inconueniẽs reputatum,teste Valerio.

CIRCA id quod dicitur certitudinem prolis esse principale bonum quod quæritur ex matrimonio,attendendum est quòd illud non dicitur, quasi principalis finis matrimonij absolutè sumptus sit prolis certitudo: nõ enim certitudo prolis est finis principalis,sed prolis generatio & educatio:sed quia sine ipsa nõ potest esse educatio prolis, quod est principalis finis matrimonij simul cum procreatione.Vnde cùm dicitur esse principale bonum matrimonij, intelligendum est non tanquam eius principalis finis,sed tanquam principalem finem necessariò concomitans.

ATTENDENDVM etiã ex doctrina S.Tho.4. Sent.dist.33.q.1. art.1. ad septimum,quòd vnum virum habere plures vxores non est contra prima præcepta naturæ, sed contra secunda quæ ex primis deriuantur: quia nec tollit totaliter,nec impedit aliqualiter primum finem, quem natura ex matrimonio intendit, scilicet, procreationem prolis & eius educationem,cùm vnus homo sufficiat pluribus vxoribus fœcundãdis, & educandis,filiis ex eis natis;sed bene secundum finẽ qui est cõmunicatio operum quæ sunt in vita necessaria,multum impedit, eò quòd nõ facilè possit esse pax in familia vbi vni viro plures vxores coniunguntur. vnã autem vxorem habere plures viros est cõtra prima pręcepta legis naturæ,quia quantum ad aliquid tollitur bonum prolis omnino, scilicet quantum ad eius educationem quæ per prolis incertitudinem respectu patris remouetur. quantũ verò ad aliquid impeditur, scilicet quantũ ad procreationẽ: quia vix potest accidere si mulier post primam imprægnationem iterũ ab alio imprægnetur, quin corruptio accidat quantum ad vtrumque fœtum vel quantum ad alterum:quia ergo non ita circa prima legis naturæ præcepta quæ sunt quasi communes conceptiones in speculatiuis ratio obscuratur, sicut circa secunda ipsius præcepta:ideo licet aliqua lex humana aut consuetudo apud aliquos obtinuerit vt vnus vir plures vxores habere possit, nulla tamen lege aut consuetudine, vt hîc dicitur, permissum est vt vna mulier plures habeat maritos. Secũdò, masculo inter omnia animalia maximè est cura de prole in specie humana, ergo naturale est homini vt vnus mas vnam fœminam habeat, & econuerso. probatur consequentia, quia in omni animalis specie in qua patri est cura de prole, vnus mas non habet nisi vnam fœminam: non enim sufficeret vnus mas auxilium præstare in educatione prolis pluribus fœminis.

CIRCA hoc vltimum dictum attendendum est, quòd hoc non habet veritatem nisi in maribus quę sunt alterius speciei ab homine. de homine enim dictum est de mente sancti Thomę,quòd vnus sufficit plurium vxorum filiis educandis, sed tunc videtur quòd ratio nihil concludat de homine. negaretur enim consequentia,& diceretur ad probationem, quòd non oportet si in aliis animalibus in quibus patri inest solicitudo de prole,vnus mas non habet nisi vnam fœminam, quòd hoc etiam fit in homine:& ratio huius est:quia in aliis vnus mas non sufficit plurium filiis educandis,in homine autem sufficit.

Respondetur, quòd hæc ratio ex quadam similitudine procedit, sicut enim solicitudo quæ inest patri de prole, est aliis animalibus ratio quod vna sit vnius:ita & in hominibus : sed vnam esse vnius est illis secundum primam naturæ inclinationem,quia aliter nõ posset proles educari,quod est primum bonum intentum à natura:in homine autem est ex secunda inclinatione naturæ,quia ex solicitudine de prole,naturali instinctu prouenit, vt vir & vxor commaneant, & consequenter vt inuicem in operibus vitæ necessariis communicent, quod non conuenienter fieret si vnus vir plures vxores haberet, quia pax in familia impediretur. Vnde sic vult sanct.Thom.arguere : sicut quum in coniunctione maris & fœminæ naturaliter inclinantur animalia, prima intentio est naturæ ad prolis educationem, ita secunda intentione naturæ ab illa prima proueniente inclinatur homo ad communicationem mutuam operum vitæ inter marem & fœminam. sed alia animalia (quia ex pluralitate fœminarum vnius impediretur prolis educatio) à natura habent primò vt vnus mas vnam tantum fœminam habeat. ergo quum etiam ex pluralitate vxorum vnius viri dicta operum vitæ communicatio impediatur,est ex secundo instinctu naturæ vt vnus vir vnam tantùm vxorem habeat:& etiam econuerso vna vnum habeat virum : quia etiam & multò magis tolleretur pax in familia si vna esset plurium.Quartò, si mulieri non licet habere plures viros,liceret autem viro habere plures vxores, non esset liberalis amicia vxoris ad virum, sed quasi seruilis ; sed hoc est inconueniens, ergo, &c. probatur consequentia, & ratione, quia amicitia in quadam æqualitate consistit: & experimento, quia apud viros plures vxores habentes, vxores quasi ancillæ habentur.

ADVERTENDVM est, quòd probatio consequentiæ ad hoc tendit, quòd sicut se habet vir ad vxorem in amicitia, ita & vxor se habet ad virum eadem proportione seruata, quia amicitia in quadam æqualitate scilicet proportionis consistit : sed vxore non potente habere plures viros,si vir plures habeat vxores, videtur se habere vir ad illas tanquam ad ancillas & omnino subiectas ergo & amor ipsarum ad virum erit seruilis, non liberalis. Quintò, & est præcedentis rationis confirmatio: amicitia intensa non habetur ad multos, vt patet 8.Ethic.ergo si vxor habet vnum tantum virum, vir verò habeat plures vxores, nõ erit æqualis amicitia ex vtraque parte, ergo non liberalis, sed quasi seruilis: quia videlicet vxor intensè diliget virum, non autem vir vxorem. Sextò,est cõtra bonos mores,quòd vnus habeat plures vxores,ergo &c.probatur cõsequentia, quia matrimonium in hominibus debet ordinari secundum quod ad bonos mores pertinet.antecedens verò probatur,quia ex hoc sequitur discordia in familia,vt experimento patet.

AD hanc dicit Durandus apud Capreolum 4. Sent.d.33. quòd nihil valet, quia per accidens est vt non sit pax vbi sunt plures vxores, ex eo scilicet quòd quãdoque sunt litigiosæ:sed ipse non videt quòd licet quandoque in alio casu pluralitas vxorum pacem compatiatur, tamen pro statu naturæ corruptæ eam vt in pluribus impedit, quum zelotipiam & plura alia incõueniẽtia pariat:ars autem & lex non considerat solùm ea quæ sunt

per se

per se & necessaria, sed etiam ea quæ vt in pluribus accidunt. Confirmatur conclusio authoritate Genes. 2.

Per hoc verò excluditur consuetudo habentium plures vxores, & opinio Platonis ponentis vxores debere esse cōmunes, & etiam Nicolai qui vnus ex septem diaconibus fuit.

SED circa hoc dubium occurrit. Videtur enim superius dictis contradicere, vbi dictum est, quòd nulla lex aut consuetudo humana permisit vt vna esset plurium vxor. Si enim Plato voluit vxores esse communes, constat quod voluit vnam esse plurium.

Respondetur quod opinio Platonis quæ hîc refertur, accipitur non secundum veritaté, sed secundum quod Aristoteles Platoni in secūdo Politicorum imponit. Vt enim inquit S. Tho. in quarto de Regimine principum, cùm Socrates & Plato fuerint super omnes philosophos virtutibus dediti, nō videtur credibile eos talem communitatem instituisse qualem illis Aristoteles imponit, vt scilicet mulieres quantum ad concubitum omnibus communes essent, quia hoc est magis bestiale quàm humanū: sed ipsi voluerunt vxores esse omnibus communes quantum ad effectū amoris, & mutuam dilectionem, non autem quantum ad concubitum. Nicolaus autem diaconus illud posuit, non quia ita bonum esse iudicaret, sed authoritati Platonis innixus, quem existimauit ex Aristotelis relatione voluisse vxores quantum ad concubitum esse communes.

CONTRA prædictam conclusionem argui potest multipliciter. Primò, quando finis secundarius præiudicat fini principali, negligendus est finis secundarius propter principalem, sed aliquando pacifica habitatio cum vna vxore præiudicat generationi qui est finis principalis, quia illa vxor est sterilis. ergo, &c. Secundò, licet ex causa renūtiari iure suo non minus in parte quàm in toto: sed per hoc quòd vir emittit votum castitatis, in totum præiudicatur alteri: per hoc verò quod contrahitur cùm secunda, solùm in parte: ergo si de licentia vxoris & eius consensu licet viro emittere castitatis votum, pari ratione propter sterilitatem vxoris de licentia primæ vxoris licet accipere secundam. Tertiò, papa potest dispensare in solemni voto continentiæ propter defectum hæredis, ergo poterit dispensare vt princeps habēs sterilem mulierem ea viuente aliam accipiat.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd quum habere plures vxores sit contra naturæ præcepta secundaria, eius solius est hoc præceptum tollere, & in hoc dispensare, qui naturæ est institutor, & naturæ talem dedit inclinationem, taliáque præcepta. eius enim est soluere legem, cuius est cōdere: & ideo cùm solus Deus sit naturæ institutor, ipse in hoc dispensare potest, & ad ipsum solum pertinet hæc dispēsatio, non autem ad aliquem alium nisi ex diuina commissione.

NEC obstat huic quod in votis dispensari potest, quorum tamen adimpletio est de iure diuino & naturali. non enim cùm prælatus dispensat in voto, dispensat in præcepto iuris naturalis, vel diuini: vt inquit sanctus Thomas secunda secundæ, quæst. 88. art. 10. sed determinat in casu aliquo hoc non esse materiam congruam voti, quod prius erat materia congrua: & ideo neque propria authoritate, neque authoritate alicuius hominis potest quis plures simul habere vxores.

AD primum ergo dicitur, quòd maior est falsa, si intelligatur quòd à quocunque sit negligendus propria authoritate finis secundarius, si autem intelligatur quod ex dispēsatione diuina sit negligendus, cōceditur. & eadem ratione conceditur, quòd authoritate diuina quis possit plures vxores habere.

AD secundū dicitur primò, quòd non tantùm ex hoc non potest vnus vir habere plures vxores, quia vna habeat in virum plenum ius, sed quia hoc est contra naturalis iuris præcepta & diuini: cōtra quæ nullus absque diuina dispēsatione licitè agere potest: & ideo quantumcunque vna vxor iurisdictioni quam habet in viri corpus renuntiare voluerit, remanet tamen naturæ præceptum cōtra quod agere nemini licet. Dicitur secundò, quòd non est simile de voto continentiæ facto de vxoris licentia, & de alterius vxoris acceptione. sicut enim non repugnat legi naturæ vt aliquis particularis homo ad matrimoniū non contrahat, ita non repugnat vt ab actu matrimoniali de vxoris licentia abstineat: habere autem aliam vxorem præter primam, legi naturæ menti humanæ impressæ repugnat, ideo potest vir consentiente vxore castitatem vouere: non autem plures habere vxores. Ad tertium dicitur primò, quòd assumptum apud sanctum Thomam est falsum, vt patet secunda secundæ, quæst. 88. art. 7. licet & 4. Sent. distinct. 38. quæst. 1. art. 4. alterius fuerit opinionis. Dicitur secundò, quòd illo admisso adhuc non sequitur intentum: quia, vt dictum est superius, in dispensatione voti non dispensatur in præcepto iuris naturalis aut diuini, sed tantùm declaratur in tali casu illud non esse conueniētem materiam voti: in dispensatione verò plurium vxorum fieret contra ius naturale & ius diuinum.

ALIA argumenta facit Aureolus, quibus probat quòd habere plures vxores sit contra prima naturæ præcepta, & quòd nullo modo ibi cadere possit dispensatio, etiam à Deo: vide apud Capreolum loco allegato.

Quòd matrimonium non debet fieri inter propinquos,

Cap. 125.



ROPTER huiusmodi etiā causas rationabiles ordinatum est legibus quòd certæ personæ à matrimonio excludantur, quæ secundum originem sunt coniunctæ: nam cùm in matrimonio sit diuersarum personarum coniunctio, illæ personæ quæ debēt se reputare quasi vnum propter eandem originem, conuenienter à matrimonio excluduntur: vt dum se per hoc vnū esse recognoscunt, feruentius se diligant.

2 Item, cùm ea quæ inter virum & vxorē aguntur, quandam naturalem verecundiam habeant: ab his mutuò agendis illas personas prohiberi oportuit, quibus propter cōiunctionem sanguinis reuerentia debetur. quæ quidem ratio videtur in veteri lege inducta, propter hoc quod dicitur, Turpitudinem sororis tuæ nō discooperias: & similiter de aliis.

3 Præterea, ad corruptionem bonorum morum pertinet, quòd homines sint nimis dediti voluptatibus coitus: quia cùm hæc voluptas maximè mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quæ rectè agenda essent. sequeretur autem nimius voluptatis vsus, si liceret homini per coitum coniungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus & aliis propinquis: quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. conueniens igitur fuit bonis moribus vt talis coniunctio legibus inhiberetur.

4 Adhuc, delectatio coitus maximè corrumpit æstimationem prudentiæ: multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonis moribus. talis autem delectatio augetur per amorem personarū quæ cōiunguntur. esset igitur contrarium bonis moribus propinquis coniungi, quia in eis coniūgeretur amor, qui est ex communione originis, coniunctione amoris concupiscentiæ: & multiplicato amore, necesse est magis animam delectationibus subdi.

5 Amplius, in societate humana hoc est maximè necessariū, vt sit amicicia inter multos: multiplicatur autem amicitia inter homines, dum personæ extraneæ per matrimonia colligantur. conueniens fuit igitur legibus ordinari, quòd matrimonia contraherentur cum extraneis personis, & non cum propinquis.

6 Adhuc, inconueniens est vt illis personis aliquis socialiter coniungatur, quibus naturaliter debet esse subiectus: naturale autem est quòd aliquis parentibus sit subiectus: ergo inconueniens esset quòd cum parētib. aliquis matrimoniū contraheret, cùm in matrimonio sit quædam coniunctio socialis. Hinc est quod dicitur Leui. 18. Omnis homo ad proximā sanguinis sui non accedat. Per hoc autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscent. Sciendum est autem, quòd sicut naturalis inclinatio est ad ea quæ sunt vt in pluribus, ita lex posita est secundum id ꝙ in plurib. accidit. non est autē prædictis rationibus contrariū, si in aliquo aliter posit accidere. non enim propter bonū vnius debet prætermitti bonum multorum, cùm bonum multitudinis semper sit diuinius ꝙ bonū vnius. nec tamē defectus qui in aliquo posset accidere, omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores & eis similes authoritas dispensandi in eo ꝙ cōmuniter est statutū, secūdum ꝙ est necessariū in aliquo casu particulari: & siquidē lex sit humana, per homines similem potestatē habētes dispensari potest. si autem lex sit diuinitus posita, authoritate diuina dispensatio fieri potest, sicut in veteri lege ex dispensatione indultum videtur vxores plures habere, & concubinas & vxoris repudium.

Super Cap. 125.



ERTIA matrimonij conditio est, quòd non debet fieri inter propinquos, & ideo propter causas rationabiles ordinatum est legibus quòd certæ personæ à matrimonio excludantur, quæ secundum originem sunt coniunctæ. Et primò arguitur sic. Id ex quo personæ quæ per eandem originem sunt vnum, occasionem habent se feruentius diligendi, rationabiliter ordinatur: sed hoc euenit ex eo quòd à matrimonio excluduntur. ergo, &c. probatur minor, quia cùm in matrimonio sit diuersarum personarum coniunctio, dum dictæ personæ excluduntur à matrimonio, se non esse diuersas omnino, sed esse vnum recognoscunt: vnitas autem inter aliquos dilectionem causat. Secundò, ea quæ inter virum & vxorem aguntur, quandam naturalem verecundiam habent: ergo ab iis mutuò agendis illas personas prohiberi oportuit quibus propter sanguinis coniunctionem reuerentia debetur. & hæc ratio tangitur in veteri lege, cùm dicitur, turpitudinem sororis tuæ non discooperias. consequentiam non probat sanct. Thom. sed relinquit manifestam, quia ea quæ verecundè fiunt, cauetur ne fiant erga personas quibus reuerentia debetur. Tertiò, si liceret homini per coitum coniūgi personis quibus cōmorandi habet necessitatē, sicut sororibus & aliis propinquis, sequeretur nimius voluptatis vsus: quia talibus occasio coitus subtrahi nō posset. sed ad corruptionē bonorum morū pertinet ꝙ homines sint nimis dediti voluptatibus coitus ergo, &c. Quartò, & est confirmatio præcedentis: multiplicaretur delectatio coitus, sed hæc multiplicatio repugnat bonis moribus, cū talis delectatio

maximè

maximè corrumpat bonum prudentiæ. ergo, &c. probatur sequela: quia in eis multiplicaretur amor, dum amor qui est ex communione originis & connutritione, amori concupiscentiæ iungeretur: multiplicato autem amore, necesse est magis animã delectationibus subdi. Sed videtur quòd ista ratio assumat contrarium eius quod dictum est in prima ratione. Ibi enim dicebatur quod ex eo quòd personæ coniunctæ repelluntur à matrimonio, occasionem habent se feruentius diligendi. hoc autem dicitur, quòd si inter illas esset matrimonium, multiplicaretur amor, quæ contraria vidétur. Potest dici quòd in prima ratione loquitur S. Tho. de honesto amore & ordinato: hîc autem de inhonesto & inordinato amore, ex quo nimius & inordinatus delectationis vsus proueniret, loquitur. Quintò, multiplicatur amicitia inter homines, dum personæ extraneæ per matrimonia coniunguntur, ergo conueniẽs fuit legibus ordinari vt matrimonia cùm extraneis contraherétur, & non cùm propinquis. probatur consequentia: quia in societate humana necessarium est vt sit amicitia inter multos. Sextò, naturale est quòd aliquis parentibus sit subiectus. ergo inconueniens esset quòd cum parentibus quis matrimonium contraheret. probatur consequentia, quia in matrimonio est quædam coniunctio socialis. Confirmatur conclusio auth. Leuit. 18. Per hoc autem excluditur consuetudo se carnaliter propinquis commiscentium.

ADVERTENDVM est, quòd non omnes istæ rationes ex eodem fundamẽto procedunt. Cùm enim matrimonij finis sit triplex, primarius scilicet bonũ prolis, secundarius scilicet concupiscentiæ repressio, & per accidens, scilicet amicitię multiplicatio, & hominum confederatio, vt inquit S. Thom. 4. Sent. d. 40. secunda ratio & vltima procedunt ex eo ꝙ matrimonium cum iis qui cõiunguntur sanguine, aliqualiter impedit matrimonij finem primarium: impeditur enim ne cõuenienti modo proli concipiendæ vacetur ob reuerentiam aut subiectioné vnius ad alterum. Tertia & quarta procedunt ex eo quòd impediretur secundarius finis. prima verò & quinta procedunt ex eo quòd finis per accidens impediretur.

ATTENDENDVM vlterius, vt habetur loco allegato, quòd in lege naturali solus pater & mater à matrimonio repellebãtur, reliqui verò gradus propter humani generis propagationem permittebantur: de lege verò diuina est vt illæ personæ quas oportet in eadem domo conseruari, repellantur à matrimonio, quæ Leui. 18. enumerantur: sed secundum legem humanam plures alij consanguinitatis gradus sunt prohiti, ex quo patet quòd consanguinitas quantũ ad aliquas personas impedit matrimonium de iure naturali, quantum verò ad aliquas de iure diuino, quantum verò ad aliquas de iure humano. propter hoc aliquæ prædictarũ rationum probant de iis tantum qui iure naturali prohibentur, vt pater & mater. aliquæ verò de iis qui iure diuino prohibentur scilicet de iis quos simul necesse est commorari, sed aliæ etiam de iis qui humanis legibus prohibẽtur. scilicet de omnibus vsque ad quartum gradum inclusiuè.

Notat autem sanct. Thom. primò quòd quia sicut naturalis lex est ad ea quæ sunt vt in pluribus, ita & lex posita est secundum id quod in pluribus accidit, non est prædictis rationibus contrarium, si in aliquo aliter possit accidere, puta quòd minuatur in aliquo concupiscẽtia si copuletur sorori, quia propter bonum vnius non debet multorum bonum prætermitti.

Notat secundò quòd ne defectus qui in aliquo posset accidere, absque medela remaneat, residet apud legislatores & eis similes similem scilicet potestatem habentes, authoritas dispensandi in eo quòd communiter est statutum, secundum quòd in aliquo particulari casu est necessarium apud homines quidem, si lex sit humana, apud Deum verò, si lex sit diuina, sicut in veteri lege ex dispẽsatione indultum est plures vxores habere, & concubinas, & vxoris repudium.

ADVERTENDVM est, quòd nomine concubinæ non intelligitur hîc illa quæ non est matrimonio iuncta, vt dicitur 4. Sent. d. 33. q. 1. art. 3. sed quæ aliquid habebat de ratione vxoris, inquantũ videlicet erat matrimonio iuncta, & aliquid habeat de ratione concubinæ inquantũ sibi non dabatur familiæ dispensatio, & non erat cum illa cõmunicatio operum vitæ tanquam cum socia, quòd ad secundarium finem matrimonij pertinet, in quo per diuinam ordinationem cum aliquibus dispensabatur.

SED occurrit dubium. nam his quæ ex diuina dispensatione erant indulta, connumeratur hoc loco vxoris repudiũ, cùm tamen dictum sit superius quòd sanct. Thom. ad hanc opinioné declinat, quòd non poterant Iudæi absque peccato vxoré dimittere. Potest ad hoc dupliciter dici. Primò, quòd dicitur hîc fuisse indultum vxoris repudiũ, non quia repudiantes vxorem non peccarent, sed quia legis pœnam euitabãt, vt superius dicebatur, & sic non contrariatur suprà dictis. Secundò, quòd quum duplex de hoc sit opinio, superius sanct. Thom. locutus est secundũ illam opinionem quæ sibi magis placebat, hîc autem exemplificat ad mẽtem etiam alterius opinionis, eò quòd etiam ipsa probabilis sit.

Quod non omnis carnalis commixtio sit peccatum.

Cap. 126.



ICVT autem contra rationem est, vt aliquis carnali coniunctione vtatur contra id quod conuenit proli generandæ & educandæ: ita etiam secundum rationem est quòd aliquis carnali coniunctione vtatur secundum quòd
D.858. congruit ad generationem & educationem prolis. d lege auté diuina hæc solùm prohibita sunt, quæ rationi aduersantur, vt ex supradictis patet. inconueniens est igitur dicere quòd omnis carnalis coniunctio sit peccatum.

2 Adhuc, quum membra corporis sint quædã animæ instrumẽta, cuiuslibet membri finis est vsus eius, sicut & cuiuslibet alterius instrumenti: quorundam autem membrorum corporis vsus est carnalis commixtio: carnalis igitur commixtio est finis quorundam membrorum corporis. id autem quod est finis aliquarum naturalium rerum nõ potest esse secundum se malum: quia ea quæ naturaliter sunt ex diuina prouidentia, ordinantur ad finem, vt ex supradictis patet. impossibile est igitur quòd carnalis commixtio sit secundum se mala.

3 Amplius, naturales inclinationes insunt rebus à Deo qui cuncta mouet. impossibile est igitur ꝙ naturalis inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundũ se malum. sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalẽ. impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

4 Itẽ, illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum & optimum, non est secundum se malum, sed perpetuitas speciei non cõseruatur in animalibus nisi per generationem, quæ est ex commixtione carnali. impossibile est igitur quòd commixtio carnalis sit secũdum se mala. Hinc est quod dicitur 1. Cor. 7. Mulier non peccat si nubat. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnem carnalem coniũctionem esse illicitam: vnde totaliter matrimonium & nuptias damnant: quorum quidam hoc ideo dicunt, quia credunt temporalia non à bono, sed à malo principio esse.

Super Cap. 126.



VARTA conditio matrimonij est, quòd licitè actus coniugalis exercetur, nec est diuina lege prohibitus. hoc auté probat S. Tho. ostendendo inconueniens esse dicere quòd omnis carnalis coniunctio sit peccatum: & arguit primò sic: Lege diuina solùm illa sunt prohibita quæ rationi aduersantur: sed non omnis carnalis coniunctio aduersatur rationi, imò sicut contra rationem est vt ea quis vtatur contra bonum prolis: ita secundum rationem est quòd aliquis ea vtatur secundum quòd congruit ad prolis generationem & educationem. ergo, &c. Secundò, quorundam membrorum corporis vsus est carnalis commixtio. ergo est eorum finis. ergo, &c. probatur prima conseq. quia quum membra corporis sint quædam animæ instrumenta, finis cuiuslibet ipsorum est eius vsus, sicut & cuiuslibet alterius instrumenti. Secunda verò probatur: quia illud quod est finis aliquarũ naturalium rerum, non potest esse secundum se malum, cùm talia ex diuina prouidentia ordinentur ad finem. Tertiò, omnibus animalibus inest naturalis inclinatio ad cõiunctionem carnalem. ergo, &c. probatur conseq. quia cùm naturales inclinationes insint rebus à Deo, impossibile est vt inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundũ se malum. Quartò, perpetuitas speciei nõ conseruatur in animalibus nisi per generationem quæ est ex commixtione carnali. ergo, &c. probatur conseq. quia illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum & optimum, non est secundum se malum. Confirmatur auth. 1. Cor. 7. Excluditur autem per hoc error matrimonium & nuptias damnãtium scilicet Manichæorum: quia credebant corporalia non à bono, sed à malo principio esse.

CONTRA hanc conclusioné argui posset: quia nullus de aliquo verecundatur nisi quia malum est. Videtur auté quòd homo de carnali commixtione tanquam de aliquo turpitudiné habente verecundetur. sed dicitur de mente S. Thom. 4. Sent. 26. q. 1. art. 3. & dist. 31. q. 2. art. 1. quòd huiusmodi carnalis commixtio habet quidem in se quãdam turpitudinem: sed illa turpitudo est turpitudo pœnæ, inquantum ex primi parentis peccato effectum est vt inferiores vires & membra corporis rationi non obediãt: non autem est turpitudo culpæ, & ideo de tali actu homo erubescit, non sicut de culpa, sed sicut de quolibet alio defectu. quia etiam quãdam similitudinem mali & actus inordinati habet propter concupiscentiæ corruptionem: ideo assignantur aliqua bona excusantia illum, facientia scilicet vt malus non sit, quamuis mali quandam similitudinem habeat: hæc autem bona sunt, proles & fides.

Quòd nullus cibi vsus est peccatum secundum se.

Caput 127.



ICVT autem venereorum vsus absque peccato est, si secundum rationem fiat: ita etiam & vsus ciborum. fit autem vnumquodque secundum rationem, quando ordinatur secundum quòd cõgruit debito fini: finis autem debitus sumptionis ciborum est, conseruatio corporis per nutrimẽtum. quicunque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

2 Adhuc, nullius rei vsus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit. nullus autẽ cibus secundũ naturam malus est: quia omnis res secundum suam naturã bona est, vt suprà ostensum est. potest autẽ aliquis cibus esse alicui malus inquantum cõtrariatur salubritati ipsius secundum corpus. nullius igitur cibi sumptio secundũ ꝙ est talis res, est peccatum secundum se, sed potest esse peccatũ si

præter ratiõe aliquis ipso vtatur secũdum suam salutem.

3 Amplius, vti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum: sunt autem plantæ propter animalia: animalium verò quædam propter alia: & omnia propter hominem: sicut ex superioribus patet: vti igitur vel plantis vel animalium carnibus vel ad esum vel ad quicquid aliud sunt homini vtilia, non est secundum se peccatum.

4 Item, defectus peccati ab anima deriuatur ad corpus, & non econuerso: peccatũ enim dicimus secundùm quòd deordinatur volũtas: cibi autẽ immediatè ad corpus pertinent, non ad animam: nõ igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum: nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis: quod quidem contingit vno modo propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut cùm aliquis propter delectatiõe quæ est in cibis, vtitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum, vel secundum quantitatem. Alio modo secundum quòd repugnat conditioni eius qui vtitur cibis, vel eorum cum quibus conuersatur: putà cùm quis accuratius cibis vtitur, quàm sua facultas sustineat: & aliter quàm eorum mores habeant cum quibus cõuiuit. Tertio modo secundum quòd cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquã causam specialem: puta in veteri lege quidam cibi prohibebantur propter significationem: in Aegypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bouinæ, ne agricultura impediretur: vel etiã secundum quòd aliquæ regulæ prohibent aliquibus cibis vti ad concupiscentiam refrænãdam. Hinc est ꝙ dominus dicit Matth.15. Quod intrat in os, non coinquinat hominem. Et 1. Cor.10. dicitur: Omne quod in macello vænit, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam, & 1. Tim.4. dicitur: Omnis creatura Dei bona est, & nihil reijciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Per hoc autẽ excluditur quorundam error, qui vsum quorundam ciborum secundum se dicunt esse illicitum: de quibus Apost. dicit ibidem, In nouissimis temporibus discedent quidam à fide, prohibentes nubere, abstinere à cibis quos Deus creauit ad percipiẽdum cum gratiarum actione. Quia verò vsus ciborum & venereorum non est secundum se illicitus, sed solùm secundum ꝙ exit ab ordine rationis, illicitus esse potest: ea verò quæ exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis, & sustentationem familiæ, & ad alias corporis necessitates, cõsequẽs est quòd nec secundum se etiam diuitiarum possessio est illicita, si ordo rationis seruetur: ita scilicet, quod iustè homo possideat quæ habet: & quòd eis debito modo vtatur ad suã & aliorum vtilitatem. Hinc est quòd Apost. 1. Tim. vlt. diuites nõ condemnat, sed eis certam regulam diuitiis vtendi tradit, dicens: Diuitibus huius seculi præcipe, non sublimè sapere, neque sperare in incerto diuitiarum, sed in Deo viuo qui præstat nobis omnia abundè ad fruẽdum, bene agere, diuites fieri in bonis operibus, facilè tribuere, communicare. & Ecclesiast.31. Beatus diues qui inuẽtus est sine macula, & qui post aurum non abiit, nec sperauit in pecuniæ thesauris. Per hoc etiã excluditur quorundam error, qui, vt August. dicit in lib. de Hæresibus, apostolicos se arrogantissimè vocauerunt, eò quòd in suam communionem non acciperent vtentes coniugibus, & res proprias possidentes, quales habet catholica ecclesia & monachos & clericos plurimos, sed ideo isti hæretici sunt, quoniam se ab ecclesia separantes, nullam spẽ putãt eos habere qui vtuntur his rebus quibus ipsi carent.

Super Cap. 127.

POSTQVAM ostendit sanct. Tho. quomodo per diuinam legem ordinatur homo circa vsum venereorum, cõsequenter vult ostendere quomodo circa ciborum vsum ordinetur. Et ponit primò hanc conclusionem: Nullus cibi vsus secundum se est peccatum. Probatur primò sic: Finis debitus sumptionis ciborum est conseruatio corporis per nutrimentũ: ergo quicunque cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. ergo nullius cibi sumptio est secundum se peccatum. probatur prima consequentia: quia fit vnumquodque secundum rationẽ quando ordinatur secundum quòd congruit debito fini. quod autem fit secundum rationem, fit absque peccato. consequentia verò secunda relinquitur pro manifesta: quia cùm nomine cibi intelligatur quicquid in corporis nutrimentum transire potest, omnis cibus inquantum huiusmodi, potest corpus nutriendo cõseruare: & ideo si quicunque cibus hoc facere potest, absque peccato sumi potest, optimè sequitur quòd omnis cibus absque peccato potest sumi: & sic sequitur quòd nullius cibi sumptio sit secundum se peccatum. Secundò, nullus cibus secũdum suam naturam malus est: quia omnis res secundum suam naturam est bona, vt superius est ostensum, licet possit esse alicui malus, inquantum saluti corporis ipsius contrariatur: ergo nullius cibi sumptio inquantum est talis res, est secundum se peccatum: licet esse possit si aliquis præter rationem ipso contra suam salutem vtatur. probatur consequentia: quia nullius rei vsus secundum se malus est nisi res ipsa secundum se mala sit. Tertiò, vti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secũdum se malum: sed omnia sunt propter hominem: ergo vti rebus vel ad esum, vel ad quicquid aliud homini sunt vtilia, non est secundum se peccatum. Quartò, cibi immediatè ad corpus pertinent, non ad animam. ergo, &c. probatur consequẽtia, quia defectus peccati ab anima deriuatur ad corpus, non autem econuerso. peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas.

CIRCA probationem consequentiæ occurrit dubium. videtur enim peccatũ originale à carne deriuari ad animam: cùm ipsa anima ex vnione ad carnẽ peccati originalis maculam contrahat. ergo nõ videtur vniuersaliter verũ quòd ab anima deriuetur defectus peccati ad corpus, non autem econuerso. Respondetur quòd dupliciter possumus intelligere peccatum originale deriuari à carne ad animam. vno modo, quia prius inficiat carnem quæ simul cum anima constituit humanam naturam tanquam pars. & hoc modo falsum est: quia vt declarat S. Thom. in pletisque locis, singulariter autẽ in quæstionibus de Malo, quæst.4. art.3. peccatum originale est subiectiuè tantum in anima rationali, inquãtum est pars naturæ humanæ. nec valet quod dicitur ipsam ex vnione ad carnem peccati originalis maculam contrahere: quia hoc non dicitur quasi ipsa caro prius infecta animam inficiat, sed quia anima non contrahit illam maculam nisi inquantum est actu pars humanæ naturæ: non fit autem actu pars humanæ naturæ, nisi per vnionem ad carnem. Alio modo, quia prius est in carnali semine ex quo homo generatur, quàm in anima sit. & sic verum est quòd in semine tanquam in causa instrumẽtali, non autem verum est quòd sit in ipso tãquam in causa principali, vel tanquam in subiecto. Probatio autem sanct. Thom. intelligitur quòd defectus peccati deriuatur ab anima ad corpus tanquam à causa principali & à subiecto peccati, nõ autem econuerso à corpore ad animam: & sic obiectio nulla est.

Secunda conclusio est, ciborum sumptio potest esse peccatum in quantum repugnat rectitudini voluntatis. Declarat autem hoc multipliciter fieri, scilicet, aut propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut cùm quis propter dedelectationem vtitur cibis saluti corporis contrariis, aut propter repugnantiam ad conditionẽ eius qui vtitur cibis, vel eorum cum quibus conuersatur, aut propter repugnantiam ad legem ex aliqua causa speciali aliquos cibos prohibente, vel ad regulam prohibentem aliquibus cibis vti ad concupiscentiam refrænandam. intellige vbi hoc esset per regulam ad peccatum obligantem prohibitum.

Confirmatur conclusio autho. domini Matth.15. & Apostoli 1. Cor.10. & 1. ad Tim.4. Per hoc autem excluditur quorundam error qui aliquorum ciborum vsum secundum se dicunt esse illicitum, de quibus apostolus loquitur ibidem. Ex prædictis infert sanct. Tho. quòd nec etiam diuitiarum possessio secundum se est illicita, si ordo rationis seruetur. probatur: quia ea quæ exterius possidentur, necessaria sunt ad ciborum sumptionem, ad educationem prolis, ad familiæ sustentationem, & alias corporis necessitates: ista autem nõ sunt illicita, nisi secundum quòd exeunt ab ordine rationis. Confirmatur, quia Apostolus 1. Tim. vlt. diuites non condemnat, sed eis certam regulam diuitiis vtendi tradit. Excluditur per hoc error quorundam qui vt August. in lib. de hæresibus refert, apostolicos se arrogantissimè vocauerunt, eò quòd in suam communionem non acciperent vtentes coniugibus, & res proprias possidentes: qui ideo sunt hæretici, quoniam se ab ecclesia separantes putant nullam spem habere eos qui iis rebus vtuntur quibus ipsi carent.

CIRCA rerum possessionem & diuitiarum considerãdum ex doctrina sanct. Thom. 2.2. quæst.66. art.2. quòd in hoc duo possumus considerare scilicet procurationis & dispensationis potestatem, & ipsarum possessionum ac diuitiarum vsum. quãtum ad primum licitum est homini quòd propria possideat, quia hoc modo & solicitus & ordinatius res procurantur, & status hominum est magis pacificus. quantũ verò ad secũdum non licet habere diuitias quasi proprias, sed haberi debent tanquam communes, vt scilicet de facili homo eas cõmunicet in necessitates aliorũ, vtrumque istorum tangit S. Th. hoc loco. primum, cùm ait, quòd nec diuitiarum possessio secũdũ se est illicita. hoc enim pertinet ad procurationis & dispensationis potestatem. secũdum verò, cum ait, si ordo rationis seruetur. hoc enim non solum ad rerum possessionem quę iusta esse debet refertur, sed etiam ad vsum pertinet. Vnde in eius explanatione ponit & ꝙ eis debito modo vtatur ad suam & aliorum vtilitatem. Si autem instetur, quia secundum ius naturale omnia sunt cõmunia: & per consequẽs contra ius naturale est possessionũ aut diuitiarũ proprietas. Respondetur ex doctrina S. Thom. ibidem, & prima secundæ, q.94. art.5. ad tertium, quòd non dicitur communis omniũ possessio esse de iure naturali, quia ad hoc natura inclinet, sed quia natura distinctionẽ possessionum nõ induxit, sicut possumus dicere quòd hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinuenit: & ideo possessionum proprietas non est contra ius naturale, sicut nec hominem esse vestitum, sed est aliquid per humanam inuentionem iuri naturali superadditum.

Quomodo secundum legem Dei homo ad proximum ordinatur. Cap. 128.



EX his ergo quæ dicta sunt, manifestũ est quòd secundum legem diuinam homo inducitur vt ordinem rationis seruet in omnibus, quæ in eius vsum venire possunt. inter omnia aut quæ in vsum

in vſum hominis veniunt præcipua ſunt etiam alij homines: homo autem naturaliter animal ſociale eſt: indiget enim multis quæ per vnum ſolum parari nõ poſſunt: oportet igitur quòd ex lege diuina inſtituatur homo vt ſecundum ordinem rationis ſe habeat ad alios homines.

2 Adhuc, finis diuinæ legis eſt vt homo Deo adhæreat: iuuatur autem vnus homo in hoc & alio tam quantum ad cognitionem, quàm etiam quãtum ad effectionem. iuuant enim ſe homines mutuò in cognitione veritatis, & vnus alium prouocat ad bonum, & retrahit à malo. Vnde Prou. 27. dicitur: Ferrum ferro acuitur, & homo exacuit faciem amici ſui. & Eccleſ. 4. Melius eſt duos eſſe quàm vnum. habent enim emolumentum ſocietatis ſuæ: ſi vnus ceciderit ab altero fulcietur. Væ ſoli, quia cùm ceciderit, non habet ſubleuantem ſe. & ſi dormierint duo, fouebuntur mutuò. vnus quomodo calefiet? & ſi quiſpiam præualuerit contra vnum, duo reſiſtunt ei. oportuit igitur lege diuina ordinari ſocietatem hominum adinuicem.

3 Amplius, lex diuina eſt quædã ratio diuinę prouidentiæ ad homines gubernandos. ad diuinam autẽ prouidentiam pertinet ſingula quæ ei ſubſunt, ſub debito ordine continere, vt ſcilicet ſuum locum & gradum teneat vnum quodque. lex igitur diuina ſic homines adinuicem ordinat, vt vnuſquiſque ſuum ordinem teneat, quod eſt hominés pacem habere ad inuicem. Pax enim hominum nihil aliud eſt quàm ordinata concordia, vt Auguſt. dicit.

Aug. Tom. 5. lib. 19. de Ci. cap. 13.

4 Item, quantumcunque aliqua ordinantur ſub aliquo, oportet illa concorditer eſſe ordinata adinuicem. alias ſe inuicem impedirent in conſecutione finis communis, ſicut patet in exercitu qui concorditer ordinatur ad victoriam, quæ eſt finis ducis. vnuſquiſque autem homo per legem diuinam ordinatur ad Deum. oportuit igitur per legem diuinam inter homines, ne ſe inuicem impedirent, ordinatam concordiam eſſe, quæ eſt pax.

5 Hinc eſt quod in Pſalm. dicitur: Qui poſuit fines tuos pacem. & Dominus dicit Ioan. 16. Hæc locutus ſum vobis, vt in me pacem habeatis. Tunc autem ordinata concordia inter homines ſeruatur, quando vnicuique quod ſuum eſt redditur: quod eſt iuſtitiæ. Et ideo dicitur Iſa. 32. Opus iuſtitiæ pax. Oportuit igitur per legem diuinam iuſtitiæ præcepta dari, vt vnuſquiſque alteri redderet quod ſuum eſt, & abſtineret à nocumentis ei inferendis. Inter homines autem maximè eſt aliquis parentibus debitor: & ideo inter præcepta quæ nos ad proximum ordinant, Exod. 20. ponitur: Honora patrem tuum & matrem tuam. in quo intelligitur præcipi vt tam parentibus, quàm etiam aliis vnuſquiſque reddat quod debet: ſecundum illud Roman. 13. Reddite omnibus debita. Deinde ponuntur præcepta quibus præcipitur abſtinendum eſſe à nocumentis proximo inferendis, vt neque factis eum offendamus in perſona propria, quia dictum eſt: Non occides. neque in perſona coniuncta, quia ſcriptum eſt: Non mœchaberis. neque etiam in exterioribus rebus, quia ſcriptum eſt: Non furtum facies. Prohibemur etiam ne contra iuſtitiam proximum verbo offendamus, quia ſcriptum eſt: Non loqueris contra proximum tuum falſum teſtimonium. Et quia Deus etiã cordium iudex eſt, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiſcendo, ſcilicet, vxorem aut aliquam rem eius. Ad huiuſmodi autem iuſtitiã obſeruandam quæ lege diuina ſtatuitur, dupliciter homo inclinatur. vno modo ab interiori, alio modo ab exteriori. ab interiori quidem, dum homo voluntarius eſt ad obſeruandum ea quæ præcipit lex diuina: quod quidem fit per amorem hominis ad Deum & proximum. qui enim diligit aliquem, ſponte & delectabiliter ei reddit quod debet, & etiam liberaliter ſuperaddit: vnde tota legis impletio ex dilectione dependet, ſecundum illud Apoſtol. Rom. 13. Plenitudo legis eſt dilectio. & Dominus dicit Matth. 22. quòd in duobus præceptis, ſcilicet, in dilectioue Dei & proximi vniuerſa lex pendet. Sed quia aliqui interius non ſunt ſic diſpoſiti, vt ex ſeipſis ſponte faciant quòd lex iubet, ab exteriori trahendi ſunt ad iuſtitiã legis implendam: quod quidem fit dum timore pœnarum non liberaliter, ſed ſeruiliter legem implent. Vnde dicitur Iſaiæ 26. Cùm feceris iudicia tua in terra, ſcilicet, puniendo malos: iuſtitiam diſcent omnes habitatores orbis. Alij verò ſic ſunt diſpoſiti vt ex ſeipſis ſponte faciant quod lex iubet. Secundi igitur ſibiipſi ſunt lex, habentes charitatem, quæ eos loco legis inclinat, & liberaliter operari facit. lex igitur exterior non fuit neceſſarium quòd propter eos poneretur: ſed propter illos qui ex ſeipſis non inclinantur ad bonum. vnde dicitur 1. Timoth. 1. Iuſto lex non eſt poſita, ſed iniuſtis, quòd non eſt ſic intelligendum, quaſi iuſti non teneantur ad legem implendam, vt quidam malè intellexerunt, ſed quia iſti inclinantur ex ſeipſis ad iuſtitiam faciendam etiam ſine lege.

Super Cap. 128.



OSTQVAM oſtendit S. Thom. hominem per diuinam legem circa corporalia ordinari, vult id quod ſuum erat principale intentum proſequi, ſcilicet, oſtendere quibus præceptis homo ad proximũ ordinetur. Circa hoc autem duo facit. Primò oſtendit hominem per quædam præcepta ordinari ad proximũ. Secundò, oſtendit quòd ea quæ præcipiuntur, ſunt etiam ſecundum naturam recta, cap. ſeq. Circa primum tria facit. Primò, oſtendit ex præcedentibus hominem ordinari per diuinam legem ad habendum pacem & concordiam cum proximo. Secundò, quibus præceptis ad hoc ordinetur. Tertiò, quomodo multipliciter ad præceptorum obſeruantiam inclinetur. primum probat primò ſic. Secundum prædicta ordinatur homo per diuinam legem vt ordinem rationis ſeruet in omnibus quæ in eius vſum venire poſſunt: ergo oportet vt ex diuina lege inſtituatur, vt homo ſecundum ordinem rationis ſe habeat ad alios homines. probatur conſequentia, quia inter omnia quæ in vſum hominis veniunt, præcipua ſunt alij homines, cùm homo animal ſociale ſit. Secundò, finis diuinæ legis eſt vt homo Deo adhæreat. ſed in hoc iuuatur vnus homo ex alio tam quantum ad cognitioné, quàm etiam quantum ad effectionem. ergo, &c. minor probatur, quia iuuant ſe homines mutuò in cognitione veritatis, & vnus alium prouocat ad bonum, vt oſtenditur Prouerb. 27. & Eccl. 4. Tertiò, ad diuinam prouidétiam pertinet ſingula quæ ei ſubſunt, ſub debito ordine continere, vt ſcilicet ſuum ordiné & gradum teneat vnumquodque: ergo & diuina lex ſic homines ordinare debet, vt vnuſquiſqne ſuũ ordiné teneat, quod eſt homines habere pacem inter ſe ſecundum Auguſt. probatur conſequentia, quia lex diuina eſt quædam ratio diuinæ prouidentiæ ad homines gubernandos.

Quartò, quandocunque aliqua ordinantur ſub aliquo, oportet illa concorditer eſſe ordinata adinuicem, aliàs ſe impedirent in conſecutione finis communis, vt patet in exercitu. ſed vnuſquiſque homo per diuinã legem ordinatur ad Deum. ergo, &c. Confirmatur authoritate Pſal. & Iob 6.

ADVERTENDVM, quòd hominem ſe habere ſecundum ordinem rationis ad alios homines, & inter homines eſſe concordiam ordinatam & pacem: pro eodem accipit ſanct. Thom. Nam ratio vnum hominem ad concordiam cum aliis hominibus ordinat, cùm omniũ ſit vnus communis finis. quæ enim ad vnum finem communem ordinantur, ad illius conſecutionem concordes ſunt, & ideo prima ratio de ordine rationis vnius hominis ad alios concludit, reliquæ verò de hominum ſocietate & concordia. Secundò oſtendit S. Thom. præceptorum conuenientiam quibus homo ad proximum ordinatur, & arguit ſic: tunc ordinata concordia inter homines ſeruatur, quãdocunque quod ſuum eſt redditur. quod eſt iuſtitiæ, vt dicitur Iſa. 32. ergo per legem diuinã oportuit iuſtitiæ præcepta dari vt vnuſquiſque redderet vnicuique quod ſuum eſt, & abſtineret à nocumentis ei inferendis. ſed præcepta quæ ordinant hominem ad proximum ſunt huiuſmodi. ergo, &c. probatur minor: nam in præcepto de honore parentum poſito Exod. 20. intelligitur præcipi vt tam parentibus quàm aliis vnuſquiſque reddat quod debet, iuxta Apoſtoli monitionem Rom. 13. in præceptis verò, non occides, non mœchaberis, non furtum facies, præcipitur abſtinendum eſſe à nocumento factis inferendo proximo aut in perſona propria, aut in perſona coniuncta, aut in exterioribus rebus. in præcepto autem, non loqueris cõtra proximum tuum falſum teſtimonium, prohibetur ne verbo contra iuſtitiam proximus offendatur. Quia verò Deus etiam cordium iudex eſt, prohibemur duobus aliis præceptis ne etiam corde proximum offendamus, concupiſcẽdo ſcilicet eius vxorem, aut aliquam aliam eius rem.

ADVERTENDVM eſt ex doctrina ſancti Thomæ prima ſecundæ quæſtione centeſima in multis articulis, quòd licet in decalogo non ponantur niſi præcepta ſuperius enumerata, ſunt tamen in diuina lege multa alia præcepta moralia, vt patet in Deuter. & Leuit. Sed ſi rectè conſideretur, omnia ad præcepta decalogi ordinem habent: nam præcepta de dilectione Dei & proximi ſe habent ad illa vt principia communia & ex ſe manifeſta ad concluſiones: & ideo in hoc referũtur præcepta decalogi vt concluſiones in principia: & idem dicendum eſt de præcepto fidei. hoc enim quod eſt credere in Deum, eſt primum & per ſe motum habenti fidem. Alia verò præcepta moralia quæ in ſacra ſcriptura enumerantur, ad præcepta decalogi reducuntur per modum cuiuſdam additionis ad ipſa, vt latè declarat ſanct. Thomas loco præallegato, articulo vndecimo, diſcurrendo per ſingula. Tertio loco oſtendit ſanct. Thom. quomodo multipliciter homo ad obſeruantiam præceptorum inclinatur, & ait quòd aliqui ad hoc ab intrinſeco inclinãtur, dum ſcilicet voluntariè obſeruant legis præcepta per amorem ad Deum & proximum: vnde ex dilectione tota legis impletio dependet, vt dicitur Romanorum decimo tertio, & Matthæi vigeſimo ſecundo. intellige quia qui diligit Deum & proximum, omnia legis præcepta ſponte & delectabiliter implet. Aliqui verò non ab intrinſeco & ſponte faciunt quod lex iubet, ſed timore pœ-

narum

narum: & non liberaliter sed seruiliter legem implent; quod ostenditur Isaiæ 26. Ex hoc infert sanctus Thomas cùm ij qui ab interiori inclinantur ad legis obseruantiam, sibiipsis sint lex, habentes charitatem quæ eos loco legis inclinat, & liberaliter operari facit: non fuit necessarium quòd propter eos lex poneretur, sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum. Vnde primæ ad Timotheum primo dicitur, quòd lex iusto non est posita, sed iniustis: non quidem quia iusti non teneantur ad legem implendam, sed quia ex seipsis etiam sine lege ad iustitiam faciendam inclinantur.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ loco præallegato, quòd cùm omnia moralia præcepta sint de lege naturæ, præcepta decalogi à primis præceptis quæ sunt de dilectione Dei & proximi, tanquam conclusiones immediatè dependent: & ideo talia sunt, quòd statim in mente cuiuslibet popularis cadere possunt: alia verò moralia præcepta non sunt à Deo cuilibet manifestata, sed per diligentem inquisitionem sapientum inueniuntur rationi consentire: & ista continentur in præceptis decalogi sicut conclusiones in principiis: ex quo patet quòd omnia præcepta moralia aliquo modo in præceptis dilectionis continentur: & ideo bene dictum est, quòd iusti ex seipsis etiam sine lege cogente ad obseruandam iustitiam inclinantur. ex eo enim quòd charitatem habent qua Deum & proximum diligunt, in qua omnia præcepta virtualiter continentur, ex charitate ad omnia implenda præcepta inclinantur, etiam nulla alia existente lege. Cætera quæ ad decalogi præcepta spectant, latè determinat sanctus Thom. loco præallegato, & secunda secundæ, quæstione centesima vigesima secunda, & tertio Sententiarum, distinctione trigesimaseptima.

Quòd in actionibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, & non solùm quasi lege posita.

Cap. 129.



EX præmissis auté apparet quòd ea quæ diuina lege præcipiuntur, rectitudiné habent: non solùm quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam. ex præceptis enim legis diuinæ mens hominis ordinatur sub Deo: & omnia alia quæ sunt in homine, sub ratione. hoc autem naturalis ordo requirit, quòd inferiora superioribus subdantur. sunt igitur ea quæ lege diuina præcipiuntur, secundum se naturaliter recta.

2 Præterea, homines ex diuina prouidentia sortiuntur naturale iudicatorium rationis, vt principium propriarũ operationum: naturalia autem principia ad ea ordinantur quæ sunt naturaliter. sunt igitur aliquæ operationes naturaliter homini conuenientes, quæ sunt secundum se rectæ, & non solùm quasi lege positæ.

3 Pręterea, quorumcunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quæ illi naturę conueniant. propria enim operatio vniuscuiusque naturam ipsius sequitur. constat autem hominum naturam esse determinatam: oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini conuenientes.

4 Adhuc, cuicunque est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest. naturale, enim nõ deficit in necessariis. est autem homini naturale, quòd sit animal sociale: quod ex hoc ostẽditur, quòd vnus homo solus non sufficit ad omnia quæ sunt humanæ vitæ necessaria. ea igitur sine quibus societas humana conseruari non potest, sunt homini naturaliter conuenientia. huiusmodi autem sunt vnicuique quod suum est conseruare, & ab iniuriis abstinere. sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

5 Amplius, suprà ostensum est, quòd omnis homo naturaliter hoc habet, quòd vtatur rebus inferioribus ad suæ vitæ necessitatem. est autem aliqua mensura determinata secundum quam vsus prædictarum rerum humanæ vitæ cõueniens: quæ quidem mensura si prætermittatur, fit homini nociuum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. sunt igitur aliqui actus homini naturaliter conuenientes.

6 Item, secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam: & inferiores virtutes animæ propter rationem: sicut & in aliis rebus materia est propter formã, & instrumenta propter principalem agentem. ex eo autem quòd est aliud ordinatum, dicitur ei auxilium prouenire: non autem aliquod impedimentum. est igitur naturaliter rectum, quòd sic procuretur ab homine corpus, & inferiores vires animæ, vt ex hoc & actus rationis & bonũ ipsius minimè impediatur, magis autem iuuetur. si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. violentiæ igitur & comessationes, & inordinatus venereorum vsus per quæ actus rationis impeditur, & subdi passionibus, quæ liberũ iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

7 Præterea, vnicuique naturaliter conueniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem, quæ autem econtrario se habent, sunt ei naturaliter inconuenientia. ostensum est enim suprà,* quòd homo naturaliter ordinatur in Deũ sicut in finem. ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem & amorem Dei, sunt naturaliter recta: quæcunque verò econtrario se habent, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quòd bonum & malum in humanis actibus non solùm sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem, hinc est quòd in Psal. 18. dicitur: quòd iudicia Domini sunt vera, iustificata in semetipsis. Per hoc autem excluditur positio dicentium quòd iusta & recta sunt secundum legem posita.

*Cap. 112. huius lib.

Super Cap. 129.



QVIA posset aliquis existimare, imò aliqui tenuerunt ea quæ lege diuina præcipiuntur, esse solum ratione recta, quia sunt lege posita, vult sanct. Thom. ostendere quòd huiusmodi non solùm rectitudinem habent, quia lege sunt posita, quia per legem statuta & ordinata sunt: sed etiam secundum naturam: & arguit primò sic, Ex præceptis legis diuinæ mens hominis ordinatur sub Deo: & omnia aliqua quæ sunt in homine, sub ratione: ergo ea quæ lege diuina præcipiuntur, sunt secundum se naturaliter recta. probatur consequentia: quia naturalis ordo requiritur vt inferiora superioribus subdantur. Secundò, homines ex diuina prouidentia naturale iudicatorium rationis sortiuntur vt principium propriarum operationum: ergo sunt aliquæ operationes naturaliter homini conuenientes, quæ sunt secundum se rectæ. probatur consequentia: quia naturalia principia ad ea ordinantur quæ sunt naturaliter. Tertiò, hominum est natura determinata, ergo oportet esse aliquas operationes secundum se homini conuenientes. probatur consequentia: quia quorumcunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quæ illi naturæ conueniant, cùm operatio vniuscuiusque, ipsius naturam sequatur.

ADVERTENDVM, quòd ratio hæc supponit tanquam manifestum, ea quæ alicui naturæ ex se conueniunt, esse ex seipsis bona & recta: quia natura non inclinat ad malum, sed potius ad bonum, quod significatur, cùm dicitur illud esse naturæ conueniens: & ideo cùm per rationem hanc conclusum sit hominem habere aliquas operationes secundũ se illi conuenientes, satis manifestum relinquitur aliquas hominis operationes secundum suam naturam bonas esse. Quartò, est homini naturale quòd sit animal sociale: ergo & naturale est quòd vnicuique conseruet quod suum est, & quòd ab iniuriis abstineat. ergo, &c. probatur antecedens, quia vnus homo non sufficit ad omnia quæ sunt humanæ vitæ necessaria. consequentia verò probatur, quia cuicunque aliquid est naturale, etiam id sine quo conseruari non potest, est naturale, cùm natura non deficiat in necessariis. humana autem societas conseruari non potest nisi vnicuique conseruetur quod suum est, & ab iniuriis abstineatur.

Quintò, omnis homo naturaliter habet quòd vtatur rebus inferioribus ad suæ vitæ necessitatem: sed in vsu rerum est aliqua determinata mensura humanæ vitæ conueniens, quæ si prætermittatur, fit homini nocumentum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparent: ergo sunt aliqui actus homini naturaliter conuenientes.

ADVERTENDVM quòd ista ratio fundatur super hoc manifesto principio: Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatam mẽsuram à natura institutam non excedit, quia tale est secundum rationem: omne autem quod est secundum rationem, est rectum. Sextò, secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, & inferiores animæ vires propter rationem. declaratur similitudine materiæ & instrumenti. ergo est naturaliter rectum vt sic procurentur ab homine corpus & inferiores animæ vires, quòd ex hoc actus rationis & bonũ ipsius minimè impediantur. si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. consequentia probatur, quia ex eo quod ad aliud ordinatur, dicitur rei auxilium prouenire, non autem impedimentum.

EX hac ratione infert sanctus Thomas, vinolentias, comessationes, ac inordinatos venereorũ vsus, per quæ actus rationis impeditur, & subdi passionibus quæ liberum iudicium rationis esse non sinunt, esse naturaliter mala. ista ratio habet pro fundamento, quòd illud est naturaliter rectum, quod secundum naturæ ordinem & institutionem fit: econtrario autem naturaliter malum est id quo naturæ ordo peruertitur aut impeditur. Septimò, homo ordinatur naturaliter in Deum sicut in finem, ergo ea quibus homo inducitur in cognitionem & amorem Dei, sunt naturaliter recta. naturaliter autem mala, quæ econtrario se habent. probatur consequentia: quia vnicuique naturaliter conueniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem. quæ autem econtrario se habent, sunt ei naturaliter inconuenientia.

EX prædictis infert sanctus Thom. quòd bonum & malum in humanis actibus non solùm sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem, quod authori. Psalm. confirmatur. Per hoc autem excluditur error dicentium iusta & recta esse solùm secundum legem posita. Aduertendum quòd S. Thom. in nonnullis prædictarum rationum hoc solum concludit, quòd sint in humanis actibus aliqua secundum naturam recta: quia hoc sufficiebat sibi ad excludendum positionem

illorum

illorum qui ponebant ea quæ lege diuina præcipiuntur, nõ esse recta, nisi quia sunt lege posita, eò quòd dicebant non esse aliquid rectũ & iustum, nisi secundum quod est lege positum & institutum. per hoc enim quòd ostenditur aliqua esse recta secundum naturam, cõstat fundamentum positionis eorum destructum esse.

De consiliis quæ dantur in lege diuina. *Caput* 130.

Idem 1. 2. q. 108. artic. 4.



QVIA verò optimum hominis est vt mente Deo adhæreat, & rebus diuinis: impossibile autem est quòd homo intensè circa diuersa occupetur: ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in diuina lege cõsilia quibus homines ab occupationibus pręsentis vitæ quantum possibile est retrahantur terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam, vt sine eo iustitia esse non possit. non enim virtus & iustitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus & terrenis rebus vtatur: & ideo huiusmodi diuinæ legis admonitiones dicuntur consilia, & non præcepta: inquãtum suadetur homini vt propter meliora minus bona prætermittat. occupatur autem humana solicitudo secundum communem modum humanæ vitæ erga tria. primò quidem circa propriam personam quid agat, aut vbi conuersetur: secundò autem circa personas sibi coniunctas, præcipuè vxorem & filios. tertiò circa res exteriores procurandas quibus homo indiget ad sustentationem vitæ. Ad amputãdam igitur solicitudinem circa res exteriores datur homini in lege diuina consilium paupertatis: vt scilicet res hujus mundi abiiciat, quibus animus eius solicitudine aliqua implicari posset. hinc est ꝙ dominus dicit Matthęi decimo nono: Si vis perfectus esse, vade & vende omnia quæ habes, & da pauperibus: & veni, sequere me. Ad amputandam autem solicitudinem vxoris & filiorum datur homini cõsilium de virginitate vel continentia. hinc est quod dicitur primæ Corinthiorum septimo: De virginibus autem præceptum Domini non habeo: consilium autem do. & huiusmodi consilij rationem assignans subdit: Qui sine vxore est, solicitus est quæ domini sunt, quomodo placeat Deo: qui autẽ cum vxore est, solicitus est quę sũt mũdi, quomodo placeat vxori: & diuisus est. Ad amputandam autem solicitudinem hominis etiam circa seipsum datur consilium obedientię per quam homo dispositionem suorum actuum committit superiori. propter quod dicitur Hæbræorum vltimo: Obedite præpositis vestris, & subiacete eis: ipsi enim peruigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri. Quia verò summa perfectio humanę vitę in hoc consistit, quòd mens hominis Deo vacet: ad hanc autem mentis vacationem prædicta tria maximè videntur disponere: conuenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsæ sint perfectiones: sed quia sunt dispositiones quædam ad perfectionem quæ consistit in hoc quòd Deo vacetur: & hoc expressè ostendunt verba domini paupertatem suadentis, cùm dicit: si vis perfectus esse, vade & vende omnia quæ habes, & da pauperibus: & sequere me. quasi in sua sequela vitam perfectionis constituens. Possunt etiam dici perfectionis effectus & signa. cùm enim mens vehemẽter amore & desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quòd alia postponat. ex hoc igitur quòd mens hominis amore & desiderio feruenter in diuina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est: cõsequitur quòd omnia quæ ipsum possunt retardare quo minus feratur in Deum, abiiciat, si non solùm rerum curam, & vxoris & prolis affectum, sed etiam suiipsius: & hoc signant verba scripturæ. dicitur enim Canticorũ octauo: Si dederit homo omnem substantiam domus suæ ad mercandam dilectionem, quasi nihil computabit eam. & Matthæi decimo tertio. Simile est regnum cælorum homini negotiatori quærenti bonas margaritas. inuẽta autem vna preciosa margarita, abiit & vẽdidit omnia quę habuit, & comparauit eam. & ad Philippenses tertio, Quæ mihi aliquando fuerunt lucra, arbitratus suum vt stercora, vt Christum lucrifacerem. Quia igitur prædicta tria dispositiones ad perfectiones sunt, & effectus & signa: conuenienter qui prædicta tria Deo vouent, in statu perfectionis esse dicuntur. perfectio autem ad quam prædicta disponunt in vacatione mentis circa Deum consistit. vnde & prædictorum professores religiosi dicuntur: quasi se Deo & sua in modum cuiusdam sacrificij dedicantes, & quantum ad res per paupertatem, & quantum ad corpus per continentiam, & quantum ad voluntatem per obedientiam. Religio igitur in cultu diuino consistit, vt suprà dictum est.

Super Cap. 130.



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quid de necessitate præcepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò conuenientiam quorundam consiliorum ad quæ omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundò contra impugnantes obseruantiam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primò adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundò ostendit quomodo ea quæ consuluntur, ad perfectionem se habeant. Tertiò quædam corollaria infert.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio, Conuenienter in lege diuina datur consilium de paupertate. Matth. 10. de castitate. 1. Corin. 7. & de obedientia ad Hebræos 7. probatur sic, Conuenienter dantur in diuina lege consilia, quibus homines ab occupationibus præsentis vitæ quantum possibile est retrahantur terrenam vitam agentes: ergo conuenienter dantur prædicta consilia. probatur antecedens, cõuenienter dantur homini ea consilia quibus liberius Deo vacent cùm optimum eius sit Deo adhærere & rebus diuinis, ergo, & ea conuenienter dantur quibus ab occupationibus præsentis vitæ retrahantur, cùm impossibile sit vt homo circa diuersa intensè operetur. consequentia verò probatur, quia occupantur homines secundum communem modum humanæ vitæ circa propriam personam quid agant, aut vbi conuersentur: circa personas sibi coniunctas, præcipuè circa vxores & filios: circa exteriores res procurandas, quibus homo indiget ad sustẽtationem vitæ. huiusmodi autem occupationes per tria prædicta amputantur. primum quidem per obediẽtiam, per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit. secundum per virginitatem, vel continentiam, per quam homo secundum Apostolum solicitus est quæ domini sunt. tertium verò per paupertatem, per quam homo res humanas abiicit, quibus animus solicitudine aliqua implicari solet. Notat autem sanct. Thom. quòd hæc dicuntur consilia & admonitiones, inquantum suadetur homini vt propter meliora minus bona prætermittat. non autem dicuntur præcepta, quia non ita necessaria est homini ad iustitiam illorum obseruatio, vt sine hoc iustitia esse non possit. Secundò ostendit quomodo prædicta ad perfectionem se habeant, & ponit duplicem modum. Primus est, quòd ad perfectionis statum pertinent non tanquam perfectiones, sed tanquam dispositiones ad perfectionem. probatur, quia summa perfectio humanæ vitæ in hoc consistit, quòd mens hominis Deo vacet. ad hoc autem prædicta tria maximè videntur disponere, quod ostenditur dum dominus paupertatem suadens ait, Si vis perfectus esse. &c.

ADVERTE quòd Dominus in illa authoritate dum ait, Si vis perfectus esse, vade & vende, &c. dat intelligere paupertatem non esse ipsam perfectionem, sed quandam ad ipsam dispositionem: dum verò ait, Veni & sequere me, dat intelligere perfectionem in sequela ipsius, quæ scilicet est per amorem charitatis, consistere. Secundus modus est, quod possunt ad perfectionem pertinere tãquam effectus & signa. declaratur, quia cùm mens vehementer amore alicuius afficitur, cõsequens est quòd alia postponat. & sic cùm mens hominis amore & desiderio feruenter in diuina fertur, in quo perfectio consistit, sequitur vt omnia quæ ipsum retardare possunt quo minus feratur in Deum, abiiciat. Confirmatur hoc author. Cantic. 8. Matth. 13. & ad Philippen. tertio. Tertiò infert sanct. Tho. duo corollaria. Vnum est, quòd qui prædicta tria Deo vouent, conuenienter in statu perfectionis esse dicuntur. probatur, quia ista tria dispositiones ad perfectionem sunt, & effectus & signa. Secundum est, quòd prædictorum professores religiosi dicuntur conuenienter, quasi se Deo & sua in modum cuiusdam sacrificij dedicantes. Probatur, perfectio ad quam prædicta disponunt, in vacatione mentis circa Deum consistit, ergo &c. probatur consequentia, religio in diuino consistit cultu.

CIRCA id quod dicitur ista non esse perfectiones, sed dispositiones ad perfectionem, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ, secunda secundæ, quæst. 184. quòd perfectio rei potest dupliciter accipi. Vno modo simpliciter & primò. Alio modo secundum quid, & secundariò. Perfectio simpliciter, & primò consistit in complemento substantiæ & naturæ rei, sicut animal perfectum dicitur cui nihil deficit de iis quæ ad naturam spectant animalis: perfectio autem secundum quid & secundariò, in iis quæ substantiæ adiacent, puta in colore aut aliquo huiusmodi consistit. Quia ergo vita Christiana specialiter in charitate consistit, ideo perfectio Christianæ vitæ simpliciter, & primò secundum quoddã charitatis complementum attenditur: perfectio autem secundum quid & secundariò attenditur etiam secundum alias virtutes. tria igitur prædicta dicuntur non esse perfectiones, non quia non sint aliquod bonum Christianæ vitæ, sed quia non primò & simpliciter in ipsis Christianæ vitæ perfectio, secundum quam simpliciter dicitur homo perfectus in vita Christiana, consistit, sed secundum quid tantum & secundariò, inquantum per ipsa disponitur homo ad eam quæ est simpliciter Christianæ vitæ perfectio, scilicet ad hoc vt mens totaliter feratur in Deum per affectum.

CIRCA primum corollarium aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ, loco præallegato, quòd in statu perfectionis propriè dicitur

aliquis

aliquis esse, nõ ex hoc quòd habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quòd obligat se cum quadam solẽnitate ad ea quæ sunt perfectionis. Quia ergo vouentes præsertim solenni voto obedientiam, continentiã, & paupertatem, se obligant cum quadam solennitate ad ea quæ sunt perfectionis, tanquam videlicet ad perfectionem disponentia: ideo conuenienter illatum est ex eo quòd ista dispositiones sunt ad perfectionem, ea vouentes esse in statu perfectionis.

CIRCA secundum corollarium attendendum ex doctrina S. Thom in eodem libro, q. 184. quòd religio est, vt superiùs etiam est dictum, per quã quis aliquid ad Dei seruitium & cultum exhibet. ideo per quandam excellentiam qui se totaliter mancipant diuino seruitio, quasi holocaustum Deo offerentes, religiosi dicuntur. Propterea rectè infert S. Thom. illos conuenienter religiosos dici, qui prædicta tria profitentur, ex hoc quòd illa ad perfectionem disponunt, quę in vacatione mentis circa Deum posita est. ex hoc enim quòd illa profitentur, constat quòd se totos Deo offerunt, vt totaliter illi adhæreant, in quo religio consistit.

Rationes impugnantium voluntariam paupertatem.

Cap. 131.

FVERVNT autem aliqui paupertatis propositum improbantes contra euangelicam doctrinam, quorum primus Vigilantius inuenitur: quem tamen postmodum aliqui sunt secuti dicentes se esse legis doctores, non intelligentes neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant, quia ad hoc his & similibus rationibus sunt inducti. naturalis enim appetitus requirit vt vnumquodque animal sibi prouideat in necessariis suæ vitæ, vnde animalia quæ non quolibet tempore anni necessaria suæ vitæ inuenire possunt, quodam naturali instinctu ea quæ sunt suæ vitæ necessaria congregãt illo tempore quo inueniri possunt, & ea conseruant: sicut patet de apibus & formicis: homines autem ad suæ vitæ conseruationem multis indigent, quæ non omni tempore inueniri possunt: inest igitur naturaliter homini, quòd congreget & conseruet ea quæ sunt sibi necessaria: est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

2 Adhuc, naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conseruatur, inquantum omnia esse appetunt: sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conseruatur, sicut igitur ex naturali lege vnusquisque suam vitam conseruare tenetur, ita & exteriorem substantiam: sicut est ergo contra legem naturæ, quòd aliquis sibi manum iniiciat: ita quòd aliquis necessaria vitæ sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

3 Amplius, naturaliter homo est animal sociale, vt suprà dictum est. societas autem inter homines conseruari non posset, nisi vnus alium iuuaret: est igitur naturale hominibus, quòd vnus alium in necessitatibus iuuet. ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotẽtes, qui exteriorem substantiam abiiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur: est igitur contra naturalem instinctum, & contra amicitiæ & charitatis bonum, quòd homo per voluntariã paupertatem omnem substantiam mundi abiiciat.

4 Item, si habere substantiam huius mundi, malum est; bonum est autem proximos liberare à malo: malum autem eos in malum ducere: consequens est, quòd dare alicui indigenti substãtiam huius mundi, sit malum: auferre autem habenti, bonum sit: quod inconueniens est. est igitur bonum habere substantiam huius mundi. eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abiicere, malum est.

5 Præterea, occasiones malorum vitandæ sunt. est autem paupertas occasio mali: quia propter eam ad furta, adulationes, periuria, & his similia aliqui inducuntur: non est igitur paupertas voluntariè assumenda: sed magis ne adueniat vitanda.

6 Amplius, cùm virtus consistat in medio, vtraque extrema corrumpunt. est autem virtus liberalitas quædam quæ dat danda, & retinet retinenda: vitium autem est in minus, illiberalitas, quæ retinet retinenda, & non retinenda. est autem & vitium in plus, quòd omnia dentur: quod faciunt qui voluntariè paupertatem assumunt: est ergo hoc vitiosum, & prodigalitati simile. Hæ autem rationes authoritate sacræ scripturæ confirmari videntur. dicitur enim Prou. 30. Mendicitatem & diuitias ne dederis mihi: sed tribue tantùm victui meo necessaria, ne fortè satiatus alliciar ad negãdum, & dicam, Quis est Dominus? & egestate compulsus furer: & periurem nomen Dei mei.

Super Cap. 131.



POSTQVAM ostendit S. Thom. conuenientiam consiliorum quæ in diuina lege traduntur, vult contra eos, qui horum consiliorum obseruationem impugnãt, disputare. Circa hoc autem tria facit. primò disputat contra impugnantes voluntariam paupertatem. secundò contra impugnantes perpetuam continentiam. cap. 136. tertiò contra impugnantes obedientiæ votum, cap. 138. Circa primum tria facit. Primò rationes impugnantium voluntariam paupertatem adducit. Secũdò veritatem determinat, cap. 133. Tertiò, obiectionibus respondet, cap. 134. Circa primum duo facit. Primò ponit obiectiones contra voluntariam paupertatem absolutè. Secundò ponit obiectiones contra particulares modos in paupertate viuendi, cap. seq. Quantum ad primum, ait, quòd Vigilantius & quidam alij eius sectatores hæretici paupertatis propositum iis rationibus improbarunt. Primò, Homines ad suæ vitæ conseruationem multis indigẽt, quæ non omni tempore inueniri possunt, ergo inest homini vt ea congreget & conseruet: vt patet ex aliis animalibus, ergo est contra legem naturalem congregata dispergere per paupertatem. Secundò per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conseruatur: ergo sicut ex naturali lege vnusquisque suam vitam conseruare tenetur, ita & exteriorem substantiam, ergo contra legem naturæ est, quòd aliquis sibi necessaria subtrahat. Tertiò, est naturale hominibus, vt vnus alium in necessitatibus iuuet. sed ab hoc auxilio ferendo se faciunt impotentes, qui exteriorem substantiam abiiciũt, ergo, &c. Quartò, si habere substantiam huius mundi malum sit, sequitur quòd alicui indigenti dare substantiam huius mundi sit malum, & auferre habenti sit bonum. hoc est inconueniens, ergo bonum est habere substantiam huius mundi, ergo, &c. Quintò, paupertas est occasio mali, scilicet furti, adulationis, periurij, & huiusmodi. ergo vitanda. Sextò, cùm virtus in medio consistat, vitium in plus circa exteriora est, quòd omnia dentur, sicut vitium in minus est, quòd retineantur retinenda & non retinenda: sed hoc faciunt qui voluntariè paupertatem assumunt, ergo, &c. Confirmatur authoritate Prou. 30.

Rationes impugnantium particulares modos viuendi in paupertate.

Cap. 132.



VIDETVR autem hæc quæstio magis vrgere, si quis specialius exequatur modos quibus necesse est viuere eos qui voluntariam paupertatem sectantur. est enim vnus modus viuendi, quòd possessiones singulorum vendantur, & de precio omnes communiter viuãt: quod quidem sub Apostolis seruatum videtur in Hierusalem. Dicitur enim Act. 4. Quotquot possessores agrorũ aut domorum erant, vendentes afferebant precia eorum quę vendebant, & ponebant ante pedes apostolorum: & di. sin. prout cuique opus erat. Hic autem modus non videtur efficaciter prouidere humanæ vitæ. Primò quidem, quia non est facile quòd plures habẽtes magnas possessiones hanc vitam assumant: & si conferatur inter multos precium quod ex possessionibus paucorum diuitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus. deinde quia possibile & facile est huiusmodi precium vel fraude dispensatorum, vel furto aut rapina deperire. remanebunt igitur illi qui talem paupertatem sectantur, absque sustentatione vitæ.

2 Item, multa accidentia sunt quibus homines coguntur locũ mutare. non igitur erit facile prouidere his quos oportet fortè per diuersa loca dispergi, de precio assumpto, de possessionibus in cõmune redacto. Est autem alius modus vt possessiones habeant communes, ex quibus singulis prouideatur prout cuique opus fuerit: sicut in monasteriis plurimis obseruatur: sed nec huiusmodi modus videtur conueniens. possessiones enim terrenæ solicitudinem afferunt, & propter procurationem fructuum, & propter defensionem earum contra fraudes & violentias: & tantò maiorem & à pluribus oportet haberi solicitudinem, quantò maiores possessiones esse oportet quæ sufficiant ad plurium sustentationem. deperit igitur hoc modo finis voluntariæ paupertatis ad minus quantum ad multos, quos oportet esse circa procurandas possessiones solicitos.

2 Item, communis possessio solet esse causa discor-

diæ, non enim videntur litigare qui nihil habent commune, vt Hispani & Persæ: sed qui simul habent aliquid commune: propter quod etiá inter fratres sunt iurgia. discordia autem maximè impedit vacationem mentis circa diuina, vt dictum est. videtur igitur iste modus viuẽdi impedire finem voluntariæ paupertatis. Adhuc autem est tertius modus viuendi, vt de laboribus manuum suarum viuant qui voluntariam paupertatem sectantur: quem quidem viuẽdi modum Paulus apostolus sequebatur, & aliis obseruandum suo exemplo & institutione dimisit. dicitur enim 2. Thess. 3. Non gratis panem manducauimus ab aliquo: sed in labore & fatigatione, nocte & die operantes, ne quem vestrum grauaremus: non quasi non habuerimus potestatem: sed vt nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. nam & cùm essemus apud vos, hoc denunciabamus vobis: quoniam si quis non vult laborare, non manducet. Sed nec iste modus viuendi videtur esse conueniens. labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitæ, secundum quod per ipsum aliquid acquiritur: vanum autem videtur quòd quis relinquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. si igitur post voluntariam paupertatem est necessarium iterum acquirere vnde aliquis sustentetur per laborem manualem: vanum fuit illa dimittere omnia quæ habeat ad sustentationem vitæ.

2 Adhuc, voluntaria paupertas ad hoc consulitur, vt per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendũ Christum, per hoc quòd à solicitudinibus secularibus liberatur: maiorem autem solicitudinẽ requirere videtur quòd aliquis proprio labore sibi victum acquirat, quàm quòd his quæ habuit vtatur ad sustentationem vitæ, & præcipuè si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat vt sumeret victus necessaria: non igitur viuere de laboribus manuum videtur esse conueniens propositio assumentium voluntariam paupertatem.

3 Adhuc autem accedit, quòd etiam dominus solicitudinem terrenorum à discipulis remouens, sub similitudine volucrum & liliorum agri, videtur eis laborem interdicere manualẽ. Dicit enim: Respicite volatilia cæli: quoniam neque serunt, neque congregãt in horrea. & iterum: Considerate lilia agri quomodo crescunt: & non laborãt, neque nent. Videtur autem hic modus viuendi insufficiẽs: nam multi sunt perfectionem vitæ desiderantes, quibus non suppetit facultas aut ars vt possint labore manuum vitam transigere: quia non sunt in his nutriti nec instructi. sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitæ capessendam rustici & opifices, quàm qui sapientiæ studio vacauerunt, & in diuitiis & in deliciis quas propter Christum deserunt, sunt nutriti. Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari: aut aliàs impediri quò minus operari possent: sic ergo remanerent destituti necessariis vitæ.

4 Item, non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitæ quærenda: quod patet in multis, qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficiẽtem sustentationem acquirere possunt. si autem voluntariam paupertatem sectantes oportet labore manuali victum acquirere, sequeretur quòd circa huiusmodi laborem maius tempus suæ vitæ consumerent: & per consequens impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus, quæ etiam magnum tempus requirunt: sicut sunt studium sapientiæ, & doctrina, & huiusmõdi alia spiritualia exercitia: & sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitæ, quàm ad ipsam disponeret. 1. Si quis autẽ dicat, quòd labor manualis necessarius est ad tollendum ocium, hoc non sufficit ad propositum. melius enim esset tollere ocium per occupationes in virtutibus moralibus quibus deseruiunt organicæ diuitiæ, puta in eleemosynis faciẽdis, & aliis huiusmodi, quàm per laborem manualem.

2 Præterea vanum esset dare cõsilium de paupertate ad hoc solùm quòd homines pauperes facti abstinerent ab ocio, vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quòd nobilioribus exercitiis vacarent quàm illis quæ sunt secundum vitam communẽ hominum. Si verò aliquis dicat quòd necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas: hoc non est ad propositum. quærimus enim vtrum sit necessarium quòd victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant.

3 Præterea, possibile est multis aliis modis domare cõcupiscentias carnis, scilicet per ieiunia, vigilias, & alia huiusmodi: labore etiam manuali ad hunc finem vti possent, etiam diuites qui non habent necesse laborare propter victum quærendum. 1. Inuenitur autem & alius modus viuendi: vt scilicet voluntariam paupertatem sectantes viuant de his quæ ab aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariæ paupertatis proficere volunt, diuitias retinentes. Et hunc modum videtur dominus cum suis discipulis obseruasse. Legitur enim Lucæ 8. quòd mulieres quædam sequebantur Christum: & ministrabant illi de facultatibus suis. Sed iste etiam modus viuendi non videtur conueniens. non enim videtur rationabile quòd aliquis dimittat sua, & viuat de alieno.

2 Præterea, inconueniens videtur quòd aliquis ab aliquo accipiat, & nihil ei rependat. in dando enim & recipiendo æqualitas iustitiæ seruatur. Potest autem sustineri quòd illi de his quæ ab aliis inferuntur, viuant, qui eis seruiunt in aliquo officio: propter quod & ministri altaris & prædicatores qui doctrinam & alia diuina populo dant, non inconuenienter videntur ab eis sustentationem vitæ accipere. dignus est enim operarius cibo suo, vt dominus dicit Matth. 10. propter quòd Apostolus dicit 1. Corinth. 9. quòd dominus ordinauit, vt hi qui euangelium annunciant, de euangelio viuant. sicut qui altari seruiunt, cum altari participant. Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconueniens videtur si à populo necessaria vitæ accipiant.

3 Item, ille modus viuendi videtur esse aliis damnosus. sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari: qui propter paupertatem & infirmitatem sibi non possunt sufficere: quorum beneficia oportet quòd diminuantur, si illi qui voluntariè paupertatem assumũt, ex his quæ ab aliis dantur, debeant sustẽtari: cùm homines non sufficiant, nec sint prompti ad subueniẽdum magnæ multitudini pauperum. vnde & Apost. 1. Timoth. 5. mandat quòd si aliquis habet viduam ad se pertinentem, eam sustentet: vt ecclesia sufficiat his quæ verè viduæ sunt. est igitur inconueniens vt homines paupertatem eligentes hunc modum viuendi assumant.

4 Adhuc, ad perfectionem virtutis maximè requiritur animi libertas. hac enim sublata de facili homines alienis peccatis communicant, vel expresse cõsentiendo, aut per adulationem leniendo, vel saltem dissimulando. huic autem libertati magnum præiudicium generatur ex prædicto modo viuendi. non enim potest esse quin homo videatur offendere eum cuius beneficiis viuit: prædictus igitur modus viuendi impedit perfectionem virtutis, quæ est finis voluntariæ paupertatis. & ita non videtur competere voluntariè pauperibus.

5 Amplius, eius quod ex alterius voluntate dependet, facultatem non habemus: sed ex voluntate dantis dependet quòd ex propriis det: non igitur sufficienter prouidetur in facultate sustentationis vitæ volũtariis pauperibus per hunc modum viuendi.

6 Præterea, necesse est quòd pauperes qui ex his quæ ab aliis dantur, sustentari debent, necessitates suas aliis exponant, & necessaria petant. huiusmodi autem necessitas reddit contemptibiles mendicantes, & etiam graues. homines enim superiores se æstimant illis qui per eos sustentari necesse habent, & cum difficultate dant plurimi. oportet autem eos qui perfectionem vitæ assumunt, in reuerentia haberi & diligi, vt sic homines eos facilius imitentur, & virtutis statũ æmulentur, si autem contrarium

trarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. est igitur nociuus modus ex mendicitate viuendi in his qui propter perfectionem virtutis voluntariè paupertatem assumunt.

7 Præterea, perfectis viris non solùm sunt vitanda mala: sed etiã ea quæ mali speciem habent. Nam Apostolus dicit Rom. 12. Ab omni specie mali abstinete vos. & Philosophus dicit quòd virtuosus nõ solùm debet fugere turpia, sed etiam quæ turpia videntur. mendicitas autem habet speciem mali, cùm multi propter quæstum mendicent. non est igitur hic modus viuendi perfectis viris assumendus.

Lib. 2. Eth. c.

8 Item, ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria, vt mens hominis à solicitudine terrenorum remota liberius Deo vacet. hic autẽ modus ex mendicitate viuẽdi, habet plurimum solicitudinis. maiores enim solicitudinis videtur esse acquirere aliena, quàm propriis vti: non ergo videtur conueniens esse hic modus viuendi paupertatem voluntariam assumentibus. Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationabiliter loqui. laudatur enim humilitas secũdũ quòd contemnitur terrena altitudo quæ consistit in diuitiis, honoribus, fama, & huiusmodi. non autem secundum quòd contemnitur altitudo virtutis: respectu cuius oportet nos magnanimos esse. esset igitur vituperãda humilitas, si quis propter humilitatẽ aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mẽdicitas: tũ quia virtuosius est dare quàm accipere: tũ quia habet speciẽ turpis lucri, vt dictum est: non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda. Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitæ sectantibus dicebant nullam solicitudinem esse habendam neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reseruãdo: sed oportere eos à solo Deo sustẽtationem vitæ expectare, propter quod dicitur Mat. 6. Nolite soliciti esse animæ vestræ quid mãducetis aut bibatis: aut corpori vestro quid induamini. & iterũ, Nolite in crastinum cogitare. Hoc autem videtur omnino irrationabile. stultum enim est velle finẽ, & prætermittere ea quæ sunt ordinata ad finem. ad finem autem comestionis ordinatur solicitudo humana: per quã sibi victum procurat. qui igitur absque comestione viuere non possunt, aliquam solicitudinem de victu quærendo debent habere.

Psallianē & sequaces de quib. To. 6. de hæret. c. 57. & Epi. To. 2. li. 3. hæresi 80.

2 Præterea, solicitudo terrenorum non est vitanda nisi quia impedit contemplationem æternorum. non potest autem homo mortalem carnem gerens viuere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur, sicut dormiendo, comedendo, & alia huiusmodi faciendo: neque igitur prætermittenda est solicitudo eorum quæ sunt necessaria ad vitam, propter impedimentum contemplationis. Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quòd non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, aut fugere lapidem cadentem, aut gladium irruentẽ, sed expectare quòd Deus operetur, quòd est Deũ tentare. non est igitur solicitudo victus totaliter abiicienda.

Super Cap. 132.

SECVNDO ponit obiectiones contra particulares modos paupertatis. Vnus modus est quòd possessiones singulorum vendantur, & de precio omnes communiter viuant, quod ab Apostolis in Hierusalẽ seruatũ videtur, vt patet Actuum 4. Contra hunc arguitur, tum quia qui talem paupertatem sectantur, remanebunt absque sustentatione vitæ, tum quia non est facile vt plures habentes etiam magnas possessiones hanc vitam assumant, & etiam possessionum precium non sufficeret in multum tempus: tum quia possibile est & facile huiusmodi precium fraude dispensatorum vel furto aut rapina deperire: tum quia cùm accidat homines locum mutare, non erit facile prouidere de huiusmodi precio iis quos oportet fortè per diuersa loca dispergi. Secundus modus est, vt possessiones habeant communes quibus singulis prouideatur, vt in pluribus monasteriis. Contra hunc instatur: quia videtur impedire finem voluntariæ paupertatis, tum quia multos oportet circa procurãdas possessiones esse solicitos, tum quia cõmunis possessio solet esse causa discordiæ: discordia autem maximè impedit vacationem mentis circa diuina. Tertius modus est, vt de laboribus manuum suarum viuant. quem modum apostolus sequebatur, & aliis suadebat. secundæ Thess. tertio. Contra hunc arguitur. primò quia vanum videtur esse quòd quis relinquens id quod est necessarium ad sustentationem vitæ, iterum acquirere laboret. Secundò quia hoc non videtur conueniens proposito assumentium voluntariam paupertatem. maiorem enim solicitudinẽ requirere videtur, quod aliquis proprio labore sibi victum quærat, quàm quòd iis quæ habet vtatur, præcipuè si habeat moderatas diuitias. Tertiò, quia dominus sub similitudine volucrũ & liliorum campi videtur apostolis laborem interdicere manualem. Quartò, quia hic modus videtur insufficiẽs, tum quia multi sunt qui nulla arte possunt labore manuum vitam transigere: & sic melioris cõditionis essent ad perfectionem vitæ capescendam rustici & artifices, quàm sapientes & diuites: & etiam contingit aliquos paupertatem voluntariam assumentes infirmari, aut aliàs ab opere manuali impediri: tum quia cùm non modici temporis labor sufficiat ad necessaria vitæ quærenda, voluntariam paupertatem huiusmodi sectantes circa laborem manuum maius tempus suæ vitæ consumerent, & sic ab aliis spiritualibus exercitiis impedirentur, & per consequens voluntaria paupertas magis impediret perfectionem vitæ quam ad ipsam disponeret. Si diceretur laborem manuum ad tollẽdum ocium necessarium esse, hoc non sufficit, tum quia melius tolleretur ociũ per occupationes in virtutibus moralibus quibus diuitiæ organicæ deseruiunt, tum quia vanum esset dare consilium de paupertate propter vitandum ocium, nisi daretur ad hoc vt homines nobilioribus exercitiis vacarent, quàm illis qui sunt secundum communem vitam hominum. Si etiam diceretur quòd talis labor est necessarius ad concupiscentias domandas, hoc non est ad propositum, quia quærimus vtrum sit necessarium quòd voluntariè pauperes victum labore manuum quærant: & præterea possibile est multis aliis modis carnis concupiscentias domari: & diuites etiam ad hunc finem labore manuum vti possent. Quartus modus est vt viuant de iis quæ ab aliis inferuntur: quem modum videtur dominus cum suis discipulis obseruasse, vt patet Luc. 8. contra hunc arguitur primò, quia non videtur rationabile quod aliquis dimittat sua, & viuat de alieno. Secundò, quia videtur inconueniens quòd aliquis ab alio recipiat, & nihil ei rependat. Posset enim sustineri vt illi viuant hoc modo qui aliis seruiunt in aliquo officio, puta ministrando alteri, prædicando, & similia faciendo, vt ostenditur Math. decimo, & primæ Corint. nono, sed quod alij qui in nullo officio populo ministrant, ab ipso necessaria vitæ recipiant, inconueniens videtur. Tertiò, ille modus viuendi est aliis damnosus, qui propter paupertatem & infirmitatem sibi non possunt sufficere: quia ex his deberent sustentari quæ voluntariam paupertatem eligentibus dantur, ergo, &c. probatur consequentia ex apostolo primæ Timoth. quinto. Quartò, iste modus viuendi impedit perfectionem virtutis, quia impedit animi libertatem quæ maximè ad virtutem requiritur, propterea quòd hac sublata de facili homines alienis peccatis communicent, aut consentiendo, aut per adulationem leniendo, aut dissimulando, ergo, &c. Quintò, ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. ergo per hũc modum non sufficienter prouidetur voluntariis pauperibus. Sextò, hic modus reddit voluntarios pauperes contemptibiles, quia necesse est vt necessitates suas aliis exponant, & necessaria petant, homines autem superiores se existimant illis qui per ipsos sustentari necesse habent, & cum difficultate dant plurimi. hoc autem est inconueniens, quia oportet eos qui perfectionem vitæ assumunt, in reuerentia haberi. ergo, &c. Septimò, mendicitas habet speciem mali, cùm multi propter quæstum mendicent, ergo est vitanda. patet consequentia ex apostolo Roman. 12. & Aristot. author. Octauò, hic modus habet plurimum solicitudinis, quia maioris solicitudinis videtur esse acquirere aliena quàm propriis vti. ergo, &c.

Si quis autem mẽdicitatem laudet propter humilitatem, videtur irrationabiliter loqui, quia non laudatur humilitas secundum quòd cõtemnitur altitudo virtutis, respectu cuius oportet nos magnanimos esse, & illi derogatur. per mẽdicitatem autem derogatur illi, tum quia virtuosius est dare quàm accipere, tum quia habet speciem turpis lucri, ergo, &c. Vltimus modus est aliquorum dicentium perfectionem vitæ sectãtibus nullam habendam esse solicitudinem, sed oportere eos à solo Deo sustentationem vitæ expectare, quod videtur dici Matth. sexto. Sed contra hoc arguitur. Primò quia ad finem comestionis ordinatur solicitudo humana, stultum est autem velle finem, & prætermittere ea quæ sunt ad finem ordinata. Secundò. Solicitudo non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem æternorum, sed non potest homo viuere mortalem carnem gerens quin multa agat. ergo neque prætermittenda est solicitudo necessariorum ad vitam propter impedimentum contemplationis. Tertiò. Pari ratione posset homo dicere quòd non velit ambulare, aut aperire os ad edendum & similia, sed expectare quòd Deus operetur, sed hoc est tentare Deum, ergo, &c.

Quomodo paupertas sit bona.

Cap. 133.

VT autem præmissorum veritas manifestetur: quid de paupertate sentiendum sit, ex diuitiis consideremus. Exteriores quidem diuitiæ sunt necessariæ ad bonum virtutis, cùm per eas sustentemus corpus, & aliis subueniamus. oportet autem quòd ea quæ sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant. necesse est ergo quòd exteriores diuitiæ sint aliquod bonum hominis: non tamen principale, sed quasi secundarium: nam finis principaliter est bonum: alia verò, secundum quòd ordinantur in finem. Propter hoc quibusdam visum est quòd virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem diuitiæ quædam minima bona. oportet autem quòd ea quæ sunt ad finem, modum accipiant secundum exigentiam finis. in tantùm igitur diuitiæ bonæ sunt, inquantum proficiunt ad vsum vir-

tutis.si verò iste modus excedatur,vt impediatur vsus virtutis,nō iā inter bona cōputāda sunt,sed inter mala. Vnde accidit quibusdam bonū esse habere diuitias, qui eis vtūtur ad virtutes:quibusdam verò malum est eas habere,qui per eas à virtute retrahuntur vel nimia solicitudine, vel nimia affectione ad ipsas,vel etiam mentis elatione ex eis consurgente. Sed cùm sint virtutes actiuæ vitæ,& cōtemplatiuę:aliter vtræque diuitiis exterioribus indigent.nam virtutes contemplatiuæ indigent ad solam sustētationem naturæ:virtutes autē actiuæ indigent & ad hoc,& ad subueniendum aliis cum quibus conueniendum est. Vnde & contemplatiua vita etiam in hoc perfectior est, quia paucioribus indiget:ad quam quidem vitam videtur pertinere ꝙ totaliter homo diuinis rebus vacet:quam quidē perfectionem doctrina Christi homini suadet. Vnde hāc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus diuitiis sufficit: quantum scilicet necesse est ad sustētationem naturæ.Vnde & Apostolus dicit 1.Tim.6. Habētes solùm alimenta,& quibus tegamur,his contenti simus. Paupertas igitur laudabilis est, inquantum hominem liberat ab illis vitiis quibus aliqui per diuitias implicantur. Inquantum autem solicitudinem tollit quæ ex diuitiis consurgit, est vtilis quibusdā,qui scilicet sunt ita dispositi, vt circa meliora occupentur. quibusdam verò nociua, qui ab hac solicitudine liberati,in peiores occupationes cadunt. Vnde Greg.in 6.Moraliū: Sæpe qui occupati bene humanis vsibus viuerent, gladio suæ quietis extincti sunt. Inquantum verò paupertas bonum quod ex diuitiis prouenit, scilicet subuentionem aliorum, & sustētationem propriam impedit,simpliciter malum est:nisi inquantum subuentio quam in temporalibus proximis subueniunt, per maius bonum potest recompensari, scilicet per hoc ꝙ homo diuitiis carēs liberius potest diuinis & spiritualibus vacare. Bonum autem sustentationis propriæ adeò necessarium est, quòd nullo alio bono recompensari potest. nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitæ subtrahere. paupertas igitur talis laudabilis est,cùm homo à solicitudinibus terrenis liberatus liberius diuinis & spiritualibus vacat:ita tamen, quòd cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentādi seipsum:ad quod non multa requiruntur.& quantò modus viuēdi in paupertate minorem solicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior: non autem quantò paupertas fuerit maior.non enim paupertas secūdū se bona est: sed inquantū liberat ab illis quibus homo impeditur quo minus spiritualibus intēdat. vnde secundū modū quo homo per eā liberatur ab impedimentis prædictis,est mensura bonitatis ipsius.& hoc est cōmune omnibus exterioribus,quæ intantū bona sunt,inquātum proficiūt ad virtutē: non autē secundum seipsam.

Super Cap. 133.



OSITIS obiectionibus eorum qui voluntariam paupertatem impugnāt,vult S.Thom.veritatē determinare, & ostendere quomodo paupertas voluntaria bona sit, & quomodo mala.Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quomodo diuitiæ ad bonum & malum se habeant. Secundo quomodo paupertas bona sit,aut mala. Quantum ad primum quatuor conclusiones ponit.Prima est. Diuitiæ sunt aliquod bonum hominis, sed secundarium. probatur,sunt necessariæ ad bonum virtutis, cùm per eas sustētemus corpus,& aliis subueniamus, ergo,&c. probatur consequentia,quia oportet vt ea quæ sunt ad finem,ex fine bonitatem accipiant.

ADVERTENDVM, quòd ex ista propositione sufficienter probatur vtraque pars conclusionis.Si enim quæ ordinantur ad finem, accipiūt ex fine bonitatem,oportet id quod ad bonum ordinatur, esse quoddā bonum inquantum huiusmodi: oportet etiam quòd sit secūdarium bonum, quia vt hic dicitur,finis est principale bonum,alia verò ad ipsum ordinata sunt secundaria bona. Secunda conclusio est, Diuitiæ intantum bonæ sunt,inquantum proficiunt ad vsum virtutis,si autem iste modus excedatur,vt impediatur vsus virtutis,iam non inter bona computanda sunt,sed inter mala. Probatur. Diuitiæ ordinantur ad bonum virtutis tanquam ad finem,& tanquam secundarium bonum ad principale. sed ea quæ sunt ad finem,modum accipiunt secundum exigentiam finis. ergo intantum bonæ sunt, inquantum ordinantur ad vsum virtutis. maior patet ex primo dicto, & etiam ex opinione dicentium quòd virtutes sunt maxima bona hominis, diuitiæ verò minima bona. Ex hac conclusione infert S. Thom. quòd accidit quibusdam bonum esse habere diuitias, qui scilicet eis vtūtur ad virtutes, quibusdam verò malum esse, scilicet qui per eas à virtute retrahuntur. Tertia conclusio est. Aliter virtutes contemplatiuæ diuitiis indigent, & aliter actiuæ. Declaratur, quia contemplatiuæ eis indigent ad solam sustentationem naturæ, actiuæ autem vltra hoc etiam ad subueniendum aliis, cum quibus conueniendum est. Ex hoc sequitur contemplatiuam vitam etiam in hoc actiua perfectiorem esse, quia paucioribus indiget.

ADVERTENDVM, ex Philosopho 10.Ethicorum quòd tanto aliqua vita est secundum se & absolutè perfectior, quanto homo in illa magis sibi sufficiens est, vtpote ad sui perfectionem & conseruationē ex seipso sufficientiam habens.tanto autem aliquid sibiipsi magis sufficiens est, quanto minus aliis ad suum esse & ad sui conseruationem indiget. ideo optimè inducit S. Thomas contemplatiuam vitam esse actiua vita perfectiorem in vsu exteriorum rerum,ex eo quòd paucioribus indiget.

ADVERTENDVM vlterius,quod actiua vita consistit in exercitio virtutum moralium. nam ad hanc vitam Philosophus decimo Ethicorum virtutes morales ordinat, ad has autem diuitiæ organicæ deseruiūt, ita quòd sine ipsis multæ virtutum moralium exerceri non possunt. Nam constat quòd liberalitate quis vti non potest, cui non adsit quod sit dandum: ideo bene dicitur actiuam vitam diuitiis indigere etiam ad subueniendum aliis.Quarta conclusio est.Sectantibus eam perfectionem quam doctrina Christi suadet,scilicet vt homo totaliter diuinis rebus vacet,minimum de exterioribus diuitiis sufficit, scilicet quantum necesse est ad vitæ sustentationem. probatur, quia hæc perfectio ad vitam contemplatiuam pertinere videtur, ad quam minimum de exterioribus rebus sufficit. Confirmatur etiam authoritate Apostoli 1.Timoth.6. Quantum ad secundum ostendit ex præcedentibus,quomodo paupertas sit bona aut mala,& dicit quinque. Primum est, quod est laudabilis, inquantum liberat hominem ab illis vitiis quibus aliqui per diuitias implicantur.Secundum est, quod inquantum solicitudinem tollit quæ ex diuitiis consurgit, est quibusdam vtilis,iis scilicet qui ita sunt dispositi, vt circa meliora occupentur, scilicet circa diuinorum contemplationem: quibusdam verò est nociua, iis scilicet qui ab hac solicitudine liberati in peiores occupationes cadunt,patet per Gregorium in sexto Moral. Tertium est, quod inquantum impedit sustentationem aliorum & propriam, simpliciter malum est,nisi talis subuentio per maius bonum recompensari possit: quod quidem fieri potest de subuentione qua proximis in temporalibus subuenitur. potest enim compensari per hoc quod homo diuitiis carens liberius potest diuinis & spiritualibus vacare: si non autem potest fieri de sustentatione propria, quia nullius boni obtentu debet homo sibi sustentationē vitæ subtrahere. Quartū,quod ex præcedentibus infertur, est quod tunc laudabilis est paupertas, quando homo à solicitudinibus terrenis liberatus diuinis & spiritualibus vacat, remanente licito modo sustentationis vitæ. Quintum est,quòd quanto modus viuendi in paupertate minorem solicitudinem exigit, tanto laudabilior est paupertas: non autem quantum paupertas fuerit maior.probatur, quia cum paupertas non sit secundum se bona,sicut nec alia exteriora,sed inquantum ad virtutem proficit,secundum modum quo homo per ipsam liberatur ab impedientibus vacationem circa diuina,est mensura bonitatis ipsius.

CIRCA hoc vltimum dictum considerandum est,quod ex ipso habere possumus non esse malum vt religiosi tantas diuitias habeant quantæ ad rerum sustentationem conuenientem requiruntur, quando carentia diuitiarum auget solicitudinem circa temporalium acquisitionē, & impedit ne mēs diuinis rebus vacare possit.quia vt hîc dicitur, paupertas secundum se bona non est; sed tantùm quando remouet solicitudinem impedientem à diuinorum contemplatione:& ideo quando solicitudinem circa temporalia & impedimenta contemplationis non minuit, imo auget,non solùm non est bona, imo est mala. Et quia hac tempestate frigescente in hominibus charitate,& religionibus, quæ paupertatem voluntariam sectantur, multiplicatis, non possunt religiosi ab aliis sustentationem vitæ acquirere, nisi cum maxima solicitudine & mentis distractione qua à spiritualium contemplatione eos retrahi necesse est, iccirco conuenientius fortassis est vt habeant in communi vnde vitæ necessaria habere possint,quàm vt mendicitati dent operam.

Solutio rationum suprà inductarum contra paupertatem.

Cap. 134.



IS autē visis,rationes prædictas quibus paupertas impugnatur,dissoluere non est difficile. Quāuis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quæ sunt necessaria ad vitam, vt prima ratio proponebat:non tamen hoc modo, quòd oporteat quemlibet circa hoc opus occupari.nec enim in apibus omnes eidem vacant officio: sed quædam colligunt mel, quædam ex cera domos constituunt:reges etiam circa hæc opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse: quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitā, ad quæ vnus homo per se sufficere nō posset:necessariū est per diuersos diuersa fieri: puta vt quidā sint agricultores, quidā animaliū custodes,quidā ædificatores,& sic de aliis:& quia vita hominū non solùm indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessariū est etiam vt quidā vacēt spiritualibus rebus ad meliorationē aliorū:quos oportet à cura tēporaliū absolutos esse. hæc autē distributio diuersorū officiorū in diuersas personas fit diuina prouidentia secundū ꝙ quidam magis

magis inclinantur ad hoc officium quàm ad alia. Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahūt sustentationem vitæ, vt secunda ratio proponebat: remanet enim eis spes probabilis suæ vitæ sustentandæ vel ex labore proprio, vel ex aliorū beneficiis: siue accipiāt ea in possessionibus communibus, siue in victu quotidiano. sicut enim quod per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, vt Philosophus dicit: ita & quod ab amicis habetur, à nobis aliqualiter habetur. Oportet autem inter homines adinuicem esse amicitiam: secundum quod sibi inuicem subseruiunt vel in spiritualibus vel in terrenis officiis. Est autem maius subuenire alteri in spiritualibus quàm in temporalibus: quātò spiritualia sunt temporalibus potiora, & magis necessaria ad finē beatitudinis consequendum. vnde qui subtrahit sibi facultatem subueniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem, vt acquirat spiritualia per quæ vtilius potest aliis subuenire, nō facit cōtra bonū societatis humanæ, vt tertia ratio concludebat. Patet etiā ex prædictis quod diuitiæ quoddā bonum hominis sunt, secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secūdum se: vnde nihil prohibet paupertate melius esse si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur. & sic soluitur quarta ratio. Et quia neque diuitiæ, neque paupertas, neque aliquid exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solùm secundum quod ordinatur ad bonū rationis, nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri quando non veniunt in vsum hominis secundū regulam rationis: nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala iudicanda, sed malus vsus eorum: & sic neque paupertas est abiicienda propter aliqua vitia quæ ex ea accidentaliter quandoque procedunt: vt quinta ratio ostendere videbatur. Hinc etiā considerādum est, quod mediū virtutis non accipitur secūdum quantitatem exteriorum quæ in vsum veniunt: sed secundū regulā rationis. vnde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundū quātitatem rei exterioris, secundum regulam rationis est medium. neque enim est aliquis qui ad maiora tendat quàm magnanimus, vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet. mediū ergo dicitur non quantitate sumptus aut alicuius huiusmodi, sed inquantum non transcendit regulam rationis: nec ab ea deficit: quæ quidem regula non solùm metitur quātitatem rei quæ in vsum venit: sed conditionē personæ & intentionem eius, opportunitatem loci & temporis, & alia huiusmodi, quæ in actibus virtutū requiruntur. non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quāuis omnia deserat. Nec hoc prodigaliter facit: cùm hoc faciat debito fine & aliis conditionibus debitis seruatis. Plus enim est seipsū morti exponere: quod tamē aliquis per virtutē fortitudinis operatur debitas circūstātias seruās quā omnia sua relinquere debito fine, & sic soluitur ratio sexta. Quod autē ex verbis Salomonis inducitur, nō est cōtrariū. manifestū est enim quod loquitur de coacta paupertate, quæ furādi solet esse occasio.

Super Cap. 134.

DETERMINATA veritate respondēt S. Thom. rationibus superius inductis. Circa hoc autē duo facit. Primò soluit rationes inductas contra paupertatem absolutè. Secundò soluit eas quæ modos particulares viuendi in paupertate impugnant, capitulo sequenti. Quantum ad primū. Ad primam rationem quæ procedebat ex naturali appetitu in homine congregandi necessaria vitæ. respondet & dicit primò, quòd ex hac naturali inclinatione non oportet quemlibet circa hoc opus occupari: sed quia multa necessaria sunt ad hominis vitam, oportet per diuersos diuersa fieri, vt scilicet quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, & sic de aliis. oportet etiam vt quidam vacent spiritualibus rebus ad aliorum meliorationem: quia vita hominum nō solùm corporalibus indiget, sed magis spiritualibus. declaratur ex apibus in quibus non omnes eidem vacant officio. Dicit secundò, quod hæc distributio officiorum in diuersas personas fit à diuina prouidentia, secundum quòd quidam magis inclinantur ad hoc officium quàm ad alia.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd naturaliter inclinatio ad id quod necessarium est, vnicuique est duplex: quædam ad id quod necessarium est vnicuique, ita quòd ab alio sibi satisfieri non potest: sicut vnicuique animali est naturalis inclinatio ad comestionem, & talis inclinatio naturæ ita est vnicuique indita, quòd quodlibet indiuiduum naturæ naturali necessitate fertur per seipsum in id ad quod natura inclinat. quædam verò est quæ inclinat quidem ad aliquid quod vnicuique est necessarium, sed tamen in hoc vni per alterum subueniri potest, sicut homini sitienti est naturalis inclinatio ad quærendum potum, qui tamen per alium sibi quæri & ministrari potest: & hæc naturalis inclinatio non est ita vnicuique naturæ indiuiduo indita, vt naturali necessitate occupet se circa opus ad quod natura inclinat, sed sufficit quòd aut per seipsum in illud feratur, aut sibi per aliud indiuiduum subueniatur. talis est naturalis inclinatio ad congregationem eorum quæ sunt necessaria in vita. quando enim alicui per nullum alium hominem possunt congregari necessaria vitæ, ille in ipsam naturali necessitate fertur: sed quando per alium congregantem potest sibi de necessariis vitæ prouideri, in talem congregationem non fertur naturali necessitate, sed manente ipsa naturali inclinatione potest homo in aliis occupari operibus quibusdam aliis diuitiarum congregationi insistentibus, eique prouidentibus de necessariis vitæ: propter quod inquit sanct. Thom. 2. 2. quæst. 187. articul. 3. ad primum, quòd ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit quòd vnus vacet vni officio, & alius alteri: puta quòd quidam sint opifices, quidam agricolæ. Idem etiā ex iis quæ inferius dicit cap. 136. haberi potest. Ex quo patet conuenienter dictum esse à S. Thom. quòd non est hoc modo naturalis inclinatio homini ad congregandum necessaria vitæ, quòd oporteat quemlibet circa hoc occupari, & ideo consequentia illa qua inferebatur esse cōtra legem naturæ congregata dispergere, falsa est. Ad secundam respondet admittendo quòd vltimatè infertur, sed dicit quòd qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt necessaria vitæ, quia remanet sibi spes probabilis suæ vitæ sustentandæ, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis. quod enim ab amicis habetur, aliqualiter à nobis habetur.

ADVERTE quòd ex hac responsione negatur illa consequentia: Per substantiam exteriorum vita hominis conseruatur: ergo sicut vitā suam, ita & exteriorem substantiam tenetur vnusquisque conseruare per seipsum. sufficit enim quòd per alios cōseruetur, à quibus probabilis est spes habendi quantum necesse fuerit. Ad tertiam dicit, quòd qui subtrahit sibi per voluntariam paupertatem facultatem subueniendi aliis in temporalibus, vt acquirat spiritualia per quæ potest aliis subuenire, non facit contra bonum societatis humanæ, quia maius est subuenire alteri in spiritualibus quàm in temporalibus. Ex hoc patet illam propositionem assumptam, Naturale est hominibus quòd vnus alium in necessitatibus iuuet, intelligendam esse de necessitatibus aut spiritualibus, aut temporalibus, & ideo consequentia nulla est. Ad quartam dicit, quòd diuitiæ quoddam hominis bonum sunt: secundum quod ad bonum rationis ordinātur, non autem secundum se, & ideo nihil prohibet paupertatem melius quiddam esse, si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur.

ADVERTENDVM, quòd per hanc responsionem vult S. Thom. concedere primam conclusionem, quæ infertur, scilicet quòd bonum est habere substantiam huius mundi. intelligendum tamen secundum quod ad bonum rationis ordinatur: sed vltimam consequentiam negat, scilicet, ergo abiicere substantiam per voluntariam paupertatem malum est. Non enim malum est abiicere minus bonum propter maius bonum. Ad quintam dicit, quòd paupertas non est abijcienda tanquam secundum se malum propter aliqua vitia quæ ex ea accidentaliter quandoque proueniāt, quia cùm neque diuitiæ neque paupertas sint secundum se hominis bonum, sed secundum quòd ad bonum rationis ordinantur, nihil prohibet ex aliquo eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in vsum hominis secundum regulam rationis. Ex hoc patet antecedens illud falsum esse, Paupertas est occasio mali, scilicet secundum se: in quo sensu intelligendum est occasiones malorum vitandas esse, licet quandoque vsus ipsius malus sit, quia non secundum regulam rationis est. Ad sextam dicit primò, quòd mediū virtutis accipitur non secundum quantitatē exteriorum quæ in vsum hominis veniunt. vt patet in magnanimo & magnifico, sed secundum regulam rationis, inquantum nec eam transcendit, nec ab ea deficit. Dicit secundò, quod regula rationis non solum metitur quantitatem rei quæ in vsum venit sed conditionem personæ, & intentionem eius, & opportunitatem loci & temporis, & alia huiusmodi. Dicit tertiò applicando dicta ad propositum, quòd quamuis quis per voluntariā paupertatem omnia deserat, non tamen contrariatur virtuti, nec prodigaliter facit, cùm hoc faciat debito fine & aliis cōditionibus debitis seruatis. ostenditur hoc per comparationem ad eum qui se morti ex virtute fortitudinis exponit.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Tho. 1. 2. quæst. 64. quòd primum quod hîc dicitur, non est sic intelligendum quasi in nulla virtute medium virtutis accipiatur secundum quantitatem rei. in iusticia enim medium rationis est medium rei, sed quia non in omnibus virtutibus medium accipitur secundum rei quantitatem, sed secundum adæquationem ad regulam rationis. Ad authoritatem Salomonis dicit, quòd loquitur de coacta paupertate, quæ furandi solet esse occasio.

Solutiones obiectionum contra particulares modos viuendi in paupertate.

Cap. 135.



POST hoc autem considerandum est de modis quibus oportet viuere eos qui paupertatem voluntariam sectātur. Et primus quidem modus, scilicet quòd de precio possessionum venditarum omnes communiter viuant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus: & ideo Apostoli hunc modum viuendi fidelibus in Hierusalem instituebant: quia præuidebāt per spiritum sanctum, quòd non diu in Hierusalem simul commorari deberent: tum propter persecutiones & iniurias eis inferendas a Iudæis: tum etiam propter instantem destructionem ciuitatis

& gētis. vnde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus prouidere. & propter hoc trāseūtes ad gentes in quibus firmanda & perduratura erat Ecclesia, hunc modum viuendi non leguntur instituisse. Non autem est contra hunc modum viuendi fraus quo potest per dispensatores cōmitti. hoc enim est commune in omni modo viuendi, in quibus aliqui adinuicem conuiuūt: in hoc autem tantò minus quantò difficilius contingere videtur quòd perfectionem vitæ sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc remedium per prouidam fidelium dispēsatorum institutionem. vnde sub apostolis electi sunt Stephanus & alij qui ad hoc officium idonei reputabantur. Est autem & secundus modus viuendi conueniens voluntariam paupertatem sectantibus: vt scilicet de possessionibus viuāt. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectioni ad quam tendunt paupertatem volūtariam assumentes. Potest enim fieri per vnius vel paucorum solicitudinem, vt possessiones modo debito procurentur: & sic alij absque temporalium solicitudine remanentes liberè possunt spiritualibus vacare: quod est fructus voluntariæ paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitæ, qui hanc solicitudinem pro aliis assumunt. Quod enim amittere videntur in defectu quietis, recuperant in obsequio charitatis, in quo etiam perfectio vitæ consistit. Nec etiam præter hunc modum viuendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent voluntariam paupertatem assumere, qui temporalia contemnant: & tales pro temporalibus communibus discordare non possunt: præsertim cùm ex temporalibus nihil præter necessaria vitæ debeant expectare: & cùm dispensatores oporteat esse fideles. Nec propter hoc quòd aliqui hoc modo viuendi abutantur, hic modus viuendi potest improbari, cùm etiam bonis mali vtantur malè: sicut & malis boni bene vtuntur. Tertius etiam modus viuendi paupertatem voluntariam assumentibus conuenit: vt scilicet de labore manuum viuant. Non enim vanum est temporalia dimittere, vt iterum acquirantur per laborem manuum: sicut prima ratio in cōtrarium proponebat: quia diuitiarum possessio & solicitudinem requirebat in procurando vel saltem in custodiendo: & affectum hominis ad se trahebat. quod non accidit dum obsequiis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet. Patet autem quòd ad acquirendum per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturæ sustentationem, modicum tempus sufficit, & modica solicitudo necessaria est: sed ad diuitias cōgregandas, vel superfluum victum quærendum per laborem manuum, sicut seculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere, & magnam solicitudinem adhibere. in quo patet solutio secundæ rationis. Considerandum est autem quòd Dominus in euangelio non laborem prohibuit, sed solicitudinem mentis pro necessariis vitæ. non enim dixit, Nolite laborare: sed, Nolite soliciti esse. quod à minori probat. Si enim ex diuina prouidentia sustentantur aues & lilia quæ inferioris conditionis sunt, & non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt: multò magis prouidebit hominibus qui sunt dignioris cōditionis, & quibus dedit facultatem per proprios labores victum quærendi: vt sic non oporteat anxia solicitudine de necessariis vitæ affligi. Vnde patet quòd per verba Domini quæ inducebantur, huic modo viuendi non derogatur. Nec etiam iste modus viuendi potest reprobari per hoc quòd non sufficiat: quia hoc vt in paucioribus accidit, quòd aliquis non possit tantùm labore manuum acquirere, quod sufficiat ad necessarium victum, vel propter infirmitatem, vel propter aliquid huiusmodi. Non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda. hoc enim & in naturalibus & etiam in voluntariis ordinationibus accidit: nec est aliquis modus viuēdi per quem ita prouideatur homini, quin quandoque possit deficere. Nam & diuitiæ furto aut rapina possunt auferri: sicut & qui de labore manuum viuit, potest debilitari: remanet tamen aliquod remedium circa prædictum modum viuendi: vt scilicet ei cuius labor ad proprium victum non sufficit, subueniatur vel per alios eiusdem societatis qui plus laborare possunt quàm eis necessarium sit: vel etiam per eos qui diuitias possident secundum legem charitatis & amicitiæ naturalis, qua vnus homo alteri subuenit indigenti. Vnde & cùm Apostolus dixisset 2. Thessal. 3. Qui non vult operari, non manducet: propter alios qui sibi non sufficiunt ad victum quærēdum proprio labore, subdit admonitionem ad alios dicēs, Vos autē nolite deficere bene facientes. Cùm etiam ad victum necessarium pauca sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti, magnum tempus occupare in necessariis quærendis labore manuum: & ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus propter quæ paupertatem voluntariam assumpserunt. Et præcipuè cum manibus operando possunt de Deo cogitare, & eum laudare, & alia huiusmodi facere quæ singulariter sibi viuētes obseruare oportet: sed ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuuari. Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter ocium tollendum, aut carnem macerādam opere manuali (quia hoc & diuitias possidentes facere possunt) non tamen est dubiū quin labor manualis ad prædicta valeat, etiam sub modica victus necessitate: tamen ociū per alias occupationes vtiliores potest auferri, & carnis concupiscentia validioribus remediis edomari: vnde propter huiusmodi non imminet necessitas laborādi his qui aliàs habent vel habere possunt vnde licitè viuat. sola enim necessitas victus cogit manibus operari. Vnde & Apostolus dicit 2. Thes. 3. Qui non vult operari, non manducet. Quartus etiā modus viuendi de his quæ ab aliis inferuntur, est conueniens illis qui voluntariam paupertatem assumunt. Non enim hoc est inconueniens, vt qui sua dimisit propter aliquid quod in vtilitatē aliorū vergit, de his quæ ab aliis dātur, sustētetur. nisi enim hoc esset, societas humana permanere non posset. si enim aliquis circa sua propria tantùm solicitudinē gereret, non esset qui communi vtilitati deseruiret. optimū est igitur bonorum societati, ꝙ illi qui prætermissa propriorū cura vtilitati cōmuni deseruiūt, ab his quorū vtilitati deseruiūt sustentētur. propter hoc enim & milites de stipēdiis aliorū viuūt: & rectoribus reipublicæ de cōmuni prouidetur. Qui autē voluntariā paupertatē assumunt, vt Christū sequātur, ad hoc vtique omnia dimittunt, vt cōmuni vtilitati deseruiant, sapientia & eruditione & exemplo populū illustrātes, vel oratione & intercessione sustentantes. Ex quo etiā patet ꝙ non turpiter viuunt de his quæ ab aliis dantur: ex quo ipsi maiora rependunt, ad sustentationē tēporalia accipiētes, & in spiritualibus aliis proficientes. Vnde & Apostolus dicit 2. Cor. 8. Vestra abūdātia, scilicet in tēporalibus, illorū inopiā suppleat. & in eodē: Vt & illorū abundantia, scilicet in spiritualibus, vestræ inopiæ sit supplementū. Qui enim alterum iuuat, particeps fit operis eius in bono & in malo. Dū autē exēplis suis alios prouocāt ad virtutes, fit vt hi qui eorum exemplis proficiunt, minus ad diuitias afficiātur, dū vidēt alios propter perfectionē vitæ diuitias omnino deserere. quātò autē aliquis minus diuitias amat, & est virtuti magis intentus: tantò facilius diuitias in aliorū necessitates distribuit. vnde qui paupertatem voluntariam assumentes de his quæ ab aliis dantur, viuunt: magis fiunt aliis pauperibus vtiles, alios ad misericordiæ opera verbis & exēplis prouocādo, quàm fiāt dānosi, ad sustentationē vitæ aliorū beneficia accipiētes. Patet etiam ꝙ homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui paupertatē voluntariā sectentur, diuitias contemnētes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quæ ad sustentationem vitæ ab aliis accipiunt: cùm homo libertatē animi non perdat nisi propter ea quæ in affectu suo dominantur. vnde propter ea quæ homo contemnit, si sibi dentur, libertatē non perdit. Licet autem sustentatio eorum qui viuunt de his quę ab aliis dantur, ex voluntate dantium dependeat: non tamen

tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi. non enim dependet ex volūtate vnius, sed ex volūtate multorum. non est autem probabile quòd in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subueniant necessitatibus eorum quos in reuerentia habent propter perfectionem virtutis.

Non est autem inconueniens, si etiam necessitates suas exponant, & necessaria petant vel pro aliis, vel pro se. hoc enim & Apostoli fecisse leguntur: non solùm ab illis quibus prædicabant, necessaria accipientes (quod magis potestatis erat quàm mendicitatis propter ordinationem Domini, vt qui euangelio deseruiunt, de euangelio viuāt) sed etiam pro pauperibus qui erant in Hierusalem: qui sua dimittentes in paupertate viuebant: nec tamen gentibus prædicabant: sed eorum spiritualis conuersatio poterat illis valere à quibus sustentabantur. vnde & Apostolus talibus non ex necessitate, sed ex voluntate dantium persuadet eleemosynis subueniendum: quod nihil est aliud quàm mendicare. hæc autem mendicitas non reddit homines contemptibiles si moderatè fiat ad necessitatem, non ad superfluitatem, & sine importunitate: considerata conditione personarum à quibus petitur, & loci & temporis: quod necesse est obseruari ab his qui perfectionem vitæ sectantur. Ex quo etiam patet quòd talis mendicitas non habet aliquam speciem turpitudinis quam haberet si cum importunitate & indiscretè fieret ad superfluitatem vel voluptatem. Manifestum est autem quòd mendicitas cum quadam abiectione fit. sicut enim pati ignobilius est quàm agere, ita accipere quā dare: & regi obedire quàm gubernare & imperare: quanuis propter aliquid adiunctū posset recompensatio fieri. Ea verò quæ abiectionis sunt, spōte assumere, ad humilitatē pertinet, non quidē simpliciter, sed secundū ꝙ necessariū est. cùm enim humilitas sit virtus, nihil indiscretè operatur. nō est igitur humilitatis, sed stultitiæ, si quis quodcūque abiectū assumpserit: sed si id quod necessariū est fieri propter virtutem, aliquis propter abiectionē nō recusat: puta si charitas exigat ꝙ proximis aliquod abiectū officiū impēdatur: hoc propter humilitatē aliquis nō recuset. si igitur necessariū est ad perfectionē pauperis vitæ sectandā, ꝙ aliquis mendicet: hanc abiectionē ferre humilitatis est. Quādoq; etiā abiecta assumere virtutis est. Et si nostrū hoc officiū non requirat vt alios nostro exēplo prouocemus, quibus incūbit, vt id facilius ferāt. nam & dux interdū militis officio fungitur, vt alios prouocet. quādoq; etiā abiectis vtimur per virtutē, vt medicina quadā: puta si alicuius animus ad immoderatā excellentiā sit pronus, vtiliter debita moderatione seruata abiectis vtitur vel spōte vel ab aliis impositis ad elationē animi cōprimendā, dum per hæc quæ gerit, sibiipsi quodāmodo parificat etiā infimos homines qui circa vilia officia occupātur. Est autē omnino irrationabilis error illorū qui putāt omnē sibi solicitudinē à domino interdictā de victu quærendo. Omnis enim actus solicitudinē requirit. si igitur homo nullā solicitudinē de rebus tēporalibus habere debet: sequitur ꝙ nihil temporale agere debeat: quod neque possibile neque rationabile est obseruari. Deus enim vnicuiq; rei ordinauit actiones secūdū proprietatē suæ naturæ. homo autē ex spirituali & corporali natura cōditus est: necessariū est igitur secūdum diuinam ordinationē vt corporales actiones exerceat, & spiritualibus intēdat. & tātò perfectior est, quātò plus spiritualibus intendit. non est igitur modus perfectionis humanæ ꝙ nihil corporale agatur, quia cū corporales actiones ordinentur ad ea quæ sunt necessaria ad conseruationē vitæ: si quis eas prætermittit, vitā suā negligit, quā quilibet conseruare tenetur. Expectare autē à Deo subsidiū in quibus se aliquis potest per propriā actionē iuuare, prætermissa propria actione, est insipiētis, & Deū tētātis. hoc enim ad diuinā bonitatē pertinet, vt rebus prouideat, non immediatè omnia faciēdo, sed alia mouēdo ad proprias actiones, vt suprà dictū est. non est igitur expectādum à Deo vt omni actione propria qua sibi aliquis subuenire potest, prætermissa, Deus ei subueniat. hoc enim diuinæ ordinationi repugnat, & bonitati ipsius. Sed quia licet in nobis sit agere, nō tamē in nobis est vt actiones nostræ debitum finē consequātur propter impedimēta quæ possunt cōtingere: hoc dispositioni diuinæ subiacet, quid cuique ex actione sua proueniat. præcipit ergo Dominus nos non debere esse solicitos de eo quod ad nos nō pertinet, scilicet de euētibus nostrarū actionū: non autē prohibuit nos esse solicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet, de nostro opere. nō igitur cōtra præceptū Domini agit qui de iis quæ ab ipso agenda sunt, solicitudinē habet: sed ille qui solicitus est de his quæ possunt emergere, etiam si ipse proprias actiones exequatur: ita ꝙ debitas actiones prætermittat ad obuiandū huiusmodi euētibus, cōtra quos debemus in Dei prouidētia separare: per quā etiā aues & herbæ sustētātur. talē enim solicitudinē habere, videtur pertinere ad errorē gētiliū qui diuinā prouidētiā negāt: propter quod dominus concludit, ꝙ non simus soliciti in crastinum. per quod nō prohibuit quin cōseruemus ea quæ sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore: sed ne de futuris euentibus solicitaremur cum quadam desperatione diuini auxilij. Vel ne præoccupet hodie solicitudinem quæ erit habenda in crastino: quia quælibet dies suā solicitudinē habet. vnde subditur: Sufficit enim diei malitia sua. Sic igitur patet ꝙ diuersis modis conueniētibus viuere possunt qui voluntariam paupertatem sectātur: inter quos ille laudabilior est, qui magis à solicitudine temporalium & occupatione circa ea hominis animum reddit immunem.

Super Cap. 135.



ECVNDO loco respondet S. Thom. obiectionibus factis contra particulares modos viuendi in paupertate. Ad primum eorum quæ obiiciebātur contra primum modum qui est vt viuatur de precio possessionum venditarum, respondet quòd vtique ille modus non est sufficiens ad longum tempus. & ideo apostoli in Hierusalem tantùm hunc modum viuendi fidelibus instituerunt, quia præuidebant per spiritum sanctum, quòd non diu simul in Hierusalem commorari debebant, propter persecutiones & propter ciuitatis destructionem: vnde ad gentes trāseuntes, in quibus firmanda & perduratura erat ecclesia, hunc modum viuendi non leguntur instituisse. Ad secundum dicit, quòd non obstat fraus quæ per dispensatores committi potest, quia hoc est commune omni modo viuendi in quo aliqui adinuicē conuiuunt: sed difficilius contingere videtur vt perfectionem vitæ sectantes fraudem committant. Dicit secundò, ꝙ huic remedium adhibetur per prouidam fideliū dispēsatorum institutionem.

ADVERTE quòd S. Thom. intendit negare consequentiam, & etiam antecedens, in hoc quòd dicit facile esse vt in hoc modo viuendi fraus committatur per dispensatores. Tertium non soluit, quia ex responsione ad primum patet eius solutio.

Ad id quod obiicitur contra secundum modum, qui est vt viuatur de communibus possessionibus, negat assumptum. Ad cuius primam probationem dicit primò, quòd per vnius vel paucorum solicitudinē possunt debito modo possessiones procurari, aliis liberè spiritualibus vacantibus. Dicit secundò, quòd nec assumentibus hanc solicitudinem pro aliis deperit aliquid de perfectione vitæ, quia quòd videntur amittere, recōpensatur per obsequium charitatis, in quo etiam perfectio vitæ consistit. Ad secundam probationem negat assumptum in proposito, quia temporalia contemnētes pro temporalibus communibus, ex quibus nihil præter necessaria vitæ debent expectare, discordare non possunt, & præsertim cùm dispensatores oporteat esse fideles. Dicit secundò negando consequentiam, quòd cùm etiam bonis mali vtātur malè, non potest hic modus improbari ex eo quòd aliqui eo abutantur. Ad primum contra tertiū viuendi modum qui est, vt ex labore manuū viuatur, negatur assumptum, quia diuitiarum possessio & solicitudinem requirebat in procurando, vel etiā custodiendo, & affectum hominis ad se trahebat, hoc autem non accidit dum quis labore manuum sibi quotidianum victum quærit.

AD secundum negat assumptum: ad cuius probationem dicit quòd ad diuitias quidem congregandas vel superfluum victum ex labore manuū, oportet multum tempus impendere & magnam solicitudinem adhibere, non autem ad acquirendum quantum sufficit ad vitæ sustentationem. Ad auth. Domini in euangelio dicit, quòd per illa verba non prohibuit Dominus laborem manuum, sed anxiam & afflictiuam mentis solicitudinem pro necessariis vitæ: quod ostenditur, quia non dixit, Nolite laborare, sed, Nolite soliciti esse. Hoc autem à minori dominus probat ex prouidentia diuina qua substentantur aues & alia quæ non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt. Ad quartum negat assumptum. Ad cuius primam probationē dicit, quòd in paucioribus accidit quòd aliquis non possit labore manuum sibi necessarium victum acquirere: non est autem propter defectū qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda, quia hoc & in naturalibus & etiam in voluntariis ordinationibus accidit. Vnde & diuitiæ furto aut rapina possunt auferri: sicut qui de labore manuum viuit, potest debilitari. Dicit secundò, ꝙ circa hoc remanet aliquod remedium, vt scilicet ei qui laborare non potest, prouideatur vel per alios eiusdē societatis, vel etiam per eos qui diuitias possident secundum legem charitatis & amicitiæ naturalis, quod

ostenditur ex admonitione Apostoli 2. Thess.3. Ex iis patet quòd negatur consequentia. Ad secundam probationem dicit primò, quòd eos qui modicis sunt contenti quæ ad victum necessarium sufficiunt, non oportet magnum tempus occupare in necessariis quærendis labore manuum. Dicit secundò, quòd non multum impediuntur ab aliis operibus spiritualibus, præcipuè cùm manibus operando de Deo cogitare possint, & eum laudare, ac alia huiusmodi facere quæ singulariter sibi viuentes obseruare oportet. Dicit tertiò, quòd ne nimium in spiritualibus impediãtur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuuari. Cùm impugnantur responsiones ibi datæ, eius impugnationes admittit S. Thom. addit tamen quòd licet voluntaria paupertas propter ocium tollendum, aut concupiscentiam domandam, opere manuali non assumatur: non est tamen dubium quin labor manualis ad prędicta valeat etiam sub modica victus necessitate, id est, etiam si non indigeat quis multum laborare propter necessaria vitæ acquirenda: sed tamen cùm ocium per alias occupationes vtiliores possit auferri, & carnis concupiscentia validioribus remediis edomari, propter huiusmodi non imminet necessitas laborandi iis, quia aliàs habent aut habere possunt vnde viuant, sed sola victus necessitas cogit manibus operari, quod ostenditur 2. Thess.3.

AD horum intelligentiam duo sunt aduertenda ex doctrina S. Thom. 2.2.q.187.art.3. Primum est, quòd sub opere manuali intelliguntur omnia mundana officia ex quibus homines licitè victum lucrantur, siue manibus, siue pedibus, siue lingua lucrentur. quia enim manus organum organorum est, per opus manuum omnis operatio intelligitur qua victum licitè aliquis lucrari potest. Secundum est, quòd cùm operari manibus ordinatur ad victum quærendum, & ad ocium tollendum, ac concupiscentiam refrenandam: secundum quòd ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarium ad talem finem: quia quod ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet, vt scilicet intantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest: & ideo qui non habet aliũde vnde viuere possit, tenetur manibus operari. qui autem aliàs habet vnde licitè viuere possit, non tenetur sub præcepto. secundum autem quòd ordinatur ad ocium tollẽdum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate pręcepti secundum se consideratum: quia potest multis aliis modis vel caro macerari, vel ocium tolli. Primum horum dictorum intellexit S. Thom. cùm dixit quòd sola victus necessitas cogit manibus operari: alterum verò cum dixit, quòd quia ocium per alias vtiliores occupationes potest auferri, & carnis concupiscẽtia validioribus remediis edomari, non imminet necessitas operandi iis qui aliàs habẽt, aut habere possunt vnde viuant. Ad primum contra quartum viuendi modũ, qui est vt viuatur de iis quæ ab aliis inferuntur, negat assumptum: quia voluntariam paupertatem assumentes vt Christum sequãtur, ad hoc omnia dimittunt, vt communi vtilitati deseruiãt, sapientia, eruditione, & exemplo populum illustrantes, vel oratione & intercessione sustentantes. Non est autẽ inconueniens vt qui sua dimisit propter aliquid quod in aliorum vtilitatem vergit, de iis quæ ab aliis dantur sustentetur. declaratur exemplo militum, & rectorum reipublicæ. Ad secundum dicit primò: quòd isti maiora rependũt, scilicet spiritualia pro temporalibus, vt patet ex Apost. 2. Cor.8. Dicit secundò, quòd voluntariam paupertatem assumentes, suis exemplis alios ad virtutes prouocant, ad cõtemptum scilicet diuitiarum.

ADVERTENDVM, quòd per hoc secundum dictum vult S. Thom. respõdere ei quod in obiectione dicebatur, posse scilicet sustineri vt qui populo seruiunt in aliquo officio, ab aliis necessaria vitæ recipiant, non autem de aliis qui in nullo officio ministrant populo. Patet enim quòd etiam isti sunt aliis sua voluntaria paupertate vtiles, dum suo exemplo eos ad bonum prouocant, eosque suis orationibus iuuant, licet in nullo particulari officio illis ministrent, & ideo possunt ab aliis necessaria vitæ recipere. Ad tertiũ dicit quòd isti sunt magis vtiles aliis pauperibus quàm damnosi, quia alios ad misericordiæ opera verbis & exemplis prouocãt, inducendo ad diuitiarum contemptum. quantò enim aliquis minus diuitias amat, & est intẽtus virtuti, tantò facilius diuitias in aliorum necessitate distribuit. Ad quartum negat assumptum, ad cuius probationem negat quòd hic viuẽdi modus libertatem animi impediat. Cùm enim oporteat voluntarios pauperes in omni virtute perfectos esse, propter modica quæ ad sustentationem vitæ ab aliis accipiunt, libertatem animi non perdunt, quia homo per ea quę contemnit, si sibi dentur, animi non perdit libertatem. Ad quintum negat consequentiam, quia sustentatio pauperum non dependet à voluntate vnius, sed ex voluntate multorum: non est autem probabile quòd in multitudine fidelis populi non sint multi qui prõpto animo subueniant necessitatibus eorum quos in reuerentia habent propter perfectionem virtutis. Ad sextum dicit primò, quòd non est inconueniens si tales pauperes necessitates suas aliis exponant, & necessaria tam pro se quàm pro aliis petant: quia & Apostoli hoc fecisse leguntur, non solùm ab iis quibus prædicabant, necessaria accipientes, tãquam ex potestate, sed etiam ex mendicitate pro pauperibus qui erant in Hierusalem accipientes. Dicit secundò, quòd hæc mendicitas non reddit homines contemptibiles si moderatè fiat, scilicet ad necessitatem, non ad superfluitatem, & sine importunitate, considerata conditione personarum à quibus petitur, & loci & temporis: quod obseruari necesse est ab iis qui perfectionem vitæ sectantur. Ad septimum negat antecedens. mendicitas enim non habet aliquam speciem turpis lucri, nisi cum importunitate & indiscretè fiat ad superfluitatem vel voluptatem. Ad octauum non respõdet sanctus Thomas, quia ex solutionibus superius datis patet eius solutio. patet enim falsum esse quòd maior solicitudo requiratur ad acquirẽdum aliena quantum ad sustentationem vitæ sufficit, quàm ad diuitiarum congregationem aut conseruationem, quæ requiritur si quis debeat diuitiis longo tempore vti.

AD impugnationem illius responsionis quæ ponit laudandam esse mendicitatem propter humilitatem, dicit primò, quòd mendicitas cum quadam abiectione fit, quia sicut pati ignobilius est quàm agere: ita accipere quàm dare: licet propter aliquod adiunctum possit recompensatio fieri. Dicit secũdò, quòd ad humilitatem pertinet ea quæ abiectionis sunt sponte assumere, non quidem simpliciter, sed secundum quòd necessarium est, quia cùm humilitas sit virtus, nihil indiscretè operatur. Dicit tertiò, quòd humilitatis est, si quis id quod necessarium est fieri propter virtutem, non recusat propter abiectionem, puta si charitas exigat quòd proximis aliquod abiectum officium impendatur. Ex quo infertur quòd si necessarium est ad perfectionem pauperis vitæ sectandam quòd aliquis mendicet, hanc obiectionẽ ferre humilitatis est. Dicit quartò, quòd etiam quandoque abiecta assumere virtutis est, etiam si nostrum officium hoc non requirat, aut vt alios nostro exemplo prouocemus, quibus incumbit vt id facilius ferant, sicut dux quandoque militis officio fungitur: aut propter medicinam, puta si alicuius animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, vtiliter debita moderatione seruata vtitur abiectis vel sponte vel ab aliis impositis ad elationem animi comprimendam.

ADVERTENDVM, quòd ex dictis vult S. Thom. negare illã propositionem, Per mendicitatem derogatur virtuti. & cùm probatur primò, quia virtuosius est dare quàm accipere, patet ex dictis quòd si sumatur accipere absolutè, id verum est: sed si sumatur cum aliquo adiuncto, scilicet quòd propter virtutem aliquis illa abiectione vtatur quæ coniungitur acceptioni ab alio, non est verum. Cùm etiam probatur, quia habet speciem turpis lucri, patet hoc falsum esse, quando mendicitas quæ cum quadam abiectione fit, propter virtutem assumitur.

Vltimo loco errorem existimantium omnem solicitudinem à Domino interdictam de victu quærendo, qui etiam superiùs est improbatus, dicit S. Thomas omnino irrationabilem esse. Primò, quia sequeretur hominem nihil temporale debere agere, cùm omnis actus solicitudinem requirat, scilicet ad hoc vt bene & laudabiliter fiat: hoc autem neque possibile neque rationabile est obseruari, tum quia cùm corporales actiones ordinentur ad ea quæ sunt necessaria ad conseruationem vitæ, si quis eas prætermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conseruare tenetur: tum quia expectare à Deo subsidium in iis in quibus se aliquis potest per propriam actionem iuuare, prætermissa propria operatione, insipientis est, & Deum tentantis, diuinæque ordinationi repugnatur, & bonitati ipsius qua rebus Deus prouidet, non immediatè omnia agendo, sed alia ad proprias actiones mouendo. Quomodo autem intelligenda sint Domini verba, exponit inquiens, quòd cum in nobis sit agere, non autem in nobis sit vt nostræ actiones debitum consequantur effectum propter impedimenta quæ possunt contingere, præcipit Dominus nos non debere esse solicitos de eo quod ad nos non pertinet, sed ad diuinam ordinationem, scilicet de euentibus nostrarum actionum. non autem prohibuit nos esse solicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Ex quo sequitur eum contra Domini præceptum non agere, qui de agendis ab ipso solicitudinem habet, sed eum qui solicitus est de iis quæ possunt emergere, etiam si ipse proprias operationes exequatur: ita quòd ad obuiandum huiusmodi euentibus debitas actiones prętermittit. hoc enim ad errorem gentilium pertinere videtur, qui diuinam negabant prouidentiam. Propterea Dominus concludit, quòd non simus soliciti in crastinum, non ita scilicet quòd non conseruemus ea quæ sunt nobis in crastinum necessaria, sed ne de futuris euentibus solicitemur cum desperatione diuini auxilij, vel ne præoccupet nos solicitudo quæ erit habenda in crastino: vnde subditur, Sufficit enim Diei malicia sua. Ex omnibus prædictis infert S. Thom, quòd patet diuersis modis posse viuere eos qui voluntariã paupertatem sectantur: tantò autem aliquẽ modum laudabiliorem esse, quantò magis à solicitudine temporalium & occupatione circa ea animum hominis reddit immunem. De hac materia paupertatis voluntariæ sanct. Thom. 2.2. loco præallegato, & in tractatu contra impugnantes religionem diffusè pertractat.

De errore illorum qui perpetuam continentiam impugnant. Cap. 136.

SICVT autem contra paupertatis perfectionem, ita & contra continẽtiæ bonum quidam peruersi sensus homines sunt locuti. Quod quidem bonum continentiæ his & similibus rationibus excludere nituntur. Viri enim & mulieris coniunctio ad bonum speciei ordinatur. diuinius autem est bonũ speciei, quàm bonum indiuidui. magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conseruatur species, quã peccaret si abstineret ab actu quo conseruatur indiuiduũ, sicut sunt comestio, potus, & alia huiusmodi.

2 Adhuc, ex diuina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, & etiam vis concupiscibilis incitans, & alia huiusmodi ad hoc ordinata. videtur igitur contra diuinam ordinationem agere, qui omnino ab actu generationis abstinet.

3 Item, si bonum est quod vnus contineat, melius est quòd multi: & optimum quod omnes. sed ex hoc sequitur quòd genus humanum deficiat. nõ igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

4 Amplius, castitas, sicut & aliæ virtutes, in medio consistit. sicut igitur contra virtutem agit, qui omnino concupiscentias insequitur, & intemperatus est: ita contra virtutem agit, qui omnino à concupiscentiis abstinet, & insensibilis est.

5 Præterea, non est possibile quin in homine concupiscẽtiæ venereorũ oriãtur, cùm naturales sint: resistere autẽ omnino cõcupiscentiis, & quasi continuã pugnã habere, maiorem inquietudinẽ animo tribuit, quàm si aliquis moderatè cõcupiscentiis vteretur. cùm igitur inquietudo

animi

animi maximè perfectioni virtutis repugnet, videtur perfectioni virtutis aduersari quòd aliquis perpetuam continentiam seruet. Hæc igitur contra perpetuam continentiam obijci videntur. quibus etiam adiungi potest præceptum Domini quod primis parentibus legitur esse datum Genes. primo & 9. Crescite & multiplicamini, & replete terram. quod non est remotum, sed magis videtur à Domino in Euangelio esse confirmatum Matth. 19. vbi dicitur: Quos Deus coniunxit, homo non separet. de coniunctione matrimonij loquens. contra autem hoc præceptum expressè faciunt qui perpetuam continentiam seruant. Videtur igitur non esse licitum perpetuam continentiam seruare. Hæc autem nõ difficile est soluere secundum ea quæ præmissa sunt. Considerandum enim est quòd alia ratio est habenda in his quæ ad necessitatem vniuscuiusque hominis pertinent: atque alia in his quæ pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quæ ad vniuscuiusque necessitatem pertinent, oportet quòd cuilibet prouideatur. huiusmodi autem sunt cibi & potus, & alia quæ ad sustentationem indiuidui pertinent: vnde necessarium est quòd quilibet cibo & potu vtatur. In his autem quæ necessaria sunt multitudini, non oportet quòd cuilibet de multitudine attribuatur: neque etiam est possibile. patet enim multa necessaria multitudini hominũm: vt sunt cibus, potus, indumentum, domus, & alia huiusmodi, quæ impossibilie est quòd per vnum procurentur: & ideo diuersorum oportet esse diuersa officia: sicut etiam in corpore diuersa membra ad diuersos actus ordinantur. Quia igitur generatio non est de necessitate indiuidui, sed de necessitate totius speciei: nõ est necessarium quòd omnes homines actibus generationis vacent, sed quidam ab his actibus abstinentes aliis officiis mancipentur: puta militiæ vel cõtemplationi. Ex quo patet solutio ad secundum. ex diuina enim prouidẽtia dantur homini ea quæ sunt toti speciei necessaria: nec tamen oportet quòd quilibet homo quolibet illorum vtatur. data est enim homini industria ædificandi, virtus ad pugnandum: nec tamen oportet quòd omnes sint ædificatores aut milites. Similiter licet sit homini diuinitùs prouisa virtus generatiua, & ea quæ ad actum eius ordinantur: non tamen oportet quòd quilibet actui generationis intendat. Vnde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quæ sunt multitudini necessaria, quamuis quantum ad singulos melius sit quòd abstinent melioribus deditus: non tamen est bonum quòd omnes abstineant: sicut & in ordine vniuersi apparet. quamuis enim substantia spiritualis sit melior quàm corporalis, non tamẽ esset melius vniuersum in quo essent solùm substantiæ spirituales, sed imperfectius: & quamuis sit melius oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal, nisi haberet oculum & pedem. ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, & aliqui ab his abstinentes, & contemplationi vacantes. Quod autem quartò obijcitur quòd necesse est virtutem in medio esse, soluitur per id quod suprà iam de paupertate dictum est. medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quæ ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis quæ debitum finem attingit, & circunstantias conuenientes metitur: & sic ab omnibus venereorum delectationibus abstinere præter rationem, vitium insensibilitatis dicitur. si autem secundum rationem fiat, virtus est: quæ etiam cõmunem hominis modum excedit. facit enim hominem esse in diuinæ quadam similitudinis participatione. vnde virginitas angelis dicitur esse cognata. Ad quintum dicendum quòd solicitudo & occupatio quam habent hi qui coniugio vtuntur de vxoribus, filiis, & necessariis vitæ acquirendis, est continua: inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam: quæ etiam minoratur per hoc quòd eis aliquis non consentit. nam quantò magis aliquis delectabilibus vtitur, tantò magis crescit in eo delectabilis appetitus. Debilitantur enim concupiscentiæ per abstinentiam & alia exercitia corporalia, quæ conueniunt his qui continentiæ propositum habent. Vsus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem à sua altitudine, & impedit à contemplatione spiritualiũ, quàm inquietudo quæ prouenit in resistendo cõcupiscentiis horum delectabilium: quia per vsum delectabilium, & maximè venereorũ, mens maximè carnalibus inhæret. cùm delectatio faciat quiescere appetitũ in re delectabili. & ideo his qui ad contemplationem diuinorum & cuiusque veritatis intendunt, maximè nociuum est venereis deditos esse, & maximè vtile ab eis abstinere. Nihil autem prohibet, quamuis vniuersaliter dicatur vni homini melius esse cõtinentiam seruare, quàm matrimonio vti, quin alicui illud melius sit. Vnde & dominus facta de continentia mentione dicit, Non omnes capiunt verbum hoc: sed qui potest capere, capiat. Ad id autem quod de præcepto primis parentibus dato vltimò positum est: patet responsio per ea quæ dicta sunt. præceptum enim illud respicit inclinationem naturalem quæ est in hominibus ad conseruandam speciem per actum generationis: quod tamen non est necessarium per omnes exequi, sed per aliquos, vt dictum est. Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita nec expedit ab eo omni tempore abstinere, maximè quando necessaria erat multiplicatio generationis, vel propter hominum paucitatem, sicut in principio quando humanum genus cœpit multiplicari: siue propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, vt fuit in veteri testamento. & ideo consilium de continentia perpetua obseruanda reseruatum est temporibus noui testamenti, quando spiritualis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

Super Cap. 136.



POSTQVAM disputauit sanct. Thom. contra impugnantes paupertatem voluntariam, vult consequenter contra eos qui perpetuam continentiam impugnãt disputare. Circa hoc autem duo facit. Primò disputat contra impugnantes perpetuam continentiam. Secundò contra eos qui matrimonium virginitati æquabant, cap. seq. Quantum ad primum adducit rationes impugnantium perpetuam continentiam, & eas soluit. Arguebãt igitur primò sic. Bonum speciei est diuinius quàm bonum indiuidui. ergo magis peccat qui omnino abstinet ab actu quo conseruatur species, quàm peccaret si abstineret ab actu quo cõseruatur indiuiduum: sed commixtio maris & fœminæ ad bonum speciei ordinatur. ergo, &c. Respondet sanctus Thomas, quòd in iis quæ ad vniuscuiusque necessitatem pertinent, ad sustentationem scilicet indiuidui, oportet quòd cuilibet prouideatur: & ideo oportet quòd quilibet cibo & potu vtatur. in iis autem quæ necessaria sunt multitudini, non oportet, neque possibile est quòd cuilibet de multitudine attribuatur, quia multa sunt necessaria homini, vt cibus, potus, & huiusmodi, quæ impossibile est vt per vnum procurentur, & ideo, diuersorum oportet esse diuersa officia, sicut & in corpore diuersa membra ad diuersos actus ordinantur. quia igitur generatio non est de necessitate indiuidui, sed speciei, non est necesse quòd omnes homines illi vacent.

ET est aduertendum sensum huius responsionis esse, quòd quædam sunt ordinata ad indiuidui cõseruationem, sine quibus indiuiduum conseruari non posset, sicut est vsus cibi & potus, & ista necesse est vt à quolibet indiuiduo habeantur. quædam verò sunt ordinata ad multitudinis bonum, sine quibus scilicet multitudo conseruari non posse, vt est generationis actus, & ista non est necesse à quolibet indiuiduo fieri, sed sufficit quòd aliqui de multitudine illi operi intendant aliis in aliis officiis occupatis. Vnde negatur consequentia, quia non est similis ratio de iis quæ ad necessitatem indiuidui pertinent, & de iis quæ pertinent ad necessitatem speciei. Nisi enim illis intendat hic homo singularis, ipse conseruari non potest: non autem si istis non vacet, non poterit species conseruari: sunt enim alij quorum opere conseruari potest.

SED occurrit dubium. Nam sanct. Thom. in vtroque membro suæ distinctionis vtitur cibo & potu pro exẽplis, & sic videtur quòd vti cibo & potu sit vnicuique necessarium, & non sit vnicuique necessarium. Respondetur, quòd est idem exemplum materialiter, non autem formaliter. Dupliciter enim potest considerari cibus & potus. Vno modo quantum ad vsum, & sic pertinet ad primum membrum. vnde dixit S. Thom. necessarium est quòd quilibet homo cibo & potu vtatur. Alio modo quantum ad procurationem & præparationem: & sic pertinet ad secundum membrum: non enim necesse est perire indiuiduum, si ipsum sibi non procuret & præparet cibum & potum, quia potest illi per alios præparari: sed bene multitudo periret si nullus esset qui cibum procuraret & potum. Vnde dixit S. Thom. quòd multa sunt necessaria multitudini hominum, vt cibus, potus, indumentum, domus, & huiusmodi, quæ impossibile est vt per vnum procurẽtur. Secundò ex diuina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, & vis cõcupiscibilis incitans, & alia huiusmodi, ergo, &c. Respondetur ex dictis, quòd licet homini sint diuinitus prouisa ea

uiſa ea quæ ad generationis actum ordinantur tanquam toti ſpeciei neceſſaria, non tamen oportet quòd quilibet actui generationis intendat. Nam data eſt homini induſtria ædificandi, & virtus ad pugnandum, nec tamen oportet quòd omnes ſint ædificantes aut milites. Tertiò, ſi bonum eſt quod vnus contineat: ergo melius quod multi. ergo optimum quòd omnes, hoc eſt inconueniens. ergo, &c. Ex prædictis reſpondet, quòd ab iis quæ ſunt multitudini neceſſaria, cuiuſmodi eſt generationis actus, quamuis melius ſit quantum ad ſingulos quòd abſtineat melioribus deditus, non tamen eſt bonum quòd omnes abſtineãt. declaratur & ex ordine vniuerſi, & ex corpore animalis, in quibus non eſſet melius vt totum eſſet quale eſt nobilior pars. Vnde patet conſequentiam illam nullã eſſe. Quartò, Caſtitas, ſicut aliæ virtutes, in medio conſiſtit. ergo contra virtuté agit qui omnino concupiſcentiis abſtinet. Reſpondet ex iis quæ dicta ſunt ſuperius de paupertate, quòd cùm medium virtutis non accipiatur ſecundum quantitatem quæ ratione ordinatur, id eſt, cui ratio habet modum imponere, ſed ſecundum regulam rationis quæ debitum finem attingit, & circunſtantias cõuenientes metitur, ab omnibus venereorum delectationibus abſtinere præter rationem, inſenſibilitatis vitium dicitur: ſi autem ſecundum rationem fiat, virtus eſt, quæ etiam communem hominis modum excedit, vnde virginitas angelis dicitur eſſe cognata. Quintò, Reſiſtere omnino concupiſcentiis, & quaſi continuam pugnam habere maiorem inquietudinem animo tribuit quàm ſi eis aliquis moderatè vteretur. ergo perfectioni virtutis aduerſatur, quia inquietudo animi maximè perfectioni virtutis repugnat. Reſpondet ſanctus Thomas & dicit primò, ꝙ ſolicitudo & occupatio, quam habent coniugati de vxoribus & aliis, eſt continua: inquietudo autem ex pugna cõcupiſcentiarum, eſt ad aliquam horam, quæ etiam minoratur ex hoc quòd eis aliquis nõ conſentit, & per abſtinentiam & alia exercitia corporalia. Dicit ſecundò, quòd vſus corporalium delectabilium magis abducit mentem à ſua altitudine, & impedit à contemplatione ſpiritualium, quàm inquietudo in reſiſtendo cõcupiſcentiis: quia cùm delectatio faciat appetitum quieſcere in re delectabili per vſum delectabilium, & maximè venereorum: mens maximè carnalibus inhæret. Dicit tertiò, quòd nihil prohibet quamuis vniuerſaliter dicatur vni homini melius eſſe continentiam ſeruare quàm matrimonio vti, quin alicui illud melius ſit: quod oſtenditur ex verbis Domini qui in Matthæo facta de continentia mentione, dicit: Non omnes capiunt verbum hoc: ſed qui poteſt capere, capiat. Circa hoc vltimum dictum: aduertendum quòd ſicut lex vniuerſaliter ſtatuit quid ſit agendum, quia illud pro maiori parte bonum eſt vtile, tamen in aliquo caſu melius eſt legem non ſeruare: ſicut lex ſtatuit depoſitum eſſe reſtituendum, & tamen ſi quis depoſuerit gladium, & poſtea ſit effectus furioſus, nõ eſt ei reſtituendus gladius: ita vniuerſaliter dicitur melius eſſe vnicuique ſingulariter conſiderato quod contineat, quia pro maiori parte ita eſt, & tamen alicui melius erit matrimonio vti, quia ex ſua naturali complexione minor ei erit inquietudo mẽtis in matrimonio quàm in cõtinentia, & magis poterit contẽplationi & ſpiritualibus vacare: & hoc eſt ꝙ in hoc vltimo dicto intendit S. Tho. Patet autem ex iſta reſponſione S. Thom. velle negare antecedens per primum dictum, per ſecundum autem etiam negare conſeq.

Vltimò adducitur præceptum Domini primis parentibus datum, cùm dicitur Geneſis 1. & 9. Creſcite & multiplicamini. & Matth. 19. ſed inquit ſanctus Thomas primò ex prædictis patere reſponſionem. cùm enim illud præceptum reſpiciat naturalem inclinationem in hominibus ad conſeruandam ſpeciem per actum generationis, non eſt neceſſarium per omnes executioni mandari, ſed per aliquos. Dicit ſecundò, quòd non expediebat ab actu generationis omni tempore abſtinere, maximè quando neceſſaria erat multiplicatio generationis vel propter hominũ paucitatem, ſicut in principio humani generis, vel propter paucitatem fidelis populi, quãdo oportebat ipſum per carnalem generationem multiplicari, vt fuit in teſtamento veteri: & ideo conſilium de continentia perpetua reſeruatum fuit temporibus noui teſtamenti, quando ſpiritualis populus per ſpiritualem generationem multiplicatur, ſcilicet per baptiſmum.

CIRCA hoc quòd dicitur non licuiſſe omni tempore ab actu generationis abſtinere, quia videlicet non licuit in principio generis humani, nec in veteri teſtamento, dubitatur, quia oppoſitum huius videtur dici quarto Sententiarum diſtinctione trigeſima tertia, quæſtione tertia, articulo ſecundo ad ſecundum vbi ait ſanctus Thomas, quòd non peccaſſet virginitatem ſeruans etiam tempore Moyſi. Reſpondetur, quòd de tempore legis Moyſi dupliciter loqui poſſumus, aut ſcilicet quantum ad tempus ſequens ſufficientem multiplicationem fidelium, aut quãtum ad tempus in quo neceſſe erat multiplicari fideles per carnalem generationem, nondum facta ſufficienti multiplicatione colentium Deum. Primo modo intelligitur quod dicitur in quarto Sententiarum. Vnde ait ibidem, quòd facta multiplicatione colentium Deum ſufficienti non peccaſſet virginitatem ſeruans etiam tempore Moyſi. Secundo modo intelligitur quod dicitur hoc loco. Vnde & hîc ait, quòd non expediebat ab actu generationis abſtinere, quando neceſſaria erat multiplicatio generationis propter paucitatem fidelis populi, vt fuit in veteri teſtamento, intellige quantum ad aliquod tempus veteris teſtamenti. loco etiam prællegato ad primum ait, quòd ſuperfluum eſſet ſi quis ſeruare vellet virginitatem quando non deberet, ſicut tempore legis Moyſi, intellige ſimiliter quantum ad aliquod tempus illius legis. Simili modo intelligendum eſt quod dicitur quarto Sententiarum, diſtinctione quadrageſimanona, quæſtione quinta, articulo tertio ad tertium. vbi dicitur quòd tempore legis Moyſi quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile à commixtione carnis abſtinere.

Contra eos qui matrimonium virginitati æquabant.

Cap. 137.



VERVNT autem & alij, qui licet cõtinentiam perpetuam non improbarent, tamen ei ſtatum matrimonij æquabant, quæ eſt hæreſis Iouiniani. Sed huius erroris falſitas ſatis ex prædictis apparet, cùm per continentiam homo reddatur habilior ad mentis eleuationem in ſpiritualia & diuina, & quodammodo ſupra ſtatum hominis ponatur in quadã ſimilitudine angelorum. Nec obſtat quòd aliqui perfectiſſimæ virtutis viri matrimonio vſi ſunt, vt Abraham, Iſaac, & Iacob: quia quantò virtus mentis eſt fortior, tantò minus poteſt per quæcunque à ſua altitudine deijci. nec tamen quia ipſi matrimonio vſi ſunt, minus contemplationem veritatis & diuinorum amauerunt: ſed ſecundum quòd conditio temporis requirebat, matrimonio vtebantur ad multiplicationem populi fidelis. nec tamen perfectio alicuius perſonæ eſt ſufficiens argumentum ad perfectionem ſtatus, cùm aliquis perfectiori mente poſsit vti minori bono, quàm alius maiori bono imperfectiori mente. non igitur quia Abraham vel Moyſes perfectior fuit multis qui continentiam ſeruant, propter hoc ſtatus matrimonij eſt perfectior quàm ſtatus continentiæ, vel ei æqualis.

Super Cap. 137.



ECVNDO loco impugnat S. Thom. hæreſim Iouiniani non improbantis quidem perpetuam continentiam, ſed ei ſtatum matrimonij æquantis. Contra enim ipſum arguit ex præcedentibus ſic: Per continentiam homo redditur habilior ad mentis eleuationem in ſpiritualia & diuina, & quodammodo ſupra ſtatum hominis ponitur in quadam ſimilitudine angelorum; ergo ſtatus continentiæ eſt perfectior ſtatu matrimonij.

ADVERTE, quòd fundamẽtum huius rationis eſt, quia bonum animæ præfertur bono corporis, & bonum contemplatiuæ vitæ præfertur bono actiuæ, & ſimiliter bonum diuinum eſt potius bono humano, & hæc omnia excellentiora bona virginitati conueniunt. Hinc autem inquit S. Thom. non obſtat quòd aliqui perfectiſſimæ virtutis viri matrimonio vſi ſunt, vt Abraham, Iſaac, & Iacob. tum quia quanto virtus mentis eſt fortior, tanto minus poteſt per quæcunque à ſua altitudine deijci, tum quia non minus contemplationem veritatis & diuinorum amauerunt matrimonio vtentes: ſed ſecundum quòd conditio temporis requirebat, matrimonio vtebantur ad multiplicationem populi fidelis: tum quia perfectio alicuius perſonæ non eſt ſufficiens argumẽtum ad perfectionem ſtatus, cùm aliquis perfectiori mente poſſit vti minori bono, & alius maiori bono imperfectiori mente.

AD euidentiam primi dicti iſtius reſponſionis aduertendum eſt, quòd, vt ex ſuperioribus patet, continentia laudabilis eſt, inquantum per ipſam homo ad diuinorum contemplationem redditur habilior. poteſt autem cõtingere quòd aliquis in matrimonio exiſtens propter mentis virtutem & ſtabilitatem, ex vſu matrimonij non deijciatur à diuinorum contemplatione, ſed illi magis vacet, quàm aliquis in cælibatu viuens, & tunc iſte perfectioris virtutis eſt quàm ſeruans continentiam, non quia matrimonium perfectius ſit continentia, ſed quia iſte qui matrimonio vtitur, magis adhæret Deo per contemplationem, quàm ille qui in cælibatu viuit, & ſic dicuntur Abraham, Iſaac, & Iacob perfectiſſimæ virtutis fuiſſe, licet matrimonio vſi fuerint: quia maximè vacationi diuinorum intendebant, nec propter matrimonij vſum ab ea deijciebantur, eò quòd mentem ſtabilem ac firmam in diuinis rebus haberent, & firmiorem quàm multi habeant continentes.

AD euidentiam ſecundi dicti conſiderandum eſt ex doctrina S. Tho. 2.2. quæſt. 152. artic. 4. ad primum & ad ſecundum, quòd licet virginitas ſit melior quàm caſtitas coniugalis, poteſt tamen coniugatus melior eſſe quàm virgo, ſi ille ſcilicet habeat animum magis paratum ad caſtitatem ſeruandam ſi oporteret, quàm is qui eſt actu virgo. Prædicti autem habuerunt animum ſic diſpoſitum quòd parati erãt virginitatem ſeruare ſi fuiſſet tempori congruum, ideo nõ fuerunt continentibus inferiores, ſed aliquibus etiam ſuperiores fuerunt. Vnde Auguſtinus in libro de bono coniugali dicit Ioannis cælibatum, & Abrahæ coniugium pro temporum diſtributione Chiſto militaſſe, ſed continentiam Ioannem in opere, Abraham verò in ſolo habitu habuiſſe. Hoc eſt quod ſignificauit ſanctus Thomas, cùm ait, quod non minus contemplationem diuinorum amauerunt matrimonio vtentes, ſed ſecundum temporis exigentiam matrimonio vtebantur.

AD euidentiam tertij dicti aduertendum eſt, quòd ſtãt ſimul quòd aliquis imperfectiorem ſtatum ſequatur quàm alius, & tamen illo perfectior ſit: quia poteſt eſſe quòd ille qui eſt in ſtatu imperfectiori, aliquam aliam excellentiorem virtuté habeat quàm ille qui eſt in ſtatu perfectiori. tunc enim ille perfectior dicetur, non ratione perfectioris ſtatus in quo viuat, ſed ratione perfectioris virtutis quam habet, licet in ſtatu ſit ſecundum ſuam naturam imperfectiori. hoc voluit ſignificare ſanctus Thomas cùm inquit, quòd cum perfectiori mente aliquis poſſit vti minori bono quàm alius maiori, puta ex maiori charitate, perfectio alicuius perſonæ non eſt ſufficiens argumentum ad perfectionem ſtatus.

De errore eorum qui vota impugnant.

Cap. 138.



VIBVSDAM autem viſum eſt ſtultum eſſe obligare ſe voto ad obediẽdum alicui, aut ad quodcunque ſeruandum. Vnumquodque enim bonum quantò liberius agitur, tantò virtuoſius eſſe videtur. quantò autem ex maiori

iori necessitate quis ad aliquid obseruandum astringitur, tantò minus liberè id agere videtur. videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quòd ex necessitate obedientiæ vel voti fiunt. Videntur autem huiusmodi homines necessitatis rationem ignorare. Est enim duplex necessitas: quædam coactionis, & hæc laudem virtuosorum actuum diminuit: quia voluntario contrariatur. coactum enim est quod est voluntati contrarium. est autem quædam necessitas ex interiori inclinatione procedens: & hæc laudem virtuosi actus non minuit, sed auget. facit enim volũtatem magis intensè tendere in actum virtutis. patet enim quòd habitus virtutis quantò fuerit perfectior, tantò vehemẽtius voluntatem facit tendere in bonum virtutis, & minus ab eo deficere, quòd si ad finẽ perfectionis deuenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum: sicut est in beatis, qui peccare non possunt, vt infrà * patebit. nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati. Est autem & alia necessitas ex fine: sicut cùm dicitur alicui necesse esse habere nauem, vt transeat mare. patet autem quòd nec huiusmodi necessitatis libertatem voluntatis diminuit, nec actuum bonitatem: quinpotius quod quis agit quasi necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est: & tantò laudabilius, quantò finis fuerit melior. necessitas autem obseruandi quæ quis voluit, aut obediẽdi ei cui se supposuit, non est necessitas coactionis: sed nec etiam ex interiori inclinatione proueniens, sed ex ordine ad finem. est enim necessarium volenti hoc vel illud agere: si debet votum impleri, aut obedientia seruari. cùm igitur hi fines laudabiles sint, vtpote quibus homo se Deo subijcit: necessitas prædicta nihil diminuit de laude virtutis. Est autem vlterius considerandum quòd dum implentur aliqua quæ quis vouit, vel quæ sibi præcipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum, maiori laude & remuneratione sunt digna. Contingit autem vnum actum duorum vitiorum esse: dum actus vnius vitij ad finem alterius vitij ordinatur, vt cum quis furatur vt fornicetur: actus quidem secundum speciem suam est auaritiæ: secundum intẽtionem verò luxuriæ. Eodem autem modo & in virtutibus contingit quòd actus vnius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: sicut cùm quis dat sua vt cum altero amicitiam habeat charitatis: actus quidem ex sua specie est libertatis, ex fine autem charitatis. huiusmodi autem actus maiorem laudẽ habet ex amore virtutis, scilicet ex charitate, quàm ex liberalitate. vnde & si remittatur in eo quòd liberalitatis est ex eo quòd ad charitatem ordinatur: laudabilior & maiori mercede dignus erit, quàm si liberalius ageretur non in ordine ad charitatem. Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta ieiunantem, vel continentem se à venereis: & quidem si absque voto hoc faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiæ. si autem ex voto, refertur vlterius ad aliam virtutem, cuius est Deo aliquid vouere, scilicet ad religionem, quæ potior est castitate vel abstinentia: vtpote faciens non rectè habere ad Deum. erit ergo actus continentiæ vel abstinentiæ laudabilior in eo quod ex voto facit, etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quòd delectatur in potiori virtute quæ est religio.

* Libro 4.

2 Item, id quod potissimum est in virtute, est debitus finis. nam ex fine principaliter ratio boni manat. si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habeat, erit eius actus virtuosior: sicut si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem breuem: laudabilior erit qui maius aliquid propter virtutem intendit: licet in progressu viæ lentus procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum: illum actum Deo offert. sed si ex voto hoc faciat: nõ solùm actum, sed etiam potentiam offert Deo. & sic patet quòd propositum suum est ad aliquid maius Deo exhibendum. erit ergo actus eius virtuosior ratione maioris boni intenti, etsi in executione alius videatur feruentior.

3 Præterea, voluntas præcedens actum manet virtute in tota consecutione actus, & ipsum laudabilem reddit, etiam quãdo de proposito voluntatis propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabat. nõ enim oportet quod qui propter Deum aliquod iter arripuit, in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. patet autem quòd ille qui vouit se aliquid facturum, intentius illud voluit quàm qui simpliciter facere disponit: quia nõ solùm facere voluit, sed voluit se firmare, vt non deficeret à faciendo. ex hac igitur voluntatis intentione redditur executio voti cum intentione quadam laudabilis: etiam quãdo voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remisse. sic ergo laudabilius fit quod ex voto fit, quàm quod fit sine voto: cæteris tamen paribus.

Super Cap. 138.



OSTQVAM disputauit sanct. Thom. contra Vigilãtium voluntariam paupertatem impugnantem, & contra eos qui perpetuam impugnant continentiam, vult contra eos qui vota impugnant & obedientiam, disputare. Circa hoc autem duo facit. Primò adducit eorum rationem, & soluit. Secundò contra eos arguit. Dicitur ergo primò, quòd quibusdam visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcunque seruandum, hac scilicet ratione quia videtur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quòd ex necessitate obedientiæ vel voti fiunt. Vnumquodque enim bonum quantò liberius agitur, tantò virtuosius esse videtur, quantò autem aliquis ad aliquid obseruandum astringitur maiori necessitate, tantò minus liberè id agere videtur. Respondet autem sanctus Thomas, quòd isti videntur rationem necessitatis ignorare. Et duo dicit. Primò quòd cùm sit triplex necessitas, scilicet coactionis, & ex interiori inclinatione procedens, & ex fine, necessitas coactionis laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur, non autem aliæ duæ necessitates: imò necessitas ex interiori inclinatione procedens ipsam auget, quia facit voluntatem intensè tendere in actum virtutis: & si habitus virtutis ad finem perfectionis deuenerit quãdam necessitatem infert ad bene agendum, vt in beatis, nec tamen propter hoc aliquid libertati voluntatis deperit, nec bonitati actus. Idem est de necessitate, finis quod enim quis agit tanquam necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est, & tantò laudabilius quãtò finis fuerit melior. Dicitur secundò, quòd necessitas obseruandi quæ quis vouit, aut obediendi ei cui se supponit, est tantùm necessitas finis. est enim necessarium vouenti hoc vel illud agere si debet votum impleri, aut obedientia seruari, & ideo cum ij fines laudabiles sint, vt pote quibus homo se Deo subijcit, necessitas prædicta nihil diminuit de laude virtutis. Ex ista responsione patet quòd admissa minore de necessitate coactionis, alia propositio subintellecta, scilicet quòd talis sit necessitas voti obseruandi & obedientiæ implendæ, falsa est. Si autem intelligatur ipsa minor de altera aliarum duarum necessitatum, falsa est, quia huiusmodi necessitas neque libertatem neque voluntarium tollit.

SED occurrit circa hoc dubium. Vt enim dicitur in quæst. de Malo. q. 16. artic. 5. liberum arbitrium dicitur eo quòd in diuersa possit. sed homo non potest in diuersa respectu eius boni ad quod ex interiori inclinatur ex necessitate, vt patet in beatis qui semper actu diligunt Deũ & non possunt nõ actu ipsum diligere dilectione charitatis. ergò talis necessitas non stat cum libertate. ergo malè dicitur, quòd necessitas huiusmodi nihil tollit de libertate voluntatis. Respondetur, quòd cum libertas duobus modis sumatur, scilicet vt opponitur necessitati coactionis, & vt opponitur necessitati naturalis inclinationis, non est de ratione ipsius inquãtum opponitur necessitati coactionis quòd in diuersa possit, sed quòd voluntatis inclinatione quis operetur, quod potest conuenire etiam agenti aliquid ex naturali inclinatione. Nam voluntas vult id in quod homo naturali inclinatione voluntatis fertur. cùm voluntatis actus nihil aliud sit quàm inclinatio volentis in aliquod. per oppositum autem quod quis necessitate coactionis agit, inuitus agit, & contra voluntatem. De ratione autem libertatis inquãtum opponitur necessitati naturalis inclinationis est, quòd in diuersa possit, quia non habet determinationem ad vnum. vnde de Verit. quæst. 22. artic. 6. inquit sanctus Thomas, quòd voluntas dicitur libera inquantum necessitatem non habet. de hac ergo loquitur sanctus Thomas loco allegato: hic verò loquitur de libertate vt opponitur coactioni. Secundò arguit sanct. Thomas contra prædictum errorem, ostendens quòd dum implentur aliqua quæ quis vouit, vel quæ sibi præcipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum, illa maiori laude & remuneratione sunt digna. hoc autẽ probat triplici ratione. Pro prima ratione duo præmittit. Vnum est, quòd contingit vnum actum duorum esse vitiorum, dum actus vnius vitij ad finem alterius vitij ordinatur, & similiter actum contingit vnius virtutis ad aliã ordinari, sicut cum aliquis dat sua, vt cum alio amicitiam charitatis habeat. Alterum est, quòd huiusmodi actus virtutis maiorem laudem habet ex charitate ad quam ordinatur, quàm ex liberalitate, cuius est actus secundum suam speciem. Vnde si remittatur in eo quòd liberalitatis est, laudabilior est ex eo quòd ad charitatẽ ordinatur, & maiori mercede dignus, quàm si liberalius ageretur non in ordine ad charitatẽ. Tunc sic. Si aliquis facit aliquod opus virtutis absque voto, puta ieiunet vel contineat, erit actus vel castitatis vel abstinentię. si autem ex voto faciat, refertur vlterius ad religionis virtutem, cuius est aliquid Deo vouere, quæ virtus est potior castitate & abstinentia, vtpote faciens nos rectè habere ad Deum. ergo est laudabilior, eo quòd ex voto facit, etiam si non delectetur in abstinentia vel castitate, ex eo quòd delectatur in potiori virtute quæ est religio.

CVM dicitur quòd vouere actus est religionis aduertendum ex doctrina sancti Thomæ 2.2. quæst. 88. artic. 5. & 6. quòd actus qui ex voto fiunt inquantum

inquantum huiusmodi ad cultum diuinum pertinet quasi quædam sacrificia, quia votum est quædam promissio Deo facta. promissio autem nihil aliud est quàm ordinatio eius quod promittitur in eum cui promittitur, & sic votum est ordinatio quædam eorũ quæ quis vouet in diuinum cultum seu obsequium. ordinare autem actum cuiusque virtutis in cultum & obsequium Dei, ad religionis virtutem pertinet, ideo conuenienter dicitur quod vouere actus religionis est.

SED occurrit dubium circa hoc quod addit sanctus Thomas, etiam si non delectetur in castitate vel abstinentia. Videtur enim de ratione habitus esse vt faciat delectationem in opere suo, vt patet per Philosophum secundo Ethicorum. ergo non videtur bene dictum quòd aliquis operãs opus castitatis vel abstinẽtiæ in ordine ad religionem, in ipso opere non delectetur vt ratio videtur supponere. Ad hoc potest etiam tripliciter responderi. Primò quòd non asserit illud sanctus Thomas, sed sub conditione loquitur, inquiens ita esse etiam si non delectetur operãs in ipsa castitate vel abstinentia. Secundò, quòd non loquitur hîc de illis actibus secundum quòd ab habitu castitatis & abstinentiæ proueniunt, sed secũdum quòd materialiter sunt opera castitatis & abstinẽtiæ, sicut & aliquis quandoque operatur iusta, non tamen ex habitu & virtute iustitiæ. Tertiò ex doctrina S. Thom. 2. 2. quæst. 125. artic. 8. ad 2. de mente. Philos. 3. Ethic. responderi potest, quòd non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, nisi inquantum quis attingit finem. possunt enim opera virtutum secundum sui naturam esse tristia, licet propter finem sint delectabilia. Secundò, si aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert. Si autem ex voto hoc faciat, non solùm actum offert Deo, sed etiam potentiam. ergo propositũ suum est ad aliquid maius Deo offerendum: ergo ille actus erit virtuosior, etsi in executione alius videatur feruẽtior. probatur vltima consequentia, quia cùm potissimũ in virtute sit finis, si finis fuerit eminentior, quamuis in actu aliquis se remissiùs habeat, erit eius actus virtuosior: sicut si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viã agere, alius autem breuem, laudabilior erit qui maius aliquod propter virtutem intendit, licet in progressu viæ lentus procedat.

QVVM dicitur vouentem non solùm actum, sed etiam potentiã Deo offerre, aduertendum est illud sic intelligendum esse, quòd vouens non solùm dat Deo actum ad quem se voto obligauit, sed etiam Deo potestatem agendi offert, quia de cætero non potest licitè facere contra id quod vouit, & ideo dicitur maius aliquid Deo offerre quàm nõ ex voto agens: sicut plus daret homini qui daret ei arborẽ cum fructibus, quàm qui fructus tantùm daret.

CIRCA hanc rationem duplex dubium occurrit. Primum est, quia quum assumatur quòd si finis fuerit eminentior, actus erit virtuosior, non subsumitur vt debet subsumi, quòd finis ex voto aliquid agentis sit eminentior, sed quòd vouens maius aliquid agere propter Deum proponit. hoc autem non pertinet ad finem, sed ad id quod ordinatur ad finem. Vnde & exemplum etiam quod assumitur ad manifestationem illius propositionis, non videtur ad propositùm. quòd enim vnus proponat longiorem viam agere propter virtutem, quàm alius, non ostendit ipsum agere propter eminentiorem finem, cùm vtriusque finis sit virtus, sed quòd ad eundem finem maius aliquid ordinat.

Secundum est, quia non videtur hæc consequentia valere: faciens aliquid ex voto maius aliquid offert Deo quàm faciens non ex voto: ergo actus eius est virtuosior. Nam (vt patet Marci 12. & Lucæ. 21.) magis laudatur à Domino vidua paupercula quæ duo æraminuta in gazophylacium misit, quàm diuites qui multum miserunt.

AD primũ dicitur, quòd de fine dupliciter loqui possumus. Vno modo de ipsa re absolutè quæ est finis, alio modo de eo quod quis intendit circa rem quæ est finis, sicut finis auari est pecuniæ possessio aut vsus. Ad hoc quòd vna operatio sit altera virtuosior aut laudabilior, sufficit quòd altero illorum modorum habeat eminentiorem finem. dicitur ergo quòd optimè subsumitur de fine in hac ratione, sed secundo modo. Res enim quæ in proposito est finis, materialiter est Deus: ipsa autem subiectio ad Deum est finis tanquam id quod circa Deum intenditur, qui potest dici finis tanquam rei quæ est finis assecutio: & quia maiorem subiectionem ad Deum intẽdit qui aliquid agit propter Deum ex voto, quàm qui agit non ex voto: ideo eminentior est finis sui operis, quàm finis operis non operantis ex voto. Vnde sanctus Thomas secunda secundæ hanc rationem pertractans, ait quòd ille qui aliquid vouet & facit, magis se subijcit Deo, quàm qui facit solùm. Exemplum etiam est ad propositum. Nam licet longitudo viæ absolutè sumpta habeat rationem ordinati ad finem, tamen labor intentus per ipsam ad acquirendam virtutem habet rationẽ finis proximi: & ideo quia proponẽs longam viam agere propter virtutem, intendit maiorem laborem in acquirenda virtute, quàm proponens breuem viam agere: ideo eminentiorem finem intendit. Ad secundum dicitur ꝙ facere aliquid maius propter Deum, cæteris paribus est virtuosius, quia maiorem Dei dilectionem ostendit: sicut qui magis aliquid & difficilius propter amicum operatur ostendit se illum magis diligere: ideo qui magis se subijcit Deo, virtuosiùs operatur. Non obstat autem vidua illa, quia licet id quod obtulit, parum fuerit, & minus quàm id quod diuites offerebant, considerata rei quantitate absolutè, erat tamen magnum per comparationem ad ipsam quæ paupercula erat: vnde considerata eius paupertate maius offerebat quàm diuites. hoc autem ostẽdit Dominus quum ait quòd omnes ex eo quod abundabat illis, miserunt: hæc verò de penuria sua omnia quæ habuit misit. Et sic patet quòd non erat paritas ex parte offerentium. Tertiò, ille qui vouit se aliquid facturum, intentiùs, id est maiori intentione illud voluit quàm qui simpliciter facere disponit. Ergo ex hac intentione redditur executio voti cum intentione quadam laudibilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus vel remissè. ergo laudabiliùs fit quod ex voto fit, quàm quod fit sine voto: cæteris tamen paribus. antecedẽs probatur, quia vouẽs non solùm facere voluit sed voluit se firmare vt non deficeret à faciendo. consequentia verò prima probatur, quia voluntas præcedẽs actum manet, virtute in tota consequutione actus, & ipsum laudabilem reddit, etiam quando de tali proposito voluntatis in executione operis non cogitatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd cùm quis aliquid vouet, voluntatis intentio in duo fertur, scilicet in id quod se facturum vouet, & in immobilitatẽ voluntatis ac firmitatem. vult enim voluntatem suam esse firmatam ac stabilitam in eo faciendo, ità quòd non liceat sibi deinceps ab illo proposito resilire. propter hoc dicitur quòd vouens se aliquid facturum, intentiùs in illud fertur quàm non vouens & agens, cuius voluntas non fertur nisi in actum. & quia hæc intẽtio vouentis laudabilis est, laudabiliorque quàm intentio proponentis se aliquod bonum facturum, sed non vouentis, & manet virtute in executione operis, etiam quando de tali proposito voluntatis nõ cogitatur: ideo actus ipse in executione ex illa intentione prima vouentis qua disposuit se firmiter & immobiliter operari, aliquam laudabilitatem habet, quam non habet opus factum non ex voto. propterea optimè infert sanctus Thomas ex illa prima intentione vouentis, actum factum ex voto laudabiliorem esse, quàm sit actus qui non est factus ex voto. Notanda sunt autem verba vltima S. Thom. scilicet, Cæteris paribus. Ex hoc enim datur intelligi quòd de eodem actu, loquendo, puta abstinentiæ, castitatis, & huiusmodi, est laudabilius illud facere ex voto, quàm facere sine voto, eisdem & æqualibus circunstantiis concurrentibus: sed vbi cætera non sint paria, puta quòd vnus maiori charitate ageret id quod sine voto agit, quàm alius agat, id ad quod voto obligatur, & similia, non est necesse laudabilius esse agere ex voto quàm agere sine voto. Hanc materiam plenissimè pertractat sanctus Thomas secunda secundæ, loco prætallegato, & in tractatu de perfectione vitæ spiritualis, cap. 12.

Quòd merita & peccata non sunt paria.

Cap. 139.

X his autem manifestum est ꝙ neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria. *Idem 1. 2. q. 73. art. 2.* Consilium enim nõ datur nisi de meliori bono: dantur autem consilia in lege diuina de paupertate, continentia, & aliis huiusmodi, vt suprà * dictum est. ** Cap. 130.* Hæc igitur meliora sunt quàm matrimonio vti, & temporalia posidere: secundum quæ tamen contingit virtuosè agere ordine rationis seruato, vt suprà * ostensum est. ** Cap. 120.* non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

2 Adhuc, actus speciem recipiunt ex obiectis: quantò igitur obiectum est melius, tantò & actus erit virtuosior secũdum speciem suam. finis autem melior est his quæ sunt ad finem: quorum tantò aliquid melius est, quantò est fini propinquius. inter actus igitur humanos ille est optimus qui in vltimũ finem, scilicet Deum, immediatè fertur: post quem tantò actus melior est secundum suam speciẽ, quantò obiectum est Deo propinquius.

3 Amplius, bonũ in actibus humanis est secundum quòd ratione regulantur. cõtingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere: quãdo actus qui sunt ipsius rationis, magis habẽt de bono rationis quàm actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

4 Item, præcepta legis optimè ex dilectione implentur, vt suprà dictum est. contingit autẽ aliquem alio ex maiori delectatione quod faciẽdum est facere, erit igitur virtuosorum actuum vnus alio melior.

5 Præterea, si ex virtute actus hominis boni redduntur, contingit autem intentionem etiam eandem maiorem esse in vno quàm in alio, oportet ergo quod humanorum actuum sit vnus alio melior.

6 Item, si ex virtutibus actus humani boni redduntur: oportet meliorẽ esse actum qui est melioris virtutis: contingit autem virtutem vnam altera meliorem esse, puta magnificentiam liberalitate, & magnanimitatem moderantia. erit igitur humanorum actuum vnus alio melior. Hinc est quod dicitur 1. Corinth. Qui matrimonio iungit virgines suas, bene facit: qui autem non iungit, melius facit. Et eisdem etiam rationibus apparet quòd non omnia peccata sunt paria: cùm per vnum peccatum magis discedatur à fine quàm per aliud: & magis peruertatur ordo rationis, & maius nocumentum proximo inferatur. Hinc est quod dicitur Ezech. 16. Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis. Per hoc autem excluditur quorundam error, dicẽtium omnia merita & peccata esse paria. Quòd tamẽ omnes virtuosi actus sint æquales, ex hoc videbatur aliquam rationẽ habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni. vnde si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes æqualiter bonos esse. licet autem sit vnus finis vltimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent diuersum bonitatis gradum accipiunt. Est enim in his

his bonis quæ ad vltimum finem ordinantur, differentia graduum, secundum quòd quædam sunt aliis meliora, & fini vltimo propinquiora. vnde in volũtate & actibus eius gradus bonitatis erit secundum diuersitatem bonorum ad quæ terminatur voluntas & eius actus, licet vltimus finis sit idem. Similiter etiam quòd omnia peccata sunt paria, videtur ex hoc habere rationẽ, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis præterit regulam rationis. ita autem præterit regulam rationis qui in modico à ratione recedit, sicut qui in magno. videtur igitur peccatum æquale, siue in modico siue in magno peccetur. Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis iudiciis agitur. nam si alicui statuatur limes quem nõ transgrediatur, nihil refert apud iudicem siue, multum siue modicum sit transgressus: sicut non refert ex quo pugil limite campi exiuit, vtrum parum an longius progrediatur. ex quo igitur regulam rationis pertransiit, non refert vtrum in modico vel in magno ipsam transiuerit. Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commensuratione consistit: quantò magis à debita mensuratione receditur, tantò maius erit malum: sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum: & pulchritudo in debita proportione membrorum: veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. patet autẽ quòd quantò est maior inæqualitas in humoribus, tantò est maior infirmitas: & quantò est maior inordinatio in membris, tantò est maior turpitudo. & quantò magis à veritate receditur, tantò est maior falsitas. non enim est tam magna falsitas æstimantis tria esse quinque, sicut eius qui æstimat tria esse centum. bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit. est enim medium secundum debitam limitationem circunstantiarum inter contraria vitia constitutum. quantò igitur magis ab hac harmonia receditur, tantò est maior malitia. Non est autem simile virtutem transgredi, & terminos à iudice positos transire. nam virtus est secundum se bonum. vnde virtutem transgredi est secundum se malum: & ideo oportet quòd magis à virtute recedere sit maius malum. transgredi autem terminum à iudice positum non est secundum se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quæ sunt per accidens, non est necessarium quòd si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequatur ad magis: sed solùm in his quæ sunt per se. non enim sequitur si album est musicum, quòd magis album sit magis musicum. sequitur autem si album est disgregatiuum visus, quòd magis album sit magis disgregatiuum visus.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quòd quoddam est mortale, & quoddam veniale. mortale autem est quod animam spirituali vita priuat: cuius quidem vitæ ratio ex duobus sumi potest secundum similitudinem vitæ naturalis. viuit enim corpus naturaliter per hoc quòd animæ vnitur, quæ est ei principium vitæ. corpus autem viuificatum per animam ex seipso mouetur, sed corpus mortuum, vel immobile manet, vel ab exteriori tantum mouetur. sic igitur & voluntas hominis cùm per rectam intentionem vltimo fini coniungitur, quod est eius obiectum, & quodammodo forma, viua est: & cum per dilectionem Deo & proximo inhæret, ex interiori principio mouentur ad agendum. recta autem intentione vltimi finis & dilectione remota, fit anima velut mortua, & non mouetur ex seipsa ad agendum recta: sed vel omnino ab eis agendis desistit: vel ad ea agendum solùm ab exteriori inducitur, scilicet metu pœnarũ. quæcunque igitur peccata intentioni vltimi finis & dilectioni opponuntur, mortalia sunt: si verò his saluis aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

Super Cap. 139.



EX prædictis infert sanct. Thom. vnum corollarium, videlicet quod neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria. Circa hoc autem tria facit. Primò probat conclusionem, secundò adducit rationes ad oppositum & soluit. tertiò infert quandam distinctionem de peccato. Circa primum duo facit. Primò probat quòd non omnes actus virtutum sunt pares. secundò quòd nec omnia peccata paria sunt. Quantum ad primum arguit primò sic: Dantur consilia de continentia, paupertate, & huiusmodi. ergo hæc meliora bona sunt quàm matrimonio vti, & temporalia possidere, secundum quæ contingit virtuosè agere ordine rationis seruato. ergo nõ omnes actus virtutum sunt pares, probatur prima consequentia, quia consilium non datur nisi de meliori bono.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sanct. Thom. 1.2. quæst. 108. art. 4. & Quol. 5. art. 19. quòd pręcepta differunt à consiliis, quia cùm præceptum imponeret rationem debiti, non autem consilium, præcepta dantur de iis quæ necessaria sunt ad consecutionem finis æternæ beatitudinis: consilia autem sunt de illis per quæ melius & expeditius potest homo consequi finem pręedictum, licet absque eis possit quis ad finem peruenire. Vnde in obseruatione consiliorum includitur præceptorum obseruatio, non autem econuerso: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena, nec furatur: non autem è contrario, qui non rapit aliena, omnia dimittit. Quia ergo melius bonum est obseruare præcepta, sine quibus ad beatitudinem perueniri non potest, & vltra hoc aliquid aliud per quod ad beatitudinem melius & facilius potest perueniri, quàm sola obseruare præcepta: ideo bene dicitur & hîc & alibi à S. Thom. quòd consilium est de meliori bono. Ex hoc patet malè dictum esse à Scoto in secundo Sent. distinct. 21. distingui peccatum veniale à mortali, quia mortale est contra præceptum, veniale verò contra consilium. Patet enim quòd non tenetur quis seruare consilia, cùm sine iis finem cõsequi possit, & per consequens quòd ea non obseruare nullum est peccatum, alioquin peccaret qui non dat omnia sua pauperibus, & qui castitatem omnimodam non seruat. hæc enim nobis consuluntur. Secundò, Quantò obiectum est melius, tantò & actus est virtuosior secundum speciem suam, quia actus speciem recipiũt ex obiectis. Finis etiam melior est iis quæ sunt ad finem, & horum tantò aliquid est melius quantò propinquius est fini. ergo inter actus humanos ille est optimus qui in vltimũ finem scilicet Deum immediatè fertur, postquem tantò actus est melior secundum suam speciem, quantò obiectum est Deo propinquius. Tertiò, Cõtingit aliquos actus magis illis ad rationem accedere. ergo, &c. probatur antecedens, quia actus rationis magis habent de bono rationis quàm actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. consequens verò probatur, quia bonum in actibus humanis est secundum quòd ratione regulantur.

ADVERTE, quòd nomina actus rationis intelliguntur non solùm actus intellectus, vt distinguuntur à voluntate, sed omnes actus practici intellectiuæ partis, secundum quòd tota mẽs humana ratio dicitur. Quartò, Contingit aliquem magis alio ex maiori dilectione quod agendum est agere. ergo, &c. probatur consequentia: quia præcepta legis optimè ex dilectione implentur. Quintò contingit intentionem etiam eadem maiorem esse in vno, quàm in alio. ergo, &c. probatur consequentia, & est manifesta si ex voluntate actus humani boni redduntur.

ADVERTE ex doctrina S. Thom 1. 2. quæst. 22. quòd nomine intentionis intelligitur actus voluntatis circa finem, siue vltimum siue proximum, secundum quòd est terminus alicuius quod in ipsum ordinat. non solùm enim ex hoc dicimur intẽdere sanitatem: quia ipsam volumus, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud peruenire. Cùm ergo inquit sanctus Thomas quòd contingit eandem intentionem maiorem esse in vno quàm in alio, non intelligit de eadem numero actu voluntatis tendentis in finem, sed de eodem secundum speciem. Eundem enim finem vult per aliqua media assequi vnus maiori feruore & intensiori voluntate quàm alius: & hoc est eandem intentionem esse maiorem in vno quàm in alio: & quia cæteris paribus maior & feruentior intentio voluntatis circa bonum est melior, ideo actus humani quia voluntate boni redduntur, tantò meliores sunt cæteris paribus, quantò maiori intentione voluntatis fiunt. Sextò, contingit vnam virtutem altera meliorem esse, ergo, &c. patet consequentia, quia si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis.

ADVERTENDVM quòd in istis duabus rationibus vtitur S. Tho. conditionali ad probationem consequentiæ, vt ex modo loquẽdi det intelligere rationem esse ex se manifestam. Conueniens enim est in his quæ certissimè tenemus & ab omnibus conceduntur, hoc modo loquendi vti. Dicimus enim quandoque, si est verum quòd Deus sit iustus, iste non euadet impunitus: ac si diceremus, quia verissimum est Deum esse iustum, iste suorum scelerum pœnas dabit. Confirmatur conclusio authoritate 1. Corinth. 7. Secundò, ostendit sanctus Thomas quòd non omnia etiam peccata sunt paria, & ait quòd hoc eisdem rationibus apparet. Primò cùm per vnum peccatum magis discedatur à fine quàm per aliud, in quo tangitur ratio secundæ rationi superius dictæ correspondens. Sicut enim bonitas in actibus humanis attenditur secundum accessum ad finem, ita malitia secundum recessum à fine attendetur. Secundò, cùm magis peruertatur ordo rationis, in quo tangitur ratio tertiæ rationi correspondens. Sicut enim bonum in actibus humanis est secundum rationem esse, ita malum est contra rationem esse. Tertiò, cùm maius nocumentum proximo inferatur: in quo tangitur ratio quartæ rationi correspondẽs. sicut enim optimè præcepta ex dilectione implentur, ita contra ipsa fit quando cõtra dilectionem agitur aut Dei, aut proximi, nocumẽtum proximo inferendo. Confirmatur auth. Ezech. 6. Per hoc excluditur error dicentium omnia merita & peccata paria esse.

ADVERTENDVM est, quòd ista opinio (vt recitat S. Thom. prima secundæ, quæst. 73. art 2. & secundo Sent. dist. 42. art. 5. & in quæstionibus de Malo, quæst. 2. artic. 9.) fuit primò Stoicorum, quam imitatus est etiam Cicero in Paradoxis Putauerunt enim Stoici virtutem omnino in indiuisibili consistere: & ideo quantumcunque ab hoc indiuisibili discedatur, nihil de bonitate remanere: & sic cùm per quodlibet peccatum ab hoc indiuisibili discedatur, existimauerunt omnia peccata esse paria.

HOC

HOC autem fundamentum eneruat sanctus Thomas secundo Sententiarum, tum quia falsum est virtutem omnino in indiuisibili cōsistere, vt patet per Aristotelem secundo Ethicorum: tum quia licet illud verum esset, non tamen ratio bonitatis in indiuisibili consistit, quia contingit perfectionem perfectioni superaddi, quarum vnaquæque rationem bonitatis causat: & ideo si duæ perfectiones subtrahantur, minor remanet bonitas, quàm si subtrahatur vna tantùm. Hunc errorem quidam hæretici imitati dixerunt nullam inæqualitatem esse, nec inter peccata, nec inter merita, nec inter præmia, nec inter supplicia.

Quantum ad secundum adducit sanctus Thomas rationes quibus prædictus error cōfirmari posset. Quòd enim omnes virtuosi actus sint æquales, hac ratione videbitur posse confirmari, quia omnium bonorum actuum est idem finis boni. Quòd verò omnia peccata sint paria, hac ratione, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quòd aliquis præterit regulam rationis: ita autem præterit regulam rationis qui in immodico à ratione recedit, sicut qui in magno. Confirmatur, quia si alicui statuatur limes quem nō transgrediatur, nihil refert apud iudicem siue multum, siue modicum sit transgressus.

AD primum inquit S. Thom. negando consequentiam, quòd licet sit vnus finis vltimus boni, tamen actus qui ex illo bonitatem habent, diuersum bonitatis gradum accipiunt, secundum quòd quædam sunt aliis meliora, & fini vltimo propinquiora: vnde & in actibus volūtatis gradus bonitatis erit secundum diuersitatem bonorum ad quæ terminatur voluntas, & eius actus.

ADVERTENDVM quòd finem boni vocat sanct. Thom. hoc loco finem bonitatis quæ est in actibus, ex ordine scilicet ad quem actus habet quòd sit bonus. Finis autem vltimus à quo omnia habent bonitatem, est vnus, scilicet Deus. sed fines proximi sunt multi qui inter se gradum bonitatis habent ex diuersa appropinquatione ad vltimum finem: & ideo ex vnitate vltimi finis omnium bonorum non potest argui quòd omnia bona sint æqualia, nec per consequens quòd omnes actus virtuosi qui circa huiusmodi bona sunt, æquales sint in bonitate. Ad secundum dicit, quòd in hominibus quorum perfectio & bonum in quadam commensuratione consistit, quantò magis à debita commensuratione receditur, tantò maius erit malum: declaratur in sanitate, pulchritudine & veritate. bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit. est enim medium secundum debitam limitationē circunstantiarum inter cōtraria vitia constitutum. ideo quantò magis ab hac harmonia receditur, tantò est maior malitia. Ex hac responsione vult sanctus Thomas negare consequentiam, si minor propositio intelligatur, vt videtur intelligenda, secundum similitudinem tantùm, scilicet quòd sicut qui in modico à ratione recedit, regulam rationis præterit, ita & qui in magno. Si autem intelligeretur secundum æqualitatem, scilicet quòd tātùm præterit regulam rationis qui in modico à ratione recedit, quantum præterit qui recedit in magno, falsa esset ipsa minor. Ad confirmationem dicit, quòd nō est simile virtutem transgredi, & terminos à iudice positos: quia cùm virtus sit secundum se bonum, ipsam transgredi est secundum se malum: transgredi verò terminum à iudice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. in his autem quæ sunt per se, necesse est vt sicut simpliciter sumitur ad simpliciter, ita magis sequatur ad magis, non autem in his quæ sunt per accidens. Quantum ad tertium ponit sanctus Thomas vnam distinctionem de peccatis, scilicet quòd quoddā peccatum est mortale, quoddam verò est veniale. Peccatum mortale est quod animā spirituali vita priuāt: & quia spiritualis vita animæ consistit in hoc quòd voluntas per dilectionem Deo & proximo inhæreat, vel declaratur ex similitudine corporalis vitæ: ideo quæcunque peccata intentioni vltimi finis & dilectioni opponuntur, mortalia sunt. Si verò his saluis aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, veniale peccatum erit.

AD euidentiam huius distinctionis, aduertendum primò ex doctrina sancti Thomæ 1.2. quæst. 72. secundo Sent. dist. 42. & de Malo, quæst. 7. quòd ista nomina, mortale & veniale, importāt differentias reatus peccati. Dicitur enim peccatum veniale, quod est dignum venia, id est, quod nō excludit terminationem pœnæ: mortale autem quod est dignum morte, id est, pœnam æternā meretur, & terminationem pœnæ excludit. vnde quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsam consequitur, mortale & veniale non sunt differentiæ essentiales peccati, sed accidentales, prout omnis differentia quæ non est de essentia rei, dicitur illi accidētalis. sed licet istæ differentiæ sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguūtur: sicut albedo & nigredo sunt inter se essentialiter distincta, & tamē accidentaliter tantùm diuidunt animal, cùm per album & nigrum diuiditur. Considerandum secundò, quòd istæ differentiæ, mortalis & venialis, aliquando consequuntur ipsam specificam differētiam peccatorum secundum se, aliquando autem non consequuntur differentiā specificam, sed in vna & eadem specie peccati inueniuntur, quādo differentiam peccatorum specificam consequuntur, ipsa peccata dicuntur talia ex genere. Vnde dicitur quòd aliquod peccatum ex genere est mortale, aliquod verò est ex suo genere veniale, non quidem quòd ista sit diuisio generis in species, sed analogi in sua significata: & quia genus & species peccati sumitur ex obiecto, illud dicitur ex suo genere mortale, siue dignum morte æterna, quod est circa materiam repugnantem fini humanorum actuū, qui est charitas siue dilectio Dei & proximi, quia tollit principium vitæ spiritualis, scilicet charitatem. quo remoto nō potest anima ex principio intrinseco sanari. illud verò dicitur ex genere veniale, quod est circa materiam quæ huic fini non contrariatur, licet habeat aliquam deordinationem, dum caret debito ordine ad finem. tale enim non remouet principium vitæ spiritualis, ideo quantùm est ex se sanari potest. Quando autem mortale & veniale non consequuntur differētiam specificam peccatorum, sed in vna & eadem specie peccati inueniūtur, non dicitur peccatum vtrunque horum ex suo genere, sed dicitur esse vnum ex suo genere, alterū verò ex parte peccantis, & per accidens. Quum enim contingit aliquem peccare circa materiam charitati repugnantem, non ex deliberatione, sicut contingit in subitis motibus, tunc tale peccatum est veniale ex parte agentis, licet aliud peccatum sibi simile in specie, sit peccatum mortale. Vnde tale peccatum quod in particulari consideratum, est veniale per accidens propter actus imperfectionem, dicitur esse de genere peccati mortalis. Similiter cùm accidit aliquem peccare circa materiam non repugnantem charitati, cōstituendo in ipso finem vltimum, vel ipsum ordinando ad aliquod peccatum mortale ex suo genere, puta quum quis ordinat verbum ociosum ad adulterium committēdum, tunc tale peccatum est quidem de genere peccati venialis, sed propter peruersam intētionem agentis est mortale per accidens.

Considerandū tertiò, quòd cùm multa accidant peccato substanti huic differentiæ accidentali quæ est mortale, & multa accidant peccato substanti huic accidenti quod est veniale, hoc loco inuestigauit S. Thom. solas essentiales rationes peccatorum, ad quas originaliter mortalis & venialis differentiæ consequuntur per se, vt possint dici talia ex suo genere & secundum quas habeant distingui essentialiter non solùm ipsæ differentiæ quæ his nominibus, mortale & veniale, formaliter importantur, sed etiam ipsa peccata quæ huiusmodi substant differentiis: & quia istæ rationes sunt esse actum voluntarium circa materiam non repugnantem charitati: ideo hanc solam distinctionem mortalis & venialis peccati assignauit, omnibus aliis prætermissis. sic enim constat quòd mortale & veniale non solùm formaliter, sed etiam materialiter sumpta habent oppositionem adinuicem, nec possunt in vnam speciem peccati conuenire, quamuis ex parte agentis in eadem specie aliquid sit mortale, & aliquid veniale. Ex quo patet posse dici ad argumenta Aureoli recitata à Capreolo. 43. distinct. 2. Sentent. quibus probat peccatum essentialiter diuidi per mortale & veniale: quòd vtique verum concludunt, licet non bene. Est enim verum quòd istæ differentiæ, mortale & veniale, inter se essentialiter distinguuntur. est etiam verum quòd illa peccata quæ per se illis differentiis substant, quæ scilicet ex suo genere dicūtur talia, essentialiter sunt distincta. non est autem verum de ipsis, secundum quòd ex parte agentis peccatum mortale aut veniale sunt distincta.

Quòd actus hominis puniuntur & præmiantur à Deo.

Cap. 140.

X præmissis autem manifestū est, quòd actus hominis puniuntur vel præmiātur à Deo. Eius enim est punire vel præmiare, cuius est legem imponere. legis enim latores per præmia & pœnas obseruantiam legis inducunt. sed ad diuinam prouidentiam pertinet vt legem hominibus ponat, vt ex supradictis * patet. ergo ad Deum pertinet homines punire vel præmiare. * Cap. 114.

2 Præterea, vbicunque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat: recessus autem ab ordine finem excludat. ea enim quæ sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine: vt scilicet ea necesse sit esse si finis debeat sequi: & eis absque impedimento existentibus finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinē aliquem in respectu ad finē boni, vt ex prædictis patet. oportet igitur quòd si ordo ille rectè positus est, quòd incedentes per illum ordinem finem boni consequantur: quod est præmiari. recedentes autem ab illo ordine per peccatum, à fine boni excludi: quod est puniri.

3 Adhuc, sicut res naturales ordini diuinæ prouidentiæ subduntur, ita & actus humani, vt ex prædictis * patet. * Cap. 90.
vtrobique autem conuenit debitum ordinem seruari, vel etiam prætermitti. hoc tamen interest quòd obseruatio vel trāsgressio debiti ordinis est in potestate humanæ voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quòd à debito ordine deficiant, vel ipsum sequantur. oportet autem effectus causis per conuenientiam respondere. sicut igitur res naturales cùm in eis debitus ordo naturalium principiorum & actionum seruatur, sequitur ex necessitate naturæ conseruatio, & bonum in ipsis: corruptio autem & malum cùm à debito & naturali ordine receditur: ita etiam in rebus humanis oportet quòd cùm homo voluntariè seruat ordinem legis diuinitus impositæ, consequatur bonum non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis: quod est præmiari: & econuerso malum, quum ordo legis fuerit prætermissus: & hoc est puniri.

4 Amplius, ad perfectam Dei bonitatem pertinet quòd nihil ordinatum in rebus relinquat: vnde in rebus naturalibus videmus contingere quòd omne malum sub ordine alicuius boni cōcluditur: sicut corruptio aëris est ignis generatio: & occisio ouis est pastus lupi. cùm igitur actus humani diuinæ prouidentiæ subdantur, sicut & res naturales: oportet malum quòd accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi: hoc autem conuenientissimè fit per hoc quòd peccata puniuntur. sic enim sub ordine iustitiæ quæ ad æqualitatem reducit, comprehenduntur

duntur ea quæ debitam quātitatem excedunt. excedit autem homo debitum suæ quantitatis gradum, dum voluntatem suam diuinæ voluntati præfert satisfaciēdo ei contra ordinem Dei. quæ quidem inæqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. oportet igitur quòd peccata humana puniantur diuinitus: & eadem ratione bona facta remunerationem accipiant.

5 Item, diuina prouidentia non solùm disponit rerum ordinem, sed etiam mouet omnia ad ordinis ab eo dispositi executionem, vt suprà ostensum est. voluntas autem à suo obiecto mouetur, quod est bonum vel malum. ad diuinam igitur prouidentiam pertinet, quòd hominibus bona proponat in præmium, vt voluntas ad rectè volēdum moueatur: & mala proponat in pœnam, ad hoc quòd inordinationem vitet.

6 Præterea, diuina prouidentia hoc modo res ordinauit, quòd vna alteri prosit: conuenientissimè autem homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quàm ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quòd videt bene operantes præmiari: & dum reuocatur à malè agendo per hoc quòd videt malè agentes puniri. ad diuinam igitur prouidentiam pertinet quòd mali puniantur, & boni præmientur. Hinc est quod dicitur Exod. 20. Ego sum Deus tuus, visitans iniquitatem patrum in filios, & faciens misericordiam his qui diligunt me, & custodiunt præcepta mea. & in Psalm. 61. Reddes vnicuique iuxta opera sua. & Rom. 2. Reddet vnicuique secundum opera sua: his quidem qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam & honorem: his autem qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, iram & indignationem. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quòd Deus non punit: dicebant enim Marchion & Valentinus alium esse Deum bonum, & alium esse Deum iustum qui punit.

Super Cap. 140.

POSTQVAM ostendit S. Thom. quòd ad diuinam prouidentiā pertinet hominibus leges dare, vult vlterius ostendere quòd ad ipsam pertinet homines punire vel præmiare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd actus hominis puniuntur, vel præmiantur à Deo. Secundò de pœna & præmio determinat cap. sequenti. Quantum ad primum arguit primò sic, Ad diuinam prouidentiam pertinet vt legem hominibus ponat. ergo ad Deum pertinet homines punire vel præmiare. probatur consequentia, quia eius est punire vel præmiare cuius est legem imponere, cùm legislatores per præmia & pœnas obseruantiam legis inducant. Secundò, Deus imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, id est ad finem à quo omnia bonitatem habent. ergo si ordo ille est rectè positus, quòd incedentes per illum, finem boni consequantur: scilicet ab ipso Deo, quòd est præmiari: recedentes verò ab illo per peccatum, à fine boni excludi, quod est puniri. probatur consequentia, quia vbicunque est aliquis ordo debitus ad finem, oportet quòd ordo ille ducat ad finem, recessus verò ab ordine finem excludat, cùm ea quæ ad finem ducūt, necessitatem consequantur ex fine. Tertiò, Cùm in rebus naturalibus debitus ordo naturalium principiorum & actionum seruatur, sequitur ex necessitate naturæ conseruatio & bonum in ipsis, corruptio autem & malum cùm à debito & naturali ordine receditur: ergo & in rebus humanis oportet quòd homo voluntariè seruat aut prætermittit ordinem diuinæ legis, consequatur bonum aut malum, non ex necessitate sed ex dispensatione gubernantis, quod est præmiari vel puniri. Probatur consequentia, quia obseruatio & transgressio ordinis diuinæ prouidentiæ, cui & res naturales & actus humani subduntur, est in potestate humanæ voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum: oportet autem effectus causis per conuenientiam respondere.

SED videtur quòd ista ratio non concludat. sicut enim in naturalibus bonum aut malum quod sequitur, in ipsam naturam tanquam in principium refertur, quia non est in potestate naturalium rerum sequi ordinem suum, aut ab ipso recedere: ita si debent effectus causis correspondere in humanis actibus, sequitur quòd bonum & malum debeat referri in ipsam voluntatem, non autem in dispositionem gubernantis, quia obseruatio & transgressio debiti ordinis est in potestate humanæ voluntatis constituta. & sic non sequitur quòd Dei sit præmiare aut punire.

AD hoc dicitur, quòd hæc ratio supponit bonum & malum quod ex actione prouenit, in omnibus esse ex dispositione gubernantis, sed in aliquibus scilicet in naturalibus sic esse ordinatum, vt illis bonum aut malum ex necessitate naturæ proueniat, in aliquibus verò, id est in voluntariè agentibus sic esse dispositum, vt non ex necessitate naturæ proueniant, sed ex voluntate gubernantis sibi dispensationem boni & mali reseruantis. non enim in voluntariè agentibus conueniens est vt idem sit qui meretur, & retribuit, sed retributio ad superiorem pertinet: & ideo cùm homo non ex naturali principio sed voluntate in suas operationes feratur, sequitur quòd bonum illi proueniat & malum non ex necessitate naturæ, sed ex voluntate gubernantis.

Quartò, actus humani diuinæ prouidentiæ subduntur: ergo oportet malū quod in eis accidit, sub ordine alicuius boni concludi: sed hoc conuenientissimè fit per hoc quòd peccata puniuntur, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia ad diuinam bonitatem pertinet quòd nihil inordinatum in rebus relinquat. declaratur in naturalibus. minor verò subsumpta probatur, quia sic ea quæ debitam quantitatem excedunt, comprehenduntur sub ordine iustitiæ. declaratur, quia homo debitum suæ quantitatis gradum excedit, voluntatem suam diuinæ præferendo: quæ quidem inæqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam aliquid secundum voluntatem diuinam pati cogitur. Quintò, diuina prouidētia mouet omnia ad executionem ordinis ab eo dispositi: sed voluntas à suo obiecto quod est bonum vel malum mouetur: ergo pertinet ad diuinam prouidentiam bona illi proponere in præmium, vt ad rectè procedendum moueatur: & mala in pœnam, ad hoc quòd inordinationem vitet.

AD huius rationis euidentiam considerandum est, vt ex superioribus patet, quòd voluntas à suo obiecto mouetur, non quidem per modum efficientis, sed per modum finis. finis autem nō mouet nisi voluntati sit propositus: ideo cùm Deus vnumquodque ad executionem operis moueat secundum quòd eius conditio exigit, conueniens est vt moueat voluntatem illi bonum & malum proponendo, quamuis etiam interius ipsam possit effectiuè mouere. Sextò, conuenientissimè homo proficit ad finem boni ex bono & malo alterius, dum excitatur ad bene agendum per hoc quòd videt bene operantes præmiari, & dum à malo reuocatur per hoc quòd videt malè agentes puniri: ergo ad diuinam prouidentiam vtrumque pertinet. probatur consequentia, quia diuina prouidentia hoc modo res ordinauit, quòd vna alteri prosit. confirmatur auth. Exod. 20. Psal. 61. & Rom. 2. Per hoc excluditur error dicentium quòd Deus non punit, scilicet Marchionis & Valentini dicentium alium esse Deum bonum, & alium Deum iustum qui punit.

De differentia & ordine pœnarum.

Cap. 141.


VIA verò (sicut ex prædictis patet) præmium est quod voluntati proponitur, quasi finis quo excitatur ab bene agendum: econtrario pœna voluntati proponitur vt à malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum & malum, sicut de ratione præmij est quòd sit bonum, & voluntati consonum: ita de ratione pœnæ est quòd sit malum, & contrarium voluntati: malum autem est priuatio boni: vnde oportet quòd secundum differentiam & ordinem bonorum sit etiam ordo & differentia pœnarum. Est autem summum bonum hominis fœlicitas, quæ est vltimus finis eius. quantò ergo aliquid est huic fini propinquius, tantò præeminet magis hominis bonum. huic autem propinquissimum est virtus, & si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat qua peruenitur ad beatitudinem. consequitur autem & debita dispositio rationis & virium ei subiectarum: post hoc autem & corporis incolumitas, quæ necessaria est ad expeditam operationem: demum autem ea quæ exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus vtimur ad virtutem. Erit igitur maxima pœna hominem à beatitudine excludi: post hanc autem, virtute priuari, & perfectione quacunque naturalium virtutum animæ ad bene agendum: dehinc naturalium potentiarum animæ deordinatio: post hoc autem corporis nocumentum: demum autem exteriorum bonorum sublatio. Sed quia de ratione pœnæ est non solùm quòd sit priuatio boni, sed etiam quòd sit contraria voluntati: non autem cuiuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quòd sunt: contingit interdum quòd id quod est maioris boni priuatiuum, est minùs contrarium voluntati: & propter hoc minus pœnale esse videtur: & inde est quòd plures homines qui bona sensibilia & corporalia magis æstimant & cognoscunt quàm intelligibilia & spiritualia, plus timent corporales pœnas quàm spirituales: secundum quorum æstimationem contrarius ordo videtur pœnarum ordini supradicto. apud hos enim maxima pœna æstimantur læsiones corporis, & damna rerum exteriorum: deordinatio autem animæ, & damnum virtutis, & amissio fruitionis diuinæ, in qua consistit vltima hominis fœlicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis. Hinc autem procedit quòd hominū peccata à Deo puniri non æstimant: quia vident plerunque peccatores incolumitate corporis vigere, & exteriori fortuna potiri: quibus interdum homines virtuosi priuantur. quam rectè considerantibus mirum videri non debet. Cùm enim omnia exteriora ad interiora ordinentur, corpus autem ad animam: intantum

intantum exteriora & corporalia bona sunt homini bona, inquantum ad bonum rationis proficiunt. secundum verò quòd bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum: nouit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanæ: vnde interdum homini virtuoso corporalia & exteriora bona ministrat in adiutorium virtutis: & in hoc ei beneficium præstat: interdum verò ei prædicta subtrahit, eò quòd considerat homini esse illi ad impedimentum virtutis & frutionis diuinæ: ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malum, vt dictum est. vnde & eorum amissio eadem ratione homini vertitur in bonum. si igitur omnis pœna malum est: non est autem malum hominem exterioribus & corporalibus bonis priuari, secundum quòd expedit ad profectum virtutis: non erit hoc homini virtuoso pœna si priuetur exterioribus bonis in adiumentum virtutis. econtrario autem erit malis in pœnam, si eis exteriora bona conceduntur quibus prouocantur ad malum. Vnde & Sapient. 14. dicitur, quòd creaturæ Dei in odium factæ sunt, & in tentationem animæ hominum, & in muscipulam pedibus insipientium. Quia verò de ratione pœnæ est non solùm quòd sit malum, sed etiam quòd sit cōtrarium voluntati: amissio corporalium & exteriorum bonorum etiam quando est homini in profectum virtutis, & non in malum, dicitur pœna, abusiuè, ex eo quòd est contra voluntatem: ex inordinatione autem hominis contingit quòd homo non æstimet res secundum quòd sunt, sed corporalia spiritualibus præferat. inordinatio autem talis aut est culpa, aut ex aliqua culpa præcedente procedens. vnde consequenter patet quòd pœna non sit in homine etiam secundum quòd est contra voluntatem, nisi culpa præcedente. Hoc etiam ex alio patet, quia ea quæ sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente. Item quòd oporteat ea quæ voluntas acceptat, eò quòd sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, prouenit ex aliqua hominis deordinatione, quæ vel est culpa, vel sequitur culpam. manifestum est enim quòd per peccatum præcedens fit quædā inordinatio in affectu humano, vt facilius postmodum ad peccatum inclinetur. non ergo est absque culpa etiam quòd oportet hominem adiuuari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo pœnale, id est, inquantum est absolutè cōtra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quòd ratio respicit finem: sed de hac inordinatione in natura humana existente ex peccato originali, posterius dicetur: nunc autem id tantùm manifestum sit, quòd Deus punit homines pro peccatis: & quòd non punit absque culpa.

Super Cap. 141.


OSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd Dei est punire & præmiare, nunc de ipsa pœna & præmio determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de ipsis absolutè. Secundò in ordine ad peccatum, cap. 143. Circa primum duo facit. Primò ostendit differētiam & ordinem pœnarum. Secundò earum inæqualitatem declarat, cap. sequenti.

Quantum ad primum duplicem pœnarum ordinem ponit. Primus est ordo secundum se: & est talis, quod maxima pœna est hominem à beatitudine excludi, post hanc, virtute priuari, & perfectione quacunque naturalium virtutum animæ ad bene agendum: deinde naturalium potētiarum animæ deordinatio, post hoc corporis nocumentum, demum exteriorum bonorum sublatio. declaratur, quia cùm de ratione pœnę sit quod sit malum & contrarium voluntati: malum verò sit priuatio boni, oportet secundum differentiam & ordinem bonorum esse differentiam & ordinem pœnarum: ordo autem bonorum est quod summum hominis bonum est fœlicitas, quæ est vltimus eius finis: deinde virtus tanquam huic fini propinquissimum. & si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat, qua peruenitur ad beatitudinem. deinde debita dispositio rationis & virium ei subiectarum: deinde corporis incolumitas quæ est ad expeditam operationē necessaria: demum exteriora bona quibus adminiculantibus vtimur ad virtutem.

ADVERTENDVM quod hîc quæritur ordo inter bona & mala non secundum durationem, aut secundum viam generationis, sed secundum naturam & viam perfectionis, vt scilicet dicatur primum bonum id quod est summum, & primum malum id quod omnia hominis mala excedit. Iste autem ordo inter bona accipitur secundum ordinem finis, & eorum quæ sunt ad finem: finis enim primum locum tenet. inter ea autem quæ ordinantur ad finem, quanto aliquid propinquius est fini, tanto, vt hîc dicitur, inter homines præeminet bona: & quia finis hominis in operatione consistit qua Deo coniungitur, & ad illum finem per actionem peruenitur: tanto aliquid est fini propinquius, & idcirco perfectius, quanto fuerit operationi qua ad beatitudinē peruenitur immediatius: & quia virtus propinquior & immediatior est operationi huiusmodi quàm debita dispositio rationis & virium ei subiectarum, cùm requiratur tāquam forma perfectiua rationis & aliarum potentiarum ei subiectarum, ad hoc vt debita & conueniens fini eliciatur operatio: ideo virtus preæminet rationis dispositioni. eodem modo, quia bonum rationis & virium subiectarum propinquius se habent ad huiusmodi operationem quàm bona corporis, & bona corporis quàm bona exteriora, quum bona corporis ad bona animæ ordinentur, & bona exteriora ad corporis bona: ideo bonum rationis præeminet bono corporis: & bonum corporis bono rerum exteriorum, loquendo semper de per se ordine bonorum. Secundus ordo pœnarum est secundum aliquorum hominum existimationem, quorum voluntati minus contrarium est quod est maioris boni priuatiuum, & per consequēs minus pœnale videtur, cùm de ratione pœnæ sit quod sit contraria voluntati. apud hos enim maxima pœna existimantur lęsiones corporis, & damna rerum exteriorum: inordinatio autem animæ, damnum virtutis, & amissio fruitionis diuinæ, aut modicum, aut nihil reputantur ab eis: propter quod cùm bona sensibilia & corporalia magis existiment & cognoscant quàm intelligibilia & spiritualia, & magis timeant corporales pœnas quàm spirituales: hinc etiam procedit quòd hominum peccata à Deo puniri non existimant, quia vidēt plerunque peccatoribus bene esse quantum ad huiusmodi, virtuosis autem malè. Sed inquit S. Thom. quòd non debet rectè considerantibus mira talis diuina dispositio videri. Et notat tria. primum est quod cùm bona exteriora & corporalia intantum sint homini bona, inquantum ad bonum rationis proficiunt, mala autem inquantum illud impediunt: Deus qui nouit mensuram virtutis humanæ, interdum homini virtuoso huiusmodi bona ministrat in adiutoriū virtutis, interdum verò ei prædicta subtrahit, ne sint illi impedimentum virtutis & fruitionis diuinæ. ex quo sequitur cùm pœna malum sit, quòd non est homini virtuoso pœna huiusmodi bonis in adiumentum virtutis priuari: sed econtrario malis est in pœnam si eis talia conceduntur quibus prouocantur ad malum. quod ostenditur autho. Sapient. 14. Secundum est quod amissio corporaliū & exteriorū bonorum etiam quando est homini in profectum virtutis, & non in malum, dicitur abusiuè pœna, ex eo quòd est contra voluntatem. Tertium est, quod pœna non est in homine nisi aliqua culpa præcedente. probatur, quia & secūdum quod est contra voluntatem, & secundum quod est malum hominis, & secundum quod est homini ad profectum virtutis, ex aliqua inordinatione hominis contingit: talis autem inordinatio aut est culpa, aut ex aliqua præcedente culpa procedit. Maior declaratur quantum ad omnes partes. quantum ad primam quidem, quia quòd homo non æstimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus præferat, ex inordinatione hominis contingit: quantum verò ad secundam: quia ea quæ sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente. quantum verò ad tertiam: quia quod oporteat ea quæ voluntas acceptat tanquam naturaliter bona homini subtrahi ad profectum virtutis, ex aliqua hominis inordinatione prouenit. Minor verò promittitur inferius declaranda, verumtamen quantum ad tertiam partem spectat ostenditur, quia per peccatum præcedens fit quædam inordinatio in affectu humano, vt facilius postmodum ad peccatum inclinetur.

AD huius tertij dicti euidentiam considerandum est quòd ex prius dictis supponit sanct. Thom. tribus modis contingere homini pœnam ex rebus corporalibus & exterioribus. Primò ex eorum subtractione cōtra hominis voluntatem. talis enim subtractio pœnalis est, inquantum est contra voluntatem, quia de ratione pœnæ est quod contra voluntatem sit. Secundò ex eorum concessione: quādo hoc homini vertitur in malum, pœnalis est, quia de ratione pœnæ propriè dictæ est quod sit malum. Tertiò ex eorum subtractione ad profectum virtutis. talis enim subtractio inquantum ad virtutem proficit, licet propriè loquendo in beneficium hominis cedat, & non sit propriè pœnalis, tamen impropriè & abusiuè pœnalis est: quia est contra hominis voluntatem absolutè, licet vt hîc dicitur, quandoque sit volita secundum quod ratio respicit finem. Primū modum tetigit dum probauit pœnam secundum quod est contra voluntatem ex inordinatione procedere, ex qua falsa prouenit existimatio. intēdit enim quod subtractio huiusmodi bonorum iccirco contra voluntatem est, & consequenter pœnalis, quia homo falsò æstimat corporalia & exteriora bona spiritualibus eminere, & ea pluris facit quàm debeat: & quia talis falsa existimatio ex aliqua inordinatione procedit, idem de ipsa pœna dicendum est. Secūdum modum tetigit dum dixit, quòd ea quæ sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente. Concessio enim horum bonorum in malum vertitur homini, & idcirco est ei pœna, quia rebus concessis abutitur ad malum. Tertium modum tetigit dum dixit quòd ex inordinatione hominis prouenit vt oporteat ea quæ voluntas acceptat, subtrahi ad profectum virtutis.

CIRCA id quod dicitur esse contra voluntatem hominis absolutè priuari corporalibus & exterioribus bonis, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem, considerandum est quod nihil prohibet aliquid secundum se esse cōtrarium voluntati, & tamē in ordine ad aliquem finem esse volitum. Cùm enim obiectum voluntatis sit bonum & appetibile, quod secundum se appetibile non est, sed habet aliquid contrarium appetibilitati, repugnat voluntati: sed quia contingit quod secundum se appetibile non est, habere appetibilitatem ex ordine ad aliquem finem, sicut contingit de medicina amara in ordine ad sanitatem: ideo euenit vt quod secundum se consideratum est voluntati contrarium tāquam malum aliquod, sit volitum ex ordine ad finem quem aliquis magis amat quàm aliud bonum quo per malum priuatur. Quia ergo subtractio prædictorum bonorum secūdum se mala est, vtpote hominem bonis ad ipsum ordinatis priuans, ideo absolutè contra hominis voluntatem dicitur: sed tamen quia quādoque ad profectum virtutis ordinatur, quam homo magis ipsis corporalibus & exterioribus bonis amat, idcirco eam vt ad hunc finem ratio ordinat, voluntas acceptat. Cōsiderandum vltimò

quod

quod per hunc discursum optimè satisfacit sanct.Thom.motæ dubitationi. Cùm enim dicebatur hominũ peccata à Deo non puniri,quia peccatores plerunque corporalibus & exterioribus bonis abundant, patet ex prędictis,quòd ex hoc non dicuntur non puniri peccata, imò magis puniri: quia concessio huiusmodi bonorum malis & peccatoribus cedit in pœnam, dum eis prouocantur ad malum. Cùm etiam confirmatur,quia istis bonis virtuosi quandoque priuantur, & sic videntur absque culpa puniri: patet ex prædictis, primò quòd illud propriè non est virtuosis hominibus pœna, cùm hoc cedat eis in bonum, id est in profectum virtutis: patet secundò quòd inquantum talium bonorum subtractio est eis aliquo modo pœnalis, vtpote contra voluntatem, non infertur nisi propter aliquam culpam præcedentem, saltem originalem: & sic Deus non punit ipsos absque culpa.

Ex hoc patet responsio ad Durãdum, quem adducit Capreolus 36. dist. 2. Sent. Arguit enim quòd non semper pœna infligatur pro culpa: quia quandoque infliguntur iustis pœnæ vt merita per patientiam augeantur, vt in Iob accidit: quandoque etiam ad gloriam Dei manifestandam, vt in cæco nato. in istis enim patet quòd pœna non infligitur pro culpa, sed ad hoc dicitur ex præcedentibus, quòd illæ pœnæ, quæ tamen impropriè pœnæ dicuntur, pro aliqua culpa inferuntur: quia non oporteret augeri merita, aut gloriam Dei manifestari per huiusmodi pœnalitates, nisi aliqua inordinatione naturæ præcedẽte, quæ ex peccato originali processit. Vnde in statu innocentiæ non oportuisset hominem ad profectum virtutis & huiusmodi per tales pœnalitates iuuari, neque per eas Dei gloria esset manifestata, vt habetur ex doctrina sancti Thomæ 1.2. quæst. 87. artic. 7. & 2. Sent. dist. 36. quæst. 1. artic. 4.

Non obstat etiam quòd obiicit, dicens peccato originali non deberi pœnam sensus. Dicitur enim quòd hoc verum est post hanc vitam, non autem in hac vita, vbi multę pœnalitates consecutiuè se habent ad peccatum originale, licet illi directè non debeantur: sed de hoc inferius erit sermo, cùm de peccato originali agetur.

Quòd non omnia præmia & pœnæ sunt æquales.
Cap. 142.



CVM autem diuina iustitia id exigat, quòd ad æqualitatem in rebus seruandam pro culpis pœnæ reddantur, & pro bonis actibus præmia, oportet, si est gradus in virtuosis actibus & in peccatis, vt ostensum est, quòd sit etiam gradus præmiorum & pœnarum. aliter enim non seruaretur æqualitas, si non plus peccanti maior pœna, aut melius agenti maius præmium redderetur. Eiusdem enim rationis esse videtur, quòd differenter retribuatur secundum differentiam boni & mali, & secundum differentiam boni & melioris, vel mali & peioris. *Cap. 90.*

2 Præterea, talis est æqualitas distributiuæ iustitiæ, vt inæqualia inæqualibus reddantur: non ergo esset iusta recompensatio per pœnas & præmia, si omnia præmia & omnes pœnæ essent æquales.

3 Adhuc, præmia & pœnæ à legislatore proponuntur, vt homines à malis ad bona trahantur, vt ex supradictis patet. oportet autem homines non solùm trahi ad bona, sed etiam retrahi à malis, sed etiam bonos allici ad meliora, & malos retrahi à peioribus: quod non fieret si præmia & pœnæ essent æqualia. oportet igitur & pœnas & præmia inæqualia esse.

4 Amplius, sicut per dispositiones naturales aliquis disponitur ad formã, ita per opera bona & mala aliquis disponitur ad pœnas & præmia: sed hoc habet ordo quem diuina prouidentia statuit in rebus: quòd magis disposita perfectiorem formam consequuntur: ergo secundum diuersitatem bonorum operum vel malorum oportet quòd sit diuersitas pœnarum & præmiorum.

5 Item, contingit excessum esse in operibus bonis & malis dupliciter. Vno modo secundum numerum: prout vnus alio habet opera plura bona vel mala: alio modo secundum qualitatem operum, prout vnus alio vel melius vel peius opus habet. oportet autem quòd excessui qui est secũdum numerum operum, respondeat excessus præmiorum vel pœnarum: aliàs non fieret recompensatio in diuino iudicio pro omnibus quæ quis agit, si aliqua mala remanerent impunita, & aliqua bona irremunerata. pari ergo ratione excessui, qui est secundum inæqualitatem operum, inæqualitas præmiorum & pœnarum respõdet. Hinc est quod dicitur Deuteron. 25. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. & Isa. 27. In mensura contra mensuram cùm abiecta fuerit, vindicabo eam. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium in futuro omnia præmia & pœnas esse æquales.

Super Cap. 142.



VISA differentia pœnarum, visoque earum ordine, ostendit sanct. Thomas quòd non omnia præmia & omnes pœnæ sunt æquales: & arguit primò sic. Est gradus in virtuosis actibus & in peccatis, ergo & premiorum & pœnarum: probatur consequentia, quia diuina iustitia exigit quo ad æqualitatem in rebus seruandã pro culpis pœnæ reddantur, & pro bonis actibus præmia. Eiusdem autẽ rationis esse videtur quòd differenter retribuatur secundum differentiam boni & mali, & secũdum differentiã boni & melioris, vel mali & peioris. Secũdò, & est confirmatio præcedentis, si illud esset nõ esset iusta recompensatio per pœnas & præmia, quia æqualitas distributiuæ iustitiæ exigit vt inæqualia inæqualibus reddantur. ergo, &c. Tertiò, oportet homines non solùm trahi ad bona, & retrahi à malis, propter quòd prǽmia & pœnæ à legislatore proponuntur, sed etiã bonos ad meliora allici, & malos retrahi à peioribus: sed hoc non fieret si præmia & pœnæ essent æqualia. ergo, &c. Quartò, per opera bona & mala aliquis disponitur ad pœnas & præmia, sed secundum ordinẽ diuinæ prouidentiæ magis disposita perfectiorem formam consequuntur. ergo, &c. Quintò, excessui qui est secundum numerum operum, oportet respondere excessum præmiorum vel pœnarum, aliàs non fieret recompensatio in diuino iudicio pro omnibus quæ quis agit: ergo & excessui qui est secundum qualitatem operum, prout videlicet vnus alio vel melius, vel peius opus habet, inæqualitas præmiorum vel pœnarum respondet. Confirmatur auth. Deut. 25. & 27. Per hoc excluditur error dicentium, in futuro omnia præmia & pœnas esse æqualia.

De pœna quæ debetur peccato mortali & veniali per respectum ad vltimum finem.
Cap. 143.



EST autem ex prædictis manifestũ quòd dupliciter contingit peccare. Vno modo sic, quòd totaliter intentio mentis auertatur ab ordine ad Deum, qui est vltimus finis bonorum: & hoc est peccatum mortale. Alio modo sic, quòd manente ordine humanæ mentis ad vltimum finem, impedimentum aliquod afferatur quo retardatur ne liberè tendat in finem: & hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam pœnarum, consequens est quòd ille qui mortaliter peccat, sit puniendus sic, quòd excidat ab hominis fine: qui autem peccat venialiter, non ita quòd excidat, sed ita quòd retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem. sic enim iustitiæ seruatur æqualitas, vt quomodo homo peccando voluntariè à fine se diuertit, ita pœnaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

2 Adhuc, sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. si autẽ ab aliqua re naturali tollatur inclinatio eius ad finem, omnino finem illum consequi non potest: sicut corpus graue cùm grauitatem amiserit per corruptionem, & factum fuerit leue, non perueniet ad medium: si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente perueniet ad finẽ: in eo autẽ qui peccat mortaliter, omnino auertitur intentio volũtatis à fine vltimo: in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conuersa ad finem: sed aliqualiter impeditur ex hoc quòd plus debito inhæret his quæ sunt ad finem. igitur ei qui peccat mortaliter, hæc pœna debetur, vt omnino excludatur à consecutione finis: ei autem qui peccat venialiter, quòd difficultatem aliquam patiatur antequàm ad finem perueniat.

3 Amplius, quum aliquis cõsequitur aliquod bonũ quod non intendebat, est à fortuna & casu, si igitur ille cuius intentio est auersa à fine vltimo, finem vltimum assequatur, erit hoc à fortuna & casu: hoc autem inconueniẽs est, quia vltimus finis est bonum intellectus: fortuna autem intellectui repugnat, quia fortuita absque ordinatione intellectus proueniunt. inconueniens autem est quòd intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem: non ergo consequetur finem vltimum qui peccans mortaliter habet intentionem auersam ab vltimo fine.

4 Item, materia non consequitur formam ab agente, nisi fuerit ad formam disposita conuenienter: finis autem & bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materiæ: voluntas igitur non consequetur vltimum finem nisi fuerit disposita conuenienter: disponitur autem ad finem, voluntas per intentionem & desiderium finis: non igitur

consequetur finem cuius intentio à fine auertitur.

5 Præterea, in his quæ sunt ordinata ad finem, talis habitudo inuenitur: quòd si finis est, vel erit, necesse est ea, quæ sunt ad finem, fore: si autem ea quæ sunt ad finem, nõ sunt, nec finis erit. si enim finis esse potest, etiam non existentibus illis quæ sunt ad finem, frustrà per huiusmodi media quæritur finis. ostẽsum est autem apud omnes quòd homo per opera virtutum in quibus præcipuum est intentio finis debiti, consequitur suum vltimum finem, qui est felicitas. si ergo aliquis contra virtutem agat ab intentione vltimi finis auersus, conueniens est quòd vltimo fine priuetur. Hinc est quòd dicitur Matth. 7. Discedite à me omnes qui operamini iniquitatem.

Super Cap. 143.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de pœna & pręmio secundum se, determinat nunc de ipsis in ordine ad peccatum & bona opera. Circa hoc autem duo facit. Primò, determinat de pœna quæ in finis priuatione consistit, quæ dicitur pœna damni. Secundò, de pœna quæ est experientia alicuius nociui, quæ dicitur pœna sensus, cap. 145. Circa primum duo facit. Primò, ostendit peccato mortali deberi exclusionem omnino ab vltimo fine, veniali verò difficultatem perueniendi ad ipsum. Secundò ostendit pœnam qua quis vltimo fine priuatur, oportere interminabilem esse, cap. sequenti.

Quantum ad primum arguit primò sic: Secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam pœnarum: sed per peccatum mortale totaliter intentio mentis auertitur ab ordine ad Deum, qui est vltimus finis bonorum: per peccatum verò veniale manente ordine humanæ mentis ad vltimum finem, impedimentum aliquod affertur quo retardatur ne liberè tendat in finem. ergo mortaliter peccans sic puniendus est, quòd excidat ab hominis fine: venialiter autem peccans, quòd retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd homo mortaliter non peccat, nisi quando creaturam præfert Deo, ipsam plus amando quàm Deum: quod quidem apparet quando magis eligit aliquid aliud quàm viuere secundum Deũ, & illi inhærere. nam si magis amaret Deum, magis eligeret viuere secundum ipsum, ac eius præcepta quàm quocunque temporali bono potiri: sicut quia homo magis propriam vitam amat quàm voluptatem, à maxima etiam voluptate retrahitur, si eam existimet esse suæ vitæ infallibiliter peremptiuam: venialiter autem homo peccat quando circa ea quæ sunt ad finem, inordinatè se habet, inquantum eis plus vel minus debito intendit, saluato tamen ordine & inclinatione ad debitum finem: quia videlicet licet alicui rei nimis afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, contra eius præceptum aliquid agendo: vnde assimilatur venialiter peccans ei qui ad aliquem quidem terminum tendit, sed nimis in via moratur. propter hoc bene dicitur hîc, quòd per peccatum mortale auertitur totaliter intentio mentis ab ordine ad Deum qui est vltimus finis: per veniale autem non, sed affertur impedimentum quo homo retardatur ne liberè tendat in finem. quia videlicet per peccatum mortale constituit homo finem in creaturam, eam plus quàm Deum amando, & recedit ab amore tam habitu quàm actu, quo tenetur Deum super omnia diligere. per peccatum autem veniale remouetur fortassis aut diminuitur actualis dilectio Dei super omnia, dum nimis alicui creaturæ homo afficitur, nihil actu de Deo cogitando, & sic impeditur ab actuali Dei dilectione, non tamen remouetur habitualis dilectio Dei, cùm per ipsum non remoueatur charitas qua Deus semper habitualiter ab habente ipsam super omnia diligitur. Secundò arguitur ex eodem fundamẽto: sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. sed si à re naturali tollatur inclinatio eius ad finem omnino, finem illum consequi non potest: si autem fuerit à suo motu impedita manente inclinatione ad finem, remoto prohibente peruenit ad finem, vt declaratur in graui. ergo ita est in hominibus. sed eius qui peccat mortaliter, voluntatis intentio omnino auertitur à fine vltimo: intentio autem peccantis venialiter manet conuersa ad finem, sed aliqualiter impeditur dum plus debito inhæret iis quæ sunt ad finem. ergo peccanti mortaliter debetur vt omnino excludatur à finis consequutione, peccanti autem venialiter vt difficultatem patiatur antequàm ad finem perueniat.

ADVERTENDVM quòd per peccatum mortale dicitur quis excludi à finis consecutione, per veniale autem impediri & retardari: quia cùm per mortale homo patiatur defectum principij perducentis ad finem, scilicet charitatis, nunquam ad illum finem quantum est ex intrinseco peruenire potest: per veniale autem homo patitur quandã indecẽtiam actus quo pergendum erat ad finem: & obligatur ad temporalis pœnæ solutionem: & ideo nisi remota indecentia illa & soluta pœna nõ potest homo ad beatitudinem, quæ est vltimus finis, peruenire, quod est à consecutione finis retardari. Tertiò, si ille cuius intentio auersa est ab vltimo fine, ipsum assequatur finem, erit hoc à casu & à fortuna: quia cùm quis consequitur quod non intendebat, est à casu & à fortuna, sed hoc est inconueniens, quia vltimus finis est bonum intellectus: inconueniens est autem quòd intellectus suum finem non consequatur per viam intelligibilem, sed à fortuna. ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd vltimus finis hominis, vt in superioribus est ostensum, nihil aliud est quàm Dei, qui est summa veritas, cognitio & visio per essentiam: cognitio autem veritatis est bonum & perfectio intellectus: ideo bene dicitur quòd vltimus finis est bonum intellectus.

ADVERTENDVM est etiam quòd cùm vnaquæque res ad suum finem habeat inclinationem secundum suæ naturæ conditionem, conueniens est vt vnaquæque etiam secundum modum suæ naturæ finem consequatur: nam naturalia finem consequuntur: sensitiua verò inquantum huiusmodi sensibiliter, id est ex sensibili apprehensione. eadem ratione conueniens est vt intelligibilia suum bonum & suum finem intelligibiliter, id est ex apprehensione intelligibili & intentione voluntatis eam consequente assequantur: & quia fortuna repugnat intelligibili cognitioni, & intentioni eius quod quis assequitur: ideo conueniens non est vt intelligibilia inquantum huiusmodi suum finem à fortuna consequantur: quod sanè eueniret si mortaliter peccans, cuius intentio à fine vltimo omnino auertitur, ipsum vltimum finem præter suam intentionem assequeretur. & hoc est huius rationis fundamentum.

SED occurrit circa hoc dubium: videtur enim quòd venialiter peccans quandoque vltimum finem assequatur præter intentionem: nam si aliquis in ipso actu peccati venialis, puta dum verbum ociosum dicit, moriatur, nihil de Deo cogitando, expiata culpa assequetur beatitudinem, & præter intentionem, quia non est mortuus cum hac intentione, ergo à fortuna quis potest beatitudinem consequi. Respondetur quòd licet iste non sit mortuus cum intentione actuali perueniendi ad vltimum finem, habebat tamen habitualem intentionem finis ex charitate in ipso existente, & virtualem etiam intentionem eo quòd quandoque se & sua ordinauit in Deum, & contraria intentio non interuenit: & sic non à fortuna sed ex intentione finem assequitur. Quartò, finis & bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materiæ, ergo ipsum non consequitur nisi fuerit conuenienter disposita: ergo non consequitur ipsum si intentio ab ipso auertitur. probatur prima consequentia ex similitudine materię & formæ: secunda verò quia voluntas disponitur ad finem per intentionem & desiderium eius.

Quintò, homo per opera virtutum, in quibus pręcipuum est intentio finis debiti, cõsequitur felicitatem. ergo si quis contra virtutem agat ab intentione vltimi finis auersus, conueniens est quòd vltimo fine priuetur. Probatur consequentia, quia in ordinatis ad finem, existente aut futuro fine necesse est ea quæ sunt ad finem fore, & ipsis nõ existentibus finis non erit: alioquin frustrà per huiusmodi media finis quæritur.

CIRCA hoc vltimum dictum dubium occurrit: nam contingit aliquem finem posse haberi sine aliquo determinato medio, & tamen non frustrà per illud medium quæritur: sicut per vnam potionem aliquis quærit sanitatem quam alia via posset acquirere, & tamen frustrà non adhibetur, cùm per ipsam fiat sanus. & vniuersaliter quando finis per plura media acquiri potest, nullum illorum mediorum adhibetur frustrà, quando sequitur effectus. Respondetur quòd hîc loquitur sanctus Thom. de mediis ad finem necessariis, sine quibus finis haberi non potest: sicut se habet intentio finis debiti ad felicitatẽ. De talibus enim verum est quòd si finis esse potest illis non existẽtibus, frustrà per illa quæritur finis, scilicet tanquam per ea quæ ad finem necessaria sunt: obiectio autem procedit de medio non necessario ad finem, licet & ipsum ad finem perducere possit. Confirmatur conclusio authoritate Mat. septimo.

Quòd per peccatum mortale vltimo fine aliquis in æternum priuatur.

Cap. 144.



PORTET autem hãc pœnam qua quis priuatur vltimo fine, esse interminabilem. Priuatio enim alicuius non est nisi quando natum est haberi: (non enim catulus mox natus dicitur visu priuatus) vltimum autem finem nõ est homo aptus natus consequi in hac vita, vt * probatum est. Priuatio ergo huiusmodi finis oportet quòd sit pœna post hanc vitam: sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi vltimũ finem. Anima enim indiget corpore ad consequutionem sui finis inquantum per corpus perfectionem acquirit & in scientia, & in virtute: anima autem postquam fuerit à corpore separata, non redit iterum ad hunc statum quòd per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes, contra quos superius disputatum est. necesse est igitur quòd ille qui hac pœna punitur, vltimo fine priuetur, & in æternum priuatus remaneat.

* Cap. 45.

2 Adhuc, si quis priuatur eo quod est in natura eius vt habeatur, impossibile est illud reparari, nisi fiat resolutio in præiacentẽ materiam, vt iterũ aliud de nouo generetur: sicut quum animal amittit visum aut alium sensum. impossibile est autem quòd id quod iam generatum est, iterũ generetur nisi primùm corrumpatur: & tunc ex eadem materia poterit aliud iterum generari non idẽ numero, sed specie. Res autem spiritualis, vt anima vel Angelus, nõ potest resolui per corruptionem in aliquam præiacentem materiam vt iterum generetur illud idem specie. si igitur priuetur eo quod est in natura ipsius vt habeãt, oportet quòd in perpetuum maneat talis priuatio. est autem in natura animæ & angeli ordo ad vltimum, qui est Deus. si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam pœnã, in perpetuum talis pœna manebit.

3 Itẽ, naturalis æquitas hoc habere videtur, quòd vnusquisque priuetur bono contra quod agit. ex hoc enim reddit se

dit se tali bono indignum: & inde est quòd secundum ciuilem iustitiam, qui contra rempublicam peccat, societate reipublicæ priuatur omnino vel per mortem, vel per exilium perpetuũ: nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando: sed quid sit contra quod peccauit. eadem autem est comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, & totius æternitatis ad societatem beatorum, qui (vt suprà ostensum est) vltimo fine æternaliter potiuntur: qui ergo contra vltimum finem peccat, & contra charitatem per quam est societas beatorum & tendentium in beatitudinem, in æternum debet puniri, quamuis aliqua breui temporis mora peccauerit.

4 Præterea, apud diuinũ iudiciũ volũtas pro facto computatur: quia sicut homines vidẽt ea quæ exterius agũtur, ita Deus inspicit hominũ corda: qui autẽ propter aliquod temporale bonum auersus est ab vltimo fine, qui in æternum possidetur: præposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis, æternæ fruitioni vltimi finis. vnde patet quòd multo magis voluisset in æternum illo bono temporali frui: ergo secundum diuinum iudicium ita puniri debet, ac si æternaliter peccasset. nulli autem dubiũ est quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur: debetur igitur ei qui ab vltimo fine auertitur pœna æterna.

5 Adhuc, eadẽ iustitiæ ratione pœna peccatis redditur, & bonis actibus præmium: præmium autẽ virtutis est beatitudo, quæ quidem est æterna, vt suprà ostensum est: ergo & pœna qua quis à beatitudine excluditur, debet esse æterna. Hinc est quod dicitur Matthæi 25. Ibũt hi in supplicium æternum: iusti autem in vitam æternam. Per hoc autem excluditur error dicentium pœnas malorum quãdoque esse terminandas. Quæ quidem positio ortum habuisse videtur à positione quorundam Philosophorum, qui dicebant omnes pœnas purgatorias esse, & ita quandoque terminandas. videbatur autem hoc persuasibile, tum ex humana consuetudine: pœnæ enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: vnde sicut medicinæ quædam sunt: tum etiam ratione. Si enim pœna non propter aliud inferretur à puniente, sed propter se tantum, sequitur quòd in pœnis propter se delectetur: quod bonitati diuinæ non cõgruit: oportet igitur pœnas propter aliud inferri: nec videtur alius cõuenientior finis quàm emẽdatio vitiorum. videtur igitur conuenienter dici omnes pœnas purgatorias esse: & per consequens quandoque terminandas: quum etiam illud quod est purgabile, accidentale sit ratione creaturæ, & possit remoueri absque consumptione substantiæ. Est autem concedendum quòd pœnæ inferuntur à Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis: in quo bonum vniuersi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, vt proportionaliter omnia diuinitus dispensentur: propter quod dicitur in libro Sapientiæ: quòd Deus omnia facit in pondere, numero, & mensura. sicut autem præmia proportionaliter respondent actibus virtuosis: ita pœna peccatis: & quibusdam peccatis proportionantur pœnæ sempiternæ, vt ostensum est. infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis pœnas æternas, vt debitus ordo seruetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat. Si quis tamen concedat omnes pœnas ad emendationem vitiorum induci, & non propter aliud, non tamen propter hoc cogitur ponere omnes pœnas purgatorias & terminabiles esse: nam & secundum leges humanas aliqui morte puniuntur: non quidem ad emendationem sui, sed aliorum. Hinc est quod Prou. 19. dicitur: Pestilente flagellato stultus sapientior erit. Quidam etiam secundum humanas leges à ciuitate perpetuo exilio excluduntur, vt eis subtractis ciuitas purior reddatur. Vnde dicitur Prouerbiorum 22. Eiice derisorem, & exibit cum eo iurgium: cessabunt causæ & contumeliæ. Nihil igitur prohibet etiam si pœnæ non nisi ad emẽdationem morum adhibeantur, quin secũdum diuinum iudicium aliqui debeant à societate bonorum perpetuò separari, & in æternum puniri, vt ex perpetuæ pœnæ timore homines peccare desistant: & bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur, sicut dicitur Apost. 20. Non intrabit in eam (id est, in Hierusalem cælestem, per quam designatur societas bonorum) aliquid coinquinatum, & faciens abominationem & mendacium.

Super Cap. 144.

SECVNDO loco ostendit sanctus Thomas eam pœnam qua quis vltimo fine priuatur, interminabilem esse. Circa hoc autem duo facit. Primò, propositum ostendit. Secundò, quædam obiecta refellit. Arguit igitur primò sic: Priuatio vltimi finis non est pœna nisi post hanc vitam, sed post hanc vitam non remanet homini facultas illius adipiscẽdi. ergo, &c. probatur maior, quia vltimũ finẽ non est homo natus cõsequi in hac vita, vt est superius ostensum: priuatio autem alicuius nõ est nisi quãdo natum est haberi. minor verò probatur, quia anima indiget corpore ad consecutionem sui finis, inquantum per ipsum perfectionem in sciẽtia & virtute acquirit: postquam autem fuerit separata, non redit iterum ad hunc statum, quòd per corpus perfectionem acquirat.

AD huius rationis euidentiam considerandum est quòd in ipsa attendit sanctus Thomas communem hominis conditionem, quæ est vt per actus virtutum, qualescunque esse possunt in nobis virtutes sine gratia & charitate homo gratia & charitate priuatus, & liberi arbitrij vsum habens, se ad horum susceptionem à Deo præparet, ipso tamen Deo ad hoc animam mouente: & sic per opera charitate informata, ad vltimi finis consequutionem perueniat. Constat autem quòd hoc absque corpore fieri non potest, quum anima non acquirat eiusmodi virtutes quarum in seipsa naturalia habet semina, nisi actibus corporeis multiplicatis: & voluntatis sufficiens motus ad susceptionem gratiæ & iustificationis esse non possit, nisi viribus animæ per huiusmodi exercitia debitè dispositis & regulatis: & ideo quum post hanc vitam non sit status acquirendi virtutes per corporeos actus, licet quandoque anima sit corpori reunienda, cùm ille nõ sit status vitæ & perfectionis acquirendę, sed termini, optimè constat hominem post hanc vitam gratiam & charitatem adipisci non posse, & per consequens quòd in perpetuum vltimo fine priuatus manebit: & hoc est huius rationis fundamentum. Secundò, in natura animæ & angeli est ordo ad vltimum finem qui est Deus: ergo si ab hoc ordine decidat per aliquam pœnam, in perpetuum talis pœna manebit. Probatur consequentia, quia si quis priuatur eo quod est in natura eius vt habeatur, impossibile est illud reparari, nisi prius fiat resolutio in præiacentẽ materiam, vt iterum de nouo idem specie generetur. patet in animali amittente visum. res autem spiritualis, vt anima, vel Angelus, non potest in materiam præiacentem per aliquam corruptionem resolui.

CIRCA istam rationem dubitatur. Quum enim dicitur in antecedente quòd in natura animæ & angeli est ordo ad vltimũ finem, qui est Deus, aut intelligitur de ordine qui est ex gratia & charitate secundum quæ homo ad beatitudinem ordinatur: aut de ordine solius naturæ, quomodo dicimus naturam spiritualem ex se esse beatitudinis capacem. si accipiatur primo modo, tunc falsum est antecedens. nam charitas & gratia non sunt perfectiones naturales hominis, vt ordo ad Deum in ipsis fundatus possit dici à natura inesse spirituali substantiæ. Si verò secũdo modo accipiatur, falsum est quod ratio supponit, scilicet quòd anima post hanc vitam illo ordine priuetur, quę cum mortali decessit. nam cùm ille ordo fundetur & radicetur in natura animæ, manente natura, manet & ipse ordo: in damnatis autem constat quòd natura animæ manet.

Respondetur, quòd intelligitur de ordine solius naturæ, & non de ordine consequente perfectionem superadditam naturæ: quando autem ordo huiusmodi possit dici naturalis, ostensum est in superioribus.

SED attẽdendum est, quòd de tali ordine, qui nihil aliud est quàm habilitas quædam animæ ad susceptionem gratiæ & diuinæ fruitionis mediante gratia, dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad ipsam habitudinem secundum se, & secundum suam radicem: alio modo quantum ad exitum ipsius ad actum. Primo modo non potest tolli, vt ostendit sanct. Thom. part. 1. quæst. 48. artic. 4. & prima secundæ, quæst. 85. artic. 1. & 2. de Malo, quæst. 2. artic. 12. & secundo Sententiarum, dist. 34. Secundo autem modo tolli potest.

ATTENDENDVM secundò quòd hunc exitum istius ordinis ad actum tollit, dupliciter possumus intelligere. Vno modo propter defectum ipsius ordinis: alio modo propter aliquod extrinsecum impediẽs: sicut quòd aër non possit illuminari, possemus intelligere aut propter defectum potentiæ siue habilitatis aëris ad lucem, aut propter aliquod obstaculum impediens, aut propter solis absentiam. Ordo ergo animæ ad vltimum finem qui est Deus, non potest tolli quantum ad exitum ad actum propter defectum ipsius habilitatis animæ ad gratiam & beatitudinem: quia ista habilitas semper manet in anima quantum ad suam radicem: & sic decedens cum peccato mortali non priuatur tali ordine, sed bene potest tolli propter aliquod impedimẽtum, scilicet propter peccatum mortale, inter hominem & Deum per modum obstaculi interpositum, & propter subtractionem influxus diuini: & quia obstaculum peccati in damnatis est perpetuum, & subtractio etiam diuini influxus est perpetua: ideo ordo animæ ad beatitudinem nunquam in damnatis in actum exibit: & sic priuatio talis ordinis modo prædicto in eis erit perpetua. Quòd autem hoc sit de mente sancti Thomæ, patet, quia in quæstionibus de Malo, loco allegato ad sextum, ait quòd impossibilitas ad gratiam quæ est in damnatis, non est ex totali subtractione habilitatis naturæ ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, & ex immobilitate diuinæ sententiæ ne eis in perpetuum gratia apponatur. Et prima secundæ, loco præallegato ad tertium, ait quòd in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem: quòd autem non reducatur in actum, contingit, quia deest gratia secundum diuinam iustitiam: & dat exemplum de cæco, in quo remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ inquantum est animal naturaliter habens visum, sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ possit reducere in actum formando organum. sensus ergo ra-

tionis est, quòd quia is qui cum mortali decedit, per pœnam siue per diuinam punitionem priuatur ordine naturali ad beatitudinem quantum ad exitum ad actum, sic exigente diuina iustitia, oportet (id est, decens & iustum est) vt tali ordine in perpetuum priuetur, propter defectum scilicet causæ agentis, non quidem quæ non possit, absolutè loquendo, illum ordinem ad actum reducere, sed quæ immobili voluntate statuit non dare beatitudinem decedenti in mortali, sicut non potest habilitas naturæ hominis cæci ad actum reduci propter defectum causæ non potentis hoc facere.

EST attendendum quòd hæc ratio ex quadam similitudine & proportione ad ea quæ omnino naturalia sunt, procedit. Sicut enim quando quis priuatur eo quod sibi naturaliter & per actionem agẽtis naturalis debet conuenire, non potest per agens naturale ad illud reparari, sicut ostenditur de eo qui amittit visum: ita quando anima priuatur per iustam sententiam ordine sibi naturali ex parte subiecti, sed supernaturali ex parte obiecti & agẽtis, qualis est ordo ad supernaturalem beatitudinem, conueniens est vt talis ordo nunquam reparetur per agens volũtarium. cuius erat talem ordinem ad actum reducere.

SED tunc resultat dubium: sicut enim in natura animæ est vt habeat ordinem ad beatitudinem, ita in eius natura est vt ordinẽ habeat ad gratiam: quia sicut est susceptiua & capax beatitudinis à Deo, ita est & gratiæ capax: sed constat quòd ordo animæ ad gratiam reparatur in hac vita, quo tamen homo iustè propter peccatum mortale priuatur. ergo & ordo ad beatitudinem reparari potest: & sic ratio non concludit.

AD hoc dicitur primò quòd peccans mortaliter quantum est ex se, priuatur etiã gratia irreparabiliter: & per consequens ordine ad ipsam quantum ad exitum ad actum. facit enim se mortaliter peccans indignum & diuina gratia, & beatitudine ad quam per ipsam poterat peruenire ponendo peccati mortalis obstaculum inter se & Deũ, quod per se remouere non potest. Dicitur secundò, quòd licet quantũ est ex parte peccantis, priuatio gratiæ perpetua esse debeat: quia tamen Deus quandiu status mortalis vitæ durat, voluit ex misericordia vt homo sit viator, possitque ad gratiam redire: ideo gratia qua quis per peccatum priuatur, reparabilis est quantũ est ex parte Dei volentis eam præparanti se dare, & hominem ad huiusmodi præparationem mouentis: in statu autem animæ post hanc vitam, quia est status termini & non viæ, non solùm ordo ad beatitudinem reparari non potest, sed nec etiam ordo ad gratiam. Quia ergo sanctus Thomas loquitur de priuatione vltimi finis post hanc vitam, quando scilicet est homini in pœnam, & in illo statu ratione ipsius status non conuenit reparatio ordinis amissi: idcirco conclusit talem ordinem, qui quantum est ex parte peccantis irreparabilis est, absolutè reparari non posse.

Tertiò, naturalis æquitas habet vt vnusquisque priuetur bono contra quod agit, probatur, tum quia reddit se tali bono indignum, tum exemplo agentis contra rempublicam. ergo qui contra vltimum finem peccat, & contra charitatem per quam est societas beatorum & tendentium ad beatitudinem, in æternum debet puniri, quamuis aliqua breui temporis mora peccauerit.

ATTENDENDVM quòd per vltima verba, & per ea quæ rationi interposita sunt, vult sanctus Thomas vnam obiectionem excludere. Posset enim aliquis arguere, quòd licet quis mereatur per peccatum mortale priuari beatitudine contra quam agit, non tamen debet perpetuò ipsa priuari, sed ad tempus: quia pœna debet correspondere peccato, peccatum autem non est perpetuum, sed quandoque breui temporis mora perficitur. Respondet sanct. Thom. quod pœnam non oportet respondere peccato quantum ad durationem, quod patet etiam in humanis legibus. Nam qui cõtra rempublicam peccat, societate reipublicæ per ciuilem iustitiam priuatur omnino, vel per mortem, vel per exilium perpetuum, quia non consideratur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit cõtra quod peccauit. Est autem (vt hîc dicitur) eadem comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, & totius æternitatis ad societatem beatorum: & ideo sicut per totam vitam pręsentem republica priuatur qui contra ipsam agit: ita societate beatorũ priuari æternaliter debet qui contra ipsam peccat. Quòd autem dicitur pœnam debere correspõdere peccato, intelligitur secundum acerbitatem, vt dicitur 1.2. quæst. 87. articulo tertio, ad primum.

Quartò, mortaliter peccans ita puniri debet ac si æternaliter peccasset. ergo, &c. patet consequentia: quia nulli dubium est, quin pro æterno peccato pœna æterna debeatur. antecedẽs verò probatur: quia apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur. qui autem propter temporale bonum auersus est ab vltimo fine qui in æternum possidetur, præposuit illius fruitionem fruitioni vltimi finis, & sic patet quòd multò magis voluisset in æternum illo bono temporali frui.

CIRCA istam propositionem, apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur, considerandum est ex doctrina sancti Thom. 1.2. quæst. 20. artic. 4. quòd intelligitur quando voluntas perfecta est & completa, & non cassatur ab actu exteriori nisi propter impossibilitatem faciendi. propter hoc enim quòd voluntate existente perfecta homo cessat ab actu exteriori propter impotentiam faciendi, nihil diminuitur de merito aut de culpa: & ideo quia Deus corda hominũ intuetur, & non solùm actuum exteriorum remunerator est, sed etiam interiorum: ideo quãtum ad inflictionem pœnæ aut dationem præmij, apud ipsum tantùm præmiatur voluntas huiusmodi sine opere, quantum præmiaretur etiam si opus adesset, cæteris paribus ex parte voluntatis: apud humanum autem iudicium non est sic. quia enim homines ea tantùm quæ exterius aguntur intuẽtur, ideo solùm de exterioribus actionibus habent iudicare, & per cõsequens illas tantùm præmiare habent vel punire.

Quintò, præmium virtutis, scilicet beatitudo est æterna, ergo & pœna qua quis à beatitudine excluditur, debet esse æterna. probatur cõsequentia: quia eadem iustitiæ ratione pœna peccatis redditur, & bonis actibus præmium.

ADVERTE quòd ad iustitiã distributiuam pertinet mala & bona vnicuique æqualiter secundum proportionem dare, id est, vt quantò quis virtuosius operatur, tantò sibi magis de bono tribuatur: & quantò quis magis peccat, tantò magis affligatur pœna. propter hoc inquit S. Thom. eadem iustitiæ ratione pœnam peccatis reddi, & bonis actibus præmium

Confirmatur conclusio auth. Matth. 25. Per hoc excluditur opinio dicentium, pœnas malorum esse quandoque terminandas. quæ opinio processisse videtur à quibusdam Philosophis dicentibus omnes pœnas purgatorias esse, & per consequens terminandas. Quantum ad secundum adducit sanct. Thom. rationes quasdam pro prædicta positione, & eas soluit. Prima est quia pœnæ humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum. secunda est quia oportet pœnam propter aliud inferri, alioquin Deus propter se delectaretur in pœnis, quòd diuinę derogat bonitati: non videtur autem alius conuenientior finis quàm emendatio vitiorum. Ad secundum horum respondet quòd vtique pœnæ propter aliud inferũtur, non autem propter emendationem vitiorum, sed propter ordinem imponendum creaturis, qui exigit vt proportionaliter ipsis omnia dispensentur, vt patet Sap. 10. vt scilicet sicut pręmia proportionaliter bonis actibus respondẽt, ita pœna malis respondeat, & quibusdam malis pœna sempiterna, vt est ostensum.

AD primũ verò dicit quòd si quis concedat omnes pœnas non ad aliud quàm ad emendationem vitiorum induci, non tamen cogitur ponere omnes pœnas purgatiuas esse & terminandas, vt ratio infert: quod ostenditur, quia sicut secundum humanas leges aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum, vt etiam patet Prouerbiorum 19. Aliqui etiam à ciuitate perpetuo exilio excluduntur ad maiorem ciuitatis puritatem secundum consilium Prouerbiorum 22. ita etiã secundum diuinum iudicium nihil prohibet aliquos à societate bonorum perpetuò separari & in æternum puniri, vt homines timore eiusmodi pœnæ peccare desistant, & societas bonorum purior ex eorum separatione reddatur, vt dicitur Apocal. 20.

EX hac responsione vult habere sanctus Thomas id quod prima secundæ, q. 87. art. 2. & 3. & alibi expresse ponit, scilicet quòd pœna non semper est ad emẽdationẽ eius qui punitur, nec est semper ei medicinalis, sed bene est ad aliorũ emẽdationem vt saltem metu pœnæ peccare desistant: & ideo non oportet ponere omnes pœnas purgatorias esse, tanquam sint medecinæ eius qui punitur ad eius salutem ordinatæ, sed sunt quædã pœnæ quæ punitiones tantùm sunt, & solùm rationem pœnæ habent: sicut latro suspenditur non ad eius emendationem, sed vt alij timore pœnæ desistant à furto.

Quòd peccata puniuntur etiam per experientiam alicuius nociui.

Cap. 145.

ON solùm autem qui contra Deum peccant, puniendi sunt, per hoc quòd à beatitudine perpetuò excludantur, sed etiam per experimentum alicuius nociui. Pœna enim debet proportionaliter culpæ respõdere, vt suprà ostensum est. in culpa autẽ nõ solùm auertitur mens *Cap. præc.* ab vltimo fine, sed etiam indebitè cõuertitur in alia quasi in fines. non solùm ergo puniendus est qui peccat, per hoc quòd excludatur à fine, sed etiam per hoc quòd ex aliis rebus sentiat nocumentum.

2 Amplius, pœnæ inferuntur pro culpis, vt timore pœnarum homines à peccatis retrahantur, vt suprà dictum *Cap. præc.* est. nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci: qui ergo habent voluntatem auersam ab vltimo fine, non timent excludi ab illo. non ergo per solam exclusionem ab vltimo fine à peccando reuocarentur: oportet igitur peccantibus aliam pœnam adhiberi, quam timeant peccantes.

3 Itẽ, si quis eo quod est ad finem, inordinatè vtitur, non solùm fine priuatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, vt patet in cibo inordinatè assumpto, qui nõ solùm sanitatem non affert, sed etiam ægritudinem inducit: qui autem in rebus creatis finem constituit, eis non vtitur secundum quòd debet, referendo scilicet ad vltimum finem: non ergo solùm debet puniri per hoc quòd beatitudine careat, sed etiam per hoc quòd aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

4 Præterea, sicut rectè agentibus debentur bona, ita peruersè agentibus debetur mala. sed illi qui rectè agunt, in fine ab eis intento percipiũt perfectionem & gaudium: econtrariò ergo debetur hæc pœna peccantibus, vt ex his in quibus sibi finem constituunt, afflictionem accipiant & nocumentum. Hinc est quòd diuinina scriptura peccatoribus comminatur non solùm exclusionem à gloria, sed etiam afflictionẽ ex aliis rebus. Dicitur enim Matthæi 25. Discedite à me maledicti in ignem æternũ, qui paratus est diabolo & angelis eius. & in Psalm. 10. Pluet super peccatores laqueos, ignis, & sulphur, & spiritus procellarũ pars calicis eorum. Per hoc autẽ excluditur opinio Algazelis, qui posuit quòd peccatoribus hæc sola pœna reddittur quòd affligentur pro amissione vltimi finis.

Super Cap. 145.

POSTQVAM ostendit sanct. Thom. peccato mortali deberi pœnam quæ est beatitudinis priuatio, ostendit consequenter quòd contra Deum agentes sunt puniēdi etiam per experientiā alicuius nociui. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secūdò vnum corollarium infert, cap. seq. Quantū ad primum arguit sic: In culpa non solùm auertitur mens ab vltimo fine, sed etiam indebitè cōuertitur in alia quasi in fines: ergo sic peccans nō solùm est puniēdus per hoc quòd excludatur à fine, sed etiam per hoc quòd ex aliis rebus sentiat nocumentum: patet consequentia, quia pœna debet proportionaliter culpæ respondere.

ADVERTENDVM quòd auersio & conuersio secundum quòd inueniuntur in peccato, intelliguntur secundum affectum & voluntatem: auersio quidem secundum quod voluntas quæ Deum deberet tanquam vltimum finem habere, non inclinatur in ipsum tanquam in finem ordinando sua in ipsum vltimatè, & ipsum super omnia amando. Conuersio verò secundum quòd voluntas amat aliquod creatum tāquam vlti. finem, & super omnia, & ad ipsum omnia sua ordinat. Illi igitur auersioni conuenientissimè pro pœna respondet carentia diuinæ fruitionis, vt scilicet sicut Deum quis peccando dereliquit, ita à Deo derelinquatur, non sitque diuinæ fruitionis & beatitudinis particeps. Conuersioni verò conueniens est vt respondeat pro pœna nocumentum aliquod ex creaturis, vt sicut in creaturis quis est plus debito voluntariè delectatus, ita ex ipsis creaturis nocumentum accipiat & tristitiam. Secundò, qui habent voluntatem auersam ab vlti. fine, non timent ab illo excludi. ergo per solam exclusionem ab vlt. fine à peccando non reuocarentur: ergo oportet peccantibus aliam pœnam quam timeant adhibere. probatur antecedentibus quia nullus timet amittere quod nō desiderat adipisci. vltima verò cōseq. probatur, quia pœnæ inferuntur pro culpis, vt timore pœnarum homines à peccatis retrahantur.

ADVERTE quòd hoc non dicitur quasi ad nullum aliud inferantur pœnæ, quàm vt homines à peccato retrahantur (nam dictū est in præced. cap. quòd inferuntur à Deo propter ordinem seruandum in creaturis) sed intelligitur quòd vltra illum ordinem in creaturis seruādum, inferuntur etiam vt homines à peccato retrahantur. Tertiò, qui in creaturis finem constituit, eis non vtitur sicut debet, referendo scilicet ad vltimum finem. ergo, &c. probatur consequentia, quia si quis eo quod est ad finem inordinatè vtitur, non solùm fine priuatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, vt patet in cibo inordinatè assumpto ab infirmo.

ADVERTENDVM quòd licet mortaliter peccant, in aliquam creaturam tanquam in finem inclinetur: & sic talis creatura apud ipsum non accipiatur tanquam aliquid ordinatum ad finem, sed tāquam finis: omnis tamen creatura secundun se considerata, ad Deum tanquā ad vlti. finem ordinatur; idcirco bene dictum est quòd constituens finem in creaturis, inordinatè vtitur eo quod est ad finem. Quartò, qui rectè agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem & gaudium: ergo econtrario debent peccantes ex his in quibus finem constituunt, afflictionem accipere & nocumentum. probatur conseq. quia sicut rectè agentibus debentur bona, ita peruersè agentibus debentur mala. Confirmatur auth. Matth. 25. & Psal. 10. Excluditur autem per hoc opinio Algazelis ponentis peccatores sola vltimi finis amissione affligendos esse.

ADVERTE quòd hanc opinionem attribuit etiam Auicennæ sanct. Thom. 4. Sent. dist. 43. quantum ad hoc quòd peccatores non puniūtur per experientiam alicuius corporalis nocumenti, sed per separationē à fine: addidit tamen Auicenna quòd præter pœnam separationis à fine, animæ malorum post mortem etiam per corporum similitudines puniētur, sicut in somnis per huiusmo similitudines existentes in phantasia, videtur homini quòd torqueatur, quod esse impossibile ostēdit ibidem sanct. Thom. Quomodo autem anima à corpore separata ex aliquo corporeo nocumentum pati possit, ostendetur inferius libro quarto.

Quòd iudicibus licet pœnas inferre. Cap. 146.

Idem 2. 2. q. 64. artic. 2. & 3.

QVIA verò pœnas à Deo inflictas aliqui paruipendunt, propter hoc quòd sensibilibus dediti, solùm ea quæ videntur curant: ideo per diuinam prouidentiam ordinatū est, vt in terris sint homines qui per pœnas sensibiles & præsentes alios ad obseruantiam iustitiæ cogāt, quos manifestum est non peccare dum malos puniunt. Nullus enim peccat ex hoc quòd iustitiam facit: iustum autē est malos puniri: quia per pœnam culpa ordinatur, vt ex supradictis patet: non igitur iudices peccant malos puniendo.

2 Adhuc, homines qui in terris super alios cōstituuntur, sunt quasi diuinæ prouidentiæ executores. Deus enim per suæ prouidentiæ ordinem per superiora inferiora exequitur, vt ex supradictis * patet. nullus autem ex hoc quòd exequitur ordinem diuinæ prouidentiæ peccat: habet autem hoc ordo prouidentiæ, vt boni præmientur, & mali puniantur, vt ex supradictis patet: non igitur homines qui aliis præsunt, peccant ex hoc quòd bonos remunerant, & puniunt malos. (*Cap. 79.; Cap. 78. & 79.)

3 Amplius, bonum non indiget malo sed econuerso: illud igitur quòd est necessarium ad conuersationem boni, non potest esse secundum se malum: ad conseruationem autem concordiæ inter homines necessarium est quòd pœnæ malis infligantur. punire igitur malos non est secundum se malum.

5 Item, bonum commune melius est quàm bonum particulare vnius. subtrahendum est igitur bonum particulare, vt conseruetur bonum commune: vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanæ: subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.

5 Præterea, sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quæ consistit in ordinata cōcordia humorum: ita rector ciuitatis intendit in sua operatione pacē, quæ consistit in ciuium ordinata concordia: medicus autē abscindit membrum putridum bene & vtiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Iustè igitur & absque peccato rector ciuitatis homines pestiferos occidit, ne pax ciuitatis turbetur. Hinc est quod dicit Apost. 1. Corint. 5. Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrūpit? & post pauca subdit: Auferte malum ex vobisipsis. Rom. 13. dicitur de potestate terrena, quòd non sine causa gladiū portat: Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malè agit. 1. Pet. 2. dicitur: Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deū: siue regi quasi præcellenti, siue ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorū, laudem verò bonorum. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium vindictas corporales non licere fieri: qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur Exod. 20. Non occides. Inducunt etiam quod dicitur Matth. 13. quòd Dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici, respondit: Sinite vtraque crescere vsque ad messem. Per zizaniam autem filij nequam intelliguntur: per messem autem, seculi finis: vt ibidem dicitur. nō igitur mali subtrahēdi sunt de medio bonorum per occisionem. Inducunt etiam quòd homo quandiu in mundo est, potest in melius transmutari: non ergo est per occisionem subtrahendus à mundo, sed ad pœnitentiam reseruandus. Hæc autem friuola sunt: nam in lege quæ dicit. Non occides: postmodum subdit, Malificos non patieris viuere. Ex quo datur intelligi occisionem hominum iniustam prohibitam esse: quod etiam ex verbis Domini apparet Matthæi 5. nam quum dixisset: Audistis quia dictum est antiquis: Non occides: subiunxit: Ego autem dico vobis: Qui irascitur fratri suo, &c. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam, quæ procedit ex ira, non autem illam quæ procedit ex zelo iustitiæ. Quod etiam Dominus dicit: Sinite vtraque crescere vsque ad messem: qualiter intelligendum sit, apparet per illud quod sequitur: Ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul & triticum. Ibi ergo interdicitur malorum occisio, vbi hoc sine periculo bonorum fieri non potest: quod plerunque contingit, quādo mali nondum discernuntur à bonis per manifesta peccata: vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. Quòd verò mali quandiu viuunt, emendari possunt, non prohibet quin iustè possint occidi: quia periculum quod de eorum vita imminet, est maius & certius, quàm bonum quòd de eorum emendatione expectatur. habent etiam in ipso mortis articulo facultatem vt per potentiam conuertantur ad Deum: quòd si adeò sunt obstinati, quod etiam in mortis articulo cor eorum à malitia non recedit, satis probabiliter æstimari potest quòd nunquam à malitia resipiscant.

Super Cap. 146.

EX prædictis infert sanctus Thomas hoc corollarium quòd iudices puniendo malos non peccant. Circa hoc autem duo facit. primò probat propositum: secundò quasdam obiectiones excludit. Quantum ad primum præmittit quòd quia pœnas à Deo inflictas paruipendunt aliqui, eò quòd dediti sensibilibus ea tantùm quæ vident curant. per diuinam prouidentiam ordinatum est vt sint in terris homines qui per pœnas sensibiles & præsentes alios ad obseruantiam iustitiæ cogant. tunc arguit primò sic: Iustum est malos puniri; quia per pœnam culpa ordinatur: ergo iudices non peccant dum malos puniunt. probatur consequentia, quia nullus peccat per hoc quòd iustitiam facit. Secundò homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi diuinæ prouidentiæ executores: ergo non peccant bonos remunerādo, & malos puniendo. probatur cōsequens: quia nullus

peccat ex eo quòd exequitur ordinem diuinæ prouidentiæ: habet autem ille ordo vt boni præmientur, mali verò puniantur. Tertiò, ad conseruationem concordiæ inter homines necessarium est quòd pœnæ malis infligantur. ergo illud non est secundum se malum. ergo, &c. probatur consequentia, quia quod est necessarium ad cõseruationem boni, non potest esse secundum se malum. Quartò, vita quorundam impedit commune bonum, scilicet societatis humanæ concordiam, ergo subtrahendi sunt per mortem ab hominum societate. probatur consequentia: quia subtrahendum est bonum particulare, vt conseruetur bonum commune. Quintò, medicus abscindit membrum putridum bene & vtiliter si per ipsum immineat corruptio corporis, ergo & rector ciuitatis homines pestiferos iustè & absque peccato occidit, ne pax ciuitatis turbetur. probatur consequentia. quia sicut medicus intendit ordinatam humorũ concordiam, ita rector ciuitatis intendit ciuium ordinatam concordiam.

ADVERTENDVM quòd quælibet persona singularis ad totã communitatem comparatur sicut pars ad totum. omnis autem pars est propter totum; ideo si saluti totius expediat partis abscissio, ipsa laudabiliter abscinditur: & secundum hoc fundamentum ratio hæc procedit. Confirmatur auth. 1. Cor. 5. Rom. 13. & 1. Pet. 2.

ADVERTENDVM ex doctrina sanct. Thom. 2. 2. quæst. 108. artic. 1. q in illatione pœnarum considerandus est punientis animus: quia si eius intẽtio principaliter feratur in malũ eius qui punitur, & ibi quiescat, non est omnino licitum: quia ad odium pertinet in malo alterius delectari: si verò intentio feratur ad bonum ad quod per pœnam peccantis peruenitur, potest iusta esse punitio, aliis circunstantiis obseruatis, vt scilicet puniens authoritatem habeat puniendi, & vt discretè fiat punitio, & huiusmodi. idcirco S. Tho. in omnibus rationibus supradictis aliquid tetigit quod ad rectam iudicis intentionem pertinet. Quantum ad secundum inquit per hoc excludi errorem quorundam dicentium vindictas corporales nõ licere inferri: inducebant autem primò auth. Exo. 20. dicentem: Non occides. Secundò auth. Matth. 13. vbi Dominus dixit de zizania & tritico, Sinite vtraque crescere vsque ad messem. Tertiò, quia quandiu homo in mundo est, potest in melius transmutari.

AD primũ autem dicit q per illa verba, iniusta tantùm hominis occisio prohibetur, vt patet ex superioribus verbis, & ex verbis Domini Matth. 5.

AD secundum dicit, quòd ibi interdicitur malorum occisio, vbi hoc sine periculo bonorum fieri non potest, quod plerumque fit, quando mali nondum discernuntur à bonis per manifesta peccata, vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. intellige, quia si multos habeant sequaces, possent boni pro ipsorum defensione insurgere, & sic periculo mortis exponi.

AD tertium dicit primò, quòd periculum quod de malorum vita imminet, & maius & certius est quàm bonum quod de eorum emendatione expectatur. Dicit secũdò quòd habent in ipso mortis articulo facultatem conuertendi se ad Deum per potentiam: quod si non faciant, probabile est quòd nunquam à malicia resipiscant.

ADVERTENDVM quòd (vt dicebatur superius) tunc hominem occidere licet, quando perniciosus est reipublicæ: tunc autem reipublicæ perniciosus est, quando ipsius vita bonum cõmune impedit, concordiam scilicet & pacem societatis: & quia bonũ cõmune prępõderat bono particulari, ideo & malum quod bonum cõmune priuat, maius est quã malum quod priuat bonũ particulare, & magis habet de ratione mali quã bonum vnius particularis habeat de ratione boni. propter hoc inquit S. Thom. quòd periculum quod ex vita hominis huiusmodi perniciosi imminet, maius est quàm bonum quod de eorum emendatione expectatur.

Quòd homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. Cap. 147.

Idem. 1. 2. q. 109. artic. 5.



QVIA verò ex superioribus manifestum est quòd diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quã res alias, secũdum quòd in conditione naturę propriè ab aliis differunt, restat ostendendum quòd etiam ex dignitate finis altioris gubernationis modus à diuina prouidentia eis adhibetur. manifestum est autem quòd secundum conuenientiam suæ naturæ ad altiorem participationem finis perueniunt. quia enim intellectualis naturæ sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quod aliis rebus non competit quæ intellectu carent, & secundum quòd ad intelligibilem veritatem naturali operatione perueniunt, manifestum est eis aliter prouideri diuinitus quàm aliis rebus: inquantum homini datus est intellectus & ratio per quæ veritatem & discernere & inuestigare possit. Datæ sunt etiam ei vires sensitiuæ & interiores & exteriores, quibus ad inuestigandam veritatem adiuuetur: datus est etiam ei loquelæ vsus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit: vt sic homines seipsos iuuent in cognitione veritatis, sicut & in aliis rebus necessariis vitæ, cùm sit homo animal naturaliter sociale. sed vlterius vltimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem facultatem ipsius excedit, vt scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa, sicut suprà ostensum est. hoc autem inferioribus creaturis non competit, vt scilicet ad finem peruenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. oportet igitur vt etiã ex hoc fine attendatur diuersus gubernationis modus circa homines & alias inferiores creaturas. ea enim quæ sunt ad finẽ, necesse est fini esse proportionata. si igitur homo ordinatur in finẽ qui eius facultatem naturalem excessit, necesse est ei aliquod auxilium diuinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

2 Adhuc, res inferioris naturæ in id quod est proprium superioris naturæ non potest perduci, nisi virtute illius superioris naturæ: sicut luna quæ ex se non lucet, fit lucida virtute & actione solis, & aqua quæ per se non calet, fit calida virtute & actione ignis: videre autem ipsam primam veritatem in seipsa, ita transcendit facultatem humanæ naturæ, quòd est propriũ solius Dei, vt suprà * ostẽsum est. indiget igitur homo auxilio diuino ad hoc quòd in dictum finem perueniat. **Cap. 52. huius libri.*

3 Item, vnaquæque res per operationem suam vltimum finem cõsequitur: operatio autẽ virtutem sortitur ex principio operante: vnde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie: cuius virtus in semine præexistit. nõ potest igitur homo per operationẽ suam peruenire in vltimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi eius operatio ex diuina virtute efficaciam capiat ad finem prædictum.

4 Amplius, nullum instrumentum secundum virtutem propriæ formæ potest ad vltimã perducere perfectionem, sed solùm secundum virtutem principalis agentis: quàuis secũdum propriam virtutem aliquam dispositionẽ facere possit ad vltimã perfectionem. à serra enim secundum rationen propriæ formæ, est sectio ligni: sed forma scamni est ab arte quæ vtitur instrumento: similiter resolutio & consumptio in corpore animalis est à calore ignis: sed generatio carnis, & determinatio augmenti, & alia huiusmodi sunt ab anima vegetabili, quæ vtitur calore igneo sicut instrumẽto: sub Deo autem, qui est primus intellectus & volens, ordinantur omnes intellectus & voluntates sicut instrumenta sub principali agente. oportet igitur quòd eorum operationes efficaciam non habeant respectu vltimæ perfectionis, quæ est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem diuinam. indiget igitur rationalis natura diuino auxilio ad consequendum vltimum finem.

5 Præterea, homini sunt impedimenta plurima perueniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis quæ de facili trahitur in errorem, per quem à recta via peruenienndi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitiuæ, & ex affectionibus quibus ad sensibilia & inferiora trahitur: quibus quantò magis inhæret, lõgius ab vltimo fine distat, hæc enim infra hominem sunt: finis autem superior eo existit. Impeditur etiam plerunque corporis infirmitate ab executione virtuosorũ actuũ quibus ad beatitudinem tenditur: indiget igitur auxilio diuino homo, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab vltimo fine deficiat. Hinc est quòd dicitur Ioan. 6. Nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me traxerit illum. & 15. Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solùm liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.

Super Cap. 147.



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quòd diuinã prouidentia aliter disponit creaturas rationales quàm res alias, secundum quòd in conditione naturæ propriæ ab aliis differunt, vult vlterius ostendere quòd etiam secundum quòd ab aliis dignitate finis distinguuntur, altioris gubernationis modus eis à diuina prouidentia adhibetur. Et quidem quantum ad finem naturalem manifestum esse dicit, quòd ad altiorem finis participationem perueniunt, cùm solæ per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possint: manifestum etiam esse ait quantum ad hunc naturalem finem, eis aliter diuinitus prouideri quàm aliis rebus, inquantum est datus homini intellectus, & vires sensitiuæ quibus ad inuestigandã veritatem adiuuẽtur, & loquelæ vsus quo homines se in cognitione veritatis iuuent: quę scilicet aliis non sunt data, sed quantum ad vltimũ hominis finem qui in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem eius

eius facultatem excedit, in quo homo inferiores creaturas excedit: vult ostendere quòd etiam ex hoc attenditur diuersus gubernationis modus circa homines & circa alias creaturas inferiores. Et ostendit quòd homo auxilio quodam supernaturali ad hunc finem dirigitur, quod aliis respectu proprij finis non conuenit. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit, quòd homo indiget diuino auxilio ad consequendum huiusmodi finem supernaturalem. Secundò, quòd eo indiget ad perseuerandum in bono, cap.155. Tertiò. quòd eo indiget ad resurgendum à peccato. cap.156. Circa primum tria facit. Primò ostendit propositum. Secundò ostendit quid tale auxilium sit, cap.150. Tertiò de ipsius effectibus determinat, cap.151. Circa primum duo facit. Primò ostendit prædicti auxilij necessitatem. Secundò, ostendit hominem nó posse ipsum promereri, cap.149. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò, quandam falsam opinionem excludit, cap. sequenti.

Quantum ad primum ostendit quòd homo ad beatitudiné consequendam diuino indiget auxilio, & arguit primò sic: Ea quæ sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. ergo si homo ordinatur ad finem, qui eius facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium supernaturale diuinitus exhiberi per quod tendat in finem.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd omni rei ordinatæ ad aliquem finem sua operatione consequendum, necesse est inesse aliquid quo possit ad illum finem operari, aliàs nunquam operaretur, propter finem, oportet autem id quo res ad finem operatur, esse fini proportionatum. non enim vnumquodque omni fini conueniens est, sicut non omni arti quæcunque instrumenta deseruiunt, sed vnaquæque sua determinata habet instrumenta: & ideo sicut ad consequendum finem sibi connaturalem data sunt homini naturalia principia, quæ sunt intellectus & voluntas, atque vires sensitiuæ, (vt dictum est suprà) ita ad consequendum supernaturalem finem, qui scilicet naturæ humanæ facultatem excedit, necesse est vt detur homini aliquod supernaturale principium, cùm per naturalia principia ad ipsum peruenire non possit, & hoc vocatur diuinum auxilium, quia est aliquid diuinitus homini concessum quo homo iuuatur ad supernaturalem finem consequendũ. Secundò, videre primam veritatem in seipsa, ita transcendit facultatem humanæ naturæ, quòd est proprium solius Dei, ergo, &c. probatur consequentia, quia res inferioris naturæ in id quod est proprium superioris naturæ non potest produci nisi virtute illius superioris naturæ. declaratur in luna, quæ nó fit lucida nisi virtute solis, & in aqua quæ non calet nisi ignis virtute.

ADVERTE quòd videre primã veritatem in seipsa, dicitur esse proprium solius Dei, non quia nullo modo alteri possit conuenire, sed quia per naturam conuenit Deo, non autem alicui alij. Tertiò, vnaquæque res cuius scilicet est operari siue agere per suam operationem finem vltimum consequitur. sed operatio virtutem sortitur ex principio operante, vt patet in seminis operatione, ergo in finem supernaturalem non potest homo per suam operationem peruenire, nisi eius operatio ex diuina virtute efficaciam capiat.

ADVERTENDVM fundamentum huius rationis esse, quòd per propria naturalia principia non potest homo elicere operationem qua perducatur ad finem facultatem naturalium principiorum transcendentem. si enim per naturalia principia talem operationem posset elicere, iam finis facultatem naturalium principiorum non transcenderet: ideo necesse est operatio qua ad finem perducitur, ab aliquo alio principio naturalibus principiis superadditto habeat efficaciam: alioquin cùm operatio ex principio operante efficaciam habeat, nunquam per operationem suam homo ad illum finem posset peruenire.

Quartò, sub Deo qui est primus intelligens & volens, ordinãtur omnes intellectus & voluntates sicut instrumenta sub principali agente, ergo eorum operationes efficaciam non habent respectu vltimæ perfectionis, quæ est adeptio finalis beatitudinis, nisi per diuinam virtutem. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia nullum instrumentum secundum virtutem propriæ formæ potest ad vltimam perducere perfectionem, sed solùm secundum virtutem principalis agentis, quamuis ad eam secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit. declaratur in serra & calore animalis. Quintò, homini sunt impedimenta plurima perueniendi ad finem, scilicet debilitas rationis, passiones, & affectiones partis sensitiuæ, & corporis infirmitas: ergo indiget auxilio diuino, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab vltimo fine deficiat. Confirmatur auth. Ioan. 6. & 15. Excluditur autem per hoc Pelagianorum error, dicentium hominem per solum liberum arbitrium posse Dei gloriam promereri.

ADVERTENDVM autem circa istam conclusionem, quòd non idcirco ponimus hominem indigere diuino auxilio ad consequendam beatitudinem, quasi Deus non possit de potentia absoluta dare beatitudinem non habenti tale auxilium, quam inferius gratiam nominabit, aut nõ possit hominem sine tali gratia ordinare & acceptare ad beatitudinem. hoc enim diuinę potentiæ non repugnat, sed quia sine tali auxilio quę est gratia, homo non potest consequi beatitudinem tanquam formaliter & intrinsecè dignus beatitudine, & tanquã opera sua sine tali auxilio sint formaliter vitæ æternæ meritoria. si enim à Deo huiusmodi opera acceptentur tanquam pro quibus Deus velit beatitudinem dare non existente gratia in homine, erunt digna vita æterna extrinsecè, id est, per diuinã acceptationem tantùm, nõ autem intrinsecè, quasi videlicet in seipsis habeant aliquid quo formaliter digna sint tali præmio: ex quo patet argumenta Scoti in 17. dist. 1. non procedere contra mentem sancti Thomæ, quum procedant contra primum sensum, non autem contra secundum: vide apud Capreolum in eadem distinctione prima.

Quòd per auxilium diuinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem. Cap. 148.



OSSET autem videri alicui quòd per diuinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quòd dictum est: Nemo venit ad me, nisi pater qui misit me traxerit eum. & ex hoc quod dicitur Rom. 8. Qui spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt. & 2. Cor. 5. Charitas Christi vrget nos. trahi enim, & agi & vrgeri, coactionem importare videntur. Hoc autem non esse verum manifestè ostenditur. diuina enim prouidentia rebus omnibus prouidet secundum modũ eorum, vt suprà ostensum est. est auté proprium homini & omni rationali creaturæ quòd voluntariè agat, & suis actibus dominetur: vt ex supradictis patet. huic autem coactio contrariatur. non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad rectè agendum.

o Adhuc, diuinum auxiliũ sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quòd in nobis nostra opera operatur. sicut causa prima operatur operationes causarum secundarũ: & agens principale operatur actione instrumenti, vnde dicitur Isa. 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. causa auté prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius: ergo & Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est vt voluntariè & non coactè agamus: nõ igitur diuino auxilio aliquis cogitur ad rectè agendum.

3 Amplius, homo per voluntatem ordinatur in finem. obiectum enim voluntatis est bonum & finis. auxilium autem diuinum nobis ad hoc præcipuè impenditur, vt cõsequamur finem. eius ergo auxilium non excludit à nobis actum voluntatis: sed ipsum præcipuè in nobis facit. Vnde & Apost. dicit ad Phil. 2. Deus est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate. coactio auté excludit in nobis actum voluntatis. coactè enim agimus cuius contrarium volumus. non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad rectè agendum.

4 Item, homo peruenit ad vltimum suum finem per actus virtutum. felicitas enim virtutis præmium ponitur: actus autem coacti non sunt actus virtutum: nam in virtute præcipuum est electio, quæ sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est: non igitur diuinitus homo cogitur ad rectè agendum.

5 Præterea, ea quæ sunt ad finem, debét esse fini proportionata: finis autem vltimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntariè agentibus, qui sunt domini sui actus: vnde neque inanimata neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secũdum metaphoram: auxilium igitur quod homini datur diuinitus ad felicitatem consequendã, non est coactiuum. Hinc est quod Deut. 30. dicitur: Considera quòd hodie proposuerit Dominus in conspectu tuo vitã & bonum: & econuerso mortem & malum: vt diligas Dominum Deum tuum, & ambules in viis eius: si autem auersum fuerit cor tuũ, & audire nolueris, prædico tibi hodie quòd pereas, &c. & Ecclesiast. 15. dicitur. Ante hominem est vita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi.

Super. Cap. 148



VIA posset alicui videri ex auth. Ioan. 6. & Apost. ad Rom. 8. & 2. Cor. 5. quòd per prædictum diuinum auxilium aliqua coactio inferatur homini ad bene agendum, vult sanct. Tho. hãc falsam existimationem excludere. Et ponit hanc cõclusionem: Per auxilium diuinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem. Et arguit primò sic: Proprium est homini & omni rationali creaturæ, quòd volũtariè agat, & suis actibus dominetur, ergo Deus suo auxilio hominé non cogit ad rectè agendum. probatur cõsequentia, quia diuina prouidentia rebus omnibus prouidet secundum modum earum.

Secundò, diuinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quòd Deus in nobis nostra opera operatur sicut causa prima, vt patet etiam Isaiæ 26. Sed causa prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius, ergo & Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est vt voluntariè & non coactè agamus. ergo, &c. Ista ratio differt à præcedenti: quia illa procedit ex vniuersali modo gubernationis diuinæ prouidentiæ, ista autem procedit ex modo agendi causæ primæ circa actiones causæ secundæ. Tertiò, auxiliium diuinum nobis ad hoc præcipuè impenditur, vt consequamur finem, ergo non excludit à nobis actum voluntatis, sed ipsum præcipuè in nobis facit, quod etiam Apostolus ad Philippens. secũdo confirmat, dum ait, Deus est qui operatur in nobis velle &c. probatur prima consequentia, quia homo per voluntatem ordinatur in finem. Secunda verò, quia coactio excludit in nobis actum voluntatis, cùm coactè agamus id cuius cõtrarium volumus. Quartò, actus coacti non sunt actus virtutum, cùm principium in eis sit electio, quæ sine voluntario esse non potest. ergo, &c. Probatur consequentia, quia homo per actus virtutum peruenit ad vltimum finem.

Quintò, finis vltimus qui est felicitas, non competit nisi voluntariè agentibus, qui sunt domini sui actus,; vnde neque inanimata neque bruta felicia dicimus. ergo, &c. probatur cōsequentia, quia quæ sunt ad finem, debent fini esse proportionata. Confirmatur authoritate Deuteronomij 30. & Eccel. 15. Ad authoritates in principio capituli adductas, quibus videbatur probari quòd homo per gratiam ageretur ad bene operandum, non respondet sanct. Thom. quia ex dictis solutio patet. ex eo enim quòd Deus omnibus secundum modum suæ naturæ prouidet, vt dictum est, habetque natura rationalis vt liberè agat: constat quòd trahi, vrgere, & similia, non dicunt coactionem, sed tantum inclinari & moueri ad bonum libertate seruata.

Quòd prædictum auxilium homo promereri non potest. Cap. 149.

Idem. 1. 2. q. 114. artic. 5.



EX prædictis autem manifestè ostēditur quòd auxilium diuinum homo promereri non potest. Quælibet enim res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet: materia autem non mouet seipsam ad suā perfectionem: sed oportet quòd ab alio moueatur. homo igitur non mouet seipsum ad hoc quòd adipiscatur diuinum auxilium quod supra ipsum est: sed potius ad hoc adipiscendum à Deo mouetur. motio autem mouentis præcedit motum mobilis ratione & causa. non igitur propter hoc datur nobis auxiliū diuinū, quia nos ad illud per bona opera promouemur: sed potius nos ideo per bona opera proficimus, quia diuino auxilio præuenimur.

2 Adhuc, agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam à principali agente, nisi secundum quòd agit ex virtute principalis agentis: sicut calor ignis non magis præparat materiam ad formam carnis, quàm ad aliam formam, nisi inquantum agit in virtute animæ: sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. non igitur potest se anima præparare ad suscipiendum effectum diuini auxilij: nisi secundum quòd agit ex virtute diuina. præuenitur igitur diuino auxilio ad bene operandum magis quàm diuinum auxilium præueniat, quasi merendo illud, vel se præparando ad illud

3 Amplius, nullum agens particulare potest vniuersaliter prçuenire actionem primi vniuersalis agentis: eo quòd omnis actio particularis agentis originem habeat ab vniuersali agente: sicut in istis inferioribus omnis motus præuenitur à motu cælesti: sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens suo vniuersali: impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non præueniat actio diuina. vnde & Ioan. 15. dominus dicit: Sine me nihil potestis facere.

4 Item, merces proportionatur merito, cùm in retributione mercedis æqualitas iustitiæ obseruetur: effectus autem diuini auxilij qui facultatem naturæ excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit: nō igitur per huiusmodi actus potest homo prædictum auxilium mereri.

5 Præterea, cognitio præcedit volūtatis motum: cognitio autem supernaturalis finis est homini à Deo, cùm per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit: eò quòd facultatem naturalē excedat: oportet ergo quòd motus volūtatis nostræ in vltimū finem auxilium diuinum præueniat. Hinc est quòd dicitur ad Titum. 3. Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit. & Rom. 9. Non est volentis, scilicet velle: nec currentis, scilicet currere: sed miserentis Dei: quia scilicet oportet quòd ad bene volendum & operandū homo diuino præueniatur auxilio: sicut consuetum est quòd effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo mouenti. attribuitur enim victoria duci, quæ labore militū perpetratur. non ergo per huiusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam malè intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuū, interiorum & exteriorum: sed ostenditur Deo esse subiectum Et Thren. 5. dicitur: Conuerte nos Domine ad te, & cōuertemur. per quod patet quòd conuersio nostra ad Deum præuenitur auxilio Dei nos cōuertentis. Legitur tamen Zachar. 1. ex persona Dei dictum: Cōuertimini ad me, & conuertar ad vos. non quin Dei operatio nostram cōuersionem præueniat, vt dictum est, sed quia conuersionem nostram qua ad ipsum conuertimur, adiuuat subsequenter eam roborando vt ad effectum perueniat: & stabiliendo vt finem debitum consequatur. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant huiusmodi auxiliū propter merita nobis dari: & quòd iustificationis nostræ initium ex nobis sit: consummatio autem à Deo.

Super Cap. 149.



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas hominem diuino indigere auxilio ad beatitudinem consequendam: vult nunc ostendere quòd tale auxilium homo promereri non potest. Et primò probat propositum. Secundò, remouet quoddam dubium. Arguit itaque primò sic: Homo non mouet seipsum ad hoc vt adipiscatur diuinum auxilium, sed potius ad hoc à Deo mouetur: ergo non propter hoc nobis datur quia nos ad illud per bona opera promouemur, sed nos potius ideo per bona opera proficimus, quia diuino auxilio præuenimur. Probatur antecedens, quia quælibet res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet: materia autem non mouet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quòd ab alio moueatur. consequentia verò probatur, quia motio mouentis præcedit motum mobilis ratione & causa.

CIRCA hoc vltimum dictum aduertendum quòd motio mouētis dupliciter potest intelligi præcedere motum mobilis ratione. Vno modo sicut id dicitur esse alio prius ratione, quod in eius diffinitionem cadit: & sic iuxta diffinitionem motus positam in tertio Physicorum, constat quòd mouere non est prius ratione quàm moueri: sed posset hoc modo dici prius ratione, si acciperetur diffinitio motus complectēs omnes eius causas. diceretur enim quòd motus est actus existentis in potentia, in quantum huiusmodi à mouente causatur in mobili. Alio modo sicut quod prius cadit in intellectu de vno in aliud procedente, dicitur prius ratione: & hoc modo mouentis motio est prius motu mobilis. prius enim intelligimus motum ab agente & mouente procedere quàm recipiatur in mobili. dicitur etiam præcedere causa, id est, causalitate, non quia sit vera causa effectiua motus mobilis, quia cùm eadem res sit motio mouentis & motus mobilis quantum ad id quod in recto dicunt, vnum non potest esse alterius causa effectiua realiter, sed eo modo quo id quod alteri secundum modum considerandi præsupponitur, vt sic dicitur prius causalitate: potest etiam dici quòd intelligitur hoc de motione & motu quantum ad habitudines quibus inter se formaliter distinguuntur, nō quidem sic quòd vna sit alterius causa, sed quia vna est conditio agentis, alia verò conditio patientis: causa autem agens est prior causa patiente & materiali.

OCCVRRIT autem circa hanc rationem dubium. Per eam enim videtur probari quòd nec etiam homo possit beatitudinem promereri: quod tamen falsum esse constat. ita enim supra naturam hominis est habitudo, sicut & gratia: consequenter ita ad ipsam materialiter se habebit anima, sicut ad gratiam. Respondetur quòd aliter loquendum est de homine secundum principia tantùm naturalia considerato: & aliter de ipso vt iam habente supradictum diuinum auxilium. Si primo modo consideretur, sic tam gratia quàm beatitudo est supra naturam suam, & ad ea materialiter tantum comparatur, id est, per modum susceptiui, non autem per modum agentis ad acquisitionem eorum sufficienter, quum principia naturalia non sufficiant ad eas perfectiones, quæ supra naturam sunt, acquirendas: & si ad hūc sensum procedat obiectio, cōceditur quod infertur, scilicet quòd nec etiam beatitudinem homo potest promereri. Si autē secūdo modo consideretur, sic beatitudo non est suprà hominis naturā, inquātum scilicet est tali auxilio perfecta: sicut licet calefacere sit supra naturam aquæ secundum principia tantum naturalia consideratæ, non est tamen supra naturam aquæ calefactæ inquantum habet calorem: & ideo homo, vt perfectus gratia, nō tantùm materialiter se habet ad beatitudinem, sed etiam actiuè, inquantum per tale diuinum auxilium ad beatitudinem acquirendam sufficienter agere potest propter virtutes quę ex illo oriuntur, de quibus inferius agetur. Quia ergo cùm hoc loco ad prædictum auxilium homo comparatur, fit comparatio naturæ hominis præcisè sumptæ ad ipsum, intendit sanctus Thomas quòd ipsum ex actibus à facultate naturæ prouenientibus homo promereri non potest: ideo ipsa ratio optimè de gratia procedit, procederetque eodem modo de beatitudine si ad principia duntaxat naturalia fieret comparatio. Secundò, anima nostra operatur sub Deo, sicut agens instrumentale sub principali: ergo non potest se præparare ad suscipiendum effectū diuini auxilij, nisi secundum quòd agit ex virtute diuina: ergo magis prçuenitur diuino auxilio ad bene operandum quàm preueniat diuinum auxilium quasi merendo, vel se ad illud præparando. probatur prima consequentia, quia agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam à principali agente, nisi secundum quòd agit in virtute principalis agentis, vt ostenditur de calore ignis.

SED videtur quòd ista ratio non concludat. per effectum enim diuini auxilij intelligitur aut beatitudo ad quam homo secundum prædictum auxilium operando potest peruenire, aut ipsum opus meritorium ex gratia proueniens, aut ipsummet auxilium diuinum, vt sit cōstructio intransitiua. sitque idem dicere effectum diuini auxilij, quòd effectum quod est diuinum auxilium. Si primum, sic vtique conceditur quòd anima non potest se præparare per opera meritoria ad susceptionem talis effectus diuini auxilij, nisi secundum quòd agit virtute diuina: sed non est hoc ad propositum, quia non intendit hîc probare sanctus Thomas quòd homo non possit promereri vitam æternam sine auxilio & virtute diuina. hoc enim ostensum est in præcedenti capite. Si secundum, sic etiam non est ad propopositum: quia non quæritur an homo possit

mereri

mereri sine diuino auxilio meritum quod ex gratia procedit. Satis enim constat quòd non est sine diuino auxilio, si est effectus gratiæ. Si tertium, sic concluditur quidem, quòd homo non potest se præparare ad gratiæ susceptionem nisi secundum quòd agit virtute diuina, & quòd præuenitur homo diuino quodam auxilio ad huiusmodi præparationem, & ad bene operandum: non autem concludit quòd præueniatur ipso diuino auxilio de quo loquimur, scilicet ipsa gratia: & quòd homo nō possit gratiam promereri. non enim repugnat operi bono, & alicuius perfectionis meritorio, quòd virtute diuina agatur.

AD huius euidentiam considerandum est quòd cùm rationes huius capitis contra errorem Pelagij inducantur, accipiendæ sunt secundum quòd per eas error Pelagianorum refelli potest. Posuerunt enim Pelagiani quòd initium boni operis est ex nobis, & similiter præparatio ad gratiam, & quòd ad hoc homo nullo diuino auxilio indiget: ex quo sequebatur gratiam nobis à Deo dari propter nostra merita omne diuinum auxilium præcedentia. Reprobatur ergo hic error, cùm ostenditur quòd nullum opus à nobis bonum & alicuius rei meritorium fieri potest nisi diuino auxilio nos præueniente: & quòd tale opus virtute tantùm naturæ à nobis fieri non potest, vt in sequentibus rationibus ostēditur. Et ideo dicitur quòd per effectum diuini auxilij (vt patet cap. seq.) hîc intelligitur ipse effectus diuinus scilicet gratia, qua ad bona opera iuuamur: & est sensus, quòd non præuenimus ac promeremur simpliciter & absolutè gratiam ac auxilium diuinū nostris operibus naturalibus: quia cùm nullum opus bonum agere possimus nisi in virtute diuina, vt ostenditur etiam 1. 2. quæst. 109, at. 6. & Quol. 1. art. 7. necesse est vt diuinum aliquod auxilium omnem naturam nostram, bonam operationem, omnéque nostrum meritum præueniat. Quod si necesse est vt aliquod diuinum auxilium, ipsa scilicet interior motio à Deo ad bonum, omnem nostram bonam & rectam operationem qua ad supernaturalia ordinamur, pręcedat: manifestum est quòd ex facultate tantùm naturæ secundum auxilium, in habitualem videlicet gratiam, promereri non possumus: quod est principale intentum. Cùm autem contra hunc sensum arguitur, quia licet aliquod diuinum auxilium præueniat omne opus bonum in nobis, non tamē ex hoc sequitur quòd habitualem gratiā promereri non possimus. Dicitur quòd optimè sequitur ad mentem sancti Thomæ, scilicet quòd per solam virtutem naturalem ipsam gratiam promereri non possimus. si enim nullum opus bonum à nobis fieri potest, præsertim ad supernaturalia disponens, nisi in virtute diuina, sequitur vt virtute tantum propria nihil boni huiuscemodi agere possimus, & consequenter nihil quòd gratiæ meritorium sit: vnde licet non repugnet operi bono & meritorio quòd virtute diuina agatur, imò hoc necessarium sit, repugnat tamen quòd ex virtute naturæ tantùm fiat. Tertiò, anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub vniuersali: ergo impossibile est esse aliquem rectum motum in ipsa quem non præueniat diuina actio. probatur consequentia, quia nullum agens particulare potest vniuersaliter præuenire actionem primi vniuersalis agentis, cùm eius actio ab vniuersali agente originem habeat, vt patet in motibus. Confirmatur authoritate Ioannis 15. Quartò effectus diuini auxilij qui facultatem naturę excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit, ergo, &c. probatur consequentia, quia merces merito proportionatur, cum in retributione pro meritis æqualitas iustitiæ obseruetur.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ quæstione 114. articulo 1. quòd cùm recompensare mercedem operis vel laboris sit actus iustitiæ, iustitia verò quædam æqualitas sit, vbi nō simpliciter ęqualitas ibi non simpliciter est ratio meriti & mercedis, sed potest esse secūdū quid ratio meriti, inquantū seruatur æqualitas secundū quid: & quia inter Deum & hominē maxima est inæqualitas, & totū quod est hominis bonū, à Deo est, ideo nō potest inter hominem & Deum esse ratio meriti simpliciter, sed tantū secūdum quid, inquantū homo facit opus cui debetur à Deo merces & retributio secūdum diuinam præordinationem, non autē absolutè. Quod ergo dicitur, mercedem merito proportionari oportere, intelligitur aut simpliciter, sicut inter eos inter quos potest esse absoluta æqualitas. aut secūdū quid, & secundū præmiantis ordinationē sicut inter hominem & Deum, inter quos non potest esse absoluta æqualitas. similiter cū dicitur q; in retributione mercedis æqualitas iustitiæ obseruatur, intelligitur aut simpliciter, aut secūdū quid: & quia auxilium diuinum cum naturæ facultatem excedat, non est proportionatum etiam secundum ordinationem diuinam operibus ex naturali facultate productis (actus enim naturalis cuiuscūque rei non ordinatur diuinitus ad aliquid excedens proportionē virtutis, quę est principium actus, cùm ex institutione diuinæ prouidentiæ nihil agat vltra suam speciem) ideo opera nostra ex naturali tantùm facultate producta non possunt habere rationem meriti respectu prædicti diuini auxilij. & secundum hoc ista ratio procedit. Quintò, cognitio supernaturalis finis est homini à Deo, cum facultatem naturæ excedat, & consequenter naturalem rationem: ergo motus voluntatis nostræ in vltimum finem à diuino auxilio proueniunt. probatur consequentia, quia cognitio præcedit voluntatis motum.

ADVERTENDVM est ex doctrina sancti. Thomæ 1. 2. quæst. 113. & de Verit. quæst. 28. quòd non potest homo se ad habitualem gratiam præparare nisi per rectum motum voluntatis in vltimum finem, per fidem scilicet & desiderium quo ipsum esse iustificatorem & obiectum beatitudinis credit, & quo ipsum sub illa ratione desiderat, eiúsque appetit gratiam: qui quidem motus si perfectus sit, ipsam gratiæ infusionem natura tantùm præcedit secundum ordinem causæ materialis: si autem sit imperfectus, etiam tempore præcedit. propter hoc volens concludere S. Thom. quòd homo non potest per principia tantùm naturalia mereri gratiam, aut se ad ipsam præparare, concludit quòd motus voluntatis in vltimum finem, à Deo præueniuntur. hoc enim idem est ac si diceretur quòd præparationem ad gratiam diuinum præcedat auxilium. & sic non est ex sola naturę virtute. Confirmatur authoritate Apostoli ad Titum 3. Non ex operibus, &c. & ad Rom. 9. Non est volentis, &c. Per quæ Apostoli verba ait sanctus Thomas, liberum non excluditur arbitrium, sed ostenditur Deo esse subiectum. Confirmatur etiam authoritate Hieremiæ Threnor. 5. Conuertere nos, &c. Secundò excludit quandam obiectionem. Videtur enim oppositum huius dici Zachariæ 1. vbi ex persona Dei dicitur, Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. ex quo videtur quòd nostra conuersio Dei operationem præueniat. Sed respondet sanct. Thom., quòd illud dicitur, non quin Dei operatio nostram conuersionem præueniat, sed quia conuersionem nostram qua ad ipsum conuertimur, adiuuat subsequenter eam roborando vt ad effectum perueniat, & stabilēdo vt finem debitum consequatur.

ADVERTENDVM, quòd per istam responsionem intelligit sanct. Thomas dupliciter Deum se habere ad nostram conuersionem. Vno modo animam hominis interius mouendo & instigando ad hoc vt ad Deum conuertatur, & sic cōuersio Dei ad hominem præuenit nostram in ipsum conuersionem. Alio modo roborando ipsam nostram conuersionem ad hoc vt peccati remissionem & gratiam consequatur, qui est eius effectus: & etiam stabiliendo & firmādo ipsam ad debitum finem, scilicet beatitudinem consequendam. Si enim homo in sua conuersione perseuerauerit, finem beatitudinis consequetur: & sic conuersio Dei ad nos non præuęnit nostram conuersionem sed ipsam cōcomitatur, aut etiam aliquo modo sequitur, secundum scilicet quòd vnus effectus gratiæ alium subsequitur, vt ostenditur 1. 2. quæst. 111. artic. 3. Per hoc Pelagianorum error excluditur dicentium huiusmodi auxilium propter merita nobis dari, atque etiam quòd iustificationis nostræ initium ex nobis sit, id est, ex virtute sola naturæ, consummatio autem gratiæ, scilicet infusio & peccati remissio, est à Deo.

SED remanet dubium ex dictis. Cùm enim ostensum sit hominem non posse mereri gratiam virtute naturæ, cùm ad quælibet bona opera diuino præueniatur auxilio, remanet dubium vtrum homo per opera facta ab ipso diuino auxilio diuináque motione instigato, ipsam gratiam mereatur, saltem de congruo. Capreolus in 4. dist. 14. quęst. 2. ad argumenta Henrici, tenet finaliter de mente sancti Thomæ, quòd propriè loquendo nulla dispositio præcedens habitum gratiæ potest dici meritum, nec de congruo, nec de condigno. Sed non videtur hoc mihi esse de mente sancti Thomæ. Nam licet non sit ibi meritum de condigno propter inæqualitatem operum nostrorum ad gratiam, non video tamen quomodo non sit ibi meritum congrui, cùm secundum mentem sancti Thomæ, 1. 2. quæst. 114. artic. 3. meritum congrui accipiatur secundum æqualitatem proportionis, vt scilicet homini agenti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Secundum hoc enim congruum videtur vt homini præparanti sed ad gratiam secundum quòd à Deo mouetur, Deus gratiam infundat. quæ autem adducit Capreolus ex 1. 2. quæstione 112. & quæst. 114. & ex secundo Sententiarum distinct. 27. non cogunt. Nam diligenter inspicienti apparet quòd in locis illis intendit sanctus Thomas de merito duntaxat condigni, non autem de merito congrui. imò in secundo Sententiarum expressè concedit ibi esse meritum congrui.

Quòd prædictum auxilium gratia nominatur, & quid sit gratia gratum faciens.

Cap. 150.



VIA verò hoc quod datur alicui absque suis meritis præcedentibus, gratis ei dicitur dari, cùm diuinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum præueniat, vt ostensum est, consequitur quòd hoc auxilium homini gratis impendatur: & ex hoc conuenienter gratiæ nomen acceperit. vnde & Apostolus dicit Rom. 11. Si gratia est, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia. Est autem & alia ratio propter quam prædictum Dei auxilium gratiæ nomen accepit. dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus: vnde & qui ab aliquo diligitur, dicitur gratiā eius habere: est autem de ratione dilectionis, vt diligens, bonum velit ei quem diligit & operetur: & quidem Deus bona vult & operatur circa omnē creaturam. ipsum enim esse creaturæ, & omnis eius perfectio, est à Deo volente & operante, vt suprà * ostensum est. vnde dicitur Sapientiæ 11. Diligis omnia quæ sunt: & nihil odisti eorum quæ fecisti. Sed specialis ratio diuinæ dilectionis ad illos cōsideratur, quibus auxiliū præbet ad hoc quòd consequantur bonum quod ordinem naturæ eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, sed subipsius. hoc igitur auxilium conuenienter dicitur gratia, non solùm quia gratis datur, vt estensum est: sed etiam quia hoc auxilio homo speciali quadam prerogatiua redditur Deo gratus. vnde & Apostolus dicit Eph. 1. prædestinauit nos in adoptione filiorum secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio suo. Oportet autem hāc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quādam formam & perfectionē ipsius. Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quòd habeat continuum ordinem in ipsum. nam mouens continuè, mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. cùm igitur auxilio diuinæ gratiæ homo dirigatur in vltimum finem

* Lib. 1. cap. 29. & 30 & 2. lib. cap. 15.

mum finem, vt ostensum est: oportet quòd continuè homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perueniat. hoc autem non esset si prædictum auxilium participaret homo secundnm aliquem motum aut passionem, & non secundum aliquam formam manentem & quasi quiescentem in ipso. motus enim & passio talis non esset in homine nisi quando actu conuerteretur in finem: quod non continuè ab homine agitur: vt præcipuè patet in dormientibus. est ergo gratia gratum faciens aliqua forma & perfectio in homine manens etiam quando non operatur.

2 Adhuc, dilectio Dei est causatiua boni quod in nobis est: sicut dilectio hominis prouocatur & causatur ex aliquo bono quod in dilecto est: sed homo prouocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto præexistens. ergo vbi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quòd consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini à Deo collatum. cùm igitur secundum prædicta gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quòd aliqua specialis bonitas & perfectio per hoc homini inesse designetur.

3 Amplius, vnumquodque ordinatur in finem sibi conuenientem secundum rationem suæ formæ. diuersarum enim specierum diuersi sunt fines. sed finis in quem homo dirigitur per auxiliũ diuinæ gratiæ est supra naturam humanam: ergo oportet quòd homini superaddatur aliqua supernaturalis forma & perfectio per quam conuenienter ordinetur in finem prædictum.

4 Item, oportet quòd homo ad vltimum finem per proprias operationes perueniat. vnumquodque autem operatur secundum propriam formam. oportet igitur ad hoc quòd homo perducatur in vltimum finem per proprias operationes, quòd superaddatur ei aliqua forma ex qua eius operationes aliquam efficatiam accipiant promerendi vltimum finem.

5 Præterea, diuina prouidentia omnibus prouidet secundum modum suæ naturæ, vt ex supradictis * patet. est autẽ hic modus proprius hominibus, quòd ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse supernaturales potentias quasdã perfectiones, & habitus quibus quasi connaturaliter & faciliter & delectabiliter bonũ & bene operentur. igitur auxilium gratiæ quod homo à Deo consequitur ad perueniendum in vltimum finem, aliquam formam & perfectionẽ homini inesse designat. Hinc est quòd gratia Dei in scriptura quasi lux quædam designatur. dicit enim Apostolus Ephes. 5. Eratis aliquando tenebræ: nunc autem lux in Domino. Decenter autẽ perfectio per quam homo promouetur in vltimum finem, quæ in Dei visione consistit, dicitur lux, quæ est principium viuendi. Per hoc autem excluditur opinio quorundã dicentium, quòd gratia Dei nihil in homine ponit: sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quòd dicitur gratiã regis habere, sed solùm in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quòd non attenderunt differẽtiam inter dilectionem diuinam & humanam. diuina enim dilectio est causatiua boni quod in aliquo diligit: non semper autem humana.

* Cap. 73.

Super Cap. 150.



POSTQVAM ostẽdit sanct. Thom. necessarium esse nobis diuinum quoddam auxilium ad beatitudinem consequendam, quod nostris operibus promereri non possumus, vult declarare quid illud auxilium sit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostẽdit quo nomine vocetur, secundò quid sit. Quantum ad primum ait, quòd dictum auxilium nominatur gratia, propter duo. Primò, quia datur gratis & absque propriis meritis præcedentibus. quæ ratio tangitur Rom. 11. Secundò, quia hoc auxilio speciali quadam prærogatiua homo redditur Deo gratus, inquantum præter dilectionem quo Deus omnem creaturam diligit volendo & operando esse & perfectionem omnis creaturæ, specialis ratio diuinæ dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium præbet ad consecutionem supernaturalis boni, scilicet fruitionis suiipsius, vt ostenditur ad Ephes. 1. dicitur enim quis alicui esse gratus, quia est ei dilectus. vnde & qui ab aliquo diligitur, dicitur eius gratiam habere.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina sanct. Thom. secundo Sentẽtiarum dist. 26. art. 1. ad secundum, quòd quamuis omnes naturales bonitates creaturis collatæ, gratiæ dici possint, quia gratis à Deo dantur, effectus tamen diuinæ dilectionis quã hominem ad diuinam fruitionem diligit, antonomaticè gratia dicitur: sicut & ipsa dilectio antonomaticè dicitur dilectio: quia non solùm diligitur homo à Deo sicut ab artifice opus suum diligitur, sed perfecta quadam dilectione, quæ quasi amicitiæ similis est, inquantum trahit ipsum in societatem suæ fruitionis, vt in eo sit ipsius gloria & beatitudo, quo Deus beatus est. Propter hoc bene hoc dicitur quòd quia homo redditur Deo gratus per diuinum illud auxilium speciali quadam prærogatiua, ideo ipsum auxilium gratia nominatur.

Quantum ad secundum ponit hanc conclusionem. Gratia hæc est aliquid in homine gratificato existens tanquam forma quædam, & perfectio eius. probatur multiplici ratione. Prima ratio est, auxilio diuinæ gratiæ homo dirigitur in vltimum finem, ergo oportet quòd continuè isto auxilio potiatur quousque ad finem perueniat. ergo talis gratia gratum faciẽs est aliqua forma & perfectio in homine manens, etiam quando non operatur. probatur prima consequentia, quia quòd in finem aliquem dirigitur, oportet quòd habeat continuum ordinem in ipsum. cùm mouẽs continuè moueat quousque mobile per motum finem sortiatur. secunda verò quia oppositum consequentis infert oppositum antecedentis. si enim participaretur ab homine secundum aliquem motum & passionem, & non secundum aliquam formam manentem & quasi quiescentem in ipso, non esset in homine nisi quandiu actu conuerteretur in finem: & sic cùm non cõtinuè hoc ab homine agatur, sequitur quòd isto auxilio homo non potiatur cõtinuè quousque perueniat in finẽ: quod est opositũ antecedentis.

AD euidentiam huius rationis considerãdum est quòd dupliciter rem aliquam contingit in finem dirigi. Vno modo per aliquem actum, secundum quòd actualiter mouetur ad acquisitionem finis, sicut lapis deorsum dirigitur, cùm actu mouetur deorsum. Alio modo per actum primum qui habet habitualem inclinationem & ordinem siue conuenientiã ad finem, sicut cùm lapis non mouetur actu deorsum, propter grauitatem tamen in ipso existentem dicitur dirigi & inclinari ad locum deorsum. Vtroque modo Deus creaturam ad finem mouere potest: sed differentia est, quia motio rei qua à Deo dirigitur ad finem per actualem tendẽtiam ad finem, non est in re nisi quando res actualiter per propriam operationem in ipso à Deo causatam mouetur ad finem, forma autem qua habitualiter res inclinatur ad finem & fit fini conueniens & proportionata, est in creatura etiam quando creatura non actualiter mouetur ad finem, sicut in graui est grauitas etiam quãdo non actualiter mouetur deorsum. Quia ergo homo potest ad supernaturalem beatitudinem à Deo dirigi, & per actualem motionem qua appetitum ad finis amorem & desiderium mouet, & per aliquam formam ab eo causatam qua homo quasi habitualiter ordinatur in beatitudinem. si dirigatur in beatitudinem per solam motionem appetitus à Deo ad actualem operationem: cùm talis non sit in homine continua, vt patet in homine dormiente, sequitur quòd nec directio huiusmodi ad finem sit continua. Propterhoc bene hîc infertur quòd si homo diuinum auxilium participaret secundum aliquem motum aut passionem, scilicet secundum motum voluntatis in ipsa à Deo causatum, non continuè homo potiretur diuino auxilio quousque ad finem perueniret, quia talis motus aut passio non esset in homine nisi quando actu conuerteretur in finem, per actualem videlicet appetitum finis: quòd constat non agi ab homine continuè.

CIRCA probationem verò primæ consequentiæ aduertendum, quòd sicut motus dicitur continuus qui nulla quiete interrumpitur, ita continuus, ordo ad finem dicitur ordo nõ interruptus quousque ad finem perueniatur. Si enim sit ordo ad finem in aliquo, & postmodum ille ordo cesset, deinde recuperetur, non dicitur continuus ordo ad finem: sed cum aliquid ordinatur ad finem, non interrumpiturque ordo, sed peruenitur ad finem nulla facta ordinis interruptione, dicitur ille ordo continuus. Ad hunc ergo sensum intelligitur quod ait S. Thom. id quod in aliquem finem dirigitur, oportere habere continuum ordinem ad ipsum: quia videlicet necesse est vt ad finem habeat ordinem nullo modo interruptum quousque ad ipsum perueniat.

SED tunc duplex resultat dubium. vnum cõtra ipsam propositionem. Videtur enim ex hoc sequi quòd semel directus à Deo in beatitudinem per gratiæ infusionem, nunquam ipsam gratiam possit amittere quousque ad beatitudinem peruenerit: cùm tamen catholicè teneatur per peccatum mortale amitti gratiam, recuperaríque per pœnitentiam posse. Alterum est contra huius propositionis probationem. nam ex hoc quòd mouens continuè mouet quousque mobile per motum ad finem perueniat, non habetur nisi quòd homo directus per diuinam motionẽ in beatitudinem, mouetur tali motione quousque in ipsam perueniat: & sic habetur quòd cõtinuè homo diuino auxilio, quæ est diuina motio, potiatur. non autem quòd potiatur aliqua forma permanente & quiescente, vt intendebatur.

AD primi dubij solutionem considerandum est, quòd cùm in directione qua aliquid ab alio dirigitur in finem per aliquid in ipso causatum quod sit fini proportionatum, tria concurrant, scilicet actio agentis qua rem dirigit & mouet ad finem, forma moti & directi qua formaliter dirigi dicitur, & habitudo consequens, quæ est habitudo ordinati & directi ad finem: manente ipsa directione actiua agentis & dirigentis, necesse est ipsam formam directi & habitudinem consequentem manere, & non interrumpi. quia actio mouentis non est sine actu mobilis & sine moti habitudine ad id ad quod mouetur. Sensus ergo propositionis S. Thom. est, quòd si aliquid in finem dirigitur non per solam præordinationem dirigentis, sicut prædestinatus dicitur esse in mente diuina ab æterno in vitam æternam directus & ordinatus, sed per actum aliquem receptum à dirigente in eo qui dirigitur, quo fit vita æterna dignus, necesse est vt manente directione actiua qua in finem dirigitur, maneat continuè habitudo ad finem & actus in eo qui dirigitur receptus, super quo talis habitudo fundatur. sic enim cum homo Deo gratus, quandiu est gratus, actione diuina dirigatur & ordinetur ad beatitudinem, etiam quando non conuertitur in ipsam beatitudinem per actum liberi arbitrij, optimè sequitur quòd forma illa qua in talem finem dirigitur, continuè in ipso maneat, etiam quando non actu operatur conuertendo se ad finem, & per consequens quòd talis actus non est in homine per modum motus aut passionis, sed magis per modum formæ permanentis. Ad dubium ergo dicitur quòd illud nõ sequitur quod infertur. nõ enim intẽdit

sanctus

sanct. Thomas, quòd ordinatum ad finem absolutè loquendo habeat continuum ordinem ad finem quousque finem cõsequatur, sed vt dictum est, quòd manente directione agentis est continuus ordo ad finem quousque ipsum consequatur: contingit autem ipsam directionem hominis ad beatitudinem interrumpi per peccatum, inquantum Deus cessat à causatione illius formæ & actus quo homo dirigebatur in finem, & sic etiam contingit ipsum ordinem interrumpi. Posset etiam breuius dici quòd intelligitur quantum est ex ipsa ratione directionis secundum se considerata. Dirigens enim rem aliquam ad finem sua motione, quantum est ex se, non cessat quousque rem ad finem perduxerit, & per consequens talis habitudo & ordo rei directè secundum se non habet quòd interrumpatur: cum hoc tamen stat quòd per aliquod impedimentum superueniẽs possit ipsa directio & ipse ordo impediri, sicut potest superueniente vento impediri sagitta ne ad signum intentum à sagittante perueniat. eodem modo dicitur quòd ipsa directio hominis Deo grati ad beatitudinem secundum se continua est, & ordo huiusmodi hominis ad ipsam directi quantum est ex se habet vt continuè duret quousque homo beatitudinem consequatur: potest tamen aliquis ordo talísque directio per peccatum impediens interrumpi. Ad secundum dicitur quòd ex illa ratione non concluditur, quòd homo sola diuina motione absque formæ permanentis impressione continuè potiatur, sed solùm quòd oportet in homine sic directo esse aliquem actum, & ordinem ipsum actum consequentem continuum esse manente ipsa actiua directione: vel etiam quantum est ex se: ex hoc autem sequitur quòd cùm homo non semper actu conuertatur in finem per actum secundum exercitium, semper tamen à Deo sit in ipsum directus, etiam quando non actu operatur, quousque per peccatum talis directio cesset, talis actus in homine ad beatitudinem directo nõ potest esse sola motio diuina qua liberum arbitrium in Deum actualiter mouet: quia illa non continuè manet, sed aliqua forma in homine manẽs, etiam quando actu operatur. Secunda ratio est, homo prouocatur ad diligendum aliquem specialiter propter speciale bonum in ipso præexistens. ergo vbi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quòd ponatur aliquod bonum speciale homini à Deo collatum. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia dilectio Dei est causatiua boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis prouocatur & causatur ex aliquo bono quod est in dilecto. Secunda verò, quia gratia gratum faciens designat specialem Dei dilectionem.

SED videtur ista ratio concludere hoc solùm, quòd gratia gratum faciens sit aliquid in homine, non autem quòd sit forma permanens: quod est intentum. Respondetur, quòd licet prima fronte videatur illud concludi, si tamen diligenter inspiciatur, propositum concluditur. sicut enim homo ad amorem specialem alterius hominis prouocatur ex aliqua eius perfectione in ipso permanente, aut vera, aut existimata, nõ autem ex aliquo in ipso existente per modum transeuntis, ita Deus specialiter creaturam rationalem diligendo causat in ipsa aliquam formam permanentem qua possit dici formaliter Deo gratus. Tertia ratio est, finis in quem homo dirigitur per auxilium gratiæ, est supra naturã humanam: ergo oportet vt homini superaddatur supernaturalis forma qua conuenienter in ipsum ordinetur. probatur consequentia, quia vnumquodque ordinatur in finem sibi conuenientem secundum rationem suę formę: cuius signum est, quòd diuersarum specierum diuersi sunt fines. Quarta ratio est, Oportet quòd homo ad vltimum finem per proprias operationes perueniat, ergo oportet quòd ei superaddatur aliqua forma ex qua operationes eius efficaciam habeant promerendi vltimum finem. probatur consequentia, quia vnumquodque operatur secundum propriam forman. Quinta ratio est, Modus proprius hominis est, quòd ad perfectionem suarum operationum oportet supra naturales potẽtias ei inesse perfectiones aliquas & habitus quasi connaturaliter, faciliter & delectabiliter bonum & bene operetur, ergo, &c. probatur consequentia, quia diuina prouidentia omnibus prouidet secundum modum suæ naturæ. Confirmatur, quia ad Ephes. 5. Gratia dicitur lux: quia per ipsam homo promouetur ad Dei visionem, lux enim est principium videndi. Per hoc autem excluditur opinio dicentium, gratiam nihil in homine ponere, sicut nec in eo qui dicitur gratiam regis habere: qui decepti sunt non attendentes differentiam inter dilectionem diuinam & humanam. illa enim est causatiua boni quod in aliquo diligit, non autem humana.

ADVERTENDVM, quòd licet dilectio humana non sit vniuersaliter causatiua boni quod in aliquo diligit, oportet tamen in dilecto esse aliquam perfectionem qua alius ad eum diligendum prouocetur: & sic in illo qui dicitur gratiam regis habere, oportet aliquam perfectionem ponere ex qua dilectio regis originem habeat, licet non oporteat in ipso aliquid ponere per regis dilectionem causatum. Ex his manifestè patet opinionem illorum falsam esse qui dixerũt gratiam nihil aliud esse quàm diuinam dilectionem & acceptionem qua Deus hominem ad vitam ęternam acceptat. Vide apud Capreolum in 17. dist. primi. Sent. quæst. 1. artic. 1. pro 2. parte secundæ conclus.

ADVERTENDVM etiam quòd ex supradictis manifestè relinquitur quid sit gratia gratum faciens, id est, quæ hominem Deo gratum reddit ad beatitudinem consequendam. est enim forma quædam & perfectio existens in creatura rationali per quam homo formaliter redditur Deo gratus & dilectus, & per quam est homo dignus vita æterna, & est ad eam capessendam ordinatus: sicut graue est grauitate formaliter graue, & ad locum deorsum per ipsam ordinatur: & cùm non sit forma substantialis, quia aduenit non post esse completum rei, manifestè relinquitur quòd sit accidens & qualitas quædam & in prima specie qualitatis vt dicitur 1.2, quæst. 110. art. 3. & Veri. quæst. 27. art. 2. & 2. Sent. dist. 26. ar. 4. non quidem quòd propriè possit dici habitus, de quo locutus est Philosophus in prædicamentis, cùm non immediatè ordinetur ad operationem, nec sit in potentia animæ, sed in eius essentia, sed est veluti dispositio & habilitas quædam respectu gloriæ, quæ est gratia consumata. Vnde potest dici habitus ad essendum, inquantum hominem constituit in quodam esse supernaturali, faciẽs ipsum formaliter vita ęterna dignum. Quomodo autem distinguatur à virtute, vide apud Capreolum in secundo, distinctione vigesima sexta, & argumenta Scoti cum eorum solutionibus. Item primo Sententiarum decima septima dist. quæstione prima.

Quòd gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei. Cap. 151.

EX præmissis autem manifestum fit quòd per auxilium gratiæ diuinæ gratũ facientis hoc homo cõsequitur, quòd Deum diligat. Gratia enim gratum faciens est in homine diuinæ dilectionis effectus: proprius autem diuinæ dilectionis effectus in homine esse videtur, quòd Deum diligat. hoc enim est principium in intentione diligentis, vt à dilecto redametur. ad hoc enim præcipuè studium diligentis tendit, vt ad sui amorem dilectum attrahat: & nisi hoc accidat oportet dilectionem dissolui. igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur, quòd Deum diligat.

2 Adhuc, eorum quorum est vnus finis, oportet aliquam vnionem esse inquantum ordinantur ad finem: vnde & in ciuitate homines per quandam concordiam adunãtur vt possint consequi reipublicæ bonũ: & milites in acie oportet vniri & cõcorditer agere ad hoc quòd victoriam, quæ est communis finis, consequantur. finis autem vltimus ad quem homo per auxilium diuinę gratiæ perducitur, est visio Dei per essentiam, quæ propria est ipsius Dei: & sic hoc finale bonũ communicatur homini à Deo. non potest igitur homo ad hunc finem perduci nisi vniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis. nam amicorum proprium est idem velle & nolle, & de eisdem gaudere & dolere. per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector: cùm per eam homo dirigatur in finem ei communicatum à Deo.

3 Amplius, cùm finis & bonum sit proprium obiectum appetitus siue affectus, oportet quòd per gratiam gratum facientem, quæ hominem dirigit in vltimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. principalis autem perfectio affectus est dilectio: cuius signũ est, quòd omnis motus affectus ab amore deriuatur. nullus enim desiderat aut sperat aut gaudet nisi propter bonum amatum: similiter autem neque aliquis refugit aut timet aut tristatur aut irascitur nisi propter id quod contrariatur bono amato. principalis ergo effectus gratiæ gratum facientis est vt homo Deum diligat.

4 Item, forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini: sicut corpus per formam grauitatis acquirit similitudinem & conformitatem ad locum ad quem naturaliter mouetur. ostẽsum est autem quòd gratia gratum faciens est quædam forma in homine per quam ordinatur ad vltimũ finem, qui Deus est: per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. similitudo autem est dilectionis causa. omne enim simile diligit sibi simile: per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

5 Præterea, ad perfectionem operationis requiritur quòd aliquis constanter & promptè operetur. hoc autem præcipuè facit amor, propter quem etiã difficilia & grauia leuia videntur. cùm igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, vt ex dictis patet, necessarium est quòd per eandem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis. Hinc est quod dicit Apostolus Roman. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Dominus autem dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens Ioannis 14. Qui diligit me, diligetur à Patre meo: & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. vnde patet quòd gratia quæ ad finem diuinæ visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

Super Cap. 151.

POSTQVAM ostendit sanct. Thom. quid sit gratia, consequenter vult ostendere qui effectus eam concomittentur. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de effectibus gratiæ gratum facientis. Secundò de effectibus gratuitæ voluntatis diuinæ, qui dicuntur gratiæ gratis datæ, cap. 154. Quãtum ad primũ ponit tres cõclusiones: primam, in hoc capite: secũdam cap. seq.

cap. seq. tertiam capit. 153. Prima est, Per auxilium gratiæ gratum facientis hoc homo consequitur, quòd Deum diligat, intellige dilectione charitatis qua Deus diligitur vt obiectum supernaturalis beatitudinis. Et arguit primò sic: Proprius diuinę dilectionis effectus in homine esse videtur, quòd Deum diligat ergo ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur quòd Deum diligat. probatur antecedens, quia hoc est præcipuum in intentione diligentis, vt à dilecto redametur, cum ad hoc præcipuè studium diligentis tendat, vt ad sui amorem dilectum tradat. consequentia verò probatur, quia gratia gratum faciens est in homine diuinæ dilectionis effectus.

ADVERTENDVM, quòd cùm tam gratia quam Dei dilectio hîc dicatur esse diuinę dilectionis effectus, proprius tamen eius effectus dicitur dilectio, quia est primum & principale quod Deus per suam dilectionem intendit. gratia enim est quasi intrinsecus diuinæ dilectionis effectus, eique immediatus, quia nomine diuinæ dilectionis qua Deus hominem specialiter diligit, importatur tam ipse actus diligendi quam gratia quæ hominem formaliter Deo gratum & dilectum facit. dilectio autem hominis qua Deum amamus, est id propter quod Deus nobis gratiam impertit, quia ad hoc nobis dat gratiam, vt in eius amorem eleuemur, & ideo dilectio est principale quod intenditur in hac vita per gratiæ collocationem. Secundò, Finis vltimus ad quem homo per auxilium diuinæ gratiæ perducitur, est visio Dei per essentiam, quæ est propria ipsius, & communicatur homini à Deo. ergo non potest homo ad hunc finen perduci nisi vniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis: ergo per gratiam gratum facientem homo constituitur Dei dilector. probatur prima consequētia, quia eorum quorum est vnus finis, oportet aliquam vnionem esse, inquantum ordinantur ad finem, vt patet in ciuibus & in militibus. Secunda verò, quia per gratiam homo dirigitur in finem ei communicatum à Deo.

ATTENDENDVM ex doctrina sanct. Thom. 1. 2. quæstione 28. art. 2. quòd in amore amicitiæ, amans, bona vel mala amici reputat quasi sua, & voluntatem amici sicut suam, vt quasi in suo amico videatur bona vel mala pati, & propter hoc dicitur nono Ethicorum, & secundo Rhetoricorum, quòd amicorum est eadem velle, & in eodem tristari & gaudere. Idcirco bene hîc dicitur quòd conformitas voluntatis est proprius effectus dilectionis, scilicet eius quæ ad amicitiam pertinet. Tertiò, Principalis perfectio affectus, est dilectio, ergo principalis affectus gratiæ gratum facientis est vt homo Deum diligat. probatur antecedens hoc signo, quòd omnis motus affectus ab amore deriuatur, vt patet discurrēdo per omnes. consequentia verò probatur, quia cùm finis & bonum sit proprium obiectum affectus, oportet quòd per gratiam gratum faciētem quæ hominem dirigit in vltimum finem affectus hominis principaliter perficiatur.

ADVERTENDVM quòd non sic intelligendum est oportere per gratiam perfici affectum quasi ipsa sit forma & perfectio in voluntate existens: sed quia oportet ex ipsa originari dilectionem quæ est prima affectus perfectio, tanquā ex eo per quod homo dirigitur originaliter & fundamentaliter in vltimum finem. Quartò, Gratia gratum faciēs est quædam forma in homine per quam ordinatur ad vltimum finem qui est Deus: ergo per eam homo Dei similitudinem consequitur, ergo per eam efficitur Dei dilector. probatur prima consequentia, quia forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini, vt patet in grauitate.

ADVERTENDVM quòd non dicit sanct. Thom. formam assimilare simpliciter rem fini, sed quodammodo, quia inter illa non est propriè similitudo quæ dicit conuenientiam in forma: sed est quædam similitudo proportionis, inquantum forma est proportionata ad inducendum finem & sic finis in ea aliquo modo virtualiter continetur. Quintò. Vt ex dictis patet, oportet ex gratia hominis operationes perfectiores fieri, ergo necesse est quòd per eam Dei dilectio constituatur in nobis. probatur consequētia, quia ad perfectionem operationis requiritur quòd aliquis constanter & promptè operetur. hoc autem præcipuè facit amor per quem etiam difficilia & grauia leuia videntur. Confirmatur authoritate Apostoli Rom. 5. Charitas Dei, &c. & Ioannis 14. Qui diligit me, &c.

AD euidentiam supradictæ conclusionis considerādum est, quòd cùm per gratiam dicitur homo effici Dei dilector, hoc non est sic intelligendum quasi gratia sit forma dilectionis Dei formaliter causatiua, eo modo quo per habitum instítiæ elicitur iustitię actus, nec etiam quia sit effectiuè propriè charitatis productiua qua Deus a nobis diligitur, sed quia naturaliter præcedit habitum charitatis, illique præsupponitur: & quia secundum diuinam ordinationem eam charitas inseparabiliter concomitatur, & ad eam quasi naturali quadam concomitantia resultat, sicut passio subiectum proprium concomitatur. Vnde potest dici gratiā esse causam charitatis eo modo quo inter effectus essentialiter ordinatos, quorum scilicet secundus præsupponit primum, effectus primus dicitur causa secundorum per modum cuiusdam naturalis resultantiæ ab ipso procedētium. hoc autem non est propriè esse causam effectiuā, sed impropriè, aut etiam esse instrumentum principalis agentis omnes illos effectus simul producentis secundum durationem, sed ordine quodam secundum naturam. Propter hoc non proposuit sanctus Thomas gratiam gratum facientem esse causam dilectionis qua Deum diligimus, sed quòd per auxilium diuinæ gratiæ hoc homo consequitur quòd Deum diligat, quod idem dictum est ac si diceretur quòd ad gratiam cōcomitantia naturalia & necessaria secundum ordinem diuinæ prouidentiæ charitas cōsequitur. Idem dicendum est de fide, & spe, de quibus inferius est sermo.

Quòd diuina gratia causat in nobis fidem.
Caput 152.



EX hoc autem quòd diuina gratia charitatem in nobis causat, necessarium est, quòd etiam in nobis fides per gratiam causetur. Motus enim quo per gratiam in vltimum finem dirigimur, est voluntarius, nō violentus, vt suprà *ostensum est. voluntarius autē motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. oportet igitur quòd per gratiā in nobis cognitio vltimi finis præstituatur ad hoc quòd voluntariè dirigamur in ipsum. hæc autē cognitio non potest esse secundum apertam visionē in statu isto, vt suprà *probatum est. oportet igitur quòd sit cognitio per fidem.

*Cap 148.

*Cap. 48. huius lib.

2 Amplius, in quolibet cognoscēte modus cognitionis consequitur modū propriæ naturæ: vnde alius modus cognitionis est angeli, hominis, & bruti animalis, secundum quòd eorum naturæ diuersæ sunt, vt ex præmissis patet: sed homini ad consequendum vltimum finem additur aliqua perfectio super propriam naturā, scilicet gratia, vt ostensum est. oportet igitur quòd etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quæ ratione naturalem excedat: & hæc est cognitio fidei, quæ est de his quæ non videntur per rationem naturalem.

3 Item, quandocunque ab aliquo agente mouetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quòd à principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfectè, quasi alienis & nō propriis sibi, quousque fiāt ei propriæ in termino motus: sicut lignum ab igne primò calefit: & ille calor non est proprius ligno: sed præter naturam ipsius: in fine autem quando iam lignū ignitum est, fit ei calor proprius & connaturalis: & similiter cùm aliquis à magistro docetur, oportet quòd à principio conceptiones magistri recipiat, non quasi eas per se intelligens: sed per modum credulitatis, quasi supra suā capacitatem existentes: in fine autem quando iam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio diuinæ gratiæ dirigimur in vltimum finem: vltimus autem finis est manifesta visio primæ veritatis in seipsa: vt supra *ostensum est. oportet igitur quòd antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis diuina gratia hoc faciente.

*Cap. 147. huius lib.

4 Præterea, in principio huius operis positæ sunt vtilitates propter quas necessarium fuit diuinam veritatē hominibus per modū credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quòd necessarium fuit fidem esse diuinæ gratiæ effectum in nobis. Hinc est quòd Apostolus dicit Ephes. 2. Gratia saluati estis per fidem, & hoc non ex vobis: Dei enim donum est. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dicebant quòd initium fidei in nobis non erat à Deo, sed à nobis.

Super Cap. 152.



SECVNDA conclusio est. Ex hoc quòd diuina gratia charitatem in nobis causat, necessarium est quòd etiam in nobis fides per gratiam causetur. Probatur primò sic: Motus quo per gratiam in vltimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus: ergo oportet vt per gratiam in nobis cognitio vltimi finis pręstituatur. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia voluntarius motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. Secunda verò quia illa finis cognitio non potest esse secūdum apertam visionem in statu isto.

ADVERTE quòd hęc ratio ex hoc fundamento procedit, quòd causa alicuius effectus ab ea naturaliter resultātis est etiā causa effectus ipsum naturaliter antecedentis. sic enim cùm cognitio vltimi finis naturaliter antecedat eius dilectionem quæ gratiam cōcomitatur, necesse est vt gratia etiam fidei sit causa, sicut est causa charitatis. Secundò, Homini ad consequendum vltimum finem additur aliqua perfectio supra propriam naturam, scilicet gratia, ergo oportet vt etiam ei supra naturalem cognitionem addatur aliqua cognitio quæ naturalem rationem excedat. hæc autem est cognitio fidei, ergo, &c. probatur prima consequētia, quia in quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriæ naturæ, vt apparet in diuersitate naturarum.

ADVERTE quòd ista ratio ostendit concomitantiam necessariam fidei ad gratiam, quia sicut modum naturalem rei habentis cognitionem consequitur naturalis cognitio, eò quòd naturæ sit proportionata cognitio, qua res in suas operationes dirigitur, ita modum naturæ eleuatæ per gratiam supra naturalem modum debet cohsequi cognitio quæ supra naturalem cognitionem sit. Tertiò, Auxilio diuinæ gratiæ dirigimur in vltimum finem, quæ est manifesta visio primę veritatis in seipsa. ergo oportet quòd antequam ad istū finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis diuina gratia hoc faciente. probatur consequentia, quia quandocunque ab aliquo agente mouetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quòd à principio mobile subdatur impressionibus agentis imperfectè quasi alienis & non propriis sibi, quousque fiant ei propriæ in termino motus. declaratur in calefactione ligni ab igne, & in eruditione discipuli à magistro.

ADVERTE quòd ista ratio ex hoc fundamento procedit, quòd

actio

actio agentis perfecti accipitur in imperfecto, primò quidem imperfectè, deinde perfectè quousque res ad perfectionem perueniat: ista enim est naturalis conditio rei tendentis de imperfecto ad perfectũ, vt & in omnibus rebus naturalibus apparet, & in traditione doctrinæ. Quintò, Idem concludi potest ex vtilitatibus, propter quas ostensum est in principio huius operis necessarium fuisse vt diuina veritas per modum credulitatis hominibus proponeretur. Confirmatur authoritate Apostoli ad Ephes. 2. Gratia saluati, &c. Per hoc autem Pelagianorum error excluditur dicentium initium fidei à nobis esse, non à Deo.

Quòd diuina gratia causat in nobis spem futuræ beatitudinis.

Cap. 153.

X eisdem etiam ostendi potest quòd oportet in nobis per gratiam spem futuræ beatitudinis causari. Dilectio enim quæ est ad alios, prouenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, inquantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum inquantum vult sibi bonum, sicut alium diligit inquantum vult ei bonum. oportet ergo quòd homo per hoc quòd circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quòd afficiatur circa bonum alterius: per hoc igitur quòd aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via vt illum diligat à quo bonum sperat secundum seipsum, quando diligens bonum eius vult, etiam si nihil ei inde proueniat. Cùm igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quòd Deum propter se diligat: consequens fuit vt etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. amicitia verò qua quis alium secundum se diligit, etsi non fit propter propriam vtilitatem, habet tamen multas vtilitates consequentes, secundum quòd vnus amicorum alteri subuenit, vt sibiipsi: vnde oportet quòd cùm aliquis aliũ diligit, & cognoscit se ab eo diligi, quòd de eo spem habeat. per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector secundum charitatis effectum, quòd etiam instruitur per fidem quòd à Deo prædiligatur: secundum illud quod habetur 1. Ioan. 4. In hoc est dilectio, non quasi nos dilexerimus Deum: sed quoniam ipse prior dilexit nos. consequitur igitur ex dono gratiæ quòd homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quòd sicut spes est præparatio hominis ad veram Dei dilectionem: ita & econuerso ex charitate homo in spe confirmatur.

2 Amplius, in omni diligente causatur desiderium vt vniatur suo dilecto inquantum possibile est: & hinc est quòd delectabilissimum est amicis conuiuere. si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quòd in eo causetur desiderium vnionis ad Deum secũdum quòd possibile est: fides autem quæ causatur ex gratia, declarat possibilem esse vnionem hominis ad Deum secũdum perfectam fruitionem in qua beatitudo consistit. huius igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione: sed desiderium rei alicuius molestat animam desiderantis, nisi adsit spes de consequendo. Conueniens igitur fuit vt in hominibus in quibus Dei dilectio & fides causatur per gratiam, quòd etiam causetur spes futuræ beatitudinis adipiscendæ.

3 Item, in his quæ ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fide consequenda: sicut amaritudinem medicinæ aliquis leuiter fert propter spem sanitatis. in processu autem quo in beatitudinem tendimus, quæ est finis omnium desideriorum nostrorum, multa difficilia imminent sustinenda: nam virtus per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia est. ad hoc igitur vt leuius & promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

4 Præterea, nullus mouetur ad finem ad quem æstimat esse impossibile perueniri: ad hoc ergo quòd aliquis pergat in finem aliquem, oportet quòd afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi: & hic est affectus spei. cùm igitur per gratiam homo dirigatur in vltimum finem beatitudinis, necessarium fuit vt per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda. Hinc est quod dicitur 1. Petri 1. Regenerauit nos in spem viuam in hæreditatem immarcescibilem conseruatam in cælis. & Roman. 8. dicitur: Spe salui facti sumus.

Super Cap. 153.

ERTIA conclusio est: Oportet per gratiam in nobis spem futuræ beatitudinis causari. probatur sic, Primò ex eo quòd per gratiam causatur in nobis charitas & fides, & procedit ex duplici capite, ex eo scilicet quòd spes charitatem antecedit, & ex eo quòd charitatam sequitur spei confirmatio. Vtroque enim modo sequitur quòd gratia, quæ est charitatis causa & fidei sit etiam causa spei: quia vt dicebatur superiùs, quòd est causa alicuius per modum naturalis sequelæ ab ipso originati, est etiam causa eius quod antecedit ad ipsum: & similiter quod est causa alicuius est etiam causa eius quod ad ipsum naturaliter consequitur. Ex primo itaque capite arguit sic: Causatur in homine per gratiam gratum facientem quòd Deum propter se diligat, ergo sequitur vt per ipsam homo spem de Deo adipiscatur. probatur consequentia, quia per hoc quòd aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ad hoc vt illum diligat secundum seipsum, volendo scilicet ei bonum, etiamsi nihil sibi inde proueniat. hoc autem probatur, quia cùm dilectio quæ est ad alios, proueniat in homine ex dilectione quæ est ad seipsum, oportet quod homo per hoc quòd circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quòd afficiatur circa bonum alterius. Ex secundo verò capite arguitur sic: Per gratiam ita constituitur homo Dei dilector, secundum charitatis affectum, quòd etiam instruitur per fidem quòd à Deo prædiligatur, vt habetur primæ Ioannis quarto. ergo sequitur ex dono gratiæ quòd homo de Deo spem habeat. probatur consequentia, quia cùm amicitia multas habeat vtilitates consequẽtes, quanuis propter propriam vtilitatem non sit, oportet cùm aliquis alium diligit, & cognoscit se ab eo diligi, quòd de eo spem habeat.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thom. 2. 2. quæst. 17. artic. 8. & de Verit. quæstio. de Spe. artic. 3. quòd cùm duplex sit amor, scilicet imperfectus quo quis amat aliquid non propter ipsum, sed vt illius bonum sibiipsi proueniat: & perfectus quo aliquis secundum se amatur: spes ad primum amorem spectat, cum ille speret qui aliquid obtinere intendit. ad charitatem verò quæ inhæret Deo secundum seipsum, pertinet primus amor: & quia via generationis imperfectum præcedit perfectum, via verò perfectionis & formæ perfectum naturaliter est prius imperfecto: ideo conueniẽter dictum est per hoc quòd aliquis ab alio sperat bonum, parari viam ad hoc vt illum secundum seipsum diligat, & quòd ex charitate homo in spe confirmatur, tanquam videlicet ex priore naturaliter, & secundum perfectionem. Secũdò. Ex gratia homo dilector Dei constituitur, ergo causatur in eo desiderium vnionis ad Deum secundum quòd possibile est: sed fides quæ causatur ex gratia, declarat possibilem esse vnionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, ergo & desiderium fruitionis diuinæ à gratia & à dilectione causatur, ergo & spes futuræ beatitudinis adipiscendæ. probatur prima consequentia, quia in omni diligente causatur desiderium vt vniatur suo dilecto quantum possibile est. vltima verò, quia desiderium rei alicuius molestat animum desiderantis, nisi adsit spes de consequendo.

ADVERTE quòd fundamentum huius rationis est, quòd à gratia causatur dilectio & fides, ab iis autem duobus causatur spes diuinæ fruitionis obtinendæ, à dilectione quidem inquantum ab ipsa causatur desiderium possibilis vnionis ad Deum, à fide autem inquantum ostenditur per ipsam talem vnionem quę est secundum perfectam fruitionem, possibilem esse. Tertiò, In processu quo in beatitudinem desideratam tanquam in vltimum finem tendimus, multa difficilia imminent sustinenda, cùm virtus per quam ad eam tendimus, circa difficilia sit. ergo ad hoc vt leuius & promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de ea obtinenda adhibere, probatur consequentia, quia in iis quæ ordinantur ad aliquem finem desideratum si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo, vt patet in desiderante sanitatem. Quartò per gratiam homo dirigititur in vltimum finem, ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm nullus moueatur ad finem ad quem æstimat esse impossibile perueniri, ad hoc quòd aliquis pergat in finem aliquem, oportet vt afficiatur ad illum tanquam possibilem haberi, & hic est affectus spei.

AD huius vltimi dicti euidentiam considerandum est ex doctr. sanct. Thom. in quæstionibus præallegatis quòd spes ad appetitum spectat, quia tendit in bonum tanquam in obiectum, bonum autem est volũtatis obiectum. est enim sperare motus quidam appetitiuę virtutis tendentis in bonum arduum possibile, sed cum difficultate assequẽdum. propterea bene hîc dictum est quòd affici ad aliquem finem tanquam possibilem haberi, est effectus spei. Confirmatur conclusio auth. primæ Petri primo, Regenerauit, &c. & ad Rom. 8. Spe, &c.

CIRCA prædicta dubium occurrit. Videtur enim quòd gratia nõ pręcedat fidem, charitatem, & spem, tanquam eius aliquo modo causa, vt ostensum est in præcedentibus, sed magis gratia sequatur ad ista. Vt enim ostendit sanct. Thom. in 1. 2. quæst. 13. & Verit. quæst. 29. ad iustificationem impij requiritur motus liberi arbitrij in Deum secundum fidem & charitatem, & spem, tanquam dispositio ad susceptionem gratiæ, sed dispositio præcedit formam, ergo prædicta gratiam præcedunt.

AD huius euidentiam cõsiderãdum est, quòd hoc loco intendit S. Th. ponere ordinẽ gratiæ ad virtutes supradictas qui conuenit eis per se, non autẽ per ordinẽ qui cõuenit eis per accidens ratione cõditionis subiecti. quòd autem gratia infundatur homini adulto existenti in peccato, & per consequẽs cui cõueniat se per actum liberi arbitrij ad gratiam pręparare, per accidẽs est, cum etiam in non adulto per baptismũ gratia infundatur absq; liberi arbitrij præparatione & dispositione: ideo accidit gratiæ quòd ad ipsam comparentur actus illarũ virtutũ per modum dispositionis & præparationis cuiusdam: per se autẽ conuenit gratiæ vt sit radix & fundamentum illarum virtutum, & earum aliquo modo forma, & per consequens quòd illas naturæ ordine præcedat, sicut animæ essentia suas pręcedit po-

tentias

tentias:& ideo hîc ponitur gratia tanquam ipsas virtutes naturæ ordine præcedens:& falsum est quòd motus liberi arbitrij sit per se dispositio ad gratiam. Sed tamen quia etiam in adulto peccatore dum iustificatur, infunduntur in eodem instanti gratia, atque virtutes supradictæ quæ Theologales dicuntur, oportet etiam inter illas naturæ ordinem inuestigare. Vbi aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ de Veri.quæst.29.artic.8. quòd ordo naturæ potest attendi dupliciter inter ista, scilicet secundum rationem causæ materialis, in quo ordine imperfectum est prius perfecto tanquam materiæ propinquius: & secundum ordinem causæ formalis, in quo ordine prius est quod est formalius & perfectius. Primo modo motus liberi arbitrij naturaliter præcedit gratiæ infusionem, sicut dispositio materialis formam. Secundo verò modo gratia præcedit motũ liberi arbitrij, sicut dispositio quæ est necessitas ad formam ipsam concomitans, in rebus naturalibus aliquo modo præcedit formam substantialem in genere causæ materialis, inquantum se tenet ex parte materiæ: sed ex parte causæ formalis est econuerso, quia forma substantialis perfecit & materiam & accidentia materialia.

SED resultat dubium: Nam sanct. Thom. 1.2. quęst.113. art.8. ad 2. loquens de motu liberi arbitrij inquantum est dispositio ad gratiam, ait quòd naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem: hîc autem dictum est de mente ipsius quòd præcedit gratiæ infusionem. Respondetur quòd nulla est repugnantia in dictis sancti Thomæ si diligenter cõsiderentur. De gratiæ enim infusione dupliciter loqui possumus. Vno modo vt se tenet ex parte agentis tantum, distinguiturque à motu patientis, qui dicitur gratiæ susceptio eo modo quo actio distinguitur à passione formaliter. Alio modo vt ex parte patientis se tenet, sicut calefactio potest accipi pro actione calefacientis tantùm, & potest accipi pro passione calefacti, siue pro susceptione caloris. Si accipiatur secũdo modo, sic gratiæ infusio ordine naturæ motũ liberi arbitrij sequitur & ad hunc sensum locuti sumus superius. Si autẽ primo modo accipiatur, sic pręcedit, & ad hũc sensum loquitur in prima secundę, sub aliis verbis. Potest dici ꝙ dupliciter ista cõsiderari possũt. Vno modo ex parte agẽtis, & sic gratiæ infusio præcedit, quia prius est actionemm ab agente procedere quàm aliquam dispositionem, simul præsertim existentem, cum formã in mobili suscipi. Alio modo ex parte mobilis, & sic gratiæ infusio sequitur, quia prius natura est subiectum ad formam disponi, quàm suscipere formam. Quòd autem hoc sit ad mentem sancti Thomæ patet ex verbis eius, in quibus ait quòd dispositio subiecti præcedit susceptionẽ formæ ordine naturæ, sequitur tamen actionẽ agentis per quam etiam ipsum subiectum disponitur: & ideo motus liberi arbitrij præcedit consecutionem gratię, sequitur autem gratiæ infusionem. Patet enim quòd in iis verbis supponit sanct. Thom. vna actione infundi gratiam & dispositionem ad ipsam, & quòd accipit infusionem gratiæ pro actione tantùm qua Deus gratiam infundit, quæ naturaliter & dispositionem subiecti & formæ susceptionẽ præcedit, sicut actio præcedit naturaliter passionem: & sic considerat ordinem istorum ex parte agentis, cùm dicit gratiæ infusionem præcedere dispositionem subiecti & motum liberi arbitrij: cùm autem dicit dispositionem subiecti & motũ liberi arbitrij præcedere susceptionem gratiæ, cõstat quòd loquitur de infusione gratiæ ex parte suscipientis, & quòd considerat ordinem dispositionis & formæ ex parte mobilis siue susceptiui, in quo naturaliter prius recipitur dispositio ad formam quàm ipsa forma. Vnde patet quòd intentio sanct. Thom. in prima secundæ non discordat ab aliis quæ in quæstionibus de veritate dicit, & quod superiùs annotauimus, scilicet quòd secundum ordinem causæ materialis motus liberi arbitrij præcedit gratiæ infusionem, quam in prima secundæ vocat gratiæ susceptionem: secundum verò ordinem causæ formalis gratiæ infusio, quæ scilicet nominat actionem, motum liberi arbitrij præcedit.

De donis gratiæ gratis datæ, in quo & de diuinationibus dæmonum.

Cap. 154.

Idem 1. 2. q. 111. artic. 4.



QVIA verò ea quæ homo per se non videt, cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt: fides autem est de his quæ non videmus: oportet cognitionẽ fidei eorum de quibus est fides, ab eo deriuari, qui ea per se videt: hic autẽ Deus est, qui seipsum perfectè comprehendit, & naturaliter suam essentiam videt. de Deo enim fidem habemus. oportet igitur ea quæ per fidem tenemus, à Deo in nos peruenire: cùm autem quæ à Deo sunt, ordine quodam agantur, vt suprà * ostensum est: in manifestatione eorum quę sunt fidei, ordinem quendam obseruari oportuit, scilicet vt quidam immediatè à Deo reciperent, alij verò ab his, & sic per ordinem vsque ad vltimos. in quibuscũque autem est aliquis ordo, oportet quòd quantò aliquid est propinquius primo principio, tãtò virtuosius inueniatur: quod in hoc ordine manifestationis diuinæ apparet. inuisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est primò à Deo reuelantur angelis beatis per apertam visionem, vt ex * supradictis patet. deinde angelorum interueniente officio manifestat quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quãdã certitudinem proueniẽtem ex reuelatione diuina: quæ quidem reuelatio fit quodam interiori & intelligibili lumine mẽtem eleuante ad percipiendũ ea ad quæ per lumen naturale intellectus pertingere non potest. sicut enim per lumẽ naturale intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoscit, vt de primis principiis: ita de his quæ supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet. hæc autem certitudo necessaria est ad hoc quòd aliis proponi possint ea, quę diuina reuelatione percipiũtur. non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus: cum prædicto autem lumine mentem interius illustrante adsunt aliquando in diuina reuelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia: vt pote aliquis sermo exterius sensibiliter auditus, qui diuina virtute formetur: aut per imaginationem interius Deo faciente perceptus: siue etiam aliqua corporaliter visa exterius à Deo formata: vel etiam interius in imaginatione descripta: ex quibus homo per lumen interius menti impressum cognitionem accipit diuinorum: vnde huiusmodi auxilia sine inferiori lumine ad cognitionem diuinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis. Hæc autem inuisibilium Dei reuelatio ad sapientiam pertinent, quæ propriè est cognitio diuinorum. Et ideo dicitur Sapientiæ 7. Quòd sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert: neminem enim diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat. & Ecclesiastici 15. dicitur: Impleuit eum Dominus Spiritu sapiẽtiæ & intellectus. Sed quia inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur: per diuinam gratiam non solùm reuelantur hominibus diuina, sed etiam aliqua de rebus creatis: quod ad sciẽtiam pertinere videtur. Vnde dicitur Sapientiæ 7. Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, vt sciam dispositionem orbis terrarum, & virtutes elementorum. Et 2. Paralip. 1. Dominus dixit ad Salomonẽ: Scientia & sapiẽtia data sunt tibi. Ea verò quæ homo cognoscit, in notitiã alterius producere conueniẽter non potest nisi per sermonem. quia igitur illi qui à Deo reuelationem accipiunt secundum ordinem diuinitus institutum, aliquos instruere debent: necessariũ fuit vt etiam his gratia locutionis daretur: secũdum quòd exigeret vtilitas eorum qui erant instruẽdi. Vnde dicitur Isaię 50. Dominus dedit mihi linguam eru. vt sciam sustẽtare eum qui lapsus est verbo. & dominus discipulis dicit Lucæ 21. Ego dabo vobis os & sapientiam cui non po. resi. & contradi. omnes aduersarij vestri. Vnde & propter hoc etiã quando oportuit per paucos virtutẽ fidei in diuersis gẽtibus prædicari, instructi sunt quidam diuinitus vt linguis variis loquerẽtur: sicut dicitur Act. 2. Repleti sunt omnes Spiritu sancto, & cœperũt loqui variis linguis, prout Spiritus sãctus dabat eloqui illis. Sed quia sermo propositus cõfirmatione indiget ad hoc quòd recipiatur, nisi sit per se manifestus: ea autẽ quæ sunt fidei, sunt humanæ rationi immanifesta: necessariũ fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo prædicantiũ fidem. Nõ autẽ confirmari poterat per aliqua principia rationis per modũ demonstrationis: cùm ea quę sunt fidei, rationẽ excedant: oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari prædicantiũ sermonẽ: quibus manifestè ostẽderetur huiusmodi sermonẽ processisse à Deo dum prædicantes talia operarentur sanando infirmos, & alias virtutes operando, quæ non posset facere alius nisi Deus. Vnde Dominus discipulos ad prędicãdum mittens dixit Mat. 10. Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, dæmones eiicite. & Marci vltimo dicitur: Illi autem profecti prædicauerũt, vbique Domino cooperante, & sermonem confirmante, sequentibus signis. Fuit autem & alius confirmationis modus, vt dum prædicatores veritatis vera inuenirentur dicere de occultis quæ postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quæ homines experiri non possunt. vnde necessarium fuit donum prophetiæ per quod futura & ea quæ communiter homines latent, Deo reuelante possent homines cognoscere, & aliis indicare: vt sic dum in his inuenirẽtur vera dicere, in his quæ sunt fidei, eis crede

retur

Capit. 77. vsque ad 83.

Cap. 79. & 80. huius lib.

retur. Vnde Apostolus dicit 1. ad Cor. 14. Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, conuincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus. occulta enim cordis eius manifesta fiunt: & ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuncians quòd Deus verè in vobis sit. Non autem per hoc prophetiæ donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quæ à solo Deo cognosci possunt: sicut & miracula talia sunt, quòd solus Deus ea potest operari. * Huiusmodi autem præcipuè sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quæ solus Deus cognoscere potest, vt suprà * ostensum est, & futura contingentia, quæ etiam soli diuinæ cognitioni subsunt: quia ea in seipsis videt, cùm sint ei præsentia ratione suæ æternitatis: vt suprà * ostensum est. Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus præcognosci, non quidem inquantum futura sunt, sed inquantum in causis suis præexistunt: quibus cognitis vel secundum seipsa, vel per aliquos effectus earum manifestos, quæ signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine præcognitio haberi: sicut medicus præcognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis quam cognoscit pulsu, vrina & huiusmodi signis. huiusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est, partim quidem incerta. Sunt enim quædam causæ præexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur: sicut præexistente compositione ex contrariis in animali ex necessitate sequitur mors: quibusdam verò causis præexistentibus sequuntur futuri effectus non ex necessitate, sed vt frequenter: sicut ex semine hominis in matricem proiecto vt in pluribus sequitur homo perfectus. Quandoque tamen monstra generantur propter aliquod impedimentum superueniens operationi supernaturalis virtutis. Primorum igitur effectuum præcognitio infallibiliter certa habetur: horum autē quæ posterius dicta sunt, non est præcognitio infallibiliter certa. Cognitio autē quæ de futuris habetur ex reuelatione diuina secundum gratiam prophetalem, est omnino certa: sicut & diuina præcognitio est certa. non enim Deus præcognoscit futura solùm prout sunt in suis causis, sed infallibiliter secundum quòd sunt in seipsis: sicut superius * ostensum est. vnde & cognitio prophetica per eundem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta. Nec tamen hæc certitudo repugnat contingentiæ futurorum: sicut nec certitudo scientiæ diuinæ, vt suprà * ostensum est. Reuelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, nō secundū quòd sunt in seipsis, sed secundum quòd sunt in causis suis: & tunc nihil prohibet si causæ impediantur ne perueniant ad suos effectus, quòd etiam prophetæ prænūciatio immutetur: sicut Isaias prophetauit Ezechiæ ægrotanti, Dispone domui tuæ, quia morieris, & non viues. qui tamen sanatus est. & Ionas prophetа prænunciauit, quòd post 40. dies Niniue subuerteretur, nec tamen est subuersa. prænunciauit enim Isaias mortem futuram Ezechiæ secundum ordinem dispositionis corporis & aliarum causarum inferiorum ad istum effectum: & Ionas subuersionem Niniuæ secundum exigentiam meritorum: vtrobique tamē aliter euenit secundum operationem Dei liberantis & sanantis. Sic igitur prophetica denunciatio de futuris sufficiens est fidei argumentum: quia licet homines aliqua de futuris præcognoscant, non tamen de futuris contingentibus est præcognitio cum certitudine: sicut est præcognitio prophetiæ. Etsi enim aliquando fiat prophetæ reuelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamē vel postea fit eidem reuelatio de euentu futuri effectus qualiter sit immutandus: sicut Isaiæ reuelata fuit sanatio Ezechiæ, & Ionæ liberatio Niniuitarum. Maligni autem spiritus veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum, vt errorem inducant, & argumentum veræ fidei debilitent, nō tamē verè miracula faciendo, sed ea quæ hominibus miraculose apparent, vt suprà * ostensum est: ita etiam abutuntur prophetica prænunciatione: non quidem verè prophetando, sed prænunciando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, vt videantur futura præcognoscere in seipsis: & licet ex causis naturalibus effectus contingentes proueniāt, prædicti tamen spiritus subtilitate intellectus sui magis possunt cognoscere quàm homines: quia cognoscunt quādo & qualiter effectus naturalium causarū impediri possint, & ideo in prænunciando futura mirabiliores & veraciores apparent quàm homines quantuncunque scientes. Inter causas autem naturales supremæ & à cognitione nostra magis remotæ sunt vires cælestiū corporum, quas prædictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suæ naturæ ex superioribus patet. Cùm ergo omnia inferiora corpora secūdum vires & motum superiorum corporū, disponantur, possunt prædicti spiritus multo magis quàm aliquis astrologus prænuntiare ventos & tēpestates futuras, corruptiones aëris, & alia huiusmodi, quæ circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata: & licet cælestia corpora super partem intellectiuā animæ directè non possint imprimere, vt suprà * ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum, & inclinationes corporales, in quas efficaciam habere cælestia corpora manifestum est. solùm enim sapientum, quorum est paruus numerus, est huiusmodi passionibus obuiare, & inde est quòd etiam de actibus hominum multa prædicere possunt: licet quādoque & ipsi in prænūciando deficiant, propter arbitrij libertatem. Ea verò quæ præcognoscunt, prænūciant quidem non mēte illustrando sicut in reuelatione diuina: non enim eorum intentio est vt mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam: sed magis quòd à veritate auertatur: prænunciant autem quādoque quidā secūdum imaginationis immutationem vel in dormiendo, sicut cùm per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant: siue etiam vigilando, sicut in arreptitiis & phreneticis patet, qui aliqua futura prænūtiāt: aliquādo verò per aliqua exteriora indicia, sicut per motus & garritus auium, & per ea quæ apparent in extis animalium, & in punctorum quorundā descriptione: & in similibus quæ sorte quadam fieri videtur. aliquando autem visibiliter apparēdo, & sermone sensibili prænūciando futura. Et licet horū vltimū manifestè per malignos spiritus fiat, tamē alia quidā reducere conatur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quòd cùm corpus cæleste moueat ad aliquos effectus in istis inferioribus: ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quędam apparent. cælestem enim impressionem diuersæ res diuersimodè recipiunt. secundum hoc ergo dicunt quòd immutatio quæ fit à corpore cælesti in aliqua re, potest accipi vt signum immutationis alterius rei: & ideo dicunt quòd motus qui sunt præter deliberationem rationis, vt visa somniantium, & eorum qui sunt mente capti, & motus & garritus auium, & descriptiones punctorum, cùm quis non deliberat quot puncta debeat scribere, sequuntur impressonem corporis cælestis: & ideo dicunt quòd huiusmodi possunt esse signa effectuum futurorum, qui ex motu cælestis causantur. Sed quia hoc modicam rationem habet, magis æstimandum est quòd prænunciationes quæ ex huiusmodi signis fiunt, ab aliqua intellectuali substantia originem habeant: cuius virtute disponuntur prædicti motus præter deliberationem existentes, secundum quòd congruit obseruationi futurorum. Et licet quandoque hæc disponantur voluntate diuina ministerio bonorum spirituum: quia & à Deo multa per somnia reuelantur, sicut Pharaoni, * & Nabuchodonosor: & sortes quæ mittuntur in sinum: quandoque etiam à Domino temperantur, vt Salomon dicit: * tamen plerunque ex operatione spirituum malignorum accidunt: vt & sancti doctores dicunt, & etiam ipsi gentiles censuerunt. * dicit enim Maximus Valerius, quòd obseruatio auguriorū & somniorum, & huiusmodi, ad religionē pertinent qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege simul cū idololatria hæc omnia prohibebātur. dicitur enim Deuteronomij 18. Nec imitari velis abominationes illarum gentiū (quæ scilicet idolis

*Capit. 69. primi lib.
*Capit. 88. huius lib.
Lib. 1. ca. 51.
*Capit. 67. huius lib.
*Capit. 68. primi libr.
*Capit. 103. huius lib.
*Capit. 84. huius lib.
Ge. 41. Daniel. 2. & 4.
*In Prouerbiis cap. 16.
*Cap. primo primi libri. De memorab. dictis.

idolis seruiebant (nec inueniatur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem: aut qui ariolos sciscitetur, aut obseruet somnia atque auguria: nec sit maleficus nec incantator: neque Pythones consulat, nec diuinos, & quærat à mortuis virtutem. Attestatur autem prædicationi fidei prophetia per alium modum: inquantum scilicet aliqua fide tenenda prædicantur quæ temporaliter aguntur: sicut natiuitas Christi, passio, & resurrexio, & huiusmodi: & ne huiusmodi ficta à prædicantibus esse credantur, aut casu aliter euenisse, ostenduntur longè antè per prophetas prædicta. Vnde Apostolus dicit Romanorum primo: Paulus seruus Iesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in euangelium Dei, quod antè promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secũdum carnem. Post gradum autem illorum qui immediatè reuelationem à Deo recipiũt, est necessarius alius gratiæ gradus. Quia enim homines reuelationẽ à Deo accipiunt non solùm pro præsenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit vt non solùm ea quæ ipsis reuelãtur, sermone narrarentur præsentibus: sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum: vnde & oportuit aliquos esse qui huiusmodi scripta interpretarentur: quod diuina gratia esse oportet: sicut & ipsa reuelatio per gratiam Dei fuit. Vnde & Genesis quadragesimo dicitur: Nunquid non Dei est interpretatio? Sequitur autem vltimus gradus, eorum scilicet qui ea quæ aliis sunt reuelata, & per alios interpretata, fideliter credũt: hoc autem Dei donum esse, superiùs* ostensum est. Quia verò per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur tam in signorum operatione, quàm in futurorum reuelatione, vt suprà* dictum est, ne per huiusmodi homines decepti mẽdacio credant, necessarium est vt adiutorio diuinæ gratiæ instruantur de huiusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur primę Ioannis quarto: Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sunt. Hos autem gratiæ effectus ad instructionem & confirmationem fidei ordinatos Apostolus enumerat primæ ad Corinthios duodecimo dicẽs. Alij per spiritum datur sermo sapientiæ: alij autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum: alteri fides in eodem spiritu: alij gratia sanitatum in vno spiritu: alij operatio virtutũ: alij prophetia: alij discretio spirituum: alij genera linguarum: alij interpretatio sermonum. Per hoc autem excluditur error quorundam* Manichæorum qui dicunt corporalia miracula non esse à Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error quantum ad hoc quòd dicunt prophetas non esse spiritu* Dei locutos.

De hoc supra lib. primo capit. 6. dictum est.

Cap. 152.

Paulò ante.

**Exclusio erro. Manich. hi sũt qui dicũt duo prin. & corporea nõ esse à Deo.*

**Apellis dic. Proph. nõ esse loquut. spir. Dei. teste Euseb. lib. 5. hist. Eccl. cap. 13.*

Excluditur etiam error Priscillę &* Montani, qui dicebant prophetas tanquam arreptitios non intellexisse quæ loquebãtur: quod diuinę reuelationi non congruit, secundum quam mẽs principalius illuminatur. In præmissis autem gratiæ effectibus consideranda est quædam differentia. Nam etsi omnibus gratiæ nomen competat: quia gratis absque præcedenti merito conferuntur, solus tamen dilectionis effectus vlterius nomen gratiæ meretur ex hoc quòd gratum Deo facit. Dicitur enim Prouerbiorum octauo: Ego diligẽtes me diligo. vnde fides, & spes & alia quæ ad fidem ordinãtur, possunt esse in peccatoribus qui nõ sunt Deo grati: sola autẽ dilectio est proprium donum iustorum: quia qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo, vt dicitur primæ Ioannis quarto. Est autem & alia differentia in prædictis effectibus gratiæ consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarij: vt pote sine quibus salus esse non potest: sicut credere, sperare, diligere, & præceptis Dei obedire: & ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, vt secundum eas agere possint cùm fuerit tempus. Alij verò effectus sunt necessarij non per totam vitam, sed certis temporibus & locis: sicut facere miracula, prænuntiare futura, & huiusmodi: & ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quædam fiunt à Deo, quæ cessant actu cessante: & eas oportet iterari, cùm actus iterari fuerit oportunum: sicut prophetæ in qualibet reuelatione nouo lumine illustrantur: & in qualibet miraculorum operatione oportet adesse nouam efficaciam diuinæ virtutis.

** De Mont. testatur Epiph. li. 1. Tom. 3. hæres. 48.*

Super Cap. 154.



OSTQVAM determinauit sanctus Thomas de effectibus gratiæ gratum facientis, vlterius de effectibus qui gratiæ gratis datæ nominantur, determinat, & eos enumerando eorum rationem reddit. Circa hoc autem duo facit. Primò eos enumerat, eorumque rationem reddit. Secundò ostendit quasdam differentias inter effectus huiusmodi, comprehendendo etiam superius enumeratos.

QVANTVM ad primum, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ, quæstione centesima vndecima, articulo primo, & de Veritate quæstione vigesimaseptima, articulo quinto, quòd gratia secundum quòd nominat donum aliquod, quod homini à Deo supra conditionem naturæ, & supra meritum gratis conceditur diuiditur: quia quædam est per quam homo illam habens Deo coniungitur, & illi est gratus; & hæc vocatur gratia gratum faciens: quædam verò est per quam vnus homo cooperatur alteri ad hoc vt reducatur ad Deum, non autem per ipsam redditur gratus, ad beatitudinem scilicet consequendam: & hæc retinet sibi commune nomen, & vocatur gratia gratis data. Prima gratia non multiplicatur in vno, sed est tantum vna. Secunda verò multiplicatur, & ideo ponuntur multa dona ipsius. Et de iis in præsenti capite determinatur.

PRIMA ergo gratia gratis data est sapiẽtia, quæ est cognitio diuinorũ, ad quam dicit sanct. Thom. pertinere inuisibilium Dei reuelationẽ, id est eorum ad quæ mens humana per lumen naturale intellectus pertingere non potest, de qua fit mentio Sapientiæ 7. & Eccle. 15.

HVIVS autem gratiæ necessitatem manifestat notando quinque. Primum est, quòd ea quæ per fidem de Deo tenemus, oportet in nos à Deo peruenire: quia ea quæ homo per se non videt, qualia sunt ea quæ per fidem tenemus, cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt; hic autem est Deus qui seipsum comprehendit, & naturaliter suam essentiam videt. Secundum est, quòd cùm ea quæ à Deo sunt, ordine quodam agantur, in manifestatione eorum quæ sunt fidei, ordinem quendam obseruari oportuit, vt scilicet quidam immediatè à Deo reciperent, alij verò ab iis, & sic per ordinem vsque ad vltimos. Tertium est, quòd in quibuscunque est aliquis ordo, quãtò aliquid est principio primo propinquius, tantò virtuosius inuenitur: idcirco in diuinæ manifestationis ordine inuisibilia, de quibus est fides primò à Deo angelis beatis reuelantur per apertã visionem: deinde interueniente angelorum officio quibusdã hominibus manifestantur: non per apertam visionem, sed per quandam certitudinem ex diuina reuelatione, interiori quodam & intelligibili lumine mentem eleuante prouenientem, sicut per lumen naturale intellectus redditur certus de iis quæ illo lumine cognoscit. Quartum est, quòd hæc certitudo necessaria est ad hoc quòd aliis proponi possint ea quæ diuina reuelatione percipiuntur, alioquin non proponerentur cum securitate. Quintum est, quòd cum prædicto lumine adsunt aliquando in diuina reuelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, aut audita scilicet aut visa, diuina virtute formata, quæ exteriori sensu vel imaginatione percipiuntur, quæ quidem auxilia sinę interiori lumine ad cognitionem diuinorũ non sufficiunt: lumẽ autem interius sufficit sine istis.

CIRCA hoc quintum dictum aduertendum est, vt ex superioribus patet, quòd cùm duo concurrant ad cognitionem humanam, scilicet repræsentatio rerum, & iudicium de rebus repræsentatis, repræsentatio fit per specierum receptionem: iudicium verò per lumen intelligibile: & quia iudicium est cognitionis completiuum, ideo principale in cognitione est intellectuale lumen, sine quo iudicium fieri non potest. Propterea bene dicitur, quòd prædicta auxilia non sufficiunt sine interiori lumine ad diuinorum cognitionem, sed bene lumen interius sufficit sine illis. Pharao enim per visa in somnis non intellexit quid repræsentabatur: quia carebat supernaturali lumine. Ioseph autem lumine supernaturali illustratus, cognouit quid talia somnia præsignarent, cui tamen non fuerant talia immissa somnia.

ADVERTENDVM vlterius quòd ex hoc discursu vult sanct. Tho. & necessitatem huius doni habere, & modum ipsius: necessitatem quidem quia cùm gratia gratis data ordinetur ad hoc vt homo alteri cooperetur ad salutem, exterius docendo vel persuadendo, oportet hominem de rebus diuinis, quas aliis vult tradere, certitudinem per diuinam reuelationem habere, quod sibi per donum sapientiæ conuenit. modum autem, quia à Deo in homine ordinatè per reuelationem descendit. Secunda est scientia ad quam pertinere videtur diuina reuelatio de rebus creatis, de qua fit mentio Sapientiæ 7. & 2. Paralipom. 1. Huius necessitatem ostendit sanct. Thom. quia inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt conspiciuntur. Tertia est donum linguarum, de quo fit mentio Isaiæ quinquagesimo, & Lucæ vigesimoprimo. Huius necessitas ostenditur, quia ea quæ homo cognoscit, in notitiam alterius conuenienter producere non potest nisi per sermonem. vnde quando oportuit per paucos virtutem fidei in diuersis gentibus prędicari, instructi sunt quidam diuinitus vt variis linguis loquerentur, vt patet Actuum secundo. Quarta est gratia miraculorum, de qua fit mentio Matthęi decimo, & Marci vltimo. Necessitas huius ostenditur, quia sermo propositus nisi per se manifestus, confirmatione indiget: ea autem quæ sunt fidei, sunt humanæ rationi immanifesta. vnde cùm manifestari non potuerit per principia demonstrationis, oportuit aliquibus indiciis, operando scilicet ea quæ nullus alius posset facere nisi Deus, prædicantium sermonem confirmari, ostendique quòd à Deo processerit. Quinta est prophetiæ gratia, cuius duplicem necessitatem ponit: quantum ad primam necessitatem dicit primò, quòd ad hoc vt prædicatoribus vera dicentibus de iis quæ sunt fidei crederetur, ne

tur, necessarium fuit donum prophetiæ per quod futura & ea quæ communiter homines latent, Deo reuelante possent cognoscere, & aliis indicare, quia dum inuenirentur vera dicere de occultis, quæ postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de iis quæ homines experiri non possunt. Ad quod facit quod dicitur primæ Corinthiorum decimo quarto: Si autem omnes prophetent, &c. Secundò dicit quòd per donum prophetiæ non adhibetur sufficiens fidei testimonium, nisi esset de iis quæ à solo Deo cognosci possunt, quæ sunt occulta cordium in inferioribus, & futura contingentia. Sed quia posset aliquis dicere quòd prophetica denunciatio de futuris non est sufficiens fidei argumentum, quia etiam homines naturaliter aliqua de fututis præcognoscunt: subiungit sanctus Thomas, quòd differentia est inter præcognitionem futurorum ab hominibus naturaliter habitam, & eam quæ est secundum gratiam prophetalẽ, quia aliqua quidem futura ab hominibus cognosci possunt etiam contingentia, inquantum in suis causis præexistunt, quibus aut secundum seipsas, aut per manifestos effectus cognitis, quæ signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine præcognitio haberi: sicut medicus præcognoscit mortem aut sanitatem futuram: sed tamen huiusmodi futurorum præcognitio infallibiliter certa habetur de effectibus tantùm qui ex præexistentibus causis de necessitate cõsequuntur, non autem de effectibus qui ex suis causis non de necessitate, sed vt frequenter eueniunt. Omnis autem cognitio de futuris quæ habetur ex reuelatione diuina secundum gratiam prophetalem, est omnino certa, sicut & diuina præcognitio qua futura Deus infallibiliter cognoscit, secundum quòd in seipsis sunt: nec ista certitudo contingentiæ futurorum repugnat, sicut nec certitudo diuinæ scientię, nec etiam ipsam tollit, quia prophetæ aliquando prænunciant quæ non eueniunt. sicut Isaias de morte Ezechiæ prophetauit, & Ionas de subuersione Niniuæ, quæ tamen non euenerunt: quia aliquando reuelãtur aliqui futuri effectus prophetis non secundum quòd sunt in seipsis, sed secundum quòd sunt in causis suis & tunc nihil prohibet si causæ impediuntur ne perueniant ad suos effectus, quòd etiam prænunciatio prophetæ immutetur: & ita fuit in prænunciatione mortis Ezechiæ, & subuersionis Niniuæ, quorum vnum erat secundum causarum inferiorum dispositionem, alterum verò secundum meritorum exigentiam. Addit autem sanctus Thomas, quòd licet aliquando ita fiat, simul tamen vel postea fit prophetæ reuelatio de euentu futuri effectus, qualiter sit immutandus, sicut factum fuit Isaiæ & Ionæ.

POSSET etiam aliquis arguere propheticam denunciationem non esse sufficiens fidei argumentum, quia dæmones aliqua vera prænunciant: sed respondet sanctus Thomas, & dicit primò, quòd maligni spiritus sicut operatione miraculorum abutuntur, vt argumenta fidei debilitent, non verè miracula faciendo, sed ea quæ hominibus miraculosa apparent: ita & prophetica abutuntur prænunciatione, non quidem verè prophetando, sed prænuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, inquantum hæc subtilitate sui intellectus magis possunt quàm homines cognoscere, quia cognoscunt quando & qualiter effectus naturalium causarum impediri possint, & inquantum vires cælestium corporum à nostra cognitione magis inter causas naturales remotas, secundum quas corpora inferiora disponuntur, cognoscunt. propter quod possunt magis quàm aliquis astrologus prænuntiare ventos, & alia huiusmodi quæ circa mutationes corporum inferiorum ex motu superiorum corporum accidunt. Et etiam de actibus hominum multa vera prædicere possunt, inquantum plurimi impetus passionum & inclinationes corporales sequuntur, in quas efficaciam habere cælestia corpora manifestum est, licet quandoque in prænuntiando deficiant propter humani arbitrij libertatem. Dicit secundò, quòd ea quæ præcognoscũt, prænunciant, non mentem illustrando, sicut in reuelatione diuina, sed quandoque secundum immutationem imaginationis, sicut in dormientibus, in arreptitiis, & in phreniticis accidit: aliquando verò per aliqua exteriora indicia, vt per motus & garritus auium, & per ea quæ in extis animalium apparent, & in quorundam punctorum descriptione. aliquando verò visibiliter apparendo, & sermone sensibili prænuntiando futura.

Dicit tertiò, quòd licet hoc vltimum manifestè per malignos spiritus fiat, quando scilicet adueniunt inuocati, alia tamen quidam reducere conantur in corpora cælestia, dicentes quòd motus qui sunt præter deliberationem, vt prænominati, sequuntur impressionem corporis cælestis, & ideo possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu cælesti causantur, quia ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus effectus futuri signa quædam apparent. Sed inquit sanctus Thomas quòd quia hoc modicam rationem habet, magis existimandum est hæc ab aliqua intellectuali substantia habere originem, cuius virtute disponuntur motus non deliberati secundum quòd congruit obseruationi futurorum: & licet quandoque hæc disponantur voluntate diuina ministeriò bonorum spirituum, tamen plerunque ex operatione malignorum spirituum accidunt, vt & sancti Doctores dicunt, & Gentiles, vt Valerius Maximus refert, censuerunt. Et ideo hæc omnia Deuteronomij 18. simul cum idololatria prohibebantur. Secunda necessitas prophetiæ est, quia cum aliqua fide tenenda prædicentur quæ temporaliter aguntur, sicut natiuitas Christi & huiusmodi, ne ficta à prædicantibus aut casu euenisse credantur, ostenduntur longè antè per prophetas prædicta, vt facit Apostolus ad Rom. 8.

CIRCA id quod de occultis cordium siue de cogitationibus inquit sanctus Thomas, quoniam ea solus Deus cognoscere potest, aduertendum vt dicitur prima quæstione 57. articulo quarto de Verit. quæstione octaua articulo decimo tertio, & Mal. quæst. decima sexta, quòd intelligendum est de cognitione cogitationum intellectus & affectionum voluntatis in seipsis, vt scilicet cogitatio est in intellectu, & affectio in voluntate. solus enim Deus videt esse actuale talium quod in ipsis potentiis habent: non autem de cognitione ipsorum in suo effectu. Nam admittit sanctus Thom. quòd per aliquam corporis transmutationem ex cogitatione prouenientem cogitatio cognosci potest non solum ab angelis, sed etiam ab hominibus: sicuti cùm ex eo quòd aliquis pericula sibi imminentia cogitat, excitatur passio timoris, & ex illa pallor subitus apparet in facie, & ex hoc subito faciei pallore cognosci potest quòd cogitat timorosa. Rationem autem assignat sanctus Thomas, quare à solo Deo inter cognoscentia extrinseca à cogitante, in seipsis cognoscuntur, quia videlicet quòd aliquis actu cogitet, ex sola voluntate dependet. vnusquisque enim pro suo arbitrio habitibus & speciebus in se existentibus vtitur: ea autem quæ ex sola voluntate dependent, aut in sola voluntate sunt, soli Deo sint cognita, cùm volũtas soli Deo subiaceat, & ipse solus in ea operari possit, eò quòd sit eius principale obiectum vt vltimus finis.

CIRCA autem hanc ratiõnẽ vt bene intelligatur (à Durando * enim qui eam impugnat secundo libro Sentent. malè est intellecta) aduertendum quòd eius fundamentum est hoc, vt explicat sanctus Thomas de Veritate loco allegato. Species enim intellectus angelici, & multo magis intellectus humani, habent loquendo de iis quæ ad angelum pertinent, solùm res in natura existentes, id est naturas creatas repræsentare, & ea quæ ad ipsas dependentiam habent aut connexionem. dicuntur autem ad naturam creatam habere dependentiam & connexionem ea, ad quæ aliqua natura creata determinationem habẽt. ideo ea quæ extra hunc ordinem sunt, quia videlicet neque inter naturas creatas, neque inter ea ad quæ natura creata determinationem habet connumerantur, non habent per species angelicas repræsentari, & consequenter ab angelo naturaliter cognosci non possunt, cùm cognitio naturalis angeli vltra repræsentationem suarum specierum non se extendat. vnde & secundo Sententiarum, distinctione tertia, quæstione tertia, articulo tertio ad quartum, inquit sanctus Thomas quòd angeli per species sibi à creatione inditas cognosunt causas habentes ordinem in natura, & omne illud quòd in causis illis determinatur vel simpliciter, vel vt frequenter. Cùm igitur ea quæ ex sola voluntate procedunt, cuiusmodi sunt cognitiones, neque sint in seipsis naturæ & quidditates subsistentes, neque ad aliquam naturam tanquam ad causam ad illa determinata dependentiam habeant, alioquin non ex sola voluntate quæ causa libera est ad opposita se habens, dependerent, sequitur quòd huiusmodi sub naturali cognitione angeli non cadunt. Ratio ergo sancti Thomæ sic est explananda: Ea quæ ex sola voluntate procedunt, id est, ea quæ à voluntate liberè operante proueniunt, & à nulla alia causa quæ ad ipsa sit determinata, dependentiam habent, soli Deo sunt cognita, id est, à nullo alio distincto à volente præterquam à Deo cognoscuntur: sed cogitatio actualis à sola voluntate dependet, quia licet cogitatio proueniat ab intellectu, non tamen intellectus est ad ipsam cogitationem ex se determinatus, sed ad ipsam ex solo imperio voluntatis determinatur, ergo & cogitatio intellectus soli Deo est nota. Consequentia cum minori nota est, eò quòd constet vnicuique quòd speciebus & habitibus in se existentibus vtitur cum voluerit. Maior verò quæ duas habet exponentes, hanc scilicet ea quæ ex sola voluntate operantis dependent, Deo sunt cognita: & hanc, talia nulli alij sunt cognita, per aliam exclusiuam probatur. quantum quidem ad affirmatiuam illius exclusiuæ, probatur sic: Deo sunt cognita quæcunque sunt ab eo causata; sed motus voluntatis est à Deo causatus tam effectiuè quàm finaliter: effectiuè quidem, quia voluntas Deo subest quantum ad causalitatem. quod autem est causa effectiua voluntatis, est etiam causa operationis ipsius, sicut & quod est causa naturæ, est etiam causa naturalis ipsius operationis. finaliter verò quia Deus est principale obiectum voluntatis, vtpote vltimus finis existens, voluntas autem ab obiecto per modum finis moueri habet, ergo, &c. Quantum verò ad negatiuam probatur per negatiuam illius exclusiuæ sic: Angelus eos tantùm effectus causarum creatarum naturaliter cognoscit, qui ad aliquam naturalem causam, id est, ad ipsos determinatam, connexionem habent & dependentiam: sed motus voluntatis ad nullam causam naturalem connexionem habet, neque inquam tanquam causam efficientem, neque tanquam ad causam finalem. ergo, & cætera. probatur minor, quantum quidem ad causam efficientem, quia voluntas à nulla causa naturali producitur, imò à nulla causa creata. à quocunque autem agente extrinseco producitur motus voluntatis, ab ipso producitur & voluntas, cùm in eandem causam referatur motus qui est à principio extrinseco, & ipsum intrinsecum principium, iuxta ea quæ dicuntur prima secundæ quæstione nona, articulo sexto. Quantum verò ad finalem probatur, quia illud mouet naturaliter voluntatem per modum finis, ad quod voluntas est determinata: ad nullum autem bonum creatum voluntas determinatur, sed tantùm ad bonum in communi, & consequenter ad id in quo ratio vniuersalis boni inuenitur, sicut est Deus, si cognoscatur in ipso rationem beatitudinis inueniri, quia solum bonum in communi est primum, & per se obiectum voluntatis, potentia autem ad solum primum & per se obiectum determinationem & inclinationem habet, ergo, &c. Secundum hanc itaque huius rationis interpretationem patet quòd obiectiones Durandi vanæ sunt. Cùm enim inquit quòd sequeretur omnia à Deo immediatè creata à solo Deo cognosci, si voluntatis actus à solo Deo cognoscitur, quia soli Deo voluntas subditur, quantum ad causalitatem, patet quòd non arguitur ad intentum rationis. Non enim vult sanctus Thomas hanc vniuersalem propositionem assumere: Omne quod à solo Deo producitur, soli Deo est cognitum. sed hanc: Omnis operatio & omnis effectus creaturæ qui à nulla causa naturaliter agente procedit, sed tantùm à libera voluntate & à Deo soli Deo, supple & volenti, & ei cui volens manifestare voluerit, est cognitus. Cum etiam inquit quòd tunc motus cæli qui ex sola voluntate angeli procedit, soli Deo esset cognitus, si quæ ex sola voluntate dependent, soli Deo sunt cognita, patet quòd falsum assumit. non enim ex sola voluntate angeli motus cæli dependet, sed etiam ex natura cæli quæ ad hunc motum recipiendum naturaliter inclinatur. Si autem instetur quia saltem sequitur quòd motus lapidis sursum à solo angelo causatus, soli Deo erit notus. is enim ex voluntate angeli producitur, cùm lapis ad ipsum non habeat inclinationem, imò ad motum oppositum inclinetur. Respondetur quòd licet motus violentus lapidis non sit secundum lapidis naturam, motus tamen sursum qui est violentus lapidi, est alteri corpori naturalis, scilicet igni. Ad hoc autem vt aliquid ad angelum non spectãs naturaliter cognoscatur ab angelo, non oportet vt illud sit naturale ei cui cognoscitur inesse, alioquin nullum prædicatum per accidens angelus de re cognosceret, sed sufficit quòd ad aliquam naturam connexionem habeat quæ ad ipsum est determinata. per speciẽ enim illius naturæ primò cognoscitur ab angelo, vt ad ipsum talis natura est determinata, per speciem verò eius cui per accidẽs

Dur. 2. 5. dist. 8. quæst. 3.

inest, cognoscitur vt illi per accidens inhærens. Nam species angelica repræsentat singulare cum omnibus conditionibus in ipso existentibus, dummodo sint de iis quæ ad aliquam causam naturalem ordinem habent. Similiter cum infert Durandus quòd tunc à solo Deo cognoscerentur opera extrinseca per imperium nostræ voluntatis producta, eodem modo respondetur. Dicitur enim quòd illa non procedunt ex sola voluntate, sed à voluntate mediante aliqua causa naturali & determinatè proueniunt.

CIRCA autem conclusionem ipsam aduertendum, quòd dupliciter potest intelligi cogitationes cordis esse angelo incognitas, & occultas in seipsis. Primò quòd nullo modo sunt illi cognitæ quantum ad an est, siue quantum ad esse actuale ipsarum, puta si ego de lapide cogito, quòd non cognoscit me de lapide cogitare. Secundò quòd licet cognoscat quantum ad cogito quantum ad id quod primò per speciem repræsentatur, non tamen cognoscit determinatè & in particulari quam conditionem de illo considerem, puta quòd cognoscit quidem me considerare de lapide, sed non cognoscit an considerem de ipsius forma, an de eius duritie, & sic de aliis lapidis conditionibus. Aliqui Thomistæ ad primum sensum conclusionem intelligunt, tum quia in quæstionibus de Veri. dicitur absolutè quòd motus voluntatis alterius non potest esse angelo notus, tum quia in quæstionibus de malo dicitur, quòd licet vnus angelus cognoscat species intelligibiles quæ sunt in intellectu alterius angeli, non potest tamen vsum specierum cognoscere, tum quia prima parte dicitur quòd angeli non cognoscunt cogitationes, quia ex sola voluntate dependet quòd aliquis actu aliqua consideret. Alij verò, sicut Herueus in secundo Sententiarum, conclusionem ad secundum sensum interpretantur. Et potest habere hæc positio fundamentum ex verbis sancti Thomæ in quæstionibus de Veritate. Ibi enim in responsionibus ad argumenta videtur velle, non quòd nullo modo cognoscantur ab angelo cogitationes cordis, sed quòd non cognoscantur determinatè: & assignat rationem, quia ex vna specie intellectus in diuersas cogitationes prodit, & ex vna habituali notitia multæ actuales considerationes progrediuntur. Ex his enim velle videtur, quòd licet angelus possit videre quòd ego vtor hac specie intellectuali, puta specie leonis, non tamen potest determinatè cognoscere quid ego de leone cogitem, cùm per speciem leonis multas de ipso possim cogitationes habere. Sed licet conclusio ad hunc secundum sensum defendi aliquo modo possit, & ego propter verba sancti Thomæ allegata in quæstionibus de Veritate eam aliquando tenuerim, tamen diligentiùs considerando verba & mentem sancti Thomæ videtur mihi quòd primus sensus in doctrina eius sit sequendus. Nam manifestum est quòd ita ex sola voluntate dependet quòd ego de homine cogitem, sicut quòd hoc in particulari de ipso considerem: & ideo si propter hoc quòd ex sola voluntate hoc in particulari cogito de homine, cogitatio mea est occulta: eadem ratione & cogitatio qua de homine absolutè cogito, occulta erit. Nec obstat quòd intellectus informatus specie intelligibili hominis videtur ad naturam hominis cognoscendam esse determinatus. Dicitur enim quòd licet per talem speciem intellectus sit ad notitiam habitualem hominis determinatus, non est tamen determinatus ad notitiam actualem, sed ad ipsam est omnino indifferens, & ex sola voluntate dependet quòd per talem speciem ad actualem considerationem exeat. Propter verba autem adducta ex quæstionibus de Veritate considerandum est quid importet ista determinatio in seipsis, & prout cogitationes sunt in intellectu, & affectiones in voluntate, cum inquit sanctus Thomas quòd non cognoscuntur in seipsis, siue vt cogitationes sunt in intellectu, & in voluntate affectiones. cognoscere enim aliquam considerationem in seipsa, & prout est in intellectu, est videre esse quod habet in intellectu: videre autem esse quod habet aliqua particularis consideratio in intellectu, non est videre solum ordinem ipsius ad principale eius obiectum per speciem repræsentatum, sed est videre ordinem ipsius ad omnia quæ actu considerat intellectus per ipsam, alioquin non videretur in seipsa secundum quòd est. ideo impugnat quòd ego considerem de homine quantum ad eius effigiem & figuram, & quòd angelus videat ipsam considerationem in seipsa, & secundum quòd est in intellectu, & tamen cognoscat tantùm me de homine considerare, non autem de hominis figura. esse enim particulare quod habet in intellectu, non determinatur tantùm per hominem, sed etiam per hominis figuram, & per hoc ab omni alia consideratione distinguitur. Similiter si considerem de hominis quidditate per abstractionem ab omnibus conditionibus indiuiduantibus, non videtur talis cogitatio in seipsa & secundum quòd est in intellectu, nisi videatur quòd ego de quidditate hominis cogito, & cum tali abstractione. Vult ergo sanctus Thomas quòd quia species vna intellectualis potest esse plurium cogitationum circa principale repræsentatum eliciтiua, ex hoc quòd angelus videt speciem in intellectu alterius, non oportet vt videat aliquam cogitationem actu existentem in intellectu, secundum quòd est in intellectu. quia vt sic omnis cogitatio est determinata. per id autem quod secundum se est ad multa indeterminatum, non potest vnum illorum in seipso cognosci. Potest quidem angelus in communi cognoscere quid sit cogitatio de homine, & similiter in communi potest aliqua signa extrinseca cognoscere quòd homo de tali re consideraт, sed actualem considerationem, secundum quòd est in intellectu siue in seipsa, videre non potest, vt explicauimus, propterea quòd omnino voluntaria sit.

CIRCA prophetiam considerandum primò ex doctrina sanct. Thom. secunda secundæ, quæstione centesima septuagesimaprima, articulo sexto, quòd cùm cognitio addiscentis sit similitudo cognitionis docentis, cognitionis veritas eadem est in discipulo & in docente. vnde cùm prophetia sit quædam cognitio ex diuina reuelatione in intellectum prophetæ proueniens per modum doctrinæ, necesse est eandem veritatem esse cognitionis diuinæ, cognitionisque propheticæ. propter hoc bene dictum est suprà quòd prophetica cognitio de futuris sit omnino certa, sicut & diuina præcognitio.

CONSIDERANDVM secundò, quòd quanuis diuina cognitio futura respiciat, & secundum quòd in seipsis sunt ea præsentialiter intuendo, & secundum quòd sunt in suis causis, causarum ordinem ad effectus cognoscendo, semperque ista duplex cognitio diuino intellectui coniungatur, non tamen semper coniungitur in reuelatione diuina sed quandoque prophetica reuelatio est impressa similitudo diuinæ præscientiæ vt respicit futura in seipsis, & tunc res eueniunt sicut prophetantur. quandoque verò est similitudo diuinæ præscientiæ prout ordinem causarum ad effectus nouit: & tunc quandoque aliter euenit quàm prophetetur, quia quandoque impeditur causa contingens ne effectum producat, ad cuius productionem erat disposita. & tunc sensus prophetiæ non est quòd ita omnino eueniet, sed quòd dispositio inferiorum causarum est ad hoc quòd eueniat, quod cùm verum sit, nihil de certitudine deperit prophetiæ, etiam si effectus nō sequatur. Propterea bene dictum est, quòd cùm reuelantur aliquando prophetis effectus futuri secundum quòd sunt in causis suis, nihil prohibet prophetæ prænunciationem immutari.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd sanctus Thomas iccirco ait malignos spiritus futurorum prædictione non verè prophetare, quia vt dicitur secunda secundæ quæstione centesima sexagesimaquarta, & Veri. quæstione duodecima, ad prophetiam propriè pertinet prænunciatio certa de iis quæ à solo Deo cognosci possunt, vt superiùs est dictum *, cuiusmodi sunt occulta cordium, & futura contingentia, quæ secundum se procul sunt à cognitione humana, cùm veritatem determinatam non habeant. De iis enim non prænunciant secundum quòd in seipsis sunt tanquam ab iis præsentialiter cognita, sed solùm secundum ordinem causarum ad effectus, quomodo (vt superiùs est ostensum) futura contingentia certitudinem non habent: & ideo licet in horum prænunciatione mirabiliores & veraciores apparent quàm homines quantumcunque scientes, vt hîc dicitur, quia subtilitate ingenij perspicacius & causas, & ea quæ possunt impedire cognoscunt, tamen nec eorum cognitio nec eorum prænunciatio infallibilem continent veritatem. *In hoc eod. c.*

CIRCA id quod dicitur malignos spiritus prænunciando quæ cognoscunt, humanam mentem non illuminare, aduertendum quòd hoc non dicitur quasi naturali sua virtute mentem illuminare non possint. Nam vt dicitur in quæstionibus de Malo, quæstione decimasexta, articulo duodecimo, cùm lumen naturale intellectus humani naturaliter sit infra lumen angelicum, potest per ipsum lumen angelicum confortari lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum. sicut in rebus corporalibus virtus superior inferiorem adiuuat & confortat. sed quia cùm naturali sua virtute dæmones propter malitiam voluntatis abutantur, non intendunt, vt hîc etiam dicitur, hominem ad veritatis cognitionem iuuare, sed magis ab ipsa abducere, & ideo non prænunciant illuminando, quia tunc ex tali illuminatione mens confortata ad veritatem cognoscendam perspicacior esset.

ATTENDENDVM vltimo quòd sanctus Thomas non adducit rationem contra opinionem dicentium, iccirco motus qui præter deliberationem fiunt, futurorum euentuum signa esse, ex eo quòd motum corporum cælestium, eorúmque impressionem sequuntur, quia hoc in superioribus est improbatum, vbi ostensum est ad quæ virtus cælestis corporis se possit extendere. sed hoc tantum dicit modicam, id est debilem & nullius valoris rationem habere, ostenditque esse falsum authoritate Sanctorum & gentilium, & ex eo quòd in sacra scriptura simul cum idololatria omnia ista reprobantur, quod non esset si ex corporum cælestium impressione futurorum euentuum signa esse possent.

Sexta est sermonis interpretatio, de quo fit mentio Gen. 40. Huius autem necessitas ostenditur, quia cum homines reuelatione à Deo accipiant non solùm pro præsenti tempore, sed etiam ad instructionem futurorum hominum necesse fuit reuelata non solùm præsentibus sermone narrari, sed etiam ad instrumentum futurorum scribi: & ideo sicut ipsa reuelatio per gratiam Dei facta fuit, ita oportuit & per diuinam gratiam aliquibus dari vt huiusmodi scripta interpretentur.

SED occurrit dubium, cùm inquit sanctus Thomas post gradum illorum qui immediatè reuelationem à Deo suscipiunt, oportere esse alium gratiæ gradum: videtur enim velle prophetiæ reuelationem, de qua superius immediatè mentionem fecit, immediatè à Deo recipi. Huius autem oppositum videtur dictum esse in principio capitis huius, vbi ostensum est ministerio angelorum interueniente reuelationem diuinam ad homines peruenire.

RESPONDETVR quòd non intendit S. Thom. hoc loco diuinam reuelationem in homines ministerio angelorum non fieri, sed quòd aliqui homines à Deo huiusmodi reuelationem recipiunt non mediantibus aliis hominibus, præter quem gradum oportet alios esse qui non accipiat huiusmodi illuminationem immediatè à Deo siue ab angelis, sed mediantibus aliis hominibus, quorum reuelationes scriptis mandatas interpretari per diuinam gratiam possunt.

Septima est fidei gratia, cuius necessitas in manifestatione diuinorum ostenditur: quia oportet aliquos esse qui ea quæ sunt aliis reuelata, & per alios interpretata, fideliter credant, quod quidem esse donum Dei superius est ostensum.

SED circa hoc donum duplex occurrit dubium. Primum est, quia hîc enumerantur dona tantùm gratiæ gratis datæ: superius autem ostensum est fidem esse effectum gratiæ gratum facientis. Secundum est, quia sapientiæ donum est etiam de iis quæ fidei sunt, cùm sit de diuinis quæ humanam transcendunt rationem, & per consequens fide tantum tenentur.

AD primum horum dicitur de mente S. Thom. loco prææallegato in 1.2. quòd dupliciter accipitur fides: Vno modo prout est virtus hominem in seipso iustificans, & sic ad gratiam gratum facientem pertinet. Alio modo vt importat quandam supereminentem certitudinem fidei ex qua homo fit ideoneus ad instruendum alios de iis quæ ad fidem pertinent: & sic inter dona gratiæ gratis datæ quæ ad aliorū vtilitatem ordinantur, est connumerata. Potest etiam dici, vt dicitur 2.2.q.4. artic.5. ad 4. quòd fides quæ est gratia gratis data, importat quandam fidei excellentiam, sicut constantiam fidei, &c.

Ad secundum dicitur, quòd dupliciter possumus loqui de pertinentibus ad fidem. Vno modo vt omnia quæ humanam cognitionem excedunt, dicantur ad fidem pertinere, & sic non est differentia inter donum sapientiæ, & fidē, nisi fortè sicut inferius differt à suo superiori, cum vtraque cognitio sit de diuinis quæ humanam excedunt reuelationem: vnde S. Thom. in principio capituli volens determinare de donis quibus diuina per reuelationem cognoscuntur, diuinorum cognitionem vocat fidei cognitionem.

cognitionem. Alio modo vt ea dicantur ad fidem pertinere quæ sunt tantum credita, & sunt tanquam principia in catholica doctrina: & sic fides ponitur donum distinctum à sapientiæ dono, quia sapientia versatur non circa ipsa principia, modo, scilicet, scientifico, sed circa cõclusiones quæ ex illis principiis deducuntur. Potest etiam dici quòd ad donum sapientiæ pertinet cognitio diuinorum quæ fit per diuinam reuelationem, angelorum tantùm ministerio, quæ potest & fidei cognitio dici, inquantum est supra facultatem intellectus nostri: ad donum autem fidei pertinet ea cognitio diuinorum qua fideliter credimus aliis hominibus reuelata, & per alios interpretata.

ADVERTENDVM autem quòd vltimum gradum tenere inquit S. Th. donum fidei, nõ quia sit vltimũ simpliciter inter dona huiusmodi, sed quia est vltimum inter dona pertinẽtia ad cognitionem diuinorum prophetica reuelatione habitã. Octaua est discretio spirituum. Huius necessitas ostenditur, quia cùm per malignos spiritus aliqua similia fiant iis quibus fides confirmatur, ne homines per huiusmodi decepti credant mendacio, necessarium est vt de huiusmodi spiritibus discernendis per diuinam gratiam instruantur, iuxta monitionem primæ Ioannis quarto. Confirmatur istorum donorum numerus auth. Apost. 1. Cor. 12.

ADVERTENDVM, quòd Apostolus distinguit gratiam sanitatum ab operatione virtutum, quorum vnum ad salutem corporum pertinet, alterum verò ad solam diuinæ potestatis manifestationem, sicut quòd sol stet, aut tenebrosus fiat, quia specialem rationem inducendi ad fidem habet. Ad hanc enim quilibet magis promptus redditur, dum videt se beneficium sanitatis consequi ex fide. S. Thom. autem vtranque gratiam superius simul posuit, cùm dixit oportuisse prædicantium sermonem confirmari sanando infirmos, & alias virtutes operãdo, quia vtraque ad miraculorũ gratiam pertinet, qua quis diuina virtute operatur quæ solus Deus facere potest, ideo hîc ponuntur tantùm octo gratiæ gratis datæ: in prima secundæ autem ponuntur nouem, quia ibi distinguitur gratia miraculorum à gratia sanitatum.

ATTENDENDVM etiam quòd sapientia & scientia enumerantur inter gratias gratis datas, secundum quòd important quandam scientiæ & sapientiæ abundantiam, qua homo potest non solùm in seipso sapere de diuinis, sed etiam alios instruere, & contradicentes reuincere, non autem prout per ipsa mens est bene mobilis per spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ & scientiæ, quia sic sunt spiritus sancti dona. Excluditur autem per hoc error quorũdam Manichæorum dicentium miracula non esse à Deo facta, & prophetas non esse spiritu Dei locutos. Excluditur etiam error Priscillæ & Montani dicentium prophetas tanquam arreptitios non intellexisse quæ loquebantur: quod diuinæ illuminationi repugnat. Quantum ad secundum S. Thom. complectendo omnes gratiæ effectus suprà enumeratos ponit inter ipsos duplicem differentiam. Prima est, quòd quanuis omnibus gratiæ nomen conueniat, quia gratis absque præcedenti merito conferuntur, solus tamen dilectionis effectus etiam propter hoc nomẽ gratiæ meretur, quòd gratum Deo facit: iuxta id quod dicitur Prou. 8. vnde fides & spes etiam in peccatoribus esse possunt, dilectio autem in solis iustis, vt habetur primæ Ioannis quarto.

AD huius differentiæ euidentiam duo sunt consideranda. Vnum est quòd fides & spes licet concomitentur gratiam gratum facientem in eo qui gratiam habet, quia infunduntur simul cum ipsa gratia, tamẽ possunt sine gratia in aliquo inueniri: & tunc dicuntur informes. Charitas autem sic gratiam concomitatur, quòd non solùm simul infunditur quum alicui infunditur gratia, sed etiam gratia esse non potest, gratia autem facit hominem Deo formaliter gratum, vt superiùs est ostensum ideo bene dicitur solam dilectionem inter dona gratuita mereri nomen gratiæ etiam ob hoc quòd gratum Deo facit. Alterum est, quòd non ideo hoc dicitur de dilectione & charitate, quasi sit primum per quod homo redditur Deo gratus. ostensum est enim hoc gratiæ conuenire quæ est aliquo modo charitatis causa: sed quia secundariò reddit hominem Deo gratum & dilectum, vtpote quæ non possit in anima absque gratia gratum faciente esse.

SECVNDA differentia est, quòd quia quidam dictorum effectuum sunt ad totam vitam hominis necessarij, vtpote sine quibus salus esse non potest, sicut credere, sperare, diligere, & pręceptis Dei obedire, ad hos necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse secundum quas agere possint cùm fuerit tempus. Ad alios verò, quia non sunt necessarij, per totam vitam non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quædam à Deo quæ cessant actu cessante, & reiterantur cùm actus fuerit opportunus.

QVOMODO verò lumen propheticum non adsit homini per modum habitus permanentis, ostendit S. Thom. secunda secundæ quæst. 164. & veri. quæst. 12. similiter quomodo virtus miracula faciendi non sit forma permanens in homine, ostensum est in præcedentibus, & ostenditur 2. 2. quæst. 178. & de potentia quæst. 6. Virtus enim ad miracula facienda & lumen propheticum non adsunt homini nisi ad præsentiã Dei agentis, sicut nec lumen est in aëre nisi ad præsentiam solis, & non radicantur in homine: sed tunc tantùm ipsi adsunt cùm opus fuerit. vnde prophetæ non pro libito futura prænunciant prophetica prænunciatione, nec sancti viri quandocunque voluerint, miracula operantur, sed tunc tantùm quando Deo placuerit per hominem reuelare futura & diuina, aut miracula facere.

Quòd homo indiget diuino auxilio ad perseuerandum in bono.

Cap. 155.

Idem 1. 2. q. 109. art. 10.


INDIGET etiam homo diuinæ gratiæ auxilio ad hoc quòd perseueret in bono. Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quòd figatur in vno, indiget auxilio alicuius mouentis immobilis. homo enim variabilis est, & de malo in bonum, & de bono in malum: ad hoc igitur quòd immobiliter perseueret in bono, quod est perseuerare, indiget auxilio diuino.

2 Adhuc, ad illud quod excedit vires liberi arbitrij, indiget homo auxilio diuinæ gratiæ: sed virtus liberi arbitrij non se extendit ad hunc effectum qui est perseuerare finaliter in bono: quod sic patet. potestas enim liberij arbitrij est respectu eorum quæ sub electione cadunt: quod autem eligitur, est aliquod particulare operabile: particulare autem operabile est quod est hîc & nunc. quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrij, est aliquid vt nunc operandum: perseuerare autem non dicit aliquid vt nũc operabile: sed continuationem operationis per totum tẽpus. iste igitur effectus qui est perseuerare in bono, est supra potestatem liberi arbitrij. indiget igitur homo ad perseuerandum in bono auxilio diuinæ gratiæ.

3 Amplius, licet homo per voluntatem & liberum arbitrium sit Dominus sui actus: non tamen est Dominus suarum naturalium potentiarum: & ideo licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid: non tamen volendo facere potest quòd voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit, immobiliter se habeat: hoc autem requiritur ad perseuerantiam, vt scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. perseuerantia igitur non est in potestate liberi arbitrij. oportet igitur adesse homini auxilium diuinæ gratiæ ad hoc vt perseueret.

4 Præterea, si sunt plura agentia successiuè, quorum scilicet vnum agat post actionem alterius: continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo vno istorum: quia nullum eorum semper agit, nec ex omnibus: quia non simul agũt: vnde oportet quòd causetur ab aliquo superiori quod semper agat: sicut Philosophus probat in octauo Physicorum *, quòd continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno: ponamus autem aliquem perseuerantem in bono: in eo igitur sunt multi motus liberi arbitrij in bonum tendentes sibi inuicem succedentes vsque ad finem. huius igitur continuationis boni, quod est perseuerantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum: quia nullus eorum semper durat: nec omnes simul: quia cùm non simul sint, non possunt simul aliquid causare. relinquitur ergo quòd ista continuatio causetur ab aliquo superiori. indiget igitur homo auxilio superioris gratiæ ad perseuerandum in bono.

Tex. cõ. 49. & infrà.

5 Item, si sint multa ordinata ad vnum finem, totus ordo eorum quousque peruenerint ad finem, est à primo agente dirigẽte in finem: in eo autem qui perseuerat in bono, sunt multi motus & multæ actiones pertingentes ad vnum finem. oportet igitur quòd totus ordo istorum motuum & actionum causetur à primo dirigente in finem. ostensum est * autem quòd per auxilium diuinæ gratiæ diriguntur in vltimum finem. igitur per auxilium diuinæ gratiæ est totus ordo & continuatio bonorum operum in eo qui perseuerat in bono.

Cap. 149.

Hinc est quòd dicitur ad Philippenses primo, Qui cœpit in vobis opus bonũ, perficiet vsque in diem Iesu Christi. & 1. Petri vltimo: Deus omnis gratiæ qui vocauit nos in æternam gloriam suam, modicũ passos, ipse perficiet, cõfirmabit, solidabitque. Inueniuntur etiam in sacra scriptura multæ orationes quibus à Deo petitur perseuerantia: sicut in Psalmista *: Perfice gressus meos in semitis tuis, & non moueantur vestigia mea. & 2. ad Thess. 2. Deus pater noster exhortetur corda vestra, & cõfirmet in omni opere & sermone bono. hoc etiam ipsum in oratione dominica petitur, maximè cùm dicitur: Adueniat regnum tuum. Non enim nobis adueniet regnum Dei, nisi in bono fuerimus perseuerantes: derisorium autem esset aliquid à Deo petere cuius ipse dator non esset: est igitur perseuerantia hominis à Deo. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum *, qui dixerunt quòd ad perseuerandũ in bono sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratię. Sciendum tamen est quòd cùm ille qui gra-

Psal. 16.

Exclus. err. Pel. vt pat. per Aug. vbi suprà c. 147.

tiam habet, petat à Deo vt perseueret in bono: sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseuerare in bono, sine exteriori Dei auxilio: ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui

D.383. nobis infunduntur diuinitus secundum statum præsentis vitæ nõ auferũt à libero arbitrio totaliter mobilitatẽ ad malum: licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono: & ideo cùm dicimus hominem indigere ad perseuerandum finaliter auxilio gratiæ: non intelligimus quòd super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum alia desuper infundatur ad perseuerandum: sed intelligimus quòd habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo diuinæ prouidentiæ auxilio exterius gubernantis.

Super Cap. 155.



POSTQVAM ostendit S. Thom. hominem diuino indigere auxilio ad vltimum finem consequendum, ostendit quòd ipso etiam ad perseuerandum in bono indiget. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò remouet quoddam dubium. Quantum ad primum arguit primò sic: Homo est variabilis de bono in malum, & econuerso: ergo ad hoc quòd immobiliter perseueret in bono, indiget auxilio mouentis immobilis. Secundò. Virtus liberi arbitrij non se ostendit ad huiusmodi perseuerantiam, ergo, &c. patet consequentia, quia ad illud quod excedit vires liberi arbitrij, indiget homo auxilio diuinæ gratiæ. antecedens verò probatur. Potestas liberi arbitrij est respectu eorum quæ sub electione cadunt. quod eligitur, est aliquod particulare operabile, hoc autem est quod est hîc & nunc. ergo quod sub potestate liberi arbitrij cadit, est aliquid vt nunc operandum. perseuerantia autem hoc non dicit, sed dicit continuationem operationis per totum tempus: ergo, &c.

CIRCA hanc rationem dubitatur, quia videtur velle S. Thom. quòd perseuerantia non possit cadere sub electione. cùm non sit aliquid particulare vt tunc operandum. Huius autem oppositum tenet prima secundæ quæst. 109. & 2.2. q. 137.

Respondetur, quòd perseuerantia secundum quòd se tenet ex parte effectus, dupliciter potest accipi. Vno modo vt consideratur per modum cuiusdam vnius, inquantum dicit quandam continuationem. Alio modo per modum plurium, inquantum plura bona continuata includit. Primò modo potest habere rationem eligibilis, quia consideratur tanquã quoddam particulare operabile, vt nunc operandum aliquo modo, inquãtum scilicet ad eius inceptionem, & sic potest sub liberi arbitrij facultate & sub voluntatis proposito cadere. Secundo modo non potest sub vno proposito cadere, quia ipsa opera cõtinuata vt plura sunt, non simul possunt voluntati offerri, nec habent rationem vnius eligibilis, & vnius particularis operabilis. Et ad hunc sensum procedit hæc ratio. Potest secundò dici quòd facultas liberi arbitrij duplex est. Vna ad eligendum, alia ad exequendum, quarum prima quandoque inuenitur sine secunda: quia vt dicitur 2.2. loco præallegato, plerunque cadit in nostra potestate electio, sed non executio. Cùm ergo hîc sit sermo de facultate prima, oportet propositiones assumptas ad hunc sensum referre: ideo ista propositio, quod eligitur, est aliquod particulare operabile vt nunc, intelligitur de eo quod eligitur tanquam possibile per liberum arbitrium executioni mandati: & ad hunc sensum verum est quòd perseuerare non cadit sub electione. Cùm hoc tamen stat quòd cadere potest sub electione simpliciter, tanquam scilicet operabile diuino auxilio. Aliquando enim eligimus quod ex nobis ipsis tantùm exequi non possumus, sed cum amicorum auxilio. Tertiò. Homo volendo non potest facere quòd voluntas immobiliter se habeat ad id quod vult: ergo perseuerantia non est in facultate liberi arbitrij, ergo, &c. probatur antecedens, quia homo per liberum arbitrium licet sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum. prima verò consequẽtia probatur, quia ad perseuerantiam requiritur quòd homo immobiliter in bono permaneat. Quartò. In perseuerante in bono sunt multi motus liberi arbitrij in bonum sibi inuicem succedentes vsque ad finem cõtinuationis, quorum non potest esse causa aliquis ipsorum, quia nullus ipsorum semper durat: nec omnes simul, quia non simul sunt. ergo ista continuatio causatur ab aliquo superiori, ergo, &c. patet ista ratio ex processu Arist. 8. Physic. quo probat continuationem generationis in animalibus ab aliquo superiori causari. Quintò, in eo qui perseuerat in bono, sunt multi motus & multæ actiones pertingentes ad vnum finem, ergo oportet vt totus ordo ipsorum causetur à primo dirigente in finem, ergo per auxilium diuinæ gratiæ est perseuerantia in bono. probatur prima consequentia, quia si sint multa ordinata ad vnum finem, totus ordo eorum quousque peruenerint ad finem, est à primo dirigente in finem. Secunda verò ostenditur, quia per auxilium diuinæ gratiæ diriguntur bona opera in finem vltimum. Confirmatur primò authoritate Apostoli ad Philipp. 1. & 1. Petri vltimo. Confirmatur secundò, quia & in sacra scriptura inueniuntur multæ orationes ad perseuerantiam, vt in Psalm. Perfice gressus, &c. & 2. Thess. 2. & in oratione Dominica petitur cùm dicitur, Adueniat regnum tuum, quod non adueniet nisi fuerimus perseuerantes. Per hoc excluditur Pelagianorum error dicentium ad perseuerãdum in bono sufficere homini liberum arbitrium.

Quantum ad secundum, quia posset aliquis dicere quòd licet liberum arbitrium non sufficiat per se ad perseuerandum in bono, sufficit tamen habitualis gratia: hoc excludit S. Thom. duabus rationibus: Prima est, quia etiam ille qui gratiam habet, petit à Deo vt perseueret in bono. Secunda est, quia habitus infusi secundum statum præsentis vitæ non auferunt à libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet aliqualiter per eos stabiliatur in bono. Ex quo infert S. Thom. quòd prædictum auxilium gratiæ ad perseuerandum non est habitualis gratia superaddita gratiæ habituali prius infusæ ad bene operandum, sed est auxilium diuinæ prouidentiæ exterius operantis, habitis etiam ab homine omnibus habitibus gratuitis.

AD euidentiã eorum quæ in hoc capite dicuntur, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ quæstione centesima nona, articulo decimo: & secunda secundæ quæstione centesima trigesimaseptima, quòd perseuerantia tribus modis accipi potest, scilicet pro habitu mentis quo homo firmiter stat, ne remoueatur ab eo, quod est secundum virtutem propter tristitias irruentes: pro habitu secundum quem homo habet propositum perseuerandi in bono vsque ad finem: & pro continuatione quadam boni vsque ad finem vitæ, quæ scilicet consistit in actuali executione bonorum operum absque interruptione. Hoc igitur tertio modo accipitur perseuerantia hoc loco, non autem duobus primis modis, quia illis modis accepta perseuerantia simul cum gratia infunditur. sicut & cęteræ virtutes, non autem isto tertio modo: quia multis datur gratia quibus continuatio bonorum operum vsque ad finem vitę non datur: & ideo ad hanc homo indiget non quidem habituali gratia alia à prima, sed auxilio diuino siue diuina motione ipsum dirigente, & proregente contra tentationum incursus.

SED occurrit dubium, quia sanctus Thomas loco præallegato ad tertium inquit, quòd nunc per gratiam Christi multi accipiunt & donum gratiæ quo perseuerare possunt, & vlterius datur eis quòd perseuerent. Ex hoc enim arguitur sic: Per donũ habitualis gratiæ homo perseuerare potest, ergo ad perseuerandum non indiget alio auxilio præter gratiam habitualem. Patet consequentia, quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. Sequitur enim: homo indiget alio auxililio præter gratiam ad perseuerandum, ergo non potest per gratiam perseuerare. Respondetur, quòd aliud est habere potentiam ad perseuerandum, aliud habere actum perseuerandi, qui est bonorum operum continuatio: sicut aliud est habere potentiam intelligendi, & aliud actu intelligere. quia aliquando aliquis habet potentiam ad aliquid, & tamen non potest exire in actum, nisi alio mouente ad operationem. quantumcunque enim aliquis habeat potẽtiam intellectiuam perfectam habitu quomodo dicitur posse intelligere, non potest tamen ad actum considerationis exire nisi adsit voluntatis intentio. Cùm ergo dicitur, quòd homo per gratiam habitualem perseuerare potest in bono, intelligitur quòd per ipsam habet potentiam perseuerandi in bono, sicut ipsa est omnis boni operis principium, non autem quòd per ipsam absque alio auxilio possit homo in actum exire continuationis bonorum operum. Patet hanc esse S. Thom. mentem ex suo modo loquendi, quo ait multos accipere donum gratiæ quo perseuerare possunt, & vlterius eis dari quòd perseuerent. Nam primum dictum ostendit potẽtiam perseuerandi conuenire homini ex gratia, secundum verò ostendit executionem operationis conuenire homini non tantùm ex gratia, sed etiam quodam alio auxilio concurrente. Ex quo patet consequentiam adductam falsam esse. Ad cuius probationem negatur assumptum. Non enim sequitur: Homo indiget alio auxilio præter gratiam ad perseuerandum quantum ad executionem operis, ergo non potest per gratiam perseuerare, id est, per gratiam non habet potentiam perseuerandi, imò stãt simul quòd homo indigeat auxilio diuino extrinseco ad executionem perseuerantiæ siue continuationis bonorum operum, & quòd per gratiam habeat potentiam perseuerandi.

Quòd ille qui decidit à gratia per peccatum, potest iterum per gratiam reparari.

Cap. 156.



EX his autem apparet quòd per auxilium gratiæ homo etiam si non perseuerauerit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum. Eiusdem enim virtutis est continuare salutem alicuius, & interruptam reparare. sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore: ita per eandem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. homo autem perseuerat in bono, auxilio diuinæ gratiæ, vt ostensum * est. igitur si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiæ auxilio poterit reparari. Idem 1. 2. q. 109. art. 7. * Cap. præc.

2 Adhuc, agens quod requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercunque dispositum: & propter hoc Deus qui in agendo non requirit subiectum dispositum, potest absque dispositione subiecti formam naturalem inducere: vtpote dum cæcum illuminat, & mortuum viuificat, & sic de similibus: sed sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam: quia sine meritis datur (vt ostensum * est) ergo gratiã gratum facientem per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest etiam postquam à gratia cecidit per peccatum. * Cap. 149.

3 Amplius, ea sola homo recuperare amissa non potest, quæ per generationem ei adueniunt. sicut potentias naturales & membra: eo quòd homo non potest iterum generari. auxiliũ autẽ gratiæ datur homini non per generationem, sed postquam iam est: potest igitur post amissionem

gratiæ

gratiæ per peccatum iterum reparari ad peccata delenda.

4 Item, gratia est quædam habitualis dispositio in anima, vt ostēsum* est. sed habitus acquisiti per actus si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt: multo igitur magis gratia Deo coniungens, & à peccato liberans, si amittatur, diuina operatione reparari potest.

* Cap. 150.

5 Præterea, in operibus Dei non est aliquid frustra: sicut nec in operibus naturæ. hoc enim & natura habet à Deo. frustra autem aliquid moueretur, nisi posset peruenire ad finem motus: necessarium est ergo quod natum moueri ad aliquem finem, sit possibile venire in illum finem: sed homo postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius vitæ durat, remanet in eo aptitudo vt moueatur ad bonū: cuius signa sunt desiderium de bono, & dolor de malo, quæ adhuc in homine remanent post peccatum. est igitur possibile hominem post peccatū iterum redire ad bonum quod gratia in homine operatur.

6 Amplius, nulla potentia passiua inuenitur in rerū natura quæ non possit reduci in actum per aliquā potentiam actiuam naturalem. multò igitur minus est aliqua potentia in anima humana quæ non sit reducibilis in actum per potentiam actiuam diuinam: manet autem in anima humana etiam post peccatum potentia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum: potest igitur per diuinam potentiam reparari in bono: & sic auxilio gratiæ homo potest consequi remissionem peccatorum. Hinc est quod dicitur Isaiæ 1. Si fuerint peccata vestra vt coccinum, quasi nix dealbabuntur. Et Prouerb. 10. Vniuersa delicta operit charitas. Hoc etiam quotidie à Domino non frustra petimus, dicentes, Dimitte nobis debita nostra. Per hoc autem excluditur error Nouatianorum*, qui dixerunt quòd de peccatis quibus post baptismum peccat homo, veniam consequi non potest.

* Excl. err. Nouat. Philast. lib. de hæ. Et Epiph. tom. 1. lib. 2. hæresi 59.

Super Cap. 156.

POSTQVAM ostendit S. Thom. hominem diuina gratia ad perseuerandum in bono indigere, vult vlterius ostendere quòd ipsa etiam ad resurgendum à peccato indigeat. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò quoddam dubium excludit, cap. 159. Circa primum tria facit. Primò ostendit quòd homo si in peccatum ceciderit, durante scilicet statu vitæ, potest per auxilium gratiæ reparari. Secundò quòd hoc sine gratia fieri non potest, capite sequenti. Tertiò qualiter homo à peccato liberetur, cap. 158.

Quantum ad primum arguit primò sic. Homo perseuerat in bono auxilio diuinæ gratiæ: ergo si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiæ auxilio reparari potest. probatur consequentia, quia eiusdem virtutis est continuare salutem alicuius, & interruptam reparare, vt patet de virtute naturali respectu sanitatis. Secundò, Deus non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, cùm sine meritis detur: sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ergo potest gratiam, per quam peccata tolluntur, conferre alicui etiam postquam à gratia cecidit per peccatum. probatur consequentia, quia agens quod non requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercunque dispositum.

CIRCA istam propositionem, Deus non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, aduertendum ex doctrina S. Thom. 1. 2. q. 112. art. 2 quòd intelligitur de dispositione præcedente diuinam actionem, & quam ipse non causet, non autem de dispositione cōcomitante formam, & ab ipso Deo simul cum forma causatam. Cùm enim oporteat formam & materiam esse proportionata, quia non omnis forma omni materiæ conuenit, (non enim anima intellectiua est receptibilis in materia lapidis tanquam illius forma) necesse est ad hoc vt materia recipiat formā, quòd disponatur dispositionibus quibus illi formæ proportionatur. sed differētia est inter Deum & agens naturale, quia agens naturale antequam inducat formam, præexigit in materia aliquas dispositiones ad formā: Deus autem non præexigit in materia dispositiones, sed simul causare potest formam & dispositiones, sicque simul & materiam informare potest, & ipsam ad formam disponere. Nec obstat quòd non infundit animam rationalem nisi materia fuerit per naturale agens disposita, quia hoc non est propter necessitatem (quasi videlicet aliter agere non possit, cùm primum hominem absque naturalis agentis dispositione anima intellectiua informauerit, & etiam in resuscitatione hominis materia non prædisponatur ab agente naturali) sed vt aliquam causalitatem homini circa alterius hominis productionem communicet. Tertiò. Auxilium gratiæ datur homini non per generationem, sed postquam iam est, ergo, &c. probatur consequentia, quia hæc sola homo amissa recuperare non potest quæ per generationem ei adueniunt, eò quòd homo non potest iterum generari. Quartò. Habitus acquisiti per actus si amittantur, possunt per similes actus reacquiri, ergo multò magis gratia potest diuina operatione reparari. probatur consequentia, quia gratia est quædam habitualis dispositio in anima. Quintò. In homine postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius vitæ durat, remanet aptitudo vt moueatur ad bonum: cuius signū est, quòd remanet in eo boni desiderium, & dolor de malo, ergo, &c. probatur consequentia, quia quod natum est moueri ad aliquem finem, potest in illum finem peruenire, alioquin frustra moueretur. in operibus autem Dei nihil est frustra, sicut neque in operibus naturæ. Sextò. In anima humana etiam post peccatum manet potētia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potētiæ naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum, ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm nulla potentia passiua inueniatur in rerum natura quæ non possit reduci in actum per aliquam potentiam actiuam naturalem, multò minus est aliqua potentia in anima humana quæ non sit reducibilis in actum per potentiam actiuā diuinam.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd cùm duplex sit potentia animæ ad bonum, scilicet ad bonum naturale, & ad bonum supernaturale: hîc loquitur S. Thom. de potentia animæ ad bonum supernaturale, quia loquitur de potentia ad susceptionem gratiæ, & ad meritum per diuinam virtutem actiuam reducenda in actum: & quia potentia ad supernaturalia propriè potentia obedientalis est, non autem naturalis, ideo cùm dicitur quòd anima est in potentia ad bonum, & est reducibilis ad actum per diuinam potentiam, intelligendum est de potētia obedientiali. Nec obstat quòd probat S. Thom post peccatum remanere in anima potentiam ad bonum, ex eo quòd per peccatum non tolluntur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad bonum, quia dupliciter possumus loqui de potentia huiusmodi. Vno modo quantum ad ipsam qualitatem animæ quæ dicitur eius potentia secundum quam est boni supernaturalis capax, verbi gratia de ipso intellectu & voluntate. Alio modo de ordine ipsius qualitatis ad bonum. Si primo modo accipiamus, sic talis potentia est naturalis, quia est qualitas naturam animæ inseparabiliter concomitans: vnde potest dici naturalis in ordine ad animam. si verò secundo modo, sic non est naturalis, sed obedientialis in ordine ad bonum. quia autem ista habitudo secundum quam dicitur anima intellectiua in potētia obedientiali ad bonum, fundatur super animæ potentia quæ est eius naturalis qualitas, iccirco ostendit S. Thom. huiusmodi potentiam obedientialem manere post peccatum, quia peccatum non tollit ipsas naturales potentias animæ, qualitates scilicet naturales: non autem quia potentia quantum ad ordinem ad bonum supernaturale sit naturalis. Confirmatur primò auth. Isa. 1. & Prou. 10. Confirmatur secundò, quia hoc cōtinuè petimus dicentes: Dimitte nobis debita nostra. Per hoc excluditur Nouatianorum error dicentium de peccatis post baptismum commissis hominem veniam consequi non posse.

Quòd homo à peccato liberari non potest nisi per gratiam.

Cap. 157.

EX eisdem etiam ostendi potest, quòd homo à peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam. Per peccatum enim mortale homo ab vltimo fine auertitur: in vltimum autem finē homo non ordinatur nisi per gratiam. per solam igitur gratiam homo potest à peccato resurgere.

Idem 1. 2. q. 113. art. 2. & de virt. q. 28. art. 2.

D. 687.

2 Adhuc, offensa non nisi per dilectionem tollitur: sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit. dicitur enim quòd Deus peccatores odit, inquantum vult eos priuare vltimo fine, quem his quos diligit præparat. non ergo homo potest à mortali peccato resurgere nisi per gratiam, per quam fit quędam amicitia inter Deum & hominem.

3 Adhuc, etiam induci possunt omnes rationes* superius positæ de gratiæ necessitate. Hinc est quòd dicitur Isa. 43. Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me. & in Psal. 84. Remisisti iniquitatem plebis tuæ: operuisti omnia peccata eorum. Per hoc autem excluditur* error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse à peccato resurgere per liberum arbitrium.

* Cap. 147.

* Excl. err. Pelag. vt in c. 147. notatum est.

Super Cap. 157.

SECVNDO ostendit S. Thom. quòd homo à peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam: & arguit primò sic: In vltimum finem homo non ordinatur nisi per gratiam, ergo per ipsam solam potest homo à peccato resurgere. patet consequentia, quia per peccatum mortale homo ab vltimo fine auertitur. Secundò. Per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit, ergo ad resurgendum indiget gratia per quam fit quædam amicitia inter Deum & hominem. probatur consequentia, quia offensa non nisi per dilectionem tollitur. Ad hoc etiam induci possunt rationes superius inductæ de necessitate gratiæ. Cōfirmatur authoritate Isaiæ quadragesimo tertio, & Psal. 84. Per hoc autem excluditur Pelagianorum error dicentium hominem posse per liberum arbitriū à peccato resurgere.

AD euidentiam eorum quæ hîc dicuntur, considerandum est ex doctrina S. Thom. 1. 2 q. 103. art. 7. & de Verit. q. 28. art. 2. quòd hominem resurgere à peccato non est idem quòd ipsum cessare à peccando, sed reparari ad ea quæ per peccatum amisit. Ista autem sunt tria. Primum est auersio ab incommutabili bono quod quis poterat habere. & quantum ad

hoc procedit prima ratio. Secundũ est offensa qua homo peccãdo Deum offendit, dum creaturam ipsi præponit, eam magis diligẽdo quàm Deum, & qua Deus dicitur peccatori infensus non ordinando illum per suam dilectionem ad bona æterna. Tertiũ est reatus siue obligatio ad pœnam, & præcipuè ad pœnam damni, quæ est carentia diuinæ visionis siue æternæ gloriæ. Et secundum hæc procedit secunda ratio.

ADVERTENDVM autem, quòd licet quantum ad verba videatur Scotus in 4. dist. 1. q. 6. contradicere S. Thom. volens quòd absque gratia possit peccatum remitti, absolutè loquendo, quantum tamen ad sensum non contradicit: quia ipse loquitur de remissione peccati solùm quãtum ad reatum, siue obligationem ad pœnam sensibilem: S. Thom. autem loquitur de remissione peccati secundum quòd importat reparationem omnium bonorum quæ quis peccando amisit.

Qualiter homo à peccato liberatur.

Cap. 158.



QVIA verò homo non potest ad vnum oppositorũ redire nisi recedat ab alio: ad hoc quòd homo auxilio gratiæ ad statum rectitudinis redeat, necessarium est, quòd à peccato per quod à rectitudine declinauerat, recedat: & quia homo in vltimum finem dirigitur, & ab eo auertitur præcipuè per volũtatem: non solùm necessarium est quòd homo exteriori actu à peccato recedat peccare desinens, sed etiam quòd recedat voluntate, ad hoc quòd per gratiam à peccato resurgat. Voluntate autem homo à peccato recedit, dum & de præterito pœnitet, & futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo à peccato resurgens, & de peccato præterito pœniteat, & futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret desistere à peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati: si verò vellet desistere à peccato, non tamen doleret de peccato præterito, non esset illud idem peccatum quod fecit, contrarium voluntati: est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur, motui quo ad illud peruenitur: sicut dealbatio contraria est denigrationi. vnde oportet quòd per contraria voluntas recedat à peccato, his per quæ in peccatum inclinata fuit. fuit autem inclinata in peccatum per appetitum & delectationem circa res inferiores. oportet igitur ꝙ à peccato recedat per aliqua pœnalia quibus affligatur propter hoc ꝙ peccauit. sicut enim per delectationẽ tracta fuit volũtas ad cõsensũ peccati, sic per pœnas confirmatur in abominatione peccati.

2 Item, videmus quòd etiam bruta animalia à maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. oportet autem eum qui de peccato resurgit, non solùm detestari peccatum præteritum, sed etiam vitare futurum. est igitur conueniens vt affligatur pro peccato. vt sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

3 Præterea, ea quæ cum labore & pœna acquirimus magis amamus & diligentius conseruamus. vnde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas expendunt, quàm qui sine labore accipiunt, vel à parentibus, vel quocunque alio modo: sed homini resurgenti à peccato, hoc maximè necessarium est, vt statũ gratiæ & Dei amorem diligenter conseruet, quem neglig̃ẽter per peccatum amisit: est ergo cõueniens vt laborem & pœnam sustineat pro peccatis commissis.

4 Adhuc, ordo iustitiæ hoc requirit vt peccato pœna reddatur: ex hoc autem quòd ordo seruatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. pertinet igitur ad manifestationem diuinæ bonitatis, & Dei gloriam, quòd pro peccato pœna reddatur: sed peccator peccando, contra ordinem diuinitus institutum facit, leges Dei prætergrediendo: est igitur cõueniens vt hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccauerat. sic enim totaliter extra inordinationem constituetur. Per hoc ergo patet quòd postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, & ad statum gratiæ reductus, remanet obligatus ex Dei iustitia ad aliquam pœnam pro peccato commisso: quam quidem pœnam si propria voluntate à se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur: inquãtum cum labore & pœna ordinem diuinitus institutum exequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando trãsgressus fuerat, propriam voluntatem sequendo.

Si autem à se hanc pœnam non exigat, cùm ea quæ diuinæ prouidentiæ subiacent, inordinata remanere non possint, hæc pœna infligetur ei à Deo: nec talis pœna satisfactoria dicetur: cùm non fuerit ex electione patientis, sed dicetur purgatoria: quia alio puniente quasi purgabitur, dum quicquid inordinatum fuit in eo, ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod Apostol. dicit 1. Cor. 11. Si nosmetipsos diiudicaremus, nõ vtique iudicaremur: dum iudicamur autem, à Domino corripimur, vt non cum hoc mundo damnemur. Considerandum tamen, ꝙ cùm mens à peccato auertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia, & inhæsio mentis ad Deum, quòd non remanebit obligatio ad aliquam pœnam. Nam (vt ex prædictis colligi potest) pœna quam quis patitur post peccati remissionem, ad hoc necessaria est, vt mens firmius bono inhæreat, homine per pœnas castigato. pœnæ enim medicinæ quædã sunt. Et vt etiam ordo iustitiæ seruetur dum qui peccauit, sustinet pœnam: dilectio autem ad Deum, sufficit mentem hominis firmare in bono, præcipuè si vehemẽs fuerit: displicentia autem culpæ præteritæ cùm fuerit intensa, magnum affert dolorem: vnde per vehementiam dilectionis Dei, & odij peccati præteriti, excluditur necessitas satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnæ: & si non sit tanta vehementia, quòd totaliter pœnam excludat, tamen quãtò vehemẽtius fuerit, tãtò minus de pœna sufficiet. Quod verò per amicos facimus, per nosipsos facere videmur: quia amicitia ex duobus facit vnum per affectum, & præcipuè dilectio charitatis: & ideo sicut per seipsum, ita & per alium potest aliquis satisfacere Deo: præcipuè cùm necessitas fuerit. nam & pœnam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur: & sic pœna ei non deest dum patienti amico compatitur: & tantò amplius quantò ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio charitatis in eo qui pro amico patitur, facit magis satisfactionem Deo acceptam, quàm si pro se pateretur. hoc enim est promptæ charitatis, illud autem est necessitatis: ex quo accipitur quòd vnus pro alio satisfacere potest, dummodo vterque in charitate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit ad Galat. 6. Alter alterius onera portate: & sic adimplebitis legem Christi.

Super Cap. 158.



TERTIO ostendit S. Thom. quid requiratur ex parte hominis præter gratiam ad omnimodam liberationem à peccato. Et ponit duas conclusiones, quarum prima est: Conueniens est hominem à peccato recedentem per aliquas pœnas affligi propter peccatum commissum. Sed antequam hanc conclusionem probet, præmittit quòd necesse est vt homo à peccato resurgens, & de peccato præterito pœniteat, & futura vitare proponat: quia oportet quod voluntate à peccato recedat cùm per voluntatem homo auertatur & dirigatur in vltimum finem. Voluntate autem homo à peccato recedit, dum & de præterito pœnitet, & futurum vitare proponit: alioquin peccatum præteritum & etiam peccatum simpliciter non esset voluntati cõtrarium. Hoc supposito arguit primò sic: Necesse est quòd homo per contraria iis per quæ voluntas in peccatum fuit inclinata, recedat à peccato: ergo oportet ꝙ à peccato recedat per aliqua pœnalia quibus affligatur propter hoc quòd peccauit, vt per pœnas confirmetur in abominatione peccati. Probatur antecedens, quia motus quo ab aliquo receditur, est contrarius motui quo ad illud peruenitur, sicut dealbatio denigrationi. consequentia verò probatur, quia voluntas fuit inclinata in peccatum per appetitum & delectationem circa res inferiores. Secundò, oportet eum qui à peccato resurgit, non solùm detestari præteritum peccatum, sed etiam vitare futurum. ergo conueniens est ad hoc quòd magis confirmetur in proposito vitari peccata, vt affligatur pro peccato. probatur consequentia, quia videmus etiam bruta animalia per dolores verberum à maximis voluptatibus retrahi.

ADVERTENDVM quòd cùm duo requirantur ad hoc vt homo à peccato recedat, scilicet detestatio præteriti peccati, & propositũ vitandi futura: ex primo procedit prima ratio ad ostendendum conueniens esse vt homo pro peccato aliqua pœna affligatur: ex secundo verò procedit secunda. Tertiò, homini resurgenti à peccato hoc maximè necessarium est, vt statum gratiæ & Dei amorem diligenter conseruet, quem negligẽter per peccatum amisit: ergo, &c. probatur consequentia, quia quæ cum labore & pœna acquirimus, magis amamus, & cum diligentia conseruamus, vt patet in pecuniis labore proprio acquisitis.

Quartò, peccator peccando contra ordinem diuinitus institutum facit, ergo conueniens est vt hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccauerat. probatur consequentia, tum quia sic totaliter extra inordinationem cõstituitur, tum quia pertinet ad manifestationem diuinæ bonitatis,

bonitatis, & Dei gloriam, quòd peccato pœna reddatur, quorum scilicet vtrumque decens est & conueniens. Ex hoc infert S. Thom. quòd postquā homo consecutus est remissioné peccati, & ad statum gratiæ est reductus, remanet obligatus ex iustitia diuina ad aliquam pœnam: quam si propria voluntate à se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur, inquantum cum labore & pœna ordinem diuinitus institutum exequitur pro peccato se puniendo. si autem non à se hanc pœnam exigat, infligetur ei à Deo, nec satisfactoria dicetur, cùm non fuerit ex electione patientis: sed dicetur purgatoria, quia alio puniente quasi purgabitur per reductionem inordinationis ad debitum ordinem. Confirmatur auth. Apost. 1. Corinth. 11.

SED circa dicta dubium occurrit. Nam (vt ponit S. Thom. præsertim prima secundæ, quæst. 87.) de ratione pœnæ est quòd sit contra voluntatem: non ergo verum videtur quòd homo satisfaciat Deo ex quòd voluntariè à se pœnam exigat.

Respondetur ex doctrina ipsius in præallegata quæstione, & q. 6. & quarto sent. dist. 21. quæst. 1. artic. 1 quòd dupliciter dicitur aliquid contra voluntatem esse. Vno modo, quia est contra voluntatem absolutè consideratam. Alio modo, quia est contra voluntatem conditionatam. contingit enim aliquid esse contrarium voluntati absolutè, & tamen vt nunc & in casu siue ex aliqua conditione adiuncta voluntariū esse, sicut proiectio mercium in mare est contraria voluntati absolutè, considerato tamen periculo est voluntaria. Et quia vnumquodque dicitur simpliciter esse secundum quòd est in actu, secundum quid autem secundum quòd est in consideratione tantùm: ideo quod est voluntarium, secundum quòd est nunc, & secundū occurrentes circūstātias, dicitur simpliciter volūtarium: licet secūdū quod est in cōsideratione qua per se extra casum & alias occurrētes circunstantias cōsideratur, sit inuoluntariū. Pœna ergo secūdum se cōsiderata, contra voluntatem absolutam est: potest tamen esse voluntaria ex suppositione, inquantum homo qui peccando Deum offēdit, vult hanc offensam per aliquam pœnam recompensare. in tali enim casu pœna est simpliciter voluntaria. secundum quid autem contra voluntatem. Vnde cùm dicitur quòd de ratione pœnæ est vt sit contra voluntatem, intelligitur de voluntate absoluta, non autem de voluntate conditionata: sic autem non tollitur quin per pœnam voluntariè assumptam homo satisfaciat Deo.

ADVERTENDVM tamen ex loco præallegato, quòd non solùm pœna quam quis à se spontaneus exigit, satisfactoria est, sed etiam pœna à Deo illata, quam quis patienter suffert. Vnde quod hîc dicitur eam pœnam non esse satisfactoriam quæ peccatori à Deo infligitur, intelligendum est de ea quam quis patienter non sustinet, quia illa nullo modo est ex electione patientis, sed bene ista quæ patienter sustinetur, inquantum quis eligit ipsam patienter ferre ad purgationem peccatorum.

ADVERTENDVM etiam quòd pœna satisfactiora diminuit aliquid de ratione pœnæ, quia de ratione pœnæ inquantum pœna, est quòd contrarietur voluntati: de ratione autem satisfactoriæ pœnæ, est quòd sit voluntariè assumpta, non quidem absolutè & secundum se, sed considerata Dei offensa, quam recompensare per pœnam oportet, vnde talis pœna inquantum est aliquo modo inuoluntaria, habet aliquid de ratione pœnæ: inquantum verò est voluntaria, habet rationem satisfactoriæ pœnæ, propterea vtrunque complectens S. Thom. quòd inquam pœna satisfactoria voluntaria sit, & sit aliquo modo pœna, inquit hominem voluntariè à se exigendo pœnam, Deo satisfacere, inquantum cum labore & pœna ordinem diuinitus institutum exequitur pro peccato se puniendo, scilicet voluntariè. Quia autem aliquis posset existimare ex dictis, quòd homo sic post remissionem peccati obligaretur ad satisfactoriam aut purgatoriam pœnam, quòd nullo modo possit simul & culpa & pœna remoueri: hoc volens S. Thom. excludere, ait quòd in auersione mentis à peccato, tam vehemens potest esse peccati displicentia, & inhæsio mentis in Deum, quòd non remanet aliqua obligatio ad pœnam, quia dilectio ad Deum sufficit firmare mentem hominis in bono, præcipuè si vehemens fuerit displicentia: displicentia autem culpæ præteritæ cùm fuerit intensa, magnum affert dolorem: propter quæ duo ponebatur pœna necessaria: & ideo per vehementiam dilectionis Dei, & odij peccati præteriti, excluditur necessitas satisfactoriæ & purgatoriæ pœnæ. Quòd si non sit tanta vehementia quòd totaliter pœnam excludat, tamen quantò vehementior fuerit, tantò minus de pœna sufficiet.

AD euidentiam eius quòd hîc dicitur de obligatione ad pœnam post peccati remissionem, considerandum est ex doctrina S. Thom. 4. sent. dist. 14. q. 2. art. 1. quòd qui aliquem offendit, rem eius illi subtrahendo, & contra æqualitatem amicitiæ facit, & contra æqualitatem iustitiæ: & ideo in reconciliatione oportet vtriusque recompensationé fieri. Sed sicut quandoque hæc duo in offensione diuiduntur, sicut cùm quis amicitiam violat, non autem iustitiam, quia nihil amico præter debitum affectum subtrahit: quandoque verò sunt coniuncta, vt dum violādo amicitiam etiam aliquid subtrahit ab amico: ita in recompensatione hæc aliquando diuiduntur, sicut quum quis offensum verbis placat nondum restituta re sublata. in hoc enim est amicitiæ æqualitas restituta, non autem æqualitas iustitiæ. aliquando verò sunt coniuncta, sicut quando & reconciliat quis amicum, & simul rem sublatam restituit. Quia ergo peccator per affectum peccati amicitiam Dei violauit, propter quod gratiam amittit, & Dei incurrit offensam, & per inobedientiam diuinæ legis honorem debitum Deo subtraxit, ex quo meretur pœnam, quod pœnæ meritum dicitur reatus: ideo in auersione hominis à peccato quandoque fit recompensatio æqualitatis amicitiæ tantùm, inquantum remittitur sibi à Deo offensa, gratiaque restituitur: sed non remittitur reatus. quia nondum pœna est soluta. quandoque verò simul fit recompensatio æqualitatis tam iustitiæ quàm amicitiæ, inquantum & restituitur gratia, remittitúrque offensa, & soluitur pœna per vehementiam contritionis. Volens itaque S. Thomas vtrunque horum ostendere, dixit primò, quòd post remissionem peccati, & gratiæ consecutionem, homo remanet obligatus ad pœnam ex diuina iustitia: & est sensus, quòd ex sola peccati remissione quantum ad offensam, & ex gratiæ restitutione, non intelligitur esse amota obligatio ad pœnæ solutionem, sed quandoque vnum est sine alio. Dixit verò secundò quod etiam quandoque non remanet obligatio ad aliquam pœnam, quia videlicet cum gratiæ susceptione ex vehementia contritionis simul totius pœnæ debitæ sit solutio.

ADVERTENDVM secundò ex doctrina S. Thom. 4. dist. 17. q. 2. art. 5. quòd intensio contritionis potest attendi & ex parte charitatis quę peccati displicentiam causat, & ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat. Quantum ad primum tantùm potest intendi charitas in actu, quòd contritio inde sequens meretur amotionem culpæ, & absolutionem ab omni pœna. Quantum etiam ad secundum, tantùm potest ille dolor intendi, quòd cùm ille pœna quædam sit, sufficit ad deletionem culpæ & pœnæ. vtrumque istorum modorum dat intelligere S. Thom. cùm ait per vehementiam dilectionis Dei, & odij peccati, excludi necessitatem satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnæ. Secunda conclusio est. Vnus homo pro alio satisfacere potest, dum vterque in charitate fuerit. Probatur. Quod per amicos facimus, per nosipsos facere videmur, cùm amicitia ex duobus faciat vnum, per effectum, præcipuè dilectio charitatis: ergo sicut per seipsum, ita & per alium potest aliquis satisfacere Deo, præcipuè cùm necessitas fuerit. Confirmatur primò, quia peccatori etiam pœna non deest, dum amico patienti propter ipsum compatitur. Confirmatur secūdò, quia talis satisfactio pro alio est Deo magis accepta, quàm si pro se quis pateretur. hoc enim est promptæ charitatis, illud autem necessitatis. Confirmatur tertiò auth. Apostoli ad Galat. 6.

ADVERTENDVM cùm inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse, addendo, præcipuè si necessitas adsit, quòd illud non dicit quasi non valeat satisfactio, nisi ille pro quo satisfit, sit impotens ad satisfaciendum, & sic sit necessitas, quia vt dicitur quarto sententiarum dist. 20. etiam si aliquis esset potens, ipse à debito immunis esset alio satisfaciente pro ipso. Sed quia magis est satisfactoria existente necessitate, & etiam quia cùm pœna satisfactoria sit etiam in remedium sequentis peccati, & quantum ad hoc satisfactio vnius alteri non prosit, non est permittendum, vt in loco præallegato dicitur, vt aliquis pro alio pœnitentiam faciat. nisi appareat in pœnitente corporalis vel spiritualis defectus propter quem sit incompetens ad sustinendum.

ADVERTENDVM etiam quòd de ratione satisfactionis propriè dictæ est vt sit opus meritorium, vt dicitur 4. dist. 17. quæst. 2. art. 4. meritū autem non est sine charitate, cùm charitas sit principium merendi. ideo bene dictum est quòd vnus pro alio satisfacere potest, dummodo vterque sit in charitate.

Quod rationabiliter homini imputatur si ad Deum non conuertatur, quamuis hoc sine gratia non possit.

Cap. 159.



VM autem, sicut ex præmissis habetur, in finem vltimum aliquis dirigi non possit, nisi auxilio diuinæ gratiæ, sine qua etiam nullus potest habere ea quæ sunt necessaria ad tendēdum in vltimum finem, sicut est fides, spes, dilectio, & perseuerantia: potest alicui videri quòd non sit homini imputandum si prædictis careat: præcipuè cùm auxilium diuinæ gratiæ mereri non possit, nec ad Deum conuerti, nisi Deus eum conuertat: nulli enim imputatur quod ab alio dependet. Quòd si hoc concedatur, plura inconuenientia consequi manifestum est. sequitur enim quòd ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseuerantiam in bono, non sit pœna dignus: cùm expressè dicatur Ioan. 3. Qui incredulus est filio, non videbit vitā, sed ira Dei manet super eum. & cùm nullus ad beatitudinis finem sine præmissis perueniat, sequetur vlterius quòd aliqui homines sint qui nec beatitudiné consequantur, nec pœnam patiantur à Deo: cuius contrarium ostenditur ex eo quod dicitur Matth. 25. quòd omnibus in diuino iudicio existentibus dicetur: Venite, possidete paratum vobis regnum. vel Discedite in ignem æternum. Ad huius dubitationis solutionem considerandum est, quòd licet aliquis per motum liberi arbitrij diuinam gratiam nec promereri nec acquirere possit: potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat. dicitur enim de quibusdam Iob. 21. dixerunt Deo: Recede à nobis, & sciētiam viarum tuarum nolumus. Iob. 24. Ipsi fuerunt rebelles lumini. & cum hoc sit in potestate liberi arbitrij impedire diuinæ gratiæ receptionem, vel non impedire: non immeritò in culpam D. 682.
imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni. Deus enim quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare. vult enim omnes homines saluos fieri, & ad cognitionem veritatis venire: vt dicitur 1. ad Tim. 2. Sed illi soli gratia priuantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant: sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur: licet videre non possit nisi lumine solis præueniatur.

Super Cap. 159.



VIA ex prædictis poſſet aliquis errandi occaſionem ſumere, vult S. Thom. dubium quoddam remouere. Circa hoc autem duo facit. Primò remouet ipſum dubium. Secundò, quoddam in reſponſione aſſumptum exponit, cap. ſequenti. Dubium eſt hoc: Poſſet enim alicui videri, cùm nullus in finem vltimum dirigi poſſit niſi auxilio diuinæ gratiæ, vt oſtenſum eſt, ſine qua etiam haberi non poſſunt neceſſaria ad tendendum in ipſum, quòd non ſit homini imputandum, ſi prædictis careat: quia nulli imputatur quod ab alio dependet: auxilium autem gratiæ homo mereri non poteſt, nec etiam ſine eo poteſt ad Deum conuerti. hoc autem falſiſſimum eſſe conſtat, quia ſequeretur quòd carens fide, ſpe, & huiuſmodi, non ſit pœna dignus: contra id quod dicitur Iob. 3. Qui incredulus eſt, &c. ſequetur etiam cùm nullus ad beatitudinis finem ſine præmiſſis perueniat, quòd aliqui ſint homines qui nec beatitudinem conſequantur, nec patiantur pœnam à Deo, cuius contrarium oſtenditur Matth. 25. ergo, &c. Reſpondet autē S. Thom. quòd licet homo per motum liberi arbitrij nec gratiam promereri poſſit, nec ad Deum conuerti, poteſt tamen ſeipſum impedire ne eam recipiat, vt oſtenditur Iob 21. & 24. Ideo non immeritò imputatur in culpam ei qui impedimentum præſtat gratiæ receptioni, quia Deus quantum eſt in ſe, paratus eſt omnibus gratiam dare, vt patet 1. Tim. 2. illi autem ſoli priuantur gratia, qui in ſeipſis gratiæ impedimētum præſtant. declaratur exemplo claudentis oculos ſole mundum illuminante.

Ex hac reſponſione vult habere S. Thom. quòd illa propoſitio: Nulli imputatur quod ab alio dependet, falſa eſt: quando non eſt ex parte eius à quo illud dependet, quin illud habeatur, ſed ex parte recipientis ponentis impedimentum voluntariæ illius receptioni. ſic autem accidit quando quis gratiam non accipit, ideo non eſt abſque eius imputatione.

AD huius euidentiam conſiderandum eſt quòd cùm duplex ſit auxilium quo ad beatitudinis conſecutionem indigemus, ſcilicet habitualis gratia, & diuina motio tam intrinſecè quàm extrinſecè facta qua ad bonū dirigimur, & ad gratiæ præparationem excitamur: primum auxiliū Deus non omnibus dat, abſolutè loquendo, poſtquam peccauerunt, ſed bene omnibus ſe ad ipſum præparantibus ex diuina motione concedit. ſecundum autem auxilium omnibus impendit: & nulli quantum ad hoc eſt abſens Deus, cùm nullus ſit qui ab eo non moueatur ad bonum, & ad gratiæ præparationem, iuxta illud Apoc. 3. Ego ſto ad oſtium, & pulſo, &c. Sed quia diuina prouidentia vnumquodque ſecundum naturæ ſuæ conditionem gubernat & mouet, homo autem eſt lib. arb. poteſtque diuinam motionem ſequi, & non ſequi, inde eſt quod aliqui diuinam hanc motionem ſequentes, ſe ad gratiam præparant: aliqui verò ipſam non ſequentes, non ſe præparant ad gratiam, ſed magis illi impedimentum præſtant peccando. Dicitur ergo Deus paratus eſſe quantum in ſe eſt omnibus gratiam habitualem dare, quia eam omnibus ſe ad illam præparantibus vult dare, nulliſque deeſt auxilium ſuum, ipſum quandoque mouens & inſtigans ad hoc vt ſe ad gratiam præparet: & ideo bene hîc dicitur, quòd meritò homini imputatur ſi gratiam & virtutes eam concomitantes non accipiat. Quòd enim non recipiat aliquid ab eo qui paratus eſt dare, & qui quandoque ad accipiendum inſtigat, non eſt abſque eius imputatione. Quòd ſi auxilium illud ſine quo homo non poteſt aliquod bonum agere, & ſine quo non poteſt quis ſe ad gratiam præparare, non eſſet omnibus commune, ſed alicui deeſſet, fortaſſis aliquam haberet apparentiam ſi is qui dicto auxilio caret, gratiam non acquirat; quia nulli videtur imputādum ſi non habeat quod ſine auxilio alterius acquirere non poteſt, ſi ſibi auxilium illud non adſit. Sed nec hoc omnino veritatem habet, quia ſi quis propria voluntate in malum aliquod cadat à quo per ſe liberari non poteſt, ſi non liberetur, non eſt abſque eius imputatione. debebat enim cauere ne in illud malum incideret à quo ſciebat ſe propria virtute liberari non poſſe. ſicut non eſt abſque imputatione quòd aliquis nō exeat ex puteo ex quo non poteſt exire niſi ab alio adiuuetur, quando propria voluntate in illum ſe deiecit. Homo autem qui peccat, propria volūtate cadit, per quod gratia priuatur quam per ſe acquirere non poteſt: ideo meritò ſibi imputatur ſi gratiam non habeat, etiam deficiente ſibi diuino auxilio ad gratiæ præparationem neceſſario. Vnde propoſitio aſſumpta veritatem habet duntaxat quando is qui ſic priuatur, non fuit ob aliquam ſuam culpam cauſa talis priuationis, vt patet cap. ſequenti. Sed ſi ipſe ſua culpa fuit huiuſmodi carentiæ & priuationis cauſa, falſa eſt.

Quòd homo in peccato exiſtens, ſine gratia peccatum vitare non poteſt.

Cap. 160.

Idem 1. 2. q. 109. art. 8. D. 76.



VOD autem dictum eſt in poteſtate liberi arbitrij eſſe ne[d] impedimentum gratiæ præſtet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem præcedentem declinauerit ad malum, non erit omnino in poteſtate eius nullum impedimentum gratiæ præſtare. Etſi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari poſſit abſtinere propria poteſtate: ſi tamē diu ſibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiæ impedimentum præſtatur. Quum enim mens hominis à ſtatu rectitudinis declinauerit, manifeſtum eſt quòd receſſit ab ordine debiti finis. illud igitur quod deberet eſſe in affectu præcipuum tanquam vltimus finis, efficitur minus dilectū illo ad quod mens inordinatè conuerſa eſt, ſicut in vltimum finem. Quandocunque igitur occurrerit aliquid conueniens inordinato fini, repugnās fini debito, eligetur, niſi reducatur ad debitum ordinem: vt finem debitum omnibus præferat, quod eſt gratiæ effectus. dum autem eligitur aliquid quod repugnat vltimo fini, impedimentum præſtat gratiæ quæ dirigit in finem. vnde manifeſtum eſt quòd poſt peccatum non poteſt homo abſtinere[d] ab omni peccato antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur. D. 687.

2 Præterea, cùm mens inclinata fuerit ad aliquid, non ſe iam habet æqualiter ad vtrumque oppoſitorū, ſed magis ad illud ad quod eſt inclinata. illud autem ad quod mens magis ſe habet, eligit, niſi per rationis diſcuſſionem ab eo quadam ſolicitudine abducatur: vnde & in repentinis ſignum interioris habitus præcipuè accipi poteſt. non eſt autem poſſibile mentem hominis continuè in ea vigilantia eſſe, vt per rationem diſcutiat quicquid debet velle vel agere: vnde conſequitur quòd mens aliquando eligat id ad quod eſt inclinata, inclinatione manente: & ita ſi inclinata fuerit in peccatum, non ſtabit diu quin peccet, impedimentum gratiæ præſtans, niſi ad ſtatum rectitudinis reducatur.

3 Adhuc, etiam operantur impetus corporalium paſſionum, & appetibilia ſecundum ſenſum, & plurimæ paſſiones & occaſiones malè agēdi, quibus de facili homo prouocatur ad peccandum, niſi retrahatur per firmam inhæſionem ad vltimum finem quam gratia facit.

Vnde apparet ſtulta Palagianorum * opinio, qui dicebant hominem in peccato exiſtentem ſine gratia poſſe vitare peccata. Cuius cōtrarium apparet ex hoc quod Pſalmiſta petit: Dum defecerit virtus mea, ne derelinquas me. Et dominus orare nos docet: Et ne nos inducas in tentationem: ſed libera nos à malo. Quanuis autem illi qui in peccato ſunt, vitare non poſſint per propriam poteſtatem quin impedimentum gratiæ præſtent vel ponant, vt oſtenſum * eſt, niſi auxilio gratiæ præueniantur: nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur: ſicut ebrius ab homicidio non excuſatur quod per ebrietatem committit, quā ſua culpa incurrit. Præterea, licet ille qui eſt in peccato, non habeat hoc in propria poteſtate, quòd omnino vitet peccatum: habet tamen poteſtatem nunc[d] vitare hoc vel illud peccatum, vt dictum * eſt: vnde quodcunque committit, voluntariè committit: & ita non immeritò ei imputatur ad culpam.

* Excludit err. Pelag. ru ſup. cap. 147.

* Cap. præc.

D. 688. Cap 155.

Super Cap. 160.



VIA in reſponſione ad dubium præcedens dictum eſt in poteſtate liberi arbitrij eſſe præſtare impedimentum gratię vel non præſtare, vult S. Thom. ipſam propoſitionem declarare. Circa hoc autem duo facit. Primò, declarat propoſitū. Secundò, oſtendit quòd non obſtante impedimēto peccati ad gratiæ ſuſceptionem, aliquos tamen Deus à peccato liberat, aliis in peccato relictis, cap. ſeq. Quantum ad primum, inquit quòd cùm dictum eſt, in libertate arbitrij eſſe ne impedimentum præſtet gratiæ, hoc competit iis in quibus naturalis potentia integra fuerit, non autem ei qui per inordinationem præcedentem declinauit ad malum: quia etſi ad aliquod momentum ab aliquo actu particulari peccati poſſit abſtinere propria poteſtate: ſi tamen diu ſibi relinquatur, in peccatum cadet, per quod gratiæ impedimentum præſtatur.

AD euidentiam primæ partis huius dicti, conſiderandum eſt quòd per naturalem potentiam intelligit S. Thom liberi arbitrij potentiam, quæ etiam voluntas dicitur, nullo peccato nulláque inordinatione vitiatam, ſicut erat in primo parente antequam peccaret. patet hæc interpretatio, quia integritatem hanc condiuidit inordinationi peccati.

CIRCA autem hanc integritatem conſiderandum eſt primò quòd dupliciter eam in libero arbitrio conſiderare poſſumus. Vno modo, ſecundum quòd liberum arbitrium eſt, virtus humanæ animæ abſolutè, ita quòd conſideretur ipſius integritas quæ ſibi ex natura humana præciſè & nudè conſiderata conuenit. Alio modo ſecundum quòd per iuſtitiam originalem erat perfecta, vt erat in primo parente. licet enim nullus vnquam hominis ſtatus fuerit in quo non fuerit homo aut ſub iuſtitia originali, aut ſub peccato, quia primus homo cum iuſtitia originali fuit creatus, & poſt eius peccatum tam ipſe quàm alij omnes ſub peccato fuerunt, nihil tamen prohibet cùm talis iuſtitia originalis fuerit aliquid naturæ humanæ ſuperadditum, conſiderari poſſe naturam & abſque tali dono, & abſque peccato, & quantum ad ea quæ ſibi ſecundum ſe conueniunt, vt & à tali dono abſtrahit & à peccato. Conſiderandum ſecundò, quòd homo dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo, inquantum animal eſt: alio modo, inquantum eſt homo, id eſt, vt rationem habet. Integritas naturalis hominis inquantum homo eſt, habet vt appetitus

ſenſitiuus

sensitiuus ratione reguletur, illique subijciatur, propter quod inquit Philosophus tertio de Anima, quòd appetitus sensitiuus sequitur rationalem, sicut sphæra mouetur à sphæra. Et quia iustitia originalis in homine istum ordinem naturalem virium animæ manutenebat: ideo idem est loqui de integritate liberi arbitrij quæ sibi conuenit ex conditione naturæ hominis inquantum huiusmodi, & de integritate quæ sibi conuenit natura existente sub originali iustitia. Propter hoc statum naturæ integræ vocat sanctus Thomas statum naturæ existentis sub iustitia originali, in quo statu primi parentes fuerunt, siue fuerint in gratia conditi, siue non. statum verò naturæ corruptæ statum peccati vocat. Vult ergo quòd in statu naturæ integræ, siue in statu quo homo erat sub iustitia originali, in facultate liberi arbitrij erat præstare impedimentum gratiæ, & non præstare.

AD euidentiam secundæ partis considerandum primò, quòd non loquitur sanctus Thomas de potentia liberi arbitrij remota, qua dicitur homo posse non præstare impedimẽtum gratiæ inquantum supposito diuino auxilio potest se ad gratiam præparare: & sic ea habita potest non peccare. sed loquitur de potentia propinqua qua dicitur liberum arbitrium posse aliquid immediatè siue ex se solo, siue etiam ex conditionibus sibi superadditis, sicut dicimus hominem posse iustè operari ex habitu iustitiæ quo voluntas ad actus iustitiæ habet inclinationem. Sic enim intelligitur dictum sancti Thomæ, scilicet quod liberum arbitrium supposita inordinatione peccati præteriti, & iis quæ ad ipsam consequuntur, nõ habet in potestate sua vitare peccatum, potentia scilicet propinqua: & sic non est in eius facultate non præstare impedimentum gratiæ.

CONSIDERANDVM secundò, quòd dupliciter possumus intelligere aliquem posse vitare omne peccatum aut non posse. Vno modo diuisim, considerando scilicet vnumquodque peccatum secundum se. Alio modo coniunctim, considerando videlicet omnia simul. sensus ergo propositionis sancti Thomæ est (vt etiam declaratur prima secundæ, quæst. 109. art. 8.) quòd homo in peccato existens & gratia carens potest quidem vitare omnia peccata diuisim: quia ostenso quocunque peccato in particulari secundum se, verum est dicere, hoc peccatum vitare potest: & hoc significauit cùm dixit quòd ad aliquod momentum, id est, ad breue tempus potest ab aliquo peccati actu particulari abstinere, non potest autem omnia coniunctim vitare, ita videlicet quòd nec hoc nec illud committat, singulis enumeratis: sed necesse est vt hoc committat aut illud: & hoc significauit cùm dixit si diu sibi relinquatur, in peccatum cadet. Istis suppositis probat sanct. Thom. dictum suum quantum ad secundam partem de qua principaliter intendit loqui. Et arguit primò sic: Mens hominis à statu rectitudinis declinando recedit ab ordine vltimi finis. ergo ille efficitur minus dilectus eo ad quod mens inordinatè conuersa est sicut in vltimum finem: ergo quandocunque occurrerit aliquid conueniens inordinato fini repugnãs fini debito, eligetur, nisi per gratiam ad debitum ordinem reducatur. ergo post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato nisi per gratiã reparetur. probatur vltima consequentia, quia dum eligitur aliquid quod repugnat vltimo fini, impedimentum gratiæ præstatur, & consequenter peccatur.

CONTRA istam rationem instari potest dupliciter. Primò, quia videtur quòd ex falso fundamento procedat, scilicet quòd is qui mortaliter peccat, afficiatur illi bono ad quod peccando conuersus est tanquam vltimo fini, etiã cessante peccato, quousque affectus eius per gratiam ordinetur. hoc enim falsum esse videtur: quia potest esse vt aliquis habens habitum acquisitum temperantiæ, semel contra habitus inclinationem peccet, deinde amplius tale peccatum non committere deliberet. Constat enim quòd iste non habebit post peccatum pro vltimo fine aliquid temperantiæ contrarium, imò magis habebit pro fine id ad quod inclinat temperantia quæ remansit isto etiam peccante, cum non corrumpatur habitus ex vnico actu contrario.

Secundò, quia non videtur vera illa propositio, quandocunque occurrerit aliquid conueniens inordinato fini repugnãs fini debito, eligetur. Si enim hoc verum sit, sequitur quòd existens in peccato non possit singula peccata vitare, quia videlicet conueniens fini inordinato necessariò eligetur semper quando occurrerit. hoc autem repugnat superius dictis & dicendis, ergo, &c.

AD euidentiam primi dubij considerandum est, quod cùm loquamur hîc de potẽtia propinqua liberi arbitrij ad vitandum peccatum aut committendum absolutè, assignatur ista prima ratio impossibilitatis vitandi omnia peccata, ex remotione illius dispositionis qua ipsum liberum arbitrium erat ad vitandum peccatum inquantum peccatum est proxima dispositione inclinatum, & ex positione contrariæ dispositionis qua ad peccandum inclinatur, quia videlicet per peccatum remouetur inhæsio voluntatis ad Deum tanquam ad vltimum finem, per quam voluntas inclinabatur ad ea quæ illi fini sunt conuenientia, cùm à fine omnia opera regulentur, & per consequens ad vitandum peccatum, per quod quis ab illo vltimo fine auertitur. Ponitur verò adhæsio eius ad bonum commutabile tãquam ad vltimum finem, qui scilicet amatur plusquam Deus, per quam adhæsionem inclinatur in id quod est conueniens illi fini, quod est mortale peccatum. Nam si voluntas siue liberum arbitrium per peccatum caret dispositione qua poterat absolutè vitare peccatum, habetque dispositionem inclinantem in peccatum, consequens est vt aliquando peccet: sicut & habens habitum non potest diu stare quin secundum illum habitum operetur: & sic ille qui peccauit, manente illa priuatione & illa dispositione, non potest omne peccatum vitare, licet aliquod particulare peccatum vitare possit. Considerandum secundò ex doctrina sanct. Thom. de Verit. quæstione vigesimaquarta art. 12. quòd ista dispositio quæ relinquitur in peccante mortaliter, non semper est habitus vitij quo peccat: quia ex vno actu non generatur habitus, sed est quædam habitualis adhæsio voluntatis ad finem inordinatum, id ex ad commutabile bonum: cuius adhæsionis vis & inclinatio in ea manet, quousque bono incommutabili vt vltimo fini adhæreat, quod quidem non fit nisi per gratiam. Ex quo habetur quòd licet aliquis cesset à peccato, disponatque non amplius illud peccatum committere ex aliqua deliberatione, propter hoc tamen non tollitur habitualis illa inclinatio voluntatis ad indebitum finem, scilicet ad bonum commutabile, siue ad bonum delectabile secundum sensum: quia ista non tollitur nisi voluntas quæ per peccatum ab incommutabili bono discessit, iterum in debito ordine constituatur, & in adhæsione ad debitum finem: hoc autem non fit per solum actum liberi arbitrij disponentis non peccare amplius illo peccato, sed requiritur diuina gratia, cuius est hominem in statu debitæ rectitudinis constituere. Ad obiectionem ergo contra rationem sanct. Thom. dicitur, quòd non supponitur falsum. non enim supponitur quòd peccãs mortaliter, post peccatum afficiatur continuè illi particulari bono ad quod peccãdo conuersus est, sed quòd manet inclinatio ad bonum commutabile in generali, & auersio ab incommutabili bono, quod in omni mortali peccato includi manifestum est. qui enim fornicatur, non necessariò afficitur actu vel habitu post peccatum delectationis venereæ: quia vt arguebatur, si talis habeat habitum temperantiæ, faciliter reducitur ad abstinentiam huiusmodi delectationis: necesse est tamen manere auersionem à Deo, & inclinationem ad bonum creatum conueniens appetenti, nisi fiat reparatio debiti ordinis per gratiam. Ex quo enim quis bonum incommutabile pro creato & commutabili repudiauit, & non potest bono illi incommutabili propria virtute iteratò tanquam vltimo fini suarum operationum adhærere, relinquitur vt bonum commutabile & creatum sibi conueniens pro vltimo fine habitualiter habeat. oportet enim vnum esse vniuscuiusque hominis vltimum finem, in quem sua omnia dirigat, cùm à fine omnia regulentur. Vnde quantumcunque per habitum temperantiæ qui commisit fornicationem ad proprium temperantiæ finem redeat: per hoc tamen non tollitur quin mens priuata maneat ordine ad debitum finem, sitque inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quòd licet per habitum temperãtiæ iste qui fornicatus est redeat ad finem proprium temperantiæ tanquam ad proximum finem, inquantum disponit ab indebita venere deinceps abstinere, cum hoc tamen remanet in voluntate inclinatio ad veneream delectationem tanquam ad vltimum finem, derelicta ex eo quòd in delectatione venerea vltimum sibi finẽ peccando statuit. ista enim inclinatio remanet quousque per alterius vltimi finis siue debiti siue indebiti electionem remoueatur. Efficacior est autem ista inclinatio ad inducendum in peccatum, quàm habitus temperantiæ ad impediendum propter naturæ corruptionem, & propter inordinationem volũtatis, quia cùm vltimus finis summè & necessariò ametur, quandocunque occurrit aliquid fini conueniens indebito, voluntas in illud fertur, nisi magna deliberatione retrahatur.

Ad secundum dubium respondetur quòd illa propositio intelligenda est cum hac cõditione, nisi homo seipsum multa deliberatione cohibeat, vt patet de Veri. quæst. præallegata. posuit autem eam sanct. Thom. hîc absolutè, quia consideratur quid secundum se conueniat existenti in peccato secundum illam inclinationem ad indebitum finem. sibi enim conuenit secundum se vt quandocunque sese obtulerit aliquid inordinato fini conueniens, illud eligat. Si autem contingat non eligere, hoc est ex aliquo alio retrahente. Vbi aduertendum est, quòd licet is qui ex illa habituali inclinatione ad indebitum finem peccat, aliquali deliberatione peccet, inquantum iam est in eius electione determinatus finis, & perpendit id quod eligitur, peccatum mortale esse: ista tamen deliberatio non sufficit ad retrahendum hominem à peccato, quia ille qui bono incommutabili repudiato, commutabili bono inhæsit, iam nõ existimat malum à bono incommutabili auerti. sed requiritur tanta deliberatio vt perueniat considerando ad aliquid quod non possit non existimare malum: quæ si non adsit, homo in peccatum secundum illam inclinationem fertur. ideo optimè dicitur quòd quandocunque occurrerit aliquid cõueniens inordinato fini repugnans fini debito, illud eligitur, scilicet considerata per se conditione habentis habitualem inclinationem ad indebitum finẽ. Non sequitur autem ex hoc quòd singula peccata vitare non possit, quia hoc non obstante potest contra vnumquodque peccatum niti, adhibẽdo tantam deliberationem quanta requiritur. Secundò, cùm mens inclinata fuerit ad aliquid, se habet magis ad illud in quod inclinatur: ergo aliquando eligit id ad quod est inclinata manẽte inclinatione. ergo si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet. probatur prima consequentia, quia illud ad quod mens est magis inclinata, eligit, nisi per quãdam rationis discussionem ab eo quadam solicitudine abducatur, vt ex repentinis ostenditur. non est autem possibile mentem hominis continuè in ea vigilantia esse, vt per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere, ergo, &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd sicut habitus virtutis non imponit necessitatem operandi absolutè, hoc vel illo particulari cõsiderato, sed tantùm facit inclinationem ad actum habitui conformem: ita & habitualis adhæsio ad indebitum finem non imponit necessitatem absolutè ad particulare hoc peccatum. ideo sicut non obstante inclinatione causæ naturalis pro maiori parte agentis ad aliquẽ effectum, potest aliquando deficere ab actione sua ex aliqua impediente, ita stante ista habituali inclinatione mentis ad peccandum potest hoc particulare peccatum & illud ex hominis vigilãtia vitari: propter quod dicitur quòd existens in peccato mortali potest singula peccata vitare. Sed tamen quia in multis occupatur mens humana, nec continuè, nec diu esse in tali vigilantia potest qualis requiritur ad hoc vt peccatum vitetur: ideo necesse est vt quandoque taliter dispositus peccet, & non maneat diu absque peccato: ex quo sequitur quòd existens in peccato mortali, non potest omnia peccata vitare collectiuè: & ex hoc ista ratio procedit.

Tertiò, multi sunt impetus corporalium passionum, & multa appetibilia secũdum sensum, plurimæ quoque passiones & occasiones malè agendi, quibus de facili homo scilicet in natura corrupta, prouocatur ad peccandum, ergo, &c. Ex istis infertur stultam esse Pelagianorum opinionem dicentium hominem in peccato existentem, sine gratia posse vitare peccata: cuius contrarium ostenditur in Psalmo, cùm dicitur: Dum defecerit, &c. & dum Dominus nos docet orare: Et ne nos, &c.

Quia autem posset aliquis ex prædictis inferre quòd nõ imputetur homini ad culpam si impedimentum gratię præstet, hoc excludens S. Thom. negat illud sequi, imò inquit tale peccatum sequens ei ad culpam imputari propter duo: primò, quia hic defectus ex culpa præcedente in eo relinquitur: vnde & ebrius ex sua culpa nõ excusatur ab homicidio per ebrietatem commisso. Secundò, quia cùm in potestate eius sit nunc vitare hoc vel illud peccatum, si peccat, voluntariè peccat.

EX ista responsione sanct. Thom. patet responsio ad obiectionem Scoti, Cùm arguit secundo Sentent. distinct. 28, quòd si existẽs in peccato non

posset

posset omnia peccata vitare obligaretur homo à Deo ad impossibile. Patet enim primò quòd non est inconueniens hominem obligari ad aliquid quod est factum sibi impossibile ex sua culpa, sicut accidit in proposito: sed bene esset inconueniens ipsum obligari ad id quod est absolutè impossibile. Patet secundò, quòd nõ obligatur homo ad impossibile propter hoc, quia vnumquodque peccatũ secundum se acceptum vitare potest, & ideo si illud committit, voluntariè peccat. Quia tria in hoc capite dicuntur, scilicet quòd in natura integra homo potest non præstare impedimẽtum gratiæ peccando, quòd in natura corrupta & per peccatum deordinata homo non potest non præstare peccando impedimentum gratiæ, & quòd potest existens in peccato singula mortalia peccata vitare: contra vnumquodque istorum potest instari. Contra primum quidem sic: Homo ex facultate propriæ naturæ non potest adimplere præceptum charitatis, ergo non potest vitare omissionem talis præcepti, ergo non potest non peccare, ergo non potest non præstare impedimentum gratiæ.

Contra secundum arguit primo fundamento Durandi apud Capreolum, in 2. Sentent. distinct. 28. quia homo sine gratia potest in omne opus bonum bonitate morali, quæ est ex obiecto & circunstantiis: & etiam quia gratiæ priuatio non plus tollit quàm poneret gratia: ponebat autem tantùm efficaciam merendi, ideo hoc tantum tollit gratiæ priuatio, non autem potentiam vitandi omnia peccata. Secundo fundamento Scoti, quia peccator potest cauere ab hoc mortali, & dum cauet hoc, cauet omnia: non possunt enim esse simul in voluntate plures consensus, Vnus scilicet quo vult vnum peccatum vitare, & alius quo vult committere aliud, ergo, &c. Contra tertium arguitur. Primò dictum est superius hominem sine gratia non posse omnia peccata mortalia vitare, ex eo quòd non habet ad hoc potentiam propinquam, licet habeat potentiam remotam, scilicet libertatem arbitrij. sed sicut non habet potentiam propinquam ad vitandum omnia, ita nec ad vitandum singula, cùm supra libertatem arbitrij nihil in eo sit per quod ad vitandum hoc peccatum inclinetur, ergo, &c. Secundò. Existens in peccato obligatur ad ea quæ sunt iuris supernaturalis, & illa non potest absque gratia implere, ergo, &c.

Ad primum horum dicitur quòd in statu naturæ integræ, supposito, q in homine nulla sit gratia, sicut non potest homo diligere Deum dilectione charitatis quæ est supernaturalis dilectio, ita sibi non datur præceptum charitatis, vt scilicet actu diligat Deum pro tũc ex charitate. & ideo non diligendo Deum ex charitate, non peccat. Si enim datum esset homini non habenti gratiam, habenti tamen naturam integram, & mentem ordinatam, tale præceptũ, fuisset obligatus ad impossibile simpliciter, quòd inconueniens est. Dantur autem naturæ sic consideratæ præcepta duntaxat iuris naturalis, non autem supernaturalis iuris. Quòd si sibi daretur præceptum de diligendo Deum super omnia dilectione charitatis, simul etiam charitas infunderetur, qua posset in actum exire.

AD Durandum contra secundum dictum respondetur, & dicitur primò, quòd licet homo existens in peccato possit aliquo modo in omne opus moraliter bonum diuisim, non tamen potest in omne coniunctim. Dicitur secundò, quòd gratia in natura deordinata & corrupta non tantùm ponebat efficaciam merendi: sed etiam naturam sanabat, & faciebat adhæsionem ad Deum tanquam ad vltimum finem, ita quòd pro nullo bono consequendo aut malo vitando existens in gratia volebat à Deo discedere: & ideo remota gratia remanet naturæ deordinatio & auersio ab vltimo fine: quæ simul cum adhæsione ad indebitum finem tollit potentiam propinquam ad vitandum omnia peccata coniunctim.

AD Scotum negatur assumptum quo ad secũdam partem, potest enim quis cauendo vnum peccatum, aliud committere: sicut quis committendo adulterium, vult non committere incæstum. Dicitur secundò, quòd licet possit sigillatim hoc peccatum nunc vitare, & pro tunc vitare omnia alia peccata, non tamen semper, aut diu hoc potest: & sic non potest omne peccatum vitare cõiunctim. Quum autem probatur assumptum, quia voluntas non potest simul habere duos consensus, dicitur primò, quòd per vnicum consensum potest voluntas vnum respuere, & aliud acceptare, quando duo simul ipsi proponuntur, sicut cùm aliqui offertur duplex remedium ad sanitatem. verbi gratia, potio amara & abscissio alicuius membri, & vult accipere amaram potionem, non autem abscissionem membri. tunc enim in acceptione vnius intelligitur confutatio oppositi alterius. Dicitur tertiò, quòd etiam absque consensu qui feratur in duo, potest quis vnum præceptum implere, & aliud omittere.

AD primum contra tertium dictum respondetur quòd homo existens in peccato habet potẽtiam remotam qua potest vnumquodque peccatum diuisim vitare, scilicet libertatẽ voluntatis, qua potest contra vnumquodque peccatum niti. licet enim sola libertas arbitrij non sufficiat ad vitandum omnia, quia per ipsam non potest homo esse in continua aut etiam diuturna vigilantia ad resistendũ omni peccato, & occasioni peccati collectiuè, sufficit tamen communi intellecto semper diuino auxilio ad vitandum singula. quia demõstrato quocunque particulari tempore verum est dicere quòd in eo potest vti sufficienti vigilantia ad vitãdum hoc particulare peccatum.

SI quæratur quare sicut diuino auxilio communi potest peccator vitare singula peccata, ita non potest omnia vitare: Respondetur quòd ratio huius esse potest, quia diuinum auxilium mouet hominem secũdum eius conditionem: conditio autem hominis habet vt in aliquo quidem particulari tempore possit esse in sufficienti vigilantia ad aliquid agendum vel vitandum, non autem per totum tempus aut diu, propter multa quibus humana mens implicatur. Ad secundum dicitur quòd intelligit S. Thom. de peccatis quæ sunt contra præcepta iuris naturalis, & contra præcepta Decalogi, non autem de præceptis quæ sunt iuris supernaturalis. In iis enim non est verum quòd existens in peccato possit singula vitare, cùm nullo modo sine gratia vitari possint, eò quòd talia præcepta absque gratia obseruari nequeunt, quod præceptis Decalogi non conuenit.

ADVERTENDVM autem quòd sanctus Thomas in secundo Sententiarum, dist. 28. impugnat opinionem dicentium existentem in peccato mortali non posse vitare omnia peccata, licet singula vitare possit: sed vt apparet, illam suam opinionem retractauit non solùm hoc loco, sed etiam prima secundæ. quæst. 109. & de Veri. quæst. 24. Ideo in doctrina sua quod hîc dicitur est tenendum.

Quòd Deus aliquos à peccato liberat, & aliquos in peccato relinquit.

Cap. 161.



LICET autem ille qui peccat, impedimentum gratiæ præstet, & inquantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere: tamen quia Deus præter ordinem rebus inditum operari potest, sicut quum cæcum illuminat, vel mortuum resuscitat: interdum ex abundantia bonitatis suæ etiam eos qui impedimẽtum gratiæ præstant auxilio suo præuenit, auertens eos à malo, & conuertens ad bonum: & sicut non omnes cæcos illuminat, nec omnes languidos sanat, vt in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, & in aliis ordo naturæ seruetur: ita non omnes qui gratiam impediunt, auxilio suo præuenit vt auertantur à malo, & conuertantur ad bonum: sed aliquos in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quòd in aliis iustitiæ ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit Roman. 9. Volens Deus ostendere iram, & notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparauit in gloriam.

Quum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur, hos quidem præueniens conuertat, illos autem sustineat siue permittat secundum ordinem rerũ procedere: non est ratio inquirenda quare hos conuertat, & non illos: hoc enim ex simplici eius voluntate dependet, sicut ex simplici eius voluntate processit, quòd quum omnia fierẽt ex nihilo, quædam facta sunt aliis digniora: & sicut ex simplici voluntate procedit artificis vt ex eadem materia similiter disposita, quædã vasa format ad nobiles vsus, & quædam ad ignobiles. Hinc est quod Apostolus dicit ad Roman. 9. An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud verò in contumeliam? Per hoc autem excluditur error * Origenis, qui dicebat hos ad Deum conuerti, & non alios, propter aliqua opera quæ animæ eorum fecerãt antequam corporibus vnirentur: quæ quidem positio in secundo libro * improbata est.

* Origen. de quo lib. 2. & 44.

* Cap. 83. & 84.

Super Cap. 161.



QVIA posset aliquis quærere, Si homo in peccato existens non potest non præstare impedimentum gratiæ, & per se habere gratiam non potest, nunquid assignari possit ratio quare Deus aliquos à malo retrahit, & conuertit ad bonum, alios verò in peccato dimittit? Respondet sanctus Thomas & tria facit. Primò, declarat quæsitum. Secundò, remouet quoddam dubium, cap. seq. Tertiò, ex dictis infert quid sit prædestinatio, reprobatio, & electio cap. vltimo. Quantum ad primum dicit duo. Primum est, quòd cùm Deus possit præter ordinem rebus inditum operari: licet ordo rerum exigat vt is qui gratiæ impedimentum præstat, gratiam recipere non debeat: aliquos tamen huiusmodi ex abundantia bonitatis suo auxilio præueniens à malo retrahit, & ad bonum conuertit, vt in ipsis sua misericordia appareat, ita quòd in aliis iustitiæ ordo manifestetur: sicut aliquos quidem cæcos illuminat, & aliquos lãguidos sanat, nõ autem omnes, vt & in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, in aliis verò ordo naturæ seruetur. Confirmatur hoc authoritate Apostoli ad Rom. 9. Secundum est, quòd cùm ex iis qui eisdem peccatis detinentur, hos quidem præueniens conuertit, illos autem permittit secundum rerum ordinem procedere: non est ratio inquirẽda quare hos conuertat, & non illos, sed hoc ex simplici eius voluntate dependet: sicut & quòd in creatione quædam facta sunt aliis digniora, & sicut ex simplici voluntate artificis procedit quòd ex eadem materia quædam vasa format ad nobiles vsus, quædam verò ad ignobiles. Confirmatur authoritate Apost. ad Rom. 9. Per hoc excluditur Origenis error assignantis pro causa huius, opera ab animabus facta antequam corporibus vnirentur.

ADVERTENDVM cùm inquit sanctus Thomas Deum aliquos suo auxilio præuenire & cõuertere ad bonum, quòd hoc loquendi modo vtitur, quia nunquam homo conuerteretur ad Deum, nisi diuino præueniretur auxilio, sicut ex superius dictis apparet.

AD horum autem euidentiam considerãdum est, quòd cùm quærimus an sit aliqua causa & ratio quare aliquos Deus à peccato liberat, aliquos verò non, dupliciter hoc intelligi potest: vno modo vagè & indeterminatè, alio modo singulariter & determinatè: sicut potest quæri quare ædificator aliquos lapides ponit in fundamento, aliquos verò sub tecto, non determinando hos aut illos: & potest quæri cur ex iis lapidibus æqualis dispositionis, hos determinatos ponit in fundamento, illos verò prope

tectum. Et ideo sanctus Thomas secundum vtrũque sensum respondens, secundum primum inquit, quòd respectu eorum qui liberãtur, assignatur pro causa abundantia diuinæ bonitatis, quam vult per misericordiam repræsentari. Sicut enim creaturas propter manifestationem & communicationem suæ bonitatis produxit in esse per creationem sub certo ordine, ita etiam vt amplius suam bonitatem & manifestet & communicet, aliquos à peccato liberat, qui secundum ordinem communem rebus inditum liberari non deberent, sed magis puniri, cùm & à Deo recesserint peccando, & impedimentum gratiæ præstiterint: respectu verò illorum qui non liberãtur, assignatur pro causa debitus ordo iustitiæ, scilicet æternaliter punitiuæ, exigens vt illi non detur gratia neque gloria qui gratiæ impedimentum præstat. Quantum verò ad secundum sensum ait, quòd sola diuina voluntas est causa huius, & non oportet aliam causam quærere. Huius autem ratio est, quia quòd iis qui sunt æqualiter dispositi, dentur inæqualia, vbi nullum est debitum ex parte dantis, sed ex mera liberalitate aliquid datur: non oportet assignare aliam causam, quàm liberam dantis voluntatem, vt ostenditur prima parte quæst. 23. articulo quinto ad tertium.

SED quoniam idem dicit sanctus Thomas loco præallegato de prædestinatione & reprobatione, quòd scilicet ratio quare aliqui prædestinentur, aliqui verò reprobentur, est repræsentatio diuinæ bonitatis per modum misericordiæ, & eiusdem repræsentatio per modum iustitiæ punitiuæ: ratio autem quare hunc in particulari prædestinat, non potest alia assignari quàm diuina voluntas: idcirco respondendum est obiectionibus Aureoli, quibus prædicta nititur impugnare. Tria enim sunt quæ impugnat. Primum est, quòd ratio reprobationis aliquorum in communi est relucentia diuinæ iustitiæ punitiuæ: & arguit primò sic: Nullum accidens intentum habet pro fine aliquid per se intentum: sed iustitia diuina est per se à Deo intenta, sicut & cæteræ diuinæ perfectiones: reprobatio autem est per accidens intenta, cùm sit malum quoddam: tam enim culpa quàm pœna quæ ad reprobationem pertinent, mala sunt: ergo relucentia diuinæ iustitiæ non est finis reprobationis aliquorum. Secundò, non sunt facienda mala vt veniant bona: sed reprobatio malorum si esset absque omni causa ex parte reprobati, esset mala, ergo, &c.

Tertiò, aut hoc esset inquantum reprobatio respicit malitiam, aut inquantum respicit pœnam æternam supposita malitia. non primum, quia tunc Deus intenderet per se peccatum. ergo secundum: sed tunc iustitiæ punitiuæ repræsentatio supponet peccatum, ergo peccatum erit principalis causa reprobationis, non autem iustitiæ repræsentatio. Secundum quod impugnat est, quòd sola diuina voluntas est ratio quare hũc in particulari reprobat, illum verò prædestinat. Arguit autem sic: Omnis qui pro libito volũtatis aliquem affligit & punit, & in peccatum labi permittit, ad hoc solùm vt puniat & affligat, crudelis est. delectatur enim in pœnis: sed si Deus pro libito voluntatis hunc reprobaret, pro suo libito vellet affligere & punire, ergo crudelis esset. hoc autem non est Deo attribuendum, ergo, &c.

Tertium quod impugnat, est exemplum hîc adductum de artifice pro libito ex eadem materia faciente quædam vasa ad nobiles vsus, quædam verò ad ignobiles. Non est, inquit, hoc exemplum ad propositum. Nam licet in carentibus sensu & experientia mali possit artifex pro libito disponere, absque nota crudelitatis & iniustitiæ, in habẽtibus tamen experientiam boni & mali, honoris & contumeliæ, hoc absque iniuria fieri nõ potest, ergo exemplum hoc non est ad propositum.

PRO solutione horum argumentorum, & pro clara huius materia notitia, considerandum primò, quòd cùm in reprobato quatuor inueniantur, scilicet permissio casus in peccatum, peccatũ ipsum, derelictio à Deo non releuante à peccato, non infundentéque gratiam, & pœna siue damnatio: nõ ad omnia ista eodem modo se habet reprobatio, sed diuersimodè. Nam respectu peccati secundum se nullam dicit reprobatio causalitatem, sed tantùm præscientiam. præscit enim Deus eum qui reprobatus est, peccaturum, sed eius peccati non est causa productiua: respectu verò permissionis, derelictionis à Deo in peccato, & damnationis siue pœnæ, non solùm dicit præscientiam, sed etiam causalitatem. Nam omnium istorum reprobatio est causa. Prædestinatio verò ad omnia quæ sunt in prędestinato, eodem modo se habet. habet enim Deus omnium horũ præsciẽtiam, & omnium est causa. Nam causat non solùm gloriã & beatitudinem in prædestinato, sed etiam opus meritorium, gratiam, & præparationem ad gratiam. Considerandum secundò, quòd ea quæ in prædestinato inueniuntur, aliter inter se ordinantur quàm ea quæ sunt in reprobato. Nam ea quæ in prædestinato sunt, talem inter se ordinem habent, quòd primum est causa secundi: secundum est causa tertij: tertium est causa quarti. Similiter quartum est finis tertij, tertium secundi, & secundum primi. Manifestum est enim quòd præparatio ad gratiam quæ auxilio diuino fit in prædestinato, est causa meritoria gratiæ saltem de congruo: vt superius est ostensum, gratia est causa formalis meriti, meritum est causa meritoria gloriæ. Similiter gloria est finis meriti, meritum gratiæ, gratia verò præparationis ad ipsam: ex quo sequitur quòd primum, quod est in prædestinato, scilicet præparatio ad gratiam, est in suo ordine & genere causa omnium posteriorum, cùm id quod est causa causæ, sit etiam causa effectus. Similiter vltimum, scilicet gloria, est finis omnium præcedentium. in finibus enim ordinatis vltimus finis est omnium præcedentium finis, sicut in causis agentibus ordinatis prima omnes sequentes mouet. Ea verò quæ sunt in reprobato, hunc ordinem non seruant. Nam licet peccatum sit causa demeritoria derelictionis à Deo, & derelictio à Deo sit dispositio ad æternam pœnam, permissio tamen, quod est primum in reprobato, non est causa peccati. Nõ enim ponit aliquid in reprobato per quod in peccatum cadat, cùm ex sua libertate peccet, neque aliquid remouet quod à peccato prohiberet. similiter licet derelictio à Deo possit dici aliquo modo finis peccati, & pœna finis derelectionis, sicut forma aut priuatio potest dici finis dispositionis ad ipsam, peccatum tamẽ nullo modo est finis permissionis, sed eius particularis finis est vt obseruetur in gubernatione reprobati ordo naturæ. Quum enim homo sit liberi arbitrij, potest ex sua natura à rectitudine operationis deficere. habet autem ordo naturæ, vt quæ deficere possunt, aliquando deficiant, vt in causis naturaliter agentibus patet. ideo suauis rerũ dispositio habet vt permittatur homo aliquando cadere in peccatum. & ideo si Deus aliquem à peccato omnino præseruet, hoc est præter ordinem naturæ. Relinquitur ergo quòd non oportet vt primum, quòd est in reprobato, sit omnium posteriorum causa, neque vt vltimum omnium præcedentium sigillatim sit finis, vt à diuina reprobatione respiciuntur: sed bene omnium istorum simul, scilicet permissionis derelictionis, & pœnæ finis per diuinam reprobationem intentus, est diuinæ iustitiæ relucentia. Considerandum tertiò quòd aliter relucentia diuinæ misericordiæ prædestinationis est ratio, & aliter relucentia iustitiæ est ratio reprobationis. Nam relucentia misericordiæ sic est ratio effectus prædestinationis, quòd nihil aliud ex parte nostra est ipsius totalis effectus ratio, neque etiam aliquid ex parte nostra cuius prædestinatio non sit causa, est ratio alicuius particularis effectus: cùm quicquid in prædestinato est, quo ad gloriam ordinatur, sit prædestinationis effectus: relucentia autem iustitiæ sic est ratio reprobationis, quòd non omnem aliã causam ex parte nostra excludit. licet enim nihil ex parte nostra, nullum scilicet nostrum opus, sit ratio totalis effectus reprobationis (nam omnium istorum simul, scilicet permissionis, derelictionis, & pœnæ, sola diuinæ iustitiæ repræsentatio est ratio, cùm nullum nostrũ opus sit ratio permissionis) damnationis tamen & pœnæ, operatio nostra mala siue peccatum, cuius Deus non est causa, ratio est. nõ enim Deus aliquem punit, neque punire proponit, nisi præsupposita culpa: ideo licet nõ concedatur quòd præscientia meritorum sit ratio prædestinationis, etiã quo ad gloriæ collationem, quia prius intelligimus Deum determinasse alicui dare gloriam, quàm determinauerit dare gratiam, & sic ipsa merita præscita non sunt ratio ex qua habeat collatio gloriæ vt sit volita à Deo, sed magis econuerso: præscientia tamen culpæ est ratio damnationis ac pœnæ: non enim intelligimus quòd Deus prius determinauerit hunc damnare, & postmodum eius crimen propter quod damnabitur præsciat, sed intelligimus prius secundum rationem ipsum præscire culpam alicuius, deinde determinare se illum deserere & damnare, ita quòd culpa præscita est ratio quare eius damnatio sub actum diuinæ voluntatis cadat: & sic cum hac ratione reprobationis quæ est relucentia diuinæ iustitiæ, concurrit etiam culpa, vt ratio damnationis, quæ est vltimus effectus reprobationis: licet culpa primi effectus reprobationis, scilicet permissionis lapsus in culpam, ratio non sit.

ISTIS suppositis facilè ad obiecta respondetur. Ad primum enim contra primum dictum respondetur negando minorem. nõ enim per accidens, sed per se reprobatio est intenta, cùm Deus ab æterno disposuerit se aliquos permittere cadere in culpam, & eos punire ob culpam ab ipso prę̄scitam. cùm autem probatur, quia reprobatio malum quoddam est, negatur hoc: permissio enim non est malum, sed bonum: cùm naturæ humanæ congruat, quæ deficere à rectitudine in suis operibus potest: similiter punitio, supposita culpa, bona est, inquantum in ipsa iustitiæ ordo saluatur. Ad secundum dicitur, quòd supponit falsum, scilicet quòd nos dicamus sic relucentiã iustitiæ esse reprobationis rationem, quòd omnem aliam damnationis causam excludamus. hoc autem non dicimus, vt patuit, sed dicimus rationem vltimi effectus reprobationis non solùm esse iustitiæ relucentiam, sed etiam culpam præscitam, & ideo non reprobat Deus quantum ad vltimum reprobationis effectum absque demerito, sed præsupposito demerito ab æterno præscito.

Ad tertium dicitur primò, quod relucentia iustitiæ punitiuæ non est reprobationis ratio, vt reprobatio respicit culpam secundum se, cùm non sit volita à Deo vt sic, neque causata, sed tantùm præscita. Dicitur secundò, quòd est ratio vt reprobatio respicit pœnam præsupposita culpa. cùm autem infertur, quòd culpa tunc erit principalis causa, non autem iustitiæ relucentia, hoc vtique conceditur. Nam huius particularis effectus qui est pœna, principalis ratio volendi est culpa præscita. Nisi enim præuideret Deus hunc peccaturum, non proponeret per huius punitionem suam manifestare iustitiam punitiuam. Vnde sicut inquit sanctus Thomas primò, distinctione quadragesima, quæstione quarta, articulo secundo, ꝙ defectus gratiæ in aliquo prima causa est ex parte eius qui gratia caret: Deus autem non est huius defectus causa, nisi ex suppositione illius quod est ex parte huius, quia scilicet ipsam habere non vult, aut se ad eam negligenter præparat: ita dicendum est de pœna quæ malum quoddam creaturæ rationalis est, quòd Deus non est huius causa, nisi ex suppositione culpæ eius qui reprobatur: & sic prima ratio quare pœna huius est à Deo æternaliter volita, est eius culpa præscita, quamuis totius effectus diuinæ reprobationis in communi ratio sit iustitiæ æternaliter punitiuæ relucentia.

AD id quod contra secundum dictum obijcitur, patet responsio ex dictis. Negatur enim quòd Deus crudelis esset. Ad probationem autem dicitur, quòd supponit fãlsum, scilicet quòd dicamus Deum pro libito suæ voluntatis aliquem reprobare quantum ad vltimum reprobationis effectum, scilicet quantum ad punitionem. Constat enim ex dictis hanc non esse mentem sancti Thomæ. Dicimus enim quòd nõ pro libito voluntatis punit & affligit reprobatum, sed propter culpam eius æternaliter præscitam, quam statuit ordinare per pœnam, vt sua iustitia manifestetur.

QVOD autem inquit sanctus Thomas, quoniam sola voluntas diuina est ratio quare hunc in particulari reprobat, supposito quòd aliquos velit prædestinare, & aliquos reprobare, intelligitur quantum ad primum effectum reprobationis: qui est permissio casus in peccatũ, & etiam quantum ad derelictionem à Deo præ aliis qui in peccatũ labuntur. Quòd enim duobus existentibus in peccato, vnum releuet & perducat ad gloriam, alterum verò non releuet, sed sinat in peccato mori, ex sola eius voluntate dependet, & absque iustitiæ præiudicio: sicut si duo me offenderint æqualiter, & vni remittam offensionem, alteri verò non remittam, ex solo meo dependere potest arbitrio, non sumque iniustus si vni misericorditer iniuriam remittam, in altero verò velim ordinem iustitiæ seruari.

AD id quod tertio loco inducitur contra exemplum, dicitur primò quòd supponit falsum, scilicet quòd dicamus Deum ex solo libertatis arbitrio, nulla præsupposita culpa, hunc puta Iudam, determinasse punire, & in extrema miseria ponere. Constat enim ex sæpe dictis hoc falsum esse. Dicitur secundò, quòd etiam in iis quæ experientiam mali habent, non est iniustitia, si ex iis qui suis malis operibus pœnam æternam merentur, huic æternam pœnam remittit, illum verò in æterna miseria ponit. Nam illi suam misericordiam præter iustitiæ ordinem impẽdit, huic autem tribuit, quod sibi ex iustitia debetur.

Quòd Deus nemini est causa peccandi.
Caput 162.

Idem 1. 2. q. 79. art. 3.



QVAMVIS autem quosdã peccatores Deus ad se non conuertat, sed in peccatis secundum eorum merita eos relinquat: non tamen eos ad peccãdum inducit. homines enim peccant per hoc quòd deuiant ab ipso qui est vltimus finis, vt ex superioribus patet. * quum autem omne agens agat ad proprium finem, & sibi conuenientem, impossibile est quòd Deo agente aliqui auertantur ab vltimo * fine, qui Deus est: impossibile igitur est quòd Deus aliquos peccare faciat.

* Capit. 143. & 145.
* Dub. 503.

2 Item, bonum causa mali esse non potest, sed peccatum est hominis malum: contrariatur enim proprio hominis bono, quod est viuere secundum rationem: impossibile est igitur quòd Deus sit alicui causa peccandi.

3 Præterea, omnis sapientia & bonitas hominis deriuatur à sapientia & bonitate diuina, sicut quædam similitudo ipsius: repugnat autem sapientiæ & bonitati humanæ, quòd aliquem peccare faciat: igitur multò magis diuinæ.

4 Adhuc, peccatum omne ex aliquo defectu prouenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis: sicut peccatum claudicationis prouenit ex dispositione tibiæ, non autem ex virtute motiua: cùm tamen ex ea sit quicquid de perfectione motus in claudicatione apparet. proximum autem agens peccati humani, est voluntas: est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens: à quo tamen est quicquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati. Hinc est quod dicitur Eccles. decimoquinto: Non dicas: ille me implanauit: non enim necessarij sunt ei homines impij. & infrà: Nemini mandauit impiè agere: & nemini dedit spacium peccandi. Et Iacobi primo dicitur: Nemo quum tentatur, dicat, quoniam à Deo tentetur: Deus enim intentator malorum est. Inueniuntur tamen quædam in scripturis, ex quibus videtur quòd Deus sit aliquibus causa peccandi. dicitur enim Exodi decimo: Ego induraui cor Pharaonis, & seruorum illius. & Isaiæ sexto: Excæca cor populi huius, & aures eius aggraua: ne videant oculis suis, & conuertantur, & sanem eos. Et Isaiæ sexagesimotertio: Errare nos fecisti de viis tuis, indurasti cor nostrum ne timeremus te. & ad Romanos primo dicitur: Tradidit illos Deus in reprobum sensum, vt faciant quę non conueniunt. quæ omnia secundum hoc intelligenda sunt, quòd Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

Hoc autem auxilium est non solùm infusio gratiæ, sed etiam exterior custodia per quam occasiones peccãdi homini ex diuina prouidentia tolluntur, & prouocantia ad peccatum comprimuntur. Adiuuat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis & alia naturalia bona quæ homini confert.

Quum ergo hæc auxilia aliquibus subtrahit pro merito suæ actionis, secũdum quòd eius iustitia exigit, dicitur eos obdurare vel excæcare, vel aliquid eorum quæ dicta sunt.

Super Cap. 162.



EX prædictis posset aliquis in hunc errorem cadere, quòd Deus homines ad peccatum inducat: quoniã dictum est, Deum aliquos non conuertere, sed eos in peccatis secundum eorum merita relinquere: ideo hoc remouens sanctus Thomas ponit hanc conclusionem, quòd Deus illos quos in peccatis dimittit, ad peccandum non inducit: & arguit primò sic: Impossibile est quòd Deo agente aliqui auertantur ab vltimo fine, qui Deus est, ergo, &c. probatur antecedens, quia omne agens agit ad proprium finem, & sibi conuenientem. cõsequentia verò, quia homines peccant per hoc quòd deuiant à Deo, qui est vltimus finis.

ADVERTE quòd hæc ratio procedit ex eo quod inuenitur communiter in omnibus agentibus: quum enim vnumquodque quærat alia quodammodo ad se trahere sibi assimilando, vel conuertendo ad suum finem, conueniens est vt Deus sua actione alia ad seipsum conuertat, & consequenter nihil auertat à se. Secundò, peccatum est hominis malum, vtpote contrarium bono eius proprio, quod est viuere secundum rationem: ergo, &c. Probatur consequentia, quia bonum non est causa mali.

ADVERTE quòd quum Deus sit prima causa, sitque agens per intellectum, non potest esse causa per accidens alicuius: quia causam per accidens oportet ad causam per se reduci. Propter hoc, isto supposito tanquam manifesto, loquendo sanctus Thomas de causalitate Dei respectu peccati, de causalitate per se loquitur. vnde licet bonum sit causa mali per accidens, vt superius est ostensum, ponit tamen hanc propositioné. Absolutè bonum non est causa mali: quia habet veritatem de causalitate per se.

Tertiò, repugnat sapientiæ & bonitati humanæ, quòd aliquem peccare faciat. ergo, &c. probatur consequentia, quia bonitas & sapientia hominis deriuatur à bonitate & sapientia diuina.

Quartò, proximum agens peccati humani est voluntas: ergo. &c. Probatur consequentia, quia peccatum omne ex aliquo defectu proximi agẽtis prouenit, nõ autem ex influentia primi agentis, vt patet in claudicatione. Confirmatur auth. Eccles. 15. & Iacobi 1. Non obstat autem huic, quòd Deus dicitur aliquos obdurare vel excæcare, vt Exo. 10. Esa. 6. & 63. & ad Rom. 1. quia per hæc nihil aliud intelligitur, quàm quòd Deus aliquibus nõ confert auxilium ad vitandum peccatum, sic eius exigente iustitia, quòd aliis quibusdam confert: quod quidem auxilium non solùm est infusio gratiæ, sed etiam exterior custodia ab occasionibus peccati, & naturale lumen rationis, & alia naturalia bona quæ Deus homini confert.

CIRCA hoc vltimum dictum occurrit dubium. Licet enim ex præcedentibus rationibus ostensum sit, quòd Deus non est directè causa peccati, ex solutione tamẽ data ad istas authoritates videtur sequi, quòd sit causa peccati indirectè. Is enim qui potest præbere auxilium ad vitandum peccatum, & non præbet, videtur esse indirectè causa peccati. Respondetur quòd dupliciter potest aliquid dici causa peccãdi indirectè. Vno modo vt dicatur illud causare per modum tantùm non agentis ad oppositum, vt nihil aliud sit causare peccatum, quàm nõ prohibere ipsum, aut nõ præbere auxilium contra peccatum: & sic non est inconueniens dicere Deum esse causam peccati indirectè. Alio modo per modũ eius cui imputandũ sit peccatum, ex eo quòd non agit ad eius vitationem: & hoc modo Deus non est causa peccati indirectè, quia si non præbet auxilium, hoc facit sic exigente sua iustitia & sapientia. non gubernanti enim naué non imputatur nauis submersio, nisi possit & debeat gubernare. Propter hoc dixit S. Thom. quòd Deus dicitur aliquos obdurare, quum aliquibus auxilia subtrahit pro merito suæ actionis, secundum quòd eius iustitia exigit, aut scilicet secũdum quòd meretur actio hominis qua peccauit, aut secũdum quòd debet actio diuina, quæ iusta est. De hoc vide S. Thom. prima secundæ, q. 79. Quomodo autem Deus non sit causa peccati, habetur à Capreolo secundo Sententiarum, distinct. 37. & etiam superius cap. 71. est ostensum.

De prædestinatione, reprobatione, & electione diuina.

Cap. 163.



QVIA verò ostensum est, quòd diuina operatione aliqui diriguntur in vltimum finem per gratiam adiuti, aliqui verò eodem auxilio gratiæ deserti, ab vltimo fine decidunt: omnia autem quæ à Deo aguntur, ab æterno per eius sapientiã prouisa & ordinata sunt, vt suprà ostensum est, necesse est prædictam hominum distinctionem ab æterno à Deo esse ordinatam. secundum ergo quòd quosdam ab æterno præordinauit vt dirigendos in vltimum finem, dicitur eos prædestinasse. Vnde Apostolus dicit ad Ephes. primo: Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum secũdum propositum voluntatis suæ. Illos autem quibus ab æterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur reprobasse, vel odio habuisse: secundũ illud quod habetur Malachiæ primo: Iacob dilexi, Esau autẽ odio habui. Ratione verò ipsius distinctionis secundum quòd quosdam reprobauit, & quosdam prædestinauit, attenditur diuina electio: de qua dicitur Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. Sic igitur patet quòd prædestinatio, & electio, & reprobatio est quædam pars diuinæ prouidentiæ secundum quòd homines ex diuina prouidentia ordinantur in vltimum finem: vnde per eadem manifestum esse potest quòd prædestinatio, & electio necessitatem nõ inducunt: quibus & suprà ostensum est, * quòd diuina prouidentia contingentiam à rebus non aufert. Quòd autem prædestinatio & electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, nõ solùm ex hoc quòd gratia Dei, quæ est prædestinationis effectus, meritis non præuenitur, sed omnia merita præcedit humana, vt ostensum est: sed etiam manifestari potest ex hoc quòd diuina voluntas & prouidentia est prima causa eorum quæ fiunt. nil autem potest esse causa voluntatis & prouidentiæ diuinæ licet effectuum prouidentiæ, & similiter prædestinationis vnus possit alterius esse causa. Quis enim (vt Apostolus * dicit) prior dedit illi, & retribuetur ei? quoniam ex ipso, & in ipso, & per ipsum sunt omnia: ipsi honor & gloria in secula seculorum. Amen.

* Cap. 72.
* Rom. 11.

Finis libri Tertij.

Super

Super Cap. 163.

X prædictis infert sanctus Thomas quid sit prædestinatio, reprobatio, & electio diuina. Et dicit duo. Dicit enim primò, quòd cùm omnia quæ aguntur à Deo, ab æterno per eius sapientiam prouisa & ordinata sint, necesse est prædictam hominum distinctionem, secundum scilicet quòd diuina operatione aliqui diriguntur in vltimum finem per gratiam adiuti, aliqui verò auxilio gratiæ deserti à fine decidunt, ab æterno esse à Deo ordinatam. Vnde secundum quòd aliquos ab æterno preordinauit vt dirigendos in vltimum finem, dicitur eos prædestinasse, iuxta illud Ephes. primo: Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum secundum propositum voluntatis suæ. Illos autem quibus ab æterno disposuit se gratiam, scilicet finalem, non daturum, dicitur reprobasse, vel odio habuisse iuxta id quod dicitur Mal. primo: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. ratione verò distinctionis ipsius secundum quod quosdam reprobauit, & quosdã prædestinauit, attenditur diuina electio, de qua ad Ephes. primo dicitur: Elegit nos in ipso, &c. Ex quo patet ista esse partem diuinæ prouidentię secundum quòd homines ex diuina prouidentia in vltimum finem ordinantur.

ADVERTENDVM primò quòd prædestinatio nominat rationem aliquorum in vitam æternam ab æterno in mente diuina præexistentem ordinatorum cum præscientia euentus. propter hoc dicitur hîc quòd secundum quòd Deus aliquos ab æterno præordinauit vt dirigendos in vltimum finem, dicitur eos prædestinasse.

ADVERTENDVM secundò, quòd electio diuina aliquorum respectu vltimi finis, attenditur secundum quòd Deus vult eis bonum vitæ æternæ præ aliis, quibusdam scilicet reprobis non volendo hoc bonum. ideo hîc dicitur quòd ratione huius distinctionis secũdum quòd aliquos reprobauit, aliquos verò prædestinauit, attenditur diuina electio.

ADVERTENDVM tertiò, quòd ad diuinam prouidentiam pertinet omnia in suos fines ordinare, & per consequens ordinare hominem in vitam æternam: & quia eiusdem est ordinare aliqua in finem aliquem, & alia ab illo fine excludere, ideo ad diuinam prouidentiam pertinet aliquos ad vltimum finem ordinare, alios verò ab illo excludere, permittendo illorum casum. propter hoc dicitur hîc quòd prædestinatio, reprobatio, & electio est quædam pars diuinæ prouidentiæ, secundum quòd homines ex diuina prouidentia ordinantur in vltimum finem, quia videlicet ista pertinẽt ad hominis duntaxat ordinationem in vltimum finem, cùm ad diuinam prouidentiam ordo vniuscuiusque rei in quemcunque finem pertineat.

Dicit secundò, quòd ex eo quòd dictum est, prædicta esse partem prouidentiæ, sequuntur duo. Primum est, quòd ex eisdem manifestum esse potest prædicta necessitatem non inducere, ex quibus superius est ostensum diuinam prouidentiam contingentiam à rebus non auferre. Alterum est, quòd prædestinationem, & electionem non habere causam ex aliquibus humanis meritis, potest esse manifestum, non solùm quia gratia, quæ est prædestinationis effectus, meritis non præuenitur, sed omnia merita præcedit humana, sed etiam ex hoc quòd diuinæ voluntatis & prouidentiæ, quæ est prima causa eorũ quæ fiunt, nihil causa esse potest, licet effectum prouidentiæ & prædestinationis vnus possit alterius esse causa. Quod etiam authoritate apostoli confirmatur dicentis. Quis prior dedit ei, &c.

AD huius rei euidentiam considerandum est, quòd duo in prædestinatione considerare possumus, scilicet effectum in prædestinato causatum, & ipsam operationem immanentẽ Dei prædestinantis. Effectus etiam talis dupliciter potest considerari, scilicet totaliter & partialiter. Prima ratio hîc tacta procedit de totali effectu prædestinationis. Nam sub ipso tali effectu comprehenditur quicquid est in homine ipsum ordinans in lucem: vnde cùm gratia hoc efficiat, constat quòd est effectus prædestinationis: & ideo cùm omne meritum præcedat, sequitur vt merita non possint ipsius esse causa: & per consequens totalis effectus prædestinationis merita causa esse non possunt.

Secunda verò ratio dupliciter potest intelligi. Vno modo vt procedat de ipso actu Dei prædestinantis, vt videlicet sicut volitionis diuinæ & actus prouidendi nihil est causa, ita etiam neque prædestinationis sit aliqua causa, cùm prædestinatio sit pars prouidentiæ. Alio modo vt etiam de totali effectu prædestinationis intelligatur, vt videlicet sicut primi effectus in rebus habent pro causa tantùm diuinam voluntatem, & diuinam prouidentiam, ex quo sequitur ꝙ in rebus creatis nihil est causa omnium volitorum à Deo prouisorum, sed tantum diuina bonitas: ita & totius effectus prædestinationis nihil sit causa, excepta diuina bonitate. Istis autem non obstat, quòd vnus effectus partialis præstinationis sit alterius effectus causa, sicut gloria est causa finalis gratiæ, & gloriæ gratia est causa meritoria, & aliquo modo materialis dispositio. sicut omne quod disponit subiectum ad receptionem alicuius perfectionis, ad materiæ rationem reducitur. De iis pertractat S. Thom. prima parte, q. 23. & de Verit. q. 6. & primo Sententiarum, distinct. 41.

ADVERTENDVM autem quum tria nominauerit S. Thom. scilicet prædestinationem, reprobationem, & electionem, de duobus tantùm, scilicet de prædestinatione & electione, inquit quòd causam non habent, quoniam videlicet nõ est eadem ratio de omnibus tribus: reprobationis enim quantum ad eius effectum totalem aliquid est causa, scilicet culpa, quod vt dictum est, & declaratum cap. 161. in prædestinatione non inuenitur.

SI autem instetur contra prædicta vt instat Henricus Quolibeto 4. & 5. tum quia electio præsupponit disparitatem eligendi à reprobando, tum quia iustitia semper est comes misericordiæ: & sic videtur quòd omnes effectus diuini proueniant ex iustitia, & cõsequenter quòd sit aliqua causa ex parte creaturæ omnium effectuum diuinorum. Dicitur ad primum, quòd assumptum est falsum. potest enim voluntas diuina ex iis quæ paria esse intelliguntur, quantum in ipsis est, vnum eligere, ex sola arbitrij voluntate ad aliquid, ad quod aliud non eligit, licet fortè electioni humanæ præsupponatur inæqualitas eligendi à reprobando, inquantum necesse est voluntatem ab vno magis moueri quàm ab alio. Ad secundum dicitur quòd in primis effectibus diuinis iustitia nõ est comes misericordiæ quasi videlicet in illis producatur aliquid quod alicui creaturæ debitum sit: sed potest hoc modo iustitia esse, inquantũ Deus facit id quod est suæ sapientiæ, & præordinationi debitum. Hoc autẽ non arguit aliquid esse ex parte creaturæ quod sit causa totalis effectus prædestinationis, propter quod videlicet Deus effectum huiusmodi in prædestinatis efficiat. Reliqua quæ ad hanc materiam pertinent, superius, vbi de prouidentia agebatur, sunt pertractata.

Laus Deo.

EXPLICIVNT COMMENTARIA in Tertium librum Diui Thomæ de Aquino, Contra Gentiles.

D. THOMAE

D. THOMAE AQVINATIS DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES, LIBER QVARTVS.

CVM COMMENTARIIS Fratris FRANCISCI DE SYLVESTRIS, Ferrariensis.

Caput I.

PROOEMIVM.



CCE hæc ex parte dicta sunt viarum eius: & quum vix paruam stillam sermonum eius audiuerimus, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? Iob 26. Intellectus humanus à rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam diuinam substãtiam in seipsa, quæ super omnia sensibilia, imò super omnia alia entia improportionabiliter eleuatur, pertingere per seipsum non valet.

2 Sed quia perfectum hominis bonum est, vt quoquo modo Deum cognoscat: ne tam nobilis creatura omnino in vanũ esse videretur, velut finem propriũ attingere non valens, datur homini quædam via, per quam in Dei cognitionem ascendere possit: vt scilicet quia omnes rerum perfectiones quodam ordine à summo rerum vertice Deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens, & gradatim ascendens in Dei cognitionem proficiat. Nam & in corporalibus motibus eadẽ est via qua descenditur & ascenditur, ratione principij & finis distincta. Prædicti autem descensus perfectionum à Deo, duplex est ratio. Vna quidem ex parte primæ rerum originis. nam diuina sapientia, vt perfectio esset in rebus, res produxit in ordine: vt creaturarum vniuersitas ex summis rerum & infimis compleretur. Alia verò ratio ex ipsis rebus procedit. Nam quum causæ sint nobiliores effectibus: primò quidem causata deficiunt à prima causa, quæ Deus est: quæ tamen suis effectibus præeminent: & sic deinceps quousque ad vltima rerum perueniatur.

2 Et quia in summo rerũ vertice Deo perfectissima vnitas inuenitur: & vnumquodque quantò est magis vnum, tantò est magis virtuosum, & dignius: consequens est vt quantum à primo principio receditur, tanto maior diuersitas & variatio inueniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis à Deo vniri quidem in ipso principio: multiplicari autem secundum res infimas ad quas terminatur: & ita secũdum diuersitatem rerum apparet viarum diuersitas quasi ab vno principio inchoatarum & terminatarum ad diuersa.

3 Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri nec ipsas vias perfectè cognoscere possumus. Nam quum sensus vnde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versentur, quæ sunt secundum se sensibilia, vt color & odor, & huiusmodi: intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad interiorem notitiã peruenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfectè comprehendit: multò igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu: & adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt: etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed etsi ipsæ naturæ rerum essent nobis cognitæ, ordo tamen earum secundum quòd à diuina prouidentia & adinuicem disponuntur, & diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest, quum ad cognoscendam rationem diuinæ prouidentiæ non pertingamus. Si igitur ipsæ viæ imperfectè cognoscuntur à nobis, quomodo per eas ad perfectè cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus peruenire, quod sine proportione excedit vias prædictas? etiam si vias ipsas cognosceremus perfectè, nondum tamen perfecta principij cognitio nobis adesset.

4 Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias prædictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, vt firmior esset hominis de Deo cognitio, quædam de seipso hominibus reuelauit quæ intellectum humanum excedunt: in qua quidem reuelatione secundum congruentiã hominis quidam ordo seruatur, vt paulatim de imperfecto veniat ad perfectum: sicut in cæteris rebus mobilibus accidit. Primò igitur sic homini reuelantur, vt tamen non intelligantur: sed solùm quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quæ omnes proportiones sensus excedunt, omnino eleuari non potest: sed quum à sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc eleuabitur ad ea quæ reuelantur intuenda. Est igitur triplex cognitio hominis de diuinis: quarum prima est secundum quòd homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est prout diuina veritas intellectum humanum excedens, per modum reuelationis in nos descendit: non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secũdum quòd mens humana eleuatur ad ea quæ sunt reuelata perfectè intuenda. Hanc igitur triplicem cognitionem Iob in verbis propositis insinuat. Quod enim dicit: Ecce hæc ex parte dicta sunt viarum eius: ad illam cognitionem pertinet, qua per viam creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. & quia has vias imperfectè cognoscimus, rectè adiunxit, ex parte. Ex parte enim cognoscimus, sicut Apostolus dicit 1. ad Corinth. 13.

Quod verò subdit: Et quum vix paruam stillam sermonum eius audierimus, ad secundam cognitionem pertinet: prout diuina nobis credenda per modum loquutionis reuelantur. Fides enim, vt dicitur Romanorum decimo, est ex auditu: auditus autem per verbum Dei. de quo etiã dicitur Ioannis decimoseptimo: Sanctifica eos in veritate. sermo tuus veritas est. Sic igitur quia reuelata veritas de diuinis non videnda, sed credenda proponitur, rectè dicit audierimus. Quia verò hæc imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua diuina veritas in seipsa videtur, dum à Deo nobis mediantibus angelis reuelatur, qui vident faciem patris: rectè nominat stillam. Vnde & Iohelis tertio dicitur: In die illa stillabunt montes dulcedinem. Sed quia non omnia mysteria, quæ in prima veritate visa angeli & alij beati cognoscunt, sed quædam pauca nobis reuelantur, signanter addidit, paruam. Dicitur enim

Eccles. 43.

Eccleſ.43.Quis magnificabit eum ſicut eſt ab initio? multa abſcondita ſunt maiora his: pauca enim videmus operum eius. Et Dominus diſcipulus dicit Ioannis decimoſexto: Multa habeo vobis dicere: ſed non poteſtis portare modò. Hæc etiam pauca quæ nobis reuelantur, ſub quibuſdam ſimilitudinibus & obſcuritatibus verborũ nobis proponuntur: vt ad ea quoque capienda ſoli ſtudioſi perueniant: alij verò quaſi occulta venerentur, & increduli lacerare non poſsint. Vnde dicit Apoſtolus primæ ad Corinthios decimotertio: Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate. Signanter igitur addidit, vix, vt difficultas oſtenderetur. Quòd verò ſubdidit: Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoſcetur non ſicut credita, ſed ſicut viſa. Videbimus enim eum ſicuti eſt: vt dicitur primæ Ioannis tertio. Vnde dicit, intueri. nec aliquid modicum de diuinis myſteriis percipietur: ſed ipſa maieſtas diuina videbitur, & omnis bonorum perfectio. vnde Dominus ad Moyſen dixit Exodi trigeſimo tertio: Ego oſtendam tibi omne bonum. Rectè ergo dicit, magnitudinis. Non autẽ proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, ſed omnino manifeſta. Vnde Dominus diſcipulis ſuis dicit Ioannis decimoſexto: Venit hora quum iam non in prouerbiis loquar vobis: ſed palàm de patre meo annunciabo vobis. Signanter ergo dicit tonitruum, ad manifeſtationem inſinuandam. Competunt autem verba præmiſſa noſtro propoſito. nam in præcedentibus de diuinis ſermo eſt habitus, ſecundum quòd ad cognitionem diuinorum naturalis ratio per creaturas peruenire poteſt: imperfectè tamen, & ſecundum proprij poſsibilitatem ingenij, vt ſic poſsimus dicere cum Iob: Ecce hæc ex parte dicta ſunt viarum eius. Reſtat autem ſermo habendus de his quæ nobis reuelata ſunt diuinitùs vt credenda, excedentia intellectum humanum. Circa quæ qualiter procedendum ſit, præmiſſa verba nos docent. Quum enim veritatem vix audierimus in ſermonibus ſacræ ſcripturæ, quaſi ſtilla parua ad nos deſcendente, nec poſsit aliquis in huius vitæ ſtatu tonitruum magnitudinis intueri, erit hic modus ſeruandus, vt ea quæ in ſermonibus ſacræ ſcripturæ ſunt tradita, quaſi principia ſumantur: & ſic ea quæ in ſermonibus prædictis occultè nobis traduntur, ſtudeamus vtcunque mente capere, à laceratione infidelium defendendo: vt tamen præſumptio perfectè cognoſcendi non adſit. probanda enim ſunt huiuſmodi authoritate ſacræ ſcripturæ, non autem ratione naturali: ſed tamen oſtendendum eſt, quòd rationi naturali non ſunt oppoſita: vt ab impugnatione infidelium defendantur: qui etiam modus in principio huius operis prædeterminatus eſt. Quia verò naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem aſcendit, fidei verò cognitio à Deo in nos econuerſo diuina reuelatione deſcendit (eſt autem eadem via aſcenſus & deſcenſus) oportet eadem via procedere in his, quæ ſupra rationẽ creduntur, qua in ſuperioribus proceſſum eſt circa ea, quæ ratione inueſtigantur de Deo: vt primò ſcilicet & ea tractentur quæ de ipſo Deo ſupra rationem credenda proponuntur: ſicut eſt confeſsio trinitatis. Secundò autem de his quæ ſupra rationem à Deo ſunt facta, ſicut opus incarnationis, & quæ ſequuntur ad ipſam. Tertiò verò ea quæ ſupra rationem in vltimo hominum fine expectantur: ſicut reſurrectio & glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, & quæ his connectuntur.

Secũdum incipit cap. 27. Tertium incipit cap. 79.

Super Cap. 1.



XPEDITIS tribus primis libris aduerſus gentiles, accedendum nobis eſt ad quarti libri interpretationem. Diuiditur autem in duas partes, ſcilicet in procemium & tractatum. Circa primum duo facit ſanctus Thomas. Primò oſtendit circa quæ verſari hic liber quartus debeat. Secundò oſtendit qualiter in ipſo ſit procedendum. Circa primum duo facit. Primò oſtendit triplicem eſſe hominis cognitionem de diuinis. Secundò infert propoſitum.

Quantum ad primum ponit quatuor concluſiones, quarum prima eſt: Intellectus humanus ad intuendam diuinam ſubſtantiam in ſeipſa, pertingere per ſeipſum, id eſt propria virtute, non valet. probatur: Intellectus humanus à rebus ſenſibilibus connaturaliter ſibi ſcientiam accipit: ergo, &c. Probatur conſequentia: quia diuina ſubſtantia ſuper omnia ſenſibilia, imò ſuper omnia alia entia improportionabiliter eleuatur.

CIRCA ipſam concluſionem aduertendum eſt, ꝙ ſupponit S. Thom. ex præcedentibus diſtinctionẽ illam de cognitione, ꝙ ſcilicet aliquid dupliciter cognoſci poteſt. vno modo in alio, alio modo in ſeipſo. In alio dicitur aliquid cognoſci quando non per propriam & adæquatam ſpeciem, ſed per ſpeciem eius in quo continetur cognoſcitur. ſicut Sortes videtur in ſpeculo. In ſeipſo autem dicitur cognoſci, quãdo per propriam & adæquatam ſpeciem cognoſcitur. ſicut Sortes quando præſentialiter per ſeipſum videtur. Dicitur ergo intellectus humanus non poſſe virtute propriæ naturæ eleuari ad intuendam diuinam ſubſtantiam in ſeipſa, vt excludat illam cognitionẽ, qua Deus in creaturis cognitis per ipſarum creaturarum ſimilitudinem cognoſcitur. In hanc enim intellectus propria virtute poteſt.

CIRCA probationem autem concluſionis, attendendum eſt, quòd quum via ſenſuum intellectus ſuam cognitionem capiat, non poteſt intellectus in aliam cognitionem naturaliter peruenire, quàm in eam ad quam ipſa ſenſibilia & eorum ſimilitudines intellectuales perducere poſſunt. ſenſibilia autem, quia ſunt effectus inadæquati, & improportionati diuinæ naturæ, vtpote ab eius perfectione in infinitum diſtantes, inquantum quidem ſunt diuini effectus, poſſunt ducere in cognitionẽ aliquam Dei: ſed quia ſunt inadæquati effectus & improportionati, non poſſunt ducere in talem cognitionem eius, quæ ſit perfecta, qua ſcilicet videatur diuina ſubſtantia in ſeipſa. Nam omnis ſimilitudo in intellectu ex ſenſibilibus impreſſa eſt alicui creaturæ adæquata, & nulla diuinam ſubſtãtiam, ſecundum quòd in ſe eſt, repræſentat.

Secunda concluſio eſt: Datur homini via quædam per quam in Dei cognitionem aſcendere poſſit. Probatur, quia aliter tam nobilis creatura in vanum eſſe videretur, ſi finem proprium attingere non valeret. Nam perfectum hominis bonum eſt, vt quoquo modo Deum cognoſcat.

ADVERTENDVM eſt, quòd perfectum hominis bonum vocat S. Thom. vltimum complemẽtum ſuæ naturalis perfectionis, quod quidem in finis adeptione conſiſtit. hoc enim eſt Deum aliquo modo cognoſcere. vnde Philoſophus decimo Ethicorum, fœlicitatem ponit in cognitione optimi intelligibilis: propter hoc infert, quòd ſi non eſſet homini data aliqua via perueniendi in Dei cognitionem, finem ſuum attingere non poſſet, & ſic in vanum eſſet.

AD huius autem concluſionis declarationem notat primò, quòd iſta via eſt proceſſus rerum à Deo ordine quodam, à cuius proceſſus inferioribus homo incipiens, & gradatim aſcendens in Dei cognitionem proficit. identitas autem huius viæ oſtenditur ex corporalibus motibus, in quibus eadem eſt via qua aſcenditur & deſcenditur, ratione principij & finis diſtincta. Notat ſecundò quòd duplex eſt ratio deſcenſus perfectionum à Deo. Prima ex parte primæ originis rerum, ſecundum quòd diuina ſapientia res produxit in ordine, vt creaturarum vniuerſitas ex ſummis rerum & infimis compleretur. Secunda eſt ex ipſis rebus, inquantum primò cauſata à prima cauſa, quæ eſt Deus, deficiunt, & ipſa ſuis effectibus præeminent: & ſic deinceps quouſque ad vltima rerum perueniatur. Notat tertiò, quòd quia in Deo & perfectiſſima vnitas inuenitur, & vnumquodque quantò eſt magis vnum, tantò eſt magis virtuoſum, & dignius quantum à primo principio receditur, tantò maior diuerſitas & variatio inuenitur in rebus: & ſic ſecundum diuerſitatem rerum apparet viarum diuerſitas, quaſi ab vno principio inchoatorum, & terminatorum à diuerſa. Notat quartò, quòd per has quidem vias intellectus noſter in Dei cognitionem aſcendere poteſt, ſed propter eius debilitatem nec vias ipſas perfectè cognoſcere poſſumus, tum quia quum vix intellectus per exteriora accidentia poſſit ad interiorem notitiã peruenire, etiam illarum rerum quarum accidentia ſenſu perfectè comprehendit, multò minus comprehendere poterit naturas illarũ rerum quarum pauca accidentia capimus ſenſu, & adhuc minus illarum quarum accidẽtia capi non poſſunt: tum quia etiamſi rerum naturæ cognoſcerentur, ordo tamen earũ, ſecundum quòd à diuina prouidentia diſponuntur & diriguntur in finem, tenuiter nobis notus eſſe poteſt.

AD euidentiam eius quod primò notat ſanctus Thomas, conſiderandum eſt, quòd quum proceſſus perfectionũ à Deo duos habeat terminos, ſcilicet ipſum primum principium, qui eſt Deus, à quo omnis originatur perfectio, & vltimas rerum perfectiones, non poteſt intellectus humanus hunc rerum perfectionum ordinatarũ proceſſum cognoſcere, incipiendo à ſummo vertice Deo, deſcendendoque ad inferiora, quum Deus omnem ſenſus cognitionẽ effugiat, à qua intellectiua noſtra cognitio originẽ habet: ſed neceſſe eſt vt ab inferioribus perfectionibus incipiat, gradatimque ad ſuperiorum cognitionem accedat, quouſque ad cognitionem Dei perueniat. Quia verò eadem via eſt deſcenſus & aſcenſus ſecundum rem, ſicut eſt eadem ſcala per quam quis aſcendit & deſcẽdit, diſtincta tantùm ratione, inquantum quum motus in ipſa à ſupremo incipit, & terminatur ad infimum, vocatur via deſcenſus: inquãtum verò ab infimo incipit, & terminatur ad ſupremũ, dicitur aſcenſus: ideo dici poteſt quòd via per quam poteſt intellectus humanus in Dei cognitionem aſcendere, eſt proceſſus perfectionũ à Deo ordine quodam. ſicut enim ordine quodam illæ à ſummo vertice deſcendunt, ita per illas ordine quodam incipiendo ab inferioribus, ſcilicet à corruptibilibus, humanus intellectus aſcendit ad Deum.

CIRCA id quod ſecundò notatur, attendendum eſt, quòd illa duplex ratio deſcenſus perfectionum à Deo, ſic intelligitur, quòd prima ratio eſt diuina ſapientia, ſtatuens ordinem huiuſmodi perfectionum in rebus, vt ſcilicet quædam ſint ſupremæ, quædam verò infimæ: nam ipſa diuina ſapientia dicitur prima rerum origo, inquantum prius in mente diuina rerum omnium ordo eſt conſtitutus, quàm ſint res ordine quodam in eſſe productæ: & ſic dum res producuntur in eſſe ſecundum illum ordinem quem diuina ſapientia ſtatuit, ipſa diuina ſapiẽtia eſt primum principium vnde rerum ordo originatur: ſecunda verò eſt ipſarum rerum productarum natura. Nam cùm omnia ſunt à Deo cauſata, conſtat quòd ipſis conuenit vt ab ipſo Deo in perfectione deficiant. quum verò inter ipſa cauſata à Deo vnum ſit cauſa alterius, intellige non tantùm ſicut vnum indiui-

duum est alterius indiuidui causa in eadem specie, sed sicut vnum est causa alterius secũdum totam suam speciem: quemadmodum cælum est causa specierum corruptibilium omnino materialium, oportet vnum esse altero præstantius & perfectius Nam causa alicuius totius speciei est perfectior illa specie: & sic descẽdendo vsque ad infimas species, ex ipsa rerum natura, secundum quòd quædam res aliarum rerum sunt causa, constat creaturarum perfectiones ordine quodam à Deo descendere: quia videlicet quædam secundum naturam suam sunt Deo secundum perfectionem proximiores, quædam verò sunt ab eo remotiores.

CIRCA id quod tertiò notatur, attendendum est quòd quum in Deo sit perfectissima vnitas, eò quòd simplicissimus sit, nullamque rerum in se multiplicitatem habeat, vt superius est ostensum, sitque Deus & virtuosissimus & dignissimus, quum, vt hîc dicitur, vnumquodque quantò magis est vnum secundum scilicet suam naturam, tantò sit magis virtuosum & dignius, vtpote tantò magis de ratione entis participans: necesse est vt quantò aliquid magis ab ipso Deo recedit, non quidem secundum localem distantiam, sed secundum distantiam perfectionalem, tantò sit minus vnum, & minus perfectum, atque minus dignum. propterea optimè infert sanctus Thomas multiplicari processus perfectionum à Deo secundum rerum infimarum multiplicitatem. Ista enim maximè à diuina perfectione elongantur, & ideo in eis maxima multiplicitas & varietas atque imperfectio inuenitur.

CIRCA id quod quartò notatur, aduertendum est, quòd in processu creaturarum à Deo, duo considerari possunt, scilicet ipsæ res ordine quodam à Deo procedentes: & ordo ipsarum rerum adinuicem, & ad finem ipsis à diuina sapientia præstitutus. Si consideretur iste processus, secundum quem diuersæ viæ ascendendi ad Deum constituuntur quantum ad ipsas res, sic inquit sanct. Thom. quòd imperfectè à nobis cognoscitur, inquantum sunt quædam res quarum pauca accidentia sensu cognoscimus, sicut sunt corpora cælestia, maximè ea quæ magis à mundo inferiori distant: quædam verò sunt sicut substantiæ separatę, quarum accidentia sensu capi non possunt, quamuis per quosdam deficientes effectus participentur. effectus enim à substãtiis separatis in istis inferioribus causari deficiunt ab ipsarum repræsentatione, inquantum materialia hæc quæ sub sensum cadunt, illis, sunt inadæquata. Si verò consideretur iste processus quantum ad ipsum rerum ordinem, sic addit S. Thom. quòd etiam prædictæ viæ imperfectè à nobis cognoscuntur, inquãtum etiam si res ipsas cognosceremus perfectè, quantum ad earum substantiam: non tamen perfectè cognoscimus ordinem eis impositum à diuina sapiẽtia, eò quòd ipsam diuinæ sapientiæ rationem, id est, ipsam diuini intellectus conceptionem qua res ordinat & disponit, non cognoscamus. Tertia conclusio est: Per istas vias non possumus peruenire ad perfectè cognoscendũ ipsarum viarum principiũ, scilicet Deum. probatur primò. Ipsæ viæ imperfectè à nobis cognoscuntur. ergo, &c. Secundò. Deus sine proportione excedit vias prædictas, ergo, &c.

ADVERTE, quòd ex hac secunda ratione datur intelligi prædictas vias, prædictosque creaturarum processus, licet in Deo vniantur, non tamen includere ipsum Deum tanquam principium intrinsecum earum, sed tanquam extrinsecum principium, quod est omnium istarum viarũ principium productiuum. Nam si intrinsecè pertineret ad istas vias, falsum esset quòd hîc dicitur, scilicet Deum vias prædictas sine proportione excedere. Vnde cùm dictum est superius, processum emanationis à Deo vniri in ipso principio, intelligendum est de extrinseco principio, non de intrinseco. Quarta conclusio est. Cõuenienter Deus ex superabundanti bonitate quædam de seipso hominibus reuelauit. probatur, Dei cognitio ad quam per vias prædictas intellectuali quodam quasi intuitu homo pertingere poterat, debilis erat. ergo conueniens erat vt Deus aliqua de seipso reuelaret, quo talis cognitio firmior esset.

AD horum euidentiam duo sunt attendenda. Primum est, quòd intuitus intellectualis propriè ad illam cognitionem, qua res videtur in seipsa, per speciem propriam pertinet. quia ergo homo non potest Deum per seipsum & per propriam eius speciem in hac vita cognoscere, sed tantùm per speciem creaturarum, ideo eius cognitio non propriè dicitur intellectualis intuitus, propter hoc ipsam vocauit sanctus Thomas non simpliciter intellectualem intuitum, sed quasi. Nam propriè quidem per prædictas vias homo in Dei cognitionem ascendens Deum nõ intuetur, potest tamen dici quasi intueri, quando ad eam cognitionem peruenit, quæ perfectissima est inter cognitiones habitas de Deo ex creaturis. propter excessum enim eius ad alias imperfectas cognitiones quasi intuitiua cognitio dici potest.

ALTERVM est, quòd licet Deus ex sua bonitate communicet creaturæ quicquid illi communicat, aliqua tamen dicitur ex superabundanti bonitate communicare, inquãtum illa non exiguntur ad naturæ cui communicantur integritatem, quasi talia sibi debeantur, supposito quòd Deus illam creaturam velit producere: sed Deus absque vllo simpliciter debito ex parte creaturæ se tenente, ea creaturæ communicat: & ista sunt quæ naturali perfectioni superaddũtur. Quia ergo ad naturalem hominis perfectionem non pertinet quòd à Deo aliquam de diuinis cognitionem per reuelationem accipiat, sed tantum quòd ex creaturis in Deum ascendat, ideo cõuenienter hîc dicitur, quòd ex superabundanti bonitate quædam hominibus de seipso Deus reuelauit, vt firmior esset cognitio, dum scilicet homo scit diuinam reuelationem infallibilem esse.

AD huius autem manifestationem conclusionis notat sanctus Thomas, quòd huiusmodi secundum hominis congruentiam sic ei primò reuelantur, vt tamen non intelligantur, sed solùm quasi audita credantur: quia secundum hunc statum intellectus eleuari non potest ad ea intuenda quæ omnes sensus proportiones excedunt: cùm autem à sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc eleuabitur ad ea quæ reuelantur intuenda.

ADVERTENDVM, quòd loquitur sanctus Thomas secundũ communem & consuetum modum reuelationis diuinæ, qui est vt in hac vita diuina nobis reuelata credantur magis quàm videantur: sed aliquando præter consuetum modum Deus aliquos etiam ad intuendam ipsam diuinam essentiam eleuat, vt de Moyse & Paulo creditur quamuis etiam possit dici quòd isti erant quodammodo à sensibilium connexione liberati, inquantum tunc sensibus non vtebantur.

EX istis infert sanct. Thom. quòd triplex est cognitio hominis de diuinis: scilicet naturalis, quæ est per creaturas ea quæ per reuelationem est habita, non quasi sit diuina veritas demonstrata ad videndùm, sed quasi sit sermone prolata ad credendum. & ea secundum quam eleuatur mens humana ad perfectè intuendum ea quæ sunt reuelata. Confirmatur hęc principalis conclusio authore Iob. 26. Primam enim cognitionem tangit, inquiens, Ecce hæc ex parte dicta sunt viarum eius. secunda verò cùm inquit, & cùm vix paruam stillam sermonum eius audiuerimus. Nam fides est ex auditu, vt habetur Rom. 10. auditus autem per verbum Dei: de quo Ioan. 17. Tertiam verò cùm inquit: Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? Nam quia per ipsam cognoscitur clarè & manifeste diuina maiestas, vt habetur primæ Ioann. 3. & Exod. 33. & Ioan. 16. conuenienter dicitur res per illam cognitionem cognita, tonitruum. Est enim tonitruum res manifestissima: quomodo autem ista authoritas proposito conueniat, clarè ostenditur in litera. Istis præmissis infert sanctus Thomas principale propositum huius partis, inquiens, quòd cùm in præcedentibus habitus sermo sit de diuinis, secundum quòd ad ipsa naturalis ratio per creaturas peruenire potest, imperfectè tamen, restat sermo habendus de iis quæ nobis diuinitus reuelata sunt, vt credenda excedentia humanum intellectum. Quantum ad secundum principale ostendit qualiter in hoc libro sit procedendum, & duo dicit. Primum est quòd iste modus seruandus est, vt ea quæ in sermonibus sacræ scripturæ sunt tradita, quasi principia sumantur. & sic ea quæ in sermonibus prædictis nobis occultè traduntur, studeamus vtcunque mente capere, à laceratione infideliũ defendendo: remota tamen præsumptione perfectè cognoscendi, quia huiusmodi probanda sunt authoritate sacræ scripturæ, non autem ratione naturali: ostendendum tamen est, quòd rationi naturali non sunt opposita. Secundum est, quòd cùm naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendat, fidei verò cognitio econuerso à Deo in nos diuina reuelatione descendat, sitque eadem via ascensus & descensus, oportet eadem via procedere in iis quæ supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quæ ratione inuestigantur de Deo, vt primò scilicet tradantur quæ in ipso Deo credẽda proponuntur, vt est confessio trinitatis: secundò ea quæ supra rationem à Deo sunt facta, vt opus incarnationis: tertiò ea quæ supra rationem in vltimo hominum fine expectantur: sicut resurrectio, &c. Huic processui adaptatur etiam auth. prædicta.

AD huius euidentiam attendendum est, quòd in processu circa ea quæ naturali ratione de Deo inuestigata sunt talis ordo seruatus est, vt in superioribus patuit: quòd primò habita est cõsideratio de iis quæ Deo secundum seipsum conueniunt: secundò de processu creaturarum ab ipso: tertiò de ordine creaturarum in ipsum, sicut in finem. quia ergo eadem via procedendum est circa ea quæ per reuelationem diuinam cognoscuntur de Deo, inquit S. Thom. correspondenter ad prædictum ordinem, oportere primò tractari de iis quæ de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur: deinde de iis quæ supra rationem à Deo sunt facta: tertiò de iis quæ in vltimo fine expectantur.

SED occurrit dubium. Nam licet eadem via sit ascensus & descensus materialiter, distinguntur tamen formaliter ratione principij & finis, vt superius dicebatur: quia videlicet quod est principium in ascensu, est finis in descensu; & quod in ipso est finis, in alio est principium. ideo si naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, diuina verò reuelatio descendit ad nos à Deo, licet per eosdem gradus cognitionis debeat procedi in vtroque processu, non tamen eodem ordine procedendum est, sed econtrariò. Nam si vltimus gradus considerationis diuinorum, quæ naturali ratione cognoscuntur ascendendo, fuit consideratio ordinis creaturarum in Deum sicut in finem, prima consideratio in processu ad ea quæ supra rationem sunt reuelata, debet esse de iis quæ in vltimo fine expectantur, non autem de iis quæ de ipso Deo proponuntur credenda. Et sic ex identitate ascensus & descensus videtur malè concludi oportere eundem esse processum in iis quæ ratione naturali cognoscuntur de Deo, & in iis quæ supra rationem proponuntur credenda. Respondetur, quòd optimè procedit ratio, si diligenter eius intentum inspiciatur. considerat enim sanctus Thomas ascensum & descensum hoc loco, secundum quòd materialiter idem sunt: non autem secundum quòd formaliter distinguuntur, inquantum videlicet in cognitione habita de Deo per rationem naturalem, & in cognitione habita per reuelationem, idem gradus proportionaliter inueniuntur. Hoc enim stante habet suum intentum. Cùm enim in traditione doctrinæ, de quo processu loquitur sanctus Thomas, de prioribus sit prius determinandum, & in ipsis gradibus eorum quæ de Deo cognoscuntur, siue via ascensus, siue via descensus, id est, siue per rationem naturalem, siue per reuelationem cognoscantur, sit ordo quidam secundum rerum naturam absolutè consideratam, & iste ordo secundum naturam sit idem in vtroque modo cognoscendi. modus enim cognoscendi rei naturam non variat: necesse est secundum eundem ordinem in vtroque processu doctrinam tradi. Quum enim secundum naturam vel secundum nostrum modum intelligendi prius sint ea quæ Deo conueniunt secundum seipsum, quàm ea quę important processum creaturarum ab ipso: & hæc prius sint quàm ordo ipsarum creaturarum ad Deum, tanquam ad finem, conueniens est vt in vtroque processu prius determinetur de iis quæ Deo secundum seipsum conueniunt, tum de iis quæ ab ipso fiunt: deinde de iis quæ ad creaturarum ordinem in finem spectant.

Quòd sit generatio, paternitas, & filiatio in diuinis. Caput 2.



RINCIPIVM autem cõsiderationis à secreto diuinæ generationis sumentes, quid de ea secundum sacræ scripturæ documenta teneri debeat, præmittamus. De hinc verò ea quæ cõtra veritatem fidei infidelitas adinuenit argumẽta ponamus, quorum solutione subiecta, huius considerationis

Idẽ 1. p. q. 27. artic. 2. & 1. Sent. dist. 4.

considerationis propositum consequemur. Tradit igitur nobis sacra scriptura in diuinis paternitatis & filiationis nomina, Iesum Christum filiũ Dei contestãs: quod in scriptura noui testamenti frequentissimè inuenitur, dicitur enim Matth.11. Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius. Adhuc, Marcus suum euãgelium incipit dicens: Initium euangelij Iesu Christi filij Dei. Ioannes etiam euangelista hoc frequenter ostendit. dicitur enim Ioan.3. Pater diligit filium: & omnia dedit in manu eius. & Io.5. Sicut pater suscitat mortuos & viuificat, sic & filius quos vult viuificat. Paulus etiam Apostolus hæc verba frequenter interserit. dicit enim ad Romanos primo: Segregatus in euangelium Dei quod antè promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo. & ad Hæbręos primo: Multifariam multisq́ue modis olim Deus loquens patribus in prophetis, nouissimè diebus istis loquutus est nobis in filio. Hoc etiam traditur, licet rarius, in scripturis veteris testamenti. dicitur enim Prouerbiorum trigesimo: Quod nomen est eius: & quod nomen filij
Psalm.8. eius si nosti? In Psalmo etiam legitur: Dominus dixit ad
Psalm.82. me, filius meus es tu. Et iterum: Ipse inuocauit me, pater meus es tu. Et quãuis hæc duo vltima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, vt quod dicitur: Dominus dixit ad me, filius meus es tu: ad ipsum Dauid referatur: quod verò dicitur: Ipse inuocauit me, pater meus es tu: Salomoni attribuatur: tamen ea quæ coniunguntur vtrique, hoc omnino non ita esse ostendunt. neque enim Dauidi potest competere quod additur: ego hodie genui te. Et quod subditur: Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ: quum eius regnũ non vsque ad terminos terræ fuerit dilatatum, vt historia libri Regum declarat. Neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur: Ipse inuocauit me, pater meus es tu: quum subdatur, Ponam in seculum seculi sedem eius, & thronum eius sicut dies cæli. Vnde datur intelligi quòd quia quædam præmissis verbis annexa Dauidi vel Salomoni possint congruere, quedam verò nequaquam: quòd de Dauid & Salomone hæc verba dicantur secundum morem scriptnræ in alterius figuram, in quo vniuersa compleantur. Quia verò nomina patris, & filij generationem aliquam consequuntur, etiam diuinæ generationis nomẽ scriptura non tacuit. nam & in Psalmo, vt dictum est, legitur: Ego hodie genui te. Et prouerb.8. dicitur: Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram: ante omnes colles ego parturiebar: vel secundum aliam literam, Ante omnes colles generauit me Dominus. Dicitur etiam Isa. vltimo: Nunquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus. Et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captiuitate reuertentium in terram suam, quia præmittitur, Parturiuit & peperit Sion filios suos: tamen hoc proposito non obsistit. ad quodcunque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio quæ ex Dei ore inducitur, firma & stabilis manet: vt si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conueniens vt qui alios verè generare facit, ipse non verè, sed per similitudinem generet: quum oporteat nobilius esse aliquid in causa, quàm in causatis,
* Lib.1.c.13. vt ostensum * est. Ioan. etiam primo dicitur: Vidimus gloriam eius gloriam quasi vnigeniti à patre. iterum: Vnigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarrauit. & Paulus dicit Hebræorum primo: Et quum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit, Et adorent eum omnes angeli Dei.

Super Cap. 2.


OSITO prooemio accedit sanctus Thomas ad determinationem eorum quæ de Deo per reuelationem à nobis cognoscuntur secundum ordinem propositum. Nam primò determinat de pertinentibus ad Trinitatem: secũdò de pertinentibus ad incarnationem, cap.27. tertiò, de iis quę ad futuram resurrectionem spectant, cap.79. Circa primum duo facit. Primò ostendit esse in diuinis generationem, paternitatem, & filiationem. secundò, ostendit etiam spiritum sanctum in diuinis esse, cap.15. Circa primum duo facit. Primò ostendit ex authoritate sacræ scripturæ ista in diuinis esse. secundò ponit rationes contra diuinam generationem, & soluit cap. 10. Circa primum duo facit. Primò ostendit quod dictum est. Secundò, quòd filius Dei sit Deus, cap. sequenti probat. Quantum ad Primum ponitur hæc conclusio: Sacra scriptura tradit nobis in diuinis paternitatis & filiationis ac generationis nomina, Iesum Christum filium Dei contestans. De paternitate & filiatione probatur primò authoritate noui testamenti, scilicet Matthæi 11. Nemo nouit filium, &c. Marci primo: Initium euangelij, &c. Ioan.3. Pater diligit filium, &c. Ioan.5. Sicut pater. &c. Pauli ad Romanos primo: Segregatus &c. Ad Hebræos primo: Multifarie, &c. Secundò probatur authoritate veteris testamenti, scilicet Prouerbiorum 30. Quod nomen est eius, &c. Psalm.2. Dominus dixit ad me, &c. & Psalm. 88. Ipse inuocauit me, &c. Si autem dicatur prima verba Psalmi ad Dauid referri, vltima autem ad Salomonem, primum quidem constat esse falsum, quia subditur ibidem: Ego hodie genui te, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ: quod Dauidi non conuenire historia libri Regum declarat, ex qua apparet regnum eius non fuisse vsque ad terminos terræ dilatatum. Secundum etiam constat esse falsum, quia subditur: Ponam in seculum seculi sedem eius, &c. quod Salomoni conuenire non potest. Ex quo infert sanctus Thomas quòd quum quædam prædictis verbis annexa Dauidi vel Salomoni possint congruere, quædam verò nequaquam: de ipsis dicũtur secundum morem scripturæ in alterius figuram in quo vniuersa compleantur. De generationis verò nomine, quam nomina patris & filij consequuntur, mentionem facit scriptura in Psalmo: Ego hodie, &c. Prouerbiorum 8. Nondum erant abyssi, &c. Isaiæ vltimo: Nunquid ego qui alios parere facio, ipse &c. Si dicatur hoc dictum referendum esse ad multiplicationem filiorum Israel, vt antecedentia verba videntur innuere, hoc proposito non obsistit: quia ipsa ratio ex ore Dei inducta, firma & stabilis manet ad quodcunque adaptetur, vt scilicet si ipse aliis generationem tribuit, sterilis non sit: nec esset conueniens ipsum qui alios verè generare facit, non verè, sed similitudinariè generare. Probatur etiam authoritate noui testamenti, Ioan. primo: Vidimus gloriam eius gloriam quasi vnigeniti à patre. Item: Vnigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarrauit. Et Pauli ad Hebræos primo: Et iterum quum introducit primogenitum in orbem &c.

Quòd filius Dei sit Deus. Cap 3.


ONSIDERANDVM tamen, quòd prædictis nominibus diuina scriptura vtitur etiã ad creationem rerum ostendendam. Dicitur enim Iob 38. Quis est pluuiæ pater, vel quis genuit stillas roris? de cuius vtero egressa est glacies: & gelu de cælo quis genuit? Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis, & generationis vocabulis intelligeretur, quàm creationis efficatia, addidit scripturæ authoritas, vt eum quem filium & genitum nominabat, etiam Deum esse non taceret: vt sic prædicta generatio aliquid amplius quàm creatio intelligeretur. dicitur enim Ioannis primo: In principio erat verbum, & verbum erat apud Deum, & Deus erat verbum. Et quòd verbi nomine filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur. nam subdit: Verbum caro factum est, & habitauit in nobis: & vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à patre. Et Paulus dicit ad Titum 3. Apparuit benignitas & humanitas saluatoris nostri Dei. Hoc etiam veteris testamenti scriptura non tacuit, Christum Deum nominans. Dicitur Psalm.44.
enim in Psalmo: Sedes tua Deus in seculum seculi: virga directionis virga regni tui, dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem. Et quod ad Christum dicatur, patet per id quod subditur, Propterea vnxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis. & Isaiæ nono dicitur, Paruulus natus est nobis, & filius datus est nobis, & factus est principatus super humerum eius, & vocabitur nomẽ eius, admirabilis, consilarius, Deus fortis, pater futuri seculi, princeps pacis. Sic igitur ex sacra scriptura docemur filiũ Dei à Deo genitũ, Deum esse. filium autẽ Dei Iesum Chri- Matth.16.
stum Petrus confessus est, ei dicens: Tu es Christus filius dei viui. Ipse igitur & vnigenitus est, & deus est.

Super Cap. 3.


VIA prædictis nominibus sacra scriptura vtitur etiam ad creationem rerum ostendendam, vt patet Iob 38. Quis est pluuiæ pater, &c. ne nihil aliud ex prædictis nominibus credatur intelligi, quàm creationis efficientia, ostendit sanct. Thomas ex sacræ scripturæ locis generationem aliquid amplius, quàm creationem dare intelligere, ex eo videlicet quòd quem filium & genitum nominabat, Deum etiam esse non tacet. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum: secundò opiniones hæreticorum narrat, cap. sequentibus.

Quantum ad primum arguitur authoritate Ioannis primo: In principio erat verbum, &c. Verbi enim nomine, filium intelligi ex sequentibus

ostenditur, quum dicitur: Verbum caro, &c. Item Pauli ad Titum 3. Apparuit benignitas, &c. Item ex veteri testamento ostenditur, in quo Christus Deus nominatur, vt in Psalmo: Sedes tua Deus, &c. quod de Christo dici apparet, ex eo quod subditur: Propterea vnxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis.

ADVERTE quòd quia Christus vnctus dicitur, ex eo quòd scriptura eum, quem dicit Deum esse, vnctũ quoque à Deo subiungit, cõuenienter ostenditur de Christo illud esse dictũ. Confirmatur etiam authoritate Isaiæ nono: Paruulus datus est, &c. Ex istis infert sanctus Thomas, quòd quũ ex sacra scriptura filium Dei à Deo genitum, Deum esse doceamur: filiũ autem Dei Iesum Christum Petrus confessus sit dicens: Tu es Christus filius Dei viui: sequitur Christum & vnigenitum esse, & Deum.

Quid opinatus sit Photinus de filio Dei, & eius improbatio. *Cap.* 4.

Photin. hær. teste Euseb. Eccl. hist. li. 5. c. 5. & Aug. tom. 6. hær. lib. nu. 45.



VIVS autem doctrinæ veritatem quidam peruersi homines suo sensu metiri præsumentes, de præmissis vanas & varias opiniones conceperunt. Quorũ quidã considerauerunt hanc esse scripturæ consuetudinem, eos qui diuina gratia iustificantur, filios Dei dici, secundum illud Ioan. 1. Dedit eis potestatẽ filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius. & Rom. 8. dicitur: Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quòd sumus filij Dei. Et 1. Ioan. 3. Videte qualem charitatẽ dedit nobis pater, vt filij Dei nominemur & simus. Quos etiam à Deo genitos esse scriptura nõ tacet. dicitur enim Iac. 1. Voluntariè enim genuit nos verbo veritatis. & 1. Io. 3. dicitur: Omnis qui natus est ex Deo, peccatũ nõ facit: quoniã semẽ ipsius in eo manet. Et quod est mirabilius, eisdẽ nomẽ diuinitatis ascribitur. Dominus enim dixit ad Moysen: Ego cõstitui te Deũ Pharaonis. Et in Psalm. Ego dixi, dij estis, & filij excelsi omnes. & sicut Dominus dicit Ioan. 10. illos dixit Deos, ad quos sermo Dei factus est. Per hunc modum opinantes Iesum Christum purum hominẽ esse, & ex Maria virgine initium sumpsisse, & per beatæ vitæ meritũ diuinitatis honorem præ cæteris fuisse adeptum. existimauerunt eum similiter aliis hominibus per adoptionis spiritum Dei filium, & per gratiam ab eo genitum, & per quandã assimilationem ad Deum in scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam diuinæ bonitatis: sicut & de sanctis dicitur 2. Pet. 1. Vt efficiamini diuinæ consortes naturæ: fugientes eius quæ in mundo est concupiscentiæ corruptionem. Hanc autem positionem sacræ scripturæ authoritate confirmare nitebantur. dicit enim Dominus Matth. vltimo, Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra. quòd si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

Exod. 7. Psalm. 81.

2 Item, Rom. 1. dicitur de filio, quòd factus est ei, scilicet Deo, ex semine Dauid secundum carnem: & quòd prædestinatus est filius Dei in virtute. quod autem prædestinatur & factum est, videtur non esse æternum.

3 Item, Apostolus dicit ad Philipp. 2. Factus est obediens vsque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod & Deus exaltauit illum, & dedit illi nomen quod est super omne nomen. Ex quo videtur ostendi quòd propter obedientiæ & passionis meritum diuino sit honore donatus, & super omnia exaltatus.

4 Petrus etiam dicit Act. 2. Certissimè ergo sciat omnis domus Israel, quia Dominum eum & Christum Deus fecit hũc Iesum, quem vos crucifixistis. Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus. Adducunt etiam in fulcimentum suæ opinionis ea quæ in scripturis de Christo ad defectum pertinere vidẽtur: sicut quòd fœmineo portatur vtero, & profectum ætatis accipit, esurием passus est, & lassitudine fatigatus, & morti subiectus: quòd semper profecit, iudicij se nescire diem confessus est, & mortis terrore concussus est, & alia huiusmodi quæ Deo per naturam existenti conuenire non possent. vnde cõcludunt quòd per meritum honorem diuinum adeptus est per gratiam: non quòd esset naturæ diuinæ. Hanc autem positionem primò adinuenerunt quidam antiqui hæretici, Cherintus & Ebion: quam postea paulus Samosatenus instaurauit, & postea à Photino est confirmata, vt qui hæc dogmatizant, Photiniani nuncupẽtur. Diligenter autem verba sacræ scripturæ considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri, quem prædicti homines sua opinione conceperunt. Nam cùm Salomon dicat: Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram: satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse: vnde relinquitur quòd filius à Deo genitus initium essendi à Maria non sumpsit. Et licet hæc & alia similia testimonia deprauare conati fuerint peruersa expositione, dicentes hæc secũdum prædestinationem debere intelligi: quia scilicet ante mũdi constitutionem dispositũ fuit vt ex Maria virgine Dei filius nasceretur: nõ quòd eius filius fuerit ante mundũ: per ea tamẽ quæ sequũtur, patet quòd nõ solùm in prędestinatione, sed etiã realiter fuerit ante Mariã. Nã post præmissa verba Salomonis subiũgitur: Quãdo appendebat fundamenta terræ, cum eo erã cũcta componens. Si autẽ in sola prædestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Ioan. Euangelistæ habetur. nam cùm præmisisset, In principio erat verbum: quo nomine filius Dei intelligitur, vt ostensum * est: ne quis hoc secundum prædestinationẽ accipere posset, subdit: Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil. quod verũ esse non posset, nisi realiter ante mundum extitisset. Ioan. 1. * Cap. 3.

2 Item, de Dei filio dicitur Ioan. 3. Nemo ascendit in cælum, nisi qui descẽdit de cælo, filius hominis, qui est in cælo. & iterum Ioan. 6. Descẽdi de cęlo, non vt faciam voluntatem meam, sed volũtatem eius qui misit me. Apparet ergo eum fuisse antequam de cælo descenderet.

3 Præterea, secundum prædictam positionem homo per vitæ meritum profecit in Deum: Apost. autem econuerso ostẽdit, quòd cùm Deus esset, factus est homo. Dicit enim ad Phil. 2. Cùm in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualẽ Deo: sed semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Repugnat igitur prædicta positio Apostolicæ sententiæ.

4 Adhuc, inter cæteros qui Dei gratiam habuerũt, Moyses habuit eã copiosè, de quo dicitur Exo. 33. quòd loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicũ suũ. Si igitur Iesus Christus nõ diceretur Dei filius, nisi propter gratiã adoptionis, sicut alij sancti: eadem ratione Moyses filius Dei diceretur, qua & Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus: nam & inter alios sanctos vnus alio maiori gratia repletur: & tamẽ omnes eadẽ ratione filij Dei dicũtur. Moyses autẽ non eadem ratione dicitur filius, qua & Christus. Distinguit enim Apost. Christum à Moyse, sicut filiũ à seruo. Dicitur enim ad Heb. 3. Moyses quidem fidelis erat in tota domo eius, tanquam famulus in testimonium eorum quæ dicẽda erant: Christus autem tãquã filius in domo sua. manifestum est ergo quòd Christus nõ dicitur Dei filius per adoptionis gratiam sicut alij sancti.

5 Similis etiã ratio ex pluribus aliis scripturæ locis colligi potest, quæ quodam singulari modo Christũ præ aliis Dei filium nominat, quandoque quidem absque aliis singulariter eum filium nominans: sicut cùm vox patris intonuit * in baptismo: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Quandoque eum vnigenitum nominans sicut Ioan. 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à patre. Et iterum, Vnigenitus qui est in sinu patris, ipse enarrauit. si autem communi modo, sicut & alij filius diceretur, vnigenitus dici non posset. Quandoque etiam & primogenitus nominatur, vt quædam deriuatio filiationis ab eo in alios ostendatur: secundum illud Rom. 8. Quos præsciuit, & prædestinauit fieri conformes imagini filij eius, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus & Gal. 4. dicit: Misit Deus filium suum, vt adoptionem filiorum reciperemus. Alia ergo ratione ipse est filius per cuius filiationis similitudinem alij filij dicuntur. * Matth. 3.

6 Amplius, quædam opera in scripturis sacris ita Deo propriè attribuuntur, quòd alteri conuenire non possunt: sicut sanctificatio animarum, & remissio peccatorum.

Dicitur

Dicitur enim Leuit. 20. Ego Dominus qui sanctifico vos. & Isaiæ 43. Ego sum qui deleo iniquitates vestras propter me. Vtrumque autem horum Christo scriptura attribuit. Dicitur enim ad Hebræ. 2. Qui sanctificat, & qui sanctificantur, ex vno omnes. & ad Hebræ. vltimo, Iesus vt sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. Ipse etiam dominus de se protestatus est, quòd haberet potestatem remittendi peccata: & miraculo confirmauit: vt habetur Matthæi nono. & hoc etiam angelus de ipso prænunciauit, Ipse, inquiens, saluum faciet populum suum à peccatis eorum. Non igitur Christus & sanctificans, & peccata remittens sic dicitur Deus, sicut dicuntur dij hi qui sanctificantur, & quorum peccata remittuntur: sed sicut virtuté & naturam diuinitatis habens. Illa verò scripturæ testimonia quibus ostendere nitebantur, quòd Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei filio post incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet & diuinam. vnde de eo dicuntur & quæ Dei sunt propria, ratione diuinæ naturæ: & quæ ad defectum pertinere videntur ratione humanæ naturæ: vt infrà * plenius explanabitur. nunc autem ad præsentem considerationem de diuina generatione hoc sufficiat monstratum esse secundum scripturas, quòd Christus, dei filius & Deus dicitur, non solùm sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter diuinitatis naturam.

Matth. 1.

* Cap. 27. & inde.

Super Cap. 4.

POSITA veritate fidei de filio Dei, vult sanct. Thom. refellere hæreticorum positiones quibus doctrimæ, sacræ scilicet scripturæ veritatem, suo sensu, id est, suo ingenio metiri præsumpserunt. Circa quod tria facit. Primò ipsas falsas opiniones cum suis fundamentis adducit & improbat. secundò ad eorum fundamenta respondet, cap. 8. Circa primum tria facit. Primò agit de opinione Photini, secũdò de opinione Sabellij cap. sequẽti. tertiò de Arrij opinione cap. 6. Circa primũ tria facit. Primò recitat Photini opinionem cum suis fundamentis. Secundò eam improbat. tertiò ad eius fundamenta in generali respondet. Quantũ ad primũ ait, quòd Photinus & ante eum Paulus Samosatenus, & Cherintus atque Ebion ante Paulum Samosatenum considerantes hanc esse scripturæ consuetudinem, vt eos qui diuina gratia iustificantur, filios Dei dicat, vt patet Ioan. primo. Dedit eis. & ad Rom. 8. Ipse enim spiritus &c. primæ Ioan. 3. Videte qualem &c. & hos quoque à Deo genitos non taceat, vt patet Iac. primo, Voluntariè enim &c. primæ Ioan. 3. Omnis qui natus est &c. Item eisdem nomen diuinitatis ascribat, vt patet cùm dixit Dominus ad Moysen: Ego constitui te Deum Pharaonis. in Psalm. quoque: Ego dixi, dij estis. & Ioan. 10. Illos dixit Deos &c. existimauerunt Iesum Chistum purum hominem esse, & ex Maria virgine sumpsisse initium, perque beatæ vitæ meritum diuinitatis honorem præ cæteris fuisse adeptum. Existimauerunt quoque ipsum similiter præ aliis hominibus filiom Dei per adoptionis spiritum dici, per grariam scilicet secundum quam homo fit idoneus ad hæreditatem cælestem percipiendam, quæ sibi per naturam non conuenit. Item existimauerunt ipsum ab eo genitum per gratiam, & per quandam ad Deum assimilationem dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam diuinæ bonitatis, sicut & de sanctis dicitur secundæ Petri primo: Vt efficiamini &c. Confirmare autem nituntur hanc positionem. Primò, quia dicitur Matth. vltimo: Data est mihi &c. hoc enim non esset si ante tempora Deus esset. Secudò quia ad Romanos primo cap. dicitur factus & prædestinatus: quod autem prædestinatur & est factum, non videtur esse æternum. Tertiò, quia ex eo quod ad Philip. dicitur, Factus est obediens & cætera, videtur quòd propter obedientiæ & passionis meritum diuino sit honore donatus, & super omnia exaltatus. Quartò, quia ex eo quod dicitur Actuum secundò, Certissimè ergo sciat & cætera, videtur Christus ex tempore Deus esse factus, non ante tempora. Quintò, quia multa ad defectum pertinentia in scripturis dicuntur de Christo, quæ Deo per naturam existenti conuenire non possunt. Secundo loco improbat hanc positionem sanctus Thomas inquiens non eum sensum in verbis sacræ scripturæ contineri, quem prædicti sua opinione conceperunt: & arguit primò. Inqit Salomon Prouerbiorum 8. Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram. ergo generatio prædicta ante omnia corporalia extitit. ergo filius à Deo genitus initium essendi à Maria non sumpsit. Si dicatur hoc debere intelligi secundum prædestinationem tantùm, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit vt ex Maria virgine filius Dei nasceretur: constat hoc falsum esse ex sequentibus verbis. subditur enim: Quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens. ex quibus patet quòd etiam realiter fuerit ante Mariam. Nam si in sola prædestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Constat etiam hoc falsum esse ex verbis Ioannis euangelistæ. Nam cùm præmisisset, In principio erat verbum, ne secundum prædestinationem acciperetur, subiungit: omnia per ipsum facta sunt, &c. quod verum non esset nisi realiter ante mundum extitisset.

AD horum euidentiam duo sunt notanda. Primum est, quòd hîc non accipitur prædestinatio secundum proprium suum significatum, scilicet inquantum est ratio ordinis creaturæ rationalis in vitam æternam: sed accipitur pro præordinatione alicuius à Deo producendi, secundum videlicet quòd Deus ab æterno in sua mente præordinauit aliquid efficere. Alterum est, quòd cùm dupliciter res habeat esse, scilicet in sua causa antequam producatur in esse, & in seipsa quando iam producta est: secundum quòd est in sua causa, non est aliud ab ipsa, aut ab eius virtute: secundum verò quòd est in seipsa, iam est aliud à causa. Vbi ergo importatur aliquid rei conuenire vt à sua causa distinguitur, oportet illud sibi conuenire secundum quòd est in seipsa, non autem secundum quòd est in causa tãtùm. Quia igitur filium Dei adesse Deo in creatione rerum, & cum eo cuncta componere, similiter omnia per ipsum fieri, sibi conuenit, vt distinguitur à suo principio, id quod per illas præpositiones significatur, non potest dici illud sibi conuenire tanquam creaturæ existenti solùm in præordinatione diuina, sed etiam tanquam habenti realem distinctionem à suo principio, & habenti esse in seipso, licet habitudo inter ipsum patrem & filium non sit, propriè loquendo, habitudo inter causam & causatum, nec etiam habeant distincta esse existentiæ, sed tantùm personaliter distinguantur, sicut principium, & id quod est à principio. Propterea bene inquit sanctus Thomas prædicta verba de filio Dei dici non posse, nisi ponatur ipsum habere esse ante Mariã virginem, & ante mundum. Secundò, De filio Dei dicitur Ioannis tertiò: Nemo ascendit in cœlum, &c. Item Ioannis sexto: Descendi de cœlo, &c. ergo apparet eum fuisse antequam de cœlo descenderet. Si dicatur quòd ex istis authoritatibus non habetur filium Dei fuisse antequam descenderet de cœlo, sed descendisse de cœlo per nouam sui creationem à Deo, cuius virtus maximè manifestatur in cœlo: contra hoc instari potest. Primò quia descendere de cælo per nouam creationem, commune est non solùm omnibus hominibus, sed etiam omnibus creaturis: illa autem verba dixit Christus de seipso tanquam exprimentia particularem quendam sui descensum de cœlo. Secundò, quia de ipsomet filio qui descendit, dixit quòd est in cœlo. in hoc enim significatur cùm ipse esset tunc simul in cælo & in terra, quòd per suum descensum non reliquerat cœlum, quantum videlicet ad personam diuinam: & sic quòd antequam descenderat, habebat esse, non autem esse incepit per creationem in Maria. Confirmatur quoque hunc oportere sensum in prædictis verbis esse, ex eo quod dicitur Ioannis sexto: Si ergo videritis filium hominis ascendentem vbi erat prius, scilicet secundum diuinitatem. Tertiò, secundum prædictam positionem homo per vitæ meritum proficit in Deum: sed econuerso ostendit Apostolus ad Philippens. 2. quòd cùm filius Dei Deus esset, factus est homo, vbi ait: Cùm in forma Dei esset, &c. ergo, &c. Quartò, eadem ratione Moyses diceretur filius Dei qua & Christus, licet Christus abundantiori gratia fuerit dotatus: hoc est falsum. ergo, &c. probatur consequentia, quia Moyses gratiam Dei habuit copiosè, vt patet Exodi 33. falsitas verò consequentis probatur ex eo quod ad Hebræos 3. dicitur: Moyses quidem fidelis, &c. Confirmatur, quia scriptura quodam singulari modo Christum præ alijs Dei filium nominat, quandoque quidem absque aliis singulariter eum filium nominans, sicut quando in baptismo vox patris intonuit, &c. quandoque verò vnigenitum, vt Ioannis 1. quod non esset si communi modo filius diceretur sicut & alij. quandoque etiam primogenitum, vt quædam filiationis deriuatio ab eo in alios ostendatur, vt ad Romanos octauo, & ad Galatas quarto.

ATTENDENDVM est, quòd licet in sacra scriptura aliqui pluraliter filij Dei dicantur, & ipse etiam populus sit dictus filius Dei, nunquam tamen inuenitur in ipsa quòd aliqua singularis persona dicatur filius Dei à Deo genitus, nisi quando de filiatione naturali qua Deus est Dei filius, agitur: ideo bene inquit sanctus Thomas, quòd scriptura sacra quodam singulari modo Christum præ aliis Dei filium nominat: hoc enim verum est non solùm de nouo testamento, sed etiam de veteri. Sextò. Christo attribuit scriptura sanctificationé animarum, & remissionem peccatorum. Primum quidem ad Hebr. 2. Qui sanctificat, &c. & vltimo: Iesus vt sanctificaret, &c. secundum verò Matth. 9. sed hæc ita Deo propriè attribuuntur, quòd alteri conuenire non possunt, vt patet Leuit. 20. & Isaiæ 43. ergo non sic Christus dicitur Deus, sicut qui sanctificantur, & quorum peccata remittuntur, sed sicut virtutem & naturam diuinitatis habens.

Tertiò loco datur quædam communis respõsio ad authoritates quibus prædicti suum propositum confirmabant. Nam inferius ad singulas particulariter respondebitur. Dicitur ergo quòd propositum eorum non confirmant: quia cum in Christo Dei filio post incarnationem duas naturas confiteamur, humanam scilicet & diuinam, de eo dicũtur & quæ Dei sunt propria, ratione diuinæ naturę: & quę ad defectum pertinere videntur, ratione naturæ humanæ.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd cùm in Christo vnicum suppositum sit in diuina & in humana natura subsistens, ideo quæ de supposito humanæ naturæ dicuntur, de ipso quoque Christo, inquantum in humana natura subsistit, dici possunt, loquendo videlicet de iis quæ pertinent ad humanam naturam: similiter de ipso dici necesse est ea quæ de supposito in diuina natura subsistenti dicuntur: propter hoc bene hîc dicitur quòd de Christo dicuntur ea quę Dei sunt propria, ratione diuinæ naturæ: & quæ ad defectum pertinere videntur, ratione humanæ.

Opinio Sabellij de filio Dei, & eius improbatio.
Cap. 5.

QVIA verò omnium de Deo rectè sentientium hæc est fixa mentis conceptio, quòd non possit esse nisi vnus naturaliter Deus: quidam ex scripturis concipientes, quòd Christus sit verè & naturaliter Deus, ac Dei filius, vnum Deum esse confessi sunt Christum Dei filium, & Deum patrem: nec tamen quòd Deus filius dicatur secundum suam naturam, aut ab æterno, sed ex tunc filia-

De isto Sab. habes lib. 7. Eccl. hist. c. 6. Epiph. lib. 2. tõ. 1. hær. 41. Et August. tom. 6. lib. de hær. nu. 41.

tionis nomen accepit, ex quo de Maria virgine natus est per incarnationis mysterium: & sic omnia quæ Christus secundum carnem sustinuit, Deo patri attribuebant: puta esse filium virginis: conceptum & natum esse ex ipsa: passum, mortuum, & resurrexisse: & alia omnia quæ scripturæ de Christo secundum carnem loquuntur. Hanc autem positionem confirmare nitebantur scripturæ authoritatibus. Dicitur enim Exodi 20. Audi Israel, Dominus Deus tuus vnus est. & Deuteronomij 32. Videte quòd ego sim solus, & non sit alius Deus præter me. & Ioannis 5. Pater in me manens ipse facit opera. & 14. Qui videt me, videt & patrem: & ego in patre, & pater in me est. ex quibus omnibus concipiebant Deum patrem ipsum filium dici ex virgine incarnatum. Hæc autem fuit opinio Sabellianorum, qui & Patripassiani dicti sunt, eò quòd patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum patrem esse Christum. Hæc autem positio etsi à prædicta differat quantum ad Christi diuinitatem (nam hæc Christum verum & naturalem Deum esse confitetur: quod prima negabat) tamen quantum ad generationem & filiationem vtraque est conformis opinio. nam sicut prima positio asserit filiationem & generationem, qua Christus filius dicitur, non fuisse ante Mariam: ita & hæc opinio confitetur. neutra igitur positio generationem & filiationem ad diuinam naturam refert, sed solùm ad naturam humanam. Habet etiam & hoc proprium ista positio, quòd cùm dicitur filius Dei, non designatur aliqua subsistés persona, sed quædam proprietas superueniens præexistenti personæ. nam ipse pater secundum quòd carnem sumpsit ex virgine, filij nomen accipit: non quasi filius sit aliqua subsistens persona à persona patris distincta. Huius autem positionis falsitas manifestè ostenditur authoritate scripturæ. nã Christus nõ solùm virginis filius dicitur in scripturis, sed etiam filius Dei, vt ex superioribus patet. hoc autem esse non potest, vt idem sit filius suiipsius. Cùm enim filius generetur à patre, generans autem det esse genito: sequeretur quòd idem esset dans & accipiens esse: quod omnino esse non potest. nõ est igitur Deus pater ipse filius: sed alius est filius, & alius pater.

2 Item, Dominus dicit: Descendi de cęlo, non vt faciam voluntatem meam: sed voluntatem eius qui misit me. Ioan. 6. & 17. Clarifica me pater apud temetipsum. Ex quibus omnibus & similibus ostenditur filius esse alius à patre. Potest autem dici secundum hanc positionem quòd Christus dicitur filius Dei patris solùm secundum humanam naturam: quia scilicet ipse Deus pater humanam naturam quam assumpsit, creauit & sanctificauit. sic igitur ipse secundum diuinitatem, suiipsius secundum humanitatem dicitur pater. & ita etiam nihil prohibet eundem secũdum humanitatem distinctum esse à seipso secundum diuinitatem. Sed secundum hoc sequeretur quòd Christus dicatur filius Dei, sicut & alij homines, vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. ostensum est * autem, quòd alia
*Cap. præc. ratione Christus dicitur Dei filius quàm alij sancti. non igitur modo prædicto potest intelligi, quòd ipse pater sit Christus, & filius suiipsius.

3 Præterea, vbi est vnum suppositum subsistens, pluralis prædicatio non recipitur. Christus autem de se & de patre
*Ioan. 10. pluraliter loquitur * dicens, Ego & pater vnum sumus. non est ergo filius ipse pater.

4 Adhuc, si filius à patre non distinguitur nisi per incarnationis mysteriũ: ante incarnationẽ omnino nulla distinctio erat: inuenitur autem ex sacra spriptura etiã ante incarnationẽ filius à patre fuisse distinctus. dicitur enim Io. 1. In principio erat verbum, & verbum erat apud Deum: & Deus erat verbum. Verbum igitur quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat. habet enim hoc consuetudo loquendi, vt alius apud alium esse dicatur.

5 Similiter, etiam Prouerbiorum octauo, genitus à Deo dicitur, Cum eo eram componens omnia. in quo rursus associatio & quædam distinctio designatur. dicitur etiam Oseę primo: Domui Iuda miserebor, & saluabo eos in domino Deo suo. vbi Deus pater de saluandis in Deo filio populis loquitur, quasi de persona à se distincta, quæ Dei nomine digna habetur. dicitur etiam Genesis primo: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. In quo expressè pluralitas & distinctio facientium hominem designatur. Homo autem per scripturas à solo Deo conditus esse docetur: & sic Dei patris, & Dei filij pluralitas & distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem: non igitur ipse pater filius dicitur propter incarnationis mysterium.

6 Amplius, filiatio ad ipsum suppositum pertinet eius qui dicitur filius. nõ enim manus vel pes hominis filiationis nomen propriè accipit, sed ipse homo, cuius ista sunt partes. Paternitatis autẽ & filiationis nomina distinctionẽ requirũt in illis de quibus dicũtur: sicut & generãs & genitũ. oportet igitur si aliquis verè dicitur filius, quòd supposito à patre distinguatur. Christus autem verè est Dei filius. dicitur enim 1. Ioannis vltimo: Vt simus in vero filio eius Iesu Christo. oportet igitur quòd Christus sit supposito distinctus à patre. non igitur ipse pater est filius.

7 Adhuc, post incarnationis mysterium pater de filio protestatur: Hic est filius meus dilectus. hæc autẽ demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius à patre. Ea verò quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare, id quod intendit non ostendunt: vt infra plenius * ostendetur. Non enim per *Cap. 9.
hoc quòd Deus est vnus, vel quòd pater est in filio, & filius in patre, habetur quòd filius & pater sint vnũ supposito. potest enim & duorum supposito distinctorum aliqua vnitas esse.

Super Cap. 5.

EPROBATA Photini opinione, accedit sanctus Thomas ad improbationẽ opinionis Sabellij. Et primò ponit ipsam opinionem. Secundò eam improbat. Tertiò in communi ad obiecta respondet. Quantum ad primum dicit primò, quòd quia omnes de Deo rectè sentientes tenent non posse esse nisi vnum naturaliter Deum, quidam concipiẽtes ex scripturis Christum esse verè & naturaliter Deum, ac Dei filium, vnum Deum esse, confessi sunt Christum Dei filium & Deum patrem, sed quòd Deus non dicatur filius secundum suam naturam, aut ab æterno, sed tantùm ex quo de Maria virgine natus est: & sic omnia quæ Christus secundum carnem sustinuit, Deo patri attribuebant. quæ opinio Sabellianorum fuit, qui & Patripassiani dicti sunt, eò quòd patrem esse passum dixerunt, asserentes ipsum patrem esse Christum. Confirmant autem suam positionem authoritate Deuteronomij 20. Audi Israel, &c. & 32. Videte, &c. Item Ioannis quinto: Pater in me. &c. & 14. Qui videt me, &c. dicit secundò, quòd ista opinio differt à prædicta quantum ad Christi diuinitatem, sed est sibi conformis quantum ad generationem & filiationem, quia vtraque confitetur filiationem & generationem qua Christus filius Dei dicitur non fuisse ante Mariam, referentes hæc ad humanam tantùm naturam. Habet etiam hæc positio hoc proprium, quòd cùm dicitur filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quædam proprietas superueniens personæ, inquantum ipse pater secundum quòd carnem sumpsit ex virgine, filij nomen accepit.

ADVERTENDVM est, quòd ponens filium non esse personam à patre distinctam, sed ipsum patrem dici filium secundum quòd carnem assumpsit, non ponit inter eum qui dicitur pater, & eum qui dicitur filius, aliquam realem distinctionem, sed tantùm distinctionem rationis, sicut Sortes stans dicitur distingui à Sorte sedente. vnde sicut cùm dicitur Sortes sedens, non designatur alia persona à persona Sortis stantis, sed tantùm aliqua extrinseca disposito illi superueniens: ita cùm dicitur secundum hanc positionem Dei filius, non designatur alia persona ab illa quæ dicitur Deus pater, sed aliqua superueniens ei dispositio siue habitudo rationis, quàm habitudinem vocat sanct. Thomas hoc loco proprietatem. Quantum ad secundum arguit sanctus Thomas contra hanc positionem. primò sic: Christus dicitur filius Dei: ergo Deus pater non est ipse filius. probatur consequentia, quia idem non potest esse filius subiipsius, alioquin cùm generans det esse genito, idem esset dans & accipiens esse. Secundò. Dominus dicit Ioan. 6. Descendi de cœlo, &c. & 17. Clarifica me pater, &c. ex quibus ostenditur filius esse alius à patre. ergo, &c. Si dicatur quòd Deus secundum diuinitatem, dicitur pater suiipsius secundum humanitatem, inquantum humanam naturam quam assumpsit, creauit & sanctificauit: Contrà arguitur, quia sequeretur Christum dici filium Dei, sicut & alij homines, vel ratione scilicet creationis, vel ratione sanctificationis. constat autem ex præcedentibus quòd alia ratione Christus dicitur filius Dei quàm alij sancti. Tertiò, Christus de se & patre pluraliter loquitur dicens, Ego & pater vnum sumus: quod non fit vbi est vnum suppositum. ergo, &c. Quartò. Inuenitur ex sacra scriptura filius à patre ante incarnationem fuisse distinctus, sicut Ioannis 1. vbi dicitur: In principio, &c. & Prouerb. 8. Cũ eo eram, &c. Item Oseæ 1. Domui Iacob miserebor, &c. Item Genesis 1. Faciamus hominem, &c. ex quibus ostenditur distinctio patris & filij ante incarnationem. ergo falsum est filium distingui à patre solùm per incarnationis mysterium.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti

Thomæ

Thomæ super Ioannem in expositione eius quod dicitur, Et verbum erat apud Deum: quòd ista præpositio Apud, secundum quòd propriè sumitur, importat subsistentiam in eo quod dicitur esse apud aliud. non enim dicimus albedinem esse apud corpus, sed bene hominem esse apud hominem, & lapidem apud lapidem. Importat etiam distinctionem, quia non propriè dicitur quis esse apud seipsum. ex quibus patet, quòd cùm dicitur filius Dei esse apud Deum, significatur filius Dei esse suppositũ quoddam distinctum à Deo patre, sed cum ipso aliquam coniunctionẽ habens. Propterea bene hîc dicitur, quoniam verbum quod erat apud Deum, aliquam distinctionem ab eo habebat: quia hoc habet consuetudo loquendi, vt alius apud alium esse dicatur. Sextò. Christus verè est Dei filius, vt patet Ioan. vltimo: Vt simus, &c. ergo oportet vt supposito à patre dinstinguatur. probatur consequentia, quia cùm filiatio ad ipsum suppositum pertineat, & nomen paternitatis & filiationis distinctionem requirãt in iis de quibus verè scilicet & propriè dicuntur, oportet, si aliquis verè dicitur filius, ꝙ supposito à patre distinguatur. Septimò. Post incarnationis etiam mysterium pater de filio protestatur: Hic est filius meus, &c. quæ demonstratio ad suppositum refertur. ergo Christus est secundum suppositum alius à patre. Quantum ad tertium, ad omnia Sabbellianorum fundamenta simul respondens sanct. Thom. (nam inferius particulatim respondebit) inquit quòd non ostendunt intentum. per hoc enim quòd Deus est vnus, vel quod pater est in filio, & econuerso, non habetur quòd pater & filius sint vnum supposito, cùm duorum supposito distinctorum possit aliqua vnitas esse.

De opinione Arrij circa filium Dei.

Cap. 6.



CVM autẽ doctrinæ sacræ non cõgruat quòd filius Dei à Maria initiũ sumpserit, vt Photinus dicebat: neque vt is qui ab æterno Deus fuit, & pater est, per carnis assumptionem filius esse cœperit, vt Sabellius dixerat, fuerũt alij hanc de diuina generatione quam scriptura tradit, opinionem sumentes, quòd filius Dei ante incarnationis mysterium exstiterit, & etiam ante mundi conditionem: & quia iste filius à Deo patre est alius, æstimauerũt eum non esse eiusdem naturæ cum Deo patre. non enim intelligere poterant, nec credere volebant, quòd aliqui duo secũdum personam distincti habeant vnam essentiam & naturam: & quia sola natura Dei patris secundum fidei doctrinã æterna creditur, crediderunt naturam filij non ab æterno extitisse, licet fuerit filius ante alias creaturas: & quia omne quod non est æternum, ex nihilo factum est, & à Deo creatũ, filium Dei ex nihilo factum esse, & creaturam prædicabant. Sed quia authoritate scripturæ cogebantur vt etiam filium Dei nominarent, sicut in superioribus * est expressum: dicebant eum vnum cum Deo patre, non quidem per naturam, sed per quandam consensus vnionem, & per diuinæ similitudinis participationem super cæteras creaturas. vnde cùm supremæ creaturæ quas angelos dicimus, in scripturis & dij & filij Dei nominentur, secundum illud Iob 38. Vbi eras cùm me laudarent astra matutina, & iubilarent omnes filij Dei? vt in Psalm. 81. Deus stetit in synagoga deorum. hũc Dei filium & Deum præ aliis dici oportebat, vtpote nobiliorem inter cæteras creaturas, intantum quòd per eum Deus pater omnem aliam condiderit creaturam. Hanc autem positionem confirmare nitebantur sacræ scripturæ documentis. dicit enim filius, Ioan. 17. ad patrem loquens: Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum. solus ergo pater Deus verus est: cùm ergo filius non sit pater, filius Deus verus esse non potest.

** Cap. præc.*

2 Item, Apostolus dicit primæ ad Tim. vltimo: Serues mandatum sine macula irreprehensibile vsque in aduentum domini nostri Iesu Christi: quem suis temporibus ostendet beatus & solus potens rex regum, & Dominus dominantium: qui solus habet immortalitatem; & lucem habitat inaccessibilem. In quibus verbis ostenditur distinctio Dei patris ostendentis ad Christum ostensum. solus ergo Deus pater ostendens est potens rex regum, & Dominus dominantium, & solus habet immortalitatem, & lucem habitat inaccessibilem. solus ergo pater Deus verus est. non ergo filius.

3 Præterea, Dominus dicit Ioã. 14. Pater maior me est. & Apostolus dicit filium patri esse subiectum. 1. ad Corin. 15. cùm omnia subiecta illi fuerint, tunc ipse filius subiectus est illi, scilicet patri, qui sibi subiecit omnia. Si autem esset vna natura patris & filij, esset etiã vna magnitudo, & vna maiestas. nõ enim filius esset minor patre, nec patri subiectus. relinquitur ergo ex scripturis ꝙ filius non sit eiusdem naturæ cum patre, vt credebant.

4 Adhuc, natura patris non patitur indigentiam. in filio autem indigentia inuenitur. ostenditur enim ex scripturis, quòd à patre recipit. recipere autem indigentis est. dicitur enim Matth. 15. Omnia tradita sunt mihi à patre meo. & Ioan. 3. Pater diligit filiũ, & omnia dedit in manu eius. videtur igitur filius non esse eiusdem naturæ cum patre.

5 Amplius, doceri & adiuuari, indigentis est. filius autẽ à patre docetur & iuuatur. dicitur enim Ioan. 5. Nõ potest filius à se facere quicquam, nisi quod viderit patrẽ facientem. & ita, Pater diligit filium, & omnia demõstrat ei quæ ipse facit. & Ioannis 15. filius dicit discipulis: Omnia quæcunque audiui à patre meo, nota feci vobis. Nõ igitur videtur esse eiusdem naturæ filius cum patre.

6 Præterea, præceptũ recipere, obedire, orare, & mitti, inferioris esse videtur. hæc autem de filio leguntur. dicit enim filius Ioannis 13. Sicut mãdatum dedit mihi pater, sic facio. & Philip. 2. Factus est obediens patri vsque ad mortem. & Ioannis 14. Ego rogabo patrem, & alium paracletum dabit vobis. & Galat. 4. dicit Apostolus: Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum. est ergo filius minor patre & ei subiectus.

7 Item, filius clarificatur à patre, sicut ipse dicit Ioannis 12. Pater clarifica nomen tuũ. & sequitur: Venit vox de cælo, & clarificaui: & iterũ clarificabo. Apostolus etiam dicit ad Rom. 8. quòd Deus suscitauit Iesum Christum à mortuis. & Petrus dicit Actuum 2. quòd est dextera Dei exaltatus. ex quibus videtur quòd sit patre inferior.

8 Præterea, in natura patris nullus defectus esse potest: in filio autẽ inuenitur defectus potestatis. dicitur enim Mat. 20. Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis: sed quibus paratum est à patre meo. Defectus etiam sciẽtiæ. dicit enim ipse Matthæi vigesimoquarto: De die autem illa & hora nemo scit, neque angeli in cælo, neque filius, nisi pater. Inuenitur etiam in eo defectus quietæ affectionis: cùm in eo scriptura asserat tristitiam fuisse, & iram, & alias huiusmodi passiones. nõ igitur videtur filius esse eiusdem naturæ cum patre.

9 Adhuc, expresse in scripturis inuenitur, quòd filius Dei sit creatura. Dicitur enim Ecclesiastici 24. Dixit mihi creator omnium: & qui creauit me, requieuit in tabernaculo meo: & iterum: Ab initio & ante secula creata sum. Est igitur filius creatura.

10 Prçterea, filius creaturis connumeratur. dicitur enim Ecclesiastici 24. ex persona Sapientiæ: Ego ex ore altissimi prodij, primogenita ante omnem creaturam. & Apostolus ad Coloss. 1. dicit de filio quòd est primogenitus creaturæ. videtur ergo quòd filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

11 Amplius, filius dicit Ioannis 17. pro discipulis ad patrem orans: Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, vt sint vnum: sicut & nos vnum sumus. sicut igitur pater & filius vnum sunt, sic discipulos vnum esse volebat. non autem volebat discipulos esse per essentiam vnum. non ergo pater & filius sunt per essentiam vnum: & sic sequitur quòd sit creatura, & patri subiectus. Est autem hæc positio Arrij & Eunomij. Et videtur à Platonicorum dictis exorta, qui ponebant summum Deum patrem & creatorem omnium rerum, à quo primitus effluxisse dicebant quandam mentem in qua essent omnium rerum formæ, supperiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant: & post hanc animam mundi: & deinde alias creaturas. Quòd ergo in scripturis sacris de Dei filio dicitur, hoc de mente prædicta intelligebant: & præcipuè quia sacra scriptura Dei filium, Dei sapientiam nominat, & verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Auicennæ qui supra animam primi cæli ponit intelligentiam primam mouentem primum cælum: supra quam vlterius Deum in summo ponebat. Sic igi-

Euonimus fuit discipulus Arrij de quibus Epiph. li. 3. tom. 1. hær. 76.

Platonici id desumunt ex 1 de leg epist. 2. ad Dyonis. & Philop.

Auicen. id in inf.9. Metaph.cap.4.

tur Arriani de Dei filio suspicati sunt, quòd esset quædam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante Deus omnia creasset: præcipuè etiam cùm quidam Philosophi posuerunt quodam ordine res à primo principio processisse, ita quòd per primum creatũ omnia alia sint creata.

Super Cap. 6.

RESTAT tertio loco vt Arrij peruersum dogma excludatur. Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas. Primò eius opinionem narrat. Secundò eam improbat cap. sequenti. Tertiò ad eius obiectiones respondet cap. 8. Circa primum duo facit. Primò ponit Arrij opinionem cum suis fundamentis. Secundò ostendit vnde originem habuerit. Quantum ad primum ait quòd fuerunt aliqui alij à prædictis deuiantes, qui dixerunt filium Dei extitisse ante incarnationis mysterium, & etiam ante mundi conditionem: sed existimauerunt eum sic esse alium à patre, quòd non esset cum eo eiusdem naturæ. Vnde crediderunt naturam filij non ab æterno extitisse, licet fuerit filius ante alias creaturas: & exinde dixerunt filium Dei ex nihilo esse factum, & creaturam esse. Addebant autem ipsum esse vnum cum Deo patre, non per naturam, sed per consensus vnionem, & per diuinæ similitudinis participationem super cæteras creaturas, & quòd præ cæteris etiam supremis creaturis quos angelos dicimus, qui dicuntur dij & filij Dei, Iob 38. & in Psalmo, Deus stetit, &c. ipsum dici & Deum & Dei filium oportebat. Item quòd per eum Deus pater omnem aliam condiderit creaturam.

HANC autem positionem confirmare nitebantur. Primò, quia Ioannis 17. solus pater dicitur Deus. Secundò, quia 1. ad Timoth. vltimo, solus pater dicitur potens rex regum, & solus habere immortalitatem, & lucem inaccessibilem. Tertiò, quia Ioan. 14. dicitur pater maior filio. & 1. Corinth. 15. dicitur filius esse subiectus patri, quod nõ esset si vna esset natura patris & filij. Quartò, quia natura patris non patitur indigentiam, sed bene filij natura qui à patre recipit. vt patet Matth. 15. & Ioannis 3. Quintò, quia à patre docetur & iuuatur, vt patet Ioan. 5. & Ioan. 15. quod est indigentis. Sextò, quia recipere præceptum, obedire, orare, & mitti, inferioris esse videtur. hæc autem de filio leguntur, vt patet Ioan. 13. Sicut mandatum, &c. Philip. 2. Factus est obediens, &c. Ioan. 14. Ego rogabo, &c. Galat. 4. Cùm venit, &c. Septimò, quia Christus clarificatus est à patre. Ioan. 12. Pater clarifica, &c. & ab eo suscitatus, ad Rom. 8. & exaltatus. Actuum 2. ex quibus videtur quòd sit patre inferior. Octauò, quia in patre nullus inuenitur defectus, in filio autem inuenitur defectus, potestatis. Matth. 20. Sedere, &c. & defectus scientiæ. Matth. 24. De die autem, &c. & defectus quietæ affectionis, cùm scriptura asserat in eo fuisse tristitiam & iram, & huiusmodi. Nonò, quia inuenitur in scripturis quòd filius Dei sit creatura, vt patet Ecclesiastici 24. Dixit mihi creator, &c. & Ab initio, &c. Decimò, quia connumeratur creaturis. Ecclesiastici 24. Ego ex ore, &c. & Coloss. 1. dicitur quòd est primogenitus creaturæ. Vndecimò, quia Christus volebat vt discipuli eius vnum essent, sicut pater & filius vnum sunt. Ioannis 17. non autem volebat discipulos esse vnum per essentiam. Quantum ad secundum inquit sanctus Thomas hanc fuisse Arrij & Eunomij opnionem, eamque ex dictis Platonicorum exortam esse, ponentium summum Deum patrem, & creatorem omnium rerum, à quo effluxisse quandam mentem dicebant, in qua essent omnium rerum formę, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternũ nominabant intellectũ: & post hanc animam mundi: deinde alias creaturas. Huic etiã consonat Auicennæ positio ponentis supra animam cæli intelligentiam mouentem primum cælum, supra quam Deum in summo ponebat.

Improbatio positionis Arrij.
Cap. 7.

HANC autem positionem diuinæ scripturæ repugnare, manifestè potest percipere si quis sacrarum scripturarum dicta diligenter considerat.

1 Cùm enim scriptura diuina & Christum Dei filium, & angelos Dei filios nominat: alia tamen & alia ratione. Vnde Apostolus Hebręo. 1. dicit: Cui dixit aliquando angelorum, filius meus es tu: ego hodie genui te? quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autẽ positionem prædictam eadem ratione angeli filij Dei dicerentur, & Christus. vtrisque enim vnum nomen filiationis competeret, secundum quandam sublimitatem naturæ, in qua creati sunt à Deo. Nec obstat si Christus sit excellentioris naturæ præ aliis angelis: quia etiam inter angelos ordines diuersi inueniuntur, vt ex superioribus * patet: & tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. non igitur Christus filius Dei dicitur secundum quòd asserit prædicta positio.

* Lib. præc. c. 79. & seque.

2 Item, cùm ratione creationis nomẽ filiationis diuinæ multis conueniat, quia omnibus angelis & sanctis: si etiam eadem ratione Christus filius diceretur, non esset vnigenitus: licet per excellentiam suæ naturæ inter cæteros primogenitus posset dici. asserit autẽ eum scriptura esse vnigenitum, Ioãnis 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à patre. Non igitur ratione creationis Dei filius dicitur.

3 Amplius, nomen filiationis propriè & verè generationem viuentium consequitur, in quibus genitum ex substãtia generantis procedit: aliàs enim nomen filiationis non secundum veritatem, sed potius secundũ similitudinẽ accipitur: cùm filios dicimus, aut discipulos, aut hos quorũ gerimus curam. si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis, cùm id quòd creatur à Deo, non ex substãtia Dei deriuetur, Christus verè filius dici nõ posset. dicitur autem verus filius 1. Ioan. vltimo: Vt simus, inquit, in vero filio eius Iesu Christo. Nõ igitur Dei filius dicitur quasi à Deo creatus in quantacunque naturæ excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

4 Præterea, si Christus ratione creationis filius dicitur, non erit verus Deus. nihil enim creatum Deus potest dici, nisi per quandam similitudinem ad Deum. ipse autem Iesus Christus est verus Deus. cùm enim Ioan. dixisset: Vt simus in vero filio eius: subdidit, Hic est verus Deus, & vita æterna. non igitur Christus filius Dei dicitur ratione creationis.

5 Amplius, Apostolus ad Rom. 1. 9. dicit: Ex quibus Christus est secundum carnem qui est super omnia Deus benedictus in secula amẽ. & ad Titũ 2. Expectãtes beatam spem & aduẽtũ gloriæ magni Dei & saluatoris nostri Iesu Christi. & Hiere. 23. dicitur: Suscitabo Dauid germen iustum. & postea subditur: Et hoc est nomen quod vocabunt eũ: Dominus iustus noster. vbi in Hebræo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dici: ex quibus apparet quòd filius Dei est verus Deus.

6 Præterea, si Christus verus est filius, de necessitate sequitur quòd sit verus Deus. non enim verè filius potest dici quòd ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciẽ generantis procedat. oportet enim quòd filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus filius Dei, oportet quòd sit verus Deus. non est igitur aliquod creatum.

7 Item, nulla creatura recipit totam plenitudinem diuinæ bonitatis: quia sicut ex superioribus patet, perfectiones à Deo in creaturas per modũ cuiusdam descẽsus procedunt: Christus autem habet in se totam plenitudinem diuinæ bonitatis. Dicit enim Apostolus ad Coloss. 2. In ipso habitat omnis plenitudo diuinitatis. Christus ergo non est creatura.

8 Adhuc, licet intellectus angeli perfectiorem cognitionem habeat quàm intellectus hominis: tamẽ multum deficit ab intellectu diuino. intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu diuino. dicit enim Apostolus ad Coloss. 2: quòd in Christo sunt omnes thesauri sapiẽtiæ & scientiæ absconditi. non est igitur Cristus filius Dei creatura.

9 Amplius, quicquid Deus habet in seipso, est eius essentia, vt in primo ostẽsum * est. omnia autẽ quæ habet pater, sunt filij. dicit enim ipse filius, Ioannis 16. Omnia quæ habet pater, mea sunt. & Ioãnis 17. ad patrem loquẽs ait: Mea omnia tua sunt, & tua mea sunt. Est ergo eadem essentia & natura patris & filij. non est igitur filius creatura.

* Cap. 21. & 22.

10 Præterea, Apostolus dicit Philip. 2. quòd filius antequã exinaniret semetipsum formam serui accipiens, in forma Dei erat. per formam autem Dei non aliud intelligitur quàm natura diuina: sicut per formam serui non intelligitur aliud quàm humana natura: est ergo filius in natura diuina: non est igitur creatura.

11 Item, nihil creatum potest esse Deo æquale. filius autem est patri æqualis, dicitur enim Ioannis quinto: Quærebant eum Iudæi interficere, quia non solùm soluebat Sabbathum, sed & patrem suum dicebat Deum, ęqualẽ se Deo faciens. Hæc est ergo Euangelistæ narratio, cuius testimonium * verum est, quòd Christus filium Dei se dicebat, & Deo æqualem, & propterea eum Iudæi persequebantur. Nec dubium est alicui Christiano, quin illud quod Christus de

* Psalm. 79. Ioan. 14.

stus de se dixit, verum sit: cùm & Apostolus dicat Philip. 2. hoc non fuisse rapinã, quòd æqualẽ se esse patri arbitratus est. est ergo filius æqualis patri. non est igitur creatura.

D.485. 12 Amplius, in Psalm. legitur [d] non esse similitudinẽ alicuius ad Deum etiam inter angelos qui filij Dei dicuntur: Quis, inquit, similis erit Deo in filiis Dei? & alibi: Deus quis similis erit tibi? quod de perfecta similitudine accipi oportet: quod patet ex his quæ in primo lib. tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudinem ad patrem ostendit etiam in viuendo. dicitur enim Ioannis quinto: Sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit & filio vitam habere in semetipso. nõ est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

1.Cor.15. 13 Adhuc, nulla substãtia creata repræsentat Deũ quantum ad eius substãtiam. quicquid enim ex perfectione cuiuscunque creaturæ apparet, minus est quàm quod Deus est: vnde per nullã creaturã sciri potest de Deo quid est. filius autem repræsentat patrem. dicit enim de eo Apostolus ad Coloss. 1. quòd est imago inuisibilis Dei. & ne æstimetur esse imago deficiens, essentiã Dei non repræsentãs, per quam nõ possit cognosci de Deo quid est, sicut vir dicitur imago Dei. 1. Cor. 11. ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiã repræsentans, ad Hebr. 1. dicẽte Apostolo: Cùm sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius. Non est igitur filius Dei creatura.

14 Præterea, nihil quod est in aliquo genere, est vniuersalis causa eorum quæ sunt in genere illo: sicut vniuersalis causa hominum non est aliquis homo. nihil enim suiipsius est causa: sed sol qui est extra genus humanum, est vniuersalis causa generationis humanæ, & vlterius Deus: filius autem est vniuersalis causa creaturarũ. dicitur enim Ioan. primo: omnia per ipsum facta sunt. & Prouerbiorũ octauo dicit sapientia genita: Cũ eo erã cõponens omnia. & Apostolus dicit ad Coloss. 1. In ipso cõdita sunt vniuersa in cælo & in terra. ipse igitur non est de genere creaturarum.

15 Item, ex ostensis in secũdo libro manifestum est, quòd substãtiæ incorporeæ, quas angelos dicimus, non possunt aliter fieri quã per creationem. Et etiam ostẽsum est, quòd nulla substãtia potest creare, sed solus Deus. sed Dei filius Iesus Christus est causa angelorum, eos in esse producens. dicit enim Apostolus: Siue throni, siue dominationes, siue principatus, siue potestates, omnia per ipsum & in ipso creata sunt: ipse igitur filius non est creatura.

16 Præterea, cùm propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicuius rei, cui non competit illius rei natura. quod enim non habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest: propriæ autem actiones Dei conueniunt filio, sicut creare, vt iam ostensum est, continere & conseruare omnia in esse, & peccata purgare: quod est proprium ipsius Dei, vt ex superioribus patet. Dicitur autem de filio ad Coloss. 1. quòd omnia in ipso cõstant. & ad Hebræos. 1. dicitur quòd portat omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens. filius igitur Dei est naturæ diuinæ, & non est creatura. Sed quia posset Arrianus dicere, quòd hoc filius facit non tanquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solùm per virtutem principalis agentis: hanc positionem Dominus excludit Ioãnis quinto dicẽs: Quæcunque enim ille fecerit, hæc & filius similiter facit. sicut igitur pater per se operatur & propria virtute, ita & filius. Vlterius etiã ex hoc verbo concluditur, quòd sit eadem virtus & potestas filij & patris. nõ solùm enim dicit quòd filius similiter operatur sicut & pater, sed quòd eadem, & similiter. idem autem nõ potest esse operatum eodem modo à duobus agentibus nisi dissimiliter: sicut idem fit à principali agente, & instrumẽto, vel similiter. & tũc oportet quòd conueniant in vna virtute, quæ quidem virtus quandoque congregatur ex diuersis virtutibus in diuersis agẽtibus inuentis: sicut patet in multis trahẽtibus nauem. omnes enim similiter trahunt: & quia virtus cuiuslibet imperfecta est, & insufficiens ad istum effectum, ex diuersis virtutibus congregatur vnà virtus omnium, quæ sufficit ad trahendum nauem. hoc autem non potest dici in patre & filio. virtus enim Dei patris non est imperfecta, sed infinita, vt in primo ostẽsum * est. oportet igitur quòd eadem numero sit virtus patris & filij. & cùm virtus sequatur naturam rei, oportet quòd eadẽ numero sit natura & essentia patris & filij. quod etiam ex præcedentibus concludi potest. nã si in filio est natura diuina, vt multipliciter ostẽsum est, cùm natura diuina multiplicari non possit, vt in primo libro * ostensum est. sequitur de necessitate quòd sit eadem numero natura & essentia in patre & filio. * Cap.43. * Cap.42.

17 Item, vltima nostra beatitudo in solo Deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni, & cui soli est honor latriæ exhibendus, vt in tertio libro * est ostensum. beatitudo autem nostra in dei filio est. dicit enim Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te, scilicet patrem, & quem misisti Iesum Christum. & 1. Ioan. vltimo dicitur de filio quòd est verus Deus, & vita æterna. Certum est autem nomine vitæ æternæ in scripturis sacris vltimam beatitudinem significari: dicit enim Isaias de filio, vt Apostolus inducit: Erit radix Iesse: & qui exurget regere gentes: in eo gentes sperabunt: dicitur enim in Psal. 71. Et adorabunt eũ omnes reges, omnes gentes seruiẽt ei. & Ioan. 5. dicitur: Omnes honorificẽt filiũ sicut honorificãt patrẽ. & iterum in Psal. 96. dicitur. Adorate omnes angeli eius, quod de filio Apostolus introducit Hæbreo. primo. Manifestum est igitur filium dei verum Deum esse. * Cap.120. Isaie.11. Rom 16.

Ad hoc etiam ostendendũ valẽt ea quæ superius * contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christũ Deũ esse: non factum sed verum. Ex præmissis igitur & consimilibus sacræ scripturæ documentis Ecclesia catholica edocta Christum verum & naturalem Dei filium confitetur coæternũ patri, & æqualẽ, & verũ Deũ, eiusdem essentiæ & naturæ cum patre, genitum, non creatum, nec factum. Vnde patet quòd sola ecclesiæ catholicæ fides verè cõfitetur generationem in Deo: dum ipsam generationem filij ad hoc refert quòd filius accepit diuinam naturam à patre. Alij verò hæretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt: Photinus quidem & Sabellius ad humanam, Arrius autem non ad humanam, sed ad quandam naturam creatam, digniorem cæteris creaturis. differt etiam Arrianus à Sabellio & Photino, quòd huiusmodi generationem prædictam asserit ante mundum fuisse: illi verò eam fuisse negant ante natiuitatem ex virgine. Sabellius tamen à Photino differt in hoc, quòd Sabellius Christum verum Deum confitetur & naturalem: non autem Photinus, sed neque Arrius: sed Photinus purum hominem, Arrius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura & humana. Hi aliam esse personam patris & filij confitentur: quod Sabellius negat. Fides ergo catholica media via incedens confitetur cum Arrio & Photino contra Sabellium aliam personam patris & filij, & filium genitum, patrem verò omnino ingenitum: cum Sabellio verò contra Photinum & Arrium, Christum verum & naturalem Deum, & eiusdem naturæ cum patre: licet non eiusdem personæ. Ex quo etiam iudicium veritatis catholicæ sumi potest. nam vero, vt Philosophus dicit, etiam falsa testantur: falsa verò nõ solum à veris, sed etiam ab inuicem distant. * Cap.4.

Super Cap. 7.


ONTRA prædictam Arrij & Eunomij positionem arguit sanct. Thom. author. scripturæ, & primo sic. Secundum positionem prædictam, eadem ratione angeli filij Dei dicerentur & Christus, quia vtrisque secundum quãdam similitudinem naturæ in qua creati sunt, nomẽ filiationis competeret: hoc autem constat esse falsum. Nam ad Hebræ. primo dicitur, Cui dixit aliquando angelorum, Filius meus es tu, ego hodie genui te? Si dicatur illud non sequi, quia Christus est excellentioris naturæ, hoc non obstat, quia etiam inter angelos diuersi ordines inueniuntur, & tamen omnibus eadem ratio filiationis conuenit. Secundò, Christus non esset vnigenitus, cuius oppositum dicitur Ioan. 1. probatur consequẽtia, quia nomen filiationis ratione diuinæ creationis etiam omnibus angelis & sanctis conuenit. Tertiò, Si non diceretur filius, nisi ratione creationis, Christus verè filius dici non posset, sed huius oppositum dicitur primæ Ioan. vlti-

mo.ergo,&c.probatur sequela,quia nomen filiationis propriè & verè generationem viuentium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit,quod non est in creatione. Quartò. Christus non esset verus Deus:quia nihil creatum potest dici Deus , nisi per quandam similitudinem ad Deum,sed hoc est falsum , vt patet primæ Ioan.vltimo:Hic est verus Deus &c.

ADVERTENDVM pro hac ratione & præcedenti , quòd verum potest dupliciter accipi. Vno modo vt distinguitur contra falsum,sicut propositio qua significatur sicut est in re, dicitur vera , falsa autem qua significatur non sicut est in re. Alio modo vt distinguitur contra similitudinariè sumptũ:quomodo dicimus viuũ animal esse verũ : animal pictum autem non esse verum animal , sed per quandam similitudinem. Cùm ergo dicitur Christus esse verus filius Dei , & verus Deus , accipitur verum secundo modo.& est sensus , quòd est filius Dei , & Deus secundum propriam & essentialẽ horum nominum significationem. Quintò.Ad Rom. 9.dicitur:Qui est super omnia Deus, &c. & ad Titum 2. Expectantes beatam spem,&c. & Hiere.23. Suscitabo Dauid germen iustum , & subditur: Et hoc est nomen quod vocabunt eum,Dominus iustus noster,vbi in Hebræo habetur nomen tetragrammaton , quòd de solo Deo dici certum est.ergo filius Dei est verus Deus.Sextò.Si Christus verus filius est,scilicet Dei,necesse est,quòd sit verus Deus quia non potest verè filius dici quod ab alio gignitur,etiam si de substantia generantis nascatur,nisi in similem speciem generantis procedat,sed supple,est verus filius Dei.ergo,&c. De materia huius rationis inferius erit sermo. Septimò. Christus habet in se totam plenitudinem diuinæ bonitatis,vt patet ad Colossen.2.ergo &c.patet consequentia,quia nulla creatura recipit totam plenitudinem diuinæ bonitatis. Octauò. Intellectus Christi non deficit in cognitione ab intellectu diuino , cùm dicatur ad Coloss.2. quòd in ipso sunt omnes thesauri &c. ergo,&c.

ADVERTENDVM,quòd non loquitur hîc sanctus Thomas de intellectu animæ Christi,qui est intellectus humanus. Nam de hoc non est verum quòd adæquet diuini intellectus cognitioné,vt superius est ostensum : sed loquitur de intellectu ipsius absolutè, quia scilicet in Christo est aliquis intellectus non deficiens in cognitione ab intellectu diuino:quòd cùm huiusmodi non possit esse alius intellectus quàm diuinus , sequitur in Christo esse diuinum intellectum, & consequenter quòd Deus.Nonò. Omnia quæ habet pater,sunt filij,vt patet,Ioan.16.& 17.ergo est eadem essentia & natura patris,& filij.ergo,&c.probatur prima consequentia,quia quicquid habet Deus in seipso,est eius essentia. Decimò.Filius antequam exinaniret semetipsum formam serui accipiens, in forma Dei erat, vt dicitur Philip. 2. sed per formam Dei intelligitur natura diuina , sicut per formam serui intelligitur natura humana.ergo,&c. Vndecimò. Filius est patri æqualis,quoniã vt patet ex narratione Ioannis euangelistæ , capit.5. Iudæi Christum persequebantur, quia dicebat se esse æqualem Deo. Non est autem dubium Christiano, verum esse quod Christus de se dixit , cùm & Apostolus dicat Philip.2. non fuisse rapinam quòd æqualem se esse patri arbitratus est.ergo,&c.probatur consequentia,quia nihil creatum potest esse æquale Deo.

ADVERTENDVM auté, quòd quia disputatio hæc aduersus Christianum est suscipientem euangelium,ideo dixit sanctus Thomas non esse dubium Christiano verum esse quod Christus de se dixit.Nam infidelis posset dicere Christum se quandoque inaniter iactasse, sed Christiano nephas est hoc dicere. Duodecimò. Christus perfectam sui similitudinem ad patrem ostendit etiam in viuendo.Ioan.5.sicut pater &c.ergo,&c.probatur consequentia,quia perfecta similitudine non legitur esse similis aliquis Deo,vt patet in Psalmo cũ dicitur,Quis similis Deo,&c. & Deus quis similis erit tibi? Tertiodecimò.Filius repræsentat patrem quantum ad eius essentiam:Nam ad Coloss.1.dicitur quòd est imago inuisibilis Dei:& quòd sit perfecta imago essentiam Dei repræsentans , per quam possit cognosci de Deo quid est,ostenditur Hebræ.1.cùm dicitur:Cùm sit splendor,&c.ergo &c. probatur consequentia , quia nulla substantia creata repræsentat Deum quantum ad eius substantiam.

CIRCA hoc vltimum dictum occurit dubium. Nam omnis creatura repræsentat Deum , cùm sit eius similitudo , sed non repræsentat eum quantum aliquod accidens,cùm in Deo nullum sit accidens. ergo repræsentat eum quantum ad substantiam. ergo falsum est, quòd nulla creatura repræsentat Deum quantum ad eius substantiam. Respondetur quòd vnum repræsentare aliud quantum ad substantiam , dupliciter potest intelligi. Vno modo , quia repræsentat ipsam substantiam rei adæquatè & perfectè secundum quòd per diffinitionem significatur. Alio modo, quia repræsentat rei substantiam inadæquatè & imperfectè , & non secundum omnem modum perfectionis essentialis.Isto secundo modo omnis creatura repræsentat Deum quantum ad eius substantiam , non autem primo modo.de hoc autem modo loquitur sanct. Thom. quòd constat , quia loquitur de ea repræsentatione substantiæ per quam cognosci potest de re quid est. ista enim est repræsentatio per quandam adæquationem repræsentantis & repræsentati. Quarto decimò. Flius Dei est vniuersalis causa creaturarum,vt patet Ioannis 1. Prouerbior 8.& Coloss.1.ergo non est de genere creaturarum. probatur consequentia , quia nihil quod est in aliquo genere , est causa vniuersalis eorum quæ sunt in genere illo , sicut vniuersalis causa hominum non est aliquis homo , alioquin idem esset causa suiipsius. Quintodecimò. Dei filius Iesus Christus est causa angelorum,eos in esse producens, vt patet ex Apostolo dicente ; Siue throni,siue dominationes,&c. ergo , &c. probatur consequentia , quia angeli non possunt aliter fieri quàm per creationem , & nulla substantia creata potest creare , vt est ostensum in secundo , sed solus Deus. Sextodecimò. Propriæ actiones Dei conueniunt filio , sicut creare , vt ostensum, continere & conseruare omnia in esse , & peccata purgare , quod est proprium Dei, vt patet ad Coloss.1.& ad Hebræ.1. ergo , &c. probatur consequentia, quia nulli conuenit propria operatio alicuius rei cui non competit illius rei natura. Si dicatur quòd hæc filius facit non per propriam virtutem,sed per virtutem principalis agentis,cuius est instrumentum. Contra arguitur,quia Ioannis 5. dicitur , quòd quæcunque ille fecerit, hæc & filius similiter facit. Ex quibus duo habentur. vnum est , quòd sicut pater per se operatur, & propria virtute,ita & filius. Alterum est, quòd eadem est virtus & potestas filij & patris. cùm enim idem non possit esse à duobus agentibus eodé modo,sed dissimiliter,aut si similiter,oporteat vt conueniant in vna virtute : & filius omnia quæcunque facit, pater faciat , & similiter faciat : necesse est vt in vna virtute conueniat:hoc autem non est quasi ex multis virtutibus imperfectis in ipsis inuentis vna congregetur perfecta virtus , sicut ex virtutibus multorum trahentium nauem vna perfecta virtus fit , cùm virtus Dei patris sit infinita , vt ostensum est in primo. ergo oportet vt eadem numero sit virtus patris & filij. Ex quo etiam vlterius infertur , quòd oportet esse eandem numero essentiam patris & filij : cùm virtus sequatur naturam rei. Id quod etiam hac ratione patet quia natura diuina multiplicari non potest , vt in primo libro est ostensum.

AD huius rei euidentiam considerandum est , quòd vnius & eiusdem effectus non possunt esse duæ causæ totales eiusdem generis , & eiusdem ordinis, vt in præcedentibus est ostensum,sed bene eiusdem possunt esse plures causæ totales diuersorum generum , puta vna in genere causæ efficientis , altera in genere causæ finalis. Item possunt esse plures eiusdem generis , sed diuersorum ordinum , puta in genere causæ efficientis vna principalis,altera instrumentalis. Possunt etiam eiusdem esse plures causæ eiusdem ordinis, sed particulares & imperfectæ quasi integrãtes vnam totalem & perfectam causam,sicut est de multis trahentibus nauem. Cùm ergo hîc dicitur idem non posse esse operatum à diuersis agentibus eodem modo,sed dissimiliter,&c. sensus est quòd idem non potest esse productum à diuersis agentibus totalibus,nisi in diuerso ordine existant , ita scilicet quòd vnum sit principale, aliud verò instrumẽtale:aut si similiter id est , secundum eundem ordinem aliquid procedat à pluribus , oportet illa conuenire in vna virtute,aut congregata ex multis imperfectis virtutibus , eò quòd ipsa sunt plura partialia agentia imperfecta simul constituentia vnum perfectum agens , aut vna numero simpliciter , in illis existens, vt illa dicantur non plura agentia substantiuè , sed vnum , licet sint plura supposita illa vna virtute agentia. Nam multùm differt aliqua esse plura agentia , & illa esse plura supposita agentia. in prima enim cùm li, agentia sumatur substantiuè, significatur pluralitas virtutis & formæ actiuæ:in secunda verò cùm sumatur adiectiuè,significatur pluralitas tantùm suppositorum agẽtium.Decimoseptimò.Beatitudo nostra in Dei filio est, scilicet obiectiuè, vt patet Ioannis 17.& 1.Ioannis vlt. Est etiam in eo spes nostra,iuxta illud Isaiæ ab Apostolo introductum, Erit radix Iesse,&c.Est & illi honor latriæ exibendus.Psalm. Et adorabunt eum,&c.& Ioannis 5. Omnes honorificẽt filium &c.& iterum in Psal. Adorate eũ omnes angeli eius,quod ad Hebræ.vltimo de Christo introducitur. ergo, &c. probatur consequentia , quia illa soli Deo conueniunt , vt in tertio est ostensum. Addit vltimò sanctus Thomas, quòd ad hoc ostendendum valent etiam ea quæ contra Photinum sunt inducta ad ostendendum Christum verum Deum esse,non factum, sed genitum.

EX istis infert corollariè , quòd sola fides catholicæ Ecclesiæ quæ ponit filium coæternum patri , & coæqualem verumque Deum eiusdem naturæ & essentiæ cum patre,genitum,non creatum,nec factum,verè confitetur generationem in Deo , ipsam ad hoc referendo , quòd filius accepit diuinã naturam à patre,hæreticis ipsam ad extraneam naturam referentibus:Photino quidem & Sabellio ad humanam,Arrio autem ad creaturam quandam cæteris creaturis nobiliorem. Quantum ad secundum comparat istas opiniones hæreticorum adinuicem , & ait quòd quantum ad generationem Arrius differt à Sabellio & Photino, quia ille ipsam asserit ante mundum fuisse,illi verò hoc negant. Quantum verò ad ipsum Christum differunt , quia Sabellius Christum verum Deum confitetur & naturalem , non autem Photinus , neque Arrius. Differt vero Photinus ab Arrio , quia Photinus dicit ipsum purum hominem , Arrius autem dicit ipsum quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, diuina scilicet aliquo modo & humana. Quantum autem ad personam filij differt Sabellius ab aliis : quia illi ponunt aliam esse personam patris & filij.quod Sabellius negat.Fides autem catholica media via incedens, cum Arrio & Photino concordat,ponens aliam esse personam patris,aliam filij,& filium esse genitum,patrem verò ingenitũ. Cum Sabellio verò conuenit, Christum dicens verum & naturalem Deum , eiusdem naturæ cum patre,licet non eiusdem personæ.Ex quo infert sanct.Thom.quòd ex hoc sumi potest iudicium catholicæ veritatis , quoniam vt Philosophus ait, vero etiam falsa attestantur,falsa verò etiam abinuicem distant.

ADVERTENDVM , quòd falsa attestari dicuntur vero aliquando, non quidem ex ea parte qua falsa sunt , sed inquantum aliquid veritatis continent.

Solutio ad authoritates quas Arrius pro se inducebat.

Cap. 8.



QVIA verò veritas veritati contraria esse non potest , manifestum est ea quæ ex scripturis veritatis ab Arrianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum , eorum sententiæ accommoda non esse. Cùm enim ex scripturis diuinis ostensum * sit , patris & filij eandem numero essentiam esse,& naturam diuinam secundũ quam vterque verus dicitur Deus : oportet patrem & filium non duos Deos,sed vnum Deum esse. Si enim plures dij essent, oporteret per consequens diuinitatis essentiam in vtroque partitã esse : sicut in duobus hominibus est alia & alia humanitas numero : & præcipuè cùm non sit aliud diuina natura, & aliud ipse Deus, vt suprà * ostensum est. ex quo de necessitate consequitur, existente vna natura diuina in patre & filio , sint pater & filius vnus Deus. licet ergo,

* Videlicet cap.6.

* Cap.2.& 3.

* Cap.22 primi lib.

& patrem

& patrem confiteamur Deũ, & filium Deũ: non tamen recedimus à sententia qua ponitur vnus solus Deus, quam in
Cap.43. primo & rationibus & authoritatibus firmauimus. vnde etsi sit vnus solus verus Deus, tamen hoc & de patre & de filio prædicari confiteamur. Cùm ergo Dominus ad patrem loquens dicit, Vt cognoscant te solum Deum verum: non sic intelligendum est, quòd solus pater sit verus Deus, quasi filius non sit verus Deus: quod tamen manifestè scripturæ testimonio probatur: sed quòd illa quæ est vna sola vera deitas, patri conueniat: ita tamen quòd non excludatur inde & filius: vnde signanter non dixit dominus, Vt cognoscant te solum verũ Deum: quasi solus ipse sit Deus: sed dixit, vt cognoscant te. & addidit, solum Deum verum: vt ostenderet patrem cuius se filium protestabatur, esse Deum, in quo inuenitur illa quæ sola est vera diuinitas. Et quia oportet verum filium eiusdem naturę esse cum patre: magis sequitur quòd illa quæ sola est vera diuinitas, filio conueniat, quàm ab ea filius excludatur. Vnde & Ioannes in fine primæ suæ canonicæ quasi hæc verba Domini exponens, vtrumque istorum vero filio attribuit, quæ hic Dominus dicit de patre, scilicet quòd sit verus Deus, & quòd in eo sit vita æterna, dicens: Vt cognoscamus verum Deum: & simus in vero filio eius: hic est verus Deus, & vita æterna. Si tamen confessus esset filius, quod solus pater esset verus Deus, non propter hoc à vera diuinitate filius excludi intelligendus esset. nam quia pater & filius
Cap. 2. & 3.1.lib. sunt vnus Deus, vt ostensum est: quicquid ratione diuinitatis de patre dicitur, idem est ac si de filio diceretur, & econuerso. non enim propter hoc quòd Dominus dicit Matthæi vndecimo: Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius: intelligitur vel pater à sui cognitione excludi, vel filius. Ex quo etiam patet quòd
D.662. vera filij diuinitas [d] nõ excluditur ex verbis Apostoli quibus dicit, Quem suis temporibus ostendet beatus & solus potens, rex regum, & dominus dominantium: non enim in his verbis pater nominatur, sed id quod est commune patri & filio. Nam quòd & filius sit rex regum, & dominus dominantium, manifestè ostenditur Apocalip.19. vbi dicitur: Vestitus erat veste aspersa sanguine, & vocabatur nomen eius Verbum Dei. Et postea subditur: Et habet in vestimento & in femore suo scriptum, Rex regum, [d] & domi-
D.690. nus dominantium. nec ab hoc quod subditur, Qui solus habet immortalitatem, excluditur filius, cùm & sibi credentibus immortalitatem conferat vnde dicitur Ioan.11. Qui credit in me, non morietur in æternum. Sed & hoc quod subditur, quẽ nemo hominum vidit, sed nec videre potest: certum est filio conuenire: cùm dominus dicat Mat.11. Nemo nouit Filium nisi pater. Cui non obstat quòd visibilis apparuit. hoc enim secũdum carnem est factum, est autem inuisibilis secundum deitatem, sicut & Pater. Vnde apostolus in eadem epistola dicit, Manifestè magnum est pietatis sacramentũ, quod manifestatum est in carne. nec cogit quòd hæc de solo patre dicta intelligamus: quia dicitur quasi oporteat aliũ esse ostendentẽ, & alium ostensum: nam & filius seipsum ostẽdit. dicit enim ipse Ioan.14. Qui diligit me, diligetur à patre meo: & ego diligã eum, & manifestabo ei meipsum. vnde & ei dicimus, ostende faciem
Psal.79. tuam & salui erimus. Quòd autẽ Dominus dicit, Pater ma-
Ioan.14. ior me est: qualiter sit intelligendũ, Apostolus docet: cùm enim maius referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de filio secũdum quod est minoratus. ostendit autẽ Apostolus eum esse minoratũ secundũ assumptionem formæ seruilis: ita tamẽ, quòd Deo patri æqualis existat secundũ formam diuinam. Dicit enim ad Phil.2. Cùm in forma Dei esset, nõ rapinam arbitratus est esse se æqualẽ Deo, sed semetipsum exinaniuit formã serui accipiẽs. Nec est mirũ si ex hoc pater eo maior dicatur: cũ etiam ab angelis eum minoratum Apostolus dicat Hebr.2. Eũ, inquit, qui modico ab angelis minoratus est, vidimus Iesum propter passionem mortis gloria & honore coronatũ. Ex quo etiã patet quod secundum eandẽ rationem dicitur filius esse patri subiectus, scilicet, secundũ humanam naturã: quod ex ipsa circũstantia literæ apparet. præmiserat enim Apostolus: * Per hominem *Cor.15. mors, & per hominem resurrectio mortuorum. Et postea subiunxerat, quòd vnusquisq; resurget in suo ordine. primùm Christus, deinde ij qui sunt Christi. Et postea addit, deinde filius, cùm tradiderit regnũ Deo & patri. Et ostenso quale sit hoc hoc regnum: quia scilicet, oportet ei omnia esse subiecta: consequenter subiungit: Cùm subiecta illi fuerint omnia: tunc ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia. ipse ergo contextus literę ostendit hoc de Christo debere intelligi secũdum quòd est homo. sic enim mortuus est & resurrexit: nam secundum diuinitatem cùm omnia faciat quæ facit peter, vt ostensum est, etiam ipse sibi subiecit omnia. Vnde & apostolus dicit ad Philippens. 3. Saluatorem expectamus dominum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrę configuratũ corpori claritatis suæ secundũ operationem qua possit sibi subiicere omnia. Ex eo autem quòd pater filio dare dicitur in scripturis, ex quo per scripturam sequitur ipsum recipere, non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso: sed hoc requiritur ad hoc quòd filius sit. nõ enim filius dici posset, nisi à patre genitus esset: omne autem genitum à generante naturam recipit generãtis. per hoc ergo quòd pater filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quàm filij generatio, secũdum quam pater dedit filio suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur, intelligi potest. Dicit enim dominus, Ioan.10. Pater quod dedit mihi, maius omnibus est. Id autem quod maius omnibus est, diuina natura est, in qua filius est patri æqualis: quod ipsa verba Domini ostẽdunt. præmiserat enim quòd oues suas nullus de manu eius rapere posset. ad cuius probationem inducit verbum propositum, scilicet quòd id quod est sibi à patre datum, maius omnibus sit: & quia de manu patris (vt subiungit) nemo rapere potest: ex hoc sequitur quòd nec de manu filij: non autem sequeretur, nisi per id quod est sibi à patre datum, esset patri æqualis. Vnde ad hoc clarius explicandum subdit: Ego & pater vnũ sumus. similiter etiam Apostolus ad Philippenses secundo dicit: Et dedit illi nommẽ quod est super omne nomẽ, vt in nomine Iesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium, & infernorum. Nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quàm nomen diuinitatis. ex hac ergo generationis datione generatio ipsa intelligitur, secũdum quam pater filio veram deitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quòd omnia sibi dicuntur esse data à patre, non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo diuinitatis, quæ est in patre, esset in filio. sic igitur ex hoc quòd sibi patrem dedisse asserit, se verum filiũ cõfitetur, contra Sabellium. Ex magnitudine verò eius quod datur, patri se confitetur esse æqualem, vt Arrius confundatur. Patet igitur quòd talis donatio indigentiam in filio non designat. nõ enim antè fuit filius quàm sibi daretur, cùm generatio eius sit ipsa donatio. Neque plenitudo dati hoc patitur, vt indigere possit ille cui constat esse donatum. Nec obuiat prædictis, quòd ex tempore filio pater dedisse legitur in scripturis, sicut Dominus post resurrectionẽ, dicit discipulis*, Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra. & *Matth. vlt. Apostolus ad Philippenses secundo dicit, quòd propter hoc Deus ipsum exaltauit, & dedit illi nomen quod est super omne nomen: quia factus fuit obediens vsque ad mortem, quasi hoc nomen non habuerit ab æterno. est enim consuetus scripræ modus, vt aliqua dicantur esse vel fieri, quando innotescunt, hoc autem quòd filius ab æterno vniuersalem potestatem & nomen diuinum acceperit, post resurrectionem prædicãtibus discipulis mundo est manifestatum, & hoc etiam verba Dei ostendunt. Dicit enim Dominus Ioãnis decimoseptimo: Clarifica me pater apud temetipsum claritate quam habui priusquam mundus fieret. petit enim vt sua gloria quam ab æterno à patre recepit vt Deus, in eo iam homine facto esse declaretur.

Ex hoc autem manifestum est, quomodo filius doceatur, cùm non sit ignorans, ostensum est enim in primo libro,* quòd intelligere & esse in Deo idẽ sunt. Vnde com- *Cap.45. municatio

municatio diuinæ naturæ, est etiam intelligentiæ communicatio. communicatio autem intelligētiæ, demonstratio, vel locutio, siue doctrina potest dici. Per hoc ergo quòd filius sua natiuitate à patre naturam diuinam acceperit, dicitur vel à patre audiuisse, vel pater ei demonstrasse, vel si quid aliud simile legitur in scripturis: non quòd prius filius ignorans aut nesciens fuerit, & postmodum eum pater docuerit. Confitetur enim Apostolus 1. ad Corinth. 1. Christum Dei virtutem, & Dei sapientiam. Non est autem possibile quòd sapientia sit ignorans, neque quòd virtus infirmetur. Ideo etiam quod dicitur, Non potest filius à se facere quicquam: nullam infirmitatem agendi demōstrat in filio: sed quia cùm Deo non sit aliud agere quàm esse: nec sua actio sit aliud quàm sua essentia, vt suprà proba- *lib.1.cap. 45. tum * est, ita dicitur quòd filius non possit à se agere, sed agat à patre, sicut quòd non potest à se esse, sed solùm à patre. si enim à se esset, iam filius non esset. Sicut ergo filius non potest non esse filius, ita à se agere non potest. quia verò eandam naturam accipit filius, quam habet pater, & ex consequenti eandem virtutem: licet filius à se non sit, nec à se operetur, tamen est per se & per se operatur: quia sicut est per propriam naturam quam accepit à patre, ita per propriam naturam à patre acceptam opera- *Ioan. 5. tur. vnde postquam Dominus dixerat*: Non potest filius à se facere quicquam: vt ostenderet quòd licet non à se, tamen per se filius operatur, subiungit: Quæcunque ille fecerit, scilicet pater, hæc & filius similiter facit. Ex præmissis etiā apparet, qualiter pater præcipiat filio, & filius obediat patri: aut patrem oret: aut mittatur à patre: hæc enim omnia filio conueniūt secundum quòd est patri subiectus: quòd non est nisi secundum humanitatem assumptam, vt ostensum est. pater ego filio præcipit vt subiecto sibi secundum humanam naturam: & hoc etiam verba Domini ma- *Ioan.14. nifestant. Nam cùm Dominus dicat,* Vt cognoscat mundus quia diligo patrem: & sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio: quod sit istud mandatum, ostenditur per id Ibid. quod subditur*: Surgite, eamus hinc. hoc enim dixit ad passionem accedens. mandatum autem patiendi manifestum est filio non competere, nisi secundū humanam natu- Ioan.15. ram. Similiter vbi ait,* Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea: sicut & ego præcepta patris mei seruaui, & maneo in eius dilectione: manifestum est hæc præcepta ad filium pertinere prout à patre diligebatur vt homo: sicut ipse discipulos vt homines diligebat. Et quòd præcepta patris ad filiū accipienda sint secundum humanam naturam à filio assumptā, Apostolus ostendit, docens filium obedientem patri fuisse in his quæ pertinent ad humanam naturam. dicit enim ad Philippenses secundo: Factus est obediens patri vsque ad mortem. Ostendit etiam Apostolus quòd orare filio cōueniat secundum humanam naturam. dicit enim ad Hebræos quinto, quòd in diebus carnis suæ preces supplicationésque ad eum qui possit illum saluum à morte facere, cum clamore valido & lachrymis offerens, exauditus est pro sua reuerentia. Secundum quid etiam missus à patre dicatur, Apostolus ostendit ad Galatas quarto, dicens: Misit Deus filium suum factum ex muliere. Eò ergo dicitur missus, quòd est factus ex muliere: quod quidem secūdum carnem assumptam certū est sibi conuenire. Patet igitur quòd per hæc omnia non potest ostendi filius patri esse subiectus, nisi secūdum humanam naturam. Sed tamen sciendum est, quòd filius mitti à patre dicitur etiam inuisibiliter, inquantum Deus, sine præ- *In hoc lib. cap.23. iudicio æqualitatis quam habet ad patrē, vt infrà* ostendetur cùm agetur de emissione Spiritus sancti. Similiter etiam patet quòd per hoc quòd filius à patre clarificatur, vel suscitatur, vel exaltatur, non potest ostendi quòd filius sit minor patre, nisi secundum humanā naturam. non enim filius clarificatione indiget quasi de nouo claritatem accipiens: cùm eam profiteatur se ante mundum habuisse: sed oportebat ꝙ sua claritas, quæ sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationē & miraculorum operationē manifestaretur in fide credentiū populorum.

Vnde de eius occultatione dicitur Isaiæ quinquagesimotertio: Verè absconditus est vultus eius: vnde nec reputauimus eum. Similiter autem secundum hoc Christus suscitatus est, quòd est passus & mortuus, id est secundum carnem. dicitur enim primæ Petri quarto: Christo passo in carne, & vos eadem cogitatione armamini. Exaltari etiā eum oportuit secundū hoc quòd fuit humiliatus. nā & Apostolus dicit Philip. 2. humiliauit semetipsum, factus obediens vsque ad mortē, propter quod Deus exaltauit illū. Sic ergo per hoc quòd pater clarificat filiū, suscitat, & exaltat: filius nō ostenditur minor patre nisi secundum humanam naturam. nam secundum diuinam naturam qua est patri æqualis, est eadem virtus patris & filij, & eadem operatio: vnde & ipse filius propria virtute se exaltat, secundum illud Psalmistæ*: Exaltare Domine in virtute tua. Ipse seipsum suscitat: quod de se dicit Ioānis decimo: Potestatem Psalm.20. habeo ponendi animam meam, & iterum sumere eam. Ipse etiam non solùm seipsum clarificat, sed etiam patrē. dicit enim Ioannis decimoseptimo: Clarifica filium tuum, vt & filius tuus clarificet te. nō quòd pater velamine carnis assumptæ sit occultatus, sed suæ inuisibilitate naturæ: quo etiam modo filius est occultus secundū diuinam naturam. nam patri & filio commune est quod dicitur Isaiæ quadragesimoquinto: Verè tu es Deus abscōditus, sanctus Israël saluator. Filius autem patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando. nam & ipse ibidem dicit: Manifestaui nomen tuum hominibus. Non est autem credendū, quòd in Dei filio sit aliquis potestatis defectus, cùm ipse dicat: Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra. Vnde quod ipse dicit, Sedere ad dextram meam vel sinistram, non est meum dare vobis: sed quibus paratū est à patre meo: non ostendit quòd filius distribuendarum cælestium sediū potestatem non habeat: cùm per huiusmodi sessionem participatio vitæ æternæ intelligatur: cuius collationē ad se pertinere ostendit, cùm dicit Ioannis decimo: Oues meæ vocem meā audiūt, & ego cognosco eas, & sequuntur me, & ego vitam æternā do eis. dicitur etiam Ioannis quinto: Quòd pater omne iudiciū dedit filio. Ad iudicium autem pertinet vt pro meritis aliqui in cælesti gloria collocentur. vnde & Matthæi vigesimoquinto dicitur, quòd filius hominis statuet oues à dextris, & hœdos à sinistris. Pertinet ergo ad potestatem filij statuere aliquem vel à dextris, vel à sinistris, siue vtrumque referatur ad differentem gloriæ participationem, siue vnum referatur ad gloriam, & alterum referatur ad pœnam. oportet igitur vt verbi propositi sensus ex præmissis sumatur. Præmittitur namque, quòd mater filiorum Zebedæi accesserat* ad Iesum, petēs vt vnus filiorum eius sederet ad dex- Matth.20. teram eius, & alius ad sinistram, & ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quā habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione, non dixit quòd ad eius potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quòd ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. non enim dixit: Sedere ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare alicui: quin potius ostendit quòd suum erat hoc dare illis quibus erat paratum à patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quòd erat filius virginis, sed secundum quòd erat filius Dei: ideo non erat suum hoc dare aliquibus, propter hoc quòd ad eum pertinebat secundum quòd erat filius virginis secundum propinquitatem carnalem, sed propter hoc quòd pertinebat ad eum secundū quòd erat filius Dei: & quibus scilicet paratū erat à patre per prædestinationem æternam. Sed quòd etiam hæc præparatio ad potestatem filij Dei pertineat, ipse Dominus confitetur dicens Ioannis decimoquarto: In domo patris mei mansiones multæ sunt: si quò minus, dixissem vobis, quia vado parare vobis locum. Mansiones autem multæ, sunt diuersi gradus participandæ beatitudinis, qui ab æterno à Deo in prædestinatione præparati sunt. Cùm ergo Dominus dicit, quòd si in aliquo minus esset, id est, si deficerent præparatæ mansiones

hominibus

hominibus ad beatitudinem introducẽdis: & subdit: Dixissem vobis, quia vado parare vobis locum: ostendit huiusmodi præparationem ad suam potestatem pertinere. Neque etiam potest intelligi quòd filius horam aduentus sui ignoret: cùm in eo sint omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ absconditi: vt Apostolus dicit*: & cùm id quod maius est, perfectè cognoscat, scilicet patrem: sed hoc intelligendum est, quia filius inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non reuelauit. est enim cõsuetus modus loquẽdi in scripturis, vt Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit: sicut habetur Genesis vigesimo secundo: Nunc cognoui quòd timeas Dominum, id est, nunc cognoscere feci: & sic per oppositum filius nescire dicitur, quòd non facit nos scire. Tristitia verò & timor & alia huiusmodi, manifestum est quòd ad Christum pertineat secundum quòd homo: vnde & per hoc nulla minoratio potest in diuinitate filij deprehendi. Quòd autem dicitur sapientiam esse creatam: primò quidem potest intelligi non de sapientia quę est filius Dei, sed de sapiẽtia quam deus indidit creaturis. dicitur enim Ecclesiastici primo: Ipse creauit eam, scilicet sapientiam, in spiritu sancto, & effudit illam super omnia opera sua. Potest etiam referri ad naturã creatam assumptam à filio, vt sit sensus: Ab initio & ante secula creata sum, id est, præuisa sum creaturæ vniri. Vel per hoc quòd sapientia & creata, & genita nuncupatur, modus diuinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur, accipit naturam generantis: quod perfectionis est: sed in generationibus quæ sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est: in creatione verò creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul filius creatus & genitus, vt ex creatione accipiatur immutabilitas patris, ex generatione vnitas naturæ in patre & filio, & sic huiusmodi scripturæ intellectũ synodus exposuit, vt per Hilarium patet. Quòd verò filius dicitur primogenitus creaturæ, non ex hoc est quòd filius sit in ordinatione creaturarum, sed quia filius est à patre, & à patre accipit, à quo sunt & accipiunt creaturæ, sed filius accipit à patre eandem naturam, non autem creaturæ. vnde & filius non solum primogenitus dicitur, sed etiam vnigenitus, propter singularem modum accipiendi. Per hoc autem quod Dominus ad patrẽ dicit de discipulis*, Vt sint vnum, sicut & nos vnum sumus, ostenditur quidẽ quòd pater & filius sunt vnum eo modo quo discipulos vnum esse oportet, scilicet per amorem. Hic tamen vnionis modus non excludit essentiæ vnitatem, sed magis eam demõstrat. dicitur enim Ioannis tertio: Pater diligit filium, & omnia dedit in manu eius. per quod plenitudo diuinitatis ostenditur esse in filio, vt dictum est. Sic igitur patet quòd testimonia scripturarum quæ Arriani pro se assumebant, non repugnant veritati, quam fides catholica confitetur.

Coloss. 2.

Ioan. 17.

Super. *Cap.* 8.

EXclusis falsis hæreticorum positionibus circa Christi generationem, accedit sanct. Tho. ad solutionem eorum quæ ab ipsis pro confirmatione suarum positionum sunt inducta. Et primò soluit rationes Arrij. secũdò rationes Sabellij & Photini, cap. sequenti. Quantum ad primum præmittit, quòd cùm dicimus patrem & filium Deum esse, non dicimus duos esse deos, sed vnum: cùm dictum sit eorum esse eadem numero diuinam naturam. Nam si essent plures dij, oporteret diuinitatis naturam in vtroque partitam esse, præcipuè cùm non sit aliud diuina natura & ipse Deus. Ex quo patet quòd non recedimus à sententia qua ponitur vnus solus Deus.

ADVERTENDVM quòd hæc conditionalis san. Tho. Si essent plures dij, oporteret naturam diuinitatis partitam esse in vtroque, fundatur super hoc, quòd nomen substantiuum pluraliter non dicitur de aliquibus, nisi propter pluralitatem formæ per ipsum significatæ in ipsis inuentam, sicut dicuntur plures homines propter plures humanitates in ipsis existentes. Addit autem præcipuè, cùm non sit aliud natura diuina & ipse Deus, quia omnimoda identitas inter Deum & deitatem, illam condicionalem manifestiorẽ facit. Si enim Deus & deitas sunt omnino idem ex parte rei significatę, & plures sunt dij, necesse est & plures deitates esse. Isto supposito, ad primam rationem dicitur primò, quòd cùm loquitur ad patrem Dominus dicens, Vt cognoscant te solum &c. non est intelligendum quòd solus pater sit verus Deus, & filius non sit verus Deus: sed quòd illa quæ est sola vera deitas, patri conueniat. vnde dixit, vt cognoscant te, hîc scilicet punctuando, deinde addit, solum verum Deum: imò quia verum filium oportet esse eiusdem naturæ cum patre, magis sequitur quòd illa quæ est sola vera diuinitas, filio conueniat, quàm ab ea filius excludatur. vnde primæ Ioan, in fine, vtrumque istorum, scilicet quòd sit verus Deus & quòd in eo sit vita æterna, filio attribuitur. Dicitur secundò, quòd si etiam cõfessus esset filius solum patrem esse verum Deum, non propter hoc excludi filius intelligitur: quia cùm pater & filius sint vnus Deus, quicquid ratione diuinitatis de patre dicitur, idem est ac si de filio diceretur, & econuerso: quòd confirmatur ex eo quòd cùm dicitur Matth. vndecimo, Nemo nouit filium nisi pater, neque quis patrem nisi filius: non intelligitur vel pater à sui cognitione excludi, vel filius.

Ad euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd licet ista dictio solus ex parte prædicati non propriè ponatur, sed tantùm ex parte subiecti, vt dicitur. q. 31. art. 3. tamen aliquando ex parte prædicati propter aliquam aliam implicationem poni potest. vnde propositio ista, vt cognoscant te solum verum Deum, potest resolui sic, vt cognoscant te Deum, qui es solus verus Deus. Et potest etiam sic resolui: Vt cognoscant te patrem: qui solus es verus Deus. In prima enim li, solus ponitur ex parte prędicati, in secunda verò ex parte subiecti. In prima, sensus est, patrem esse Deum, cuius scilicet Dei sola natura est vera deitas. In secunda verò sensus est: deitatem veram soli patri conuenire. Vtrumque ergo sensum huius propositionis, dupliciter respondẽs san. Th. admittit. Et ad innuendum primum sensum quem in prima responsione accipit, inquit non dixisse euangelistam per quandã continuationem, vt cognoscant te solum verum Derum, sed quadam pũnctione interposita, scilicet vt cognoscant te: deinde quasi declarando quid sit pater, addidisse solũ verum Deum: vt ostenderet patrem esse Deum, in quo inuenitur illa quæ sola est vera diuinitas. Ad innuendum autem secundum sensum, quem in secunda accipit responsione, inquit, si tamen confessus esset filius, quòd solus pater esset verus Deus. Vbi aduertendum est ex doctrina ipsius loco præallegato art. 4. & 1. Sẽt. d. 21. q. 2. ad. 2. quòd li, solus potest excludere aliũ masculinè, & potest excludere aliud neutraliter. Si excludat alium masculinè, sensus est quòd nullus alius à patre est verus Deus. quia filius est alius à patre, per hoc excluditur filius à vera deitate: quòd quia falsum esse superius est ostensum, in hoc sensu talis propositio nõ est admittenda, nec ad hũc sensũm eam sumit euangelista. Si autẽ excludat aliud neutraliter, sensus est, nihil aliud à patre esse verum Deum: & quia filius non est aliud à patre, cùm eorum sit vna numero substantia & essentia, ideo per ipsam non excluditur filius. Et ideo in hoc sensu admittens eam Sanctus Thomas inquit, quòd propter hoc non excluditur à vera diuinitate filius: quia cùm pater & filius sint vnus Deus, quicquid de patre ratione diuinitatis dicitur, idem est ac si de filio diceretur, & econuerso: sensus est, quòd quia pater non est aliud à filio, nec econuerso, imò sunt substantialiter & in deitate vnum, quod de vno dicitur, intelligitur de alio dici, de iis. s. quæ ad deitatem pertinent, in qua sunt vnum: vel de iis quæ de altero illorum dicuntur ratione diuinitatis. quicquid enim dicitur de vno illorum quæ sunt vnum in aliquo, ratione illius in quo sunt vnum, intelligitur & de altero dici, cùm in illo non habeant distinctionem: sicut quia actio & passio sunt vnũ in motu, quicquid de actione dicitur ratione motus, dicitur etiam de passione, vt esse actum imperfectum, esse actũ existentis in potentia & huiusmodi. Ad secundam rationem respondetur ex dictis, & dicitur primò, quòd in illis verbis, quem suis operibus ostendet beatus solus rex regum, &c. non excluditur vera filij diuinitas: quia non nominatur pater, sed id quod est commune patri & filio, scilicet beatus. vnde quòd filius sit rex regum, &c. ostenditur Apocal. 19. Vestitus erat veste, &c. Dicitur secundò quòd nec ex illis verbis, qui solus habet immortalitẽ excluditur filius cùm & sibi credentibus immortalitatem conferat, vt dicitur Ioan. 11. similiter & quod subditur, quem nemo hominum vidit, &c. scilicet secundum deitatem, certum est filio conuenire, cũ dicatur Matth. 11. Nemo nouit. filium, nisi pater. quanuis secundum carnem factus sit visibilis, vt patet ex Apostolo in eadẽ epistola, cùm dicitur: Manifestum, &c. Dicitur tertiò quòd nõ cogit prædicta authorit. quasi oporteat alium esse ostẽdentem, & aliũ ostensum. nam & filius seipsum ostendit: vt patet Ioan. decimoquarto: Qui diligit, &c. Et ei dicitur, Ostende faciem tuam, & salui erimus. Ad tertiam quòd pater dicitur maior filio secundũ quòd filius est minoratus, hoc autẽ est secundum assumptionem formæ seruilis: ita tamen quòd Deo æqualis sit secundum formam diuinã, vt patet ex Apostolo ad Philip. 2. Cum in forma, &c. Dicitur secundò quòd mirum non est si pater ex hoc eo maior dicatur, quia etiã eũ ab angelis esse minoratũ dicitur ad Hebr. 2. Eũ qui modico, &c. Dicitur tertiò, quòd ex hoc etiã patet filium secundum humanitatem esse patri subiectum: quod ex ipsa circunstantia literæ Apostoli apparet: quę ostendit hoc conuenire Christo secundum quòd mortuus est, & resurrexit. Ad quartam dicitur primò, q, patrẽ dare filio, ex quo sequitur filium recipere, non ostendit aliquam indigentiam in filio, sed hoc requiritur ad hoc vt filius sit: quia non posset dici filius, nisi à patre genitus: esset vnde per hoc quòd pater dare filio dicitur, nihil aliud intelligitur quàm filij generatio per quam pater dedit filio suo naturam. Dicitur secundo, quòd ex eo quod datur, intelligi potest. Ioannis enim decimo ostenditur id quod datur filio maius omnibus esse. hoc autẽ est diuina natura, in qua filius est patri æqualis. ad Philip. etiam secundo dicitur, quod dedit illi nomem quod est super omne nomen, &c. tale autem est nomen diuinitatis. Item omnia sibi dicuntur esse data à patre, hoc autem non esset nisi omnis plenitudo diuinitatis quæ est in patre, esset in filio. Ex quibus patet hac datione generationem ipsam intelligi secundum quam pater filio veram deitatem dedit. Ex hoc infertur quòd cùm Christus sibi patrem dedisse asserit, confitetur se verum filium contra Sabellium. ex magnitudine verò eius quod datur, confitetur se patri æqualem esse, cõtra Arrium. Dicitur tertiò quòd ex dictis patet talem donationem indigentiam in filio non designare, tũ quia non antè fuit filius quàm sibi daretur: tum quia plenitudo dati hoc non patitur, vt indigere possit ille cui constat esse donatum. Si instetur: quia ex tempore pater dedisse filiò legitur in scripturis, sicut post resurrectionem Dominus discipulis dicit, &c. Data est mihi, &c. ad Philip. 2. dicitur quòd propter hoc Deus ipsum, &c. Dicitur quòd consuetus scripturæ modus est vt aliqua dicantur

dicantur esse vel fieri quando innotescunt, & sic intelligendum est de Christi potestate, quæ post resurrectionem prædicantibus Apostolis est manifestata. hoc etiam ostenditur Ioannis decimoseptimo per verba ipsius, Clarifica me pater, &c.

AD HVIVS responsionis euidentiam considerandum est, quòd indigere aliqua re præsupponit esse. Nam quod non est, nõ potest dici aliquo indigere: similiter indigere aliquo includit carentiam alicuius. quod enim nulla re caret, sed quod omnem habet perfectionem, indigere non potest propter primum. ergo dixit sanctus Thomas, quòd datio qua pater dat filio diuinam naturam, non ostendit indigentiam: quia ante ipsam dationem filius non erat, vt scilicet posset dici indigere: sed sicut ab æterno fuit, ita ab æterno à patre naturam accepit. Propter secũdum dixit, quòd plenitudo dati non patitur indigere illum cui datum est, etiam scilicet postquàm est: quia si sibi data est omnis boni plenitudo, iam nullo potest indigere.

Ad quintam dicitur primò, quòd filius per hoc quòd à patre naturam diuinam accepit, dicitur à patre audisse, & huiusmodi: quia cùm intelligere & esse in Deo sit idem, communicatio naturæ diuinæ est etiam intelligentiæ communicatio. communicatio autem intelligentiæ, demonstratio, vel locutio, siue doctrina dici potest. Non autem tale quid dicitur quasi prius filius fuerit ignorans, & postea pater eum docuerit, cùm 1. Corin. 1. dicatur, Dei virtus & sapientia. non potest enim sapientia ignorans esse, neque virtus esse infirma. Dicitur secundò, quòd cùm dicitur filius nõ posse à se facere quicquam, nullam infirmitatem agendi demonstrat in filio, sed quia cùm in Deo non sit aliud agere quàm esse, nec sua actio sit aliud quàm sua essentia: ita dicitur filius non posse agere à se, sicut quòd non potest esse à se, sed solùm à patre. Dicitur tertiò quòd licet filius à se non sit, nec à se operetur, est tamen per se, & per se operatur. quia sicut est per propriam naturam quam accipit à patre, ita & per propriam naturam à patre acceptam operatur.

AD HVIVS euidentiam considerandum est ex doctrina san. Tho. 1. Sen. dist. 32. q. 2. ar. 2. quòd istæ propositiones, a, & per, in hoc differunt, quia a, designat tantùm habitudinem principij per modum efficientis: sed per, designat habitudiné principij secũdum quodlibet genus causæ. vnde illud quod est ab aliquo, est per illud, sed non conuertitur. Quia ergo in diuinis non potest esse habitudo nisi per modum principij effectiui siue originantis, & per modum principij formalis, ista propositio per, in diuinis alteram tantùm illarum habitudinũ importat. bene itaque hîc dicitur quòd filius non est à se, nec operatur à se, quia tunc significaretur quòd à seipso haberet esse & operari, & non ab alio tanquam à principio originante, quod falsum est: cùm habeat à patre esse & agere: sed bene dicitur per se esse & per se operari secundum quòd ista præpositio per, construitur in habitudine principij formalis. est enim formaliter per suam essentiam, & formaliter agit sua virtute. Nã per se, vt dicitur 5. Metaphysicæ, significat quod est per essentiam rei. Tex. Com. 14. Ad sextam dicitur primò, quòd præcipere patrem filio, & filium patri obedire, conueniunt filio secundũ quòd est patri subiectus, quod non est nisi secũdum humanitatem assumptam: quod ostenditur ex contextu Euangelij vbi allegatur, & etiam ex Apostolo ad Philip. 2. Dicitur secundò, quòd etiam orare sibi cõuenit secundum humanam naturam, vt patet per Apostolum ad Hebr. 5. dicitur tertiò quòd etiam missus dicitur secundum carnem assumptam, secundum quòd factus est ex muliere, vt ostéditur ad Gal. 4. quanuis etiam mitti dicatur filius inuisibiliter à patre, inquantum Deus, sine præiudicio æqualitatis ad patrem, vt inferiùs ostendetur.

Ad septimam similiter dicitur primò, quòd filius non dicitur clarificari à patre, nisi secundum humanam naturam, inquantum sua claritas quę occultata erat sub infirmitate carnis, per carnis glorificationem, & miraculorum operationem manifestata est in fide credentium populorum. Dicitur secundò, quòd etiam secundum carnem suscitatus est, passus, & mortuus, vt patet 1. Petri 4. dicitur tertiò, quòd etiã exaltatus fuit secundum quòd fuit humiliatus, scilicet secundum carnem: vt patet ad Philip. 2. vnde ex prædictis non ostenditur filius esse minor patre nisi secundum humanitatem. Nam secundum diuinam naturam filius propria virtute se exaltat. Psal. Exaltare, &c. Seipsum suscitat. Ioan. 10. Potestatem, &c. Non solum seipsum, sed etiam patrem clarificat. Ioan. 17. Clarifica, &c. non quidem claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando, qui suę inuisibilitate naturæ est occultus.

Ad octauam dicitur primò, quòd cùm Christus dicit, Sedere autem, &c. non ostendit filium distribuendarum cælestium sedium potestatem non habere, tum quia per huiusmodi sessionem participatio vitæ æternæ intelligitur, cuius collationem ad se pertinere ostendit cùm dicit Ioan. 10. Oues meæ, &c. tum quia vt dicitur Ioan. 5. pater omne iudicium dedit filio, ad iudicium autem pertinet vt pro meritis aliqui in cælesti gloria collocentur. Confirmatur etiam authoritate Mat. 25. vbi ostéditur ad potestatem filij pertinere statuere aliquem à dextris vel sinistris, siue referatur vtrunque ad differentem gloriæ participationem, siue vnum referatur ad gloriam, & alterum ad pœnam. Dicitur secundò quòd sensus prædictorum verborum est, quòd non erat suum hoc dare inquantum filius erat virginis ratione cuius ad eum pertinebat secundum carnalem propinquitaté, sed inquantũ erat filius Dei, & quibus paratũ erat à patre per prædestinationem æternam: quam quidem præparationé etiam ad filium pertinere ostenditur Ioan. 14. vbi dicitur. In domo, &c. Iste sensus ostenditur ex eo quòd cùm mater illud peteret quadam fiducia propinquitatis carnalis quã habebat ad Christũ, respõdit quòd non pertinebat ad eũ illis dare, non autem quòd nõ pertineat absolutè ad eius potestaté dare quod petebatur. Dicitur tertiò quòd non potest intelligi filium horam aduentus sui ignorare, cùm in eo sint omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi, & etiam patrem (quod maius est) perfectè cognoscat, sed quòd ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non reuelauit. consuetus enim modus in scripturis est vt Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit: vt patet Gene. 22. Nunc cognoui, &c. & sic per oppositum dicitur filius nescire, quod non facit nos scire. Dicitur quartò quòd tristitia, timor, & huiusmodi ad Christum pertinent secundum quòd est homo. Ad nonã dicitur primò, quòd authoritas allegata potest intelligi non de ea sapientia quæ est filius Dei, sed de ea quam Deus indidit creaturis, de qua dicitur Ecclesiastici 1. Ipse creauit eam, &c. Dicitur secundò, quòd potest etiam referri ad naturam creatam assumptam: vt sit sensus, Ab initio creata sum, id est, præuisa sum creaturæ vniri. Dicitur tertiò quòd potest etiam de filio intelligi, vt per hoc quòd sapientia & creata, & genita nuncupatur, modus diuinæ generationis nobis insinuetur, vt scilicet ex creatione accipiatur immutabilitas patris, & ex generatione vnitas naturæ in patre & filio. & sic huiusmodi scripturæ intellectum synodus exposuit, vt patet per Hilarium.

ADVERTENDVM est, quòd tùm nomen aliquod in suo significato importat aliquid perfectionis & aliquid imperfectionis, non inconuenit illud in diuinis assumi ratione perfectionis quam importat, licet ratione importatæ imperfectionis non assumatur, vt est in doctrina san. Tho. vulgatissimum. Quia ergo in creatione creans non mutatur, quod perfectionis est, creatum verò non recipit naturam creátis, quod est imperfectionis: sicut per oppositum in generatione quod generatur, accipit naturam generantis, sed generans ipse apud nos mutatur: non est inconueniens creationem de filio Dei dici, inquantum per ipsam significatur immutabilitas patris producétis. Et sic filius potest dici creatus inquantum in sui productione pater nullo modo est mutatus. Ex quo sensu apparet propter hoc non debere filium Dei creaturam simpliciter & propriè dici, sed secundum quid tantùm & impropriè, inquantum nomen creationis sibi non attribuitur ratione totius suæ significationis, sed tantùm ratione patris. Ad decimam dicitur quòd ex eo, quòd filius dicitur primogenitus creaturæ, non ostenditur quòd sit in ordine creaturarum, sed quòd est & accipit à patre, à quo sunt & accipiunt creaturæ, licet ipse eandem naturam accipiat, non autem creaturæ, propter quod dicitur etiam vnigenitus. Ad vndecimam dicitur primò, quòd loquitur filius de vnione per amorem, quo modo pater & filius sunt vnum, & discipulos vnum esse oportet. Dicitur secundò quòd hîc vnionis modus, scilicet inter patrem & filium, non excludit essentiæ vnitatem, sed magis eam demonstrat, cùm dicatur Ioan. 3. Pater diligit filium, &c.

Solutio ad authoritates Photini & Sabellij. Cap. 9.



EX his autem consideratis apparet, quòd nec ea quæ Photinus & Sabellius pro suis opinionibus ex sacris scripturis adducebant, eorum errores confirmare possunt.

1 Nam quòd Dominus post resurrectionem dicit Matth. vltimo. Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra: non ideo dicitur quasi tunc de nouo hanc potestatem acceperit: sed quia potestas quam filius Dei ab æterno acceperat, in eodem homine facto apparere inceperat per victoriam quã de morte habuerat resurgédo.

2 Quòd verò Apostolus dicit ad Rom. 1. de filio loquens. Qui factus est ei ex semine Dauid: manifestè ostenditur qualiter sit intelligendum ex eo quod additur, secundum carnem. non enim dixit quòd filius Dei esset simpliciter factus, sed quòd factus esset ex semine Dauid secundum carnem, per assumptionem humanæ naturæ: sicut & Ioan. 1. dicitur: Verbum caro factum est. vnde etiam patet quòd hoc quod sequitur, Qui prædestinatus est filius Dei in virtute: secundum humanam naturam ad filium pertinet. Quòd enim humana natura filio Dei vniretur, vt sic homo posset dici filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei prædestinantis.

3 Similiter etiam quòd idem Apostolus ad Philip. dicit, quòd Deus Christum propter passionis meritum exaltauit: ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis. vnde & quod subditur: Dedit illi nomen, quod est super omne nomen: ad hoc referendum est, quòd nomen conueniens filio ex natiuitate æterna, manifestandum esset in fide populorum hoc conuenire filio incarnato.

4 Per quod & manifestum est, quòd id quod dicit Petrus, quòd Deus Iesum Christum & Dominum fecit: ad filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore, quod in natura diuinitatis habuit ab æterno, * Quod etiam Sabellius introducit de vnitate deitatis, Audi Israël, * Dominus Deus tuus Deus vnus est. &. Videte quòd ego sim solus, & non sit alius Deus præter me: sententiæ catholicæ fidei non repugnat, quæ patrem & filium non duos deos, sed vnum Deum esse confitetur, vt dictũ est. Similiter etiam quod dicitur, Pater in me manens ipse facit opera: & ego in patre, & pater in me est: non ostendit vnitatem personæ vt volebat Sabellius: sed vnitatem essentiæ, quam Arrius negabat. Si enim esset vna persona patris & filij, non cõgruè diceretur pater esse in filio, & filius in patre: cùm non dicatur propriè idem suppositum in seipso esse, sed solùm ratione partium. quia enim partes in toto sunt, & quod conuenit partibus, solet

* Deut. 6.
* Deut. 2[illegible].
Ioan. 14.

solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. hic autem modus loquendi non competit in diuinis, in quibus partes esse non possunt: vt in primo ostensum* est. Relinquitur igitur cùm pater in filio, & filius in patre esse dicatur: quòd pater & filius non sint idem supposito: sed ex hoc ostenditur quòd patris & filij sit essentia vna. hoc enim posito, manifestè apparet qualiter pater est in filio, & filius in patre. Nam cùm pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud esse, & essentiam habens: vt in primo est* ostensum: relinquitur quòd in quocunque sit essentia patris, sit pater: & eadem ratione in quocunque est essentia filij, est filius. vnde cùm essentia patris sit in filio, & essentia filij in patre, eò quòd vna est essẽtia vtriusque, vt fides catholica docet: sequitur manifestè quòd pater sit in filio, & filius sit in patre. Et sic eodem verbo & Sabellij & Arrij error confutatur.

*Cap. 20.

*Cap. 22.

Super Cap. 9.

OSTENSO quòd rationes Arrij contra catholicam fidem inualidæ sunt, vult S. Th. ex prædictis ostendere, quòd nec etiam ea quæ pro suis opinionibus Photinus & Sabellius ex sacris scripturis adducebant, eorum errores confirmant. Et primò respondet ad Photinum, secundò ad Sabellium. Quantum ad primum dicit ad primam authoritaté, quòd non dicit Christus datam sibi potestaté quasi tunc eam de nouo acceperit, sed quia quam ab æterno acceperat, ea in ipso facto homine incœperat apparere per victoriam quam habuerat resurgendo. Ad secundam dicitur quòd filius Dei dicitur factus non simpliciter, sed secundum carnem per assumptionem humanæ naturæ, quo modo dicitur: Verbum caro factum est, vt patet per Apostolum. Similiter dicitur prædestinatus secundum humanam naturam quæ ad filium pertinet. eius enim vnio cum filio non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei prædestinantis.

Ad tertiam dicitur primò quòd ad humanam naturam in qua fuerat humilitas passionis, referendum est quod dicitur Deum per passionis meritum Christum exaltasse. Dicitur secundò, quòd sic intelligendum est patrem illi dedisse nomé super omne nomen, quod nomen cõueniens filio ex natiuitate æterna, manifestandum erat in fide populorum conuenire filio incarnato. Ad quartam dicitur quòd Petrus intellexit Deum Iesum fuisse. Christum, & Dominum secundum humanam naturam, in qua incipit id habere ex tempore, quod in natura diuinitatis habuit ab æterno. Quantum ad secundum responditur primò ad authoritates à Sabellio inductas de vnitate deitatis, & dicitur quòd non repugnant catholicæ fidei ponentis patrem & filium non duos deos sed vnum Deum, vt dictum est superiùs.

Ad id quod Christus dicit, Pater in me manens, &c. dicitur quòd ostendit vnitaté essentiæ, non auté vnitaté personæ. Si enim esset vna persona patris & filij, non congruè diceretur pater esse in filio, & econuerso, cùm non dicatur propriè idem suppositum in seipso esse, sed solùm ratione partium, quo modo aliquando totum dicitur esse in seipso, eò quòd partes sunt in toto. quod enim conuenit partibus, solet attribui toti. qui modus in diuinis, in quibus partes esse non possunt, non congruit. Dicitur secundò quòd ex vnitate essentiæ apparet qualiter pater est in filio, & filius in patre. Nam cùm pater sit sua essentia, relinquitur quòd in quocunque est essentia patris, sit pater. vnde cùm essentia patris sit in filio, sequitur quòd pater est in filio, & eadem ratione filius in patre. Et sic eodem verbo & Sabellij & Arrij error confutatur.

Ad euidentiam eius quod hîc secundo loco dicitur, considerandum est primò, quòd vnum esse in alio includit & distinctionem illorum, eo quòd idem in seipso esse non possit: & quandam illorum vnionem. si enim aliqua omnino separata sunt, vnum illorum nõ dicitur in alio esse. Dicitur ergo filius esse in patre, & econuerso, inquantum cùm sint duo supposita realiter distincta, habent vnam numero essentiam, quæ est eadem vtrique supposito. non enim sola vnitas essentiæ in vtroque supposito est ratio huius, sed hæc vnitas simul cum omnimoda identitate suppositi ad essentiam: vt patet ex S. Tho. super Ioan. ca. 14. & in hoc ca. atque etiam prima parte q. 42. artic. 5. vnde talis vnitas essentiæ & identitas eius cum supposito est ratio quòd vnum dicatur esse in alio: distinctio verò inter ipsas personas huic inexistentiæ præsupponitur. Considerandum secundò, quòd licet semper quando vnum dicitur in alio esse, inter illa aliquam distinctionem esse oporteat, vbi tamen vnum est realiter in altero, non sufficit quæcunque distinctio, sed necesse est inter illa realem esse distinctionem: & ideo vbi vnum ab altero realiter non distinguitur, non potest propriè dici vnum in alio esse: licet si secundum rationem distinguantur, vnum possit dici esse in altero secundum rationem, aliis conditionibus requisitis existentibus, propter hoc essentia diuina non dicitur realiter esse in filio, si propriè loquamur, sed tantùm secundum modum intelligendi & significandi. nõ enim à filio realiter distinguitur: sed bene pater est in filio, realiter, à quo distinguitur, cùm sit idem quod sua essentia, ipsamq; non deserat: & sua essentia sit in filio. Ex quo patet solutio ad argumenta Aureoli recitata à Capreolo primo Sen. d. 19. cùm arguit quòd eadem ratione posset concludi, quòd filius esset in filio, & ꝙ filius esset in essentia. patet enim quòd optimè quidem arguitur patrem esse in filio: quia sua substãtia est in illo, eò quòd pater & filius realiter distinguantur: non autem hac ratione de illis quæ adducuntur, idem concludi potest, quia filius nec à seipso nec à sua essentia realiter distinguitur. Si autem instetur: quia non videtur ratio adducta à san. Th. concludere quòd pater sit in filio realiter, sed tantum secundum rationem; quia non videtur alia ratione pater esse in filio quàm quia sua essentia sit in eo, cùm non sit in filio nisi ratione essentiæ, essentia autem non est in filio, nisi secundum rationem iuxta prædicta. Respondetur, quòd licet essentia patris inquantum est etiam in filio, sit id ratione cuius pater dicitur esse in filio, non tamen oportet quòd eodẽ modo essentia sit in filio & patre: quia non obstante vnitate numerali essentiæ patris & filij, est inter patrem & filium secundum oppositionem relatiuam realis distinctio. & ideo sicut cum vnitate numerali essentiæ stat distinctio realis personarum, ita cum existentia rationis essentiæ in filio & in patre, stat realis existentia patris in eo, propter eorum realem distinctionem. Non putet autem aliquis me dicere essentiam diuinam non esse in filio realiter, quasi ipsa realitas essentiæ filio non attribuatur. hoc enim non intelligo: sed quòd cum per istam propositionem In, importetur distinctio præsuppositiuè saltem realitas essentiæ, qua filio realiter identificatur, non habet illam realé distinctionem quæ importatur cùm dicitur, vnum esse in alio realiter, licet essentiæ realitas sit in filio, id est non sit extrinsecè à filio.

ADVERTENDVM tertiò ꝙ iste modus essendi In, non est propriè aliquis illorum modorum essendi in aliquo, qui à Philosopho quarto Physic. enumerantur. sed tamé per quandam similitudinem remotam potest ad aliquos illorũ reduci. Vt enim habetur ex doctrina san. T. 1. Sen. d. 19. q. 3. ar. 2. ad primum, dupliciter possumus loqui de esse vnius personę in alia: vno modo secundum esse, alio modo secundum intellectum. Primo modo reducitur ad illum modum quo genus est in sua specie, intellige sicut dixi, reductione remota: quia cùm propter vnitatem essentiæ pater dicatur esse in filio, eò quòd sua essentia sit in filio, ad illum modum reducitur ad quem reduceretur si essentia diceretur esse in filio, sicut in rebus materialibus essentia est in supposito à quo aliquo modo realiter distinguitur, vt est ostensum superius. iste auté modus reducitur ad illum modum quo genus est in specie. secundo autem modo reducitur ad illum modum quo aliquid est in suo principio efficiéte vel originante, & econuerso originans in originato si relatiue sumantur: quia videlicet vnum est de intellectu & ratione alterius, sicut vnũ relatiuum alterius rationé ingreditur: & ad hunc sensum intelligitur quod ait san. Tho. prima parte loco allegato primùm. Patet ergo ex istis quòd propriè loquédo patrem esse in filio secũdum esse & econuerso, nihil aliud est quàm patrem distinctum realiter à filio, esse illi consubstantialem, & eiusdem numero essentię cũ ipso, & ecõuerso. Apud Scotũ verò primo Sen. disti. 16. patrem esse in filio, est ipsum illi esse præsenté præsentia subsistentis ad subsistentem cum vnitate naturæ talem præsentiam exigente, quod in idem redit cum eo quod diximus. Cætera vide apud Capreolum loco allegato.

CIRCA id quod dicitur vno verbo errorem Arrij & Sabellij confutari, aduertendũ est quòd cùm, vt ostensum est, patrem esse in filio ostendat, & distinctionem illorum personalem, & vnitatem essentiæ in illis, atque consubstantialitatem: per hoc quòd importat personarum distinctionem, excluditur error Sabellij ponentis vnam esse personam patris & filij: per hoc verò quòd importat consubstantialitatem & vnitatem essentiæ, excluditur error Arrij dicentis filium esse creaturam, & non esse eiusdem essentiæ cum patre.

Rationes contra generationem & processionem diuinam. Cap. 10.



MNIBVS igitur diligenrer consideratis, manifestè apparet hoc nobis de generatione diuina in sacris scripturis proponi credendũ, quòd pater & filius etsi personis distingãtur, sint tamé vnus Deus, & vnã habent essentiã seu naturam. Quia verò à creaturarũ natura hoc inuenitur valde remotum, vt aliqua duo supposito distingantur, & tamen eorum sit vna essentia: humana ratio ex creaturarum proprietatibus procedés, multiplicem in hoc secreto diuinæ generationis patitur difficultaté. Nã cũ generatio nobis nota, mutatio quædã sit, cui opponitur corruptio: difficile videtur in Deo generationé ponere, ꝙ est immutabilis, incorruptibilis, & æternꝰ: vt ex superioribꝰ* patet.

*lib. 1. cap. 13. & 15.

2 Ampl. si generatio mutatio est: oportet omne quod generatur, mutabile esse: quod autem mutatur, exit de potentia in actum. nam motus est actus existentis in potentia secundum quòd huiusmodi. si igitur filius Dei est genitus, videtur quòd neque æternus sit, tanquam de potentia in actum exiens: neque verus Deus. ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

3 Adhuc, genitum naturam accipit à generante. si ergo filius genitus est à Deo patre: oportet quòd naturã quam habet, à patre acceperit. non est auté possibile ꝙ acceperit à patre aliam naturam numero quàm pater habet, & similem specié: sicut fit in generationibus vniuocis: vt cùm homo generat hominé, & ignis ignem: supra enim ostensum* est, quòd impossibile est esse plures numero deitates. Videtur etiam esse impossibile quòd receperit eandem naturam numero, quã pater habet: quia si recepit partem eius, sequitur diuinam naturam esse diuisibilem. si autem totã, videtur sequi quòd natura diuina si sit tota transfusa in filium, desinat esse in patre: & sic pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici quòd natura diuina

*Cap. 9. huius & lib. 1. cap. 42.

per

per quandam exuberantiam efluat à patre in filium: ſicut aqua fontis efluit in riuum, & fons non euacuatur: quia natura diuina ſicut non poteſt diuidi, ita nec augeri. videtur ergo reliquum eſſe, quòd filius naturam à patre acceperit, non eandem numero nec ſpecie quam pater habet, ſed omnino alterius generis, ſicut accidit in generatione æquiuoca: vt cùm animalia ex putrefactione nata virtute ſolis generantur, ad cuius ſpeciem non attingunt: ſequitur ergo quòd Dei filius neque verus filius ſit, cùm non habeat ſpeciem patris: neque verus Deus, cùm non recipiat diuinam naturam.

4 Item, ſi filius recipit naturam à Deo patre, oportet quòd in eo aliud ſit recipiens, & aliud natura recepta. nihil enim recipit ſeipſum. filius igitur non eſt ſua eſſentia vel natura: non eſt igitur verus Deus.

5 Præterea, ſi filius Dei nō eſt aliud quam eſſentia diui-
*Cap. 21. & 22. nà: cùm eſſentia diuina ſit ſubſiſtens, vt in primo * probatum eſt: cōſtat autem quòd etiam pater eſt ipſa eſſentia diuina: videtur relinqui quòd pater & filius conueniant in eadem re ſubſiſtente: res autem ſubſiſtens in intellectualibus naturis vocatur perſona. ſequitur ergo ſi filius eſt ipſa diuina eſſentia, quòd pater & filius cōueniant in perſona. ſi autē filius nō eſt ipſa diuina eſſentia, nō eſt verus Deus.
*Cap. 21. hoc enim de Deo probatum eſt in primo *: videtur igitur quòd vel filius non ſit verus Deus, vt dicebat Arrius, vel non ſit alius perſonaliter à patre, vt Sabellius aſſerebat.

6 Adhuc, illud quod eſt principium indiuiduationis in vnoquoque modo, impoſibile eſt ineſſe alteri quod ſuppoſito diſtinguatur ab eo. Quod enim in multis eſt, non eſt indiuiduationis principiū. ipſa autem eſſentia Dei eſt per quam Deus indiuiduatur. non enim eſſentia Dei eſt forma in materia, vt per materiam indiuiduari poſſet: non eſt igitur aliud in Deo patre per quod indiuiduetur, quàm ſua eſſentia. eius igitur eſſentia in nullo alio ſuppoſito eſſe poteſt. aut igitur nō eſt in filio: & ſic filius non eſt verus Deus ſecundum Arrium: aut filius non eſt alius ſuppoſito à patre: & ſic eſt eadem perſona vtriuſq; ſecūdū Sabellium.

7 Ampl. ſi pater & filius ſunt duo ſuppoſita, ſiue duæ perſonæ, & tamē ſunt in eſſentia vnum: oportet in eis eſſe aliquid præter eſſentiā, per quod diſtinguātur: nam eſſentia communis vtriq; ponitur: quod autem commune eſt, non poteſt eſſe diſtinctionis principium: oportet igitur id quo diſtinguuntur pater & filius eſſe aliud ab eſſentia diuina. Eſt ergo perſona filij cōpoſita ex duobus, & ſimiliter perſona patris. ſ. ex eſſentia communi, & ex principio diſtinguente: vterq; igitur eſt compoſitus: neuter ergo eſt verus Deus. Si quis autem dicat, diſtinguuntur ſola relatione, prout vnus eſt pater, aliud quòd eſt filius: quæ autem relatiuè prædicantur, non aliud videntur prædicare in eo de quo dicuntur, ſed magis ad aliud: & ſic per hoc cōpoſitio non inducitur: videtur quòd hæc reſponſio non ſit ſufficiens ad prædicta inconuenientia vitanda: nā relatio non poteſt eſſe abſque aliquo abſoluto in quolibet enim relatiuo oportet intelligi quod ad ſe dicitur præter id quod ad aliud dicitur: ſicut ſeruus ad aliquid eſt abſolutè præter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam pater & filius diſtinguuntur, oportet quòd habeat aliquod abſolutum in quo fundetur. aut igitur illud abſolutum eſt vnum tantum: aut ſunt duo abſoluta. ſi eſt vnum tantùm, in eo non poteſt fundari duplex relatio: niſi fortè ſit relatio identitatis, quæ diſtinctionem operari non poteſt: ſicut dicitur idem eidem idem. ſi ergo ſit talis relatio quòd diſtictionē requirat, oportet quòd primò intelligatur abſolutorū diſtinctio: non ergo videtur poſſibile quòd perſonę patris & filij ſolis relationib⁹ diſtinguātur.

8 Præterea, oportet dicere quòd relatio illa quæ filium diſtinguit à patre, aut ſit res aliqua, aut ſit in ſolo intellectu. ſi autem ſit res aliqua: non autem videtur eſſe illa res quæ eſt diuina eſſentia: quia diuina eſſentia communis eſt patri & filio: erit ergo in filio aliqua res quæ non eſt eius
*Cap. 18. & 23. eſſentia: & ſic non eſt verus Deus. oſtenſum eſt enim in primo * quòd nihil eſt in Deo quod non ſit ſua eſſentia. ſi autem illa relatio ſit in intellectu tantùm: non poteſt perſonaliter diſtinguere filium à patre. quæ enim perſonaliter diſtinguuntur, realiter oportet diſtingui.

9 Item, omne relatiuum dependet à ſuo correlatiuo: quod autem dependet ab altero, non eſt verus Deus. ſi igitur perſona patris & filij relationibus diſtinguantur, neuter erit verus Deus.

10 Adhuc, ſi pater eſt Deus, & filius eſt Deus, oportet quòd hoc nomē Deus de patre & filio ſubſtantialiter prędicetur: cùm diuinitas accidens eſſe non poſſit. prędicatum autem ſubſtātiale eſt quod verè eſt ipſum de quo prædicatur. nā cū dicitur, homo eſt animal; quod verè homo eſt, animal eſt: & ſimiliter cùm dicitur, Sortes eſt homo: quod verè Sortes eſt, homo eſt. Ex quo videtur ſequi quòd impoſibille ſit ex parte ſubiectorū inueniri pluralitatem: cùm vnitas ſit ex parte ſubſtantialis prædicati. Non enim Sortes & Plato ſunt vnus homo: licet ſint vnum in humanitate, neque homo & aſinus ſunt vnum animal, licet ſint vnum in animali. ſi ergo pater & filius ſunt duæ perſonæ, impoſſibile videtur quòd ſint vnus Deus.

11 Amplius, oppoſita prædicata pluralitatem oſtendunt in eo de quo prædicantur, de Deo autem patre & de Deo filio oppoſita prædicantur: nam pater eſt Deus ingenitus, & generans, filius autem eſt Deus genitus. non igitur videtur eſſe poſſibile quòd pater & filius ſint vnus Deus. Hæc igitur & ſimilia ſunt ex quibus aliqui diuinorum myſteria propria ratione metiri volentes, diuinam generationem impugnare nituntur. Sed quia veritas in ſeipſa fortis eſt, & nulla impugnatione conuellitur: oportet intendere ad oſtendendum quòd veritas fidei ratione ſuperari non poſſit.

Super Cap. 10.



POSTQVAM ex ſacræ ſcripturæ authoritatibus oſtendit ſan. Tho. generationem, filiationem, paternitatémque in diuinis eſſe, vult nunc dictæ generationis modum inueſtigare. Circa hoc autem tria facit. Primò inducit rationes contra ipſam generationem. Secundò veritatem determinat, cap. ſeq. Tertiò reſpondet ad obiecta, cap. 14. Quantum ad primum ait, quòd cùm ex ſacris ſcripturis credendum nobis proponatur patrem & filium, & ſi perſonis diſtinguantur eſſe, tamē vnum Deum, vnámque habere eſſentiam ſeu naturam, & hoc à creaturarum natura valde remotum eſſe videatur, humana ratio ex creaturarum proprietatibus procedens multiplicē in hoc ſecreto patitur difficultatem. Et primò quia generatio nobis nota, mutatio quædam eſt, cui opponitur corruptio, Deus autem eſt immutabilis, incorruptibilis & æternus. Secundò, quia ſequitur, ſi filius Dei eſt genitus, quòd ſit æternus, vtpote de potentia in actum exiens, cùm omne quod generatur, mutabile ſit, quod autem mutatur, exeat de potentia in actum, neque ſit Deus verus ex quo aliquid potentialitatis habet. Tertiò, quia filius neque aliam naturam numero, ſpecie verò eadem, à patre accepit, cùm non poſſint eſſe plures numero deitates. nec eandem numero, qui neque eius partem, cum natura diuina indiuiſibilis ſit: neque totam, quia ſic deſineret eſſe in patre, vtpote transfuſa in filium, & ſic pater generando corrumperetur: neque poteſt hoc eſſe per quādam exuberantiam, ſicut aqua fontis effluit in riuum, & fons non euacuatur: quia diuina natura, ſicut non poteſt diuidi, ita nec augeri. Si verò accepit naturam alterius generis à patre, ſicut in generationibus æquiuocis accidit, ſequitur quòd filius verus Deus non ſit.

Quartò, quia ſequitur, quòd filius non ſit ſua eſſentia vel natura, quia tunc oporteret vt aliud eſſet recipiens, & aliud natura recepta. Quintò: quia ſi filius non eſt aliud quam ſua eſſentia: cùm eſſentia diuina ſit ſubſiſtens, & etiam pater ſit ſua eſſentia, relinquitur quòd pater & filius conueniant in eadem re ſubſiſtente, & per conſequens, quòd conueniant in perſona, cùm in intellectualibus naturis res ſubſiſtens vocetur perſona. Si autem filius non eſt ipſa diuina eſſentia, nō erit verus Deus. Sextò, quia cùm in patre nō ſit aliud indiuiduationis principium, quam ſua eſſentia, eò quòd pater ſit idem quòd Deus: eſſentia autem Dei ſit per quam Deus indiuiduatur, vpote quæ non ſit forma, in materia, eius eſſentia in nullo alio ſuppoſito eſſe poteſt: nam quod eſt indiuiduationis principium in vnoquoque, impoſſibile eſt ineſſe alteri ſuppoſito: & ſic ſequitur aut quòd non ſit in filio, & ſic non erit Deus verus: aut quòd filius non ſit alius ſuppoſito à patre. Septimò: quia ſi pater & filius ſunt duo ſuppoſita, & vnum in eſſentia, oportet in eis eſſe aliquid præter eſſentiam quo diſtinguantur: & ſic perſona filij compoſita erit, & ſimiliter perſona patris, ac ſic neuter erit verus Deus. Si dicatur quòd ſola relatione diſtinguuntur, inquantum vnus eſt pater, & alius eſt filius: quæ autem relatiuè dicuntur, non aliud prædicant, ſed ad aliud: hoc nō videtur ſufficiens, tum primò, quia cùm relatio non poſſit eſſe abſque aliquo abſoluto, aut illud abſolutum in quo fundatur relatio patris & filij, eſt vnum tantum, aut duo. non primum: quia in eodem non poteſt fundari duplex relatio, niſi fortè relatio identitatis, quæ diſtinctionem operari nō poteſt: ergo ſecundum. ergo oportet vt prę intelligatur abſolutorū diſtinctio, ergo &c. tum ſecundo, quia relatio quæ diſtinguit filiū à patre, ſi eſt res aliqua, cùm non videatur eſſe ipſa diuina eſſentia, eò quòd illa communis, erit in filio aliqua res quæ non eſt eius eſſentia, & ſic non erit verus Deus. ſi autem ſit in intelle

intellectu tantum, non poterit personaliter filium à patre distinguere. tum tertiò: quia tunc neuter erit verus Deus. Nam omne relatiuum dependet à suo correlatiuo: quod autem dependet ab altero, non est verus Deus. Octauò: quia si pater est deus, & similiter filius, hoc nomen Deus de vtroq; substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatē, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatū substantiale est quod verè est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filius sint duæ personæ, impossibile esse vt sint vnus deus. Nonò: quia de Deo patre & de Deo filio opposita prædicantur. nā pater est Deus ingenitus, filius autem Deus genitus: opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prędicantur. Vltimò: pro subsequenda solutione addit san. Tho. quòd quia veritas in seipsa fortis est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Quomodo accipienda sit generatio in diuinis, & quæ de filio Dei dicuntur in scripturis.

Cap. II.



PRINCIPIVM autē huius intentionis hinc sumere oportet, quòd secundū diuersitatem D.662. [d] naturarum diuersus emanationis modus inuenitur in rebus: & quantò aliqua natura est altior, tantò id quod ex ea emanat, magis est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt, nisi per actionē vnius eorum in aliquod alterum. sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, & ad qualitatem & speciem ignis perducitur. Post inanimata verò corpora proximum locum D.690. tenent plantæ: in quibus iam emanatio ex interiori [d] procedit, inquantum. s. humor plantæ intraneus in semen conuertitur: & illud semen terræ mādatum crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitæ inuenitur. nam viuentia sunt quæ seipsa mouent ad agendum. illa verò quæ non nisi exteriora mouere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis verò hoc indicium vitæ est, quòd id quod in ipsis est, mouent ad aliquam formam: est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum inuenitur. humor enim arboris primò ab arbore egrediēs fit flos, & tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus: perfecto autē fructu omnino ab arbore separatur: & in terram cadens sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur. nam humor intrinsecus arboris per radices à terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. Vltra plantarum verò vitam altior gradus vitæ inuenitur, quæ est secundum animam sensitiuam: cuius emanatio propria etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamē terminatur: & quantò emanatio magis incesserit, tātò magis ad intima deuenitur. sensibile enim exterius formā suā exterioribus sensib⁹ ingerit, à quib⁹ procedit in imaginationē: & vlterius in memoriæ thesaurū. in quolibet tamen huius emanationis processu principium & terminus pertinent ad diuersa. non enim aliqua potentia sensitiua in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitæ tantò altior quàm vita plantarum, quantò operatio huius vitæ magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta: cùm emanatio semper fiat ex vno in alterum. est igitur supremus & perfectus gradus vitæ, qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, & seipsum intelligere potest. Sed & in intellectuali vita diuersi gradus inueniuntur: nam intellectus humanus etsi seipsum cognoscere posit, tamen primum suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phātasmate, vt ex superioribus* patet. (* 2. lib. cap. 60.) perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori: sed per se cognoscit seipsum: nondum tamen ad vltimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia licet intentio intellecta sit eis omninò intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia: quia non est idem in eis intelligere & esse, vt ex superioribus patet. Vltima igitur perfectio vitæ cōpetit Deo, in quo nō est aliud [d] intelligere, & aliud esse: vt suprà ostensum est. & ita oportet quòd intentio intellecta in Deo sit ipsa diuina essentia. Dico autē intētionem intellectam, id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quæ quidem in nobis neque est ipsa res quæ intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus: sed est quædam similitudo concepta intellectu de re intellecta quam voces exteriores significant: vnde & ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quòd prædicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet, quòd aliud est intelligere rem, & aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam: quòd intellectus facit dum super suum opus reflectitur: vnde & aliæ scientiæ sunt de rebus, & aliæ de intentionibus intellectis. Quòd autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet, quòd esse intentionis intellectæ etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri: cuius esse non est suum intelligere. Cùm ergo in Deo sit idem esse & intelligere, intentio intellecta in ipso est eius intellectus: & quia intellectus in eo est res intellecta: intelligendo enim se intelligit omnia alia vt in primo * ostensum est: relinquitur quòd in Deo intelligente seipsum, sit idem intellectus & res quę intelligitur, & intentio intellecta. (* Cap. 55. & cap. 49.) His igitur consideratis vtcunque concipere possumus qualiter sit diuina generatio accipienda. Patet enim quòd non est posibile sic accipi generationem diuinam sicut in rebus inanimatis generatio inuenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiā. Oportet enim secundum positionem fidei, quòd filius à Deo genitus veram habeat deitatem, & sit verus Deus: ipsa autem deitas non est forma materiæ inhærens: neque Deus est ex materia existens, vt in primo *probatum est. Similiter autem non potest accipi diuina generatio ad modum generationis quæ in plantis inuenitur, & etiam in animalibus, quæ communicant cum plantis in nutritiua & generatiua virtute. (Cap. 17. & 76.) separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem: à Deo autem, cùm inuisibilis sit, non potest aliquid separari. ipse etiam filius à Deo genitus non est extra patrem generantem, sed in eo, sicut ex superioribus authoritatibus patet. Neque etiam potest diuina generatio intelligi secundum modum emanationis, quæ inuenitur in anima sensitiua. non enim Deus ab aliquo exteriori accipit vt in alterū influere posit. non enim esset primum agens. operationes etiam animæ sensitiuæ non complentur sine corporalibus instrumētis. Deū autem manifestum est incorporeum esse. relinquitur igitur quòd generatio diuina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda. Hoc autem sic manifestari oportet. * Manifestum est enim ex his quæ in primo declarata sunt, quòd Deus seipsum intelligit. (* Cap. 47.) omne autem intellectum in quantum intellectum oportet esse in intelligēte. significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum. vnde etiam intellectus noster seipsum intelligens est in seipso, nō solùm vt idem sibi per essentiam, sed etiam vt à se apprehensum intelligendo. oportet igitur quòd Deus in seipso sit vt intellectum in intelligente: intellectum autem in intelligente est intentio intellecta & verbum: est igitur in Deo intelligente seipsum, verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbū lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quòd Ioannis primo dicitur: Verbum erat apud Deum. Quia verò intellectus diuinus non exit de potētia in actum, sed semper est actu existens, vt in primo * probatum est, ex necessitate oportet quòd semper seipsum intellexerit. (* Cap. 56.) Ex hoc autem quòd seipsum ītelligit: oportet quòd verbū ipsius in ipso sit, vt ostensum est. necesse est igitur semper verbum eius in Deo extitisse. Est igitur coæternum Deo verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accidit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quòd Ioan. 1. dicitur: In principio erat verbū. Cùm autem intellectus diuinus non solùm sit semper in

actu,

* Cap. 16. actu, sed etiam sit ipse actus purus, vt in primo* probatum est: oportet quòd substãtia intellectus diuini sit ipsum suũ intelligere, quod est actus intellectus. esse autem verbi interius concepti, siue intẽtionis intellectæ, est ipsum suũ intelligi. idem ergo esse, est verbi diuini, & intellectus diuini: & per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus: esse autem Dei est eius essentia vel natura, quæ idem est quod
* Cap. 22. ipse Deus, vt in primo* ostensum est. verbum igitur Dei est ipsum esse diuinũ, & essentia eius, & ipse verus Deus. Non autẽ sic est de verbo intellectus humani. Cùm enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, & aliud ipsũ eius intelligere. substãtia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. sequitur ergo quòd aliud sit esse intentionis intellectæ, & aliud intellectus ipsius: cùm intentionis intellectæ esse sit ipsum intelligi. vnde oportet ꝙ in homine intelligente seipsum,
D. 751. & 1159. verbum interius cõceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens: sed sit homo intellectus tantùm, quasi quædã similitudo hominis veri ab intellectu apprehẽsa. ipsum verò verbum Dei ex hoc ipso quòd est Deus intellectus, est verus Deus, habens naturaliter esse diuinum: eò quòd non est aliud naturale esse Dei, & aliud eius intelligere: vt dictum est. Hinc est quod Ioan. 1. dicitur: Deus erat verbum: quod quia absolutè dicitur, demõstrat verbũ Dei verum Deũ debere intelligi. verbũ enim hominis non posset dici simpliciter & absolutè homo, sed secũdũ quid, scilicet homo intellectus: vnde hæc falsa esset: homo est verbum: sed hæc potest esse vera, homo intellectus est verbum. Cùm ergo dicitur, Deus erat verbum: ostenditur verbum diuinum non solùm esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum: sed etiam rem in natura existentem & subsistentem: Deus enim verus res subsistẽs est: cùm maximè sit per se ens. Non sic autem natura Dei est in verbo, vt sit vna specie, & numero differens. sic enim verbũ habet naturã Dei, sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, vt dictum est: intelligere autem, est ipsum esse diuinum. verbum igitur habet ipsam essentiam diuinã non solùm specie, sed etiam numero eandem. Item natura quæ est vna secundum speciem, non diuiditur in plura secundum numerum, nisi propter materiã: diuina autẽ natura omnino immaterialis est: impossibile est igitur quòd natura diuina sit vna specie, & numero differens. verbum igitur Dei in eadem natura numero cõmunicat cum Deo: propter quod verbum Dei, & Deus cuius est verbum, non sunt duo dij, sed vnus Deus. nam quòd apud nos duo habentes humanã naturam sint duo homines, ex hoc contingit quòd natura humana
* Cap. 55. & 31. numero diuiditur in duobus. ostensum est autem* in primo libro, quòd ea quę in creaturis diuisa sunt, in Deo simpliciter vnum esse: sicut in creatura aliud est essentia, & esse: & in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, & eius essentia siue natura: nam hic homo non est sua humanitas, nec suum esse: sed Deus est sua essentia, & suum esse: & quamuis hæc in Deo vnum sint verissimè: ta-
* alias subsistentu. men in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel* subsistentiæ, vel essentiæ, vel ipsius esse. Conuenit enim ei non esse in alijs, inquantum est subsistens: esse quid, inquantum est essentia: & esse in actu, ratione ipsius esse. Oportet igitur cùm in Deo sit idem intelligens, & intelligere, & intentio intellecta, quod est verbum ipsius, quòd verissimè in Deo sit & quod pertinet ad rationem intelligentis, & quod pertinet ad rationem eius ꝙ est intelligere, & quod pertinet ad rationem intentionis intellectæ siue verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, ꝙ procedat ab intelligẽte secundũ suum intelligere, cùm sit quasi terminus intellectualis operationis. intellectus enim intelligendo concipit & format intentionẽ siue rationem intellectã, quæ est interius verbũ. oportet igitur quòd à Deo secundum ipsum suum intelligere procedat verbum ipsius. cõparatur igitur verbum Dei ad Deũ intelligentem cuius est verbũ, sicut ad eum à quo est. hoc enim est de ratione verbi. Cùm igitur in Deo intelligẽs, intelligere, & intentio intellecta, siue verbum sint per essentiam vnũ, & per hoc necesse sit quòd quodlibet horũ sit Deus, remanet sola distinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem vt à quo est. Hinc est quòd Ioan. euangelista quia dixerat,* Deus erat verbum, ne omnino distin- Ioan. 1.
ctio sublata intelligeretur verbi à Deo dicente siue concipiente verbũ, subiũxit, Hoc erat in principio apud Deũ: quasi dicat, hoc verbum quòd Deũ esse dixit, aliquo modo distinctum est à Deo dicente, & sic posset dici apud Deum esse. Verbum autem interius conceptũ est quædam ratio & similitudo rei intellectæ. similitudo enim alicuius in altero existens, vel habet rationem exemplaris, si se habeat vt principium, vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est, similitudo sicut ad principium, vtriusque autem exẽplum in nostro intellectu percipitur. Quia enim similitudo artificiati existens in mẽte artificis, est principium operationis per quam artificiatũ est, comparatur ad artificiatum vt exemplar ad exemplatum, sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu cõcepta, comparatur ad rem cuius similitudo existit, vt ad suum principium: quia nostrum intelligere à sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur: cùm autem Deus
& seipsum intelligat, & alia, vt in primo* ostẽsum est, eius * Cap. 49.
intelligere principium est rerum intellectarũ ab ipso, cùm ab eo causentur per intellectum & voluntatẽ, sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur vt ad principiũ. est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quædam emanatio est verbum conceptũ: oportet igitur ꝙ verbum Dei comparetur ad res alias intellectas à Deo, sicut exẽplar ad ipsũ Deũ, cuius est verbũ, sicut eius imago. Hinc est ꝙ de verbo Dei dicitur Col. primo, quod est imago inuisibilis Dei. Est autem differentia inter intellectum & sensum. nam sensus apprehendit rẽ quantũ ad exteriora eius accidentia, quæ sunt color, sapor, quãtitas, & alia huiusmodi, sed intellectus ingreditur ad interiora rei. Et quia omnis cognitio perficitur secũdum similitudinem quæ est inter cognoscẽs & cognitum: oportet quòd in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia, in intellectu verò sit similitudo rei intellectæ quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu cõceptum, est imago vel exemplar substãtiæ rei intellectæ. cùm ergo verbum Dei sit imago Dei, vt ostẽsum est, necesse est quòd sit imago Dei quantũ ad eius essentiam. Hinc est quòd Apostolus dicit ad Hebræ. primo, quòd est figura substantiæ Dei. Imago autẽ alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quæ nõ cõmunicat in natura cum eo cuius est imago, siue sit imago eius quãtum ad exteriora accidẽtia, sicut statua ænea est imago hominis, nec tamen est homo, siue sit imago quantum ad substantiam rei. ratio enim hominis in intellectu non est homo. nam & Philosophus dicit, lapis non 3 de Anima
est in anima, sed quòd species lapidis. imago autem alicu- Tex. 38.
ius rei, quæ eadem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis in quo imago patris apparet, & est eiusdem naturæ cum ipso. ostensum est autem quòd verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam & quòd in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quòd verbum Dei non solùm sit imago, sed etiam filius. non enim sic esse imaginem alicuius, vt eiusdem naturæ cum illo sit, in aliquo inuenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viuentibus accipiatur. nam quod procedit ex aliquo viuente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. Hinc est quod in Psal. 2. dicitur, Dominus dixit ad me, filius meus es tu. Rursus, considerandum est quod cùm in qualibet natura processio filij à patre sit naturalis, ex quo verbum Dei filius Dei dicitur, oportet quòd naturaliter generetur, & à patre procedat, & hoc quidẽ supra dictis conuenit, vt ex his quę in intellectu nostro accidunt, perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quæ verba interiora dicuntur naturaliter in ipso existunt, & ex eo procedunt. Sunt etiam quædam intelligibilia, quæ non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed

in eorum cognitionem ratiocinando pertingit. & horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existũt, sed cum studio quæruntur. Manifestũ est autem quòd Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut & naturaliter est. suum
*Cap.45. enim intelligere est suum esse, vt in primo * probatum est. Verbũ igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit: & cùm verbum Dei sit eiusdem naturæ cum Deo dicẽte, & sit similitudo ipsius, sequitur quòd hic naturalis processus fit in similitudinẽ eius à quo est processio cum identitate naturæ. Hæc est autem veræ generationis ratio in rebus viuentibus, ꝙ id quod generatur à generãte procedat vt similitudo ipsius, & eiusdem naturæ cum ipso: est ergo verbum Dei genitum verè à Deo dicẽte: & eius processio, generatio vel natiuitas dici potest. Hinc est quod in Psa. dicitur: Ego hodie genui te, id est, in æternitate, quæ semper est præsens, & nulla est in eo ratio præteriti & futuri. Vnde patet falsum esse quod Arriani dixerunt, ꝙ pater genuit filium voluntate. quæ enim voluntariè fiunt, nõ naturalia sunt. Quia verò nõ minus est quod Deus de seipso intelligit, quam quod in ipso est (aliàs non intelligeret seipsum perfectè, nec suum esse esset suum intelligere) oportet verbum Dei Deo esse essentiale. hoc autẽ est filius Dei. est igitur filius Dei patri essentialis. Hoc etiam hinc manifestum est, ꝙ filius Dei quum sit verus filius, habet speciem & naturã patris: cuilibet autem naturæ determinata quãtitas debetur. vnde etiam apud nos filius ad æqualitatẽ patris perducitur in fine generationis & augmenti, nisi aliquis defectus appareat propter materiam indispositam, & propter debilitatẽ virtutis actiuæ in generatione. Et quidem ꝙ à principio filius nascatur minor patre, cõtingit ex hoc ꝙ animalis generatio procedit de potentia ad actum, & paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionẽ. nihil autẽ horũ est possibile in diuina generatione accidere: quia generatio diuina non est ex materia, nec per exitum de potentia in actum: nec virtus Dei generãtis potest esse deficiens, cùm sit infinita. oportet igitur filiũ Dei patri esse æqualẽ. Itẽ, si filius sit patri æqualis, oportet aliam numero esse magnitudinem patris & filij. nam eadem numero quantitas non potest seipsa esse maior & minor. diuina autem magnitudo non est aliud quàm eius essentia, vt
*Cap.22. & 23. ex primo libro * apparet. erit igitur alia numero essentia patris & filij: cuius contrarium suprà ostensum est. oportet igitur dicere filium patri esse æqualem. Hinc est quod Ioan. 5. dicitur, quòd Iesus patrem suum dicebat Deum, æqualem se Deo faciens. & Phil. 2. dicitur, ꝙ non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo. Considerandum etiam ꝙ id quod generatur, quandiu in generãte manet, dicitur esse conceptum. verbum autem Dei ita est à Deo genitum, quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, vt ex superioribus patet. Rectè ergo verbũ Dei potest dici à Deo conceptum. Hinc est quod Prou. 3. Dei sapientia dicit: Nõdum erant abyssi, & ego iam concepta eram. Est autẽ differentia inter conceptionem verbi Dei, & materialẽ conceptionem quæ apud nos in animalibus inuenitur. nã proles quandiu concepta est, & in vtero clauditur, nondũ habet vltimã perfectionem vt per se subsistat à generante secũdum locum diuersa. vnde oportet ꝙ in corporali generatione animalium aliud sit genitæ prolis cõceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita à generante ab vtero generantis egrediens. Verbum autem Dei in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum à Deo dicente. non enim expectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, vt dictum est. idem est ergo in generatione verbi Dei conceptio & partus: & ideo postquam ex ore sapiẽtiæ dictum est: Ego iam concepta eram: post pauca subditur: Ante colles ego parturiebar. Sed quia conceptio & partus in rebus corporalibus cum motu sunt, & ideo oportet in eis quandam successionem esse: cùm conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente: terminus autem partus sit esse eius qui parturitur, distinctum à pariente: necesse est igitur in corporalibus, ꝙ id quod cõcipitur nondum sit: & id quod parturitur, in parturiẽdo non sit à parturiente distinctum. Conceptio autem & partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: vnde simul dum concipitur, est: & simul dum parturitur, distinctum est: sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur illuminatum est: eò ꝙ in illuminatione nulla successio est. & cùm hoc inueniatur in intelligibili verbo nostro, multò magis competit verbo Dei: non solum quia intelligibilis conceptio & partus est, sed quia in æternitate existit vtrũque, in qua prius & posterius esse non possunt. Hinc est ꝙ postquam ex ore sapientiæ dictum est: Ante colles ego parturiebar: ne intelligeretur quòd dum parturiretur, non esset: subditur: Quando præparabat cælos aderã. vt sic cùm in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, & deinde cõueniat sibi adesse parturienti quasi sibi consociatum, nec ab eo distinctum: hæc omnia in diuina generatione simul esse intelligantur. nam verbum Dei simul concipitur, parturitur, & adest. Et quia quod parturitur, ex vtero procedit: sicut generatio verbi Dei ad insinuandam perfectam distinctionem eius à generante, dicitur partus: simili ratione dicitur generatio ex vtero, secundum illud Psal. 109. Ex vtero ante luciferũ genui te. Quia tamen non est talis distinctio verbi à dicente, quæ impediat verbum esse in dicente, vt ex dictis patet, sicut ad insinuandam distinctionem verbi dicitur parturiri, vel ex vtero genitus esse: ita ad ostendendum quòd talis distinctio non excludit verbũ esse in dicẽte, dicitur Ioannis primo quòd est in sinu patris. Attendendum autẽ quòd generatio carnalis animalium perficitur per virtutẽ actiuam & passiuam: & ab actiua quidem virtute dicitur pater, à passiua verò dicitur mater: vnde eorum quæ ad generationem prolis requiruntur, quædam conueniunt patri, & quædam conueniunt matri. dare enim naturã & speciem proli, competit patri: concipere autem & parturire, competit matri tanquam patienti & recipienti. Cùm autẽ processio verbi secundum hæc dicta fit esse, quòd Deus seipsum intelligit: ipsum autem diuinum intelligere, non est per aliquam virtutem passiuam, sed quasi actiuam: quia intellectus diuinus non est in potentia, sed in actu tãtùm, ideo in generatione verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solùm patris. vnde quæ in generatione carnali distinctim patri & matri conueniunt, omnia in generatione verbi patri attribuũtur in sacris scripturis. dicitur enim pater & dare filio vitam, & concipere, & parturire.

Cap. II.



POSITIS rationibus quibus diuina potest generatio impugnari, accedit sanctus Thomas ad veritatis determinationẽ. Circa hoc autem duo facit. Primò declarat modum generationis in diuinis. Secundò ostendit vnicam tantùm ibi esse generationem, & vnicum filium, cap. 13. Circa primum duo facit. primò ostendit propositum: secũdò manifestat quoddam quod supposuerat, cap. 12. Circa primum duo facit. Primò ostendit diuinam generationem secundum intellectualem emanationem intelligendam esse. Secundò, quomodo hoc sit, manifestat ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primò ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundò ostenditur etiam in ipsa intelligibili natura diuersos esse emanationis modos, ibi, sed & in intelligibili. Quantum ad primum ait quòd principium intentionis, qua scilicet intendimus ostendere veritatem fidei quantum ad filij generationem ratione superari non posse. hinc sumendum est quòd secundum diuersitatem naturarum diuersus emanationis modus inuenitur in rebus: & quantò aliqua natura est altior, tantò id quod ex ea emanat, magis est intimum. declaratur hoc discurrendo per omnes naturæ gradus. nam in inanimatis quæ infimum locum in rebus tenent, emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem vnius eorum in aliquid aliud, sicut patet cùm ignis ex igne generatur. In plantis in quibus primus gradus est vitæ, cùm seipsas moueant ad agendum, iam emanatio ex interiori procedit inquantum humor plantæ intrinsecus in semen conuertitur, quòd terræ mandatum crescit in plantam: sed quod emanat, finaliter omnino extrinsecum inuenitur. humor enim ab arbore egrediens fit flos, deinde fit fructus, qui perfectus ab arbore omnino separatur, & in terram cadens sementina virtute producit aliam plantam. Huius tamen emanationis principium ab exteriori sumi constat, eò quòd humor ipse per radices à terra sumatur. In vlteriori verò gradu vitæ qui est secundum animam sensitiuam, propria emanatio ab exteriori quidem incipit, scilicet à sensibili sensibus exterioribus suam formam ingerente, sed in interiori terminatur: & quantò emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima deuenitur. à sensibus enim exterioribus forma sensibilis procedit in imaginationem, & vlterius in memoriæ thesaurum, sed in

quolibet huius emanationis processu principium & terminus pertinent ad diuersa, cùm potentia sensitiua in seipsam non reflectatur. in supremo autem & perfecto vitæ gradu, qui est secundum intellectum, intellectus in seipsam reflectitur, & seipsum potest intelligere. Ex his patet alium esse emanationis modum in natura intellectuali à modo emanationis in aliis naturis.

SED circa ea quæ dicta sunt, duplex dubium occurrit. Primum est: quia non videtur ex dictis emanationem sensibilem esse inter emanationes vitales connumerandam. Nam emanatio in viuentibus ex interiori esse dicitur, secundum quod viuens in seipsum siue in aliquid intraneum agit aliquid producendo. Ex hoc enim ostensum est, emanationem in plantis quibus primus gradus vitæ conuenit, ex interiori esse, quia plantæ ipsæ mouent humorem intraneum, conuertendo ipsum in semen, ex quo alia prouenit planta. In emanatione autem sensibili non est processus ex interiori, sed ex exteriori, vt hîc dicitur, ergo, &c. Augetur dubitatio: quia si ideo emanatio sensibilis est emanatio vitalis: quia licet ab exteriori incipiat, tamen in interiori terminatur: sequitur quòd etiam inanimatarum emanatio vitalis erit. nam cùm ignis emanat ab igne, principium huius emanationis est exterius, scilicet ignis generãs, sed terminus est interior, scilicet, forma ignis geniti, quæ est in ipsa materia quæ transmutatur, sicut forma à re sensibili causata est in ipso sensu qui immutatur.

Secundum dubium est, quia non videtur conuenienter adduci pro ratione quare in processu emanationis sensibilis principium & terminus pertinent ad diuersa: quia videlicet potentia sensitiua in seipsa non reflectitur. nam constat hîc sermonem esse de illa emanatione qua forma sensibilis ab ipsa re extrinseca emanat in animam sensitiuam. ad hoc autem nihil refert vtrum potentia sensitiua supra seipsam reflectatur, nécne, quia si etiam supra se reflecteretur, idem esset. sicut patet quòd intellectus supra seipsum reflectitur: & tamen principium illius emanationis qua forma intelligibilis à re extrinseca in intellectum emanat, & terminus, ad diuersa pertinent. Si dicatur quòd hîc est sermo de emanatione sensibili, non qua recipitur species sensibilis, sed qua producitur actus sentiendi: quia cùm actio sensus non terminetur ad ipsum sensum, sed ad sensibile extrinsecum, principium & terminus pertineant ad diuersa: quod non esset si sensus seipsum sentiret, non videtur hoc verum esse: quia per actum sentiendi, maximè per actum sensus exterioris, nihil producitur in ipso sensu: hîc autem loquimur de actu quo vnum ab altero emanat & producitur.

DVOBVS modis ad hæc responderi potest. Pro primo autem modo considerandum est primò, quòd cùm dicimus viuentia à seipsis moueri, non intelligimus ita ipsa esse sibi principium motus, quo mouentur, quasi nullo modo à principio aliquo extrinseco eorum motus originem habeat, cùm octauo Phys. ostendat Arist. motum in animalibus quo à seipsis mouentur, ab aliquo extrinseco motu habere initium: sed intelligimus ipsa esse sibi immediatum principium elicitiuum talis motus in seipsis existentis: licet ad illum motum aliquid extrinsecum tanquam principiũ remotum concurrat. hoc autem etiam animabus conuenit: nam huius actionis quæ est sentire, secundum quam sensitiua inquantum huiusmodi dicuntur seipsa mouere, immediatum & proximum principiũ elicitiuum est ipsa potẽtia sensitiua specie sensibili actuata, sed remotum principium est ipsum sensibile suam formam in sensum imprimens. Vnde negatur ꝙ emanatio sensibilis, scilicet ipsum sentire, non sit ab interiori principio proximè. Non enim hoc dicit S. Thom. sed quòd incipit ab exteriori, tanquam videlicet à remoto principio, à quo inquam sensus formam accipit qua in seipso suam operationem causat: & ad hunc sensum, vt etiam hoc obiter explanemus, intelligendum est quod inquit S. Thom. 1. q. 27. articul. 5. sentire non esse totaliter remotum à genere actionum quæ sunt extra, eò quòd sentire perficiatur per actionem sensibilis in sensu: quia enim sensibile est secundum suum esse extrinsecum à sensu, & necesse est eius actionem in sensum præcedere naturaliter ipsum sentire, quod est actio sensus: ex quo habet ipsum sensibile vt sit principium remotũ actus sentiendi per actionem transeuntem qua agit in sensum: ideo dicitur sentire non esse totaliter extraneum à genere actionum quæ sunt ad extra. Hoc autem non conuenit intellectioni: quia licet intelligere aliquod scilicet nostrum, originem habeat aliquo modo ab actione sensibilis in sensum, hoc tamen non conuenit intellectioni secũdum totum genus suum, sicut sensationi. nam neque intellectio angelica, neque intellectio diuina causatur à rebus sensibilibus.

POTEST etiam aliter & melius istud intelligi: nam aliud est operationem perfici per actionem sensibilis in sensum, & aliud dependere & originari ab illa actione. Ad secundum enim sufficit vt actio sensibilis in sensum præcedat operationem sensus, & illius principium proximum causauerit: ad primum autem requiritur ꝙ simul sit vtrumque, & vnum necessariò alterum concomitetur. Dicitur ergo quòd sentire perfici per actionem sensibilis in sensum, est non solùm à tali actione originari, sed etiam sui existentiam & complemẽtum exigere, vt illa actio sit simul cum ipso sentire. non enim est sentire in actu, nisi dum actualiter sensus à sensibili immutatur. intellectioni autem conuenit quidem vt ab actione sensibilis in sensum & intelligibilis in intellectum originetur, non autem quòd per talem actionem perficiatur, quum etiam actione illa non existente sit intellectio: postquam enim intellectus est specie informatus per seipsum intelligit, nulla concurrente actione intelligibili in intellectum.

AD confirmationem dicitur, quòd procedit ex falso intellectu verborum sancti Thomæ, quasi videlicet emanatio sensibilis sit ipsa productio formæ sensibilis in sensum, & terminus huius emanationis remaneat in sensu. hoc enim non intẽdit sanctus Thom. sed quòd ipsum sentire quod est actualis sensatio, & iudicium de re sensibili, & est terminus sensibilis emanationis, incipit quidem ab exteriori tanquam à principio remoto per actionem transeuntem ipsius in sensum, sed tamen proximè & immediatè producitur à potentia sensitiua facta in actu primo, & remanet in ipsa, non autem recipitur in aliquo extra sensum existente, & hoc est emanationem sensibilem in interiori terminari: in inanimatis autem non est sic. Nam inanimata non sunt proximum principium productiuum alicuius in ipsis remanentis: sed omnis eorum actio in aliquo recipitur extrinseco.

PRO solutione secundi dubij, considerandum est, quòd quum omnis potentia actiua, aut productiua alicuius operationis habeat aliquod obiectum in quod per suam operationem tendit, & ad quod sua operatio terminatur, necesse est omnem operationem medium aliquo modo esse inter potentiam quæ est eius principium productiuum, & obiectum quod est eius terminus: sed aliquando ipse terminus est per talem operationem productus, sicut in actionibus transeuntibus apparet: aliquando verò non est productus simpliciter secundum suum esse reale, licet sit fortè productus secundum aliquod esse intẽtionale. Sentire ergo est operatio & emanatio quædam cuius principium elicitiuum est potentia sensitiua: terminus verò est ipsum sensibile, quod secundum esse quidem naturale aut reale non est productum per actum sentiendi. secundum tamen aliquam rationem potest aliquo modo dici productum, scilicet, in ratione sensati in actu. non enim habet sensibile quod sit actu sensatum, nisi ab actu sentiendi quo actualiter sentitur, vt dicatur ex hoc sensus constituere suum obiectum in esse sensati. Istis præsuppositis dicitur quòd ratio S. Thom. optima est: cùm enim potentia sensitiua non reflectatur supra seipsam (nõ enim visus videt seipsum, propriè loquendo) sequitur quòd ipsa non est terminus & obiectũ emanationis sensitiuæ quæ dicitur sensatio: & cùm ipse sit principium talis emanationis, sequitur quòd principium eius & terminus ad diuersa pertineant, principium scilicet ad sensum, terminus verò ad ipsum sensibile. Quum autem dicitur quòd idem esset, etiam si sensus supra seipsum reflecteretur: negatur. Si enim nec reflecteretur supra seipsum se sentiẽdo, ipse esset & principium sensationis, & obiectum siue terminus, & sic principium & terminus non pertinerent ad diuersa. ideo responsio ibi data admittitur. ad cuius improbationem dicitur primò quòd hîc non loquitur sanctus Thomas de emanatione secundum quòd per ipsam aliquid realiter producitur: sed absolutè loquitur de ipsa operatione ab aliquo emanante principio, quæ in viuentibus ab interiori procedit, & aliquo modo in ipso interiori manet. Inferius autem declarabit in illa emanatione quæ est ab intellectu, esse aliquid realiter productum.

Dicitur secundò, quòd etiam per emanationem sensibilem aliquid producitur secundum esse sensatum, vt dictum est, licet non secundum esse reale: sed hoc non est propriè aliquid produci. Potest secundò responderi & melius ad prædicta dubia. Dicitur enim primò, quòd per emanationem quæ est secundum animam sensitiuam, intelligit sanct. Thom. non quidem impressionem speciei sensibilis in sensum à re sensibili: quia illa emanatio est tantùm ab extrinseco: nõ etiam ipsam operationem quæ est sensatio, cùm illa nõ habeat aliquem terminum per ipsam realiter productum: sed illam actionem qua anima sensitiua aliquid producit in seipsa: hoc autem est inquantum vna potentia sensitiua agit in aliam, vt sensus exterior in phantasiam, & phantasia in memoriam. ista enim emanatio fit ab intrinseco immediatè, inquantum anima sensitiua in seipsa causat formam sensibilem per potentias exteriores, immutando interiores, licet ab extrinseco remotè originetur. Dicitur secundò quòd potentiam sensitiuam non reflecti supra seipsam, est non sentire seipsam, neque sui similitudinem in seipsa causare: & sic cùm potentia sensitiua non reflectatur supra se causando sui similitudinem in se, per quam seipsam sentiat: sequitur in emanatione sensitiuæ animæ qua per ipsam aliquid producitur, principium & terminum ad diuersa pertinere, scilicet ad diuersas potentias, licet sit eadem anima. Et istud magis videtur esse secundum intentionem literæ, si diligenter consideretur: & secundum hunc sensum patet obiectiones non procedere. Secundo loco ostendit sanct. Thom. quòd etiam in emanatione intellectuali plures modi inueniuntur, & quòd emanatio diuini intellectus ab aliis differt: & ait quòd in intellectuali vita etiam diuersi gradus inueniũtur. Infimus est humani intellectus, qui seipsum quidem cognoscere potest: sed tamen primum suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit, scilicet à phantasmate. supra hunc est vita intellectus angelici, qui per seipsum cognoscit, & non ex aliquo exteriori. sed tamen licet intentio intellecta sit angelis omnino intrinseca, non tamen ipsa est eorum substantia, cùm in eis non sit idem intelligere & ipse. vltima perfectio vitæ est diuini intellectus, cuius intentio intellecta est ipsa diuina essentia, cùm in ipsa non sit aliud intelligere & esse. Ne autem dubium sit quid nomine intentionis intellectæ intelligatur, exponit sanctus Thomas ipsam esse, id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, quod est quædam similitudo cõcepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant. Hanc autem in nobis non esse rem intellectã apparet: quia aliud est intelligere rem, & aliud intelligere ipsam intentionem intellectam: quod fit per reflexionem: vnde & aliæ scientiæ sunt de rebus, & aliæ de intentionibus intellectus. ipsum etiam nõ esse intellectus, ipsum in nobis, ex hoc patet, ꝙ esse eius in ipso intelligit consistit, non autem esse intellectus nostri. In Deo autẽ ipsam esse diuinum intellectum constat: quia in ipso idem est intelligere & esse, & quia intellectus in eo est res intellecta, relinquitur quòd in ipso Deo intelligente se, idem sit intellectus, res quæ intelligitur, & intentio intellecta.

AD euidentiam eius quod dicitur, intentionem intellectam angelis esse omnino intrinsecam, considerandum est quòd hoc non dicitur quasi in nobis intentio intellecta secundum suam entitatem omnino intrinseca intellectui non sit, sed quia in nobis entitas quidem intentionis intellectæ est intellectui intrinseca, quum sit eius accidens, sed causa est aliquo modo extrinseca, inquantũ initiũ nostræ cognitionis est ab extrinseco, id est, à phãtasmate: in angelis autem neque etiã quantũ ad causam est ab extrinseco obiecto, cùm ab extrinseco eius cognitio originem non habeat, vtpote existentibus illis connaturalibus speciebus intelligibilibus, & sua essentia qua seipsum intelligit, sibi existente intrinseca.

CIRCA id quod dicitur, esse intentionis intellectæ in ipso intelligi consistere, considerandum quòd esse intentionis intellectæ dicitur in intelligi consistere: non quia non habeat aliquod esse in re, sed tantùm hoc habeat esse quòd intelligitur, id est, habeat solam habitudinem rationis ad intelligentẽ, quemadmodum entia rationis dicũtur habere esse in intelligi. nam cùm sit accidens intellectus, necesse est vt aliquod esse reale habeat: sed quia illud esse quod habet reale est ipse actus intelligendi vt passiuè sumitur, & significatur per hoc quod dico intelligi, vel esse aliquod ipsum intelligere consequẽs, quod non durat nisi quandiu actualis intellectio durat. cessante enim intellectione, esse intentionis intellectæ

cessat:

cessat: & est simile sicut si diceremus esse aeris illuminati inquantum huiusmodi in ipso illuminari consistere: quia lumen non habet esse in aere, nisi per illuminationem, & nisi dum aër illuminatur. Deinde cùm dicitur: Hoc autem sic manifestari potest: accedit sanctus Thomas ad manifestationem diuinæ generationis, & ponit quatuor conclusiones. Prima est, Non est possibile sic accipi generationem diuinam, sicut in rebus inanimatis generatio inuenitur. Probatur, generans in illis imprimit suam speciem in exteriorem materiam, non autem in diuinis, ergo, &c. Probatur secunda pars antecedentis: quia secundum fidem filius à Deo genitus veram habet deitatem, & est verus Deus. deitas autem non est forma materiæ inhærens, neque Deus est ex materia existens. Secunda conclusio est: Non potest accipi diuina generatio ad modum eius quæ est in plantis & animalibus communicantibus cum plantis in nutritiua & generatiua virtute. probatur. Separatur aliquid ab illis ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem: hæc autem Deo conuenire non possunt, vt ex supradictis patet, ergo, &c. Tertia conclusio est: Diuina generatio non potest intelligi secundum modum emanationis quæ inuenitur in anima sensitiua. probatur, tum quia cùm Deus sit primum agens, ab exteriori non accipit vnde in alterum influere possit, vt scilicet sensui conuenit, iuxta prædicta: tum quia operationes animæ sensitiuæ non complentur sine corporalibus instrumentis: Deum autem constat incorporeum esse. Quarta conclusio est: Generatio diuina secundum intellectualem emanationem est intelligenda. Relinquit hanc probatam S. Thom. ex sufficienti diuisione suprapostita.

Ad eius tamen manifestationem ponit duodecim conclusiones, quarum prima est: In Deo seipsum intelligente est verbum Dei quasi Deus intellus: probatur: Omne intellectum inquantum intellectum, est in intelligente, ergo Deus seipsum intelligens est in seipso vt intellectum intelligente. ergo, &c. probatur antecedẽs, quia intelligere significat apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum: vnde & intellectus noster seipsum intelligẽs, est in seipso non solùm vt idem sibi per essentiam, sed etiam vt apprehensum intelligendo. Secunda verò probatur: quia intellectum in intelligente est intentio intellecta & verbum. Confirmatur auth. Ioan. dicentis: Verbum erat apud Deum.

AD huius rationis euidentiam considerandum est, quòd licet res intellecta in intelligente per speciem intelligibilem sit, ex illo tamen non habet rationem actualiter intellecti. nam actu intellectum inquantum huiusmodi nominat terminum intellectionis per ipsam intellectionem apprehensum: species autem intelligibilis nominat intellectionis principium. ideo præter ipsam speciem intelligibilem oportet esse in intellectu actu intelligente intentionem intellectam: nam quod apprehenditur, est in apprehendente aliquo modo. Secunda conclusio est. Verbum Dei est ipsi coæternum, non autem accidit ei ex tempore verbum suum, sicut intellectui nostro. Probatur: Intellectus diuinus semper seipsum intelligit. ex hoc autẽ quòd seipsum intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit. ergo eius verbũ in ipso semper extitit. ergo, &c. probatur assumptum: quia intellectus diuinus non exit de potentia in actum, sed semper est in actu existens. Confirmatur ex eo quod dicitur: In principio erat verbum. Tertia conclusio est: Verbum Dei est ipsum esse diuinum, & essentia eius, & ipse verus Deus. quo ad primam partem probatur: Substantia intellectus diuini est ipsum suum intelligere, cùm sit actus purus: esse verbi intellecti est ipsum suum intelligi: ergo idem esse est verbi diuini & intellectus diuini. Quò ad secundam verò partem probatur: quia esse diuini intellectus est esse Dei, qui est suus intellectus. esse autem Dei est eius essentia qua est Deus. Quò ad tertiã autem partem probatur: quia non est aliud naturale esse Dei, & aliud eius intelligere. Confirmatur ex eo quòd dicitur, Deus erat verbum. Nam cùm absolutè dicatur, demonstratur verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset simpliciter & absolutè dici homo, sed tantùm homo intellectus: vnde hæc esset falsa, homo est verbum: sed hęc potest esse vera, homo intellectus est verbum. Ex hoc infert S. Thom. cùm dicitur, Deus erat verbum, ostendi verbum diuinum esse rem in natura existentem & subsistẽtem: quia Deus verus res subsistens est. Ad horum autem maiorem manifestationem interponit, ista verbo intellectus humani seipsum intelligentis non conuenire. Cùm enim esse intentionis intellectæ sit ipsum intelligi, & aliud sit esse intellectus & intelligere eius (substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu) sequitur ꝙ aliud sit esse intentionis intellectæ, & aliud esse intellectus. Similiter sequitur quòd verbum conceptum non sit homo verus, naturale esse hominis habens, sed tantùm homo intellectus, tanquam eius similitudo ab ipso apprehensa.

CIRCA probationem primæ partis conclusionis aduertendum est, quòd sicut eadem res est actio & passio in rebus quæ materialiter mouentur, ita in rebus quæ aliquo modo immaterialiter operantur, eadẽ est operatio qua & principium operationis denominatur per modum agentis, & terminus actionis denominatur per modum patientis, sicut eadem visione dicitur res videri, & visus videre. Cùm ergo intelligere sit operatio quædam immaterialis ab intellectu elicita, & terminata ad intentionem intellectam, eadem res sunt ipsum intelligere intellectus, & ipsum intelligi intentionis intellectæ: differunt autem secundum diuersas habitudines connotatas. dicitur enim intelligere inquantum significatur cum habitudine intellectus, vt à quo est: dicitur verò intelligi inquantum connotat habitudinem intellecti vt termini. Optimè ergo cõcludit S. Thom. quòd idem est esse intellectus diuini, & verbi ipsius: quia esse intellectus, est ipsum intelligere, & esse verbi est ipsum intelligi. Si enim intelligi est esse verbi, & intelligi est ipsum intelligere, sequitur quòd esse verbi est ipsum intelligere: & ideo si intelligere est esse intellectus, sequitur vt esse verbi, sit ipsum esse intellectus.

CIRCA probationem secundæ partis conclusionis attendendum est, fundamentum huius rationis esse, quòd essentia diuina non potest esse actus alicuius quod sibi non identificetur, & ideo si esse verbi est essentia diuina, oportet vt verbum idem sit quod ipsa essentia.

CIRCA probationem tertiæ partis conclusionis considerandum est, quòd naturalæ esse rei consequitur rei essentiam, & secundum naturarum diuersitatem diuersificatur. Sicut enim alia est natura & essentia lapidis, & alia natura & essentia hominis: ita aliud est esse lapidis, & aliud esse hominis. & ideo essentia & esse naturale ipsius sese concomitantur, ita quòd vbi vnum est primò & per se, & alterum est. Cùm ergo verbum diuinum habeat naturale esse Dei, eò quòd suum esse sit ipsum intelligere, quòd est esse naturale Dei: sequitur quòd essentiam diuinam habeat: & quia omne suppositum cuius natura est diuina essentia, est verus Deus, sequitur ipsum verbum diuinum esse Deum verum, & secundum hoc fundamentum procedit hæc ratio.

SED circa prædicta duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur sufficienter concludi intentionem intellectam & intellectum idem esse in Deo: quia habẽt idem esse: nam manus hominis & pes habent idem esse, cùm per eandem numero formam sint, & similiter materia & forma, & tamen manus non est pes, sed sunt duæ substantiæ, & similiter materia non est forma. Secundum est, quia si esse intentionis intellectæ est intelligi, & esse intellectus est intelligere, sequitur quòd idem esse sit intellectus & intentionis intellectæ, & quòd intentio intellecta sit intellectus, & consequenter Deus: cùm non solùm Deus intentionem intellectam in ipso existentem intelligat, sed etiam res omnes habentes esse extra ipsum Deum, & ipsarum rerum esse inquantum intelliguntur, sit intelligi: eadem ratione sequitur quòd omnis creatura sit diuinus intellectus, & sit Deus.

AD primum dicitur primò quòd non procedit ratio S. Thom. ex hoc vniuersaliter, quòd omnia quę habent idem esse, idem sint, quia illud non est verum de partibus constituentibus totum, & per esse totius existentibus, sed ex hoc quòd oportet sic esse in naturis simplicibus. cùm enim vnũ non possit habere esse talis naturæ tanquam pars eius: si illius esse habeat, necesse est vt sit illius naturæ suppositum: & ideo si esse ipsius intellectus diuini sit esse eius quod in ipso est, necesse est iuxta declarationem superius factam vt eorum sit vna natura, & quòd vnum sit aliud. Ad secundum dicitur quòd aliter loquendum est de intentione intellecta existente in intellectu, & aliter de re intellecta habente esse extra intellectum inquantum habet esse extra intellectum. intelligi enim intentionis intellectæ dicit ipsum eius esse quo in rerum natura existit. non enim existit nisi per ipsum actuale intelligi: vnde & hoc cessante, verbum non est: sed intelligi rei ad extra, inquantum ad extra est, non dicit esse ipsius, sed tantùm habitudinem quandã ad intellectum: & est denominatio ab extrinseco dum dicitur intelligi, scilicet ab actu intelligendi, existẽte non quidem in ipsa re, sed in intellectu, & ideo licet sequatur ex eo quòd esse intellectus est ipsum intelligere, & esse intentionis intellectæ est ipsum intelligi, intentionem intellectam & intellectum esse idem, non tamen sequitur rem intellectam secundum quòd est extra, esse diuinum intellectum. Quum autem arguitur, quia esse ipsarum inquantum intelliguntur, est ipsum intelligi, dicitur quòd si li inquantum intelliguntur, significet inquantum habent esse in intellectu per suam intẽtionem intellectam, sic vtique verum est quòd intelligi est esse ipsarũ: sed ex hoc nihil aliud habetur nisi quòd intentio intellecta ipsarum per quam sunt in intellectu diuino, est idem quòd intellectus diuinus. Si autem significetur inquãtum terminãt actum diuini intellectus secundum esse quod habent extra intellectum, sic falsum est quòd esse ipsarum sit intelligi, id est, actus intelligendi quo intelliguntur, sed est ipsum esse extra intellectum cum habitudine ad intelligentem in actu.

Quarta conclusio est: Verbum Dei in eadem numero natura communicat cum Deo. Probatur dupliciter. Primò, sic habet naturã Dei, sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, sed intelligere Dei est esse diuinũ, ergo sic habet naturã Dei sicut esse diuinum est esse suum. sed sic esse diuinum est esse suum, quòd idem esse est vtriusque: ergo habet ipsam essentiam diuinam non solùm specie, sed numero eandem.

ADVERTENDVM est, quòd natura alicuius speciei non potest numero multiplicari, nisi multiplicetur esse talis naturæ: quia habentium diuersas numero naturas completas non potest esse vnum esse: & ideo vbi aliqua numero distincta habent vnum & idem esse, in illis natura non est multiplicata secundum numerum, sed est vna numero: & ideo optimè hîc arguitur esse eandem numero naturam Dei intelligentis, & verbi ipsius, quia habent vnum & idem esse diuinitatis. Secundò, natura diuina est omnino immaterialis: ergo non potest esse vna specie & numero differens. probatur consequentia: quia natura quæ est vna secundum speciem, non diuiditur in plura secundum numerum, nisi propter materiam. Ex hoc infert S. Thomas quòd propter hoc Deus & verbum suum non sunt duo dij, sed vnus Deus: nam quòd duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit, quòd natura humana numero diuiditur in duobus.

CIRCA istam propositionem, duo habentes naturam humanam sunt duo homines, quia natura humana numero diuiditur in duobus, dubitatur. Videtur enim velle S. Thom. quòd pluralitas naturæ humanæ sit ratio quare aliqui dicuntur plures homines. Huius autem oppositum videtur tenere in 3. q. 3. art. 7. ad secundum, vbi vult quòd si vna persona diuina assumeret duas humanitates, non diceretur duo homines, sed vnus homo, propter vnitatem suppositi. Quia difficultas hæc oritur ex hac generali difficultate, an scilicet ad pluralitatem nominis substantiui sufficiat sola pluralitas formæ significatæ per nomen, an etiam requiratur pluralitas suppositorum, ideo ad hoc primò respondendum est ex quo ad motum dubium postea facilis erit solutio. Sciendum est igitur, quòd duplex in doctrina S. Thom. responsio dari potest. Primò potest responderi quòd ad hoc vt nomen non solum adiectiuum, sed etiam substantiuum pluraliter prædicetur, non sufficit quòd forma significata per nomen sit plurificata in eo de quo nomen prædicatur, sed requiritur etiam vt supposita sint plura de quibus nomen dicatur. Patet hoc ex duobus locis S. Thom. in Summa. Primus est in tertia parte loco allegato. Secundus est in quæst. 36. art. 4. ad secundum, vbi ait quòd quanuis in patre sint plures proprietates, quarum vna refertur ad filium, alia verò ad spiritum sanctum, non dicitur tamen plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

SED duo sunt quæ huic obstare videntur. Primum est, quia generalem regulam ponit sanctus Thomas 1. quæst. 39. art. 3. & 1. Sent. dist. 9. art. 23. Item tertio Sent. d. 1. q. 2. & de Potentia, q. 9. artic. 6. videlicet quòd nomina substantiua accipiunt vnitatem & pluralitatem ab vnitate & pluralitate formæ significatæ, nulla de pluralitate suppositorum facta mentione. Secundum est, quia sanctus Thomas hanc generalem regulam practicando in tertio Sent. loco allegato, inquit, quòd si vna persona duas humanita-

[illegible]s assumeret, diceretur duo homines, propter pluralitatem formæ significatæ, quamuis vnum esset suppositum.

AD primum dicitur quòd dupliciter possumus loqui de singularitate & pluralitate nominum. Vno modo quantum ad rationem & causam formalem singularitatis & pluralitatis ipsorum præcisè & absolutè. Alio modo quantum ad causam simul, & id quod semper causam hanc concomitatur, quod potest dici causa sine qua non. Si primo modo de hac singularitate & pluralitate loquamur, sic sola pluralitas formæ significatæ requiritur ad pluralitatem nominis substantiui, sicut sola pluralitas suppositorum ad pluralitatem nominis adiectiui requiritur. Quia enim, vt inquit sanctus Thomas locis præallegatis, substantiuum significat per modum substantiæ, & substantia ex se habet vnitatem & pluralitatem: ideo ex vnitate & pluralitate formæ significatæ, tanquam scilicet ex ratione & causa vnitatis & pluralitatis accipitur eius singularitas & pluralitas. econtrario verò quia nomen adiectiuum significat aliquid per modum accidentis, accidentia autem accipiunt vnitatem & pluralitatem ex subiecto: ideo & ipsum adiectiuum suam singularitatem & pluralitatem accipit ex vnitate suppositorum, tanquam & ratione & causa suæ singularitatis & pluralitatis. Si verò loquamur secundo modo, quantum, scilicet ad causam simul, & id quod causam concomitatur, sic non sola pluralitas formæ significatæ concurrit ad nominis pluralitatem, sed etiam pluralitas suppositorum: quia non inuenitur apud nos forma substantialis multiplicata sine suppositorum multiplicatione. Sanct. Thomas ergo vbi illam regulam generalem ponit, tangit illud tantùm quod formalis ratio & causa pluralitatis nominis, ex quo primò & per se nomen substantiuum à nomine adiectiuo quantum ad singularitatem & pluralitatem differt. per hoc autem non excludit pluralitatem suppositorum quæ concomitatur. in aliis autem locis explicat non tantùm causam, sed etiam id quod causam concomitatur. Nam tertia parte assignat rationem quare persona assumens duas humanitates non diceretur duo homines: quia inquam nunquam in iis quæ apud nos sunt, nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. in quo dat intelligere, quòd licet pluralitas suppositorum non sit formalis ratio & causa pluralitatis nominis substantiui, ipsam tamen causam concomitatur: & propter hoc considerato vtroque ad pluralitatem huiusmodi concurrente, persona quæ duas humanitates assumeret, non esset vnus homo. Idem dat intelligere prima parte in quęstione 36. dum inquit, quòd pater non dicitur plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum: quasi diceret, licet sola pluralitas formæ significatæ sit causa & fundamentũ pluralitatis nominis substantiui, tamen illa non sufficit ad pluralitatem, quia pluralitas nominis etiam pluralitatem suppositorum tanquam causam in omnibus quæ apud nos sunt, concomitantem implicat. Et propter hoc non prædicamus nomen substantiuum etiam in diuinis, nisi cum pluralitate formæ pluralitas etiam concurrat suppositorum. Ad secundum dicitur quòd sanctus Thomas in tertio Sententiarum loquutus est quantum exigit causa pluralitatis nominis substantiui. Quia enim in illo casu esset vera & formalis causa pluralitatis nominis, scilicet pluralitas formę significatæ, ideo dixit quòd illa persona esset plures homines. huic tamen non repugnat quòd considerata causa, & eo quod causam concomitatur, dicendum esset, quòd illa persona non esset duo homines, sed vnus. Posset secundò responderi ad dubium quòd regula illa de pluralitate substantiuorum est vniuersaliter vera in nominibus substantiuis, id est, inquantum huiusmodi: & quòd sola pluralitas formæ requiritur ad pluralitatem ipsius, nec requiritur pluralitas suppositorum. Ad instantiam autem ex tertia parte posset dici, quòd hoc nomen homo habet aliquid de conditione nominis substantiui, & aliquid de conditione nominis adiectiui, vt de Christo dicitur: sicut & humanitas in Christo habet quidem modum formæ accidentalis, inquantum aduenit supposito diuino post eius esse completum, & nõ identificatur ipsi supposito: habet verò modum naturæ substantialis, inquantum trahitur ad esse diuini suppositi, & diuinum suppositum in ipsa subsistit. Inquantum habet modum nominis substantiui, sic dicitur pluraliter ad plurificationem formæ significatæ: & secundum hanc considerationem dixit sanct. Thomas tertio Sententiarum, quòd persona assumẽs duas humanitates esset duo homines. Inquantum verò habet modum nominis adiectiui, sic pluralitatem accipit à pluralitate suppositorum, & secũdum hanc considerationem dictum est in tertia parte, quòd persona assumens duas humanitates non esset duo homines. Vnde ibid. dicitur, quòd natura humana in Christo, quantum ad aliquid, se habet per modum indumenti, quasi insinuando quòd illud nomen homo, ibi accipitur vt modum nominis adiectiui habet. & fortassis hanc responsionem intellexit Capreolus in 1. Sent. distinct. 4. quæst. 1. artic. 1. vbi dixit quòd sanctus Thomas in tertia parte, dum dixit quòd nomen nunquam pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum, potius loquitur de adiectiuis quàm de substantiuis. Sed quia in tertia parte loquitur sanctus Thomas de hoc nomine homo, tanquam de nomine substantiuo, vt patet in eadem quæstione, articulo sexto: vbi determinat quòd si plures personæ acciperẽt vnam humanitatem, dicerentur vnus homo propter vnitatem formæ significatæ, quod conuenit nomini substantiuo: prima etiam parte loquens de hoc nomine principium, inquit, quòd si diceretur pater esse plura principia, implicaretur pluralitas suppositorum: ideo videtur mihi prima responsio melior esse, & magis ad mentem sancti Thomæ, scilicet quòd ad pluralitatem nominis substantiui concurrit & pluralitas formæ significatæ, & pluralitas suppositorum: vnum sicut ratio & causa formalis pluralitatis: alterum sicut concomitans causam, & sicut causa sine qua non, in rebus quæ apud nos sunt, & consequenter etiam in diuinis, in quibus, nominibus vtimur ad significandum secundum modum in creaturis inuentum. Ex his ad dubium primò motum patet responsio. Dicitur enim quòd vtique vult sanctus Thomas hoc loco rationem, quare aliqui plures homines dicantur, esse humanitatis pluralitatem in illis: per hoc tamen non excludit suppositorum pluralitatem modo dicto, imò videtur includere: cùm etiam de duobus suppositis habentibus humanitatem, mentionem facit: huic autem, vt patuit, quòd in tertia parte dicitur non contrariatur. Quinta conclusio est: Verbum Dei à Deo secundum ipsum suum intelligere procedit. probatur, supponendo ꝙ quamuis ea quæ in creaturis diuersa sunt, quæ scilicet de Deo formaliter dicuntur, in Deo vnum simpliciter sint, verissimè tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem illorum. declaratur in essentia, subsistentia, & esse, tunc sic. De ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, est ꝙ procedat ab intelligente secundum suum intelligere, ergo, &c. probatur antecedens, quia est quasi terminus intellectualis operationis. consequentia verò probatur: quia cùm in Deo sit idem intelligens, intelligere, & intentio intellecta, oportet vt in Deo verissimè sit & quod pertinet ad rationem intelligentis, & quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere, & quod pertinet ad rationem intentionis intellectæ siue verbi.

HIC duo sunt attendenda. Primum est, quòd conclusio hæc ponitur non tanquam naturaliter scita, sed tanquam credita. non enim naturaliter probari potest trinitas personarum in diuinis eo modo, quo fides ponit: & ideo oportet fundamentum conclusionis creditum esse, scilicet de ratione verbi est quòd procedat ab intelligente secundum suum intelligere. Hoc enim non est vniuersaliter verum, nisi supposito secundum fidem esse in diuinis verbum productum. Nam supponens sanctus Thomas ex sacris scripturis esse filium in diuinis, intendit modum generationis declarare. Vnde Philosophus negans personarum trinitatem in diuinis, negaret ibi generationem esse, & quòd de ratione verbi sit, quòd procedat ab intelligente secundum suum intelligere: imò multi negant etiam in intellectu nostro oportere poni verbum productum. Secundum est quòd cùm dicitur verbum esse quasi terminum intellectualis operationis, li quasi non accipitur vt similitudinem importat, sed vt est veritatis expressiuum. Sexta conclusio est: Verbum ab intelligente in Deo sola relatione distinguitur. Probatur: verbum Dei comparatur ad Deum intelligentem, cuius est verbum, sicut ad eum à quo est, cùm hoc sit de ratione verbi, & non distinguuntur secundum essentiam, ergo remanet sola distinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem à quo est. Confirmatur per id quod dicitur: Hoc erat in principio apud Deum: ex quo datur intelligi verbum quod Deum esse dixerat, aliquo modo à Deo dicente distinctum esse. Quomodo autem personæ diuinæ constituantur & distinguantur per relationes, inferius cap. 24. ostendetur. Septima conclusio est: Verbum Dei comparatur ad alias res à Deo intellectas sicut exemplar, ad ipsum verò Deum cuius est verbum, sicut imago. probatur, quia quum verbum interius conceptum sit quædam ratio & similitudo rei intellectę, si se habeat ad eam sicut principium, habet rationem exemplaris. Si verò se habeat ad ipsam sicut ad principium, habet rationem imaginis. declaratur in nostro intellectu respectu artificialium & respectu naturalium. Intelligere autem Dei intelligentis est principium rerum intellectarum ab ipso: ad intelligibile autem quod est ipse, comparatur sicut ad principium. cùm hoc intelligibile sit idem cum intellectu intelligente. Et eadem ratio est de verbo, quum sit quædam emanatio intellectus intelligentis, ergo, &c. Confirmatur auth. Apost. ad Coloss. 1. dicentis de verbo Dei, quòd est imago inuisibilis Dei.

ADVERTENDVM, quòd duplicem identitatem intelligibilis cum intelligẽte possumus intelligere. vnam secundum esse intelligibile prout intelligibile secundum suam speciem intellectualem est in intellectu, & ex illis fit vnum ad intelligendum. aliam verò secundum esse naturale, & secundum propriam naturam: sicut cùm intellectus seipsum intelligit, constat ꝙ eadem res est intelligibile, & intellectus intelligens. Hîc ergo cùm inquit sanctus Thomas intelligibile diuinum idem esse cum intellectu intelligente, & sic comparari ad intelligere & ad verbum sicut principium, intelligendum est non de identitate in esse intelligibili: quia secundum hanc idẽtitatem omne intelligibile est principium verbi, quum verbum procedat ab intellectu specie intelligibilis informato: sed de identitate secundum esse naturale, & secundum naturæ proprietatem. Nam cùm Deus seipsum intelligit, ipse Deus qui intelligitur, est ipsa sua essentia, & suus intellectus secundum rem: & ideo sicut intellectus comparatur ad verbum à se productum sicut principium, ita ad ipsum comparatur ipse Deus cuius est verbum, secundum suæ naturæ proprietatem. Octaua conclusio est: Verbum Dei est imago ipsius quantum ad eius essentiam. probatur: verbum intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiæ rei intellectæ: sed verbum Dei est imago Dei: ergo est eius imago, quantum ad eius essentiam. probatur maior ex differentia quæ est inter intellectum & sensum: quia videlicet sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia: intellectus autem ingreditur ad interiora rei: & ideo quia omnis cognitio perficitur secũdum similitudinem cognoscentis & cogniti, in sensu est similitudo sensibilis, quantum ad eius accidentia: in intellectu verò est similitudo rei intellectæ quantum ad eius essentiam. Confirmatur per Apostolum dicentem ad Hebræos primo, quòd est figura substantiæ eius. Nona conclusio est: Verbum Dei est filius. Probatur præmittendo, quòd est aliqua imago quæ non communicat in materia cum eo cuius est imago, sicut statua hominis: aliqua verò quæ in natura communicat, vt filius regis. Tunc sic arguitur: Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam, & in eadem natura cum dicente communicat, vt ostensum est, ergo, &c. probatur consequentia, quia quod procedit ex aliquo viuente in similitudine speciei, dicitur filius eius. Confirmatur. auth. Psalm. Dominus dixit ad me, filius meus es tu. Decima conclusio est: Verbum Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit. probatur, tum quia est filius. processio enim filij à patre est naturalis: tum quia Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut & naturaliter est. suum enim intelligere est suum esse. declaratur hæc ratio ex intellectu nostro, in quo conceptiones eorum quæ naturaliter intelligit, naturaliter sunt in ipso: & ab eo naturaliter procedunt: eorum verò conceptiones quæ non intelligit naturaliter, non sunt in ipso naturaliter.

AD euidentiam huius conclusionis considerandum primò ex prima parte quæst. 41 artic. 2. & hîc inferius, quòd naturaliter produci hoc loco accipitur non vt distinguitur contra produci supernaturaliter, sed vt distinguitur contra per voluntatem produci. dicitur enim naturaliter produci id ad quod producendum agens est determinatum à natura, & non potest non produci: per voluntatem autem produci dicitur quod ita producitur, quòd etiam potest non produci. vnde quia verbum diuinum non potest non produci à patre, sed necessariò ab ipso producitur, cùm etiam Deus nequeat seipsum non intelligere: ideò dicitur à Deo patre seipsum intelligente, naturaliter procedere.

SED circa secundam rationem declaratam ex his quæ accidunt in in-

intellectu nostro, dubitatur: nam constat quòd conceptiones eorum quæ naturaliter noster intellectus intelligit, non sic ab intellectu nostro naturaliter procedunt, quòd non possint non procedere. Cùm enim conceptio & verbum non sit in intellectu, nisi dum intellectus actualiter intelligit, & intellectus noster non semper intelligat actu ipsa naturaliter cognita, vt patet, manifestum est quòd aliquando non producuntur: & sic ex his quæ in intellectu nostro inueniuntur, non potest argui quòd verbum diuinũ naturaliter à Deo intelligẽte seipsũ procedat, sed magis oppositũ.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cùm in intellectu respectus ad suum actum sit duplex, scilicet ad eius exercitium, quod est intelligere actu: & ad eius specificationem, quod est intelligere tali modo: dupliciter possumus dicere intellectum aliquid naturaliter intelligere, aut inquam quantum ad exercitium actus: quia videlicet non potest non exire in actum intelligendi rem illam: aut quantum ad specificationem actus: quia videlicet si exeat in actum circa tale obiectum, non potest non intelligere tali modo: verbi gratia circa hoc principium, Omne totum est maius sua parte, potest intellectus naturaliter ferri: aut quia non potest non exire in actum cõsiderationis ipsius: aut quia si exeat in actum, non potest elicere alium actum circa ipsum quàm actum assensus: & quia conceptionum naturalitas concomitatur naturalitatem intellectionis, vt patet ex his quæ hîc dicuntur: ideo & aliqua conceptio potest dici esse naturaliter in intellectu, aut quantum ad esse conceptionis absolutè, quia videlicet non potest non produci ab intellectu: aut quantum ad speciem suam, inquantum si intellectus conceptionem de re formet, non potest esse nisi talis conceptio assensus. Quia ergo intellectus non intelligit nisi formando conceptionem, intellectio & conceptio sese proportionaliter consequuntur quantum ad naturalitatẽ, vt videlicet conceptio eius quod naturaliter intelligitur quantum ad specificationem actus, sit naturalis quantum ad sui specificationem. conceptio verò eius quod naturaliter intelligitur, quò ad exercitiũ actus, sit naturalis quò ad suum esse, & suum produci absolutè.

Secundò, considerandum iuxta prædicta quòd circa principia prima naturaliter nota duplicem modum necessitatis & naturalitatis in via S. Thom. possumus imaginari: vnus est quòd intellectus naturaliter intelligit prima principia non solùm quò ad specificationem, sed etiam quò ad exercitium actus. sed si sic ponamus, hoc erit intelligendum non absolutè posito intellectu, quasi non possit vnquam intellectus ab illo actu intelligendi cessare: sed posito intellectu, & aliis dispositionibus ad intellectualem operationem requisitis, putà debito vsu sensitiuarum potentiarum, & debita dispositione phantasmatum. huic modo dicendi videntur fauere verba sancti Thomæ, & hîc vbi vult intelligibilium primorum, quæ intellectus naturaliter intelligit, conceptiones naturaliter esse in intellectu, & ab ipso naturaliter procedere: & ex hoc infert quòd verbũ Dei seipsum naturaliter intelligentis naturaliter à patre procedit: vbi manifestum est ipsum de intellectione diuina naturali, quò ad exercitium actus intelligere. Fauent etiam verba ipsius, prima quæst. 41. articulo secundo ad quartum, vbi respondens ad hanc propositionem, Omne verbum procedit à dicente per voluntatem, ait, quòd etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima quæ naturaliter intelliguntur: vbi patet esse intentum de naturali intellectione, quo ad exercitium actus. Fauet etiam quod dicitur in quæst. Potentia, quæstione secunda, articulo tertio ad tertium, vbi ait S. Thom. quòd oportet ponere statum in actu intellectus qui intellectum naturaliter consequitur, ita quòd à voluntate non imperetur. constat enim quòd imperium voluntatis circa actum alterius potentiæ intelligitur quò ad eius exercitium. Alius modus est quòd intellectus intelligit prima principia naturaliter & necessariò, nõ quò ad exercitium actus, sed tantùm quò ad specificationem, inquantum videlicet eis necessariò assentit posito, quòd circa illa actum eliciat. Huic modo fauent verba sanct. Thom. prima secundæ, quæst. 10. artic. 2. vbi ostendit voluntatem à nullo obiecto quantum ad exercitium actus de necessitate moueri: quia potest aliquis de quocunque obiecto non cogitare. ex quo videtur velle nullum actum intellectus, quo ad sui exercitium esse naturalem & necessarium. Fauet etiam huic quòd vbi sanctus Thom. explicat modum necessitatis intellectus erga prima principia, tantùm de specificationis necessitate mentionem facit, vt patet de malo, quæstione tertia, articulo tertio, vbi postquam dixit, quòd tam intellectus quàm voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur, subiungit de intellectu quòd assentit ex necessitate primis principiis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire. patet enim quòd ista est necessitas tãtùm, quo ad actus specificationem. simile habetur de Veritate quæstione vigesima quarta, articulo primo, ad vigesimum, & prima quæst. 62. articu. octauo ad secundum. Licet autem vtraque via sustentari possit, videtur tamen mihi, saluo semper meliori iudicio, dicendum quòd naturalitas & necessitas intellectus ad cognitionem primorum principiorum sit tantùm respectu specificationis actus, inquantum videlicet intellectus est ad talem actum circa ipsa determinatus, qui est actus assensus, quia non potest illis non assentire: non autem respectu exercitij, quasi non possit non elicere actum circa illa. Experientia enim probamus nos cessare ab actuali consideratione principiorum, & voluntariè nos in aliorum cognitioné transferre, ac etiam ab aliorum consideratione cessando voluntariè ipsa principia considerare.

Quòd si adducatur dictum S. Thom. 1. p. q. 82. art. 4. ad tertium inquientis quòd omnem quidem motum voluntatis necesse est q̃ præcedat apprehensio, non tamen omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis, ex quo videtur velle quòd sit aliquis actus intelligendi, qui quantum ad exercitium actus à voluntate non dependeat, quodquidem videtur esse verum dumtaxat de apprehensione eorum quæ naturaliter ab intellectu cognoscuntur: dicitur quòd non loquitur de cognitione primorum principiorum, aut primorum terminorum vniuersalium, sed de cognitione quam quis primò habet dum de aliquo negocio incipit consiliari & considerare. oportet enim cùm non procedatur in infinitum in hoc quòd intellectionem præcedit volitio, & volitionem intellectio, esse statum in aliqua cognitione quam voluntas non imperat, sed aliquod principium altius intellectu nostro efficit, vt ibidem dicitur. Non obstant etiam dicta sanct. Thom. superius allegata, quia vt patebit, ad propositum suum sufficit intellectum naturaliter & necessariò ferri in prima principia, quò ad specificationem actus. Et cùm dicitur quòd imperium voluntatis circa actum alterius potentiæ, intelligitur quò ad exercitium actus, hoc non est vniuersaliter verum: quia etiam imperium voluntatis fertur in specificationem actus, sicut patet in iis quæ sunt fidei, quibus intellectus ex imperio voluntari assentit. His præmissis dupliciter possumus ad dubium respondere secundum duos modos superius tactos. Secundum enim primũ modum diceretur quòd falsum est, conceptiones intellectus nostri de his quæ naturaliter ab ipso intelliguntur, posse ab ipso non procedere, positis omnibus ex parte potẽtiarum cognoscitiuarum ad eorum intellectionem requisitis. quum autem probatur quia intellectus noster non semper ea intelligit, dicitur quòd hoc falsum est de intellectu coniuncto positis omnibus aliis dispositionibus ad intelligendum necessariis, licet verum sit intellectu absolutè sumpto. Quia enim non semper adest debita dispositio virium sensitiuarum, neque debita phantasmatum dispositio, ideo non semper prima principia actu intelligit absolutè, sed tunc tãtùm quando aliæ dispositiones adsunt. Iuxta secundum verò modum dicitur primò, quòd licet conceptiones huiusmodi possint non procedere ab intellectu quantum ad ipsorum esse absolutè, non possunt tamen non esse tales conceptiones, quæ sunt cõceptiones assensus, supposito quòd aliquas cõceptiones intellectus de primis naturaliter cognitis formet: & sic non possunt non esse in intellectu quantum ad ipsarum specificationem supposito quòd producantur. Cùm autem infertur quòd non poterit ex hoc concludi verbum diuinum naturaliter à Deo procedere, negatur. optimè enim ex hoc quod in nostro intellectu inuenitur, infert sanctus Thomas propositũ suum de verbo diuino. Vult enim habere de intellectu nostro quòd sicut naturaliter aliqua cognoscit, ita naturaliter sunt in ipso illorum conceptiones, eo scilicet modo naturalitatis, quo & ipsa naturaliter cognoscit, vt ex supradictis apparet. Ex quo infertur quòd similiter in intellectu diuino eodem modo naturalitatis naturaliter est & procedit verbum suiipsius à se naturaliter intellectum, quo & ipse seipsum naturaliter intelligit. huic autem si addiderimus quòd Deus seipsum naturaliter intelligit, & quò ad specificationem actus, quia non potest se alio modo intelligere quam intelligat: & quò ad exercitium actus, quia non potest se non intelligere, sequitur optimè verbum suum suámque conceptionem qua seipsum intelligit, ab ipso naturaliter procedere, & quantum ad esse suum absolutè, quia non potest non produci: & quantum ad sui specificationem, quia non potest esse aliud verbum quàm sit.

Vndecima conclusio est: Verbum Dei est verè genitum à Deo dicente, & eius processio, generatio, vel natiuitas dici potest. probatur: Naturalis processus verbi diuini est in similitudinem eius à quo est processio cum identitate naturæ: ergo, &c. probatur antecedẽs: quia verbum est eiusdem naturæ cum Deo dicente, & similitudo ipsius. consequentia verò probatur: quia in viuentibus hæc est veræ generationis ratio, quòd id quod generatur, à generãte procedat vt similitudo ipsius ad eiusdem naturę cum ipso. Confirmatur auth. Psal. 2. Ego hodie, id est, in æternitate, genui te.

EX prædicta conclusione simul cum præcedenti infert S. Thom. falsum esse, quòd pater genuerit filium voluntate, vt Arriani dixerunt: quia quæ voluntate fiunt, non sunt naturalia.

AD euidentiam conclusionis considerandum est, quòd verbum dicitur verè genitum, id est, propriè. & eius similiter processio dicitur verè, id est propriè generatio, quæ etiam natiuitas dicitur ad differentiam generationis communiter dictæ in omnibus generabilibus & corruptibilibus, quæ nihil aliud importat quàm mutationem de non esse ad esse. In diuinis enim non est generatio, secundum quòd dicit mutationem de non esse ad esse, sed bene quæ est origo viuentis à viuente coniuncto, &c. quæ propriè etiam natiuitas dicitur, dicitur etiam verè & propriè generatio, hoc est, secundum propriam rationem generationis, non autem metaphoricè.

ADVERTENDVM secũdò circa primam rationem, quòd ista propositio, Naturalis processio verbi est in similitudinem eius à quo est processio cum identitate naturæ, intelligitur quantum est ex ratione ipsius processionis. Nam licet spiritus sanctus procedat etiam ipse in similitudinem eius à quo est, & sit eiusdem naturæ cum ipso, sua tamen processio non dicitur generatio, quia non conuenit sibi ex ratione suæ processionis, quæ est amoris processio, sed tantùm inquantum ipse est amor Dei, in quo quicquid est, ipsius est substantia, vt patet 1. 1. q. 27. art. 4. & de Potentia, quæst. 10. art. 2.

SED tunc dubium occurrit. Sicut enim ad rationem generationis pertinet similitudo geniti ad generantem absolutè, ita ad eam pertinet vt talis similitudo secundum eandem naturam specificam sit secundum idem esse naturale specificum. ergo qua ratione ad hoc vt aliqua processio sit generatio, requiritur vt sit secundum rationem similitudinis, hoc est, vt ex propria ratione habeat q̃ productum sit simile producenti: eadem ratione requiritur vt secundum propriam rationem sibi conueniant omnia alia ad generationem requisita: & qua ratione propter defectũ illius conditionis quæ est esse secundum rationem similitudinis, quia, scilicet, hoc non conuenit illi ex propria sua ratione, aliqua processio non est generatio: eadem ratione propter defectum aliorum quæ sunt de ratione generationis, processio aliqua non erit generatio: quia non conuenit aliquid alicui formaliter & essentialiter, nisi illi secundum totam rationem suam conueniat: constat autem quòd processioni verbi ex ratione sua non conuenit vt verbum sit eiusdem naturæ cum producente verbum, tanquam idem esse naturale habens quod habet in seipsa res intellecta, cùm videamus verbum humani intellectus intelligentis lapidem, non esse eiusdem esse naturalis cum lapide intellectæ: ergo sequetur quòd nec etiam processio verbi diuini poterit dici generatio, licet nec Spiritus sancti processio.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cùm loquimur de processione quæ est secundum rationem intellectus & secundum rationem voluntatis, non loquimur de processione qua ab istis aliquod extrinsecum procedit, sicut domus ab intellectu & voluntate artificis, sed de illa processione loquimur qua aliquid illis intrinsecũ procedit, quod est terminus intrinsecus operationis per quam completè est in actu. Secundum hoc ergo differt processio intellectus à processione voluntatis, quia cùm intellectus ad hoc ordinetur, vt per ipsum natura intellectualis sit ipsum intelligibile in esse intellectuali, quod fit dum ipsum intel-

ligibile recipitur in intellectu, tunc intellectus vltimam suam perfectionem actualem consequitur, quando est actu informatus similitudine intelligibilis secundum actum perfectum: & quia per ipsam processionem intellectus qua producitur verbum, & expressa similitudo rei intellectæ constituitur in tali actu perfecto, ideo talis processio ex sua ratione habet vt sit secundũ rationem similitudinis, id est vt procedens per talem actum sit similitudo rei intellectæ, per quam intellectus actu intelligens rei intellectæ assimilatur, & est ipsa res intellecta secundum esse intellectuale & immateriale, & per consequens vt etiam sit similitudo intelligentis specie obiecti informati, qua sicut forma conceptum rei intellectæ in seipso producit. Voluntas autem non ad hoc est instituta, vt sit ipsa res volita, sed vt in rem volitam inclinetur & moueatur, ideo ipsa non constituitur in actu completo per hoc quòd similitudinem rei volitæ in seipsa habeat, sed per hoc quòd in rem volitam actualiter inclinatur: & ideo processio illa quæ in actu completo constituitur, non est ex sua ratione secundum rationem similitudinis, quasi videlicet ex ipsa procedat similitudo voliti per quam voluntas illi assimiletur, sed magis secundum rationem cuiusdam impulsus consideratur, inquantum per ipsam aliquid procedit, quo voluntas impellitur & inclinatur in rem volitam. Ex his sequitur non esse mentem S. Thom. cùm inquit in locis præallegatis absolutè loquendo de intellectu, processionem quæ est secundum rationem intellectus, esse secundum rationem similitudinis, quòd per talem processionem procedat aliquid simile intellectui producenti quantum ad naturam ipsius intellectus, sed aliquid simile rei intellectæ. illud enim non est intentum in illis locis, vt apparet ex verbis ipsius: loquitur enim de similitudine ad rem intellectam quæ est intellectus obiectum, sicut de voluntate inquit, eius processionem, quæ scilicet secundum rationem voluntatis attenditur, considerari secundum rationem impellentis & mouentis, non quidem in ipsam voluntatem, sed in aliquid volitum.

Considerandum secundò, quòd dupliciter considerari processio verbi diuini potest. Vno modo absolutè, inquãtum verbi processio est: alio modo inquantum talis species per se processionis verbi, quæ est perfectissima. Si consideretur absolutè, inquantum verbi processio: sic non habet ex hoc vt sit generatio, cùm non omnis verbi processio sit generatio, vt in nobis apparet. Si autem consideretur vt est talis species processionis verbi, quæ inquantum perfectissima est, vtpote perfectissimam cognitionem cõcomitans, sic habet quòd sit generatio. ex communi enim ratione processionis verbi habet quòd productum sit simile producenti secundum eandem rationem. lapis enim in anima, & lapis extra animam, eiusdem rationis sunt: imò vnum est alterius ratio, vt in præcedentibus est ostensum. ex eo verò quòd est perfectissima processio, habet vt productum habeat idem etiam esse naturale cum producente formaliter, scilicet cum re intellecta. quantò enim cognitio perfectior est, tantò verbum per ipsam productum est intimius & magis vnitum. processio autem amoris diuini, neque ex communi ratione processionis amoris, inquantum huiusmodi, habet quòd procedens sit simile producenti secundum eandem rationem speciei, neque ex hoc quod est perfectissima, amoris processio habet vt procedens idem naturale esse habeat cum producente: quia non quantò processio amoris est perfectior, tantò per illam productum est secundum se aut secundum suam similitudinem intimius producẽti: sed habet quod eiusdem naturæ sit cum producente, & eiusdem esse, quia est res existens in diuina natura, à qua nihil in diuinis existens potest esse diuersum, ideo nullo modo sibi ratio generationis potest conuenire. Ad dubium ergo negatur quòd eadem ratione sequatur, processionem verbi diuini non esse generationem. Cùm probatur, quia sibi ex propria ratione non conuenit quòd productum per ipsam sit eiusdem esse naturalis cum producente, dicitur quòd licet hoc non conueniat sibi inquantum est absolutè processio verbi, conuenit tamen sibi inquantum est processio verbi procedentis ab intellectu intelligentis seipsum perfectissimo modo, & sic conuenit sibi ex eo quòd est perfectissima species processionis verbi. Si instetur, quia eadem ratione dicetur quod processioni amoris diuini conuenit, vt productum per ipsam sit simile producenti, non quidem inquantum absolutè est processio amoris: sed inquantum est processio amoris Dei amantis seipsum, dicitur quod hoc non est verum, quia quòd spiritus sanctus sit eiusdem omnino naturæ cum producẽte, prouenit, quia est amor in Deo existens, in quo nihil est quod non sit natura ipsius, non autem inquantum procedit processione amoris quocunque modo. neque enim hoc habet, quia procedit processione amoris inquantum huiusmodi, neque quia perfectissima per se specie talis processionis procedit, vt dictum est. quod autem verbum diuinum sit eiusdem naturæ, & habeat idem esse cum producente, euenit non solum quia est aliquid in diuina natura, sed quia procedit perfectissima specie processionis verbi quæ perfectissimam cognitionem concomitatur. Vnde sanctus Thomas prima quæstione 27. articulo 1. ad secundum arguit, verbum diuinum esse perfectè vnum cum eo à quo procedit: quia quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intelligibilis est magis intima intelligenti. diuinum autem intelligere est perfectissimum.

CIRCA corollarium inductum, considerandum est ex doctr. sanct. Thom. prima quæst. 41. articulo secundo, quòd non sic negatur patrem filium voluntate genuisse, quasi nullum actum voluntas diuina habuerit circa generationem filij, sed quia habuit quidem voluntatem concomitantem inquantum voluit generationem, sicut voluit nos esse homines, non autem habuit voluntatem tanquam causam, aut principium productiuum, eo modo quo dicimus Deum creaturas voluntate produxisse. ratio autem huius est, quia quod voluntate producitur tanquam principio, potest esse & non esse, cùm voluntas inquantum huiusmodi, vt videlicet à natura distinguitur, non sit ad vnum determinata, sed ad opposita se habeat, filius autem in diuinis non potuit non esse.

Vtrum autem voluntas concomitans, quæ scilicet fertur in generationem filij tanquam in obiectum, præcedat secundum intellectum generationem filij, an scilicet prius secundum intellectum pater voluit generare filium quàm genuerit, dubium est in doctrina S. Thom. quidam enim sequentes doctrinam Scoti in primo Sententiarum dist. 6. tenent quod præcedit: tum quia S. Thom. prima quæst. 33. articulo tertio ad primum, tenet quod absoluta communia toti trinitati sunt priora notionalibus. constat autem quòd velle generationem filij, sicut velle essentiam diuinam, est absolutum toti trinitati commune: tum quoniam constat processionem spiritus sancti prius amari quam oriri, eò quòd pater amando se & filium & spiritum sanctum, atque spirationem ipsam, spirat spiritum sanctum. Posset etiam hæc opinio confirmari, quia id quod filio per generationem communicatur à patre, secundum rationem præintelligitur in patre ante generationem, velle autem communicatur filio à patre sicut & voluntas, ergo, &c. Capreolus verò in primo Sententiarum dist. 6. tenet, quòd licet concomitetur generationem filij, non tamen antecedit secundum intellectum. hoc autem esse de mente S. Thom. ostendit ex dictis eius in q. de Potentia, q. 2. articulo tertio, vbi expressè hoc tenere videtur, inquiens, quòd respectu generationis filij non est voluntas præcedens, nec tempore, nec intellectu, sed tantùm voluntas concomitans. Quanuis autem vtraque opinio sustentari aliquo modo possit, opinio tamen Capreoli, meo iudicio, magis videtur ad mentem sancti Thomę esse, propter verba ipsius allegata in quæst. de Potentia Dei: quæ expresſè ponunt respectu generationis filij non esse voluntatem præcedentem, neque tempore, neque intellectu. Nec valet dicere, quòd per voluntatem præcedentem tempore vel natura intelligit voluntatem vt principium. Nam sic intelligendo non satisfaceret per illam responsionem argumento probanti patrem produxisse filium non tãtùm voluntate cõcomitante, sed etiam voluntate vt principio, hac ratione, quia quanuis voluntas non præcedat tempore generationem filij, præcedit tamen intellectu. ergo potest poni principium filij. Si enim sensus responsionis esset, quòd respectu generationis filij non est voluntas præcedens tempore, nec intellectu, vt principium, responderetur conclusioni, negando scilicet quòd possit poni voluntas vt principium generationis: non autem præmissis, quod est hominis ineruditi. Vnde magis dicendum est, quòd cùm argumentum ex hoc probet posse poni voluntatem principiũ generationis filij, quia voluntas præcedit ipsam intellectu, licet non præcedat tempore: negat sanctus Thomas hoc assumptum, absolutè inquiens, quòd neque tempore, neque intellectu præcedit, & ideo intentum non sequitur, scilicet, quòd possit esse principium. Confirmatur propositum, quia etiam secundum intellectum non videtur quomodo actui indiuisibili à natura alicuius suppositi naturali necessitate prouenienti, & nullo modo impedibili, possit alius eiusdem suppositi illi præintelligi secundum verum ordinem intellectus. Cùm enim nihil præintelligatur naturæ ipsius suppositi, nullus etiam actus potest huiusmodi naturali operationi præintelligi, sed bene possunt intelligi simul esse plures ipsius operationes naturales, & sic vnam alteri comitem esse. in proposito autem magis debet dici actum generationis filij præcedere voluntatem intellectu quàm econuerso, si aliquis ordo inter huiusmodi actus poni debeat: quia intellectus secundum se voluntatem præcedit: &, vt superius est ostensum, in ordine intellectus & voluntatis oportet esse statum in aliquo actu intellectus qui sibi naturaliter conueniat, & qui à voluntate non præueniatur, cùm voluntas non feratur nisi in cognitum. Non obstat autem quod primò obiicitur, communia esse priora notionalibus. hoc enim verum est de communibus ex sua ratione significantibus essentiam, cuiusmodi est hoc quod dico Deus, non autem de communibus significantibus operationem, cuiusmodi est velle. constat enim quòd filio non conuenit prius secundum intellectum velle amare quàm esse filium, cùm non possit intelligi operari antequam intelligatur esse. Si instetur quòd licet operatio communis non sit prior aliquo proprio, quale est proprietas cõstitutiua personę: operatio tamen toti trinitati communis est prior in vno supposito operatione propria ipsius: sicut & natura communis est prior secundum intellectum natura propria in eodem supposito: dicitur quòd licet fortassis illud esset verum de operatione communi inclusa essentialiter in propria, sicut intelligere includitur in hoc quod est dicere: quod non affirmo: non est tamen verum de operatione communi quæ non includitur essentialiter in propria, cuiusmodi est velle generationem filij respectu ipsius generationis. satis enim est quòd propriam operationem huiusmodi communis operatio concomitetur: ita quòd vna sine altera non sit, & præsertim quando propria operatio est operatio potentiæ prioris secundum rationem: communis autem operatio est operatio potentiæ posterioris. Si iterum instetur, quia si concedatur operationem communem inclusam essentialiter in propria, scilicet intelligere, esse priorem generatione secundum intellectũ: quia videlicet intelligamus patrem prius intelligere absolutè quàm generare filium per actum intellectus, eadem ratione videtur sequi quòd prius velit generare quàm generet, quum voluntas concomitetur intellectum. Dicitur quòd licet in actu signato concederetur, quòd intelligere absolutè sumptum præcedit secundum intellectum ipsum dicere, quòd est generare filium, quia ratio illius communis est prior ratione propria: & in illa includitur, sicut ratio animalis est prior ratione hominis: non concederetur tamen in actu exercito de intelligere respectu huius obiecti: ita videlicet quòd intelligamus patrem prius intelligere generationẽ filij quàm dicat filium, quia pater nullo alio modo intelligit quàm dicendo & generando filium: & sic quandocunque apprehenditur ipsum actualiter aliquod obiectum determinatum intelligere, necesse est vt apprehendatur filium generare, in quo & se & vnumquodque intelligit: ideo non sequitur quòd prius secundum intellectum velit generare, quàm generet. Non obstat etiam quod secundo loco inducitur. Nam falsum est, patrem prius amare se & filium, atque etiam ipsam spirationem secundum intellectum, quàm spirare spiritum sanctum, cùm ipsum amare patris sit spirare. Ad confirmationem autem dicitur, quòd licet velle quantum ad entitatem quam dicit, vi generationis communicetur filio, & præintelligatur esse in patre, non tamen quantum ad habitudinem ad rem volitam vi generationis communicatur, cùm sit habitudo rationis: ideo neque sic præintelligitur in patre, sed sequitur secundum nostrum modũ intelligendi ipsum intelligere quo filius generatur, & ipsum concomitatur. Duodecima conclusio est: Filius Dei est patri æqualis. probatur primò: verbum Dei est Deo æquale: quia non minus est quod Deus de seipso intelligit, quàm quod in ipso est: aliàs non intelligeret seipsum perfectè, nec suum intelligere esset suum esse: ergo, &c. probatur consequentia, quia ipsum verbum est filius Dei.

A D euidentiam antecedentis huius rationis considerandum est, quòd de ratione verbi intellectualis est, quòd sit repræsentatiuũ rei intellectæ, & quòd per ipsum intellectus intelligat: ideo verbum diuinũ inquantum

verbum,

verbum, esse æquale Deo, nihil aliud est quàm repræsentare quicquid est Dei. Hoc autẽ optimè ostenditur ex hoc quòd non minus est, quòd Deus de seipso intelligit, quàm quòd in ipso est. Quum enim tantùm extendatur repræsentatio verbi quantum se extendit intellectio, quum intellectio non fiat nisi mediante verbi repræsentatione, optimè sequitur si intellectio Dei, adæquat ipsum Deum, quòd ipsum etiam repræsentatio verbi adæquat.

ATTENDENDVM secundò, quòd licet verbum inquantum verbum, esse æquale Deo, nihil aliud sit quàm ipsum omnia quæ Dei sunt, intelligibiliter repræsentare: quia tamen verbum diuinum est eiusdem naturæ cum Deo intelligente seipsum, hanc æqualitatem repræsentationis concomitatur æqualitas perfectionis & esse. quum enim sit æquale in repræsentando, & repræsentet Deum, sicut eiusdem naturę & essentiæ cum ipso: necesse est vt sit etiam æquale in essendi perfectione. ideo conuenienter ex æqualitate verbi infertur æqualitas filij, ex eo quòd ipsum verbum sit filius. Secundò, filius Dei habet verã speciem & naturam patris, cùm sit Deus: ergo est illi æqualis. Probatur consequentia, tum quia cuilibet naturæ determinata quantitas debetur, tum quia filius apud nos perducitur ad æqualitatem patris in fine generationis & augmẽti, nisi sit defectus ex parte materiæ, aut ex parte virtutis agentis: & quòd à principio nascatur minor patre, est quia procedit de potentia ad actum, & de imperfecto ad perfectum. Nullum autem horum est in diuina generatione, quum non sit ex materia, nec per exitum de potentia ad actum, nec sit defectus ex parte potentiæ.

CIRCA istam propositionem, Cuilibet naturæ determinata quantitas debetur, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ, 4. Sententiarum, dist. quadragesimaquarta, quæst. 1. artic. 3. quæstiuncula 2. omissa longa disputatione, quæ de maximo & minimo fieri consueuit, quòd sensus eius est omnem naturam specificam determinare sibi certam latitudinem quantitatis intra quam continetur, ita quòd extra illam latitudinem non inuenitur neque inferius neque superius, & vnumquodque indiuiduum illius naturæ secundum suam indiuidualem naturam determinat sibi certum gradum illius latitudinis, ad quem, nisi sit aliquid impediens, peruenit, puta si dicamus quòd natura humana determinat sibi hanc latitudinem quantitatis quæ est ab vno palmo ad decem palmos inclusiuè, ita quòd non inuenitur homo habens quantitatem minorem palmo, neque homo habens maiorem quantitatem quãtitate decem palmorum, & quòd si adsit materia sufficiens, nullúmque sit impedimentum, vnusquisque homo habet illum gradum quantitatis qui naturæ suæ indiuiduali conueniens est, & intelligitur etiam quòd hoc conuenit cuilibet naturæ ab intrinseco, hoc est, quòd maior quantitas illa quæ ponitur minima, non potest talem naturam consequi, neque similiter maior illa quæ ponitur maxima. Huius autem rationem assignat sanctus Thom. prima parte, quæstione septima, articulo tertio, & vbicunque de hac materia loquitur, quia determinatam formam determinatámque naturam consequuntur determinata accidentia, id est, formam & naturã ad aliquem gradum entium limitatam, ab aliísque naturis distinctam consequuntur accidentia & secundum speciem & secundum gradum certa & limitata. videmus enim niuem sibi determinare inter colores albedinem, & in specie albedinis determinare sibi perfectum gradum, aut gradum gradu albedinis multarum rerum intentiorem vsque ad aliquem determinatum terminum, siue sit supremus gradus, siue aliquis supremo inferior. constat autem quantitatem esse vnum de accidentibus consequentibus formam & essentiam rei quantæ. Iccirco necesse est dicere, vnamquanque naturam rei quantæ sibi determinatum gradum quantitatis, & quantum ad paruitatem & quantum ad magnitudinem determinare. Ex quibus patet quòd non solùm vnum numero indiuiduum determinat sibi quantitatem, ita quòd à forma ipsius proueniat determinatus gradus quantitatis, & non possit ab ipsa maior aut minor gradus prouenire: sed etiam quòd ipsa natura specifica aliquam latitudinem quantitatis sibi determinat, ita quòd si aliquod indiuiduum illius naturæ habeat summum gradum illius latitudinis, non solùm ipsum à sua forma non potest in maius augeri, sed nec etiam aliud indiuiduum eiusdem naturæ ipso maius esse potest. & istud videtur esse de mente Aristotelis primo Physicorum textu trigesimosexto, & secundo de Anima textu quadragesimoprimo, & Cõmẽtatoris, quod dictum est de quantitate extensiua, de quantitate etiam intensiua, & perfectionali est intelligendum. Ex hac autem declaratione patet vim rationis sancti Thomæ in hoc consistere, quòd cùm filius Dei habeat speciem & naturam patris, non solùm scilicet eandem secundum speciem, sed etiam eandem numero: & cùm vnamquanque naturam consequatur determinata quantitas, necesse est vt filius etiam eandem quantitatem cum patre habeat, & consequenter quòd sit illi æqualis. Confirmatio verò ex his quæ in rebus materialibus inueniuntur secundum hoc fundamentũ procedit, quòd sicut apud nos filius peruenit ad æqualitatem patris, nisi adsit impedimentum, inquantum pater, sicut causat in filio suam naturam specificam, & alias suas conditiones indiuiduales, secundùm scilicet similitudinem, non autem secundum identitatem numeralem, nisi sit impedimentum: ita etiam causat eam quantitatem quæ sibi ex sua natura indiuiduali conuenit, ita multò magis in diuinis vbi nihil est quod impedimentum afferat: pater producit in filio simul cum sua natura & substãtia etiam suam quantitatem virtutis, & sic producit filium sibi æqualem.

ADVERTENDVM autem cùm dicitur, filium Dei habere speciem & naturam patris, quòd species ibi non accipitur propriè, prout dicit aliquid sub assignato genere contentum: quia cùm Deus in nullo genere contineatur, non est etiam ad aliquam speciem determinatus, sed accipitur pro essentia qua Deus ab omni alia re distinguitur, sicut vna species in creaturis distinguitur ab omni alia specie. Tertiò arguitur, si filius esset patri inæqualis, alia numero esset magnitudo patris & filij. hoc est falsum, quia cùm diuina magnitudo sit Dei essentia, esset alia numero essentia patris & filij: ergo, &c. probatur sequela, quia eadem numero quantitas non potest seipsa maior esse aut minor.

ADVERTENDVM est, quòd istam consequentiam implicitè tangit sanctus Thomas, filius non est inæqualis patri, ergo est illi æqualis. quę quidem consequentia licet non teneat in his quæ quantitatem non habent, aut quorum vnum non est quantum: in his tamen quorum vnumquodque est quantum, sicut in proposito supponitur de patre & filio quantum ad quantitatem virtutis & perfectionis, tenet: quum enim æquale aut inæquale sit passio quantitatis, de omnibus duobus quantis est verum dicere, quòd aut sunt æqualia, aut sunt inæqualia: & ideo si ponatur illa non esse inæqualia, optimè sequitur, ergo sunt æqualia. Confirmatur conclusio authoritate Ioan. 5. & Apost. ad Philipp. 2.

AD euidentiam autem huius conclusionis, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima p. quæstione 42. articulo primo ad quartum. Et primo Sent. distinct. 31. quæst. 1. artic. 1. quòd æqualitas ista, quæ est inter diuinas personas, non est relatio realis, sicut æqualitas quæ est inter duo quanta, sed est relatio rationis, quia cùm in diuina persona non sit nisi essentia & relatio, ex parte essentiæ non habet æqualitas quòd sit relatio realis, quũ sit vna numero essentia in omnibus diuinis personis: eiusdem autem ad seipsum non sit relatio realis. non etiam hoc habet ex parte relationis, quia relatio non refertur ad relationem relatione reali, alioquin esset processus in infinitum in relationibus. Vnde si quæratur an filius sit realiter æqualis patri, dicitur quòd filium dici realiter æqualem patri, potest dupliciter intelligi. Vno modo propter realem relationem æqualitatis ad patrem, & sic filius non dicitur realiter æqualis patri. aut propter vnitatem essentiæ quæ relationi æqualitatis præsupponitur, & propter distinctionem realem relationum personalium, & sic dicitur realiter æqualis, quia realiter habet illam eandem numero essentiam & magnitudinem quam habet pater, & à patre reali relatione originis distinguitur.

CONTRA hoc autem arguit Scotus primo dist. 31. & Quolib. quæst. 6. quia relatio realis acquirit ista tria, scilicet quòd fundamentum sit reale, quòd extrema sint realia & realiter distincta, & quòd ipsa relatio ex natura rei insit extremis absque omni operatione intellectus, vel absque operatione potentiæ extrinsecæ. hæc autem in æqualitate diuina inueniuntur, vt patet. Sed respondetur quòd deficit secunda conditio, quia extrema non sunt realiter distincta secundum fundamentum relationis, quod intelligitur in illa conditione. non enim essentia & magnitudo diuina super quam fundatur æqualitas, est alia in vna persona, & alia in alia, sed est vna numero in omnibus.

SED contra istam responsionem instatur: Paternitas & filiatio sunt relationes reales, & tamen non habent fundamenta distincta, quum fundentur super essentia diuina, quæ est vna, &c. Respondetur & dicitur primò, quòd relationes personales secundum rem, nullum habent fundamentum, quum sint subsistentes, nec tamen sequitur quòd sint relationes rationis, vtpote non habentes aliquod fundamentum in re. Nam verum quidem est in relationibus quæ sunt in genere, & sunt accidentia, quòd requiritur aliquod fundamentum: & non existente fundamento, nulla est relatio realis: sed in relationibus extra genus & per se subsistentibus non requiritur aliquod fundamentum ad earum realitatem, sed sufficit quòd ipsæ ex sui natura sint relationes quæ subsistunt. sicut enim non requirunt aliquod suppositum in quo recipiantur, sed sunt ipsa supposita, ita neque aliquod aliud fundamentum requirunt. Dicitur secundò, quòd secũdum nostrum modum intelligendi & significandi, istæ relationes intelliguntur habere aliquod fundamentum, illud autem non est essentia, vt putat Scotus, sed productio actiuè & passiuè significata. paternitas enim super generare, filiatio verò super generari fundatur. Nam licet generare & generari sint idem quòd paternitas & filiatio in diuinis: quia tamen non significantur per modum relationis, sed per modum actionis & passionis, possunt intelligi vt sic significentur tanquam relationum fundamenta.

HANC difficultatem abundè pertractat Capreolus in 31. distinctione primi: ideo non oportet immorari.

Decimatertia conclusio est: Rectè verbum Dei potest dici à Deo conceptum. Probatur, verbum Dei ita est à Deo genitum, quòd tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ergo, &c. Probatur consequentia, quia quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Confirmatur authoritate Prou. 8. quum dicitur: Nondum erant abyssi, & ego concepta eram.

AD manifestationem autem huius conclusionis notat primò sanctus Thomas, quòd differentia est inter conceptionem verbi Dei, & materialem animalium conceptionem: quia proles quandiu concepta est, & in vtero clauditur, nondum habet vltimam perfectionem, vt per se subsistat à generante secundum locum diuersa: & ideo aliud est cõceptio, & aliud partus. Verbum autem Dei in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum à Deo dicente, cùm sola relatione distinguantur: ideo ibi & conceptio & partus idem est, quod significatur, quum in eadem authoritate subditur: Ante colles ego parturiebar. Notat secundò, quòd quia conceptio & partus in corporalibus cum motu & successione sunt: ideo necesse est vt id quod concipitur, nondum sit: & quod parturitur, nondum sit à parturiente distinctum: cõceptio autem & partus intelligibilis verbi non est cum motu & successione: ideo simul dum concipitur, est: & dum parturitur, habet esse distinctum. declaratur in illuminatione. hoc autem verbo diuino conuenit etiam hac particulari ratione, quòd eius conceptio & partus in æternitate sunt, in qua prius & posterius esse non possunt.

Confirmatur eadem authoritate cùm dicitur: Quando præparabat cælos, aderam.

EX his infertur, quòd cùm in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, deinde adsit parturienti: in diuina generatione simul verbum concipitur, parturitur, & adest. Notat tertiò, quòd sicut ad insinuandam perfectam distinctionem verbi à generante, generatio verbi dicitur partus, ita & dicitur generatio ex vtero, secundum illud Psalmistæ: Ante luciferum genui te. Ad ostendendum verò quòd talis distinctio non excludit verbum esse in dicẽte, dicitur Ioannis primo, quòd est in sinu patris. Notat vltimò quòd in generatione carnali est virtus actiua, à qua dicitur pater: & virtus passiua, à qua dicitur mater. vnde quædam conueniunt patri, sicut dare naturam & speciem: quædam verò matri, sicut concipere & parturire. in generatione verò verbi non competit ratio matris, sed tãtùm patris, cùm intelligere diuinum non sit per virtutem passiuam, sed quasi actiuam, eò quòd intellectus diuinus sit tantùm in actu: ideo omnia patri attribuuntur in sacris scripturis. Dicitur enim & dare filio vitam, & concipere, & parturire.

ATTENDENDVM est, quum inquit sanctus Thomas matrem in

carnali generatione à virtute passiua dici, quòd hoc nõ est sic intelligendum, quasi respectu generationis animalis mater habeat tantùm potentiam passiuam, & nullo modo actiuam, vt quidam videntur sanct. Thom. attribuere: sed quia respectu formationis corporis & organizationis mater se habet duntaxat passiuè, inquantum ex suo sanguine formatur atque organizatur corpus: cum hoc autem stat quòd etiam quantum ad aliquid actiuè se habeat: Nam (vt habetur ex doctr. sancti Thomæ 3.q.32.art.4.& 3. dist.3.q.2. art.1.) quum tria inueniantur in hominis generatione, scilicet formatio ac organizatio corporis, quod est principale in generatione: præparatio materiæ, vt sic apta formationi & organizationi corporis humani, quod præcedit organizationem & formationem: atque etiam bona prolis dispositio, quod concomitatur vel sequitur dictam formationem: quantum ad primum mater se habet tantùm passiuè, quia quod præparauit & ministrauit ad formationem & organizationem corporis, ad ipsam formationem materialiter tantùm se habet: est enim id ex quo tanquam ex materia formatur corpus. quantum verò ad alia duo actiuè se habet. Nam in matre est virtus actiua qua præparatur sanguis eius & disponitur vt ex ipso humanum corpus formari possit: similiter in eius matrice est virtus quæ proli conceptæ fomentum præbet & meliorationem, vt est de mente Auicennæ in capitulo de diluuiis. Ex quo patet rationem Scoti in tertio Sentent. distinct. 4. contra diuum Thomam nullam esse, quum arguit, quum masculus & fœmina sint eiusdem speciei, oportere vt earum formas similes virtutes consequantur: & sic quum formam maris consequatur vegetatiua virtus actiua, necesse est vt & virtus vegetatiua fœminæ sit actiua. Conceditur vtique quod infertur, nec hoc est contra doctrinam sancti Thomæ. Nam concedit ipse virtutem generatiuam esse actiuam tam in fœmina quàm in mare: sed dicit hanc perfectam esse in mare, & se extendere ad formationem generati: in fœmina autem imperfectam esse, & non se extendere vsque ad generati formationem, sed tantùm ad præparationem materiæ, aut etiam ad aliquam prolis conceptæ meliorationem. Vnde licet virtus generatiua fœminæ sit actiua, dicitur tamen ad generationem passiuè concurrere, non autem actiuè, quia quanuis ad aliqua actiuè se habeat, ad formationem tamen prolis (quod est principale in generatione) passiuè tantum se habet, dum videlicet ex materia ab ipsa præparata formatur proles.

ADVERTENDVM etiam cùm dicitur, intelligere diuinum non esse per aliquam virtutem passiuam, sed quasi actiuam, quòd differẽtia est inter intellectum humanum & intellectum diuinum, quia intellectus humanus mouetur à rebus intelligibilibus: & ideo dicitur virtus passiua, vtpote quæ ad suum obiectũ comparatur sicut passiuum ad actiuum: ex quo sequitur quòd intelligere humanum sit per virtutem passiuam, intellectus autem diuinus non mouetur à suo obiecto, sed est illi omnino idem. ideo non dicitur virtus passiua: & per consequens intelligere diuinum non est per virtutem passiuam. Dicitur autem esse non per virtutem actiuam simpliciter, sed quasi per actiuam, quia intellectus diuinus non propriè est causa & virtus actiua respectu sui actus, cùm ab ipso nec secundum substantiam, neque secundum esse distinguatur: sed dicitur quasi actiua, quia si per opus intellectus distinguatur, intelligimus ipsum actum intellectus non causari in ipso ab obiecto, sed tantùm intellectum ex se existentem in actu esse principium productiuum ipsius.

Quomodo filius Dei dicatur Dei sapientia.

Cap. 12.



VIA verò ea quæ de sapientia diuina dicuntur, ad generationem verbi adduximus: consequens est ostendere, quòd per diuinam sapientiã ex cuius persona præmissa verba proponuntur, verbum Dei intelligi possit. Et vt à rebus humanis ad diuinorum cognitionem perueniamus, considerare oportet quòd sapiẽtia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum: & huiusmodi sunt diuina. cùm verò secundum sapientiæ habitum in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de diuinis, ipsa conceptio intellectus, quæ est interius verbum, sapientiæ nomen accipere solet, secundum illum modum loquendi quo actus & species nominibus habituum à quibus procedunt, nominãtur. quod enim iustè fit, interdum iustitia dicitur: & quod fit fortiter, fortitudo: & generaliter quod virtuosè fit, virtus dicitur: & per hunc modum quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia alicuius. In Deo autem sapientia quidem oportet dici ex eo quòd seipsum cognoscit. sed quia non cognoscit se per aliquã speciem nisi per essentiam: quinimo & ipsum eius intelligere, est eius essentia: sapiẽtia Dei
D.475. habitus esse d non potest, sed est ipsa Dei essentia. manifestum est autẽ ex dictis, quòd Dei filius est verbum, & conceptio Dei intelligentis seipsum. sequitur igitur ꝙ ipsum Dei verbum tanquam sapienter mẽte diuina conceptum, propriè concepta seu genita sapientia dicatur. vnde Apostol. Christũ Dei sapientiã nominat 1. ad Corinth. 1. Ipsum autem sapientiæ verbum mente conceptum, est quædam manifestatio sapientiæ intelligentis: sicut & in nobis oẽs habitus per actus manifestãtur. Quia ergo diuina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit: lucis autem manifestatio, splendor ipsius est ab ea procedens: conuenienter & verbum diuinæ sapientiæ splendor lucis nominatur: secundum illud Apost. de filio dicentis: Cùm sit splendor gloriæ. vnde & filius manifestationẽ patris sibi ascribit. Ioan. 17. dicens: Pater, manifestaui nomen tuum hominibus. sed tamẽ licet filius qui est Dei verbum, propriè sapientia concepta dicatur: nomẽ tamen sapientiæ absolutè dictum, oportet esse commune patri & filio: cùm sapiẽtia quæ per verbũ resplendet, sit patris essentia, vt dictũ est: essentia verò patris sit sibi & filio communis.

Super Cap. 12.



VIA in superioribus ea quæ de sapiẽtia diuina in authoritate allegata superius Prouerbiorum octauo dicuntur, ad verbi generationem adduxit sanctus Thomas, diuina sapientia pro verbo diuino vtens, vult ex rebus humanis ostendere quòd conuenienter per diuinam sapientiã Dei verbum potest intelligi. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit propositum. Secundò, infert vnum corollarium. Tertiò remouet quoddam dubium. Quantum ad primum præmittit primò, quòd sapientia in homine dicitur quidam habitus quo mens nostra perficitur in cognitione diuinorum. sed & conceptio siue verbum interius de diuinis per ipsum habitum formata, etiam sapientiæ nomen accipere solet, sicut actus nominibus habituum à quibus procedunt, nominari solent. sicut enim quod iustè fit, interdum iustitia dicitur, & sic de aliis: ita & quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia. Præmittit secundò, quòd in Deo sapientia dicitur ex eò quòd seipsum cognoscit. sed tamen hæc non est habitus, sed eius essentia, cùm nõ intelligat Deus per speciem, sed per essentiam, imò & ipsum eius intelligere sit eius essentia. Tunc arguit sic. Filius Dei est verbum & conceptio Dei intelligentis seipsum: ergo tanquam sapienter mente diuina conceptum, propriè concepta seu genita sapientia dicitur. patet consequentia ex iis quæ præmissa sunt. Confirmatur conclusio, quia Apost. 1. ad Corinth. 1. Christum Dei sapientiam nominat. Quantum ad secundum infert sanctus Thomas, quòd conuenienter verbum sapientiæ diuinæ splẽdor lucis nominatur ab Apostolo. Probatur: Sapientiæ verbum mẽte conceptum, est quædam manifestatio eius, sicut & in nobis omnes habitus per actus manifestantur: & sapientia diuina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit, ergo, &c. probatur consequentia, quia lucis manifestatio, splendor ipsius est ab ipsa procedens. Confirmatur ratio, quia filius manifestationem patris sibi ascribit Ioannis 17. Quantum ad tertium, quia posset aliquis ex prædictis existimare sapientiæ nomen soli filio conuenire, hoc remouet S. Thom. & ait quòd licet verbum Dei propriè sapientia concepta dicatur, nomen tamen sapientiæ absolutè dictum oportet patri & filio commune esse: cùm sapientia quæ per verbum resplendet sit patris: essentia verò patris sit sibi & filio communis.

AD euidentiam eius quod dictum est, sapientiam in nobis habitum esse, non autem in Deo, considerandum est ex doctr. S. Thom. 1.2.q.49.art.4. & q.50.artic.6. quòd cùm de ratione eius quod disponitur per habitum, sit vt aliquid potentialitatis habeat, sicut se habet intellectus ad potentiã, ita se habet ad hoc vt per habitum intelligat. Tripliciter autem intellectus se habet ad potentiam, sicut est triplex ordo intellectuum. Nam intellectus humanus cùm sit pura potentia in genere intelligibilium, vt superius est ostensum, est omnino in potentia respectu omnium intelligibilium: ideo respectu omnium quæ intelligere habet, indiget aliquo habitu superaddito per quem intelligat: intellectus verò angelicus non est pura potentia in genere intelligibilium, sed nec etiam purus actus: ideo non est in potentia respectu omnium intelligibilium, sed partim in potentia, & partim in actu: respectu enim suiipsius est in actu, respectu verò aliorum est in potentia, quantum scilicet ad actualem eorum considerationem: ideo angelus ad cognoscendum seipsum, habitu non indiget, sed se per suam essentiam cognoscit: ad cognoscẽdum autem alia à se indiget habitu superaddito, nisi fortè sint talia quæ cum essentia sua talem habeant cõnexionem, vt simul cum ipsa per ipsam essentiam cognoscantur. Intellectus autem diuinus nullo modo est potẽtia, sed est purus & simplicissimus actus: ideo respectu nullus intelligibilis est in potentia, sed respectu omnium semper est in actu, & propterea nihil per habitũ superadditum intelligit, sed per suam essentiam. Ex quibus sequitur, cùm sapientia nihil aliud sit quàm principium quo res altissimæ cognoscuntur, ad horum autem cognitionem tam intellectus angelicus quàm humanus in potentia se habeat, intellectus autem diuinus in actu puro, quòd sapiẽtia tam in angelis quàm hominibus est habitus, in Deo autem non est habitus, sed est eius essentia per quam omnia semper actu intelligit.

CIRCA rationem assignatam in litera quare sapientia in Deo non sit habitus, quia videlicet nõ intelligit per speciem, aduertendum quòd supponit sanct. Tho. habitum intellectus, aut esse speciem intellectualem, aut speciem intelligibilem includere, sicut superius est ostensum cùm declaratum est ad habitum scientiæ species intelligibiles antecedenter se habere, & ideo optimè sequitur, si Deus per speciem nõ intelligit, quòd non intelligat per habitum.

PRO declaratione corollarij considerandum est, quòd cùm lux sit qualitas per se visibilis, sicut scilicet quo aliquid videtur, propriè dicitur lux secundum quòd est in aliquo corpore lucido in actu, à quo alia illuminantur. splendor verò dicitur lumen in alio causatũ: ideo & transsumptiuè lux dicitur in spiritualibus, id est, quo aliquid intelligibiliter manifestatur secundum quòd est in intelligente in actu, à quo aliis fit intellectualis manifestatio. splendor verò dicitur id causatum à luce quo ipsa intellectualis cognitio aliis manifestatur. Propter hoc inquit sanctus Thom. quòd sapientia diuina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit,

consistit, id est, prout consideratur ipsa actualis cognitio per se, vt in ipso Deo intelligēte existens: splendor verò est ipsa lucis manifestatio ab ipsa procedens, id est, aliquid ab ipsa actuali cognitione diuina procedēs, quo diuina cognitio manifestatur.

CIRCA dubij remotionem considerandum est, quòd per nomen sapientiæ absolutè dictum, intelligit sanctus Thomas nomen ipsum dictum absque alia additione limitāte: sicut per oppositum quum dicitur sapientia genita, nomen sapientiæ non dicitur absolutè, sed cum adiunctione huius nominis genita. Vult ergo quòd si nomen sapientiæ accipiatur sine alterius nominis limitantis adiūctione, commune est patri & filio. sicut enim filius est sapiens & sapientia, ita pater & est sapiens, & est sapientia: quia videlicet sapientia tunc nihil aliud dicit nisi essentiam diuinam secundum quòd per ipsam Deus seipsum cognoscit. essentia autem diuina communis est omnibus personis: sed si accipiatur cum adiunctione huius nominis genita, siue concepta, non est commune, sed proprium filio. solùs enim filius dicitur sapientia genita, non autem pater, qui à nullo procedit, neque etiam spiritus sanctus, qui non procedit per actum intellectus, sed voluntatis. Nam sapientia genita non dicit solam diuinam essentiam, sed ipsam essentiam cum habitudine geniti & concepti: quam habitudinem soli filio conuenire constat.

Quòd non est nisi vnus filius in diuinis.
Cap. 13.

Idē 1.p.q.41. artic.6.



QVIA verò Deus intelligēdo seipsum, omnia alia intelligit, vt in primo ostensum est: seipsum autem vno & simplici intuitu intelligit, quum suum intelligere sit suum esse: necesse est verbum Dei esse vnicum tantùm. Quum autem in diuinis nihil aliud sit filij generatio, quàm verbi conceptio: sequitur quòd vna sola sit generatio in diuinis, & vnicus filius solus à patre genitus. Vnde Ioannis primo dicitur: Vidimus eum quasi vnigenitum à patre. & iterum: Vnigenitus qui est in sinu patris, ipse nobis enarrauit. Videtur tamen ex præmissis sequi, quòd & verbi diuini sit aliud verbum, & filij sit alius filius. ostensum est enim, quòd verbū Dei sit Deus verus. oportet igitur omnia quæ Deo conueniunt, verbo Dei conuenire. Deus autem ex necessitate seipsum intelligit: & verbū igitur Dei seipsum intelligit. si igitur ex hoc quòd Deus seipsum intelligit, verbum ab eo genitum in Deo ponitur: consequi videtur quòd etiam & verbo, inquātum seipsum intelligit, aliud verbum attribuatur: & sic verbi erit verbum, & filij filius: & illud verbum si Deus est, iterum seipsum intelliget, & habebit aliud verbum: & sic in infinitum generatio diuina procedet. Huius autem solutio ex præmissis haberi potest. cùm enim ostensum sit quòd verbum Dei sit Deus: ostensum tamen est, quòd non est alius Deus à Deo cuius est verbum, sed vnus omnino, hoc solo ab eo distinctum, quòd ab eo est vt verbum procedens. sicut autem verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, & per consequens nec aliud intelligere: vnde nec aliud verbum. nec tamen sequitur, ꝙ sit verbum sui ipsius, secundum quòd verbum seipsum intelligit. nam in hoc solo verbum à dicente distinguitur, vt dictum est, quòd est ab ipso. omnia ergo alia cōmuniter attribuenda sunt Deo dicenti, qui est pater, & verbo quod est filius, propter hoc quòd etiam verbum est Deus: sed hoc solùm vt ab eo sit verbum, ascribendum est propriè patri: & hoc quod est esse à Deo dicente, attribuendum est propriè filio. Ex quo etiam patet quòd filius non est impotens, etsi generare filium non possit, quum tamen pater generet filium. nam eadem potentia est patris & filij, sicut & eadem diuinitas. & cùm generatio in diuinis sit intelligibilis verbi conceptio, secūdum scilicet quòd Deus intelligit seipsum: oportet quòd potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. & quum intelligere seipsum in Deo sit vnum & simplex, oportet & potentiam intelligendi seipsum, quę nō est aliud quàm suus actus, esse vnam tantùm. ex eadem ergo potentia est & quòd verbum concipiatur, & quòd dicens verbum cōcipiat. vnde ex eadem potentia est quòd pater generet, & quòd filius generetur. nullam ergo potentiam habet pater, quam non habeat filius: sed pater habet ad generare generatiuam potentiam, filius autem ad generari: quæ sola relatione differre ex dictis patet. Sed quia Apost. filium Dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quòd filij sit filius, & verbi verbum: considerandum est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim Heb. 1. Diebus istis locutus est nobis in filio. & postea: Qui cùm sit splendor gloriæ & figura substantiæ eius, portans omnia verbo virtutis suæ, &c. Huiusmodi autem intellectum sumere oportet ex his quæ iam dicta sunt. dictum est enim quòd conceptio sapientiæ, quæ est verbum, sapientiæ sibi vendicat nomen. Vlterius autem procedentibus apparet, quòd etiam exterior effectus ex conceptione sapiētiæ proueniens, sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causæ sibi assumit. dicitur enim sapientia alicuius esse non solùm id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod facienter facit. ex quo contingit vt etiam explicatio diuinæ sapientiæ per opus in rebus creatis, Dei sapientia dicatur, secundum illud Ecclesiast. primo: Ipse creauit illam, scilicet sapientiam, spiritu sancto. & postea dicit: Et effudit illam super omnia opera sua. Sic igitur & id quod ex verbo efficitur, verbi nomen accepit. nam & in nobis expressio interioris verbi per vocem, dicitur verbum, quasi sit verbum verbi: quia est interioris verbi ostensiuum. sic igitur non solùm diuini intellectus conceptio dicitur verbum, quod est filius, sed etiam explicatio diuini conceptus per opera exteriora verbum verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quòd filius portet omnia verbo virtutis suæ, sicut & id quod in Psalm. legitur: Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius: quia scilicet per virtutes creaturarum explicatur diuinæ conceptionis effectus in rebus. Cùm verò Deus intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, vt dictum est, oportet quòd verbum in Deo conceptum ex eo quòd seipsum intelligit, sit etiam verbum vnum & idem omnium rerum: non tamen eodem modo est verbum Dei, & aliarum rerum: nam Dei quidem verbum est sicut ab eo procedens: aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens. non enim Deus à rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, vt suprà ostensum est. oportet igitur quòd verbum Dei omnium quæ facta sunt, ratio perfecta existat. Qualiter autem singulorum propria ratio esse possit, ex his quæ in primo lib. * tractata sunt, manifestum est: vbi ostensum est quòd Deus omnium propriam cognitionem habet: quicunque autem facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet. domus enim quæ est in materia, fit ab ædificatore per domus rationem quam habet in mente. ostensum est autem suprà, quòd Deus res in esse producit non naturali necessitate, sed quasi per intellectum & voluntatem agens. fecit igitur Deus omnia per verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quòd dicitur à Ioanne: Omnia per ipsum facta sunt. cui consonat quòd Moyses mundi originem describens, in singulis operibus tali vtitur modo loquendi: Dixit Deus, fiat lux: & facta est lux. dixit Deus fiat firmamentum: & sic de aliis. quæ omnia Psalmista comprehendit dicens: Dixit, & facta sunt. Dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quòd Deus dixit, & facta sunt: quia verbum produxit, per quod res in esse produxit sicut per earum rationem perfectam. Sed quia idem est causa conseruationis rerum, & productionis ipsarum: sicut omnia per verbum facta sunt, ita per Dei verbum cōseruantur in esse. vnde Psalmista dicit. Verbo Domini cæli firmati sunt. & Apostolus dicit ad Hebræos primo, de filio, quòd portat omnia verbo virtutis suæ. quod quidem qualiter accipi oporteat, iam dictum est. Sciendum tamen quod verbum Dei in hoc differt à ratione quæ est in mente artificis: quia verbum Dei Deus subsistens est: ratio autem artificiati in mente artificis, non est res subsistens, sed solùm intelligibilis forma. formæ autem non subsistenti non competit propriè vt agat. agere enim rei perfectæ & subsistentis est. sed est eius vt ea agatur. est enim forma principium actionis quo agēs agit. ratio igitur domus in mente artificis, nō agit domum, sed artifex per eam domum facit. verbum autem Dei quod est ratio rerum factarum à Deo quum sit subsistens, agit: non

* Cap. 55.

solùm

solùm per ipsum aliquid agitur. & ideo Dei sapientia loquitur Prouerbiorum octauo: Cum eo eram cuncta componens. & Ioánis quinto Dominus dicit: Pater meus operatur, & ego operor. Considerandum est etiam quòd res facta per intellectum, præexistit in ratione intellectus antè etiam quàm sit in seipsa. prius enim domus est in ratione artificis, quàm perducatur in actum. verbum auté Dei est ratio omnium eorum quæ à Deo sunt facta, vt ostensum est. oportet igitur quòd omnia quæ sunt facta à Deo, præextiterint in verbo Dei, antequam sint etiam in propria natura. quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, & non per proprium modum. Dominus enim in mente artificis intelligibiliter & immaterialiter existit. res igitur intelligendæ sunt in verbo Dei præextitisse secundum modum verbi ipsius. est autem modus verbi ipsius, quòd sit vnum, simplex, immateriale: & non solùm viuens, sed etiam vita: quum sit suum esse. oportet igitur quòd res factæ à Deo præextiterint in verbo Dei ab æterno immaterialiter, & absque omni compositione: & quòd nihil aliud in eo sint quàm ipsum verbú, quod est vita. Propter quod dicitur Ioannis primo. Quod factum est in ipso, vita erat, id est, in verbo. Sicut autem operans per intellectum & per rationem quam apud se habet, res in esse producit: ita etiam qui alium docet, per rationem quam apud se habet, scientiam causat in illo, cum scientia discipuli sit deducta à scientia docentis, sicut imago quædam ipsius. Deus autem non solùm est causa per intellectum suum omnium, quæ naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu diuino deriuatur, sicut ex superioribus patet. oportet igitur quòd per verbum Dei, quod est ratio intellectus diuini, causetur omnis intellectualis cognitio: propter quod dicitur Ioannis primo: Vita erat lux hominum: quia scilicet ipsum verbum quod vita est, in quo omnia vita sunt: manifestat vt lux quædam mentibus hominum veritatem. Nec est ex defectu verbi, quòd non omnes homines ad veritatis cognitionem perueniunt. sed aliqui tenebrosi existunt: prouenit autem hoc ex defectu hominum, qui ad verbum non conuertuntur, nec eum plenè capere possunt. vnde adhuc in hominibus tenebræ remanent vel maiores vel minores, secundum quòd magis & minus conuertuntur ad verbum, & capiunt ipsum. vnde Ioánes, vt omnem defectum à manifestatiua verbi virtute excludat, quum dixisset quòd vita est lux hominum: subiungit quòd in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt. non enim tenebræ sunt ex hoc quòd verbum non luceat, sed ex hoc quòd aliqui lucem verbi non capiunt: sicut luce corporei solis per orbem diffusa, tenebræ non sunt nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet. Hæc igitur sunt quæ de generatione diuina, & de virtute vnigeniti filij Dei ex sacris scripturis edocti vtcunque concipere possumus.

Super Cap. 13



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas generationem esse in diuinis, & quòd intelligibiliter est accipienda, núc non posse esse plures filios in diuinis, vult ostendere. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò diuini verbi conditiones declarat. Circa primum duo facit. Primò probat intentú, secundò remouet quædam dubia. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem: Vna sola generatio est in diuinis, & vnicus filius solus à patre genitus. Probatur. Deus seipsum vno & simplici intuitu intelligit: cùm suum intelligere sit suum esse. ergo verbum Dei est vnicum tantùm, ergo, &c. primam consequentiam relinquit manifestam, hoc supposito, scilicet quòd Deus intelligédo seipsum, omnia alia intelligit. secundam verò consequétiam probat, quia in diuinis nihil aliud est filij generatio quàm verbi conceptio. Confirmatur conclusio auth. Ioan. primo.

ADVERTENDVM, quòd conclusio duplicem potest habere sensum. Primus est, quòd non potest esse nisi vnicus filius à patre genitus, id est, pater non potest nisi vnicum filium generare. & ratio potest intelligi tanquam hoc duntaxat concludens. quia enim pater & se & omnia alia vnico actu intelligit, non autem pluribus intellectionibus, nec potest aliter esse, sequitur quòd vnicum tantùm verbum producat, nec possit aliud verbum aut alium filium producere. Secundus est, quòd non tantum non potest pater habere plures filios, sed nec etiam possunt esse plures filij, ita videlicet quòd pater vnum producat, & filius alium: ad hunc sensum potest etiam ratio adaptari ex iis quæ dicuntur de Poten. q. 9. artic. 9. ad primum, sic arguendo: Si filius alium filium produceret, sequeretur quòd in diuinis verbú ex verbo procederet, sed hoc est impossibile. ergo, &c. probatur impossibilitas consequentis, quia verbum ex verbo produci, est intellectus inquirentis & discurrentis, non autem vnico intuitu omnia intelligentis: intellectus auté diuinus non est inquisitiuus, sed omnino vnico intellectu intelligit, ergo, &c. Secundus sensus videtur mihi magis esse ad mentem S. Thom. quia non determinat se ad patrem, sed loquitur de Deo absolutè.

CONTRA autem rationem arguit Scotus Quolib. q. 2. distinct. 2. inquiens, quòd videtur ex hoc fundamento procedere: Vbi non potest esse nisi vnicus actus intelligendi, ibi nó potest esse nisi vnicum verbum, siue vnicum dicere. hæc autem propositio habet veritatem gratia materiæ in intellectu creato, non autem in intellectu diuino. ergo ratio nulla est. Declaratur minor, quo ad primam quidem partem, quia omne intelligere in nobis expressum est per actum dicendi, & per omne dicere exprimitur aliquod intelligere, & per aliud dicere aliud intelligere. ideo si vnicum est intelligere, vnicum est dicere. quo ad secúdam verò partem: quia non omne intelligere diuinum est per aliquod dicere, imò intelligere paternum non est per aliquod dicere.

Secundò, sub aliis verbis probat illam propositionem non esse necessariam gratia formæ, quia licet in vno non sit nisi vna forma absoluta eiusdem rationis, ipsum tamé potest habere plures productiones actiuas plurium terminorum: sicut licet sol vna luce sit luminosus, potest tamen habere plures actus illuminandi: intelligere autem est perfectio intelligentis, & inexistens operanti, & fortè forma absoluta: dicere autem est actio productiua termini. Ad hoc dupliciter responderi potest. Primò, quòd hæc ratio non inducitur à Scoto tanquam demonstratiua, sed tanquam persuasiua, supposita fidei veritate. sicut enim non potest demonstrari ex principiis nobis naturaliter notis, quòd sint tres personæ in diuinis, ita nec demonstrari potest non esse plures filios in eadem numero essentia cómunicantes. Sicut enim qui negaret pluralitatem personarú in diuinis, diceret, quòd neque per actú diuini intellectus aliquid realiter producitur, neque per actum voluntatis: ita qui diceret plures esse filios, negaret quòd per vnicum actum intelligendi producatur vnum duntaxat verbú, quando plura supposita illo vno actu intelligunt, sicut est in diuinis. sed licet hæc ratio non sit demonstratiua, supposito tamen secundum fidem quòd impossibile sit plures filios esse in diuinis, hoc persuaderi potest secúdum ea quæ in nostro intellectu apparent ex vnitate actus intelligendi quo filius producitur, & ex vnitate actus volendi quo producitur spiritus sanctus. Et ideo dicitur ad Scotum, quòd illa propositio assumpta à sancto Thoma, nó est vtique assumpta ab ipso tanquam necessaria in diuinis, sed tanquam vera supposita fide: vnde non oporteret eam contra impugnantes hanc conclusionem tanquam necessariam assumere, vt sic conclusio quæ fidei est, demonstraretur. Potest secundò responderi sustinendo quòd ratio sancti Thomæ tanquam necessaria inducatur, quòd vtique ipsa ratio ex illa propositione procedit, & quòd illa propositio est formaliter vera, & habet in omni intellectu veritatem. Quum enim verbum sit formalis & intrinsecus terminus actus intelligendi, vtpote quo res intellecta per actum intelligendi intelligitur, si est vnicus actus intelligendi, necesse est vt ibi vnicum sit verbum: quia vnius rei est tátùm vnus terminus intrinsecus ex vna parte.

QVVM autem instatur quòd in intellectu diuino nó habet veritatem, quia non omne intelligere diuinum est per aliquod dicere: Respondetur quòd ista propositio potest habere duplicem sensum. Primus est, quòd non omnis actus intelligendi quo Deus intelligit, secundum se acceptus & secundum suam entitatem est dicere, siue productio verbi, & tunc falsa est. Nam quum vnicus sit actus quo omnes personæ diuinæ intelligunt, & verbum diuinum per illam entitatem, quæ est actus intelligendi, formaliter sumptá producatur, necesse est vt omne intelligere diuinú, sit dicere, si secundum se sumatur. Alius sensus esse potest, quod non omne intelligere diuinum, secundum quòd ad vnamquanque personam comparatur tanquam actus quo intelligit, est dicere, siue secundum modum loquendi Scoti, non omne est expressum per aliquod dicere: & tunc propositio est vera, & concedit eam sanctus Thomas de Verit. quæstione quarta, articulo secundo ad quintum: & prima quæstione trigesimaquarta, articulo primo ad tertium, tenens quòd intelligere diuinum secundum quòd est in filio, non est dicere. Sic enim solùm intelligere paternum est dicere, quia secundum quòd est in patre, coniungitur habitudini producétis ad ipsum verbum, non autem secundum quòd est in filio, aut spiritu sancto. vnde falsum est quòd ait Scotus intelligere paternum non esse per aliquod dicere, nisi fortè intenderet quòd non est dicere alicuius alterius personæ. Ratio ergo sancti Thomæ fundatur super hac propositione: Omne intelligere diuinum est dicere, ad primum sensum, non auté ad secundum sensum, in quo propositio Scoti vera est. accipitur enim intelligere pro ipso actu intellectus diuini secundum se & propriam entitatem accepto, non autem secundum quòd ad vnamquanque personam comparatur: ideo ratio in suo robore manet.

SECVNDO loco remouet sanctus Thomas quædam dubia. Primum est: Verbum seipsum intelligit: ergo verbo aliud verbum attribuitur, & sic verbi erit verbum, & filij filius. Probatur antecedens, quia quum verbum sit verus Deus, oportet omnia quæ Deo conueniunt, verbo conuenire, Deus autem ex necessitate seipsum intelligit. consequentia verò probatur, quia ex eo quòd Deus seipsum intelligit, verbum genitum ab eo ponitur.

Respondet autem & dicit primò ad fundamentum rationis, quòd licet verbum sit Deus, non est tamen alius Deus à Deo cuius est verbum, & similiter non est alius intellectus, nec per consequens aliud intelligere, & ita nec aliud verbum.

Dicit secundò, quòd cósequentia est falsa, nec sequitur quòd sit verbum suiipsius, secúdum quòd verbum seipsum intelligit: quia in hoc solo verbum à dicente distinguitur, quòd est ab ipso: & ideo omnia alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti & verbo: hoc autem solùm vt ab eo sit verbum, adscribendum est propriè patri: hoc verò quod est esse à Deo dicente, attribuendum est propriè filio.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd responsio stat in hoc, quòd si verbum esset alius Deus à Deo dicente, sequeretur vtique quòd verbum seipsum intelligens aliud verbum produceret, quia

sicut

sicut haberet aliam numero deitatem, ita haberet alium intellectum, & aliud intelligere, & consequenter aliud verbum, quum omne intelligere secūdum se sumptum ad aliquod verbum terminetur ab ipso productum. Sed quia verbum, licet sit verus Deus, non est tamen alius Deus à Deo dicente, sed vnam numero cum ipso habet deitatem, hoc solo à dicente distinctum, quòd ab eo procedit, intellectus quo verbum intelligit, non est alius ab intellectu quo intelligit Deus dicens, sicut nec est ipsius alia deitas, & consequenter intelligere verbi non est aliud quàm ipsum intelligere dicentis verbum: & sic etiam non est aliud verbum quàm ipsum verbum à Deo dicente productum, quia vnius intelligere est tantùm vna conceptio & vnicum verbum: ideo non valet ista consequentia: Ex hoc q, Deus seipsum intelligit, verbum ab eo genitum in Deo ponitur: ergo & verbo inquantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuitur: sed bene sequitur: ergo verbo inquantum seipsum intelligit, aut aliud verbum attribuitur, quod vtique sibi conueniret si per aliud intelligere intelligeret: aut ipsum est verbum per actum diuini intellectus productum. sicut non sequitur, verbum intelligit seipsum: ergo sibi conuenit aliud intelligere ab illo quo productum est. sed bene sequitur, ergo sibi conuenit aut aliud intelligere, aut ipsummet intelligere quo est productum.

CONSIDERANDVM etiam quòd ex sua responsione dat intelligere sanctus Thomas hanc propositionem assumptam, Omnia quæ conueniunt Deo dicenti, necesse est verbo Dei conuenire, habere veritatem de omnibus, exceptis relationibus quibus adinuicem opponuntur. Secundum argumentum quod posset fieri, est: Si filius non posset generare alium filium, quum pater generet filium, sequeretur quòd esset impotens. Respondet S. Thom. quòd illud non sequitur, quia eadem est potentia patris & filij, sicut eadem diuinitas. vnde cùm potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum, hæc autem sit vna tãtùm in Deo, ex qua est & quod verbum concipiatur, & quòd dicens verbum concipiat: similiter ex eadem potentia est, & quòd pater generet, & quòd filius generetur, & sic nullam potentiam habet pater quam non habeat filius: sed pater habet generatiuam potentiam ad generare, filius autem ad generari: quæ sola relatione differre ex dictis patet. Ista responsio in hoc stat, quòd non valet ista consequentia, Pater potest generare, nõ autem filius. ergo filius est impotens aut minus potens quàm pater: quia cùm dicatur impotens aliquis, quia caret potentia: & minus potens, cui minor inest potentia: non potest filius dici impotens, aut minus potẽs quàm pater, cùm eandem numero potentiam habeat quam habet pater: sed bene sequitur, ergo filius non habet potentiam cum illa relatione quam habet pater. Nam pater habet potentiam cum relatione producentis, siue eius à quo est: & filius eandem potentiam habet cum relatione producti, & eius qui est ab alio. Si instetur, pater habet potentiam generandi, non autem filius: ergo aliquam potentiam habet pater quam non habet filius. Respondetur ex doctr. sanct. Thom. 1. quæst. 42. artic. 6. ad 3. & 1. Senten. distinct. 20. artic. 1. Item de Potentia, quæst. 2. artic. 5. quòd ista consequentia falsa est, quia potentia generandi dicit absolutum cum relatione quæ est in patre: aliqua potentia autem dicit absolutum sine tali relatione. modo non valet, in filio non est potentia cum tali relatione, ergo in ipso non est potentia: sicut non valet, in filio non est deitas cum relatione paternitatis: ergo in ipso non est deitas. Dicitur tamen ad antecedens, quòd licet in filio non sit potentia generandi actiuè, est tamen in ipso potentia generandi passiuè, id est, vt generetur, & similiter impersonaliter, id est, qua ab aliqua persona aliquid generatur. Huius autem ratio est quam hîc tangit S. Thomas, quia cùm potentia generandi quantum ad absolutum quod dicit, nihil aliud sit quàm intellectus diuinus, eò quòd generatio in diuinis sit intelligibilis verbi conceptio: intellectus autem diuinus vnus numero sit in patre & filio, sicut & vna deitas, sed in patre cum habitudine per modum agentis, in filio autem cum habitudine per modum producti: potentia generandi actiuè, id est, vt generet, est in patre: passiuè autem, id est, vt generetur, est in filio: hoc est intellectus cum vna habitudine est in patre, cum opposita verò habitudine est in filio: sicut & generare & generari sola relatione distinguũtur. nam generare importat relationem producentis, generari verò relationem producti.

ADVERTENDVM autem ex doctr. sanct. Thom. de Potent. quæst. 6. artic. 9. ad 4. quòd licet operatio transiens in exteriorem materiam requirat aliud principium in agente per quod est agẽs, & aliud principium in patiente per quod est patiens, in operatione tamen immanente non requiritur nisi vnum operationis principium, quia videlicet idem est principium productiuum & receptiuum. Intellectus enim qui producit intellectionem & verbum, etiam hæc in seipso recipit. vnde cùm generatio in creaturis sit actio transiens, in diuinis verò operatio immanens in intellectu, oportet in creaturis aliam esse potentiam actiuam in generante, & aliam passiuam in generato: in diuinis autem non oportet aliam esse potentiam actiuam in patre, & aliam potentiam passiuam in filio, sed ipse intellectus est potentia quasi actiua in patre, & quasi passiua in filio. Tertium dubium est. De filio inquit Apost. Heb. 1. Portans omnia verbo virtutis suæ: ergo verbi est verbum: & filij est filius. Respondet sanct. Thom. quòd sicut sapientiæ nomen dicitur etiam de conceptione sapientiæ, & de exteriori effectu ex conceptione sapientiæ proueniente, per modum quo effectus nomen sibi causæ assumit: ita & id quod ex verbo efficitur, verbi nomen accepit, sicut & in nobis expressio interioris verbi per vocem, dicitur verbum. Vnde explicatio diuini conceptus per opera exteriora, id est, ipsa opera exteriora explicantia & manifestantia diuinũ conceptum, verbum verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod filius portet omnia verbo virtutis suæ, sicut & illud Psal. 148. Ignis, grando, &c. quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur diuinæ conceptionis effectus in rebus.

ADVERTENDVM quòd ista responsio tendit ad hoc, quòd per verbum quo filius dicitur omnia portare, non intelligitur conceptio intellectus à filio in suo intellectu producta, sed intelligitur virtus creaturæ à virtute diuini verbi expressa: ideo non sequitur quòd filij sit filius. Super epistolas autem Pauli dat aliam expositionem sanctus Thomas cõformiter ad Aug. expositionem super illud Ioan. 12. Sermo quem locutus sum, ille indicabit vobis, id est, ego qui sum verbum patris, indicabo eum: & nomine verbi accipit conceptionem intellectus diuini, non quidem à verbo productam, sed quæ est ipsum verbum à patre productum: & est sensus, quòd filius sustentat omnia in esse & operari seipso, qui est verbũ virtuosum. Quantum ad secundum principale ponit conditiones istius vnici verbi diuini. Prima conditio est, quòd verbum à Deo conceptum, est verbum vnum & idem omnium rerum, non tamen eodem modo Dei & aliarum rerum. Prima pars ostenditur, quia Deus intelligendo seipsum intelligit omnia alia. Quò ad secundam verò partem, quia est Dei verbum sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens, sed sicut omnium perfecta ratio per quam res in esse produxit. inquantum enim Deus res in esse produxit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum & voluntatem, omnia fecit per verbum suum, quod est ratio rerum factarum per ipsum, iuxta illud Ioannis primo, Omnia per ipsum facta sunt. cui consonat etiam modus loquendi Moysi in rerum creatione, cùm ait, Dixit Deus, fiat lux: & facta est lux: & sic de aliis. & cùm dicitur in Psalm. Dixit, & facta sunt. sensus enim est, quòd Deus verbum produxit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd de ratione verbi intellectus est esse repræsentatiuum per modum obiecti intrinseci illius rei quæ intelligitur. Nam non ponimus verbum in intellectu, nisi vt intellectui repræsentet obiectum in esse intelligibili repræsentatione actuali & expressa terminãte actum intellectus. sicut species ponitur vt repræsentet obiectum habitualiter, & constituat intellectũ in actu primo. ideo necesse est quòd vnum verbum sit repræsentatiuum omnium quæ vno actu intelligẽdi, quo producitur tale verbũ, similiter intelliguntur. propterea optimè infert S. Thom. ex eo quòd Deus intelligendo se intelligit omnia alia, quòd sit vnum & idem verbum Dei & omnium rerum.

SED quia scientia practica & speculatiua differunt, eò quòd practica non solùm sit cognoscitiua, sed etiam factiua rerum, speculatiua verò sit cognoscitiua tantùm: ideo verbum inquãtum terminat cognitionem speculatiuam, habet tantùm habitudinem repręsentatiui ad rem intellectam: vt autem terminat cognitionem practicam, non solùm habet ad rem intellectam habitudinem repræsentatiui, sed etiam habitudinem factiui per modum rationis faciendi. ideo bene inquit S. Thom. quòd verbum diuinum omnium quæ facta sunt est perfecta ratio, per quam Deus res in esse produxit.

RVRSVS consideranda est alia differentia verbi in scientia & cognitione. Nam quando scientia est à rebus causata, sicut est scientia nostra, ipsum verbum non solùm causatur & producitur ab intellectu, sed etiam à re quæ intelligitur, inquantum similitudo in intellectu existens quæ est à rebus causata, ad productionem verbi per modũ formę concurrit. quando autem scientia non est causata à rebus intellectis, sicut est scientia diuina, verbum procedit quidem ab intellectu intelligentis, sed non à re intellecta, sed magis res intellecta ab ipso procedit. Propterea bene inquit S. Tho. quòd verbum Dei est ipsius quidem Dei tanquam ab eo procedens: intellige, non tantùm tanquam ab intelligente, sed etiam tanquam ab obiecto intelligibili, inquantum Deus est res intellecta, & forma qua eius intellectus intelligit: aliarum autem rerum non est verbum tanquam ab ipsis procedens, cùm scientia Dei nõ causetur à rebus, sed magis sit rerum causa, licet producatur ab eo quod habet rationem formæ intelligibilis omnium rerum.

Considerandum secundò, quòd ex diuerso modo se habendi verbi diuini ad Deum dicentem, & ad alias res, habetur quòd verbum dicitur personaliter tantùm in diuinis, id quod tenuit sanctus Thomas determinatè in prima parte, quæstione trigesima quarta, articulo primo, licet oppositum videatur sequendo aliorum opiniones tenuisse, primo Sentẽtiarum, distinctione vigesimaseptima. Nam cùm verbũ ponatur sic verbum Dei, quòd ab ipso reali processione, non autem secundum rationem tantùm procedit: quòd autem significat aliquid ab alio realiter procedens, personaliter tantùm dicatur, necesse est verbum personaliter tantùm dici. Quamuis etiam posset dici secundum mentem S. Thom. de Verit. quæst. 4. artic. 2. quòd cum verbo intellectus nostri duo conueniant, scilicet, quòd est intellectum, & est expressum ab intelligente atque ab ipso per actum intelligendi realiter productum, verbum dupliciter sumi potest in diuinis. Vno modo propriè, quantum videlicet omnia quæ de ratione verbi sunt in nobis, & sic personaliter tantùm dicitur ratione dicta. Alio modo communiter, quantum videlicet ad rationem intellecti tantùm, & sic essentialiter dici potest, quia in hoc quod dico intellectum inquantum huiusmodi non importatur processus realis ab alio. Veruntamen vt ibidem ait sanctus Thomas, & primo Sententiarum vbi suprà, quia omnes sancti vtuntur in diuinis nomine verbi prout personaliter dicitur, magis dicendum est ipsum personaliter dici, quia nominibus vtendum est vt plures vtuntur.

ADVERTENDVM quoque, quòd quum verbum respectum importet ad id cuius est verbum, tanquam eius repræsentatiuum vel etiam factiuum: si sit factiuum rei intellectæ, & verbum Dei sit etiã verbum omnium intellectorum à Deo, necesse est dicere quòd verbum in diuinis non solùm importat habitudinem ad dicentem à quo procedit: sed etiam habitudinem ad creaturam cuius est repræsentatiuum & factiuum: sed respectus eius ad dicentem est realis, ad creaturam verò est rationis: & hoc est de mente sancti Thomæ prima parte, quæstione 34. articulo tertio: & de Veritate, eadem quæstione, articulo quinto. quod quidem nõ est sic intelligendum, quasi verbum ex proprietate personali dicat habitudinem ad creaturas, vt videtur voluisse Aureolus apud Capreolum primo, distinctione 27. hoc enim non est verum. proprietate enim personali dicit tantùm habitudinem ad dicentem, à quo personaliter sua proprietate distinguitur: sed quia cum habitudine personali ad dicentem importat etiã habitudinem ad creaturam tanquam ad rem dictam.

CIRCA prædicta autem triplex dubium occurrit. Primum est, an ita verbum Dei sit etiam verbum omnium creaturarum, quòd sicut de scientia diuinæ essentiæ procedit, ita etiam de scientia procedat creaturæ. Secundum est, an nomen verbi, quòd dictum est importare habitudinem ad dicẽtem & ad rem dictam, significet formaliter relationem, sicut hoc nomen filius, an significet primò absolutum, & secundariò respectũ tanquam connatum. Tertium est, quia S. Thom. primo Sententiarum, distinctione vigesimaseptima, art. 3. videtur tenere quòd verbum non semper dicat respectum ad creaturam.

AD primum videtur velle sanct. Thom. quòd verbum Dei non solùm

procedat

procedat à Deo de ſcientia diuinæ eſſentiæ, ſed etiam de ſcientia creaturarum. Nam hoc loco, & in prima parte loco allegato aſſignat rationem quare ſit vnicum verbũ, & quare ſit vnum & idem verbum Dei & creaturarum, quia intelligendo ſeipſum, intelligit omnia alia: quaſi oporteat, ſicut eſt vna Dei & omnium aliorum cognitio in Deo, ita verbũ ſit vnum, vtpote diuinæ cognitioni adæquatum. Expreſſius autem hoc oſtenditur prima parte, eadem quæſtione, articulo primo ad tertium: vbi inquit ſanctus Thomas quòd pater intelligendo ſe, & filium, & ſpiritum ſanctum, & omnia alia quæ in eius ſcientia continentur, concipit verbum, vt ſic tota trinitas verbo dicatur, & etiam omnis creatura. hoc autem non ſic intelligo quaſi prius ſecundum rationem Deus pater intelligat quicquid naturaliter relucet in diuina eſſentia, quàm producat verbũ, ita quòd eius intellectio actualis prius ad rem cognitam terminetur. Nam apud ſanctum Thomam verbum ponitur in intellectu ad hoc, vt intellectus in rem intellectam feratur, quum per ipſum verbum ſi res intellecta in actu completo quantum ad eſſe intelligibile & obiectiuum: & ideo non eſt prius ipſum intelligere, vt ad rem intellectã terminatur, quàm ſit verbi productio: alioquin nulla eſſet neceſſitas ponendi verbum propter intellectionem, ſed econtrariò prius oporteret intelligere actum intelligẽdi producere verbum, quàm terminari ad rem intellectam, vt in ſe eſt, tanquam vltimatè terminans intellectionem. Verbum enim eſt id in quo videtur res intellecta.

VIDENTVR autem ad hunc ſenſum accipienda eſſe verba & propoſitum ſancti Thomæ, ſcilicet quòd Deus eodem actu intelligendi quo & ſe & omnia alia intelligit, cõcipit verbum in quo & ſe & omnia alia intuetur, ita quòd prius ſecundum noſtrum modum intelligendi actus diuini intellectus terminatur ad verbum tãquam eius productio, quàm terminetur ad diuinam eſſentiam & ad creaturas tanquam ad res intellectas: & ideo quum dicitur verbum diuinum de ſcientia patris originari, intelligendum eſt aut accipiẽdo ſcientiam patris per modum actus primi, non autem per modum actus ſecundi: aut etiam accipiendo ipſum actum ſecundum, qui eſt cognitio: ad hunc ſenſum, quòd ab illa cognitione procedit qua Deus pater & ſe & alia cognoſcit: quæ quidem prius ſecundum rationem ad ipſum verbum tanquam ad terminum per ipſam productum terminatur, quàm ad ſe & ad creaturas, tanquam ad res intellectas.

NON obſtant autem huic determinationi obiectiones Scoti in ſecundo Sententiarum, diſtinctione prima, quæſt. 1. artic. 2. quibus probat quòd verbum non procedit vt verbum diuinæ eſſentiæ, & omnis intelligibilis. Nam quum arguit primò quia pari ratione ſpiritus ſanctus ſpiraretur, vt amor Dei & omnis amabilis intellecti. Dicitur primò, quòd nullũ inconueniẽs eſt ſpiritum ſanctum ſpirari vt amorem Dei, & amorem omnis rei amatæ à Deo ad ſenſum ſuperius expreſſum, quia videlicet illo actu quo Deus & ſe & omne amabile diligit, producitur ſpiritus ſanctus, ſecundum quòd omnem creaturam in ſeipſo amat, vtpote tanquam in bonitate diuina contentam: non tamen ſicut ſeipſum neceſſariò abſolutè amat, ita & neceſſariò omnem amat creaturam. ſicut & eodem actu quis fertur in finem, & in id quod vult propter finem, non tamen eadem neceſſitate fertur in vtrunque, quando finis ſine illo quod quis vult propter finem, poteſt haberi.

Dicitur ſecundò, quòd non eſt eadem ratio de amore, & de verbo: quia intelligere diuinum eſt ex eo quòd res eſt in diuino intellectu, ſecundum ſuam ſimilitudinem, inquantum diuina eſſentia eſt ſimilitudo naturalis omnium quidditatũ. ex hoc enim ſequitur quòd Deus naturaliter omnem quidditatem creatam intelligat, loquendo de ſimplicis intelligentiæ notitia, & conſequenter quòd verbum ab ipſo naturaliter procedẽs ſit à notitia non ſolùm Dei, ſed etiam creaturarum quantum ad earum quidditates: velle autem eſt per hoc quòd voluntas in volitum inclinatur: & ideo cùm voluntas non feratur naturaliter, ſed liberè in eſſe creaturarum ſecundum quòd in ſeipſis ſunt, non habet amor diuinus à Deo naturaliter procedens, inquantum huiuſmodi, quòd ſit amor creaturarum, ſed tantùm amor Dei, licet ſecundum rem eodem amore feratur Deus in ſeipſum & in creaturam.

Quum arguit ſecundò, quia ſequeretur quòd verbum procederet de ſe ipſo vt noto patri: Dicitur, ſi ſic intelligatur, quòd verbũ procedit ab ipſa notitia qua pater cognoſcit verbum, aut etiam à verbo habitualiter noto, inquantum eſſentia diuina ſe habet vt ſpecies intelligibilis omnis rei intellectæ, quòd hoc non eſt magis inconueniens quàm quòd Deus eodem actu intelligat ſe & verbum ſuũ, cùm illo actu verbum cõcipiat, & vtriuſque eſſentia diuina ſit quaſi cognitio habitualis: vnde dictum eſt de mente ſancti Thomę ſuperius, quòd pater intelligendo ſe & filium & ſpiritum ſanctum, concipit verbum. Si autem intelligatur quòd notitia patris prius terminatur ad verbum tanquam ad cognitum: deinde ab ipſo verbo vt cognito procedat ipſum verbum. negatur ſequela, quia non dicimus ad hũc ſenſum verbum procedere, vt verbum omnis intelligibilis, vt patuit.

Quum arguit tertiò, quia tũc eſſet relatio realis Dei ad creaturã, quum genitum ad id de quo gignitur, realiter referatur, cõſtat ſequelam nullam eſſe, quia non dicimus verbum originari de ipſo cognito quaſi prius res cognoſcatur, quàm verbum in quo videtur, originetur: ſed quia illo actu quo Deus cognoſcit ſe & verbum & creaturam, ipſum verbum producit, in quo omne ab ipſo cognitum relucet obiectiuè & terminatiuè, ſicut in eius eſſentia relucent omnia tanquam in actu primo, ſecundum quòd per modum ſpeciei intelligibilis conſideratur.

AD ſecundum dubium mihi videtur tenendum id quod tenet ſanctus Thomas in quæſtionibus de Verit. quæſtione allegata, articulo quinto: & primo Sentẽtiarum, vbi ſuprà, ſcilicet quòd verbum, quum ſit notitia genita, dicit abſolutum & relatione, & quòd principaliter dicit abſolutum, ſecundariò autem relationem ad dicẽtem, & ad ea quæ exprimuntur verbo, ex quibus reſpectus ad dicentem eſt realis, reſpectus autem expreſſiui ad res dictas eſt reſpectus rationis. moueor quia verbum in nobis videtur ſignificare principaliter abſolutum, ſicut & ſcientia, quum ſignificat conceptionem intellectus, vt in infinitis locis ponit ſanctus Thomas. Vnde quum ex iis quæ in intellectu noſtro inueniuntur, nomine verbi vtamur in diuinis, videtur quòd idem in Deo ſignificet, quod in noſtro intellectu, ſeruata differentia quæ inter diuina & humana meritò eſt ponenda. Nec obſtãt verba ſancti Thomæ in prima quæſtione allegata, articulo tertio ad quintum: in quibus aliqui oppoſitam opinionem fundant, quum ait quòd nomen verbi principaliter impoſitum eſt ad ſignificandum relationem ad dicentem. Manifeſtum eſt enim cõſideranti reſponſionem illam, quòd non dicit illud ſanctus Thomas comparando relationem ad dicentem importatam nomine verbi ad abſolutum, quod eodẽ nomine importatur, ſed ad relationem quam ad creaturas per verbum repræſentatas importat. Vult enim quòd quamuis cum abſoluto quod primò ſignificatur nomine verbi, importetur habitudo ad dicentem, & habitudo ad res verbo dictas: illa tamẽ habitudo quæ eſt ad dicentem, prius importatur quàm habitudo quæ eſt ad creaturas dictas & productas verbo diuino: & ideo non dicitur pluraliter in diuinis, vt dicatur plura verba: ſicut nomẽ ideæ, quod cum abſoluto quod importat, eſt principaliter impoſitum ad ſignificandum reſpectum ad creaturam, non autem reſpectum ad Deum producentem: & ideo pluraliter dicitur, quia reſpectus ad creaturam multiplicantur ſecundum multiplicationem relationum creaturarũ ad Deum.

NON obſtat etiam quòd non erit nomẽ perſonale. dicitur enim quòd ad rationem nominis perſonalis ſufficit vt importet habitudinem originis vnius perſonæ ad aliam, ſiue illam de principali ſignificato importet, ſiue de ſecundario: vt patet de nomine miſſionis apud S. Thom. 1. Sentent. diſt. 15. quæſt. 1. art. 2.

SI autem inſtetur vlterius quia S. Tho. 1. part. q. 29. art. 4. vult ꝙ nomine perſonæ diuinæ formaliter ſignificetur relatio ſubſiſtens: & ſic videtur ꝙ nomen perſonale primò & principaliter ſignificet relationem. Dicitur quòd licet hoc nomine perſona diuina, importetur relatio ſubſiſtens, non oportet tamen vt omne nomen perſonale principaliter relationem importet, ſed ſufficit vt relationem perſonalem importet, ſiue primò, ſiue ſecundariò: ſicut hoc nomen Deus genitus eſt nomen perſonale, & tamen non primò dicit relationem, ſed eſſentiam in concreto, & ſecundariò relationem tanquam proprietatem perſonalem ſuppoſiti. Si etiam inſtetur quòd ſequetur nomine verbi principalius & prius importari reſpectum ad creaturã, quia ſi principaliter importat abſolutum, ſequitur quòd principaliter importat reſpectum illum, qui abſolutum concomitatur. Talis eſt autem reſpectus verbi ad creaturam, quum non cõueniat verbo ratione proprietatis perſonalis: hoc autem eſt contra id quod tenet S. Thom. loco allegato. Dicitur primò, quòd non omne eſſentiale in diuinis præcedit notionale aut perſonale ſecundum modum intelligendi, ſed ſolùm illud eſſentiale quod abſolutè dicitur: ſapiens enim, bonus, iuſtus, & huiuſmodi, præintelliguntur notionalibus, nõ autem creare, eſſe dominum, & huiuſmodi, quæ actualem habitudinem ad creaturã important: & ideo quamuis nomine verbi primò importetur eſſentia, quæ eſt aliquid abſolutum, nõ ſequitur tamen quòd prius importetur habitudo ad creaturam quàm perſonalis habitudo. Dicitur ſecundò, quòd dato etiam quòd reſpectus ille eſſentialis eſſet prior reſpectu perſonali, non oporteret tamen vt prius nomine verbi importaretur. poteſt enim nomen imponi ad ſignificandum principalius id quod poſterius eſt, & ſecũdariò id quod eſt prius: ſicut concretum accidẽtis imponitur principaliter ad ſignificandum accidens, & ſecundariò ſubſtantiam importat, quum tamen accidens ſit poſterius ſubſtantia: & ſic nomen verbi poteſt principalius ſignificare eſſentialem cum habitudine perſonali, & ſecundariò reſpectum eſſentialem ſignificare. Non obſtat etiam quòd ſanctus Thomas in prima parte, quæſtione ſupradicta. 34. articulo ſecundo, inquit, quòd verbum ſignificat quandam emanationem intellectus. emanatio autẽ illa eſt perſonalis proprietas filij. Dicitur enim quòd verbum vocatur emanatio terminatiuè, non autem formaliter. & eſt ſenſus quod verbum eſt aliquid emanans per intellectum: ſicut cùm hoc loco inquit, quod verbum aliquando dicitur explicatio diuini conceptus per opera exteriora, ſicut & explicatio diuinæ ſapientiæ per opus dicitur ſapientia. Conſtat enim quòd non intendit ipſam explicationem formaliter ſumptam dici verbum aut ſapiẽtiam, ſed quòd ipſum opus explicans & manifeſtans verbum, verbi nomen accipit: & opus quo diuina ſapientia manifeſtatur, etiam dicitur ſapientia. Nam hũc ſenſum dat intelligere dum ibidem ait, quòd exterior effectus ex conceptione ſapientiæ proueniens, ſapientia dici poteſt, per modum quo effectus nomen cauſæ ſibi aſſumit: & quòd id quod verbo efficitur, verbi nomen accipit. Cætera quæ ad hãc materiam ſpectant, vide apud Capreolum in vigeſimaſeptima diſtinctione, primi Sententiarum.

AD tertium poteſt primò reſponderi (vt Capreolus 1. Sent. diſt. 27. q. 2. in fine, concluſ. 5. & alij Thomiſtæ dicunt) quòd S. Thom. id quod in primo Sententiarum dixit, in prima parte retractauit.

Secundò poteſt reſponderi, iuxta ea quæ dicuntur de Verit. quæſtione quarta & quinta, art. 5. quòd non intendit in primo Sententiarum, verbum nullo modo dicere reſpectum ad creaturas, ſed quòd non dicit illũ primò & principaliter, ſed tantum ſecundariò & conſequenter: ſicut Deus primò & principaliter ſe intelligit, ſecundariò autem & conſequenter creaturam, ſecundum ſcilicet noſtrum modum intelligendi: & hoc idem intenditur in prima parte & hoc loco. Tertiò poteſt reſponderi, quòd de nomine verbi diuini dupliciter loqui poſſumus. Vno modo quantum ad eius totale ſignificatum abſolutè: alio modo quantum ad partialem acceptionem ſignificati eius ab intellectu noſtro. primo modo importat ſemper reſpectum ad creaturam, quia Deus ſuo verbo dicit ſe & omnem creaturam: & ſic loquitur S. Thom. in prima parte. Secundo modo non oportet vt dicat ſemper reſpectum ad creaturam: quia poſſumus conſiderare diuinum verbum præciſè vt ipſo Deus ſeipſum dicit, & tunc non conſideratur cum reſpectu ad creaturam, & ad hunc ſenſum loquutus eſt in primo Sententiarũ, vt patet conſideranti verba eius ibidem. Et eſt ſimile, ſicut ſi quæramus vtrum nomine ſciẽtiæ diuinæ importetur reſpectus ad creaturam. Dicetur enim quòd ſecundum totale ſuum ſignificatum accepto nomine ſcientiæ diuinæ, vtique connotatur reſpectus ad creaturam, quia Deus ſua ſcientia non tantùm cognoſcit ſe, ſed etiam creaturam. Si autem conſideremus ſcientiam diuinam partialiter, ſcilicet quantum ad hoc tantùm, ꝙ per ipſam Deus cognoſcit ſe, conſtat quòd vt ſic aliquem reſpectum ad creaturam non connotat. Secunda conditio verbi diuini eſt, quòd per ipſum omnia conſeruantur in eſſe. probatur, quia idem eſt cauſa conſeruationis & productionis eorum, per verbum verò omnia facta ſunt. Confirmatur author. Pſalm. 32. Verbo Domini cæli firmati ſunt. & ad Hebr. 1. Portans omnia, &c.

CIRCA hanc propoſitionem: Idem eſt cauſa conſeruationis rerũ, & productionis ipſarum: dubitatur, quia dõmificator eſt cauſa domus, & tamen non

men non est causa cõseruationis ipsius, cùm cessante eius operatione ipsa permaneat. Respondetur primò, quòd non loquitur sanctus Thomas de causa particulari alicuius rei, sed de vniuersali causa productiua omnium rerum, qualis est Deus, & verbum diuinum. Secundò, quòd etiam in causis particularibus habet veritatem, quando aliquid est causa productionis alicuius quantum ad esse, sicut solest causa luminis in aëre, quia esse luminis in aëre non potest sine solis actione continuari: non autem quando est causa quantum ad fieri tantùm: domificator autem est causa domus quantum ad fieri tantùm, non autem quantum ad esse. Tertia conditio verbi est, quòd non solùm per ipsum aliquid agitur, sed etiam ipsum agit. Pro hac probanda præmittit sanctus Thomas verbum à ratione artificiati quæ est in mente artificis, in hoc differre, quòd ipsum est subsistens, illa verò non: & ideo illi rationi non cõuenit propriè vt agat, sed vt ea agatur, cùm agere sit subsistentis, verbo autem conuenit vt agat. ex quo arguitur sic: Verbum diuinum quod est ratio rerum factarum à Deo, est Deus subsistẽs: ergo non solùm per ipsum aliquid agitur, sed etiam agit. Confirmatur authoritate Prouerb. 8. Cum eo eram cuncta componens, & Ioann. 5. Pater meus operatur, & ego operor. Quarta conditio est, quòd res factæ à Deo præextiterunt in ipso immaterialiter, & absque cõpositione, & nihil aliud in eo sunt quàm ipsum verbum, quod est vita. probatur, præmissa alia conclusione, scilicet quòd in verbo omnia quæ facta sunt prçextiterunt etiam antequam essent in propria natura: quæ probatur, quia res facta per intellectum, præexistit in ratione intellectus, tanquã videlicet in suo exemplari, ante etiam quàm sit in seipsa: verbum autem Dei est ratio omnium eorum quæ à Deo sunt facta. Tunc sic, Modus verbi Dei est, quòd sit vnum simplex immateriale, non solùm viuens, sed etiam vita, cùm sit suum esse. ergo, &c. probatur cõsequentia, quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, & non per proprium modum. Confirmatur authoritate Ioan. 1. Quod factum est in ipso, vita erat.

ADVERTENDVM circa assumptum ad probationem consequentiæ, quòd illud non est sic intelligẽdum, quasi absolutè nihil sit in alio secundum proprium modum. sunt enim multa quæ eundem modum habẽt in seipsis & in alio: quia videlicet proprius eorum modus est etiam modus eorum in quibus sunt, sicut exemplar materiale & exemplatũ, in quibus est forma secundum eundem modum essendi: sed quia necesse est vt quod est in aliquo, aut sicut forma in subiecto, aut sicut effectus in causa, aut sicut cognitum in cognoscẽte, sit in eo secundum modum ipsius, non autem necesse est vt sit in eo secundum proprium modum, sicut videmus materialia intellectu esse immaterialiter, & calorem esse in sole, non formaliter, sicut in igne, sed secundum quandam eminẽtiam. Quamuis etiam posset dici, quòd nunquam aliquid est in alio modis dictis secũdum proprium modum, id est, secũdum proprium esse quo in seipso subsistit: quia in alio non habet proprium esse, quod esse sibi secundum naturam cõuenit: sed habet esse conueniens illi in quo est. Hanc materiam, quomodo scilicet omnia sint vita in Deo, pertractat S. Thom. 1. parte, q. 18. art. 4. & de Verit. quæst. 5. artic. 8.

ADVERTENDVM vlterius, quòd cùm aliquid sit in altero per modum ipsius, videndum est an recipiens natum sit illud recipere secundum esse aliquod à proprio esse distinctum, an non: quia si natum est illud recipere secundum aliud esse, illud quidem quod in ipso recipitur, habebit modum essendi conformem modo recipientis, non autem erit idem cum ipso: sicut res materialis recipitur quidem in intellectu immaterialiter secundum quòd exigit intellectus, non tamen est ipse intellectus. si autem non sit natum habere in se aliquid secundum aliud esse, non solùm quod est in ipso, habet eundem modum essendi quem ipsum habet, sed etiam est ipsum: sicut cùm effectus est in causa. nam non distinguitur effectus prout est in causa, ab ipsa causa, sed est ipsa causa, aut virtus eius. quia ergo verbo diuino nihil potest aduenire extraneũ, aut distinctum ab ipso secundum esse, eò quòd sit Deus, quicquid autem est in Deo, sit ipse Deus: necesse est vt omne quod in verbo est, sit ipsum verbum: & consequenter, si verbum est vita, necesse est vt quod est in ipso, sit vita.

Quinta cõditio est, Per verbum Dei omnis intellectualis cognitio causatur. Probatur. Omnis intellectualis cognitio ab intellectu diuino deriuatur, cuius ratio est verbum, ergo, &c. probatur consequentia quia qui alium docet, per rationem quam apud se habet, scientiã causat in illo, cùm scientia discipuli sit deducta à sciẽtia docentis, sicut imago quædã ipsius. Confirmatur authoritate Ioan. dicentis: Vita erat lux hominum: quia videlicet ipsum verbum, quod est vita, manifestat vt lux quædam mentibus hominum veritatem.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ prima parte, q. 117. art. 1. quòd licet tam Deus quàm homo causet scientiã in alio, hoc tamen differenter fit. Nam homo per suam sciẽtiam directus, tanquam per exemplar, causat scientiam in alio, non quidem ipsam scientiam imprimendo, nec causando in discipulo lumen intelligibile, aut intellectuales species, sed tantùm proponendo ei aliquas propositiones minus vniuersales, quas discipulus ex naturaliter præcognitis diiudicare potest, vel proponendo ei aliqua sensibilia exempla, aut ordinem principiorum ad conclusiones ex quibus intellectus addiscentis manu ducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Vnde homo docens non est principale agens, sed sicut coadiuuans agens principale, scilicet intellectum addiscentis: sicut & medicus non est principalis causa sanitatis, sed coadiuuans naturam adhibendo cibos & medicinas quibus natura ad finem intentum adiuuatur. Deus autem vltra hæc est etiam causa luminis intellectualis & cognitionis naturalis primorum principiorum, vnde est causa principalis scientiæ in nobis, non autem tantùm coadiuuans. Quia autem posset aliquis instare quòd verbum Dei non est causa cognitionis in hominibus tanquam quædam lux veritatis manifestatiua, quia non omnes homines ad cognitionem veritatis perueniunt, sed aliqui sunt tenebrosi: remouet hoc sanctus Thomas, inquiens, non esse hoc ex defectu verbi, sed ex defectu hominum qui ad verbum non cõuertuntur, nec id plenè capere possunt: sicut luce corporei solis per orbem diffusa, tenebræ non sunt nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet. vnde in hominibus tenebræ maiores aut minores remanent, secundum quòd magis aut minus conuertuntur ad verbum, & capiunt ipsum. Ad hoc autem significandum subiungit Ioan. prædictis verbis quòd lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt.

Solutio ad rationes suprà inductas contra generationem diuinam.

Cap. 14.



QVIA verò veritas omnem falsitatem excludit, & dubietatem dissoluit, in promptu iam fit ea dissoluere, quæ circa generationem diuinam difficultatem afferre videbantur. Iam enim ex dictis patet, quòd in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quædam est corruptioni opposita: quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, nec habet oppositam corruptionem, cui quidem conceptioni similem esse filij Dei generationem iam patet ex dictis. Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum: nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro, nisi prout existit in actu. simul autem cùm in actu existit, est in eo verbum conceptum. intellectus [d] autem diuinus nunquam est in potentia, sed solùm D. 468.
in actu, vt suprà ostensum est. generatio igitur verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, vt splendor ex luce, & ratio intellecta ex intellectu in actu: vnde etiam apparet quòd generatio non prohibet Dei filium esse verum Deum, aut ipsum esse æternum: quin magis necesse est ipsum esse coæternũ Deo cuius est verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo. Et quia filij Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis: stultè iam dubitatur si pater totam naturam dedit, aut partem. Manifestum est enim quòd si Deus se intelligit, oportet quòd tota plenitudo ipsius contineatur in verbo: nec tamen substantia filio data desinit esse in patre; quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quæ intelligitur, ex hoc quòd verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet vt intelligibiliter eandem naturam numero contineat. Ex hoc autem quòd diuina generatio non est materialis, manifestum est, quòd non oportet in filio Dei esse aliud recipiens, & aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, inquantum materia generati recipit formam generantis: in generatione autem intelligibili non sic est: non enim sic verbum ab intellectu exoritur, quòd pars eius præintelligatur vt recipiens, & pars eius ab intellectu affluat: sed totaliter verbum ab intellectu originem habet: sicut & in nobis totaliter vnum verbum ex alio oritur, vt conclusio ex principiis. vbi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum, sed totum quod exoritur, ab eo est à quo oritur. Similiter etiam patet, quòd non excludit diuinæ generationis vnitas ex hoc quòd in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. essentia enim diuina etsi subsistens sit, non tamẽ potest separari à relatione quam oportet in Deo intelligi, ex hoc quòd verbum conceptum diuinæ mentis est ab ipso Deo dicente. nam & verbum est diuina essentia, vt ostensum est: & Deus dicens à quo est verbum, est etiam diuina essentia, non alia & alia, sed eadem numero. huiusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes. Deo enim nihil accidere potest, vt suprà probatum est. sunt igitur plures res subsistentes, si relationes cõsiderentur. est autem vna res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus vnum Deum esse, quia est vna essentia subsistens: & plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum. personarum enim distinctio etiam in rebus humanis non attenditur secundum essentiam speciei, sed secũdum ea quæ sunt naturæ speciei adiuncta. in omnibus enim personis hominum est vna speciei natura: sunt tamen plures personæ, propter hoc quòd distinguuntur homines in his quæ sunt adiuncta naturæ. non ergo in diuinis dicenda est vna persona propter veritatem essentiæ subsistentis: sed plures propter

propter relationes. Ex hoc autem patet, quòd id quod est quasi indiuiduationis principium, nõ sequitur esse in alio. nam neque essentia diuina est in alio Deo, neque paternitas est in filio. Quamuis autem duæ personæ, patris scilicet & filij, non distinguantur essentia, sed relatione: nõ tamen relatio est aliud quàm essentia secundum rem, cùm relatio in Deo accidens esse nõ possit. Nec hoc impossibile reputabitur, si quis diligenter consideret ea quæ in primo determinata sunt, vt * ostensum est, ꝙ in Deo sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiæ vnitatem. nã diuersæ perfectiones, quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum vnã & simplicem eius essentiam. homo enim quod est animal, per aliam formam viuit, & per aliam est sapiens, & per aliam est iustus: quæ omnia Deo per essentiam suam conueniunt. sicut igitur sapientia & iustitia in homine quidẽ sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod diuina essentia: sic aliqua relatio, puta paternitatis & filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est diuina essentia: non autem ideo dicitur ꝙ diuina sapientia sit eius essentia, cùm in nobis sapiẽtia super essentiam addat, quasi diuina sapiẽtia à nostra sapientia deficiat: sed quia eius essentia nostram essentiam excedit; ita quod id ad quod essentia nostra nõ sufficit, scilicet scire & iustum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfectè. oportet igitur quòd quicquid nobis conuenit secundum essentiam & sapientiam distinctim, simul Deo secũdum essentiam suam attribuatur. & similis ratio in aliis est obseruanda. Cùm igitur diuina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quòd quicquid est paternitatis proprium, Deo cõueniat. licet paternitas sit ipsa essentia. est autem hoc proprium paternitatis, vt à filiatione distinguatur. dicitur enim pater ad filiũ quasi ad alium: & hæc est ratio patris, vt sit filij pater. licet ergo Deus pater sit diuina essentia, & similiter Deus filius: ex hoc tamen quòd est pater, distinguitur à filio: licet sit vnum ex hoc quòd vterque est diuina essentia. Ex hoc etiam patet, quòd relatio in diuinis non est absque absoluto: aliter tamen cõparatur ad absolutum in Deo quàm in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subiectum: nõ autem in Deo sic, sed per modum identitatis: sicut est & de aliis quæ de Deo dicuntur. idem autem subiectum non potest oppositas relationes in se habere, vt sit idem homo pater & filius secundum idem: sed essentia diuina propter omnimodam eius perfectionem idem est & sapientiæ & iustitiæ & aliis huiusmodi quæ apud nos in diuersis generibus continentur. Et sic nihil prohibet vnam essentiam esse idem & paternitati & filiationi: & patrem & filium vnum Deum esse, licet pater non sit filius. eadem enim essentia est, quæ est res habens esse naturaliter, & verbum intelligibile suiipsius. Ex his etiam quæ dicta sunt, potest esse manifestum, quòd relationes in Deo sunt secundum rem, & non solo intellectu. Omnis enim relatio quæ consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam, aut quantitatem aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit. aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia & scibili: relatio enim scientiæ ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis. scibile enim eodem modo se habet quantum in se est, & quando intelligitur & quando non intelligitur. & ideo relatio in sciente realiter est: in scibili autem secundum intellectum tantùm. dicitur enim quòd intelligitur scibile ad scientiam relatiuè ex eo quòd scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro & sinistro. In animalibus enim sunt distinctæ virtutes ex quibus relatio dextri & sinistri consurgit: propter quod talis relatio verè & realiter in animali consistit. vnde qualitercunque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet. nunquam enim pars dextera sinistra dicetur. Res verò inanimatæ quæ prædictis virtutibus carẽt, non habent in se huiusmodi relationem realiter existentem, sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri, ex eo quòd animalia aliquo modo se habent ad ipsum. vnde eadem columna tunc dextra nunc sinistra dicitur, secundum ꝙ animal ex diuerso situ ei comparatur. Relatio autẽ verbi ad Deum dicẽtem cuius est verbum, in Deo ponitur ex hoc quòd Deus seipsum intelligit: quæ quidẽ operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, vt supra ostensum est. relinquitur igitur prædictas relationes in Deo esse verè & realiter, & non solùm secundum intellectũ nostrum. Quamuis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quòd in Deo sit aliquid habens esse dependẽs. In nobis enim relationes habent esse dependens: quia earum esse est aliud ab esse substantiæ: vnde habẽt proprium modum essendi secundum propriam rationem: sicut & in aliis accidentibus contingit. quia enim omnia accidentia sunt formæ quædam substãtiæ superadditæ, & à principiis substantię causatæ, oportet ꝙ eorum esse sit superadditum supra esse substantiæ, & ab ipso dependẽs: & tantò vniuscuiusque eorum esse, est prius vel posterius, quãtò forma accidẽtalis secundum propriã rationem fuerit propinquior substãtiæ, vel magis perfecta. Propter quod & relatio realiter substantiæ adueniens, & postremum & imperfectissimum esse habet. Postremum quidem, quia non solùm præexigit esse substantiæ: sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio: sicut vnum in quãtitate causat æqualitatem, & vnum in qualitate similitudinem. Imperfectissimum autem: quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterũ: vnde esse eius propriũ quod substantiæ superaddit, non solùm depẽdet ab esse substantiæ, sed etiam ab esse alicuius exterioris. Hoc autem in diuinis locum non habet: quia non est in Deo aliquod aliud esse quàm substantiæ. quicquid enim in Deo est, substantia est. sicut igitur esse sapientiæ in Deo non est esse dependens à substantia, quia esse sapiẽtiæ est esse substantiæ: ita nec esse relationis est esse dependens, neque à substantia, neque ab aliquo exteriori: quia etiam esse relationis est esse substantiæ. non igitur per hoc ꝙ relatio in Deo ponitur, sequitur quòd sit in eo aliquod esse dependens, sed solùm ꝙ in Deo sit respectus aliquis in quo ratio relationis consistit: sicut ex hoc ꝙ sapientia in Deo ponitur, nõ sequitur quòd sit in eo aliquid accidentale, sed solùm perfectio quædã, in qua ratio sapiẽtiæ consistit. Per quod etiam patet quòd ex imperfectione quæ in relationibus creatis esse videtur, non sequitur ꝙ personæ diuinæ sint imperfectæ, quæ relationibus distinguuntur: sed sequitur ꝙ diuinarum personarum minima sit distinctio. Patet etiã ex prædictis ꝙ licet Deus de patre & filio substantialiter prædicetur: non tamen sequitur si pater & filius sint plures personæ, quòd sint plures dij. sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum, sed tamẽ sunt vnus Deus propter vnitatem essentiæ subsistentis: hoc autem in hominibus nõ contingit, vt plures aliqui sint vnus homo: quia essentia humanitatis non est vna numero in vtroque: neque essentia humanitatis est subsistens, vt humanitas sit homo. Ex hoc autẽ ꝙ in Deo est essentiæ vnitas, & relationũ distinctio, manifestũ fit ꝙ nihil prohibet in vno Deo opposita quædam inueniri: illa duntaxat opposita, quæ relationis distinctionem consequuntur: vt generãs & genitum, quæ opponuntur relatiuè: & genitum & ingenitum, quæ opponuntur vt affirmatio & negatio. vbicũque enim est aliqua distinctio, oportet inuenire negationis & affirmationis oppositionem. quæ enim secundum nullam affirmationem & negationem differunt, penitus indistincta sunt. oportet enim quòd quantum ad omnia vnum esset, quod est alterum: & sic essent penitus idem, & nullo modo distincta. Hæc igitur de generatione diuina dicta sufficiant.

* Cap. 32.

Super Cap. 14.



OSTQVAM determinauit sanctus Thomas quid de diuina generatione sit tenendum, consequenter quia veritas omnem falsitatem excludit, & dubietatem dissoluit, vult rationibus in oppositum factis cap. 10. respondere. Ad primam quidem ait, ꝙ generatio in rebus materialibus est mutatio corruptioni opposita, non autem generatio intelligibilis, etiam in nobis

nobis, qualem dictum est esse filij generationem in diuinis.

CIRCA hanc responsionem dubitatur, quia videtur quòd etiam intelligibilis conceptio, in nobis saltem, sit mutatio, quia intellectus concipiens transit de potentia ad actum, dum prius poterat verbum cõcipere, & postmodum actu concipit.

AD huius euidentiam considerandum est, ex doctrina sancti Thomæ de Potentia, quæst. 3. artic. 2. quòd in qualibet mutatione propriè dicta requiritur vt sit aliquod subiectum commune vtrique termino mutationis, & in generatione & corruptione requiritur vt tale subiectũ sit ens in potentia, quod aliter se habeat nunc & prius. vnde ad hoc vt productio alicuius sit mutatio, requiritur aut quòd ipsum sit aliquod compositum ex forma, quæ est terminus formalis productionis, & materia, quæ est potentia ad illam formam, aut quòd sit actus recipientis tanquam existentis in potentia, non autem tanquam existentis in actu. verbum autem non est aliquid compositum ex forma & materia, cùm sit aliquid simplex, neque etiam est actus intellectus tanquam existentis in potentia, sed tanquã, existentis in actu, cùm non adueniat intellectui nisi inquãtum est in actu per speciem intelligibilem, & etiam per actum intelligẽdi, quo ipsum verbum producitur. ideo verbi productio neque etiã in intellectu nostro habet rationem mutationis. Cùm autem dicitur, quòd intellectus concipiendo verbum transit de potentia ad actum, negatur, loquendo de potentia passiua, imò ab vno actu transit ad alium actum absque deperditione alterius actus. Cùm verò probatur, quia prius poterat verbum concipere, & postea actu concipit: dicitur primò, quòd illud posse nõ accipitur secundum potentiam passiuam, sed secundum potentiam quasi actiuam, sicut cùm dicitur quòd ignis potest calefacere. Dicitur secundò conformiter ad responsionem immediatè dandam ad secundum, quòd verbum non oritur ex intellectu secundum quòd est in potentia ad actum intelligendi, sed secundum quòd est actualiter intelligens. Si instetur, quia licet verbum intellectus nostri proueniat ab intellectu, inquantum est in actu, in ipso tamen recipitur inquantum est in potentia passiua, quia recipere potentiæ passiuæ est, & sic videtur quòd intellectus transeat de potẽtia passiua ad actum dum concipit verbum, & consequenter quòd mutetur: dicitur quòd ad hoc vt aliquis actus habeat rationem mutationis, non sufficit quòd recipiens terminum illius actus se habeat aliquo modo ad ipsum sicut potentia receptiua, sed requiritur quod sit potentia receptiua tantùm, & nullo modo actiua illius actus dum ipsum recipit: sicut materia quæ recipit formam per generationem, nullo modo est illius formæ, aut illius actionis qua forma producitur actiua: intellectus autem est receptiuus verbi producendo ipsum, quia simul ipsum recipit & producit: ideo neque recipiendo verbum transit de potentia purè passiua ad actum, neque mutari propriè dicitur, sicut neque subiectum dicitur propriè mutari dum suscipit passionem cuius est aliquo modo actiuum. Ad secundam dicit primò, quòd in nobis verbum non exit de potentia in actum, nisi inquantum intellectus procedit de potentia ad actum, neque oritur tamẽ ex intellectu, nisi prout existit in actu. Dicit secũdò, quòd quia intellectus diuinus nunquam est in potentia, sed solùm in actu, generatio verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, vt splẽdor ex luce, & ratio intellecta ex intellectu in actu. Dicit tertiò, quòd non sequitur Dei filium non esse verum Deum, aut nõ esse æternum, imò necesse est ipsum esse coæternum Deo, cuius est verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

ADVERTENDVM est, responsionẽ S. Thom. ad hoc tendere, quòd licet aliquo modo & secundum quid possit concedi verbum humanæ mentis exire de potentia in actum, inquantum intellectus noster de potẽtia in actum procedit, siue de habitu in actum quo producitur verbum; quòd tamen non est simpliciter verum, quia verbum non oritur ex intellectu, dum est in potentia, sed dum est in actu intelligendi: nullo tamen modo concedendum est verbum diuinum exire de potentia in actũ, quia intellectus diuinus nunquam est potentia intelligens, sed semper in actu, & per consequens non procedit de potentia in actum. Dicitur autem oriri sicut actus ex actu, quia oritur ex intellectu semper existente in actu, & nunquam existente in potentia. Ex hoc autem patet non sequi, si filius intelligibili generatione producitur, quòd sit mutabilis, aut quòd non sit æternus.

ADVERTENDVM etiam, quòd dicitur propriè aliqua forma procedere de potentia in actum, quando producitur in aliquo quod ad ipsam comparatur, sicut potentia omnino passiua ad actum, vtpote quòd omnino illa forma ex se caret. hoc autem non conuenit verbo in ordine ad intellectum etiam nostrum specie intelligibili actuatum, quia intellectus sic actuatus & est verbi productiuus non solùm receptiuus, & habet in se formam in qua virtualiter verbum cõtinetur: multò quoque minus se habet purè passiuè ad verbum, quãdo est sub actuali intellectione qua ipsum verbum producitur, cùm tunc sit in vltima sui actualitate, quæ est quodammodo ipsum verbum. Nam verbum est terminus intrinsecus intellectionis, quæ est vltima actualitas intellectus. Optimè ergo ostendit sanct. Thom. quòd verbum intellectus nostri non exit propriè de potentia ad actum quando producitur, quia non oritur ex intellectu nisi prout existit in actu, scilicet tam secundo quàm primo. Nam quod oritur ex aliquo de potentia passiua in actum, oritur ex eo secundum quòd est in potẽtia passiua illius, & caret illo; sicut forma ignis oritur ex ligno; nõ autem secundum quòd est in actu, & aliquo modo actualiter habet formam. Ad tertiam dicit primò, quòd stultè dubitatur, si pater totam naturam dedit filio, an partem tantùm: quia filij generatio est intelligibilis. manifestum est enim quòd si Deus se intelligit, tota plenitudo eius in verbo contineatur. Dicit secundò, quod propter hoc non desinit substantia filio data esse in patre, quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quæ intelligitur, ex eo quòd verbum intellectus nostri ex ipsa re intellecta habet vt intelligibiliter eandem naturam numero contineat.

CIRCA primum dictum cõsiderandum est, vt ex superius dictis constat, quòd verbum est expressiuum & repræsentatiuum rei intellectæ intellectui, & tantùm se extendit intellectio quãtum verbi repræsentatio se extendit; ideo si Deus seipsum intelligit, perfectè scilicet & completè, necesse est vt totam naturam patris habeat. & hoc est quod inquit S. Thom. quoniam ex eo quòd Deus seipsum intelligit, scilicet perfectè, necesse est vt tota plenitudo Dei contineatur in verbo.

CIRCA secundum dictum considerandum primò, ex iis quæ in superioribus declarata sunt, quòd verbum & conceptio intellectus nostri, est eiusdem rationis cum re à qua huiusmodi conceptio est causata, differẽs ab ipsa secundum modum essendi. Nam eadem est ratio conceptionis lapidis in intellectu, & lapidis extra intellectum, sed in intellectu habet esse immateriale, extra intellectũ verò habet esse materiale: quod autem verbum sit talis rationis, habet ab ipsa re. Nam quòd conceptio lapidis sit lapis intellectus prouenit ex eo, quòd est à lapide materiali causata, & est illius expressa & adæquata similitudo. Hoc autem fit absque eo quod res intellecta quæ dat verbo vt sit talis naturæ intelligibiliter, propriam naturam amittat. Eodem modo, quòd verbum diuinum intelligibiliter contineat eandem numero naturam quam habet pater, ex quo procedit, est absque hoc quòd talis natura desinat esse in patre: & quia intelligere & esse in Deo sunt idem, absque hoc quòd natura desinat esse in patre, potest tota esse in filio, non solum intelligibiliter, sed etiam secundum esse naturale, & secundum eundem modum essendi: & hoc est huius responsionis fundamentum. Considerandum secundò, quòd natura potest dici vna numero, dupliciter. Vno modo materialiter, inquãtum videlicet est limitata ad vnũ indiuiduum per principia aliqua indiuiduantia, sub ipsa contentum, sicut humanitas Sortis est vna numero, & humanitas Platonis est alia numero, & sic de aliis. Alio modo formaliter, inquantum videlicet in seipsa cõsideratur tanquam quoddam vnum & indiuisum secundum differentiam formalem, diuisum autem à quacunque alia natura. & sic humanitas secundum se & absolutè considerata, est vna numero, quia per vnam indiuisibilem differentiam constituitur. Cùm ergo hîc dicitur quòd verbum intellectus nostri intelligibiliter continet eandem numero naturam quam habet res intellecta, non intelligitur de vnitate materiali, quasi verbum & res intellecta sint vnum indiuiduum & singulare sub eadem specie contentum. Nam constat quòd res primò intellecta ab intellectu nostro, nõ est natura singularis, sed natura vniuersalis. similiter verbum non repræsentat intellectui naturam singularem, sed vniuersalem: sed intelligitur de identitate formali. verbum enim alicuius rei intellectæ non est alia natura, inquantum verbum, quam natura rei intellectæ secundũ quòd habet esse intelligibile in actu. Nam conceptus quem format intellectus de homine, non est aliud quàm ipse homo, qui extra intellectum existens habet esse materiale, in intellectu verò habet esse immateriale & intelligibile: & ipse homo existens extra intellectum causat in intellectu ipsum conceptum eandem naturam indiuisibilem formaliter, quam ipse habet intelligibiliter, continentem. Ad quartam dicit primò, quòd in materialibus quidem generationibus aliud est recipiens, & aliud natura recepta, inquantum materia generati recipit formam generantis. in generatione autem intelligibili non est sic, quia verbum ab intellectu totaliter originem habet, sicut in nobis vnum verbum totaliter oritur ex alio, vt conclusio ex principiis. vbi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum, sed totum quod exoritur, ab eo est à quo oritur.

ADVERTENDVM circa istam propositionem, vbi aliquid totaliter ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum, quòd potest intelligi de recipiente præsupposito rei, quod est pars intrinseca rei productæ, & est aliud à producente: sicut materia est pars compositi ex materia & forma, & est aliud à generante: non autem de eo recipiente quod simul est, & producens & recipiens ipsum quod totaliter producitur. Intellectus enim noster recipit ipsum verbum à se totaliter productũ, cùm non sit subsistens, sed intellectui inhæreat. & sic in productione verbi ab intellectu nostro est aliquid recipiẽs, scilicet intellectus, & aliquid receptum, scilicet verbum: sed tamen illud recipiens nõ est pars verbi producti, propter quam possit dici quòd aliquo modo præexistebat secũdum suam partem potentialem, sed magis est id secundum quod potest dici quòd præexistebat in sua potentia productiua. Secundò potest intelligi de productione rei subsistentis, cuiusmodi est verbum diuinum. Si enim esset in tali productione assignare aliquid recipiẽs præexistẽs, & aliquid receptum, tunc tale necessariò præexisteret secundum aliquid sui: quia cùm res subsistens non sit nata in alio recipi secundum se totam, necesse esset vt tale recipiens quod præsupponeretur, esset pars rei productæ, & sic præfuisset sucundum aliquam sui partem, & consequenter non esset totaliter ortum ex alio. Si ergo aliquid totaliter ex alio oritur, ibi non est ponere aliquid recipiens, & aliquid receptum. Ad quintam dicit primò, quòd quamuis diuina essentia sit subsistens, non potest tamen à relatione verbi & dicentis separari, quia tam verbum quàm Deus dicẽs est diuina essentia, & vna numero. Dicit secundò, quòd huiusmodi relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes: & ideo sunt plures res subsistentes, si relationes considerentur. est autẽ vna res subsistens, si consideretur essentia. Propter vnam enim essentiam subsistentem dicimus vnum Deum esse, propter distinctionem verò relationum subsistentium plures esse personas: quia etiam in rebus humanis personarum distinctio nõ attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quæ sunt speciei adiuncta.

ADVERTE responsionem ad hoc tendere, quòd cùm arguitur, pater & filius conueniunt in vna re subsistente, ergo in persona: & si per rem subsistentem intelligatur res absoluta quæ est essentia, conceditur antecedens, sed negatur consequentia: & cùm probatur, quia in intellectualibus naturis res subsistẽs vocatur persona, dicitur quòd illud est verũ inquantum res subsistens est indiuidua substantia. Nã vt hîc dicitur, personarum distinctio in hominibus est secundum ea quæ naturæ speciei adiũguntur, scilicet propter principia indiuiduãtia. essentia autem diuina licet sit subsistens, non tamen se habet tanquam indiuidua substantia. Si verò per rem subsistentem intelligatur relatio subsistens, sic negatur antecedens. quamuis enim pater & filius conueniant in vna essentia subsistente, non tamen conueniunt in vna subsistente relatione, constituẽte personam patris, aut filij, sed paternitas conuenit patri, filiatio verò filio.

ADVERTENDVM vlterius, quòd vt ex superioribus constat, verbum importat relationem ad dicentem. est enim verbum quòd à dicente profertur, dicens verò ad verbum relationem importat: cùm dicere nihil aliud sit quàm verbum proferre. & ideo cùm tam verbum quàm Deus dicens sit diuina essentia, bene hîc dicitur, quòd essentia diuina à relatione verbi & dicentis separari non potest, sicut videlicet non potest separari à verbo & à Deo dicente.

ADVER

ADVERTENDVM etiam, cùm dicitur in humanis nõ attendi personarum distinctionem secundum essentiam speciei, quòd hoc non sic intelligẽdum est, quasi natura speciei nullo modo multiplicetur in diuersis personis, hoc enim falsum est, cùm in pluribus hominibus plures sint humanitates numeraliter distinctæ, sed quia secundum rationẽ speciei absolutè consideratam, quantum videlicet ad ea duntaxat, quæ sunt de ratione speciei, non distinguuntur personæ, cùm natura sic considerata vna sit in omnibus hominibus, sed distinguuntur per principia incõmunicabilia addita naturæ speciei quibus ipsa limitatur & fit hæc, & indiuidua. talia enim principia in diuersis hominibus sunt diuersa. Ad sextam inquit, quòd non sequitur id quod est quasi indiuiduationis principium, esse in alio. Nam neque essentia diuina est in alio Deo, neque paternitas est in filio.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd cùm pater & sit Deus, & sit suppositum relatiuum, dupliciter possumus assignare aliquid in ipso tanquam principium indiuiduationis: vno modo inquantum est Deus, vt scilicet dicatur illud eius principiũ indiuiduatiuum, per quod est vnus Deus, & indiuisus: & sic essentia diuina potest dici principium indiuiduationis patris. per ipsam enim cùm sit forma immaterialis, & non per aliquid aliud habet pater & quòd sit Deus, & quòd sit vnus Deus. ipsa enim non est nata conuenire alicui qui sit alius Deus à patre. Alio modo inquantum est suppositum relatiuum, vt scilicet dicatur eius principium indiuiduatiuum, per quod est vnum tale suppositum indiuisum in se, & diuisum à quolibet alio supposito relatiuo: & sic paternitas est eius principium indiuiduatiuum. Vult ergo respondere sanct. Thom. quòd si loquamur de principio indiuiduationis patris primo modo, conceditur totum, excepta vltima consequentia. cõceditur enim quòd essentia diuina non est in alio supposito qui sit alius Deus à patre: negatur autem illa consequentia. ergo non est in filio. filius enim non est alius Deus à patre, sed sunt vnus Deus subsistẽs propter vnitatem essentiæ, vt dictum est in responsione ad quintam rationem. Si verò loquamur de principio indiuiduationis secundo modo, sic manifestum est concedendum esse, q̃ non est in filio. Paternitas enim non est in filio: & sic non sequitur, vt ratio supponit, si ponatur generatio in diuinis, quòd principiũ indiuiduationis patris, eo modo quo sibi attribuitur tale principium, sit in alio, scilicet supposito relatiuo. Ad septimam admittendo responsionem ibi datam, & eam explicando, dicit primò, quòd quamuis duæ personæ patris & filij non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quàm essentia secundum rem, cùm relatio in Deo accidens esse non possit, vt patet ex iis quæ determinata sunt in primo libro de perfectionibus omnium entium. quemadmodum enim illæ in Deo sunt secundum simplicis essentiæ vnitatem, & non sunt accidentia in eo, sed ipsa diuina essentia, ita relatio paternitatis & filiationis licet in hominibus sit accidẽs, in Deo tamẽ est diuina essentia. Dicitur secundò, quòd cùm diuina essentia sit ipsa paternitatis & filiationis relatio, oportet quòd quicquid est paternitatis proprium, Deo conueniat: & ideo cùm proprium paternitatis sit vt à filiatione distinguatur, cùm pater dicatur ad filium tanquam ad alium, licet Deus pater sit diuina essentia, & similiter Deus filius, ex hoc tamen quòd est pater, distinguitur à filio. Ex his vult habere sanctus Thomas, quòd nõ sequitur personam patris esse compositam, licet in ea sit aliquod principium distinguens præter essentiam: quia tale principium est idem realiter quod essentia, licet distinguatur secundum rationem relationis ab ea: quæ ratio, vt dicebat responsio, nihil, vt sic, rei superaddit quæ est essentia, sed tantùm dicit respectum ad aliud. Ad impugnationem verò responsionis datæ dicit primò, quòd vtique relatio in diuinis non est absque absoluto. Dicit secundò, quòd talis relatio non cõparatur ad absolutum sicut accidens ad subiectum, vt in rebus creatis accidit, sed per modum identitatis. Dicit tertiò, quòd licet idem subiectum non possit oppositas relationes in se habere, nihil tamen prohibet essentiam diuinam vnam existentem, sicut propter omnimodam eius perfectionem idem est sapientiæ & iustitiæ, & aliis huiusmodi quæ in diuersis generibus continentur, ita esse idem paternitati & filiationi, & patrem & filium vnum Deum esse.

ADVERTENDVM primò, cùm dicitur in creaturis relationem comparari ad absolutum sicut accidẽs ad subiectum, quòd per absolutum non intelligit S. Thom. fundamentum relationis, sed subiectum, quòd scilicet denominatur tale relatiuè. ideo ex istis verbis non potest haberi, q̃ vniuersaliter apud ipsum relatio distinguatur à fundamento, habetur bene quòd nulla relatio quæ immediatè fundatur in substantia, est idem suo fundamento, cùm relatio sic accidens: substantia autem creata nulli accidenti identificetur.

ADVERTENDVM secundò, cùm dicitur idem subiectum nõ posse habere in se oppositas relationes, quòd loquitur sanctus Thomas de oppositione relatiua relationum, non autem de oppositione contraria rationum formalium, secundum quòd rationes includentes aliquo modo opposita, dicũtur oppositæ. Similitudo enim & dissimilitudo, aliquo modo important rationes oppositas, scilicet conuenientiam & disconuenientiam in qualitate, non tamen sunt relationes oppositæ relatiuè, quarum scilicet vna dicatur ad alteram in concreto: ideo possunt simul vni subiecto conuenire respectu diuersorum, aut etiam respectu eiusdem secundum diuersa: paternitas autem & filiatio relatiuè opponuntur, ideo non potest respectu eiusdem idem esse pater & filius: neque pater & filius, qui relatiuè opponuntur, possunt esse vnus homo, sicut in diuinis pater & filius sunt vnus Deus, eo quòd diuina essentia sibi vtramque relationem identificet, nõ autem ad ipsas comparetur, sicut subiectum ad accidentia. Ad octauam rationem dicit primò sanct. Thom. quòd relationes sunt in Deo secũdum rem, & non solo intellectu, quia relatio verbi ad dicentem, cuius est verbum, ponitur in Deo ex hoc q̃ Deus seipsum intelligit: quæ quidem operatio est in Deo, imò est ipse Deus, omnis autem relatio quæ consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam, aut quantitatem, aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit. aliter enim esset in eo solo intellectu. declaratur in scientia & scibili, & in dextro ac sinistro. Quomodo scibile dicatur relatiuè ad sciẽtiam, ex eo quòd scientia refertur ad ipsum, declaratum est in præcedentibus.

SED duplex dubium occurrit. Primum est, quia posset aliquis dicere, quòd licet relatio Dei dicentis ad verbum consequatur actionem Dei intelligentis seipsum, & propter hoc talis relatio sit realis, relatio tamẽ verbi diuini ad Deum dicentem non cõsequitur aliquam actionem verbi terminatam ad patrem: & ideo ex hoc quòd actio intelligẽdi est in ipso Deo, non sequitur quòd verbum ad patrem relationem realem habeat, sed bene quòd dicens habet realem relationem ad verbum. Secundum dubium est, quia si relatio quæ consequitur propriam rei operationem, est realis, sequitur quòd Deus referatur ad creaturam relatione reali creationis. Nam creare est propria Dei operatio, cùm nulli alij conueniat. hoc autem constat esse contra sancti Thomæ doctrinam, ergo, &c. Ad primum dubium respondetur, quòd licet relatio verbi ad Deum dicentem non consequatur actionem aliquam verbi terminatam ad dicentem tanquam ad productum per ipsam actionem, consequitur tamen actionem Dei intelligentis seipsum, quæ est ipse Deus, sicut & relatio Dei dicentis ad ipsum verbum eandem actionem consequitur. Deus enim intelligendo seipsum producit verbum, & sic intellectione in huiusmodi consequitur, & relatio dicentis ad verbum productum, & relatio verbi ad dicentem. Sed contra, quia eadem ratione posset dici quòd relatio scibilis est realis, quia consequitur actionem scientis terminatam ad ipsum. ex hoc enim quòd sciens intelligit aliquid, consequitur relatio scientis ad scitum, & sciti ad scientem. Dicitur quòd non est eadem ratio de relatione verbi, & de relatione scibilis, quia scibile inquantum huiusmodi nullum accipit esse reale ex ipso actu intelligendi, propter quod inquit hoc loco sanctus Thomas, quòd scibile eodem modo se habet quantum in se est, & quando intelligitur, & quando non intelligitur, hoc est, nullam variationem suscipit ex eo quòd intelligitur. verbum autem intellectus per actum intelligendi accipit esse. vnde potest dici esse eandem actionem dicentis & verbi, dicentis quidem vt dantis esse verbo, verbi autem vt per eam accipientis esse: sicut eadem est actio agentis & patientis materialiter sumpta, quam oppositæ relationes consequuntur. Ad secundum dubium respondetur primò, quòd non dicit sanctus Thomas omnem relationem quæ consequitur quamcunque operationem, esse aliquid realiter in ea, sed eam relationem quæ propriam operationem rei consequitur. Dicitur autem propria operatio hoc loco, non omnis quæ soli conuenit rei, sed quæ eius naturam consequitur, sicut in rebus materialibus in quibus est generatio vniuoca, generare sibi simile in specie, est propria rei operatio. similiter in cognoscentibus apprehendere rem sicut est, propria est operatio cognoscentis, inquantum est cognoscens in actu perfecto. Intelligere ergo diuinum quo seipsum Deus intelligit, inquãtum huiusmodi, est operatio quæ naturam diuinam naturaliter consequitur, non autem creare, quod est voluntarium. ideo non sequitur, si relatio consequens actum dicẽdi est realis, quòd similiter sit realis relatio illa quæ consequitur creandi actum. Huic interpretationi videtur fauere S. Thom. 1. q. 28. art. 1. vbi probat relationes quæ consequuntur processiones diuinas, esse reales: quia processiones in diuinis sunt in identitate naturæ. cùm autem aliquid procedit à principio eiusdem naturæ, necesse est vt procedens, & id à quo procedit, in eodem ordine conueniant, & sic habeant respectus adinuicem. modò constat quòd operatio qua aliquid procedit à principio eiusdem naturæ, est operatio quæ naturam consequitur: & sic videtur velle sanct. Thom. operationem quam hîc vocat propriam rei operationem, esse operationem naturam rei consequentem. Secundò respondetur & dicitur primò, quòd per propriam operationem intelligit sanctus Thomas operationem non extraneam, sed quæ à re ipsa elicitur, & intendit quòd quando relatio insurgit & aduenit rei ex aliquo ad naturam rei pertinente, siue ex aliquo reali, quod ad rem pertineat, tunc talis relatio est realis. Dicitur secundò, quòd tunc dicitur relatio consequi propriam operationem rei, aut formam aliquam eius, quãdo res ex tali operationis natura & entitate per se inclinatur & ordinatur ad aliud quadam necessitate, non autem quando ordinatur ad aliud ex sola rationis apprehensione. Dicitur tertiò, quòd per nullam operationem diuinam Deus ordinatur ad creaturam aut inclinatur, cùm sua operatio sit sua substantia, quæ ad nullum creatum naturali necessitate inclinatur, sed concipitur relatiuè ex eo quòd creatura talem operationem terminans ordinatur & inclinatur ad Deum tãquam ad suum perfectiuum: sicut scibile nullum ex se ordinem habet ad scientiam, sed relatiuè dicitur, quia scientia ad ipsum ordinatur, & habet habitudinẽ ad ipsum, vt dicitur hîc, & quinto Metaphysicæ. Ex his patet illationem inductam falsam esse, & fundamentum eius esse nullum, scilicet quòd Deus ex actione creandi habeat ordinem & inclinationem ad creaturam tanquam ad id ad quod dependentiam habeat. Patet hæc responsio ex doctrina sancti Thomæ primo Sententiarum dist. 30. & de Potentia quæst. 7. art. 10. & in aliis locis in quibus de hac materia loquitur. Si instetur quòd intellectio Dei speculatiua qua res creatas aut creabiles intelligit, est operatio naturalis Dei, cùm Deus non possit illas non intelligere, & sic videtur quòd Deus ex talis cognitionis natura habeat ordinem ad illas, & per consequens quòd realiter referatur. Respondetur, quòd licet Deus naturaliter res alias à se speculatiuè cognoscat, non tamen sequitur quòd ad illas naturalem habeat ordinem & inclinationem, quia non cognoscit illas nisi intelligendo essentiam suam, quæ est primum diuinæ cognitionis obiectum, & in qua omnia repræsentantur: scientia autem non habet naturalem ordinem nisi ad primum & per se obiectum, non autem ad illa quæ in tali obiecto cognoscuntur. Nec tamen sequitur quòd scientia Dei realem relationem habeat ad ipsam essentiam. Deficit enim vna conditio ad realem relationem requisita, scilicet quòd sit inter ea quæ sunt realiter distincta: sciẽtia enim Dei ab essentia diuina non distinguitur.

Ad nonam dicit primò, quòd in nobis relationes habent esse dependens: quia earum esse est aliud ab esse substantiæ, & habent proprium modum essendi, causaturque à substantia, sicut & omnis alia forma accidentalis causatur à principiis substantiæ.

Dicit secundò, quòd quia tantò esse vniuscuiusque formæ accidentalis est prius vel posterius, quantò forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiæ vel magis perfecta, relatio, quia non solùm præexigit esse substantiæ, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur: & suum esse dependet non solùm ab esse substantiæ, sed etiam ab esse alicuius exterioris scilicet termini. cum propriè ratio relationis consistat in hoc, quod est esse ad alterum, postremum & imperfectissimum esse habet. Dicit tertiò, quòd relatio in Deo non habet esse dependens

pendens neque à substantia, neque ab aliquo exteriori: quia in Deo esse relationis est ipsum esse substantiæ, sicut & esse sapientiæ: sed bene in Deo est respectus aliquis in quo ratio relationis consistit, sicut sapiẽtia in Deo ponitur, non quia in ipso sit aliquod esse accidentale, sed quia in ipso est perfectio quædam in qua sapientiæ consistit ratio. Ex quo infert corollariè nõ sequi ex imperfectione ralationum creatarum ipsas diuinas personas quæ relationibus distinguuntur, esse imperfectas, sed tantùm quòd earum minima sit discretio.

ATTENDENDVM autem, quòd licet esse relationis dependeat ab esse substantiæ, & ab esse termini, hoc tamen non est eodem modo quo ad omnia, ab vtroque quidem dependet inquantum ad esse relationis requiritur vt sit substantia, & sit terminus: sed à substantia dependet effectiuè & subiectiuè, inquantum omne accidens à principiis alicuius substantiæ causatur, & est in substãtia sicut in subiecto: à termino verò formali sicut à causa sine qua nõ. Quod autem dictum est omnem formam accidentalem causari ex principiis substantiæ, intelligendum est de accidentibus quæ per actionem creatam producuntur in esse, non autem de iis quæ per diuinam actionem producuntur. in illis enim non est vniuersaliter verum, quòd à principiis substantiæ causentur. vnde de Pote. quæst. tertia artic. tertio ad tertium inquit sanct. Thom. quòd relatio creationis est quidẽ accidens, non tamen est tale accidens, quod ex principiis subiecti causetur, similiter dicendum est de gratia, & aliis similibus.

SED circa primum & secundum dictum huius respõsionis duplex dubium occurrit. Primum est: quia videtur velle sanct. Thom. quòd nulla relatio immediatè fundetur in substãtia, cùm ait, quòd esse relationis pręexigit esse aliorum accidentium in substãtia, oppositum autem huius videtur esse de relatione creationis in creatura, & de relatione identitatis specificæ substantiarum. hæc enim videntur in substantia immediatè fundari, & non præexigere esse aliorum accidentium in ipsa. Secundum dubium est: quia videtur velle sanct. Thom. hoc loco relationem realiter differre à suo fundamẽto, cùm ait esse relationis præsupponere esse aliorum accidẽtium ex quibus causatur. oppositũ autem huius multi Thomistæ tenere videntur. Quæritur ergo quæ fuerit mẽs S. Tho. in hac materia. Ad primum dubium respondetur, quòd vtique tenẽdum est aliquas relationes quantum ad esse suũ immediatè fundari in substantia, vt patet de relatione creationis passiuæ, & de relatione identitatis sepecificę, propter quod inquit sanct. Thom. de Poten. quæst. 7. art. 9. ad quartũ quòd creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secũdum causam relationis, sicut aliquid dicitur simile secũdum qualitatem causaliter. Ad id autem quod hîc dicitur, dupliciter potest responderi. Primò secũdum tenentes relationem immediatè fundatam in substantia, non esse in genere, sed esse relationem transcendẽtem: quod dictum sanct. Thom. intelligitur de relationibus quæ sunt in genere, non autẽ de relationibus trãscendentibus. Secũdò, tenẽdo huiusmodi relationes esse de genere relationis, quòd intelligitur de quantitate, potẽtia, & huiusmodi, aut secundũ rẽ, aut secundũ modũ. relatio enim adeò debile esse habet, quod nõ aduenit substantiæ nisi præexistat in substantia esse alterius accidentis à quo causetur, aut ipsa substantia induat modũ alterius accidentis: & sic dicitur quòd relatio immediatè fundata in substantia, præexigit in substãtia esse alterius accidentis quantum ad modum, non autem quantum ad rem. identitas enim fundatur in substantia, inquantum induit modum vnitatis. Nam vnum in substantia facit idẽ. similiter relatio creationis fundatur in ipsa inquãtum induit modum potentiæ passiuæ, & sic de aliis, vnde sanct. Thom. art. prællegato in corpore ait quòd per substantiam & qualitatem non ordinatur aliquid ad alterum, nisi secundũ quòd qualitas vel forma substantialis aut materia habet rationem virtutis actiuam vel passiuam, & secundum quòd in eis consideratur aliqua ratio quantitatis.

Ad secundum dubium, omissis rationibus multis, quæ pro vtraque parte adduci possunt, & quæ fortassis possent apparenter solui, dicam quid de mente sanct. Thom. esse videatur, saluo semper meliori iudicio. Vnum mihi videtur in eius doctrina clarum. quantum ex eius verbis haberi potest. Alterum aliqualiter videtur esse dubium. Clarum mihi videtur, quòd nulla relatio in creaturis est substantia, & consequenter quòd nulla relatio immediatè fundata in substantia est idẽ realiter suo fundamento. Hoc habetur primò ex primo Sent. dist. 4. artic. 1. ad 3. vbi dicitur, quòd nulla relatio est substantia in creaturis. Habetur secundò ex q. de Potentia quęst. 8. artic. 2. ad 1. vbi dicitur quòd nulla substantia in genere potest esse relatio. Habetur tertiò ex quarto Contra cap. 14 & primo Sent. dist. 20. artic. 1. dist. 21. quæst. 1. artic. 2. & 33. art. 1. Item 1. Sent. quæst. 28. artic. 2. vbi tenet expressè sanct. Thom. quòd esse relationis distinguitur ab esse substantiæ, & est illi superadditum. Posset autem ad hæc dicta sanct. Thom. dupliciter responderi. Primò, quòd intendunt relationem non esse idem formaliter cum substantia, & similiter esse relationis cum esse substantiæ: alia enim est ratio substantiæ, & alia ratio relationis: non autem quòd non sint vna res. Secundò, quòd intelliguntur de relatione quæ immediatè fundatur in accidente, vt similitudo, æqualitas, & huiusmodi. certum est enim quòd in istis relatio non est idem substantiæ secundum mentem sanct. Thom. sicut nec æqualitas nec quãtitas, nec actio & passio, super quibus fundatur, idẽtificatur substantiæ. Sed quòd nulla istarum responsionum sit ad mentem sancti Thomæ faciliter ostendi potest. Quòd enim potentia non sit secundum eius mentem, ostenditur primò, quia in 1. Sent. dist. 4. loco allegato expressè ait quòd nulla relatio in creaturis est substantia secundum rem. Secundò, quia subiungit ibidem quòd ideo oportet vt omne generatum sit compositum in creaturis, & dist. 33. infert quòd quia esse relationum distinguitur ab esse substantiæ ideo dicuntur inesse, & secundum quòd insunt, faciunt compositionem. Constat autem quòd ex distinctione formali sola non inferretur talis compositio. Tertiò, quia illa dixit vt ostenderet differentiam inter relationes creatas & relationes diuinas: quia scilicet relationes diuinæ sunt idem quòd substantia diuina, non autem relationes creatæ sunt idem quòd substãtia. Manifestum est autem, quòd non esset differentia inter huiusmodi relationes. si intenderetur hoc tantùm, quòd substantia creata non potest esse relatio formaliter: nam & diuina essentia non est formaliter ipsa diuina relatio, cùm diuersas habeant rationes, & diuersos etiam habeant modos prædicandi: vt inquit sanct. Tho. 1. Sent. quæst. 28. artic. 2. ad 1. Quartum est, quia quarto Metaphysicæ lect. 2. com. Auicen. instat ex hoc quòd id quod est ad vnũ genus determinatum, non potest consequi omnia entia tanquam eorum accidens. Ex hoc enim arguit sic: Quod est in vno determinato genere, non potest esse accidens omnium generum: sed relatio est in vno determinato genere: ergo non est accidens omnium generum: ergo cùm omnibus entibus conueniat, non erit ab aliis generibus distincta. Quòd etiam secunda responsio non sit ad mentem sancti Thomæ arguitur primò, quia de relatione quæ est creatio loquens sanct. Thom. de Potentia quæst. 3. artic. 3. ad 2. inquit quòd est accidens ad secundum suum esse cõsiderata, & prout inhęret subiecto, est posterius quàm res creata. Idem habetur Quolib. 7. artic. 10. ad 4. constat autem quòd talis relatio non fundatur immediatè in accidente, sed in substantia. Secundò, quia loco prææallegato de Potẽtia quæst. 8. assignat rationem quare substantia in genere non est relatio, quoniã inquam est determinata ad vnũ genus, & per consequens excluditur ab alio genere. sed non solùm relatio immediatè fundata in accidẽte, est in alio genere à genere substantiæ, sed etiam quæ immediatè fundatur in substantia. Nam inquit sanct. Thom. loco prææallegato de Potentia, quæst. 3. in corpore, quòd creatio est in genere relationis. ergo, &c. Quod autem mihi dubium est in hac materia sequendo doctrinam sancti Thomæ, est, vtrum alię relationes quæ immediatè fundantur in generibus aliis accidentium, sint à suis fundamentis realiter distinctæ, an scilicet, similitudo à qualitate distinguatur realiter, & æqualitas à quãtitate, & sic de aliis. Hoc enim dubiũ est propter varia dicta sanct. Thom. in quibus aliquãdo videtur velle quòd sint idem, aliquando autem quòd sint distincta. Veruntamen diligenter considerãti verba eius, videtur mihi de mente eius esse, quòd omnis relatio etiam in accidente fundata, à suo fundamento realiter distinguatur. Non moueor autem ad hoc propter id quod dicitur 1. part. quæst. 28. artic. 2. ad 2. quòd in rebus creatis in eo quod dicitur relatiuè, præter respectum est etiam absolutum, quod est alia res ab eo quod continetur sub significatione nominis relatiui. Dicerent enim & verè, qui oppositum esse de mente sancti Thomæ tenent, quòd per illud absolutum distinctum à relatione non intelligit sanctus Thomas fundamentum relationis quod est accidens, sed subiectum quod est substantia: nam fundamentum talium relationum si est idem quod relatio, non est aliquid præter significatum nominis relatiui, sed bene subiectum, quòd est substantia, est enim aliud & ab ipsa relatione & à fundamento relationis. Non etiam moueor propter rationem assignatam in quæstione de Potentia, quare substantia quæ est in genere, non potest esse relatio: quia videlicet est determinata ad vnum genus, & per consequens excluditur ab alio genere: nam si intelligatur ad hũc sensum, quasi velit sanctus Thomas vniuersaliter nullam rem quæ est in vno genere, posse in alio genere vllo modo esse, erit cõtra id quod inquit vndecimo Metaphysicæ lect. 9. in fine, vbi expressè tenet eãdem rem posse in diuersis prædicamentis esse propter diuersum modum prædicandi: vnde posset respõderi, mentem sanct. Tho. esse, quòd quia substantia est diffinita ad vnum genus, scilicet substantiæ condiuisum contra omnia genera accidentis realiter, ideo quod est in genere substantiæ, non potest esse in aliquo aliorum generum: quia substantia non potest esse idem realiter accidenti, non autem si vnum accidens sit in vno prædicato, potest argui quòd non sit in alio: quia non inconuenit vnum accidens esse in diuersis prædicamentis accidentium: quando tamen in sua ratione includit aliquid reale quod alterum non includit: nam si vnum nihil aliud reale ab alio includeret, non possent ad duo genera pertinere: & ad hunc sensum potest intelligi quod inquit sanctus Thomas primo Sent. distinct. 33. artic. 3. ad 4. quòd inquam non inuenitur in creaturis aliqua diuersorum generum in identitatem rei conuenire, intellige omnino. nam actio & passio licet conueniant in eadem entitate motus, tamen in suis rationibus relationes realiter distinctas includunt. Sed moueor propter duo dicta sancti Thomæ, quæ mihi maximè huic proposito fauere videntur. Primum dictum est duodecimo Metaphysicæ in expositione tex. 19. vbi dicitur quòd ea quæ sunt ad aliquid, remotiora videntur esse a substantia quàm alia genera, ex eo quòd sunt debilioris esse. vnde & substãtiæ inhærent mediantibus aliis generibus. si enim ad aliquid sunt remotiora à substantia quam alia genera secũdum suum esse, & inter substantiã & relationem mediant alia genera, manifestè relinquitur relationẽ ab aliis generibus, in quibus fundatur, & esse relationis ab esse aliorum generũ realiter distingui. Idem enim non est propinquum & remotum, mediatum & immediatum respectu eiusdem. Secundum dictum est 4. Con. capit. 14. in responsione ad nonam rationem. Ibi enim postquam dixit sanct. Thom. quòd esse relationis est superadditum esse substantiæ, subiungit quòd relatio adueniens substãtiæ postremum esse habet: quia præexigit non solùm esse substãtiæ, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur. Ex iis enim verbis clarissimè patet relationem præsupponere in substantia esse aliorum accidentium tanquam à se distinctorum, vt pote quæ ipsius sunt causę, & quorum esse est prius & perfectius esse relationis. Ad istas authoritates si quis vellet non sequi mentem diui Thomæ, sed ipsum in suam sententiam trahere, posset vtique dicere quòd relatio inest substantiæ mediantibus aliis accidentibus, non reali mediatione, quasi sint quædam res media à substantia & à relatione distincta, sed formali mediatione: quia videlicet ratio absoluta illius rei quæ est relatio, est prior ratione sui relatiua, & ideo dicitur mediare inter substantiam & relationem. Sed quòd ista responsio non sit ad mentem sancti Thom. patet primò, quia manifestè loquitur non de rationibus relationis & fundamenti, sed de esse ipsorum quę supra esse substantiale addunt. Secundò, quia vult euenire propter debilitatem & imperfectionem esse relationis quo inhæret substantiæ, quòd inter esse substantiæ & relationis mediet esse aliorum accidentium, tanquam esse eorum quæ sunt causa quòd insit substantię: hoc autem non poneret, si intelligeret vnum esse immediãtius substantię secundum suam rationẽ tantùm. non enim omne quod secundum suam rationem aliam rationẽ præsupponit, est eo imperfectius secundum esse suum. Concludendum ergo videtur, hanc fuisse mentem sanct. Thom. quòd omnis relatio à suo fundamento realiter distinguatur.

SED circa hanc determinationem quædam sunt quæ difficultatem afferunt, quædam scilicet dicta sancti Thomæ, & quędam rationes. Primum dictum sanct. Thom. est quinto Physicorum lect. 3. in fine tex. com. 10. vbi ait quòd cùm aliquis incipit alteri esse æqualis, per illius mutationem nihil ei aduenit de nouo. Hoc autem non esset verum, si relatio esset entitas realiter à suo fundamento distincta. Secundũ est, quia de Potẽtia quæst. 7.

art.8. tenet quòd relatio non componit cum eo cuius est. Constat autem quòd componeret si esset entitas à fundaméto realiter distincta. Tertium est quia de Potentia quęst.8. artic.2. vocat scientiam relationem. Prima autem ratio est: quia agens inquantum agens mutaretur. causaret enim in se entitatem relationis sui ad passum causando effectum suum. Secunda est, distantia localis est relatio, & ista non distinguitur à suo fundamento. ergo, &c. probatur antecedens, si est talis entitas distincta, aut acquiritur in tempore, aut in instanti, si in tempore, tunc postquam aliquid perdidit partem continuitatis, erit continguum, vel habebit contiguitatem & non erit contiguum. si in instanti, aut mediato, aut immediato. non immediato, quia instans non est immediatum instanti: non etiam mediato, tũ quia cùm inter duo instantia mediet tempus, illud esset distans sine distantia, tum quia nulla forma extensa acquiritur in istanti. Tertia est, duplicitas non distuitur à fundamento. ergo, &c. probatur antecedens. Si distinguitur à quantitate, puta corporis bicubiti, quod est duplum ad corpus vnius cubiti, aut est in qualibet parte illius, aut tota in toto, & pars in parte. Non primum, quia tunc quælibet pars illius esset dupla. Non etiam secundum, quia aut partes duplicitatis essent eiusdem rationis cum toto, aut non. Si primum, adhuc sequetur, quod quælibet pars sit dupla. Si secundum, contrà: quod nono habet extésioné & diuisibilitatem ex se, sed ex continuo, non est alio modo diuisibile quàm continuum, vt patet de albedine & aliis. sed quantitas non est diuisibilis nisi in partes eiusdem rationis. ergo, &c.

PRO responsione ad dicta sancti Thomæ notandum, quod relatio tripliciter potest habere esse. Vno modo fundamentale tantùm, sicut cùm in re est fudamentum relationis nullo existente termino. tunc enim relatio est virtualiter, & inchoatione inquantum est in re fundamentum, vnde nata est sequi relatio naturali sequela posito termino. Alio modo actualiter secundum esse proprium & distinctum in ordine ad suum terminum formalem: quem scilice primò & per se respicit. Tertio modo actualiter secundum esse proprium in ordine etiam ad hunc determinatum terminum materialem. Nam Sorte vnicum filium habente, relatio paternitatis est in ipso in actu tam secundum esse actuale quàm secũdum esse fundamentale in ordine ad terminum formalem, scilicet filium absolutè & in ordine ad hunc materialem terminum, scilicet filium hũc quem habet: in ordine autem ad filium quem nondum habet non est in actu, sed illo postea nato fit in actu etiam in ordine ad hunc ipsum secundum filium, ad quem prius actualem ordinem non habebat. Notandum secundò, quòd mutari dicitur aliquid quando accipit formam quam prius non habebat per actionem ad ipsum terminatam: quando autem accipit formam aut entitatem aliquam per naturalem sequelam ad aliquid in ipso præexistens resultantem, tunc non dicitur propriè mutari: quia mutatio est actio & passio materialiter. Si enim siue per impossibile siue per possibile impediretur anima ne ex ipsa eius potentiæ fluerent & originarentur, postmodum deducto impedimento sequerentur ex ea, non propriè diceretur mutari homo per acceptionem illarum potentiarum: quia non accipperet eas per aliquam mediam actionem aut passionem, sed per naturalem resultantiam ex animæ essentia: quamuis posset impropriè dici mutari: quia haberet aliquam entitatem in actu completo, quam prius habebat tantùm incompletè & radicaliter. Sic ergo quia secundum quòd omnis receptio alicuius potest largo modo mutatio dici, relatio nata est sequi ex fundamento posito termino naturali sequela & concomitantia, non autem per actionem mediam: ideo dum aliquis habens prius fundamentum tantùm, posterius habet relationem ipsam secundum actum completum, non dicitur per acceptionem eius ipsum quod refertur propriè mutari: quia propterea Philosophus quinto Physicorum ait, quòd ad ipsam non est motus primò, & quòd aduenit absque mutatione, præexistente scilicet fundamento. Ad primum itaque dictum sanct. Thom. dupliciter potest responderi. Primò quòd mens sanct. Thom. est, nihil tunc aduenire subiecto de nouo per aliquam mutationem in ipso factam. Nam tũc dicitur relatio aduenire de nouo alicui per eius mutationé, quãdo totaliter aduenit, scilicet & quantum ad suum esse, & quantum ad suũ fundamentum. Tunc enim subiectum per actionem agétis, quæ primò terminatur ad fundamentum quæ est forma absoluta. secundariò verò ad relationem, transmutari dicitur. non est autem mens eius, quòd nullo modo aliqua entitas ei de nouo adueniat. Potest autem hic sensus ex ipsis sancti Thomæ verbis haberi. nam constat quòd loquitur quando aliquis ipso non mutato incipit alteri esse æqualis per ilius alterius mutationem. Secundò potest responderi, quòd loquitur quando aliquis habet relationem æqualitatis in actu respectu aliquorum habentium eandem quantitatem, sed non respectu alicuius eandem quantitatem non habentis. Si enim ille alius postea eãdem quantitatem accipiat, tunc incipit illi esse æqualis, non quia adueniat sibi de nouo entitas relationis, aut aliqua alia entitas: sed quia ęqualitas quæ prius inerat, determinatur ad hunc, ad quem prius non determinabatur. Hic sensus haberi potest ex verbis sancti Thomæ cùm ait: Cùm ergo aliquis accipit illam quantitatem, ista communis radix, scilicet quantitas in me præexistens, determinatur ad illum. Et sic patet quòd dictum hoc non præiudicat determinationi nostræ. Ad secundum dicitur primò, quòd loquitur sanctus Thomas de subiecto, non de fundamento, scilicet quòd relatio non componit cum eo quod dicitur relatiuè. Dicitur secundò, quòd loquitur de relatione secundum propriam rationem quæ est ad aliud esse, non autem quantum ad suum esse. componit enim cum suo subiecto inquantum illi inhæret, sed inquantum ad alterum dicitur, non componit: quia inquantum dicit ordinem ad alterum, non habet vt aliquid reale dicat, vt inferius declarabitur. Ad tertium dicitur quòd accipit sanct. Thom. abstractum pro concreto. scientia enim potest accipi absolutè, vt scilicet qualitas est pręcisè: potest etiam accipi relatiuè, scilicet vt connotat relationem ad scibile, & sic dicitur scientia vt relatio, id est, vt relatiuũ. Ad quartum dicitur quòd licet ponamus omnem realem relationé esse à suo fundamento realiter distinctam, non tamé dicimus quòd sit accidens omnium generum tanquam aliquid quod cum ente cõuertatur, vt de vno dicebat Auicen. Nam constat quòd quòd non est accidens ipsius generis relationis, cùm relatio secundum doctrinã sancti Thomæ alia relatione à se distincta non referatur: constat etiam quòd non est accidens fundatum super quando & vbi & similibus, vt ex Arist. 5. Metaphysicæ patet. & ex sanct. Thom. in cap. ad aliquid. ideo falsum est quòd omnibus entibus conueniat tanquam fundamentis. Dicitur secundò, quod dato quòd super omnibus aliis generibus fundatur: adhuc non cõsequeretur omnia entia tanquã proprietas conuertibilis cum ente, vt dicebat Auicen. de vno. Nam ex principiis communibus entis, inquantum est ens, vt dicit sanct. Thom. in loco allegato, non causatur aliquod particulare ens sufficienter. Si autem instetur quòd ex ratione sancti Thomæ haberi potest quòd non tantùm ens particulare non potest causari ex communibus principiis entis, sed etiam quòd non potest ex pluribus principiis diuersorum generum causari, quia illa non causarent nisi per aliquod quod esset omnibus illis generibus commune. & sic cùm relatio super plura genera fundetur, sequitur quòd ab illis non causatur tanquam eorum accidens. Respondetur quòd ex ratione sancti Thomæ habetur, quòd ens aliquod vnius determinati generis subalterni, & determinatæ speciei, cuiusmodi est vnitas de genere quantitatis, nõ potest esse accidés à pluribus diuersorum generum principiis causatum, tanquam sit alicuius communis ad illa proprium accidens: non autem habetur quòd vnum prædicamentum non possit secundum diuersa sua genera diuersas suas species à diuersis prædicamentis originari. Ad primam rationem negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quòd agens non causat in se relationem per actionem terminatam ad ipsum agens, sed per actioné terminatam ad terminum relationis: quo posito in actu, naturali sequela oritur relatio ex præexistente fundamento: ideo ibi nulla est mutatio agétis.

AD secundam negatur minor: ad probationé dicitur quòd talis distantia acquiritur in instanti mediato. & cùm arguitur contra: primò, quia in tempore intermedio erit distans sine distantia, &c. negatur consequentia: quia non erit dare primam relationem distantiæ, sicut nec primũ vbi, sed ante quamlibet distantiã erat alia & ante illã alia, & sic in infinitum. Cùm arguitur, secundò: quia nulla forma extensa acquiritur in instanti, negatur. Nam aliquis calor extensus in instanti acquiritur in aqua aut in aliqua parte aquæ.

SED contra istam responsionem, inquantum ponit non dari primam distantiam, sed ante quancunque esse aliam, arguunt quidam: Aut ista distantia fundatur in quantitate corporis quod per suum motum distat ab alio continuè, aut in loco eiusdem mobilis, aut in vbi quod continuè est aliud & aliud, non primum, quia manente eodem fundamento, nõ potest multiplicari relatio, secundum doctrinam sancti Thomæ. non secundum, quia relatio est in ipso mobili, locus autem non est in re locata, sed in locante. modo oportet fundamentum & relationem esse in eodé. non etiam tertium, quia vbi est posterius relatione prædicamétali: & fortè potius in ea fundatur quàm econuerso.

POTEST ad hoc responderi substinendo responsionem datam, quæ est Capreoli 3. dist. prima, quòd talis relatio fundatur in vbi, & sic variatur ad variationem ipsorũ vbi. & cùm instatur: quia vbi est posterius relatione prædicamentali, dicitur quòd distantia localis nõ est de prædicamento ad aliquid, sed de prædicamento vbi: nec est inconueniens vnam ralationem huius prædicamenti fundari in alia eiusdem prędicamenti, sicut non est inconueniens vnam qualitatem inesse substantiæ mediante alia, sicut scientia inest animæ mediante intellectu. Posset secundò dicere, cui non placeret responsio Capreoli, quòd ista relatio fundatur super quantitate mobilis, sed motus eius est sibi ratio fundãdi, & ideo est semper eadem distantia numero, & datur prima distantia: sed quia ista distantia est continuè maior propter augmentum extensiuum motus, ideo non datur prima paruitas istius relationis, sed quacunque paruitate distantiæ data, ante illam erat maior paruitas, & sic in infinitum: ideo non sequitur quòd in aliquo tempore sit corpus distans sine distantia. Ad tertiam negatur assumpum. Ad probationem dicitur quòd est tota in toto, & pars in parte. Cùm instatur, quia aut est eiusdem rationis cum toto, aut non. dicitur quòd non est eiusdem rationis: cùm arguitur, quia habet diuisibilitatem sicut quantitas, dicitur quòd quantitas bicubita dupliciter considerari potest: vno modo in ratione quantitatis continuæ, puta lineæ, vel superficiei: alio modo vt induit modum quantitatis discretæ vt scilicet significatur nomine bicubiti quod habet extensionem & diuisibilitatem ex quantitate vt rationem habet continui, diuiditur in partes eiusdem rationis, sicut & ipsa quantitas: nam linea diuiditur in lineas, & superficies in superficies, & similiter albedo quæ hoc modo habet diuisibilitatem à quantitate, diuiditur in albedines. quod autem habet diuisibilitatem à quantitate, vt induit modum discreti, non diuiditur in partes eiusdem rationis: quia nec sic quantitas diuiditur: non enim bicubitum diuiditur in bicubita. quia ergo duplicitas accipit diuisionem à continuo, inquantum induit rationem discreti: ideo non oportet vt diuidatur in partes quarum quælibet sit duplicitas, sed quarum quælibet est pars duplicitatis.

CIRCA tertium dictum considerandum ex doctrina S. Thom. part. 1. quæst. 28. art. 1. & primo Sen. dist. 33. art. 1. & de Potentia quæst. 7. art. 8. quòd relatio in hoc differt ab aliis generibus accidentium, quòd omnia alia genera secundum proprias rationes dicunt aliquid alicui inhærens. quantitas enim est mensura substantiæ, & qualitas substãtiæ dispositio, relatio autem secundum propriam rationem dicit solum respectum ad aliud. Ad aliquid enim dicũtur quorũ esse est ad aliud se habere. propter hoc inquit S. Tho. quòd ex hoc quòd relatio in Deo ponitur, nõ sequitur esse aliquid in Deo dependens, sed solùm quòd in Deo est respectus aliquis, id est, habitudo, & ordo ad aliquem terminum in quo ratio relationis cõsistit: quia videlicet ratio relationis, secũdum quam ab aliis generibus distinguitur, est ad aliquid respicere & ordinari tanquam ad terminum.

SED tunc occurrit duplex dubium. Primum est ex Aureolo apud Cap. 3. Sentent. distinct. 1. arg. 8. Modus proprius prædicamenti accidentis non tollit modum communem accidentis, imò eum includit: ergo modus proprius relationis non tollit ordinem ad subiectum. Secundum est. Videtur enim implicatio contradictionis quòd in Deo sit respectus realis, & quòd relatio in Deo existens nõ habeat esse dependés. Respectus enim realis non potest esse, non existente termino quem respicit, & sic videtur de ratione respectus realis quòd à termino dependeat.

AD primi dubij euidentiam considerandum, quòd propria ratio relationis quæ est esse ad alterũ dupliciter accipi potest. Vno modo in generali & illimitate, inquantum scilicet absolute importat dici ad aliud. Alio modo in speciali & limitatè, inquantum scilicet importat dici ad

aliud

aliud ex natura rei, siue habens fundamentum in re. Vtroque modo sumpta est propria ratio prædicamenti ad aliquid, sed tamen alio & alio modo. Sumpta enim absolutè & illimitatè est eius propria ratio, prout propria ratio alicuius potest dici illa quæ sibi conuenit soli inter aliqua. Ista enim ratio conuenit prædicamento ad aliquid, aliis verò prædicamentis non conuenit: & ideo potest dici sibi propria in ordine ad alia prædicamenta inquantum scilicet ipsum ad aliquid est absolutè. illa verò nō sunt ad aliquid: non autem, potest dici propria ratio tanquam dicens vltimum completiuum prædicamenti ad aliquid, siue relationis prædicamentalis. cùm enim communis sit & relationi reali quæ est in prædicamento, & ei quæ non est in prædicamento, ac etiam relationi rationis, non potest esse vltimum completiuum prædicamenti, quod est accidens reale. Sumpta verò cum hac limitatione habens fundamentum in re, siue ex natura rei proueniens, est propria eius ratio tanquam vltimum completiuum prædicamenti dicens. nam cùm in ratione eius totali includatur quòd sit accidens, & quòd ad alterum tanquam ad oppositum relatiuè dicatur ex natura rei, inquantum includit accidentis rationem, facit relationem à prædicamento substantiæ differre: inquantum autem importat ordinem ad alterum ex natura rei prouenietem, facit vltimatè ab aliis differre prædicamentis accidentium. Vnde cùm inquit sanct. Thom. relationem secundum propriam rationem sui generis non dicere aliquid inhęrens, non intelligitur de totali eius ratione: quia cùm illa includat rationem accidentis, necesse est quòd ordinem dicat ad id in quo est. Non etiam intelligitur de ratione quæ vltimatè complet rationem prædicamenti: quia cùm illa includat habere fundamentum in re, oportet vt aliquid in eo de quo dicitur ponat: sed intelligitur de propria ratione primo modo sumpta, scilicet vt dicit absolutè & illimitatè ordinem ad alterum. nam cùm ista ratio sit relationi reali & relationi rationis communis, constat quòd abstrahit ab vtraque, & per consequens ex illa ratione absolutè & illimitatè sumpta nihil reale ponitur in eo quod dicitur relatiuè. Ad dubium ergo dicitur. Primò, quòd modus proprius relationis qui est ad aliud dici absolutè, qui est modus conueniens relationi inquantum absolutè relatio est, non excludit modum accidentis, nec tamen illum includit sed abstrahit à modo substantiæ & accidentis, imò ab ente reali & ab ente rationis, sicut animal à rationali & irrationali. Dicitur secundò quòd proprius modus vltimatè constitutiuus prædicamenti relationis non excludit modum accidentis, imò eius quandam determinationem dicit, sicut & alia prædicamenta accidentium. dicit enim modum accidentis, qui est inhærere substantiæ per modum referentis illam ad alterum in natura rei fundatum. Nec huius oppositum tenet sanct. Thom. vt est ostensum, imò hîc dicitur quòd habent proprium modum essendi secundum propriam rationem. Arguit autem Aureolus, ac si diceremus quòd relatio secundum propriam rationem vltimatè prædicamenti completiuam nihil poneret in re: quod non dicimus, sed dicimus quòd secundum propriam rationem quæ ei conuenit absolutè inquantum relatio est, non autem inquantum relatio prædicamentalis est, non habet quòd aliquid in re de qua prædicatur ponat.

AD secundum dubium respondetur quòd aliud est dicere esse relationis ab alio non dependere: & aliud ipsam relationem non dependere ab alio sub ratione relationis. Verum est enim, quòd paternitas diuina sub ratione paternitatis ab alio dependet: quia in ratione ipsius includitur filius: & sic nec potest vnum esse sine alio, nec intelligi: ipsum tamē esse paternitas non dependet ab esse alterius, cùm sit vnum esse numero vtriusque relatiui, quod est esse diuinæ essentiæ. Idem enim esse non dependet realiter à seipso. Cùm autem dicitur, quòd de ratione respectus est quòd à termino dependeat secundum esse, dicitur quòd hoc veritatem habet vbi relatiua habent distincta esse, non autem vbi est vnum & idem esse vtriusque relatiui, vt est in diuinis, vbi est quidem quicquid ad rationem relationis pertinet, scilicet ordo & respectus: esse autem relationis est esse diuinæ essentiæ, quod est vnum. Considerandum postremò, quòd imperfectio relationis creatæ in hoc consistit, vt ex dictis patet, quòd suum esse dependet à subiecto, à fundamento & à termino, quod conuenit sibi inquantum suum esse est accidentale & postremum, & distinctum ab esse substantiæ, & ab esse aliorum accidentium. ideo vbi relatio, vt est in Deo, est idem substantiæ cuius esse à nullo dependet, sequitur quòd talis relatio non habet esse imperfectum: & idcirco personæ diuinæ quæ talibus relationibus distinguuntur, nullam ex ipsis imperfectionem trahunt. quia verò remanet tantùm ordo vnius ad alterum, in quo importatur sola distinctio secundum oppositos respectus, quæ est minima distinctio, ideo bene etiam dicitur sequi vt diuinarum personarum discretio siue distinctio sit minima. Ad decimam respondet & dicit primò, quòd quamuis Deus substantialiter de patre & filio prædicetur, non tamen sequitur si sint plures personæ, quòd sint plures dij. sunt enim plures personæ propter pluralitatē relationum subsistentium: vnus autem Deus propter vnitatem essentiæ subsistentis. in hominibus autem non contingit vt aliqui sint vnus homo: quia essentia humanitatis non est vna numero in vtroque, neque est subsistens vt sit homo.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est quòd diuinæ personæ sunt ipsæ relationes subsistentes, quæ quidem plures sunt propter pluralitatem respectuum, non autem propter pluralitatem esse aut essentiæ, cùm sit vna essentia numero, & habeant vnum esse: ideo sicut cum earum pluralitate quātum ad respectus stat earum vnitas secundum essentiam & secundum esse, ita cum pluralitate personarū stat quòd ipsæ personæ sint vnus Deus. vnde illa propositio, Impossibile est euenire pluralitatem ex parte subiectorum, cùm vnitas est ex parte substantialis prædicati, falsa est si vniuersaliter sumatur.

ADVERTENDVM secundò, quòd videtur velle sanctus Thomas duo requiri ad hoc vt aliqua dicantur vnum tale essentialiter, & in concreto scilicet. & quòd vna numero essentia sit in illis, & quòd illa essentia sit subsistens, ita quòd abstractum & concretum sint idem. propter hoc de Deo loquens inquit, quod pater & filius sunt vnus Deus propter vnitatem essentiæ subsistentis. De homine autem loquens ait, quòd non contingit vt aliqui sint vnus homo: quia essentia humanitatis neque est vna numero in vtroque, neque est subsistens, vt humanitas sit homo. huius autem ratio est: quia cùm concretum aliquid includat quod non includit abstractum, sicut homo implicite includit accidentia quæ humanitas non includit, ad hoc vt aliqua dicantur vnum tale in concreto, non solum requiritur quòd essentia sit vna numero in illis, dato quòd posset esse vna numero absque accidentibus huiusmodi eam limitantibus, sed requiritur etiam vt eadem accidentia sint in vtroque. Ad hoc enim quòd aliqui essent vnus homo, non solum requireretur vt eandem numero haberent humanitatem, sed oporteret vt eadem etiam haberent accidentia, quibus hic homo habet vt sit hic homo. Vnde cùm habet sanctus Thomas pro regula nomen substantiuum singulariter aut pluraliter dici ab vnitate aut pluralitate formæ: per vnitatem formæ intelligit non tantum ipsam formæ substantiam quæ est vna, sed etiam accidentia quibus ipsa forma est vna & indiuidua, vbi forma non est ex se indiuidua, sed per materiam signatam indiuiduatur. vnde & cùm inquit 3. parte. quæst. 3. artic. 6. quòd si plures personæ diuinæ assumerent vnam numero humanitatem, dicerentur vnus homo: vnam humanitatem vocat ipsam humanitatis essentiam cum accidentibus quibus fit hæc & singularis. Aliter enim humanitas non est vna numero.

AD vltimam respondet sanctus Thomas, quòd cùm in Deo sit vnitas essentiæ, & relationum distinctio, nihil prohibet in Deo illa opposita inueniri quæ relationis distinctionem consequuntur, vt generans & genitum, quæ relatiuè opponuntur: & genitum & ingenitum, quæ opponūtur vt affirmatio & negatio: quæ oppositio inuenitur vbicunque est aliqua distinctio. Ex his vult habere quòd vtique opposita prædicata de Deo pluralitatem ostendunt, sed ostendunt pluralitatem relationum tantum, non autem essentiæ.

CIRCA hanc responsionem duplex occurrit dubium. Primum est. Si affirmatio & negatio, quæ est oppositio contradictoria, inuenitur vbicunque est aliqua distinctio, & idcirco inuenitur in diuinis, sequitur distinctioné inter diuinas personas esse maximam: quia cōtradictio est maxima oppositio, maximáque distantia, eò quòd extrema in nullo conueniant. huius autem oppositum dixit superius sanctus Thomas, inquiens distinctionem diuinarum personarum esse minimam. Secundum dubium est: quia videtur velle sanctus Thomas hîc affirmationis & negationis oppositionem in oppositione relatiua includi. huius autē oppositum videtur tenere de Potentia, quæstione septima, articulo octauo, ad quartum vbi vult in omnibus aliis oppositionibus includi negationem & affirmationem, non autem in relatiua oppositione. Ad primum dicitur, quòd contradictio si formaliter & præcisè sumatur vt ab omni alia oppositione præscindit, est maxima oppositio, & importat maximam distantiam; sed si accipiatur vt est contracta & limitata in alia oppositione in qua includitur, sic non est maxima, sed est maior aut minor, secundum conditionem eius oppositionis in qua includitur. omnis enim alia oppositio includit affirmationis & negationis oppositionem, & aliquid super ipsam addit, sed illud additum non auget oppositionem, sed minuit, vt inquit sanctus Thomas in tractatu de quatuor oppositis. Affirmatio ergo & negatio, quæ distinctionem diuinarum personarum concomitatur, non facit illam esse maximam distinctionem, sed minimam, quia non est affirmatio & negatio simpliciter, sed limitata ad relatiuā oppositionem, quæ minima est, & minimam exigit distinctionem: dicit enim, verbi gratia, paternitatem & non paternitatem, sed affirmationem in patre, negationem verò in filio.

AD euidentiam secundi dubij considerandum est ex doctrina sancti Thomæ primo Sententiarum, distinctione vigesimasexta, quæstione secunda, articulo secundo, quòd oppositio relatiua ab oppositione contrarietatis, & oppsitione priuationis & habitus differt: quia in illis alterum est vt perfectum, & alterum est vt imperfectum, vnùmque priuationem alterius includit: in relatione autem non est sic. licet enim vna relatio negationem alterius oppositæ relationis includat in eodem supposito: illa tamen negatio non habet rationem priuationis: quia priuatio non est nisi secūdum quod aliquid caret eo quod sibi debet inesse: relatio autem non ponit aliquid in eo quod relatiuè dicitur, inquantum relatio est, sed dicit ad aliquid siue respectum ad correlatiuum. ideo negatio inclusa in relatione non negat aliquid in subiecto inquantum huiusmodi, sed tātum ad aliquid, & propterea non habet rationem priuationis. Dicitur ergo ad dubium, quòd oppositio relatiua includit oppositionem affirmationis & negationis, vt dicitur, primo Sententiarum distinctione quinta, articulo primo, & est hoc loco de mente sancti Thom. sed non includit illam tanquam importantem priuationem & imperfectionem in altero extremorum, quemadmodum aliç oppositiones: & hoc intellexit in loco allegato de Potentia, &c.

De spiritu sancto, quòd sit in diuinis. Cap. 15.



DIVINAE autem scripturæ authoritas nō solùm nobis in diuinis patrem & filium annunciat, sed his duobus spiritum sanctum connumerat. Dicit enim Dominus Matthei vltimo, Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris & filij & spiritus sancti. & 1. Ioan. 5. Tres sunt qui testimonium dant in cælo: pater, verbum, & spiritus sanctus. Huius etiam spiritus sancti processionem quandam sacra scriptura commemorat. dicit enim Ioannis 15. Cùm venerit paracletus, quem ego mittam vobis à patre, spiritum veritatis, qui à patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.

Super Cap. 15.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de persona patris & filij, vult de spiritus sancti persona determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit ex sacra scriptura spiritum sanctum esse. Secundò ostendit quid sit cap. sequen. Primum ostendit primò authoritate Matth. vlt. Euntes, &c.

Secundò authoritate 1. Ioannis 5. Tres ſunt, &c. Tertiò authoritate Ioan.15. de eius proceſſione mentionem facientis, vbi ait: Cùm venerit paracletus, &c.

ADVERTENDVM quòd licet neceſſe ſit trinitatem perſonarum in diuinis eſſe, hoc tamen ratione naturali probari non poteſt: & ideo ad probandum ſpiritum ſanctum eſſe, non vtitur ſanct. Thom. aliqua naturali ratione, ſed tantùm ſacræ ſcripturæ authoritatibus.

Rationes ex quibus aliqui ſpiritum ſanctum exiſtimauerunt eſſe creaturam.

Cap. 16.


PINATI ſunt autem quidam ſpiritum ſanctum creaturã eſſe, aliis creaturis celſiorem: ad cuius aſſertionem ſacræ ſcripturæ teſtimoniis vtebantur. Dicitur enim Amos 4. ſecundum literam ſeptuaginta: Ecce formans montes, & creans ſpiritum, & annuncians homini verbum eius. & Zachariæ duodecimo dicit Dominus: Extendens cælum, & fundans terram, & creans ſpiritum hominis in eo. videtur igitur quòd ſpiritus ſanctus ſit creatura.

2 Adhuc, dicit Dominus Ioannis decimoſeptimo de ſpiritu ſancto loquens: Non loquetur à ſemetipſo: ſed quæcunque audiet loquetur. ex quo videtur quòd nihil vltroneæ poteſtatis authoritate loquatur, ſed iubenti per miniſterium famuletur. loqui enim quæ quis audit, famulantis eſſe videtur. videtur igitur ſpiritus ſanctus eſſe creatura Deo ſubiecta.

3 Item, mitti, inferioris eſſe videtur: cùm in mittente importetur authoritas: ſpiritus autem ſanctus à patre & filio mittitur. dicit enim Dominus Ioan. decimoquarto: Paracletus ſpiritus ſanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. & Ioãnis decimoquinto: Cùm venerit paracletus, quem ego mittam vobis à patre. ſpiritus ergo ſanctus & patre & filio minor eſſe videtur.

4 Adhuc, ſcriptura diuina filium patri aſſocians, in his quæ diuinitatis eſſe videntur, de ſpiritu ſancto mẽtionem nõ facit: vt patet Matthæi vndecimo cùm Dominus dicit: Nemo nouit filium niſi pater: neque patrem quis nouit niſi filius: de ſpiritu ſancto mentione non facta. & Ioannis decimoſeptimo dicitur: Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolùm Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum. vbi etiam de ſpiritu ſancto mentio non fit. Apoſtolus etiam ad Romanos primo dicit: Gratia vobis & pax à Deo Patre noſtro, & domino Ieſu Chriſto. & primæ ad Corinthios octauo: Nobis vnus Deus Pater, ex quo omnia: & nos in illo: & vnus Dominus Ieſus Chriſtus, per quem omnia, & nos per ipſum. in quibus etiam nihil de ſpiritu ſancto dicitur. videtur igitur ſpiritus ſanctus Deus non eſſe.

5 Amplius, omne quod mouetur, creatum eſt. oſtenſum eſt enim in primo, deum mobilem eſſe: ſpiritui autẽ ſancto ſcriptura diuina motũ attribuit. dicitur enim Geneſis primo: Spiritus domini ferebatur ſuper aquas. & Iohelis ſecundo: Effundam de ſpiritu meo ſuper omnem carnem. videtur igitur ſpiritus ſanctus creatura eſſe.

6 Præterea, omne quod poteſt augeri vel diuidi, mutabile eſt & creatum: hoc autem ſpiritui ſancto in ſcripturis ſacris attribui videtur. Dicit enim Dominus Numeri vndecimo ad Moyſem: Congrega mihi ſeptuaginta viros de ſenioribus Iſrael, & auferã de ſpiritu tuo, tradámque eis. & quarto Regum dicitur, quòd Heliſæus ab Helia petiit, Obſecro quòd fiat ſpiritus tuus duplex in me. & Helias reſpondit: Si videris quando tollar à te, erit quod petiiſti. videtur ergo ſpiritus ſanctus eſſe mutabilis, & nõ eſſe Deus.

7 Item, in Deum triſtitia cadere non poteſt, cùm triſtitia paſsio quædam ſit: Deus autem impaſsibilis eſt, cadit autem triſtitia in ſpiritum ſanctum, vnde Apoſtolus dicit ad Epheſios quarto: Nolite contriſtare ſpiritum ſanctum Dei. & Iſa. 63. dicitur: Ipſi ad iracũdiam prouocauerunt & afflixerunt ſpiritum ſancti eius. videtur igitur ſpiritus ſanctus Deus non eſſe.

8 Adhuc, Deo non cõuenit orare, ſed magis orari, ſpiritum autẽ ſanctũ orare cõuenit. Dicitur enim ad Romanos octauo: Ipſe ſpiritus poſtulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Spiritus ergo ſanctus non eſſe Deus videtur.

9 Amplius, nullus congruè donat niſi id cuius habet dominium, ſed Deus Pater dat ſpiritum ſanctum, & ſimiliter filius. Dicit enim dominus Lucæ vndecimo: Pater noſter de cælo dabit ſpiritum bonum petentibus ſe. & Actuum quinto Petrus dicit, quòd Deus ſpiritum ſanctum dedit obedientibus ſibi. Ex his igitur videtur, quòd ſpiritus ſanctus Deus non ſit.

10 Item, ſi ſpiritus ſanctus verus Deus eſt, oportet quòd naturam diuinam habeat, & ſic cùm ſpiritus ſanctus à patre procedat, vt dicitur Ioannis decimoquinto, neceſſe eſt quòd ab eo naturam diuinam accipiat, quòd autem accipit naturam eius à quo producitur, ab eo generatur. proprium enim eſt geniti, vt in ſimilem ſpeciem ſui principij producatur. Spiritus ergo ſanctus genitus erit, & per conſequens filius, quod ſanè fidei repugnat.

11 Præterea, ſi ſpiritus ſanctus naturam diuinam à patre accipit, & non quaſi genitus, oportet diuinam naturam duobus modis communicari, ſcilicet per modum generationis, quo procedit filius, & per illum modum quo procedit ſpiritus ſanctus: hoc autem vni naturæ competere non videtur, vt duobus modis communicetur, ſi quis vniuerſas naturas inſpiciat. Oportet igitur, vt videtur, cùm ſpiritus ſanctus naturam per generationem non accipiat, quòd nullo modo accipiat eam, & videtur non eſſe verus Deus. Fuit autem hæc poſitio Arrij, qui filium & ſpiritum ſanctum dixit eſſe creaturas, filium tamen maiorem ſpiritu ſancto, & ſpiritum ſanctum eius miniſtrum, ſicut & filium minorem patre eſſe dicebat. Quem etiam, quantum ad ſpiritum ſanctum, ſecutus eſt Macedonius, qui de patre & filio rectè ſenſit, quòd vnius & eiuſdem ſubſtantiæ ſint, ſed hoc de ſpiritu ſancto credere noluit, creaturã eum eſſe dicens: Vnde quidam Macedonianos Semiarrianos vocant: eò quòd cum Arrianis in parte conueniunt; & in parte differunt ab eiſdem.

Super Cap. 16.


STENSO quòd ſpiritus ſanctus ſit, oſtendendum reſtat quid ſit. Circa hoc autem tria facit ſanct. Thom. Primò ipſum eſſe verum Deum oſtendit. Secundò quòd procedat à filio cap. 24. Circa primum tria facit. Primò adducit rationes ex quibus aliqui exiſtimauerunt ſpiritum ſanctum creaturam eſſe. Secundò determinat veritatem, cap. ſequen. Tertiò obiectionibus reſpondet cap. 23.

Quantum ad primum ait, quoſdam opinatos fuiſſe ſpiritum ſanctum eſſe creaturam aliis excellentiorem, idque voluiſſe ſacræ ſcripturæ teſtimoniis confirmare. Primò, quia Amos 4. dicitur ſecundum literam ſeptuaginta: Ecce formans montes, & creans ſpiritum, &c. & Zachariæ 12. dicit Dominus: Extendens cælum, &c. Secundò quia Ioan. 17. videtur poni tanquam creatura quæ famuletur Deo, quum dicitur: Non loquetur à ſemetipſo, &c. Tertiò, quia à patre & filio mittitur, vt oſtenditur cùm dicitur Ioan. 14. Paracletus ſpiritus ſanctus, &c. & 15. Cùm venerit, &c. Quartò, quia ſcriptura filium patri aſſocians in iis quæ diuinitatis eſſe vidẽtur, de ſpiritu ſancto mentionẽ nõ facit, vt Matth. 11. Nemo nouit, &c. & Ioan. 17. Hæc eſt vita, &c. & ad Rom. primo, Gratia vobis, &c. & primæ Corinth. 8. Nobis vnus Deus, &c. Quintò ſcriptura motum attribuit ſpiritui ſancto. Gene. primo, Spiritus Domini, &c. & Ioel. 2. Effundam, &c. ergo, &c. Sextò, ſpiritus ſanctus poteſt augeri, minui & mutari, ergo, &c. probatur antecedens, quia dicit Dominus Numeri 11. ad Moyſem: Congrega mihi, &c. & 4. Regum Heliſæus ab Helia petiit, Obſecro, &c. Septimò, Cadit triſtitia in ſpiritum ſanctum. ad Eph. quarto: Nolite contriſtare. & Iſa. 63. Ipſi ad iracundiam, &c. ergo, &c. Octauò. ſpiritui ſancto conuenit orare. Rom. 8. Ipſe ſpiritus, &c. ergo, &c. Nonò. Pater & filius donant ſpiritum ſanctum. Luc. 11. Pater noſter, &c. & Actuũ quinto dicitur, quòd Deus ſpiritum ſanctum dedit, &c. ergo, &c. Decimò, Si eſt Deus habet diuinam naturam: & cùm à patre procedat, neceſſe eſt quòd ab eo diuinam naturam accipiat, & ſic ſequitur quòd ſit genitus & per cõſequens filius, quod fidei repugnat. Vndecimò, ſequitur. diuinam naturam duobus modis communicari, ſcilicet modo quo procedit filius, & modo quo procedit ſpiritus ſanctus: ſed vni naturæ hoc competere non videtur vt duobus modis communicetur. ergo, &c. Addit poſtremò ſanct. Thom. hanc fuiſſe Arrij poſitionem ponentis tam filium quàm ſpiritum ſanctum minorem patre, filium tamen maiorem ſpiritu ſancto. hunc etiam Macedonius quò ad ſpiritum ſanctum eſt ſecutus. vnde & quidam Macedonianos ſemiarrianos vocant.

Quòd

Quòd spiritus sanctus sit verus Deus.
Cap. 17.

Idem p. p. q. 27. cap. 5.



OSTENDITVR autem euidétibus scripturæ testimoniis, quòd spiritus sanctus sit Deus. Nulli enim templum consecratur nisi Deo. Vnde & in Psal. 10. dicitur: Deus in templo sancto suo. deputatur autem téplũ spiritui sancto. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinthios sexto: An nescitis quoniam membra vestra templum sunt spiritus sancti? Spiritus ergo sanctus Deus est: & præcipuè cùm membra nostra quæ téplum spiritus sancti esse dicit, sint membra Christi. nam suprà præmiserat: Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? inconueniens auté esset, cùm Christus sit verus Deus, vt ex superioribus patet, quòd membra Christi téplum spiritus sancti essent, nisi spiritus sanctus Deus esset.

2 Item, à sanctis latriæ seruitus non nisi vero Deo exhibetur. dicitur enim Deut. 6. Dominum Deum tuum timebis: & illi soli seruies. Seruiũt autem sancti spiritui sancto. dicit enim Apostolus Philip. tertio: Nos sumus circócisio, qui spiritui Deo seruimus. Et licet quidam libri habeant, qui spiritu Domini seruimus: tamen Græci libri & antiquiores Latini habét, Qui spiritui Deo seruimus. & ex ipso Græco apparet, quòd hoc de seruitute latriæ intelligendum est, quæ soli Deo debetur: est igitur Spiritus sanctus verus Deus cui latria debetur.

3 Aduc, sanctificare homines, proprium Dei opus est. Dicitur enim Leuitici 22. Ego Dominus qui sanctifico vos. Est autem spiritus sanctus qui sanctificat. Dicit enim Apostolus 1. Corinth. 6. Abluti & sanctificati estis: iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi, & in spiritu Dei nostri. & 2. ad Thessal. 2. dicitur: Elegit nos Deus primitias in salutem in sanctificatione spiritus, & fide veritatis. oportet igitur spiritum sanctum Deum esse.

4 Amplius, sicut vita naturæ corporis est per animam: ita vita iustitiæ ipsius animæ est per Deum. Vnde Dominus dicit Ioannis sexto: Sicut misit me viuens pater, & ego viuo propter patrem, & qui manducat me, & ipse viuet propter me. huiusmodi autem vita est per spiritum sanctum. Vnde ibidem subditur: Spiritus est qui viuificat. & ad Romanos octauo dicit Apostolus: Si spiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis. spiritus ergo sanctus diuinæ naturæ est.

5 Præterea, Dominus in augmentum suæ diuinitatis contra Iudæos, qui sustinere non poterant vt se æqualem Deo faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem, dicens Ioannis 5. Sicut pater suscitat mortuos & viuificat: sic & filius quos vult viuificat. virtus autem resuscitatiua ad spiritum sanctum pertinet. Dicit enim Apostolus ad Roman. 8. Si spiritus eius qui suscitauit Iesum Christum à mortuis, habitat in vobis, qui suscitauit Iesum Christum à mortuis viuificabit & mortalia corpora vestra propter inhabitantem spiritum eius in vobis. Spiritus ergo sanctus est diuinæ naturæ.

*Lib. 2. c. 21.

6 Item, creatio solius Dei opus est, vt suprà * ostensum est. pertinet autem creatio ad spiritum sanctum. dicitur enim in Psalmo 103. Emitte spiritum tuum & creabuntur. & Iob 33. dicitur: Spiritus Dei facit me. & Ecclesiast. 1. dicitur de Deo, Ipse creauit illam (scilicet sapientiam) spiritu sancto. est ergo spiritus sanctus diuinæ naturæ.

7 Adhuc, Apostus dicit 1. ad Corinth. 2. Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei: quis enim scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita & quæ Dei sunt, nemo cognouit nisi spiritus Dei. cópręhédere autem omnia profunda Dei nó est alicuius creaturæ, quod patet ex hoc quod Dominus dicit Matth. 11. Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius. & Isa. 24. ex persona Dei dicitur: Secretum meum mihi. ergo spiritus sanctus non est creatura.

8 Præterea, secundum prædictam Apostoli comparationem spiritus sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem, spiritus autem hominis intrinsecus est homini, & non est extraneæ naturæ ab ipso: sed est aliquid eius. igitur & spiritus sanctus non est naturæ extraneæ à Deo.

9 Amplius, si quis cóferat verba Apostoli præmissa verbis Isaiæ Prophetæ, manifestè percipiet spiritum sanctum Deum esse. dicitur enim Isaiæ 64. Oculus non vidit Deus absque te quæ preparasti expectantibus te. quæ quidé verba Apostolus cùm introduxisset, subiũgit verba præmissa, scilicet, quòd spiritus scrutatur profunda Dei. vnde manifestum est quòd spiritus sanctus illa profunda Dei cognoscit quæ præparauit expectantibus eum. si ergo hæc nullus vidit præter Deum, vt Isaias dicit: manifestum est spiritum sanctum Deum esse.

10 Item, Isaiæ sexto dicitur: Audiui vocem Dei dicentis: Quem mittam, & quis ibit nobis? & dixi: Ecce ego, mitte me. & dixit, Vade: & dices populo huic: audite audientes: & nolite intelligere. hæc autem verba Paulus spiritui sancto attribuit. vnde dicitur Act. vltimo, quòd Paulus dixit Iudeis: Bene spiritus sanctus locutus est per Isaiam Prophetam dicés: Vade ad populum istum, & dic ad eos: Aure audietis, & non intelligetis. manifestum est ergo spiritum sanctum Deum esse.

11 Adhuc, ex sacris scripturis apparet Deum esse qui locutus est per Prophetas. dicitur enim Numeri 12. ex ore Dei: Si quis fuerit inter vos Propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somniũ, id est, per spiritũ meũ loquar ad illum. & in Psal. 84. dicitur: Audiã quid loquatur in me dominus Deus. manifestè autem ostéditur spiritũ sanctum locutum esse in Prophetis. dicitur enim Actuũ 1. Oportet enim impleri scripturã quàm prædixit spiritus sanctus per os Dauid. & Matth. 22. dominus dicit: Quomodo dicunt scribæ Christũ filiũ Dauid esse? ipse enim dicebat in spiritu sancto: Dixit Dominus domino meo, sede à dextris meis. Et 2. Pet. 1. dicitur: Nó enim volũtate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. manifestè ergo in scripturis colligitur spiritum sanctum Deum esse.

12 Item, reuelatio mysteriorum propriũ opus Dei ostenditur in scripturis. Dicitur enim Daniel. 2. Est Deus in cælo reuelans mysteria. mysteriorũ auté reuelatio opus spiritus sancti ostenditur. Dicitur enim 1. ad Corinth. 2. Nobis reuelauit per spiritum suum. & 14. dicitur: Spiritus loquitur mysteria: Sipiritus ergo sanctus Deus est.

13 Præterea, interius docere, proprium opus dei est. Dicitur enim in Psalm. 93. de Deo: Qui docet hominé scientiam. & Daniel. 2. dat sapientiam sapientibus, & scientiam intelligentibus disciplinam. hoc autem proprium opus spiritus sancti esse manifestum est. dicit enim dominus Ioannis 14. Paracletus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. spiritus ergo sanctus est diuinæ naturæ.

14 Adhuc, quorum est eadé operatio, oportet esse eandem naturam. est autem eadem operatio filij & spiritus sancti. Quòd enim Christus in sanctis loquatur, Apostolus ostendit 2. ad Corinth. vltimo dicés: An experimentũ quæritis eius qui in me loquitur Christus? hoc etiam opus spiritus sancti esse manifestè apparet. dicitur enim Matth. 10. Non vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. est ergo eadé natura filij & spiritus sancti. & per consequens, patris cum ostensum sit Patrem & filium vnam naturam habere.

15 Amplius, inhabitare mentes sanctorum, proprium Dei est. vnde Apostolus dicit 2. ad Corint. 6. Vos estis templum Dei viui, sicut dicit dominus, quoniam inhabitabo in illis. hoc autem idem Apostolus spiritui sancto attribuit. dicit enim 1. ad Corinth. 3. Nescitis quia templũ Dei estis, & spiritus sanctus habitat in vobis? est ergo spiritus sanctus Deus.

16 Item, esse vbique, proprium Dei est, qui dicit Hiere. 23. Cælum & terram ego impleo. & hoc spiritui sancto cóuenit. dicitur enim Sapientiæ 1. Spiritus Domini repleuit

orbem terrarum. & in Psalmo 138. Quò ibo à spiritu tuo? & quò à facie tua fugiam? & si ascendero in cælum, tu illic es, &c. Dominus etiã discipulis dicit Act. 1. Accipietis virtutem superuenientis spiritus sancti in vos, & eritis mihi testes in Hierusalē & in omni Iudæa & Samaria, & vsque ad vltimum terræ. ex quo patet quòd spiritus sanctus vbique est, qui vbique & vbicunque existens inhabitat: spiritus ergo sanctus Deus est.

alias, existē-tes.

17 Præterea, expressè in scriptura spiritus sanctus nominatur. dicit enim Petrus Actuum 5. Anania, cur tentauit Satanas cor tuum mentiri te spiritui sancto? & postea subdit: Non es mentitus hominibus, sed Deo. Spiritus ergo sanctus est Deus.

17 Item, 1. ad Corinth. 14. dicitur: Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: nemo enim audit: spiritus autem loquitur mysteria. ex quo dat intelligere quòd spiritus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum autem dicit: In lege scriptum est, quoniam in aliis linguis & labiis aliis loquar populo huic: & nec sic exaudiet me, dicit Dominus. Spiritus ergo sanctus qui loquitur mysteria diuersis labiis & linguis Deus est.

19 Adhuc, post pauca subditur: Si omnes prophetent: intret autem quis infidelis vel idiota, conuincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt, & ita cadēs in faciē adorabit Deum, pronuncians quòd verè Deus in vobis sit. Patet autem per id quod præmisit, quòd spiritus loquitur mysteria: quòd manifestatio occultorum cordis à spiritu sancto fit: quod est proprium diuinitatis signum. dicitur enim Hiere. 17. Prauum est cor hominis & inscrutabile: quis cognoscet illud? ego dominus scrutans corda, & probans renes. vnde ex hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur, quòd ille qui hæc occulta cordium loquitur, sit Deus: ergo spiritus sanctus Deus est.

20 Item, parum post dicit: Spiritus prophetarũ prophetis subiecti sunt. non enim est dissentionis Deus, sed pacis. gratiæ autem prophetarũ quas spiritus prophetarũ nominauerat, à spiritu sancto sunt. spiritus ergo sanctus qui huiusmodi gratias sic distribuit, vt ex eis non fit dissentio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur in hoc quod dicit: Non est dissentionis Deus, sed pacis.

21 Amplius, adoptare in filios Dei, non potest esse opus alterius nisi Dei. nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam: vnde & hoc opus filio Dei, qui verus Deus est, Apostolus attribuit, ad Galatas quarto dicens: Misit Deus filium suum, vt adoptionem filiorum reciperemus. spiritus autem sanctus est adoptionis causa. dicit enim Apostolus ad Rom. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorũ, in quo clamamus, abba pater. ergo spiritus sanctus non est creatura, sed Deus.

22 Item, si spiritus sanctus non est Deus, oportet quòd sit aliqua creatura. planum est autem quòd non est creatura corporalis, nec etiã spiritualis. nulla enim creatura spirituali creaturæ infunditur, cùm creatura non sit participabilis, sed magis participãs: spiritus autē sanctus infunditur sanctorum mētibus, quasi ab eis participatus. legitur enim & Christus plenus fuisse, & etiam Apostoli. nõ est ergo spiritus sanctus creatura, sed Deus. Siquis autem dicat prędicta opera quæ sunt Dei, spiritui sancto attribui non per authoritatem vt Deo, sed per ministerium quasi creaturæ: expressè hoc esse falsum apparet ex his quæ Apostolus dicit 1. Corint. 12. dicens, diuisiones operationum sunt: idem verò Deus qui operatur omnia in omnibus. & postea connumeratis diuersis donis Dei, subdit: Hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus, diuidens singulis prout vult. vbi manifestè expressit spiritum sanctum Deum esse, tum ex eo quòd spiritum sanctum operari dicit, quæ supra dixerat Deum operari, tum ex hoc quòd eum pro suæ voluntatis arbitrio operari confitetur. manifestum est igitur spiritum sanctum Deum esse.

Super Cap. 17.



POSITIS rationibus eorum qui spiritum sanctum creaturam esse existimauerunt, vult sanct. Thom. veritatem determinare. Circa hoc autem tria facit. Primò de substantia spiritus sancti determinat. Secundò quomodo quæ de ipso dicuntur, sint intellgenda, declat, cap. 19. Tertiò de effectibus ipsi attributis pertractat, cap. 20. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd spiritus sanctus sit verus Deus. Secundò quòd sit subsistens persona, cap. sequenti. Quantum ad primum arguit primò sic. Spiritui sancto deputatur templum. dicitur enim primæ Corint. 7. Nescitis, &c. ergo. &c. probatur consequentia: tum quia nulli templum cõsecratur nisi Deo: tum quia membra nostra quæ templum sunt spiritus sancti, sunt etiam membra Christi. inconueniens autem esset, cùm Christus sit verus Deus, quòd membra eius essent templum spiritus sancti, nisi & ipse esset verus Deus. Secundò seruiunt sancti spiritui sancto. Dicitur enim Philip. tertio: Nos sumus circuncisio, qui spiritui Deo seruimus, vt & Græci & antiquiores Latini codices habent, & ex ipso Græco apparet, quòd de seruitute latriæ intelligendum est: ergo, &c. probatur consequentia: quia latriæ seruitus à sanctis non nisi vero Deo attribuitur, vt patet Deute. 6.

ADVERTENDVM quòd tex. Græcus in quibusdam exemplaribus sic habet, ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες. Aliqui verò textus, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύομεν. Sēsus primi tex. est: nos enim sumus circũcisio, spiritu Deo seruiētes, siue Deum colentes. Quia tamen li πνεύματι datiui casus est, accipit sanct. Thom. tanquam sit sensus, spiritui Deo seruientes, datiuo Græco datiuum Latinum correspondere faciens, & in hoc sensu ad suum propositum hac vtitur authoritate: alij tamen Græcæ linguæ periti, morem Græcum attendentes, datiuum illum casum pro ablatiuo in lingua Latina transtulerunt. Alterius textus sensus est, qui spiritu Dei, siue vt sanctus Thomas interpretatur, qui spiritui Dei seruimus. In vtroque tamen textu constat (vt inquit sanct. Thom.) quòd de seruitute latriæ intelligit Apostolus. Nam λατρεύω idē est quod colo, siue latria seruio & honoro. Tertiò, spiritus sanctus est qui sanctificat. primæ Corinthiorum sexto, Abluti, &c. & secundæ Thessalonic. secũdo, Elegit, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia sanctificare homines, proprium Dei opus est, vt patet Leuit. 22. Quartò, vita iustitiæ animæ est per spiritum sanctum. Ioan. sexto, Spiritus est. &c. & ad Rom. 8. Si Spiritu, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia sicut vita naturæ corporis est per animam, ita vita iustitiæ ipsius animę est per Deum. vnde Dominus Ioan. sexto: Sicut misit, &c. Quintò, virtus resuscitatiua ad spiritum sanctum pertinet. Roman. 8. Si spiritus, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia Dominus in argumentum suę diuinitatis asserit in se esse resuscitandi virtutem, Ioan. 5. Sextò: creatio pertinet ad spiritum sanctum. Psalm. Emitte spiritum, &c. Iob. 33. Spiritus Dei, &c. Eccles. 1. dicitur de Deo: ipse creauit illam, &c. ergo, &c. patet consequentia: quia creatio solius Dei est opus. Septimò: spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei 1. Cor. 2. ergo, &c. probatur consequentia, quia comprehendere profunda Dei non est alicuius creaturæ, vnde Matth. 11. Nemo nouit filium, &c. Octauò: spiritus Dei se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem, secundum Apostoli comparationem ad Roman. 11. ergo, &c. probatur consequentia: quia spiritus hominis est homini intrinsecus, & non est extraneæ naturæ ab ipso, sed est aliquid eius. Nonò, spiritus illa profunda Dei cognoscit quæ præparauit expectantibus eum: vt patet ex Apostolo, loco præallegato, ergo, &c. patet consequentia: quia hæc nullus vidit præter Deum, vt patet Isaiæ 64. Decimò. Isaiæ sexto dicitur: Audiui vocem Dei dicentis, &c. Sed illa Paulus spiritui sancto attribuit Actuum vltimo. ergo, &c. Vndecimò, spiritus sanctus locutus est in prophetis: vnde dicitur Actuum primo: Oportet enim impleri, &c. & Matth. 12. Quomodo dicunt, &c. & secundæ Pet. primo, Non enim voluntate, &c. ergo, &c. probatur consequentia. quia ex sacris scripturis apparet Deum esse qui locutus est per prophetas, vt Nume. 12. Si quis fuerit, &c. & in Psal. Audiam, &c. Duodecimò reuelatio mysteriorum est opus spiritus sancti. primæ Cor. 2, Nobis reuelauit, &c. ergo, &c. patet consequentia: quia reuelatio mysteriorum proprium opus Dei ostenditur. Dan. 2. Est Deus, &c. Tertiodecimò, docere interius est proprium opus spiritus sancti, Ioannis 14. Paracletus, &c. ergo, &c. patet consequentia: quia interius docere proprium opus Dei est, vnde Psal. Qui docet, &c. & Daniel. 2. Dat sapientiam. &c.

ADVERTENDVM. quòd non inquit sanct. Thom. absolutè quòd docere sit proprium opus Dei, sed quod docere interius. vt enim egregiè declarat 1. quæst. 117. art. 1. & de Verit. quæst. 11. artic. 1. Sicut natura in sanatione est interius agens & principale, medicus autem est agens instrumentale coadiuuans naturam, & illi adminicula præbens, ita in acquisitione scientiæ principale agens est lumen naturale intellectus quo principia per se nota cognoscit, per quæ in aliorũ cognitionem deuenit. magister autem dicitur causare sapiētiam in discipulo exterius agendo, proponendo videlicet aliqua instrumenta & adminicula quibus intellectus discipuli vtitur ad scientiam acquirendã, puta proponēdo ei aliquas propositiones minus vniuersales quas discipulus ex præcognitis diiudicare potest: vel proponendo sensibilia exempla vel aliqua huiusmodi quibus intellectus addiscentis manu ducitur in cognitionem veritatis ignotæ, & etiam proponendo ordinem principiorum ad cõclusiones. Quia ergo interius agens & principale est lumen naturale intellectus, interius autem agens ministeriũ exhibēdo est homo docens, & solus Deus est causa interioris luminis naturalis, ideo bene dicitur quòd interius docere est proprium opus Dei. Est etiam opus propiũ Dei per nouã illuminationē interius docere. Quartodecimò, eadē est operatio filij & spiritus sancti, loqui scilicet in sanctis. de filio enim apparet 2. Corinth. vlt. An experimentum, &c. de spiritu sancto autem dicitur Matth. 10. Non vos estis, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia quorum est eadem operatio, scilicet eodem modo, oportet esse eandem naturam. Quintodecimò, inhabitare mentes sanctorum Apostolus spiritui sancto attribuit. 1. Cor. 3. Nescitis, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia inhabitare mentes sanctorum est proprium Dei. 2. Corinth. 6. Vos estis, &c. Sextodecimò, Spiritus sanctus est vbique. dicitur enim Sapiētię primo. Spiritus, &c. & in Psalmista: Quò ibo, &c. &

&c.& Actuum primo. Accipietis, &c. ergo, &c. Patet consequentia: quia esse vbique est proprium Dei. Hieremiæ vigesimotertio: Cælum, &c. Decimo septimò, Petrus Actuũ quinto expressè spiritum sanctum Deum nominat. vbi ait, Anania cur, &c. primæ etiam ad Corinth. 4. datur intelligi quòd spiritus sanctus sit Deus, cùm dicitur, Qui loquitur lingua, &c. Idem etiam datur intelligi ex eo quod subditur. Si omnes prophetent &c. vbi manifestare occulta cordis Deo attribuitur, quod etiam Hieremiæ 17. ostenditur. Constat autem ex iis quæ præmisit, scilicet quòd spiritus loquitur mysteria, quòd manifestatio occultorum cordis à spiritu sancto sit. Item parum post dicit, Spiritus prophetarum, &c. vbi ostenditur cùm gratiæ prophetarum à spiritu sancto sint, & sint à Deo pacis secundum ipsum Apostolum, quòd spiritus sanctus sit Deus. Decimooctauò, spiritus sanctus est adoptionis causa, ad Roman. 8. Accepistis spiritum, &c. ergo, &c. probatur consequentia: quia adoptare in filios Dei solius Dei est. vnde etiam attribuitur filio ad Galatas. 4. Misit Deus, &c. Vltimò, non est creatura corporalis neque spiritualis, ergo est Deus. probatur antecedēs: quia spiritus sanctus infunditur sanctorum mentibus quasi ab eis participatus. legitur enim & Christus plenus fuisse, & etiam Apostoli: nulla autem creatura spirituali creaturæ infunditur, cùm creatura non sit participabilis, sed magis participans.

CIRCA rationem hanc cùm probatur, nullam creaturam spiritualem creaturæ spirituali infundi, quia creatura non est participabilis, sed participans, dubium occurrit: quia si loquamur de participatione formæ à materia constat quod spiritus sanctus nõ est sic participabilis, sed bene creatura: si verò loquamur de participatione causæ ab effectu, manifestũ est à substãtiis separatis multos effectus causari, qui virtute ipsarum participãt, si autem loquamur de participatione secundum essentiam, ita videlicet quòd vnum habeat partem essentiæ alterius, constat quòd nec etiam spiritus sanctus hoc modo à creatura participabilis est.

AD huius euidentiam considerandum est ex iis quæ habentur in fine sequentis cap. & in 2. Sen. dist. 8. artic. 5. ad tertium. Item de Verit. quæst. 28. art. 2. ad 8. quòd propositio sancti Thomę non aliter intelligenda est quàm de participatione secundum substantiã, ita scilicet quòd substantia vnius sit in altera tanquam intra essentiam eius operans, & participatione suæ substantiæ aliam bonam efficiens. sic enim solus Deus est participabilis à mente humana: quia ipse solus intra eius essentiam operatur, ipsam creans & conseruans in esse, & ipse solus est sua bonitas, vt dici possit quòd suæ essentiæ & substantiæ participatione mens humana est bona: nulla autem creatura dat aut conseruat esse mẽtis humanæ, licet possit causare aliquod spirituale lumen in ipsa, nec etiam eius bonitas est eius substantia, sed est aliquid essentiæ superadditum: ideo si qua bonitas ab ipsa causatur in mente humana, ipsa creatura non dicitur participari secundum suam substantiam, sed secundum perfectiones superadditas: neque dicitur esse intra substantiam mentis, sed extrinsecus aliquid operari. Ad dubium ergo dicitur, quòd non loquimur hîc de participatione formæ à materia, nec de participatione qua participans habet partem essentiæ rei participatæ: sed de participatione qua effectus participat secundum suam substantiam & secundum suum esse ipsam virtutem & essentiam causæ, & etiam de participatione qua forma exemplaris dicitur participari secundum suam substantiam ab exemplato, inquantum exemplatum est quædam participata seu imperfecta similitudo substantiæ sui exemplaris: & sic patet quòd nulla creatura, sed solus Deus est à mente humana participabilis. Posset autem ad prædictas rationes responderi, quòd prædicta opera in rationibus enumerata spiritui sancto attribuuntur, non per authoritatem sicut Deo, sed per ministerium. Sed contra arguit sanctus Thomas authoritate Apostoli dicentis 1. Corinth. 12. postquam diuersa dona enumerauit, Hæc omnia operatur, &c. ex quibus verbis dat intelligere spiritum sanctum Deum esse, tum quia ipsum dicit operari ea quæ suprà dixerat operari Deum, tum quia eum pro suæ voluntatis arbitrio operari confitetur.

ADVERTENDVM quòd differentia est inter eũ qui operatur per authoritatem, tanquam videlicet Dominus, & eum qui operatur tãquam minister: quia is qui operatur vt Dominus, operatur vt vult: is autem qui operatur vt minister, operatur non secundum suæ voluntatis arbitrium, sed secundum voluntatẽ eius cuius est minister: iccirco bene infert sanct. Thom. spiritum sanctum Deum esse, ex eo quòd ea quæ Deo tãquam eius proprij effectus attribuntur ipse pro suo diuidit arbitrio & operatur.

Quòd spiritus sanctus sit subsistens persona.

Cap. 18.



ED quia quidam spiritum sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam diuinitatem patris & filij (vt quidam * Macedoniani dixisse perhibentur) vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis à Deo nobis donatam, puta sapientiam vel charitatem, vel aliquid huiusmodi quę participatur à nobis sicut quędam accidentia creata. Cõtra hoc ostendendũ est spiritum sanctũ non esse aliquid huiusmodi. Non enim formæ accidentales propriè operãtur, sed magis habens eas pro suę arbitrio volũtatis. homo enim sapiens vtitur sapiẽtia cùm vult: sed spiritus sanctus operatur pro suæ arbitrio volũtatis, vt ostensum * est, non igitur est æstimandus spiritus sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

* Macedo. de quibus Aug. tom. 6. lib. de Her. nu. 52.

* Cap. præced.

2 Item, spiritus sanctus, vt ex scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanæ mẽtis. Dicit enim Apostolus ad Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. & 1. ad Cor. 12. Alij per spiritum datur sermo sapiẽtiæ, alij sermo scientiæ secundum eundem spiritum, & sic de aliis. non ergo spiritus sanctus est æstimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanæ, cùm ipse omnium huiusmodi perfectionum causa existat.

Quòd autem in nomine spiritus sancti designetur essentia patris & filij, & sic à neutro personaliter distinguatur: repugnat his quæ diuina scriptura de spiritu sancto tradidit. Dicitur enim Ioannis decimoquinto, quòd spiritus sanctus procedit à patre: & Ioannis decimosexto, quòd accipit à filio: quod non potest de diuina essentia intelligi, cùm essentia diuina à patre non procedat, nec à filio accipiat: oportet igitur dicere quòd spiritus sanctus sit subsistens persona.

3 Item, sacra scriptura manifestè de spiritu sancto loquitur tanquam de persona diuina subsistente. dicitur enim Actuum 13. Ministrantibus illis Domino & ieiunãtibus dicit illis spiritus sanctus: Segregate mihi Barnabã & Saulũ in opus ad quod assumpsi eos. & infrà: Et ipsi quidem missi à spiritu sancto abierũt. & Actuum quintodecimo dicitur: Dicunt Apostoli, visum est spiritui sancto, & nobis, nihil vltra imponere oneris vobis, &c. quæ de spiritu sancto nõ dicerentur, nisi esset subsistens persona. est igitur spiritus sanctus subsistens persona.

4 Amplius, cùm pater & filius sint personæ subsistentes, & diuinæ naturę, spiritus sanctus nõ cõnumeraretur eisdẽ nisi ipse esset persona subsistens in diuina natura. cõnumeratur autem eisdẽ, vt patet Matth. vlt. dicente Domino discipulis: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris & filij & spiritus sancti. & 2. ad Corinht. vlt. Gratia Domini nostri Iesus Christi, & charitas Dei, & cõmunicatio sancti spiritus sit semper cũ omnibus vobis. & 1. Ioan. vlt. Tres sunt qui testimoniũ dant in cælo, pater, verbum, & spiritus sanctus: & hi tres vnũ sunt. Ex quo manifestè editur, quòd nõ solùm sit persona subsistẽs sicut pater & filius: sed etiam cum eis essentiæ habeat vnitatem. Posset autẽ aliquis cõtra prædicta calumniari, dicẽs aliud esse spiritũ Dei, & aliud spiritũ sanctũ. nam in quibusdam præmissarum authoritatũ nominatur spiritus Dei, in quibusdã verò spiritus sanctus: sed quod idẽ sit spiritus Dei, & spiritus sanctus manifestè ostẽditur ex verbis Apost. dicentis 1. ad Cor. 2. vbi cũ præmisisset: Nobis reuelauit Deus per spiritum sanctum: ad huius cõfirmationẽ inducit: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. & postea cõcludit: Ita & quæ sunt Dei, nemo nouit nisi spiritus Dei. ex quo manifestè apparet quòd idem sunt spiritus sanctus & spiritus Dei.

2 Item, apparet ex hoc quod Matth. 10. dominus dicit: Nõ estis vos qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. Loco autẽ istorum verborũ Marcus dicit: Non estis vos loquentes, sed spiritus sanctus. manifestũ est igitur idẽ esse spiritũ sanctum & spiritũ Dei. Sic ergo cùm ex præmissis authoritatibus multipliciter appareat spiritũ sanctũ non esse creaturã, sed verũ Deũ: manifestũ est quòd non cogimur dicere eodẽ modo esse intelligendum quòd spiritus sanctus mentes sanctorum impleat, & eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur. Habetur enim Ioan. 13. de Iuda, quòd post bucellã introiuit in eum Satanas. Et Actuum 5. dicit Petrus, vt quidam libri * habent, Anania, cur impleuit Satanas cor tuum? Cùm enim diabolus creatura sit, vt ex superioribus est manifestum: non implet aliquem participatione sui, neque potest mẽtem inhabitare sua participatione, vel per suã substantiam, sed dicitur aliquos implere per effectum suæ malitię. vnde & Paulus dicit ad quendam Actuum decimotertio, O plene omni dolo, & omni fallacia. Spiritus autẽ sanctus cùm Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat, & sui participatione bonos facit. ipse est enim sua bonitas, cùm sit Deus: quod de nulla creatura verum esse potest, nec tamen per hoc remouetur quin per effectum suæ virtutis sanctorum impleat mentes.

* Lib. 3. c. 10.

Super. Cap. 18.

ROBATO quòd spiritus sanctus sit Deus, vult sanct. Thomas ostendere quòd sit etiam subsistens persona contra dicentes ipsum esse diuinitatem patris & filij, & contra dicentes ipsum esse aliquam accidentalem perfectionem mentis, sapientiam videlicet, vel charitatem, vel aliquid huiusmodi. Ostenditur enim quòd non est aliquid huiusmodi, & arguitur primò quòd accidentalis forma non sit, secundò quod non sit patris & filij diuinitas. Primùm ostenditur dupliciter. Primò spiritus sanctus operatur pro suæ arbitrio voluntatis, vt patet ex dictis superius, formæ autem accidentales non propriè operantur, sed magis habens eas vtitur eis pro suo arbitrio, ergo &c. Secundò, spiritus sanctus est causa omnium perfectionum humanæ mentis, vt patet Roman. 5. Charitas Dei, &c. & 1. ad Corinth. 12. Alij per spiritum. ergo. &c. Secundum verò, scilicet quod nomine spiritus sancti non dsignatur essentia patris & filij, tanquam à neutro personaliter distinguatur: ostenditur tripliciter. Primò spiritus sanctus procedit à patre, Ioannis decimoquinto: & accipit à filio, Ioannis decimosexto. Sed neutrum horum conuenit essentiæ diuinæ, ergo & cætera. Secundò, sacra scriptura manifestè de spiritu sancto loquitur tanquam de persona diuina subsistente, vt patet Actuum decimotertio, & 15. ergo, &c. Tertiò, spiritus sanctus connumeratur patri & filio, quæ sunt personæ subsistentes & diuinæ naturæ. ergo, &c. probatur antec. ex eo quod dicitur Matth. vlt. Euntes, &c. & 2. Cor. vltimo, Gratia Domini &c. & 1. Ioan. vlt. Tres sunt, &c. Si quis diceret aliud esse spiritũ sanctum & aliud spiritum Dei. in quibusdam enim præmissarum authoritatum nominatur spiritus Dei, in quibusdam verò spiritus sanctus, manifestè ostẽditur quòd idem sit spiritus Dei, & spiritus sanctus, ex processu Apostoli primæ Corinth. 2. & ex eo, quòd vbi Matth. 10. dicitur spiritus patris vestri, Marcus dicit, Spiritus sanctus. ex istis infert sanct. Thom. quòd nõ cogimur dicere eodem modo intelligendum esse spiritum sanctum mentes sanctorũ implere, & eas inhabitare, sicut diabolus aliquos implere & inhabitare dicitur. Ioan. 13. & Actu. 5. quia diabolus cùm sit creatura, non implet aliquem neque inhabitat participatione sui, vel per suam substantiam, sed tantùm per effectum suæ malitiæ, vt habetur Act. 13. O plene, &c. Spiritus autẽ sanctus, cùm sit Deus per suam substantiam, mentem inhabitat, & sui participatione bonos facit: nec tamen per hoc remouetur, quin per effectum suę virtutis sanctorum impleat mentes.

CIRCA hoc vltimum dictum considerandum est, quòd duobus modis potest intelligi substantiam spiritualem mentem hominis implere. vno modo per effectum suæ virtutis, quia videlicet aliquis effectus virtutis ipsius ab ipsa causatur in mente: alio modo per propriam substantiam. Primo modo substantia spiritualis creata potest mentem hominis implere & inhabitare: quia aliquem effectum in ipsa causare potest directè vel indirectè agendo: vt in superioribus est ostensum: non autem potest secundo modo inhabitare: sed Deus vtroque modo implere mentem hominis potest: & ideo postquam dixit sanct. Thom. quòd spiritus sanctus secundum suam substantiam mentes sanctorum inhabitat, dando illis, esse, vt in cap. præcedendi est ostensum, addidit quòd non excluditur per hoc quin per effectum suæ virtutis eas inhabitet. nam virtutes à Deo in mente causantur.

SED tunc occurrit dubium: nam substantia spiritualis ibi est secundum suam substantiam vbi operatur. si ergo operatur, aliquid in mentibus sanctorum illuminando videlicet aut aliquid aliud agendo: sequitur quòd in mentibus sanctorum sit secundum suam substantiam: ergo non tantùm per effectum suæ virtutis.

PRO huius solutione aduertẽdum est ex doctrina sanct. Thom. 2. Sen. distin. 8. art. 5. ad tertium, quòd cùm esse intra aliquid sit esse intra terminos eius secũdum quòd substantia spiritualis est intra terminos alicuius, ita dicitur esse intra ipsum. Cùm autem duplex sit terminus rei, scilicet terminus corporalis quantitatis, vt inuenitur in corporibus: & terminus essentiæ, vt inuenitur in omni creatura: intra terminos corporalis quantitatis substantia spiritualis esse potest: quia intra illos potest operari, non autem potest esse intra terminos essentiæ, neque sicut pars, neque sicut virtus dans esse: quia esse maximè rerum spiritualium est per creationem, vt ostensum est in præcedentibus: ideo potest esse substantia spiritualis intra corpora, & ipsa corpora implere & inhabitare secundum terminos corporeæ quantitatis: non autem potest esse intra mentem humanam, quæ nullos habet terminos corporeæ quantitatis, sed tantùm essentiæ, intra quam intrat & operatur solùm is qui dat esse menti, scilicet ipse Deus, quamuis etiam substantia creata circa ipsam mentem aliquid possit extrinsecus operari, quod est esse in ipsa per suæ virtutis effectum. Cùm ergo dicitur, quòd substantia spiritualis ibi est secundum substantiam vbi operatur, dicitur quòd si proportionaliter sumantur ibi esse & ibi operari, sic propositio est vniuersaliter vera. substantia enim spiritualis si in aliquo operatur tanquam intra ipsius terminos operans, intra illud est, & illud inhabitat. similiter si in aliquo est tanquam extrinsecus operans aliquid in ipso, intrinsecus est in eo, quod tamẽ impropriè est vnam substantiam esse in alia. vnde & si subsumatur minor ad hunc sensum, quòd substantia creata aliquid operatur in mentibus sanctorum tanquã intra ipsarum terminos operãs, falsa est. Si verò subsumatur ad alium sensum, videlicet quòd operatur in mentibus sanctorum tanquam extrinsecus operãs, & non intra essentiam, tunc vera est, & vera conclusio, scilicet quòd substantia creata sit secundum substantiam in mentibus sanctorum tanquam aliquid extrinsecum, quod tamen (vt dicebatur) est impropriè dictum. Si verò sumatur dicta propositio ad hunc sensum, quòd in ea re in qua operatur quomodocunque substantia spiritualis, siue inquam intra terminos rei agẽdo, siue extrinsecus aliquid operando, intra ipsam est, & ipsam implet aut inhabitat, falsa est. A doctoribus autem ponitur ibi esse vbi operatur, ad hunc sensum, quòd in eo loco est secundum substantiam suam in quo est corpus in quod operatur: & sic habet veritatem.

Quomodo intelligenda sunt quæ de spiritu sancto dicuntur. Cap. 19.

ANCTARVM igitur scripturarũ testimoniis edocti, hoc firmiter de spiritu sancto tenemus, quòd verus sit Deus subsistens, & personaliter distinctus à patre & filio. Oportet autem considerare qualiter huiusmodi veritas vtrinque accipi debeat, vt ab impugnationibus infidelium defendatur. Ad cuius euidentiam præmitti oportet, quòd in qualibet intellectuali natura oportet inueniri voluntatem. intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, inquantum est intelligens: sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriã formam: res autẽ naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes, & proprium finem, quẽ per operationes consequitur. quale enim est vnunquodque, talia operatur, & in sibi conuenientia tendit: vnde etiam oportet quòd ex forma intelligibili consequatur in intelligẽte inclinatio ad proprias operationes, & proprium finem. hæc autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quæ est principium operationũ, quæ in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur. finis enim & bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inueniri etiam & voluntatem. cùm autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, vt desiderare, delectari, odire, & huiusmodi: omnium tamen amor & vnum principium & communis radix inuenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim (vt dictum * est) sic se habet in rebus intellectualibus, sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quæ & naturalis appetitus dicitur. ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quòd res naturalis habet affinitatẽ & conuenientiam secundũ formam quam diximus esse inclinationis principiũ, cum eo ad quod mouetur, sicut graue cum loco inferiori: vnde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eò quòd per formã intelligibilẽ aliquid apprehẽditur vt conueniens, vel afficiens. Affici autem ad aliquid inquantum huiusmodi, est amare ipsum. omnis igitur inclinatio voluntatis & etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quòd aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cùm adest, & tristamur cùm ab eo impedimur, & odimus quæ nos ab amato impediunt, & irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur, non solùm est in intellectu amãtis sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamẽ & aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suæ speciei, in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motiuo proportionato per conuenientiam & proportionẽ quã habet ad ipsum, sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione leuitatis secundum quam habet proportionem & conuenientiam ad talem locum, ignis verò generatus est in igne generãte per similitudinem suæ formę. Quia igitur ostensum est, quòd in omni natura intellectuali est voluntas: Deus autem intelligens est, vt in primo * ostensum est: oportet quòd in ipso sit voluntas, non quidem quòd voluntas Dei sit aliquid eius essentiæ superueniẽs, sicut nec intellectus, vt suprà ostẽsum est: sed volũtas Dei est ipsa eius substãtia, & cùm intellectus etiam Dei sit ipsa eius substãtia, sequitur quòd vna res sint in Deo intellectus & voluntas. Qualiter autem hæc quæ in aliis rebus plures res sunt, in Deo sint vna res, ex his quæ in primo * dicta sunt, potest esse manifestũ. Et quia ostensum est in primo * quòd operatio Dei sit ipsa eius essentia, & essentia sit eius volũtas, sequitur quòd in Deo nõ est voluntas secundũ potentiam vel habitũ, sed secundũ actũ. ostensum est autẽ, quòd omnis actus voluntatis in amore radicatur, vnde oportet quòd in Deo sit amor, & quia (vt in primo ostensum est) proprium obiectũ diuinæ voluntatis est eius bonitas, necesse est ꝙ Deus primò & principaliter suã bonitatem & seipsum amet. Cùm autẽ ostẽsum sit, quòd amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amet, necesse est quòd ipse Deus sit in sua voluntate vt amatum in amante: est autem amatum in amante secundum quòd amatur, amare autem quoddam velle est: velle autem Dei est eius esse, sicut & volũtas eius

* lib. 3. c. 88.
* Cap. 45.
* Cap. 32. 1. lib. cap. 46.
* Cap. 92. 1. lib. cap. 75.

eius, est eius esse: esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale sicut in nobis, sed essentiale: vnde oportet quòd Deus secundum quòd consideratur vt in sua voluntate existens, sit verè & substantialiter Deus. Quòd autem aliquid sit in voluntate, vt amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionẽ qua ab intellectu concipitur, & ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum. non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur: nec solùm amati cognitio amatur, sed secundum quòd in se bonum est. necesse est igitur quòd amor quo Deus est in volũtate diuina, vt amatum in amante, & à verbo Dei & à Deo cuius est verbum procedat. Cùm autem ostensum sit, quòd amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente: omne autem quod procedit ab altero per modũ geniti, procedit secundũ similitudinem speciei à generante: relinquitur quòd processus rei ad hoc quòd sit in voluntate sicut amatum in amante, non sit per modum generationis: sicut processus rei ad hoc q̃ sit in intellectu, habet rationẽ generationis, vt suprà ostẽsum est. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit vt genitus: neque igitur filius dici potest. Sed quia amatum in voluntate existit vt inclinans & quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam: impulsus autem rei viuentis ab interiori, ad spiritum pertinet: conuenit Deo per modum amoris procedenti, vt spiritus dicatur, eius spiratione quasi quadam aspiratione existente. Hinc est quòd Apostolus spiritui & amori impulsum quendam attribuit. dicitur enim Romanorum octauo: Qui spiritu Dei aguntur hi filij Dei sunt. & secundæ ad Corinth. 5. Charitas Christi vrget nos. Quia verò omnis intellectualis motus à termino denominatur, amor autem prędictus est quo Deus ipse amatur: conuenienter Deus per modum amoris procedens dicitur Spiritus sanctus. ea enim quæ Deo dicata sunt, sancta dici consueuerunt.

Super Cap 19.



POSTQVAM ostendit sanctus Thom. quòd spiritus sanctus & est Deus, & est persona subsistẽs à patre & filio realiter distincta, vt ab infidelibus huiusmodi veritas defendatur, quomodo hoc accipi debeat ostẽdit: & primò pręmittit quędam necessaria ad propositum. Secundò declarat intentum. Primum quod præmittit, est quòd in omni intelligente oportet voluntatem inueniri. probatur, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam: ita intellectus fit in actu inquantum est intelligens per formam intellectualem: sed res naturalis per propriam formam habet inclinationẽ in proprias operationes, & in proprium finem quem per eas cõsequitur: quia quale vnum quodque est, talia operatur, & in sibi cõuenientia tendit: ergo & in intelligente ex forma intelligibili sequitur inclinatio ad proprias operationes & propriũ finem, hanc autẽ dicimus voluntatẽ. in nobis enim voluntas est principiũ operationũ quæ in nobis, id est, nostra potestate sunt, quibus intellectus propter finem operatur, cùm finis & bonum sit obiectũ voluntatis: ergo, &c.

ATTENDENDVM primò quòd intellectus & est proprietas naturæ intelligibilis tanquam accidentalis forma ipsam naturaliter concomitans, & est talis proprietas per quam natura intelligibilis intelligit, ideo dupliciter potest dici fieri in actu: Vno modo inquantum est naturalis proprietas, alio modo inquantũ ad intelligendum ordinatur. Primo modo fit in actu inquantum inhæret naturæ intelligibili, sicut & quælibet alia forma accidẽtalis est in actu, per hoc quòd suo inhæret subiecto. Secundo autem modo fit in actu, per hoc quòd informatur specie rei intelligibilis. Vt ergo ostenderet sanct. Thom. de quo modo actualitatis intellectus intelligebat. nõ dixit absolutè, quod fit in actu per formam intelligibilem, sed addidit inquãtum est intelligens, dans intelligere, q̃ intendit de actualitate ipsius secundum quòd constituitur in actu intelligendi.

ATTENDENDVM secundò quod cùm ad hoc dantur potentiæ, vt natura per illas tẽdat in propria obiecta, & obiectũ voluntatis sit finis & bonũ, pertinet ad voluntatẽ vt illarũ operationum quibus natura intelligibilis tẽdit ad finẽ & bonũ, sit principiũ. Quod ergo addit sanct. Tho. finis enim & bonũ est obiectũ volũtatis, ponitur tanquã ratio eius quod dictũ est, volũtatẽ esse principiũ operationũ quibus intellectus, id est, natura intellectualis operatur propter finẽ. Si enim obiectũ volũtatis est finis oportet vt per suam voluntatẽ natura intelligibilis tẽdat ad finẽ, & sic quòd sit principium operationum quæ à natura intelligibili ordinantur ad finem.

SED circa rationem qua probatur in natura intellectuali esse voluntatem ex cõditione, scilicet formæ naturalis, dubitatur. Ex hac enim non videtur concludi quòd voluntas sit in natura intellectuali, tanquam potentia particularis ab intellectuali forma & intellectu distincta, quod videtur intendere sanct. Thom. Nam cùm inclinatio consequens formã naturalem non sit aliqua forma à naturali forma distincta, sed sit ipsa forma cum habitudine ad finem, eodem modo dici poterit quòd formam quidem intelligibilem sequitur inclinatio in bonum intelligentis, & in eius propriã operationẽ: sed talis inclinatio non est aliquid distinctũ à forma ipsa intelligibili, & sic non sequitur in natura intellectuali esse voluntatem tanquam potentiam per se ab alliis distinctam.

ADHVIVS euidentiam considerandum est primò, quòd per illam comparationem nõ intendit sanct. Thom. omnimodam ponere similitudinem inter inclinationem consequẽtem formam naturalem & inclinationem consequentem formam intelligibilem, sed intendit secundum quandam proportionalitatem arguere, quòd scilicet sicut ad formam naturalem sequitur inclinatio in proprias operationes & proprium finem suo modo: ita secundum modum conuenientem naturæ intellectuali ad formam intelligibilẽ sequitur inclinatio in proprias operationes & proprium finem intelligentiæ. Considerandũ secundò ex doctrina tradita de Veri. quæstione vigesimasecunda, articulo tertio, quod proprius modus animorũ est, vt ad ea opera quæ sunt ipsorum propria, speciales potentiæ deputentur, in quo ab inanimatis differũt. ideo vbi inuenitur aliqua operatio quæ secundum aliquem modum est propria animatorum, licet & inanimatis aliquo modo cõueniat, oportet specialem potentiam illi adaptare: sicut quia moueri localiter à seipso, est animaliũ proprium, ad motum localem animalium datur specialis potentia quæ vis motiua dicitur. Appetere autem speciali modo conuenit animalibus inquantum inuenitur in eis appetitus, & mouens appetitum. bonum enim apprehensum, & per consequens existens in apparente, mouent appetitum, ideo specialis potentia quæ dicitur appetitus, ad hunc actum ordinatur. In natura verò intellectuali est adhuc altior modus: qua non solùm est in ipsa appetitus & mouens appetitum, scilicet bonum apprehensum per intellectum, sed etiam ipse actus appetendi est liber, inquantum in potestate appetentis est appetere bonũ apprehensum per intellectum, & nõ appetere: ideo oportet & appetitum naturæ intellectualis qui voluntas dicitur, specialem potentiam esse ab aliis distinctã. Ratio ergo sancti Thomæ efficax est: quia sufficit ipsi probare quòd in natura intelligibili sit inclinatio in propriam operationem & in bonum eius suo modo. constat enim quòd proprius modus ipsius est vt inclinatio si in natura intellectuali inuenitur formam consequẽs intellectam, habeat specialem potentiã ab aliis distinctam, sicut & particulari modo sibi actus conuenit appetendi. Secundum quod præmittit sanct. Thom. est, quòd omnium actuũ voluntatis amor est principium & cõmunis radix. Probatur dupliciter. Primò ratione sic: Ex hoc oritur inclinatio naturalis, quòd res naturalis habet affinitatem & conuenientiam secundum formam, quę est inclinationis principium, cum eo ad quod mouetur, vt patet in graui: ergo & omnis inclinatio voluntatis hinc oritur, quòd per formã intelligibilem aliquid apprehẽditur vt conueniens vel afficiens: affici autem ad aliquid inquantum huiusmodi, est amare ipsum, ergo, &c. Secũdò probatur inductiuè: quia videlicet ex hoc quòd aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus cùm adest, tristamur cùm ab eo impedimur & odimus quæ nos ab ipso impediunt, & irascimur contra ea.

Ad euidentiam rationis considerandum est ex doctr. S. Thom. 1.2.q. 25. arti. 2. q. 22. arti. 1. & q. 28. arti. 1. quòd amor nihil aliud est quàm aptitudo siue proportio & complacentia appetitus ad bonum. dicitur enim quis bonum aliquid amare inquantũ illi afficitur, & in eo complacet tanquam in aliquo sibi conuenienti & proportionato. ideo volens S. Tho. ostendere amorem esse communẽ radicem omnium actuum voluntatis, assumit quòd omnis inclinatio voluntatis hinc oritur, quòd aliquid apprehenditur vt conueniens, & afficiens, id est, vt perfectiuum appetentis & ipsum ad se trahens. vult enim habere quòd ex hac apprehensione prima inclinatio volũtatis est cõplacentia in tali bono, & affectio ad illud, in quo ratio amoris cõsistit, & ideo sicut illa apprehensio est origo simpliciter omnium actum voluntatis, ita amor qui est primus actus voluntatis illam apprehensionem cõcomitans est inter omnes actus voluntatis primus, & omnium aliorum actuum principium & origo. Tertium quod præmittit S. Thom. est, quòd id quod amatur, est in intellectu amantis, & in voluntate, sed diuersimodè: quia in intellectu est secundum similitudinem suæ speciei, sicut ignis genitus in igne generante: in voluntate autem amantis sicut terminus motus in principio motiuo per cõuenientiã & proportionem quã habet ad ipsum, sicut locus sursum est quodãmodo in graui.

ADVERTENDVM, quòd sicut res intellecta dicitur esse in intelligente per similitudinem suæ formæ, non quia ipsa res secundũ suum esse naturale informet intellectum, sed quia in intellectu est forma quædam intelligibilis, quæ est rei intellectæ similitudo, ita quòd rem intellectam esse in intellectu, nihil aliud est quàm in intellectu esse ipsius similitudinem: ita rem amatam esse in amante sicut terminus motus est in principio motiuo per conuenientiam & proportionem, non est rem amatam inhærere amanti secundum suam essentiam aut secundum suam similitudinem, sed in amante esse aliquam complacentiã & proportionem atque affectionem per quam in ipsam inclinetur rem amatam. per talem enim connaturalitatem & affectionem siue cõplacentiam, quæ est amor, amans est quodãmodo res amata: sicut vna res quę est alteri proportionata, & est principium motiuum in illam, est quodammodo ipsa. Dicitur autem amatum esse in amantis voluntate, sicut in principio motiuo: quia in voluntate existens causat desiderium rei amatæ si est absens, & est causa & principium omnis alterius motus quo in rem amatam amans mouetur. De hoc etiam habes à sancto Thoma 1.2.q.28. arti. 2. Hinc patet error Aureoli apud Capreolum in primo, distinct. 10. putantis amatum non posse esse in amante nisi sit in ipso per essentiam, aut per similitudinem. dicitur enim quòd est alius modus, scilicet per affectionem & complacentiam, aut per quandam habitualem inclinationẽ ex frequẽtatione actus amandi in voluntate derelictam. Ex istis S. Thom. vt propositum ostendat infert primò, quòd in Deo est voluntas, quum sit intelligens, non quidem quòd sit aliquid superadditum essentiæ, sed est ipsa Dei substantia, sicut & intellectus: & cùm etiam intellectus Dei sit eius substãtia, sequitur quòd vna res sit in Deo intellectus & voluntas.

ADVERTENDVM quòd in absolutis quidem valet ista consequentia, Hoc est diuina substantia, & illud est diuina substantia, ergo hoc & illud sunt vna res: quia cùm vnum nihil aliud sit quàm substãtia diuina, & similiter aliud, nõ apparet in illis per quid habeãt realiter distingui: sed in his quæ relatiuè opponuntur non tenet talis consequentia propter

ipsam

ipsam relatiuam oppositionem, quæ realem distinctionem exigit inter ea quæ relatiuè opponuntur. Non enim valet, pater est Dei essentia, & filius est Dei essentia, ergo pater & filius sunt vna res: quia licet sint diuina essentia, habent tamen oppositas relationes, quarum vna non est alia, licet & ipsæ à diuina essentia non distinguantur: quanuis & hæc possint vna res dici, si nomen rei pro obsoluto sumatur. sed de his inferius erit latior sermo. Infert secundo quòd in Deo est amor: quia voluntas in Deo est secundum actum, non autem secundum potentiam vel habitum, id est, semper est in actu volendi, cùm operatio Dei sit eius essentia, & eius essentia sit, eius voluntas. omnis autem actus voluntatis in amore radicatur.

Infert tertiò, quòd necesse est vt Deus sit in sua voluntate, sicut amatum in amante: quia quum proprium obiectum diuinæ voluntatis sit eius bonitas, necesse est quòd Deus seipsum & suam bonitatem primò & principaliter amet. ostensum est autem quòd amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis. Infert quartò, quòd Deus secundum quòd consideratur vt in sua voluntate existens, est verè & substantialiter Deus. probatur: amatum est in amante secundum quòd amatur. amare quoddam velle est, quia videlicet amare est velle bonũ: velle Dei est eius esse, sicut & eius voluntas: ergo esse Dei in voluntate, non est esse accidentale, vt in nobis, sed essentiale: ergo &c.

ADVERTENDVM quòd Deum secundum quòd est in sua voluntate, esse verè & substantialiter Deum, nihil aliud est quàm amorem quo Deus seipsum amat, esse substantialiter Deum. Dictum est enim superius, quòd amatum esse in voluntate amantis, nihil aliud est quàm in voluntate esse affectionem & complacentiam siue amorem ad ipsum: & ideo si esse amoris Dei, quod est velle diuinum per quod producitur, sicut esse verbi est intelligi, & consequenter intelligere, vt superius est dictum, est idem quod diuinum esse: sequitur Deum, secundum quòd est in sua voluntate, esse verum & substãtialiter Deum. Infert quintò quòd amor quo Deus est in voluntate diuina, vt amatum in amante, & à verbo Dei, & à Deo cuius est verbum, procedit. probatur, quia amatum esse in voluntate amantis, ordinem quendam habet & ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, quia non amaretur nisi aliquo modo cognosceretur: & ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbũ, quia non solùm amati cognitio amatur, sed etiam ipsum secundum quòd in se bonum est.

ADVERTENDVM, quòd sanctus Thomas breuitati studens, ex hoc quòd amatum habet quendam ordinem ad conceptionem intellectus, statim cõcludit ipsum à verbo Dei procedere, cùm tamé in illa consequentia multa implicentur. supponit enim in diuinis non esse alium ordinem realem quàm ordinem originis. vnde si amatũ habet ordinem ad conceptionem intellectus, oportet illum esse ordinem originis. constat autem illum non esse ordinem quo conceptiò procedat ab amore, cùm amor conceptionem intellectus præsupponat. ideo si est ordo inter illa, necesse est vt amoris ad verbum & ad conceptionem intellectus sit ordo tanquam ad id à quo originatur & procedit.

ATTENDENDVM quoque, quòd ex hac ratione S. Thom. non potest haberi quòd bonum intellectum sit in nobis causa formalis effectiuus volitionis, vt quidam Thomistarum voluerunt, sicut verbum in diuinis, est productiuum amoris: quia quòd hoc sit in diuinis, est, quia non potest ibi esse alius ordo realis, quàm ordo originis per modum efficientis, secundum quòd vna persona ab alia procedit: & ideo cùm amor ad verbum realem ordinem habeat, necesse est vt in diuinis ille ordo sit talis ordo originis. hoc autem non est naturaliter scitum, sed creditum: in nobis autem potest esse ordo causæ finalis & formalis, & ille inuenitur inter verbum intellectus nostri & amorem, vt in superioribus est ostensum, non autem ordo originis effectiuiuè: quia verbum nostri intellectus habet ex imperfecta sui actuitate, quòd solùm sit causa amoris quatũ ad eius specificationé formaliter tãtùm. nõ auté quantũ ad exercitiũ elicitiuè. Vnde ordo qui in nobis est vnius rationis, in diuinis alterius rationis est.

Infert sextò, quòd Deus procedens per modum amoris, non procedit vt genitus, & consequenter filius dici non potest. Probatur, quia amatum non est in amante secundum similitudinem speciei. omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei à generante.

Ad huius euidentiam considerandum est, quòd amorem ad tria possumus comparare, scilicet ad rem amatam, à qua aliquo modo causatur, scilicet per modum finis & formæ specificantis, vt superius est ostensum: ad ipsam voluntatem præcisè sumptam: & ad vtrunque simul, tanquam ad totalem causam inquantũ res amata vt cognita est voluntati ratio agendi per modum specificantis actum. ad nullum autem istorum comparatus amor procedit in ratione similitudinis secundum eandem rationem speciei. Si enim cõparemus amoré ad ipsam solã volũtatem, sic constat quòd non sunt similia secundum rationem speciei, amor productus & voluntas. Si etiam comparemus ad rem amatam, sic non procedit secundum rationem similitudinis. quia amor productus non est similitudo rei amatę, sed affectio & impulsus in ipsam. Si denique comparemus ad vtrumque simul tanquam ad completam causam, sic etiam manifestum est, quòd non procedit secundum rationem similitudinis, cùm non sit similitudo formæ quæ est ratio agendi, vt dictum est. dicitur enim propriè aliquid produci simile agenti, quando assimilatur agenti secundum formam quæ est sibi ratio agendi. Quia autem propria comparatio effectus ad suam causam est comparatio ad ipsam totalem causam, & secundũ talem comparationem quod procedit per modum amoris non procedit secundum rationem similitudinis, id est, tanquam simile producenti: ideo absolutè inquit sanctus Thomas huiusmodi productionem non esse secundum rationem similitudinis, quia non producitur amor similis rei amatæ, quæ inquam, secundum quòd est cognita, est voluntati ratio amandi. Si autem arguatur, quia omne agés, præsertim naturale, producit sibi simile secundum formam per quam agit: dicitur primò quòd duplex est similitudo: vna secundum conuenientiam in forma, alia secundum proportionem. Prima similitudo non requiritur inter omne agens & suum effectum: sed bene requiritur secunda, quæ in hoc consistit, vt agens habeat virtutem proportionatã ad talé effectũ producendũ, sicut est similitudo inter virtutem motiuã & motũ siue vbi: & hoc modo conceditur esse similitudinem inter voluntatem & amorem: sed hæc ad rationem generationis non sufficit. Dicitur secundò, quòd licet omne agens aliquo modo ageret sibi simile, non tamen oportet vt omne agãt sibi simile secundum eandem rationem speciei, quod ad rationem veræ generationis requiritur, & de qua intendit sanctus Thomas, cùm inquit amorem non procedere in ratione similitudinis. Patet enim in productionibus æquiuocis, puta cùm aliquid à sole producitur in his inferioribus, nõ esse similitudinem secundum eandem rationem speciei inter producés & productum. Ex his patet processionem per modum amoris à processione verbi differre: quia in processione verbi ipsum verbum non solum est simile rei intellectæ, cùm sit eius similitudo expressa, & eiusdem rationis cum ipsa: sed est etiam simile totali agenti, scilicet aggregato ex intellectu & specie intelligili quæ est sibi ratio agendi tanquam forma intellectionis elicitiua: & ideo non est mirum quòd processio secundum intellectum habeat rationem generationis ad quam pertinet vt producatur aliquid simile generanti, non autem processio secundum voluntatem.

ADVERTENDVM autem quòd hîc loquitur sanctus Thomas absolutè de processione amoris inquantum huiusmodi, non autem de tali processione in determinata natura: quia in natura diuina quod procedit vt amor, est simile producenti: sed hoc non conuenit sibi inquantum est amoris processio absolutè, sed inquantum est processio amoris processio absolutè, sed inquantum est processio amoris diuini. oportet enim in diuinis omne procedens esse cõsubstantiale producenti, & eiusdem naturæ cum ipso. Infert septimò, quòd conuenit Deo per modum amoris procedenti, vt spiritus dicatur, eius spiratione quasi quadam aspiratione existente. probatur, quia amatum est in amante vt inclinans & quodammodo impellens amantem in rem ipsam amatam: impulsus auté rei viuentis ab interiori ad spiritũ pertinet. Cõfirmatur auth. Apost. ad Ro. 8. & 2. Cor. 5. spiritui & amori impulsum quendã attribuẽtis.

ADVERTE quòd addit sanctus Thomas procedens per modum amoris spiritum dici, eius spiratione quasi quadam aspiratione existente, id est, existente quasi quadam vitali motione & impulsione, siue quadam attractione aut emissione aëris: quia vt dicitur inferius cap. 23. nomen spiritus à respiratione animalium sumptum est, in qua aër cum quodam motu infertur & emittitur. Infert vltimò, quòd conuenienter Deus per modum amoris procedens dicitur spiritus sanctus. probatur, quia omnis intelligibilis motus à termino denominatur. amor autem prædictus est quo Deus amatur: supple, ergo à Deo denominatur: ergo conuenienter dicitur spiritus sanctus: quia, supple, cùm Deus sit sanctus, ea quæ Deo dicata sunt, sancta dici cõsueuerunt, id est, hæc denominatio vt sancta dicatur, illis rebus attribuitur quæ in deum ordinantur, & illi sunt dicata.

ADVERTENDVM quod sanct. Thom. ex dictis relinquit tanquam manifestum id quod intendebat declarare, scilicet quòd spiritus sanctus sit Deus, & sit personaliter distinctus à patre & filio. Ex hoc enim progressu constat quòd idem est spiritus sanctus quod amor diuinus: ostensum est autem quòd diuinus amor est verè & substãtialiter Deus, & quòd procedit à verbo Dei, & Deo cuius est verbum, id est, à patre & filio, & per cõsequens quòd ab ipsis personaliter distinguitur: ideo relinquitur spiritum sanctũ verè Deũ esse, & à patre & filio esse personaliter distinctum.

SED remanet dubium, videtur enim velle S. Thomas ex hoc processu quòd spiritus sanctus sit ipse actus amoris, quæ videtur esse opinio Scoti 1. Sent. dist. 6. & 10. imò etiã ipsius diui Thomæ primo Sentẽtiarũ, dist. 32. q. 1. art. 1. non autem quòd sit aliquid per actum voluntatis productum: quia hîc videtur semper loqui de amore, prout est actus voluntatis, præsertim cùm probat Deum esse verè & substantialiter Deum, secundum quòd consideratur vt in sua voluntate existens: quia amare est quoddam velle, & velle Dei est eius esse &c. hoc auté videtur repugnare ei quod dicitur 1. p. q. 37. arti. 1. vbi inquit sanctus Thomas, quòd sicut ex hoc quòd aliquis rem aliquam intelligit, prouenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ quæ dicitur verbum: ita ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, prouenit quædam impressio rei amatæ in affectu amantis: & hanc impressionem vocat spiritum sanctum. Respondetur quòd spiritus sanctus est profecto aliquid per actum productum, vt manifestè patet loco allegato: & hoc etiam sentit sanctus Thom. hoc loco, cùm inquit amorem quo Deus est in voluntate diuina, vt amatum in amante, à verbo, & à Deo cuius est verbum, procedere: & cùm inquit hunc amorem esse quo Deus amatur. nomine enim amoris intelligit non ipsum actum amoris, sed id quod per talem actum amoris producitur. quia enim ea quæ ad voluntatem pertinent, non ita habent propria nomina, sicut ea quæ pertinent ad intellectũ: ideo quandoque vno nomine vtimur ad significandũ tam id quod per actum amandi producitur, quàm ipsum amandi actum. propter quod quãdoque dicit sanctus Thomas, quòd spiritus sanctus est ipse actus amoris, vt patet primo Sent. intendens quòd est aliquid actu amoris productum, sed nomine ipsius actus significatũ. Quod autem adducitur particulariter ex verbis sancti Thomæ, non obstat: quia non vult per illa verba, quòd Deus vt existens in voluntate, sit formaliter ipsum amare, & ipsum velle diuinum, sed vult arguere, sicut in superioribus de verbo diuino arguebatur, quòd erat Deus quia suũ esse est ipsum intelligi, quod est idem secundum rem quod intelligere diuinum: intelligere autem Dei est suum esse. Vult ergo sic sanctus Thom. arguere, Amatum est in amante secundum quòd amatur. i. per affectionem actu amandi productam, qua amans in amatum inclinatur, & quodammodo impellitur. sed esse ipsius affectionis est amari. i. actus amoris passiuè productionis modo significatus: & ipsum amari est actus ipse qui dicitur amare ex parte voluntatis, & amari ex parte affectionis productæ: ergo esse amati, secundum quòd est in amante, est ipsum amare. tunc vltrà, ipsum amare est velle, ergo esse illius affectionis secundum quam est in voluntate, est velle: sed velle Dei est eius esse: ergo esse illius affectionis, secundum quam Deus est in voluntate, est esse Dei, quod est esse substantiale, non autem esse accidẽtale, vt in nobis accidit. ergo ipsa effectio siue amor productus, secundũ quem dicitur Deus esse in voluntate, est verè & substantialiter Deus: quia esse diuinum non conuenit nisi ei quod verè est Deus.

SED huic determinationi videntur obstare verba sancti Thomæ de Ver. q. 4. Arti. 1. ad septimum. ponit enim ibi differẽtiam inter intellectum & voluntatem: quia intellectus habet aliquid in se procedens per modum operationis, & aliquid per modum operati: voluntas autem non habet aliquid in se procedens per modum operati, sed tantùm per modum operationis: & sic videtur quòd spiritus sanctus qui per voluntatem producitur,

producitur, non sit aliquid procedens per actum voluntatis, sed ipsa voluntatis operatio.

Ad hoc respondetur primò, quòd non vult excludere sanct. Thom. ibidem omne operatum, aut productum ab actu voluntatis, sed tantùm productum quod sit similitudo rei volitæ. differunt enim intellectus & voluntas: quia intellectus per suum actum producit in seipso rei intellectæ similitudinem. conceptio enim intellectus est similitudo expressa rei intellectæ. voluntas autem non producit in se per actum amandi similitudinem rei amatæ, licet producat quandam formam per quam in rem amatam inclinatur, sicut graue per grauitatem ad locum deorsum inclinatur. & ista responsio haberi potest & ex iis quæ hoc loco dicuntur, & ex iis quæ habentur de Veritate quæst. 10. articulo. 9. ad septimum. Secundò responderi potest, quòd quia ea quæ ad voluntatem pertinent, non sunt ita nota, nec habent ita propria nomina, sicut ea quæ pertinent ad intellectum, ideo personæ per modum voluntatis productæ non ita assignatur proprium nomen, quod personaliter tantùm dicatur: & quod sit proprium nomen rei productę per actum voluntatis; sicut hoc nomen, verbum, assignatur ei quod per actum intellectus ad intra producitur, sed nomine ipsius operationis, scilicet nomine amoris significatur: ex quo sequitur quòd terminus per actum voluntatis productus non significatur per modum termini, sed per modum operationis, cùm amor per prius significet operationem quàm terminum operationis. ex hoc etiam optimè sequitur vt nomen amoris & essentialiter accipi possit, si accipiatur vt nomen operationis absolutè, & personaliter, si accipiatur vt nomen personæ. Cùm ergo inquit sanct. Thom. voluntatem non habere aliquid in se procedens per modum operati, intelligitur quò ad modum significandi, & quò ad nominis proprietatem. Sensus enim est, quòd in voluntate non est aliquid quod habeat proprium & distinctum nomen significans per modum operati: sed id quod verè est operatum, habet nomen significans ipsum per modum operationis, scilicet nomẽ amoris. Hæc respõsio manifestè haberi potest ex iis quę dicit sanct. Thomas prima quæst. 37. artic. 1. Prima tamen responsio est melior: quia rationẽ huius differentiæ quæ adducitur in authoritate adducta inter intellectum & voluntatem assignat sanctus Thomas, eò quòd operatio voluntatis terminatur ad res in quibus est bonum & malum: operatio autem intellectus terminatur in mente in qua est verum & falsum: nullam autem ibi mentionem facit de proprietate nominationis, sed tamen nec illa sufficere videtur ad intentionem sanct. Thom. Nam in illa responsione ponit quòd amor non dicitur personaliter, sed bene verbum: quia in voluntate non est processio nisi per modum operationis, non autem per modum operati: in intellectu autem est processio per modum operati. Per hoc autẽ quòd non procedat in volũtate aliquid per modum similis, non tollitur quin amor dici possit personaliter, dummodo aliquid producatur in voluntate per modum operati. propter quod potest tertiò responderi addendo ad responsionem, quòd in voluntate non est aliquid productum per modum operati, quod scilicet sit obiectum voluntatis per modum voliti, sed bene in intellectu aliquod operatũ producitur quod est intellectus obiectum. per ipsum enim actum intelligẽdi producitur intrinsecè obiectum intellectus in esse actuali intelligibili, non autem per actum voluntatis producitur volitum in esse actuali voliti in ipsa voluntate. Cum hoc autem stat, quòd in voluntate producatur aliqua impressio & inclinatio voluntatis in rem volitam. Patet autem hanc esse mentem sancti Thomæ ibid. tum ex diuersa comparatione intellectus ad rem intellectam, & voluntatis ad rem volitam quam ibi ponit: tum ex applicatione responsionis ad argumentum. Ex hoc enim quòd obiectũ intellectus secũdum esse quoddam intelligibile manifestè producitur in intellectu nostro, ideo proprium nomen producti & operati in intellectu habemus, nomen scilicet verbi. & ex hoc habet nomen verbi quòd dicatur personaliter: quia verò volitum non producitur in voluntate per actum voluntatis, ideo nullum nomen obiecti producti in voluntate habemus quod habeat in diuinis quantum est ex se personaliter dici: & quia etiam non ita manifestè apparet aliquid aliud per actum voluntatis in voluntate produci, licet aliquid producatur, nullum nomen proprium habemus, ad significandum aliquid tale productum quod personaliter dicatur in diuinis & ideo amoris nomen, quod apud nos secundum communem vsum est nomen operationis, non autem operati, non ita habet quòd personaliter dicatur sicut nomen verbi, licet secundum quandam accommodationem etiam personaliter dicatur.

De effectibus attributis spiritui sancto in scripturis respectu totius creaturæ.

Cap. 20.



OPORTET autem secundum conuenientiam prædictorum* cõsiderare effectus quos spiritui sancto sacra scriptura attribuit. Ostẽsum est enim in superioribus quòd bonitas Dei est ratio volendi quòd alia sint: & per suam voluntatem res in esse producit. amor igitur quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum: vnde & quidam antiqui philosophi amorem deorum, causam omnium esse posuerunt, vt patet in primo Metaph. Et Diony. dicit in 4. cap. de diuinis Nominibus*, quòd diuinus amor non permisit ipsum sine germine esse. Habitum est autem ex præmissis, quòd spiritus sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. igitur spiritus sanctus est principium creationis rerum: & hoc significatur in Psal. 103. Emitte spiritum tuum & creabuntur. Ex hoc etiam quòd spiritus sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quandam impulsiuam & motiuam habet: motus qui est à Deo in rebus, spiritui sancto propriè attribui videtur. prima mutatio in rebus à Deo existens intelligitur secundum quòd ex materia creata informi species diuersas produxit: vnde hoc opus spiritui sancto sacra scriptura attribuit. dicitur enim Gen. 1. Spiritus Domini ferebatur super aquas. vult enim August. per aquas intelligi materiam primam super quam spiritus Domini ferri dicitur: non quasi ipse moueatur, sed quia est motionis principium.

* Lib. 1. cap. 86.

Lect. 5.

2 Rursus, rerum gubernatio à Deo secundum quandam motionem esse intelligitur, secundum quòd Deus omnia dirigit & mouet in proprios fines. Si igitur impulsus & motio ad spiritum sanctum ratione amoris pertinet, conuenienter rerum gubernatio & propagatio spiritui sancto attribuitur. Vnde Iob 33. dicitur: Spiritus Domini fecit me. Et in Psal. Spiritus tuus bonus deducet me in terrã rectam. Et quia gubernare subditos, proprius actus domini est, conuenienter spiritui sancto dominiũ attribuitur. Dicit enim Apostol. 2. ad Cor. 3. Spiritus autem Dominus est. & in symbolo fidei dicitur: Credo in spiritum sanctum Dominum.

3 Item, vita maximè in motu manifestatur. mouentia enim seipsa, viuere dicimus: & vniuersaliter quæcunque à seipsis aguntur ad operandum. si igitur ratione amoris spiritui sancto impulsio & motio competit: conuenienter etiam sibi attribuitur vita. Dicitur enim Ioan. 6. spiritus est qui viuificat. & Ezech. 37. Dabo vobis spiritum, & viuetis. & in symbolo fidei, nos in spiritum sanctum viuificantum credere profitemur: quod etiam & nomini spiritus cõsonat. nam etiam corporalis vita animalium est per spiritũ vitalem à principio vitæ in cætera mẽbra diffusum.

Super Cap. 20.



POSTQVAM determinauit S. Thomas de substantia spiritus sancti, vult de effectus qui ei attribuuntur in scripturis, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de effectibus illi attributis respectu totius creaturæ: secundò de iis qui sibi attribuuntur respectu creaturæ rationalis cap. sequenti. Quantum ad primum ostendit quòd conuenienter spiritui sancto attribuũtur effectus diuini toti creaturæ communes. Et primò arguit de creatione sic: Deus per suam voluntatem res in esse producit, & bonitas sua est ei ratio volendi quòd alia sint. ergo amor quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum. ergo & spiritus sanctus. Confirmatur authoritate antiquorum philosophorum, amorem deorum causam omnium esse ponentium, vt patet primo Metaphys. & authoritate Dionysij 4. cap. de diuinis Nominibus, dicentis quòd diuinus amor non permisit eum sine germine esse. Item auth. Psal. 42. Emitte spiritum, &c.

ADVERTENDVM quòd diuina bonitas non est Deo ratio volendi, quòd alia sint, nisi inquantum ipsa est volita & amata. ex amore enim suæ bonitatis vult Deus eam diffundere & communicare, ideo bene S. Thom. ex eo quòd ipsa diuina bonitas est Deo ratio quòd alia velit, infert amorem bonitatis ipsius esse causam creationis rerum. Secundò probat ipsum esse causam quòd Deus ex materia creata informi species diuersas produxerit: & arguit sic: Amor vim quandam impulsiuam & motiuam habet, ergo motus qui est à Deo in rebus, spiritui sancto per modum amoris procedenti attribuitur. sed prima mutatio in rebus à Deo existens intelligitur secũdum quòd ex materia creata informi diuersas species produxit, ergo &c. Confirmatur authoritate Genes. primo: Spiritus Domini ferebatur super aquas, id est, super materiam primam, secundum Augustinum, tanquam motionis principium: quia videlicet affectio voluntatis diuinæ erat ad formandum diuersas species ex materia creata.

ADVERTENDVM quòd prima rerum productio non dicitur mutatio, sed creatio: quia non fuerunt res productæ secundum suam materiam ex aliquo subiecto, sed bene formatio & distinctio specierum dicitur mutatio: quia ex materia prius creata diuersæ species sunt constitutæ, & hoc secundum Augustini expositionem. Dicitur autem hæc prima mutatio, quia nulla ipsam præcessit. prius enim intelligitur creari informis materia, deinde statim per diuersas formas actuari. Tertiò ostendit rerum gubernationem & propagationem spiritui sancto attribui, & arguit sic: Rerum gubernatio à Deo secundum quandam motionem esse intelligitur, secundum quòd Deus omnia dirigit & mouet in proprios fines, ergo &c. probatur consequentia, quia impulsus & motio spiritui sancto ratione amoris, id est, inquantum procedit vt amor, attribuitur. Confirmatur authoritate Iob 33. Spiritus Domini &c. Item. Psal. 142. Spiritus tuus &c. Quartò ostendit conuenienter sibi attribui dominium 2. Cor. 3. & in symbolo. probatur, quia gubernare subditos proprius actus Domini est. Quintò ostendit quòd conuenienter sibi attribuitur vita, Ioan. 6. & Ezech. 37. & in symbolo. probatur, quia vita maximè in motu manifestatur. mouentia enim seipsa & se agentia ad operandum, viuere dicimus. impulsio autem & motio spiritui sancto inquantum est amor, conuenit.

Confirmatur, quia hoc etiam nomini spiritus consonat. Corporalis enim

enim vita animaliũ inest per spiritum vitalem à principio vitæ in cæterá membra diffusum.

ADVERTENDVM quòd effectus hîc enumerati non sic in scripturis intelliguntur attribui spiritui sancto, quasi non sint toti trinitati communes: sed quia ipsi secundum quandam appropriationem conueniunt propter conuenientiam ad modum suæ processionis, inquantum includit essentiale attributũ quod est volũtas, vt est de mente sancti Thomæ p.1.q.45.ar.6. ideo rationes Scoti in 2. Sententiarum distinct.1. contra sanctum Thomam non militãt, quibus arguere videtur quòd filius & spiritus sanctus nõ sint patri ratio agendi secundũ ea quæ ipsis sunt propria, quasi diuersæ causalitates secundum suas proprietates ipsis conueniant, hoc enim non dicit sanctus Thomas.

De effectibus attributis spiritui sancto respectu rationalis creaturæ quantum ad ea quæ Deus nobis elargitur.

Cap. 21.



CONSIDERANDVM est etiã quantum ad effectus quos propriè in natura rationali facit, quòd ex hoc ꝙ diuinæ perfectioni vtcunque assimilamur, huiusmodi perfectio à Deo nobis dari dicitur: sicut sapientia à Deo nobis donatur, secundum quòd diuinæ sapientiæ vtcunque assimilamur. cùm igitur spiritus sanctus procedit per modum amoris, quo Deus seipsum amat, vt ostensum est *: ex hoc quòd huic amori assimilamur Deum amantes spiritus sanctus à Deo nobis dari dicitur. Vnde Apostolus dicit ad Romanos 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Sciendum tamen est quòd ea quæ à Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficienté & exemplarem. In causam quidem efficientem, inquantum virtute operatiua diuina aliquid in nobis efficitur. In causam verò exemplarem, secundum quòd id quod in nobis à Deo est, aliquo modo Deum imitatur. cùm ergo eadem virtus sit patris & filij & spiritus sancti, sicut & eadem essentia: oportet quòd omne id quod Deus in nobis efficit, sit sicut à causa efficiente simul à patre & filio & spiritu sancto: verbum tamen sapientiæ quo Deum cognoscimus, nobis à Deo immissum, est propriè repręsentatiuũ filij. Et similiter amor quo Deũ diligimus, est propriũ repræsentatiuũ spiritus sancti: & sic charitas quę in nobis est, licet sit effectus patris & filij & spiritus sancti, tamẽ quadã speciali ratione dicitur esse in nobis per spiritũ sanctum. Quia verò effectus diuini non solùm diuina operatione esse incipiunt, sed etiam per eã tenentur in esse, vt ex superioribus patet: nihil autẽ operari potest vbi nõ est: (oportet enim operãs & operatũ in actu esse simul sicut mouẽs & motũ) necesse est vt vbicũque est aliquis effectus Dei, ibi sit & ipse Deus effector. vnde cùm charitas qua Deũ diligimus, sit in nobis per spiritũ sanctũ: oportet ꝙ ipse etiam spiritus sanctus in nobis sit quã diu charitas in nobis est. Vnde Apostol. dicit 1. ad Cor. 4. Nescitis quoniã templũ Dei estis, & spiritus sanctus habitat in vobis? Quũ igitur per spiritũ sanctũ Dei amatores efficiamur, omne autẽ amatum in amãte est, inquantum huiusmodi: necesse est ꝙ per spiritũ sanctum pater etiã & filius in nobis habitẽt. Vnde Domin⁹ dicit Ioã. 14. Ad eum veniemus, scilicet diligentẽ Deũ, & mansionẽ apud eum faciemus. & 1. Ioã. 3. dicitur: In hoc scimus quoniam manet in nobis, de spiritu quem dedit nobis. Rursus, manifestũ est ꝙ Deus maximè amat illos quos sui amatores per spiritũ sanctũ constituit. nõ enim tantũ nisi amãdo cõferret. Vnde Prouerb. 8. dicitur ex persona Domini: Ego diligentes me diligo: nõ quasi nos prius dilexerimus Deũ, sed quoniã ipse prior dilexit nos: vt dicitur 1. Ioan. 4. Omne autem amatũ in amãte est: necesse est igitur ꝙ per spiritũ sanctũ non solùm Deus sit in nobis, sed etiã nos in Deo. Vnde dicitur 1. Ioannis 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. & iterũ: In hoc intelligimus quoniã in eo manemus, & ipse in nobis: quoniã de spiritu suo dedit nobis. Est autem hoc amicitiæ proprium, ꝙ amico aliquis sua secreta reuelet. Quũ enim amicitia coniũgat affectus, & duorũ faciat quasi cor vnum: non videtur extra cor suũ aliquis illud protulisse quod amico reuelat. vnde & Dominus dicit discipulis Ioan. 15. Iã non dicam vos seruos, sed amicos meos, quia omniã quæ audiui à patre meo, nota feci vobis. Quia igitur per spiritũ sanctum amici Dei constituimur: cõuenienter per spiritũ sanctum hominibus dicuntur reuelari diuina mysteria. Vnde Apostolus dicit 1. ad Corinth. 2. scriptũ est, quòd oculus nõ vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascẽdit quæ præparauit Deus diligentibus se: nobis autẽ reuelauit Deus per spiritũ sanctum. Et quia ex his quæ homo nouit, formatur eius loquela: cõuenienter etiam per spiritum sanctũ homo loquitur diuina mysteria, secundũ illud 1. ad Cor. 14. Spiritus est qui loquitur mysteria. & Mat. 10. Nõ enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. & de prophetis dicitur 2. Petri primo, ꝙ spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Vnde etiã in symbolo fidei dicitur de spiritu sancto: qui locutus est per prophetas. Nõ solum autẽ est proprium amicitiæ quòd amico aliquis reuelet sua secreta propter vnitatem affectus, sed eadẽ vnitas requirit quod etiã ea quę habet, amico communicet: quia cùm homo amicũ habeat vt alterum se, necesse est quòd ei subueniat sicut & sibi, sua ei cõmunicans: vnde & propriũ amicitiæ esse ponitur, velle & facere bonum amico: secundũ illud 1. Ioan. 3. Qui habuerit substantiã huius mũdi, & viderit fratrẽ suũ necessitatẽ habẽtẽ, & clauserit viscera sua ab eo: quomodo charitas Dei manet in eo? hoc autẽ maximè in Deo habet locum, cuius velle est efficax ad effectũ. Et ideo cõueniẽter omnia dona Dei per spiritum sanctum nobis donari dicũtur, secundũ illud 1. ad Cori. 12. Alij datur per spirtũ sermo sapientię: alij autẽ sermo scientiæ secũdũ eundem spiritũ. & postea multis enumeratis ait: Hęc omnia operatur vn⁹ atq; idẽ spiritus, diuidens singulis prout vult. Manifestũ est autem, ꝙ sicut ad hoc ꝙ corpus aliquod ad locũ ignis perueniat, oportet quòd igni assimiletur, leuitatem acquirẽs, ex qua motu ignis proprio moueatur: ita ad hoc quòd homo ad diuinæ fruitionis beatitudinem, quę Deo propria est, secundum suam naturam perueniat, necesse est primo quidem ꝙ per spirituales perfectiones Deo assimiletur, & deinde secundum eas operetur: & sic tandem prædictam beatitudinem consequetur Dona autem spiritualia nobis per spiritum sanctum dantur, vt ostensum est, & sic per spiritum sanctum Deo configuramur, & per ipsum ad bene operandum habiles reddimur: & per eundem ad beatitudinem nobis via præparatur. Quæ tria Apostolus insinuat nobis 2. Corinth. primo dicens: Vnxit nos Deus, & signauit nos: & dedit pignus spiritus in cordibus nostris. & ad Ephesi. primo: Signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ. Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur: vnctio autẽ ad habilitationẽ hominis ad perfectas operationes: pignus autem ad spem qua ordinamur in cælestem hæreditatẽ, quæ est beatitudo perfecta. Et quia ex beneuolentia quã quis habet ad aliquẽ, contingit ꝙ eum sibi adoptat in filium, vt sic ad eum hæreditas adoptantis pertineat: conuenienter spiritui sancto adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud ad Roman. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater. Per hoc autẽ quòd aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa remouetur: amicitia enim offensæ contrariatur. Vnde dicitur Prouerbiorum decimo: Vniuersa delicta operit charitas. Quum igitur per spirit. sanctum Dei amici constituamur: consequẽs est, ꝙ per ipsum nobis à Deo remittantur peccata, & ideo Dominus dicit discipulis, Ioan. 20. Accipite spiritum sanct. quorum remiseritis peccata, remittentur. & ideo Matth. 12. Blasphemantibus spiritum sanctum, peccatorum remissio denegatur, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est quòd per spiritum sanctum dicimur renouari & purgari siue lauari, secundum illud Psal. 113. Emitte spiritum tuum, & creabuntur, & renouabis faciem terræ. & Eph. 3. renouamini spiritu mentis vestræ. & Esa.

*Cap. 19.

& Esa. 4. Si abluerit dominus sordes filiorum Sion, & sanguinem filiarum lauerit de medio eius in spiritu iudicij, & spiritu ardoris.

Super. Cap. 21.

SICVT ostendit sanctus Thomas effectus diuinos qui toti creaturæ conueniunt, conuenienter in sacra scriptura spiritui sancto attribui: ita vult ostendere effectus creaturæ rationali particulariter collatos, sibi etiam attribui conuenienter. Et primò hoc ostendit de illis effectibus, quos Deus rationali creaturæ largitur: secundò de effectibus quibus spiritus sanctus eam mouet in Deum, capitulo sequenti.

Quantum ad primum ostendit primò, quòd charitas datur nobis per spiritum sanctum, & quòd etiam ipse spiritus sanctus datur. Probat autem sic. Ex hoc quòd diuinæ perfectioni assimilamur vtcunque, huiusmodi perfectio à Deo nobis dari dicitur, sicut sapientia nobis à Deo donatur secundum quòd sapientiæ diuinæ vtcunque assimilamur. ergo ex hoc quòd Deum amantes assimilamur amori quo Deus seipsum amat, qui est spiritus sanctus, nobis spiritus sanctus dari dicitur. Confirmatur authoritate Apostoli Rom. 5. Charitas Dei, &c.

ADVERTENDVM quòd non vult sanctus Thomas per hoc ostendere ipsam diuinam personam in seipsa nobis dari, hoc enim inferius ostendet: sed vult modum loquendi scripturæ, cùm inquit spiritum sanctum nobis dari, manifestare. Intelligitur enim secundum suam similitudinem, sicut enim cùm datur nobis aliqua perfectio, quæ est diuinæ sapientiæ similitudo, dicitur dari nobis sapientia diuina: ita cùm datur nobis charitas qua Deum amamus, quæ est quædam similitudo diuini amoris, & spiritus sancti quo Deus seipsum amat, dicitur dari nobis diuinus amor, atque spiritus sanctus. Pro maiori autem declaratione notat sanctus Thomas, quòd ea quæ à Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem, & sicut in causam exemplarem. Primum est secundum quòd virtute diuina operatiua aliquid in nobis efficitur, secundum verò est inquantum id quod in nobis à Deo est, aliquo modo Deum imitatur: ex quod infertur quòd cùm eadem sit virtus omnium diuinarũ personarum. oportet id quod Deus in nobis efficit, esse ab omnibus diuinis personis simul effectiuè: verbum tamen sapientiæ quo Deum cognoscimus, nobis à Deo immissum, est propriè repræsentatiuũ filij: & amor quo Deũ diligimus, est repręsentatiuũ propriè spiritus sancti, id est, illud refertur in filium tanquam in causam exemplarem: istud verò in spiritum sanctum: & sic charitas in nobis, licet sit effectus totius trinitatis, quodam tamen speciali modo dicitur esse in nobis per spiritum sanctum, id est tanquam per causam exemplarem: quia amor creatus habet similitudinem ad spiritum sanctum ratione suæ processionis, inquantum procedit vt amor. Ostẽdit secundò sanctus Thom. quòd oportet spiritum sanctum in nobis esse quandiu charitas est in nobis, probatur, Charitas in nobis est per spiritum sanctum, & pe eum tenetur in esse, ergo &c. probatur antecedens quò ad secundam partem: quia effectus diuini non solùm diuina operatione esse incipiunt, sed etiam tenentur in esse: consequentia verò probatur: quia cùm operans & operatum in actu oporteat simul esse, nihil operari potest vbi non est: & sic necesse est vt vbicunque est aliquis effectus Dei, ibi sit & ipse Deus effector. Confirmatur authoritate Apost. 1. ad Cor. 4. Nescitis &c. Ostendit tertiò quòd per spiritum sanctum etiam pater & filius in nobis habitant, & nosquoque in Deo sumus. Primum ostenditur, quia per spiritum sanctum Dei amatores constituimur: omne autem amatum, inquantum huiusmodi, est in amante, vt superius est ostensum. Confirmatur authoritate Ioannis 14. Ad eum &c. & 1. Ioan. 3. In hoc scimus quoniam manet in nobis &c. Secundum verò ostenditur, quia Deus maximè amat quos sui amatores per spiritum sanctum constituit. Prouerbiorũ 8. Ego diligẽtes &c. & 1. Ioã. 4. Non quasi nos &c. omne autem amatum est in amante. Confirmatur vtraque pars simul authoritate 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate, in deo manet, &c.

Ostendit quartò quòd conuenienter per spiritũ sanctum dicuntur hominibus secreta reuelari: probatur, quia per ipsum amici Dei constituimur. est autem hoc amicitię proprium, quòd amico aliquis sua secreta reuelat, cùm amicitia coniungat affectus, & faciat quasi cor vnum: vnde & Dominus Io. 15. Iam non dicam vos amplius seruos &c. Confirmatur authoritate Apost. 1. ad Cor. 2. Scriptum est &c. Ex his sequitur quòd conuenienter etiam homo per spiritum sanctum diuina loquitur mysteria, vt dicitur 1. ad Cor. 14. Matth. 10. & 1. Pet. 1. atqua etiam in symbolo, quia ex his quæ homo nouit, formatur eius loquela. Ostendit quintò, quòd conuenienter omnia dona Dei per spiritum sanctum nobis donari dicuntur, iuxta illud 1. ad Cor. 12. Alij datur sermo sapientiæ, alij autem sermo scientiæ secundum, &c. probatur, quia vnitas affectus inter amicos requirit quòd ea quæ habet, amico cõmunicet: vnde amicitiæ proprium ponitur velle & facere bonum amico. propterea 1. Io. 3. dicitur, quòd qui habuerit substantiam &c. hoc autem in Deo maximè locum habet, cuius velle est efficax ad agendum. Ostendit sextò, quòd per spiritum sanctum Deo configuramur, ad bene operandum habiles reddimur, & ad beatitudinem nobis vias præparatur: quæ tria insinuat nobis Apost. 2. ad Corint. 1. Vnxit &c. & ad Eph. 1. Signati &c. probatur, quia ad hoc vt homo ad diuinæ fruitionis beatitudinem, quæ Deo secundum naturam est propria, perueniat, necesse est vt per spirituales perfectiones Deo assimiletur, & secundum eas operetur, & tandem prædictam beatitudinem cõsequatur. declaratur exemplo corporis ad locum ignis peruenientis: dona autem spiritualia nobis per spiritum sanctum dantur. Ostendit septimò, quòd conuenienter spiritui sancto adoptio filiorum Dei attribuitur. ad Rom. 8. Accepistis &c. probatur, quia ex beneuolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quòd eum sibi adoptat in filium.

Ostendit octauò, ꝙ per spiritũ sanctũ nobis à Deo remittũtur peccata. Ioã. 20. & Mat. 12. probatur, quia per hoc ꝙ aliquis amicus alterius cõstituitur, omnis offẽsa remouetur, quia amicitia cõtrariatur offẽsę. Vnde Prouer. 10. Vniuersa delicta &c. per spiritũ sãct. autẽ amici Dei cõstituimur. Ex hoc sequitur ꝙ per spiritũ sanctũ renouari dicimur & purgari siue lauari. Ps. 113. Emitte spiritũ &c. & Eph. 4. Renouamini &c. & Isa. 4. Si abluerit &c.

De effectibus attributis spiritui sancto secundum quòd mouet creaturam in Deum.

Cap. 22.



IS igitur consideratis quæ per spiritum sanctum in sacris scripturis nobis à Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per spiritum sanctum moueamur in Deum. Et primò quidẽ hoc videtur esse amicitiæ maximè proprium simul conuersari ad amicum: conuersatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius: sicut & Apostolus dicebat Philip. 3. nostra conuersatio in cælis est. Quia igitur spiritus sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quòd per spiritum sanctum Dei contemplatores constituamur. Vnde Apostolus dicit, 2. Cor. 3. Nos autem omnes reuelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur à claritate in claritatem, tanquam à Domini spiritu. Est autem & amicitiæ proprium quòd aliquis in præsentia amici delectetur, & in eius verbis & factis gaudeat: & in eo consolationem contra omnes anxietates inueniat: vnde in tristitiis maximè ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur spiritus sanctus dei nos amicos constituit, & eum in nobis habitare facit, & nos in ipso, vt ostensum est, consequens est vt per spiritum sanctum gaudium de Deo & cosolationem habeamus contra omnes mundi aduersitates & impugnationes. Vnde & in Psalm. 50. dicitur: Redde mihi lætitiam salutaris tui, & spiritu principali confirma me. & Roman. 4. Regnum Dei est iustitia & pax, & gaudium in spiritu sancto. Et Actuum. 9. dicitur: Ecclesia habebat pacem, & ædificabatur ambulans in timore Dei, & consolatione spiritus sancti replebatur. Et ideo Dominus spiritum sanctum paracletum, id est consolatorem nominat, Ioan. 14. Paracletus autem spiritus sanctus &c. Similiter autem & amicitiæ proprium est, consentire amico in his quæ vult: voluntas autem Dei nobis per pręcepta ipsius explicatur: pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus, vt eius mandata impleamus, secundum illud Ioan. 14. Si diligitis me, mandata mea seruate. vnde cùm per spiritum sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur vt præcepta Dei impleamus, secundum illud Apost. Roman. 8. Qui spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt. Considerandum tamen est quòd à spiritu sancto filij Dei aguntur non sicut serui, sed sicut liberi: cùm enim liber sit, qui sui causa est: illud liberè agimus, quòd ex nobisipsis agimus: hoc verò est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non liberè, sed seruiliter agimus: siue sit violentia absoluta, vt quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta cùm aliquis vi impellitur ad motum: siue sit violentia voluntario mixta, vt quum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium volũtati, vt euadat quod magis voluntati contrariatur. spiritus autẽ sanctus sic nos ad agendum inclinat, vt nos voluntariè agere faciat, inquantum nos amatores Dei cõstituit: filij igitur dei liberè à spiritu sancto aguntur ex amore, non seruiliter ex timore. Vnde Apostolus Ro. 8. dicit: Nõ accepistis spiritũ seruitutis iterũ in timore: sed spiritum adoptionis filiorũ. Cùm autem voluntas ordinetur in id quod est verè bonũ, quãdo siue propter passionem, siue propter malum habitũ aut dispositionem homo ab eo quod est verè bonũ, auertitur, seruiliter agit, inquantum à quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis: sed si consideretur actus volũtatis vt inclinatæ in apparens bonũ, liberè agit cùm sequitur passionẽ aut habitum corruptum: seruiliter autem agit, si tali voluntate manẽte, propter timorẽ legis in contrarium positæ abstinet ab eo quod vult. Cùm igitur spiritus sanctus per amorem volũtatem inclinet in verum bonum in quod naturaliter ordinatur: tollit & seruitutẽ qua seruus passionis & peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit: & seruitutem qua contra motum suæ

volunt

voluntatis secundum legem agit, quasi legis seruus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit 2. Cor. 3. Vbi spiritus Domini, ibi libertas. & Gal. 5. Si spiritu ducimini, non estis sub lege. Hinc est quòd spiritus sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quòd per passionem carnis à vero bono non auertimur, in quod spiritus sanctus per amorem nos ordinat: secundum illud Romanorum octauo: Si spiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis.

Super Cap. 22.

RESTAT vltimo loco declarandum quòd cõuenienter effectus per quos mouemur in Deum, spiritui sancto attribuuntur. Et primò ostendit Sanc. Thomas, quòd per spiritum sanctum contemplatores Dei constituimur. Probatur, quia spiritus sanctus nos amatores Dei facit, videtur autem hoc amicitiæ maximè proprium esse, simul conuersari ad amicum: conuersatio verò hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, vt ad Philip. 3. Nostra conuersatio in cælis est. Confirmatur authoritate Apost. 2. Cor. Nos autem &c. Secundò ostendit quòd per spiritum sanctum gaudium de Deo habemus & consolationem contra omnes mundi aduersitates & impugnationes: propter quod Dominus vocat ipsum paracletum, id est, consolatorem. Ioan. 14. probatur, quia est amicitiæ proprium quòd aliquis in præsentia amici delectetur, & in eius verbis & factis gaudeat, & in eo consolationem contra omnes anxietates inueniat. vnde ad amicos consolationis gratia in tristitiis confugimus. spiritus sanctus autem nos Dei amicos constituit, & eum in nobis habitare facit, & nos in ipso. Confirmatur authoritate Psal. 50. Redde mihi, &c. ad Rom. 4. Regnũ Dei, &c. Act. 9. Ecclesia habebat pacem, &c. Tertiò ostendit, quòd per spiritum sanctũ quodãmodo agimur, vt præcepta Dei impleamus, iuxta illud Apostoli Rom. 8. Qui spiritu Dei, &c. probatur, quia cùm amicitiæ proprium sit consentire amico in iis quæ vult: voluntas autem Dei per præcepta explicetur, pertinet ad amorem quo Deum diligimus, vt eius mandata impleamus, iusta illud Ioan. 14. Si diligitis, &c. per spiritum autem Dei amatores constituimur. Quia autem posset aliquis dicere, Si à spiritu sancto agimur ad obseruationem mandatorum Dei, ergo coacti bene operamur: quia agi est eorum quæ ab alio mouentur. Hoc remouens san. Thomas inquit, quòd à spiritu sancto filij Dei aguntur, non sicut serui, sed sicut liberi. sic enim nos spiritus sanctus inquantum amatores Dei constituit ad agendum, inclinat vt nos voluntariè agere faciat, non autem seruiliter ex timore, iuxta illud Rom. 8. Non accepistis, &c. liberè enim agimus quod ex nobisipsis agimus, id est, non ab alio coacti: hoc autem est quod ex voluntate, agimus: sed seruiliter agimus quod agimus contra voluntatem siue per violentiam absolutam, siue per violentiam voluntario mixtam.

Ad huius euidentiam considerandum est primò quòd dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab altero mouetur. Et siquidem actio illi determinetur ab altero omnino, ita quòd ipsum non sit indifferens ad agendũ, sed agat præcisè secundũ inclinationem sibi ab altero ad vnum determinatam, sic dicitur simpliciter agi: sicut bruta dicuntur agi inquantum sunt eis operationes à natura determinatæ ad vnum: si autem actio non determinetur sibi ab altero, sed sic quidem moueatur ab altero siue inclinetur ad agendum, quòd tamẽ in potestate sua sit agere & non agere, siue agere hoc modo aut illo, tale dicitur agi non simpliciter, sed secundum quid, quia non determinatur sibi actio ab extrinseco ad vnum, sed ipsum se determinat, sed tamen aliqualiter inclinatur ad agendum ab extrinseco. Quia ergo sic spiritus sanctus nos ad agendum inclinat, quòd liberè tamen operamur, & ex proprio arbitrio, tanquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi spiritus sancti inclinationem & motionem, ideo dicimur ab ipso agi non simpliciter, sed secundum quid: propter hoc dixit sanct. Thomas quòd per spiritum sanctum quodammodo agimur vt præcæpta Dei impleamus.

Considerandum secundò, quòd dicitur agi aliquid contra voluntatem per violentiam absolutam, non quia actui elicito voluntatis possit absolutè violentia & coactio inferri, cùm actus voluntatis sit inclinatio quædam procedens ab interiori principio, sed quia huiusmodi violentia actibus exterioribus contra voluntatem inferri potest, vt inquit san. Tho. prima secundæ, quæst. sexta, articulo quarto. propter hoc non dedit sanctus Thomas exemplum de actu interiori voluntatis, sed de motu exteriori ad quem quis ab alio per vim impellitur, dum scilicet vnus per violentiam motus alium impellit.

Considerandum tertiò, quòd cùm violentum sit cuius principium est extrà, nihil conferente vim passo, dicitur simpliciter violentia quando totum principium motus omnino est extrinsecum, & passum nihil ex se confert ad motum, id est, neque habet actiuum principium neque passiuum ad talem motum naturaliter inclinatum. Dicitur autem violentia secundum quid, quæ hìc vocatur violentia voluntario mixta, quando principium motus non est omnino extrinsecum, sed partim extrinsecum est, & partim intrinsecum: hoc est, talis motus non est omnino secundum inclinationẽ principij intrinseci, sed est aliquo modo secundum eius inclinationem, & aliquo modo contra, sicut proiectio mercium in mare causa salutis, est quidem contra voluntatis inclinationem, inquantum mercator, absolutè loquendo, vellet mercium conseruationem: in casu autem est secundmm voluntatem, inquantum per ipsam mercium proiectionem euitatur maius malum, scilicet amissio vitæ, vnde hoc est aliquo modo à principio extrinseco, scilicet à maris tempestate & timore maioris mali aliquo modo cogente & violentante ipsam ad id quod est contra eius inclinationem, si res absolutè consideretur: licet omnibus cõsideratis sit simpliciter & absolutè volitum, vt habetur 1.2. eadem quæst. art. 6. & ideo inquit san. Tho. esse violentiam voluntario mixtam, cùm quis vult facere aut pati quod minus est cõtrarium voluntati, vt euadat quod magis volũtati contrariatur. Quartò ostendit quòd conuenienter dicitur ab Apostolo 2. Cor. 3. Vbi spiritus Domini, ibi libertas, & ad Galat. 5. Si spiritu ducimini, non estis sub lege.

Ad huius autem probationem præmittit, quòd cùm voluntas ordinetur in id quod est verè bonum, si per passionem aut malum habitum siue dispositionem homo auertatur ab eo quod est verè bonum, seruiliter quidem agit inquantum à quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis, sed si consideretur actus voluntatis vt iam inclinatæ in apparens bonum, agit liberè cùm passionem aut habitum sequitur: cùm autem tali voluntate manente, propter timorem legis positæ in contrarium, abstinet ab eo quod vult, seruiliter agit. hoc supposito probat intentum sic: Spiritus sanctus per amorem voluntatem inclinat in verum bonum in quod volũtas naturaliter inclinatur, & remouet seruitutem qua seruus passionis & peccati effectus contra ordinem voluntatis agit, atque etiam seruitutem qua homo contra motum suæ voluntatis agit secundum legem, quasi legis seruus, non amicus, ergo &c. Sequitur ex eadem ratione, quòd conuenienter dicitur spiritus sanctus facta carnis mortificare, Romanorum 8. quia videlicet per carnis passionem à vero bono non auertimur, in quod spiritus sanctus per amorem nos ordinat.

Ad euidentiam eorum quæ dicuntur, aduertendum est, quòd duplicem ordinem voluntatis sanctus Thomas intendit secundum duplicem eius considerationem. Potest enim voluntas considerari dupliciter, scilicet secundum naturam suam absolutè, & secundum quòd est in homine aliquo habitu malo aut mala dispositione inclinata. Similiter duplex est ordo siue inclinatio ipsius. vnus scilicet naturalis, hoc est voluntati conueniens secundum suam naturam absolutè consideratam: alius secundum inclinationem mali habitus aut dispositionis in homine existentis, id est, qui conuenit voluntati secundum quòd inclinatur in aliquid ex habitu aut ex passione, & huiusmodi. Vult ergo sanctus Thomas quòd secundum vtranque considerationem voluntatis potest homo & liberè & seruiliter operari. Secundum quidem absolutam considerationem homo liberè agit, quando fertur in id quod est verè & simpliciter bonum, quia illud est secundum omnimodam & naturalem voluntatis inclinationẽ, vt à proprio principio mouetur, scilicet à recto iudicio rationis. Agit autem seruiliter, quando fertur in id quod non est verè bonum, sed tantùm bonum apparens, quod scilicet aliquam habet similitudinem boni, & tamen verè non est bonum, quia non fertur in illud secundum naturalem inclinationem voluntatis, sed contra eius inclinationem naturalem, dum contra eius ordinem inclinatur in aliquid, non à recta ratione, quod est eius proprium principium motiuum, sed ab aliquo extraneo peruertente iudicium rationis, scilicet à passione aut ab habitu malo vel mala dispositione, quæ sunt extranea à proprio eius motiuo principio. ideo inquit sanctus Thomas, hominem secundum quòd à vero bono per passionem aut malum habitum vel malam dispositionem auertitur, seruiliter agere, inquantum à quodam extraneo inclinatur: si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis: secundum quoque alteram considerationem homo liberè quidem agit, quãdo sequitur passionem, aut habitum corruptum. sicut enim voluntas absolutè considerata liberè agit, quando aliquid agit secundum rectam rationem, quæ est eius proprium motiuum, ita voluntas vt inclinata & mota à passione & habitu corrupto liberè agit, quando aliquid agit ex passione & habitu corrupto: quia eius proprium motiuum inquantum huiusmodi, est passio aut habitus corruptus, siue iudicium quod ex istis procedit. Seruiliter autem agit quando stante tali voluntate, scilicet inclinata, vt dictum est, homo abstinet ab eo quod vult propter timorem pœnæ à lege impositæ: sicut cùm quis habet voluntatem inclinatam ad furtum, sed tamen à furto abstinet, propter timorem mortis quam scit per leges esse furibus decretam. Dicitur autem hoc modo seruiliter agere, quia agit non solùm secũdum proprium motiuum voluntatis sic consideratæ, quod est concupiscentia & amor rei alienæ, sed secundum extraneum principium, scilicet timorem, & contra huiusmodi voluntatis inclinationem. Dicitur itaque spiritus sanctus in nobis causare libertatem, tum quia voluntatem inclinat per amorem in verum bonum, secundum quod accipitur libertas voluntatis primo modo consideratę: tum quia remouet & illam seruitutem qua homo per passionem & peccatum agit contra voluntatem absolutè consideratam, & illam qua homo contra motum suæ voluntatis secundum legem agit, dum videlicet homo ex amore boni agit, non autem ex timore pœnæ.

EX HIS patet non sic esse verba Apostoli intelligenda, vt quidam malè sunt interpretati, quasi iusti qui spiritu Dei ducuntur, non sint diuinæ legi subiecti. hoc enim esse non potest, vt declarat san. Thomas 2. Cor. 3. Cùm præcepta Dei sint humanæ voluntatis regula: nulla autem voluntas creata sit, quam non oporteat regulari & dirigi diuina regula: sed intelligitur (vt hìc dicitur, & ad Gal. 5.) à sancto Tho. quòd iusti, siue qui spiritu sancto ducuntur, non sunt sub diuina lege tanquam coacti, id est, tanquam ex timore aut coactione contra eorum voluntatem operantes ea quæ legis sunt, cùm agant ea quæ sunt legis, omnino voluntariè, & ex amore virtutis: sed bene sunt sub lege inquantum ad ea quæ sunt legis obligantur, & sic sunt sub lege obligante, non autem cogente: sic etiam dicuntur iusti esse liberi à lege, vt dicitur 1.2. q. 93. art. 6. ad primum, inquantum liberè & voluntariè omnino quod est legis obseruant, non autem coacti timore pœnæ, & superioris mandato: sicut mali qui quod legis est non obseruarent, nisi esset diuinum prꝏceptum, & nisi timerent pro legis transgressione puniri.

SED contra ea quæ dicta sunt, videtur esse quòd Apostolus Rom. 8. spiritui sancto tribuit timorem seruilem, sicut & adoptionem, dum inquit, Non enim accepistis spiritum seruitutis in timore, sed spiritum adoptionis filiorum. Respondetur ex doctriona san. Thomæ ad Rom. 8. vbi prædicta verba exponit, quòd in timore seruili quo quis bonum facit timore pœnæ à Deo infligendæ, duo sunt, scilicet timor Dei tanquam punitoris, inquantum scilicet quis Deum timet: & fuga mali pœnæ tantùm, non autem mali culpæ, inquantum quis non refugit malum culpæ, sed tantùm pœnæ, habet enim voluntatem inclinatam ad malum sed timore pœnæ abstinet. Quantum ad primum talis timor est à spiritu sancto, quia via vt sic est laudabilis, & ad hunc sensum intelligenda sunt verba Apostoli. Quantum ad secundũ non est à spiritu sancto, sed ex culpa hominis: sicut & fides informis, quantũ ad id quod est fidei, est à spiritu sancto non autem eius informitas: & quãtum ad hoc spiritus sanctus mentem inhabitans per charitatẽ, timorem & seruitutẽ excludit. & ad hunc sensum

loquitur

loquitur hîc san. Thomas: licet enim spiritus sanctus aliquo modo causet timorem seruilem, non tamen inhabitans per charitatem, ipsum causat, imò magis excludit.

*Cap. 16. *Solutio rationum suprà * inductarum contra diuinitatem Spiritus sancti.*

Cap. 23.



RESTAT autem soluere suppositas rationes, quibus cõcludi videbatur, quòd spiritus sanctus sit creatura, & nõ Deus. Circa quod considerandum est primò, quòd nomen spiritus à respiratione animalium sumptum videtur, in quo aër cum quodam motu infertur & emittitur: vnde nomen spiritus ad omnem impulsum & motum vel cuiuscunque aërei corporis trahatur: & sic ventus dicitur spiritus, secundum illud Psalm. 148. Ignis, grádo, nix, glacies, & spiritus procellarum, quæ faciunt verbũ eius: sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, spiritus vocatur. Rursus, quia aër inuisibilis est, translatum est vlterius spiritus nomẽ ad omnes virtutes & substantias & inuisibiles & motiuas: & propter hoc & anima sensibilis, & anima rationalis, & angeli, & Deus, spiritus dicũtur: & propriè Deus per modum amoris procedens: quia amor Amos 4. virtutem quandam motiuã insinuat. Sic igitur quod Amos dicit, creans spiritum, de vento intelligit, vt nostra translatio expresſius habet: quod etiam consonat ei quod præmittitur, formans montes. Quod verò Zachar. de Deo dicit, quòd est creans vel fingens spiritum hominis in eo: de anima humana intelligit: vnde concludi non potest, quòd spiritus sanctus sit creatura. Similiter autem nec ex hoc quod dominus dicit de spiritu sancto, Non loquetur à semetipso, sed quæcunque audiet loquetur: concludi potest quòd sit creatura. Ostensum est enim, quòd spiritus sanctus est Deus de Deo procedens: vnde oportet quòd essentiam ab alio habeat: sicut & de filio Dei dictum est su- *Cap. 14. prà *. & sic quum in Deo & scientia, & virtus, & operatio Dei sit eius essentia: omnis filij & spiritus sancti scientia & virtus & operatio est ab alio: sed filij à patre tantùm: spiritus autẽ sancti à patre & filio. Quia igitur vna de operationibus spiritus sancti est, quòd loquatur in sanctis viris, vt ostensum est: propter hoc dicitur, quòd non loquitur à semetipso: quia à se nõ operatur. Audire autem ipsius est accipere scientiam, sicut & essentiam à patre & filio: eò quòd nos per auditum scientiam accipimus. Est enim consuetum in scriptura, vt diuina per modum humanorum tradantur. Nec mouere oportet, quòd dicit, audiet quasi de futuro loquens: quum accipere spiritum sanctum sit æternum. nam æterno verba cuiuslibet temporis aptari possunt, eò quòd æternitas totum tempus complectitur. Secundum eadem etiam apparet, quòd misſio qua spiritus sanctus mitti dicitur à patre & filio, non potest concludere eum esse creaturam. dictum est enim suprà, quòd filius Dei secũdum hoc misſus fuiſſe dicitur, quòd in carne visibili hominibus apparuit: & sic nouo quodam modo fuit in mundo, quo prius non fuerat, scilicet visibiliter: in quo tamen semper fuerat inuisibiliter vt Deus. quòd autem hoc filius ageret, ei à patre fuit: vnde & secundum hoc à patre dicitur misſus. Sic autem & spiritus sanctus visibiliter apparuit, & in specie columbæ super Christum in baptiſmo, & in linguis ignis super apostolos: & licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut filius factus est homo, tamen sicut in signis quibusdam ipsius in huiusmodi visibilibus speciebus apparuit, & sic etiam ipse quodam nouo modo, scilicet visibiliter in mũdo fuit: & hoc ei fuit à patre & filio: vnde & ipse à patre & filio dicitur misſus: quod non minorationem in ipso, sed procesſionem ostendit. Est tamen & alius modus quo tam filius, quàm spiritus sanctus inuisibiliter mitti dicuntur. patet enim ex dictis, quòd filius procedit à patre per modum notitiæ qua Deus cognoscit seipsum: & spiritus sanctus procedit à patre & filio per modũ amoris quo Deus amat seipsum. vnde, sicut dictũ est, quũ aliquis per spiritũ sanctum amator Dei efficitur, spiritus sanctus est inhabitator ipsius: & sic quodam nouo modo in homine est scilicet secũdum nouum proprium effectum ipsum inhabitãs. Et quòd hunc effectum in homine faciat spiritus sanctus, est ei à patre & filio: & propter hoc à patre & filio inuisibiliter dicitur mitti: & pari ratione in mente hominis filius dicitur mitti inuisibiliter, cùm aliquis sic in diuina cognitione cõstituitur, quòd ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. vnde patet quòd nec iste etiam modus misſionis in filio à spiritu sancto minorationẽ inducit, sed solùm procesſionem ab alio. Similiter etiam nec spiritum sanctum à diuinitate excludit, quòd pater & filius interdum connumerãtur, non facta mentione de spiritu sancto: sicut nec filium à diuinitate excludit, quòd interdũ fit mentio de patre, non facta mentione de filio. per hoc enim tacitè scriptura insinuat, quòd quicquid ad diuinitatẽ pertinens de vno trium dicitur, de omnibus est intelligendum: eò quòd sunt vnus Deus. Nec etiam potest Deus pater sine verbo & amore intelligi, nec ecõuerso: & propter hoc in vno trium omnes tres intelligũtur, vnde & interdum fit mẽtio de solo filio in eo quod cõmune est tribus, sicut est illud Matth. 11. Neque patrẽ quis nouit nisi filius: cùm tamẽ & pater & spiritus sanctus patrem cognoscãt. Similiter etiam de spiritu sancto dicitur 1. Cor. 2. Quæ sunt Dei, nemo nouit nisi spiritus Dei. quum tamen certum sit, quòd ab hac cognitione diuinorũ neque pater, neque filius excludantur. Patet etiam quòd nõ potest ostẽdi spiritus sanctus esse creatura, per hoc ꝙ de ipso in scriptura sacra aliqua ad motũ pertinentia dicta inueniũtur. sunt enim accipienda metaphoricè. sic enim & Deo aliquãdo scriptura sacra motum attribuit, vt est illud Genes. 3. Cùm audiſſent vocem Domini deambulantis in paradiso. & 18. Descendam, & videbo vtrum clamorem opere compleuerint. Quòd ergo dicitur Spiritus Domini ferebatur super aquas, intelligendum est eo modo quo dictum * est: sicut dicitur quòd voluntas fertur in volitum, & amor in amatũ: quanuis & hoc Cap. 16. quidam non de spiritu sancto, sed de aëre intelligere velint, qui habet naturalẽ locum super aquam: vnde ad eius multimodas transmutationes significandas dictum est, quòd ferebatur super aquas. Quòd etiam dicitur, Effundã de spiritu meo super omnem carnem: ea ratione dictũ esse oportet intelligi, qua spiritus sanctus dicitur mitti hominibus à patre vel filio, vt dictũ est. verbo autem effusionis abundãtia effectus spiritus sancti intelligitur: & ꝙ nõ stabit in vno, sed ad plures deueniet: quibus etiã quodammodo in alios deriuetur: sicut patet in his quæ corporaliter effundũtur. Similiter autẽ quod dicitur, Auferã de spiritu tuo, tradámque eis, nõ ad ipsam essentiam seu personam spiritus sancti referendum est, cùm indiuisibilis sit: sed ad ipsius effectus, secundũ quos in nobis habitat, qui in homine poſſunt augeri & minui: non tamen ita quòd id quod subtrahitur vni, idem numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit: sed quia aliquid simile potest accrescere vni, in quo alij decresit: nec tamen requiritur ad hoc vt accrescat vni, quòd alteri subtrahatur, quia res spiritualis potest simul absque detrimẽto cuiuslibet à pluribus posſideri: vnde nec intelligendum est quòd de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc ꝙ aliis conferretur: sed ad actum siue officium referendum est, quia quod spiritus sanctus prius per solum Moysen effecerat, postea per plures impleuit. Sic etiam nec Helisæus petiit vt spiritus sancti essentia seu persona duplicata augeretur, sed vt duos effectus spiritus sancti qui fuerant in Helia, scilicet prophetia, & operatio miraculorũ, essent etiam in ipso: quanuis etiam non sit inconueniens quòd effectibus spiritus sancti vnus alio abundantius participet secundum duplam vel quantancunque aliam proportionem: cùm mensurata sit virtus vniuscuiusque atque finita: non tamen hoc præsumpsiſſet Helisæus petere vt in effectu spirituali superaret magistrũ. Patet etiam ex consuetudine sacræ scripturæ: ꝙ per quandam similitudinem humani animi pasſiones transferũtur in Deum, sicut dicitur in Psal. 105. Iratus est furore Dominus in populũ suum.

dicitur

dicitur enim Deus iratus, per similitudinem effectus. punit enim, quod & irati faciűt. vnde & ibidem subditur, Et tradidit eos in manus gentium. sic & spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus. deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes. Est etiam consuetus modus loquendi in sacra scriptura, vt illud Deo attribuatur, quod in homine facit, secundum illud Gene. 22. Nunc cognoui quòd timeas Dominű, id est, nunc cognoscere feci. & hoc modo dicitur, quòd spiritus sanctus postulat, quia postulátes facit: facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui, & desiderantes postulamus. Quum autem spiritus sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat, eodem autem amore Deus se & alia propter suam bonitatem amat, manifestum est quòd ad spiritum sanctum pertinet amor quo Deus nos amat. Similiter etiam amor quo nos Deum amamus, quű nos Dei faciat amatores, vt ex dictis patet, & quantum ad vtrumque, spiritui sancto competit donari, ratione quidem amoris quod Deus nos amat, eo modo loquendi quo vnusquisque dicitur dare amorem suum alicui, quum eum amare incipit, quáuis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem diuinam qua nos amat. effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, quum eum ad se trahit. Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem spiritus sanctus facit in nobis, vnde secundum hunc amoré in nobis habitat, vt ex dictis patet. & sic eum habemus, vt cuius ope fruimur. Et quia hoc est spiritui sancto à patre & filio, quòd per amorem quem in nobis causat, in nobis sit & habeatur à nobis, conuenienter dicitur à patre & filio nobis dari. Nec per hoc patre & filio minor ostéditur, sed ab ipsis habere originem. dicitur etiam & à seipso dari nobis, inquantum amorem secundum quem nos inhabitat, simul cum patre & filio in nobis causat. Quanuis autem spiritus sanctus verus sit Deus, & veram naturam diuinam habeat à patre & filio, non tamen oportet quòd filius sit. filius enim dicitur aliquis ex eo ꝙ genitus est. vnde si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quencunque modum ratione filiationis careret, vt puta si aliquis homo virtute sibi diuinitus ad hoc concessa hominem faceret ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo vt natus. processio autem spiritus sancti, rationem natiuitatis non habet, vt suprà ostensum est. vnde spiritus sanctus licet à patre & filio diuinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest. Quòd autem in sola natura diuina pluribus modis natura communicatur, rationabile est, quia in solo Deo eius operatio est suum esse, vnde quum in eo, sicut & in qualibet intellectuali natura, sit intelligere & velle, id quod procedit in eo per modum intellectus, vt verbum, aut amoris & voluntatis, vt amor, oportet quòd habeat esse diuinum, & sit Deus, & sic tam filius quàm spiritus sanctus est verus Deus. Hæc igitur de spiritus sancti diuinitate dicta sint, alia verò quæ circa eius processionem difficultatem habét, ex his quę de natiuitate filij dicta sunt, considerare oportet.

Super Cap. 23.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas veritatem circa diuinitatem spiritus sancti, vult ad rationes in contrarium adductas respondere. Pro solutione autem ad primum præmittit, quòd nomen spiritus à respiratione animalium sumptum videtur, in qua aër cum quodam motu infertur & emittitur.

Vnde ad omnem impulsum, & motum cuiuscunque aerei corporis trahitur. sic enim & ventus dicitur spiritus in Psal. 148. Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, &c. & vapor tenuis per membra diffusus ad eorum motus. Quia verò aër inuisibilis est, translatum est etiam nomen spiritus ad omnes virtutes & substantias inuisibiles, & motiuas, & sic anima sensibilis, & rationalis, & angeli, & Deus, præcipuè procedens per modum amoris, spiritus dicuntur. Tunc ad primam rationem dicit quòd propheta Amos per spiritum intelligit ventum: Zacharias verò per spiritum hominis intelligit animā humanā, non autem spiritum sanctű.

Ad secundam dicit primo, quòd dicitur spiritus sanctus loqui in sanctis viris, non à semetipso: quia à se non operatur. ab alio enim, scilicet à patre & filio sicut habet essentiam, ita habet & scientiam, & virtutem, & operationem, quæ sunt idem cum essentia. Dicit secundò, quòd audire ipsius est accipere scientiam à patre & filio. Dicit tertiò, quòd non debet nos mouere quòd dicit audiet in futuro, cùm accipere spiritus sancti sit æternum, quia æterno verba cuiuslibet temporis aptari possunt, cùm æternitas totum tempus complectatur.

ADVERTE quòd ex hoc quòd æternitas omnem differentiam temporis complectitur, verba futuri temporis de Deo dici intelliguntur, non quia Deus aliquid in futurum expectet, sed quia æternaliter futuro nobis tempori coëxistit. vnde quod dicitur de spiritu sancto quòd audiet, non sic intelligitur quasi sit accepturus scientiam à patre & filio, & nondum acceperit, sed quòd suum accipere scientiam, quod est æternum, futuro tempori coexistit, in quo quæ à patre æternaliter accipit, nobis manifestabit. Ad tertiam dicit, quòd cùm duplex sit missio spiritus sancti sicut & filij, scilicet visibilis, vt quum apparuit in specie columbæ super Christum, & in linguis igneis super apostolos: & inuisibilis, vt quum homo fit Dei amator per spiritum sanctum, & ipse spiritus sanctus hominem inhabitat, nulla istarum minorationem inducit, sed solùm dicit processionem ab alio. Nihil enim aliud significatur quum dicitur in allegata authoritate spiritus sanctus à Christo missus, quàm quod nouo quodam modo in mundo fuit, scilicet visibiliter, & quòd hoc ei fuit à patre & filio: & similiter intelligendum est, cùm dicitur inuisibiliter missus, quia videlicet per nouum proprium effectum hominem inhabitat, & quòd est ei à patre & filio quòd hunc effectum faciat in homine. Eodem etiam modo dicitur filius à patre missus, visibiliter quidem: quia in carne visibili hominibus apparuit: inuisibiliter autem, cùm aliquis sic in diuina cognione constituitur, quòd ex ea Dei amor in ipso procedat: & vtrumque istorum conuenit filio à patre.

ADVERTENDVM circa hoc, quod dictum est spi. san. inuisibiliter mitti per nouű proprium effectű, ꝙ non est intelligendű affectiuè, vt ex superioribus patet, quasi videlicet sit aliquis effectus spiritus sancti, quem ipse solus efficiat, & nõ aliæ diuinæ personæ, sed exéplariter tãtum. Amor enim creatus quo Deum amamus, inquantű huiusmodi est ab amore quo Deus seipsum amat exemplariter deductus & formatus.

SED occurrit dubium. Videtur enim velle san. Th. de ratione missionis esse, vt à mittente procedat. hoc autem non videtur verum, quia secundum Aug. 2. de Tri. filius mittitur à se & à spiritu sancto, & spiritus sanctus à filio & à se: constat autem quòd neque filius procedit à se aut spiritu sancto, neque spiritus sanctus à se procedit. Respondetur ex doctrina san. Tho. prima parte q. 43. art. vltimo, quòd nomen missionis duo significat in diuinis. aliquando enim significat processionem personæ missæ à persona mittente, & nouum modum essendi ipsius in creatura, & hoc est principale significatum: & sic sola persona procedés mittitur, & solum ab eo à quo procedit. Aliquando autem significat personæ missæ processionem ab aliquo, licet nõ à mittente, & nouű modű essendi ipsius in creatura: & hoc est secundariű significatű. & sic ad hoc vt persona aliqua mittatur, requiritur vt sit procedens, & vt nouum modű habeat in creatura: non autē requiritur quòd procedat à mittente. loquitur ergo san. Tho. hîc de principali significato missionis, Aug. autem de secundario significato.

SED adhuc remanet dubium. Secundum hanc enim responsionem mitti etiam in secundario significato includit produci, licet non à mittente. Videtur autem hoc contradictionem implicare. Si enim mitti includit produci, oportet vt mittere includat producere. Et sic oportet vt persona mittens producat personam missam, & consequenter quòd mitti sit produci à mittente.

Respondetur, quòd mitti includere produci, dupliciter potest intelligi. Vno modo formaliter, & in recto: alio modo materialiter, & in obliquo. Primo modo, mitti quantum ad suum secundariű significatum, non includit produci, sed tantum secundo modo. nõ enim sic mitti formaliter est produci, sed personā ab alia productā in aliquo nouo modo fieri: ideo non oportet vt mittere includat producere. Per hoc patet rationes Scoti in 14. dist. primi, quas tamen & ipse soluit, non esse contra mentem san. Tho. procedunt enim ac si diceremus, quòd mitti quantum ad suum secundarium significatum, formaliter includit produci. Vide apud Capreolum in primo, distinctione 15. & 16.

Ad quartam dicit, quòd non fieri quãdoque mentionem de spiritu sancto dum pater & filius commemorantur, ipsum à diuinitate nõ excludit: sicut nec filius excluditur cùm fit mentio de patre non facta de ipso mentione. per hoc enim insinuat tacitè scriptura, quòd quicquid ad diuinitatem pertinens de vno trium dicitur, de omnibus est intelligendum, eò quòd sint vnus Deus: nec etiam posset Deus pater sine verbo & amore intelligi, nec econuerso: & ideo in vno trium omnes tres intelliguntur. Vnde in huiusmodi interdum fit mentio de filio, vt Matth. vndecimo: Neque patrem quis nouit &c. cùm tamen & pater & spiritus sanctus patrem cognoscant, interdum etiam de spiritu sancto, vt primæ Corinthiorum secundo. Quæ sunt Dei &c. cùm tamen à diuinorum cognitione neque excludatur pater, neque filius.

CIRCA hanc responsionem, quãtum ad id quòd dicitur patrem non posse intelligi sine verbo & amore, nec econuerso, dubiű primò occurrit, quia ista non sunt correlatiua sub istis nominibus, nec vnű est de intrinseca ratione alterius, vt videtur, ideo non apparet quomodo vnum non possit intelligi sine aliis. Dubium secundò occurrit, quia etiam posito quòd vnum sine aliis intelligi non possit, non tamen sequitur quòd in vno omnes intelligantur, quantum ad idem prædicatum, vt videtur velle san. Th. quanuis enim in humanis pater non possit intelligi sine filio, non tamen cùm pater dicitur esse sapiens, intelligitur quòd & filius sapiens sit. Ad primű horum dicitur, quòd nõ ad illű sensum dicit. san. Th. patrem non posse intelligi sine verbo & amore, quia sint correlatiua, aut vnű sit de formali ratione alterius, hoc enim nihil ad propositű faceret. vt patet ex secundo dubio, & ex prima parte q. 31. art. 2. ad 3. & 1. Sent. d. 21. q. 1. art. 1. ad secundum, sed quia sunt vnius numero essentię. ex vnitate enim essentiæ sequitur quòd nõ potest intelligi essentia Dei patris, quin intelligatur essentia verbi & amoris diuini: & ideo in vno trium, omnes tres intelliguntur quantum ad essentiam eorum, & quantum ad ea quæ eorum oppositionem relatiuam non concomitantur.

Ad secundum dubium respondetur, quòd ex intellectu omnium in vno,

vno modo exposito, sequitur vt etiam in vno omnes intelligantur quantum ad prædicata essentialia. De his enim loquitur sanctus Thomas. Nam quum huiusmodi concomitentur essentiam diuinã, & in intellectu vnius personæ diuinæ omnes intelligantur quantum ad essentiam, sequitur vt cùm de vna persona aliquod essentiale prædicatum dicitur, nõ excludãtur aliæ duæ. Nec valet quod adducitur de patre & filio in creaturis, quia in illis pater & filius non habent vnam numero essentiam, sicut est in diuinis. Ad quintam dicit primò, quòd motus metaphoricè attribuitur spiritui sancto, sicut & cùm de Deo dicitur Gen. 3. Cùm audissent &c. & 18. Descendam &c. Intelligitur enim cùm dicitur spiritus sanctus ferri super aquas, sicut dicitur quòd voluntas fertur in volitum, & amor in amatum, quamuis quidam hoc de aëre intelligere velint, qui naturalem locum habet super aquas, ad cuius multimodas transmutationes significandas dictum est, quòd ferebatur super aquas.

Dicit secundò, quòd dictum Ioannis intelligendum est ea ratione qua spiritus sanctus dicitur mitti hominibus à patre vel filio. Verbo autem effusionis abundantia effectus spiritus sancti intelligitur, quòd scilicet ad plures deueniat à quibus etiam quodammodo in alios deriuetur, vt patet in his quæ corporaliter effunduntur.

ADVERTE quòd sanctus Thomas non dicit absolutè à quibus in alios deriuetur, sed addit quodammodo: quia effectus spiritus sancti, qui est charitas, non potest principaliter ab homine causari, sed tantùm dispositiuè & ministerialiter, vt patet quarto Sententiarum. Ad sextam dicit primò, quòd illud dictum Numeri, non est ad ipsam essentiam spiritus sancti referendum, sed ad ipsius effectus, qui in homine possunt augeri & minui, inquantum aliquid simile potest accrescere vni, in quo alius decrescit. Dicit secundò, quòd non oportet ad hoc vt accrescat vni, quòd alteri subtrahatur, quia res spiritualis potest simul absque detrimento cuiuslibet à pluribus possideri. Vnde non est intelligendum, quòd de bonis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quòd aliis conferretur, sed ad actum vel officium referendum est: quia quod prius spiritus sanctus per solum Moysen effecerat, postea per plures impleuit. Eodem modo dicendum, quòd Helisæus duos effectus spiritus sancti qui erant in Helia, scilicet prophetiam & operationem miraculorum petiit, non autẽ quòd essentia seu persona spiritus sancti duplicata augeretur, aut quòd in effectu spirituali superaret magistrum: quamuis non sit inconueniẽs effectibus spiritus sancti vnum alio abundantius participare secundum duplam aut quamcunque aliam proportionem, &c.

Ad septimam dicit, quòd spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus. deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes. Ex consuetudine nanque scripturæ, per quandã similitudinem, humani animi passiones transferuntur in Deum. Ad octauam dicit, quòd spiritus sanctus postulare dicitur, quia nos postulantes facit, causando in nobis amorem Dei, quo desideramus ipso frui, & desiderãtes postulamus: sicut etiam dicitur Gen. 22. Nunc cognoui quòd timeas Dominum, id est, nunc cognoscere feci. Est enim in sacra scriptura cõsuetum, vt illud Deo attribuatur, quod in homine facit.

Ad nonam dicitur quòd quum spiritus sanctus procedat per modum amoris, & nos faciat Dei amatores, competit sibi donari ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquẽdi quo dicitur quis dare amorem suum alicui, quum eum amare incipit: quamuis ex tempore Deus neminem amare incipiat, si ipsa voluntas respiciatur, sed effectus sui amoris ex tempore causetur in aliquo. ratione verò amoris quo nos Deum amamus, quia hunc spiritus sanctus facit in nobis, & secundum eum in nobis habitat, eúmque habemus, vt cuius ope fruimur, id est, vt cuius auxilio potimur, & quia hoc est spiritui sancto à patre & filio, conuenienter dicitur à patre & filio nobis dari: in hoc autem ostenditur non quòd ipsis minor sit, sed quòd ab ipsis originem habet. Dicitur & à seipso nobis dari, inquãtum dictum amorem simul cum patre & filio in nobis causat.

ADVERTE quòd ex ista responsione habetur, assumptum hoc esse falsum: Nullus congruè donat nisi id cuius habet dominium. dicitur enim quòd in diuinis etiam quis congruè donat id cuius est principium originatiuum, licet eius propriè dominium non habeat. Ad decimam inquit, quòd licet spiritus sanctus verus sit Deus, & veram naturam diuinam habeat à patre & filio, non tamen oportet quòd sit filius, quia processio spiritus sancti rationem natiuitatis non habet. dicitur enim aliquis filius ex eo quòd genitus est. Nam si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet nõ per genituram, sed per alium quemcunque modum, ratione filiationis careret. Declaratur exemplo, si videlicet homo ex aliqua sui corporis parte hominem faceret, vel exteriori modo, sicut artificiata. nam homo productus non diceretur producentis filius.

ADVERTE, vt ex superibus constat, quòd idcirco processio spiritus sancti rationem natiuitatis aut generationis non habet, licet ipse naturã diuinam accipiat: quia ex ratione sua qua est processio per modum voluntatis, siue per modum amoris non habet vt productum sit simile producenti, sed magis quòd sit impressio & inclinatio quædam in rem amatam. de ratione autem generationis est, quòd genitum sit simile generanti. Ad vltimam dicit, quòd rationabile est in sola diuina natura pluribus modis naturam communicari, quia cùm in solo Deo eius operatio sit suum esse, id quod procedit in eo per modum intellectus aut per modum amoris & voluntatis, oportet quòd habeat esse diuinum, & sit Deus.

ADVERTENDVM est ex ista responsione, quòd illa propositio, Vnius naturæ est tantùm vnus communicationis modus: habet veritatem in natura creata tantùm, in qua operatio distinguitur ab esse operantis: & ideo non oportet per omnem processionem eius communicari naturam, sed tantùm per vnum modum: non autem in natura diuina in qua operatio est idem quod esse Dei: & ideo per omnem eius processionem ad intra, oportet communicari naturam cuius esse Dei est proprium. Propter hoc inquit S. Thom. quòd in sola natura diuina pluribus modis naturam communicari rationabile est, quia in Deo solo eius operatio est suum esse. Sic enim constat quòd intelligere & velle diuinum quibus ad intra producitur filius & spiritus sanctus, sunt idem quòd diuinum esse: & ideo oportet vt producta quorum esse est intelligere & velle, naturã diuinam habeant, vtpote diuinum habentia esse.

SED circa hanc responsionem dubitatur. Admittit enim hæc responsio quòd in creaturis vna natura vno tantùm modo communicatur: contra hoc autem est, quia sunt aliquæ naturæ quæ per putrefactionem & per propagationem producuntur. ostensum enim est in præcedentibus quòd producta per putrefactionem & per generationem, sunt eiusdem speciei secundum mentem S. Thom. constat autem, quòd per generationem produci, & per putrefactionem, sunt diuersi modi communicationis naturæ. Respondetur dupliciter. Primò quod illa propositio habet veritatem in naturis perfectis, instantia autem datur in naturis imperfectis. Secundò, ꝙ illa propositio est vniuersaliter vera in omni natura intelligendo communicationem vt est ab indiuiduo illius naturæ. sensus est enim ꝙ vna natura tantum vno modo communicari potest à supposito & indiuiduo illius naturæ: contra autem hunc sensum patet quòd instantia nulla est. Vltimò inquit S. Thom. hæc de spiritus sancti diuinitate dicta esse: difficultates verò circa eius processionem ex his quæ de natiuitate filij dicta sunt, considerari oportere.

Quòd spiritus sanctus procedat à filio.

Cap. 24.

VIDAM verò circa spiritus sancti processionem errare inueniũtur, dicentes spiritum sanctum à filio non procedere: & ideo ostendẽdum est, spiritum sanctum à filio procedere. Manifestum est enim ex sacra scriptura ꝙ spiritus sanctus est spirit. filij. dicitur enim Rom. 8. Siquis spiritum Christi non habet, hic non est eius. Sed ne aliquis posset dicere, quòd alius sit spiritus qui procedit à patre, & alius qui est filij: ostenditur ex verbis eiusdem Apost. ꝙ idem spiritus sanctus sit patris & filij. nam hoc quod inductum est, Siquis spiritum Christi non habet, hic non est eius: subiunxit postquam dixerat, Si spiritus Dei habitat in nobis, &c. Non autem potest dici spiritus sanctus esse spiritus Christi ex hoc solo quòd eum habuit tanquam homo, secundum illud Lucæ 4. Iesus plenus spiritu sancto regressus est à Iordane. dicitur enim Gal. 4. Quoniam estis filij Dei, misit Deus spiritum filij sui in corda vestra clamantem abba pater. ex hoc ergo spiritus sanctus nos facit filios Dei, inquãtum est spiritus filij Dei. Efficimur autem filij Dei adoptiui per assimilationem ad filium Dei naturalem, secundum illud Rom. 8. Quos præsciuit & prædestinauit fieri conformes imaginis filij eius, vt sit ipse primogenitus in multis fratrib. sic igitur est spiritus sanctus spiritus Christi, inquãtum est filius Dei naturalis. non potest autem secundum aliam habitudinem spiritus sanctus dici spiritus filij Dei, nisi secũdum aliquam originem: quia hęc sola distinctio in diuinis inuenitur. necesse est igitur dicere, quòd spiritus sanctus sic sit filij, quòd ab eo procedat. *Idem 1. p. q. 36. art. 2. & de Pot. q. 10. art. 4.*

2 Item, spiritus sanctus à filio mittitur, secundum illud Ioan. 15. Cùm venerit paracletus quem ego mittam vobis à patre. Mittens autem, authoritatẽ aliquam habet in missum. oportet igitur dicere, ꝙ filius habeat aliquam authoritatem respectu spiritus sancti: non autẽ dominij, vel maioritatis: sed secundum solam originem: sic igitur spiritus sanctus est à filio. Siquis autem dicat ꝙ etiam filius mittitur à spir. sancto, quia dicitur Luc. 4. quòd Dominus dixit in se impletum illud Isa. Spiritus Domini super me, euangelizare pauperibus misit me. Sed considerãdum est, quòd filius à spiritu sancto mittitur secundum naturam assumptam: spiritus autem sanctus non assumpsit naturam creatam, vt secundum eam possit dici missus à filio, vel filius habere authoritatem respectu ipsius: relinquitur igitur ꝙ respectu personæ æternæ filius super spiritum sanctum authoritatem habeat.

3 Amplius, Ioannis 16. dicit filius de spiritu sancto: Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, & annunciabit vobis. non autem potest dici quòd accipiat id quod est filij, non tamen accipiat à filio: vt puta si dicatur, quòd accipiat essentiam diuinam quæ est filij à patre: vnde & subditur, Omnia quæcunque habet pater, mea sunt, propterea dixi vobis, quia de meo accipiet. Si enim omnia quæ patris sunt, & filij sunt, oportet quòd authoritas patris secũdum quam est principium spiritus sancti, sit & filij. Sicut ergo & spiritus sanctus accipit de eo quod est patris à patre, ita accipit de eo quod est filij à filio.

4 Adhuc, etiam induci possunt authoritates doctorum ecclesiæ, etiam Græcorũ. Dicit enim Athanasius, Spiritus

ſanctus à patre & filio, non factus, nec creatus, nec genitus, ſed procedens. Cyrillus etiam in epiſtola ſua quam synodus Chalcedonẽſis recepit, dicit, Spiritus veritatis nominatur, & eſt ſpiritus veritatis, & profluit ab eo: ſicut denique & ex Deo patre. Didymus etiam dicit in libro de ſpiritu ſancto, Neque quid eſt aliud filius, exceptis his quæ ei dantur à patre: neque alia eſt ſpiritus ſancti ſubſtãtia præter id quod quidam concedũt, videlicet ſpiritum ſanctum eſſe à filio, & profluere ab ipſo. Verbum enim proceſsionis inter omnia quæ ad originem pertinent, magis inuenitur eſſe commune. quicquid enim quocunque modo eſt ab aliquo, ab ipſo procedere dicimus: & quia diuina melius per communia quàm per ſpecialia deſignãtur, verbũ proceſsionis in origine diuinarum perſonarũ maximè eſt attendendum. vnde ſi concedatur quòd ſpiritus ſanctus ſit à filio, vel profluit ab eo, ſequitur quòd ab eo procedat.

De cap.16. 5 Item, habetur in determinatione quinti concilij.* Sequimur per omnia ſanctos patres & doctores eccleſiæ, Athanaſium, Hilarium, Baſilium, Gregoriũ theologũ, Gregorium Nyſſenum, Ambroſium, Auguſtinum, Theophilum, Ioannem Conſtãtinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Probum: & ſuſcipimus omnia quæ de recta fide & damnatione hæreticorum expoſuerunt. Manifeſtũ eſt autem ex multis authoritatibus Auguſtini, & præcipuè in libro de Trinitate, & ſuper Ioannem, quòd ſpiritus ſanctus ſit à filio: oportet igitur concedi, ꝙ ſpiritus ſanctus ſit à filio. Hoc etiã euidentibus rationibus apparet. In rebus enim remota materiali diſtinctione, quæ in diuinis perſonis locũ habere non poteſt, non inueniuntur aliqua diſtingui niſi per aliquam oppoſitionem. quæ enim nullam oppoſitionẽ habent adinuicem, ſimul eſſe poſſunt in eodem. vnde per ea diſtinctio cauſari non poteſt. album enim & triangulare licet diuerſa ſint, quia tamen non opponuntur, in eodem eſſe contingit. oportet autem ſupponere ſecundũ fidei catholicæ documẽta, ꝙ ſpiritus ſanctus à filio diſtinguatur: aliter enim nõ eſſet trinitas, ſed dualitas in perſonis: oportet igitur huiuſmodi diſtinctionem per aliquã oppoſitionem fieri: nõ autem oppoſitione affirmationis & negationis: quia ſic diſtinguuntur entia à non entibus. nec etiam oppoſitione priuationis & habitus: quia ſic diſtinguuntur perfecta ab imperfectis. neque etiam oppoſitione contrarietatis: quia ſic diſtinguuntur quæ ſunt ſecũdum formam diuerſa: nam contrarietas (vt philoſophi docent) eſt differentia ſecundum formam: quæ quidem differentia diuinis perſonis non conuenit: cùm earum ſit vna forma ſicut vna eſſentia: ſecundum illud Apoſtoli Phil.2. de filio dicentis: Quia cùm in forma Dei eſſet, ſcilicet, patris. Relinquitur igitur vnam perſonam diuinam ab alia non diſtingui, niſi oppoſitione relationis: ſic enim filius à patre diſtinguitur ſecũdum oppoſitionem relatiuam patris & filij. Non enim in diuinis perſonis alia relatiua oppoſitio eſſe poteſt, niſi ſecundum originẽ. Nam relatiuè oppoſita vel ſuper quantitatem fundãtur, vt duplum & dimidium, vel ſuper actionem & paſsionẽ, vt dominus & ſeruus, mouens & motum, *Lib.1.c.86.* pater & filius. Rurſus, relatiuorum quæ ſuper quantitatem fundantur, quædã fundãtur ſuper diuerſam quantitatem, vt duplum & dimidiũ, maius & minus: quædã ſuper ipſam vnitatem, vt idem, quod ſignificat vnum in ſubſtantia: & æquale, quod ſignificat vnum in quãtitate: & ſimile, quod ſignificat vnum in qualitate. diuinæ igitur perſonæ diſtingui non poſſunt relationibus fundatis ſuper diuerſitatem quantitatis: quia ſic tolleretur trium perſonarum æqualitas: neque iterum relationibus, quæ fundãtur ſuper vnum: huiuſmodi enim relationes diſtinctionem nõ cauſant, imò magis ad conuenientiam pertinere inueniuntur, etſi fortè aliqua eorum diſtinctionem præſupponant. In relationibus verò omnibus ſuper actione vel paſsione fundatis ſemper alterum eſt vt ſubiectum, & inæquale ſecundũ virtutem: niſi ſolum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio deſignatur, eò quòd inuenitur aliquid producere ſibi ſimile, & æquale ſecundum naturam & virtutem. relinquitur igitur ꝙ diuinæ perſonæ diſtingui nõ poſſunt, niſi oppoſitione relatiua ſecũdum originem. oportet igitur ꝙ ſi ſpiritus ſanctus à filio diſtinguitur, ꝙ ſit ab eo. non enim eſt dicere, ꝙ filius ſit à ſpiritu ſancto, cũ ſpiritus ſanctus magis filij eſſe dicatur, & à filio detur. Item à patre eſt & filius & ſpiritus ſanctus: oportet igitur patrem referri & ad filium, & ad ſpiritum ſanctum, vt principium ad id quod eſt à principio. refertur autem ad filium ratione paternitatis: non autem ad ſpiritum ſanctum: quia tunc ſpiritus ſanctus eſſet filius. paternitas enim non dicitur niſi ad filium. oportet igitur in patre eſſe aliam relationem, quæ referatur ad ſpiritum ſanctum, & vocetur ſpiratio: ſimiliter cùm in filio ſit quædã relatio qua refertur ad patrem, quæ dicitur filiatio: oportet quòd in ſpiritu ſancto ſit etiã alia relatio qua referatur ad patrẽ, & dicatur proceſsio: & ſic ſecundum originem filij à patre, ſunt duæ relationes, vna in originãte, alia in originato: ſcilicet paternitas & filiatio: & aliæ duæ ex parte originis ſpiritus ſancti, ſcilicet ſpiratio & proceſsio. paternitas igitur & ſpiratio nõ conſtituunt duas perſonas, ſed ad vnam perſonam patris pertinent: quia non habent oppoſitionem adinuicem. neque igitur filiatio & proceſsio duas perſonas conſtituerent, ſed ad vnã pertinerẽt, niſi haberẽt oppoſitionem adinuicem. nõ eſt autẽ dare aliam oppoſitionẽ niſi ſecũdum originem. oportet igitur ꝙ ſit oppoſitio originis inter filium & ſpiritũ ſanctum, ita ꝙ vnus ſit ab alio. Adhuc quæcunque cõueniunt in aliquo communi, ſi diſtinguãtur abinuicem, oportet ꝙ diſtinguantur ſecũdum aliquas differentias per ſe & nõ per accidens pertinẽtes ad illud commune: ſicut homo & equus cõueniunt in animali, & diſtinguuntur ab inuicem, non per album & nigrum, quæ ſe habent per accidens ad animal, ſed per rationale & irrationale, quæ per ſe ad animal pertinent: quia cùm animal ſit habens animã, oportet ꝙ hoc diſtinguatur per hoc quod eſt habere animam talem vel talem: vt puta rationalẽ vel irrationalem. manifeſtũ eſt autem ꝙ filius & ſpiritus ſanctus conueniunt in hoc, ꝙ eſt eſſe ab alio, quia vterque eſt à patre: & ſecũdum hoc pater cõuenienter differt ab vtroque inquantũ eſt innaſcibilis. ſi igitur ſpir. ſanct. diſtinguatur à filio, oportet ꝙ hoc ſit per differentias quæ per ſe diuidant hoc quod eſt eſſe ab alio: quæ quidem non poſſunt eſſe niſi differentiæ eiuſdem generis, ſcilicet, ad originem pertinentes: vt vnus eorum ſit ab alio. relinquitur igitur ꝙ ad hoc vt ſpirit. ſanct. diſtinguatur à filio, neceſſe eſt ꝙ ſit à filio. Amplius, ſi quis dicat ſpir. ſanct. diſtingui à filio, nõ quia ſit à filio, ſed propter diuerſam originẽ vtriuſq; à patre: in idẽ hoc realiter redire neceſſe eſt. Si enim ſpir. ſanct. eſt alius à filio, oportet ꝙ alia ſit origo vel proceſsio vtriuſque. Duæ autẽ origines non poſſunt diſtingui niſi per terminũ, vel principiũ, vel ſubiectũ: ſicut origo equi differt ab origine bouis ex parte termini, ſecũdum ꝙ hæ duæ origines terminãtur ad naturas ſpecie diuerſas. Ex parte autem principij, vt ſi ſupponamus in eadem ſpecie animalis quædam generari ex virtute actiua ſolis tantùm: quædam autem ſimul cum hac ex virtute actiua ſeminis. Ex parte verò ſubiecti differt generatio huius equi & illius: ſecundum quòd natura ſpeciei in diuerſa materia recipitur. Hæc autem diſtinctio, quæ eſt ex parte ſubiecti, in diuinis perſonis locum habere non poteſt, cùm ſint omnino immateriales. Similiter etiam ex parte termini, vt ita liceat loqui, non poteſt eſſe proceſsionum diſtinctio: quia vnam & eandem diuinam naturam quam accipit filius naſcendo, accipit ſpiritus ſanctus procedendo. relinquitur igitur quòd vtriuſque originis diſtinctio non poteſt eſſe niſi ex parte principij. manifeſtum eſt autem quòd principium originis filij eſt pater ſolus. Si igitur proceſsionis ſpiritus ſancti principium ſit ſolus pater, non erit alia proceſsio ſpiritus ſancti à generatione filij, & ſic nec ſpiritus ſanctus diſtinctus à filio. Ad hoc igitur quòd ſint aliæ proceſsiones, & alij procedentes, neceſſe eſt dicere quòd ſpiritus ſanctus non ſit à ſolo patre, ſed à patre & filio. Si quis verò iterum dicat, quòd differũt proceſsiones ſecundum principium inquantũ pater producit

filium per modum intellectus vt verbum, spiritum autem sanctum per modum voluntatis quasi amorem: secundum hoc oportebit dici, q secundum differentiam volūtatis & intellectus in Deo patre distinguantur duæ processiones, & duo procedentes: sed voluntas & intellectus in Deo patre non distinguuntur secundum rem, sed solùm secūdum rationem, vt in 1. lib.* ostensum est. sequetur igitur q duæ processiones, & duo procedentes differāt solùm ratione. ea verò quæ solùm ratione differunt, de se inuicem prædicantur. verum enim est dicere, q diuina voluntas est intellectus eius, & ecōuerso. verum ergo erit dicere q spiritus sanctus est filius, & econuerso: quod est Sabellianæ impietatis. non igitur sufficit ad distinctionem spir. sancti & filij, dicere, quòd filius procedat per modum intellectus, & spirit. sanctus per modum voluntatis: nisi cum hoc dicatur etiam quòd spir. sanctus sit à filio. Præterea, ex hoc ipso q dicitur, quòd spir. sanctus procedit per modum volūtatis, & filius per modum intellectus, sequitur quòd spirit. sanct. sit à filio. nam amor procedit à verbo, eò quòd nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus.

* Cap. 45. & 37.

Item, si quis diuersas species rerū consideret, in eis quidem ordo ostenditur, prout viuētia sunt supra non viuentia, & animalia supra plantas, & homo super alia animalia, cū in singulis horū diuersi gradus inueniātur secūdum diuersas species. vnde & Plato species rerū dixit esse numeros, qui specie variātur per additionem vel subtractionem vnitatis. vnde in substātiis immaterialibus non potest esse distinctio, nisi secundū ordinē: in diuinis autē personis, quę sunt omnino immateriales, nō potest esse alius ordo nisi originis. nō igitur sunt duæ personæ ab vna procedentes nisi vna earū procedat ab altera: & sic oportet spir. sanctū procedere à filio. Adhuc, pater & filius quantū ad vnitatē essentiæ non differūt, nisi in hoc q hic est pater, & hic est filius. quicquid igitur præter hoc est, commune est patri & filio. esse autem principium spirit. sancti, est præter ratione paternitatis & filiationis. nam alia relatio est qua pater est pater, & qua pater est principium spiritus sancti, vt suprà dictū est esse. igitur principium spiritus sancti, est commune patri & filio. Amplius, Quicquid non est contra ratione alicuius, non est impossibile ei conuenire, nisi fortè per accidens: esse autem principium spiritus sancti, non est contra rationem filij, neque inquantum est Deus: quia pater, qui est Deus, est principiū spiritus sancti: neque inquantum est filius, eò quòd alia est processio spiritus sancti, & alia filij. non est autem repugnās id quod est à principio secūdum vnam processionem, esse principium processionis alterius. relinquitur igitur, quòd non sit impossibile filium esse principium spiritus sancti: quod autem non est impossibile, potest esse: in diuinis autem non differt esse & posse: ergo filius est principium spiritus sancti.

Super Cap. 24.

QVIA in præcedētibus sæpe suppositum est, spiritum sanctum à filio procedere, & hoc aliquam difficultatem habet: vt huiusmodi tollatur difficultas, vult sanctus Thomas ostendere veritatem. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum: secundò rationes aduersariorum soluit, cap. seq. Quantum ad primum probat dupliciter propositum, authoritatibus, scilicet, & rationibus. Primò ergo probatur ex Auth. Apost. Rom. 8. Ibi enim spiritus sanctus dicitur, spiritus filij: non potest autem secundum aliam habitudinem spiritus sancti dici spiritus filij Dei, nisi secūdum aliquam originem, cùm hæc sola distinctio inueniatur in diuinis, ergo, &c. Si dicatur quòd alius est spiritus qui procedit à patre, & alius qui est filij, ex verbis apostoli præcedentibus quibus dixit, Si spiritus Dei habitat in vobis, hoc conuincitur esse falsum. Si etiam dicatur quòd spiritus sanctus est spiritus Christi, inquantum eum habuit vt homo, secundum illud Luc. 4. Iesus plenus, &c. Contra arguitur: Spiritus sanctus nos facit filios Dei, inquantum est spiritus filij Dei: vt patet ad Gal. 4. cùm dicitur: Quoniam estis, &c. sed efficimur filij Dei adoptiui per assimilationem ad filium Dei naturalem, iuxta illud Romanorum octauo: Quos præsciuit, &c. ergo spiritus sanctus est spiritus Christi, inquantum est filius Dei naturalis, supple, ergo non inquantum est homo. Secundò probatur ex eo quòd Ioannis 15. dicitur, spiritur sanctus à filio mitti. mittens enim authoritatem aliquam habet in missum. ergo filius aliquam authoritatem habet respectu spiritus sancti, non autem dominij vel maioritatis: ergo secundum solam originem, ergo, &c. Si dicatur hanc rationem non valere, quia etiam filius mittitur à spir. sancto, vt ostenditur Luc. 4. hoc non obstat, quia filius à spir. sancto mittitur secundum humanam naturam assumptam: hoc autem non potest dici de spiritu sancto, qui naturam creatam non assumpsit.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Thom. prima parte, quæstione 43. articulo vltimo, quòd non solùm potest dici quòd filius Dei missus est à spiritu sancto secundum humanam naturam ad prædicandum, sed etiam aliquo modo concedi potest quòd ipsa persona filij à spiritu sancto mittitur, si inquam intelligatur persona mittens esse principium effectus secundum quem attenditur missio. sic enim tota trinitas mittit personam missam, inquantum tota trinitas est causa illius effectus secundum quem missio attenditur: sed tunc non oportet vt mittens habeat authoritatem super personam missam, sed sufficit vt habeat authoritatē super effectum secundum quem dicitur mitti.

ATTENDENDVM secundò, quòd si propriè accipiatur authoritas, importatur nomine ipso ratio principij, non de principio. dicitur enim Author, qui alicuius rei est principium, & hoc ab alio non habet. sed tamen extenso vocabulo omnis relatio principij producentis potest authoritas nominari. Quum ergo dicitur quòd mittens, authoritatem aliquam habet in missum, accipitur authoritas secundo modo, non autem primo modo. filius enim licet sit principium spiritus sancti, hoc tamen habet à patre. vnde propriè non potest dici author spiritus sancti, sed bene pater author eius dici potest, quia quòd sit eius principium, à seipso habet, non autem ab alio. intelligitur etiam de mittente quantum ad primarium eius significatum, non autem quantum ad secundarium, iuxta ea quæ in præcedenti cap. dicta sunt. Tertiò probatur, quia Ioan. 16. dicit filius de spir. sanct. Ille me, &c.

Si dicatur quòd spiritus sanctus accipit id quod est filij, puta essentiam, non tamen ab ipso, sed à patre. Contra hoc est quod subditur: Omnia quæ habet pater, mea sunt, &c. Si enim omnia quæ habet pater, sunt filij, ipsius etiam erit authoritas patris secundum quam est principium spiritus sancti.

SED videtur hæc replica non esse sufficiēs. sicut enim nō valet, Omnia quæ habet pater, sunt filij, ergo relatio paternitatis quę est patris, est etiam filij: ita non valet. ergo authoritas patris est etiam filij. Illa enim propositio intelligitur de absolutis.

Respondetur iuxta dicta in præcedentibus, quòd Christi propositio intelligenda est de his quæ patri conueniunt, non inquantum filio opponitur relatiuè. Cùm enim nulla sit distinctio inter patrem & filium, nisi ea quam facit oppositio relatiua, oportet illis omnia communia esse, exceptis illis in quibus relatiuè opponuntur. Cùm autem pater opponatur filio paternitate, non relatione principij ad spir. sanctum, bene sequitur ex eo quòd omnia quæ sunt patris, sunt etiam filij, quòd filio conueniat authoritas respectu spir. sancti, non autem paternitas. Quartò probatur ex authoritate doctorum ecclesiæ etiam Græcorū. nam Athanasius dicit ipsum à patre & filio procedere. Cyrillus dicit eum à veritate profluere, sicut & ex Deo patre. Didymus etiam concedit ipsum esse à filio, & ab ipso profluere. Sed quia posset quis dicere quòd Cyrillus & Didymus concedunt ipsum à filio esse & profluere, non autem procedere: addidit S. Thom. q verbū processionis inter omnia ad originem pertinentia magis inuenitur commune: & ideo in origine diuinarum personarum maximè est attendendum, quia diuina magis per communia quàm per specialia designantur. vnde si concedatur spiritus sancti esse vel profluere à filio, sequitur quòd ab eo procedat.

ADVERTENDVM quod idcirco S. Thom. doctorum Græcorū authoritatibus innititur, quia Græci spir. sanctum procedere à filio negabāt. Contra quos in tractatu qui contra errores Græcorum inscribitur, latius disputauit. Quintò probatur, quia in determinatione quinti concilij, scilicet, Constantinopolitani, vt habetur de Potentia Dei, q. 10. art. 4. ad 13. dicitur, Sequimur per omnia sanctos patres & doctores ecclesiæ, Athanasium, &c. Multis autem Augustini authoritatibus, præcipuè in lib. 15. cap. 26. de Trinitate, & super Ioannem tract. 99. manifestum est quòd spiritus sanctus a filio procedit. Secundo loco arguitur rationibus quæ quidem non simpliciter demonstrant, sed ostendunt oportere spiritum sanctū à filio procedere, supposita diuinarum personarum trinitate. Prima ratio est: Oportet distinctionem diuinarum personarum per aliquam oppositionem fieri: sed non possunt personæ diuinæ per aliam oppositionem distingui quàm per oppositionem relatiuam originis. ergo si spiritus sanctus à filio distinguitur, oportet quòd sit ab eo, cùm non possit dici quòd filius sit à spiritu sancto, eò quòd spiritus sanctus filij esse dicatur & à filio detur. probatur maior, quia remota materiali distinctione quæ in diuinis personis locum habere non potest, non inueniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem. ea enim quæ nullam oppositionem habent, simul esse possunt, vt patet in albo & triangulari. minor autem probatur sic: distinctio diuinarum personarum non fit per oppositionem affirmationis & negationis, quia sic distinguuntur entia à non entibus: nec per oppositionem priuationis & habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis: nec per oppositionem contrarietatis: quia illa secundū Philosophum est differentia secundum formam, quæ differentia diuinis personis non conuenit: nec per oppositionem relatiuam quæ super quantitate fundatur, quia non per eam quæ fundatur super diuersitate quantitatis, quia tolleretur personarum æqualitas: non etiam per eam quæ fundatur in vnitate, quia huiusmodi relationes distinctionem non causant, etsi fortè aliquæ earum distinctionem præsupponant: nec per oppositionem relatiuam, quæ in actione & passione fundatur, alia videlicet ab oppositione originis, quia in iis semper alterum est vt subiectum & inæquale secūdum virtutē, nisi in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, cùm inueniatur aliquid producere sibi simile & æquale secundum virtutem, ergo, &c.

CIRCA istam propositionem, Non inueniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem: aduertendum quòd intelligitur non de distinctione formarum & naturarum accidentalium, quia sunt aliquæ formæ & naturæ distinctæ quæ nullam habent ad inuicem oppositionem, sicut triangulus & albedo, sed intelligitur de distinctione formali substantiarum subsistentium. tales enim substantiæ non distinguuntur nisi per aliquam oppositionem, id est, principia quibus ab inuicem formaliter distinguuntur, oportet esse opposita, accipiēdo oppositionem largo modo, vt scilicet etiam distincta per perfectum & imperfectum dicuntur opposita. sic enim exponit S. Thom. primo Sent. dist. 26. q. 2. art. 2. vt enim hic dicitur, si non opponuntur aliquæ formæ, possunt simul esse in eodem: & si

possunt simul esse in eodem, non possunt esse ratio distinctionis formalis rei subsistentis. non enim necesse est aliqua distingui per illas formas quæ subiectum distinctum non exigunt, sed in eodem esse possunt.

CIRCA illam propositionem, Per oppositionem negationis & affirmationis distinguuntur entia à non entibus: aduertendum quòd non ens dupliciter accipi potest, scilicet, simpliciter & in genere, quod scilicet est non ens tale. Si accipiatur primo modo, sic intelligenda est propositio de oppositione contradictoria simpliciter & absolutè, non autem de ea ad aliquam materiam contracta. non enim cùm dicimus, hoc est album, hoc non est album, album & non album necesse est esse distincta, sicut ens & non ens simpliciter, cùm non album possit esse ens, puta homo, imò vt dicitur de Potent. q. 10. art. 5. veritas cuiuslibet negatiuæ fundatur supra veritatem affirmatiuæ, sicut veritas huius negatiuæ, Æthiops non est albus, fundatur super veritatem huius, Æthiops est niger. & ideo vt ibidem dicitur, oportet omnem differentiam quæ est per oppositionem affirmationis & negationis, scilicet de aliquo ente, reduci in differentiam alicuius affirmatiuæ oppositionis. Si autem accipiatur non ens secundo modo, sic intelligēda est propositio de oppositione affirmationis & negationis determinata ad aliquod genus. per affirmationem enim hāc & negationem, nix est alba, coruus nō est albus, distinguitur hoc ens quod est nix, ab hoc non ente quod est non nix, scilicet, à coruo, siue album à non albo. Vtroque modo propositio habet veritatem in proposito: quia cùm spir. sanct. non sit simpliciter non ens, non potest esse inter filium & spir. sanct. distinctio per oppositionem affirmationis & negationis simpliciter. Item cum non quæratur de dist. filij & spir. sancti, quæ est per habere & non habere eandē formā, puta per hoc quod est esse filiū & nō esse filiū, sed de principiis formalibus positiuis quibus abinuicē distinguūtur, nō est dicendū ꝙ distinguātur per oppositionē affirmationis & negationis determinatā ad certum genus, aut ad certam formā, cùm sic solum distinguatur ens à non ente, id est, habens aliquam determinatam formam à non habente illam formam, non autem distinguantur aliqua principiis formalibus positiuis.

CIRCA id quod inquit S. Thom de relationibus quæ super vnitatem fundantur, quòd magis ad conuenientiam pertinere videtur, etsi fortè aliquæ earum distinctionem præsupponant: aduertendum quòd aliquæ huiusmodi relationes, scilicet similitudo & æqualitas propriè loquendo præsupponunt distinctionem, quia idem non dicitur sibiipsi simile & æquale: identitatis autem non præsupponit distinctionem, quia idem suppositum sibiipsi est idem. propter hoc addit sanctus Thomas etsi fortè aliquæ earum distinctionem præsupponant. loquitur autem dubitatiuè, quia sunt aliqui tenentes quòd huiusmodi relationes etiam si sint reales, requirunt quidem distinctionem suppositorum, sed non fundamentorum. Tenet autem ipse quòd etiam fundamentorum distinctionem requirunt: verū tamen quia de hoc nunc non vult disputare, non assertiuè hoc ponit, sed dubitatiuè. Secunda ratio est: In patre sunt duæ relationes scilicet, paternitas & spiratio, quarum vna refertur ad filium, alia ad spiritum sanctum, cùm à patre sit filius & spiritus sanctus. Similiter duæ sunt relationes ex parte filij & spiritus sancti, scilicet filiatio & processio, quarum vna filius refertur ad patrem, & alia spiritus sanctus. sed duæ primæ non constituunt duas personas, id est, non faciunt dualitatem personarum siue distinctionem, sed ad vnam personam patris pertinent, quia non opponuntur: ergo & aliæ duæ ad vnam personam pertinerent nisi adinuicem haberent oppositionem. non est autem dare aliam oppositionem quàm secundum originem, ergo, &c.

ADVERTE quòd S. Thom. de relatione patris ad spiritum sanctum loquēs inquit, Vocetur spiratio. de relatione verò spiritus sanct. ad ipsum, vocetur processio: quia vt dictum est superius, origini amoris non ita nomina sunt imposita sicut generationi, & similiter relationibus huiusmodi originem consequentibus. Sed sanct. Thom. vt eas aliquibus nominibus explicare possit, illis nomina spirationis & processionis imponit, quanuis illa magis sint nomina originis quàm relationis. penuria enim vocabulorum facit vt eodem nomine & ipsa origo & relatio quæ eam consequitur, nominentur.

SED contra fundamentum dictarum rationum arguitur à Scoto & Aureolo. Arguit enim primò Scotus primo Sententiarum dist. 11. quęst. 2. probando quòd etiam si spiritus sanctus non procederet à filio, adhuc posset ab ipso personaliter distingui. Et primò sic: Quocunque formaliter aliquid constituitur in esse, eodem distinguitur à quacunque distinstione conuenienti tali entitati, sed filius constituitur in esse personali filiatione, ergo & ea distinguitur ab omni alia persona. igitur per impossibile vel possibile circunscripto quocunque alio maximè posteriori filiatione remanebit filius filiatione distinctus personaliter à quacunque persona, ergo, &c. Secundò, si pater per impossibile non spiraret, sed filius, adhuc pater paternitate distingueretur à filio & spiritu sancto, sicut paternitate cōstituitur in esse personali, ergo, &c. Tertiò. Generatio distinguitur à spiratione, circunscripto per impossibile omni alio à ratione generationis & spirationis, aut saltem circunscripto hoc, quòd spiratio actiua esset à filio: dum tamen staret distinctio principiorum generandi & spirandi. ergo & quolibet tali circunscripto staret distinctio filij & spiritus sancti. probatur consequentia, quia impossibile est vnam personam duabus productionibus totalibus accipere esse. Quartò. Quodlibet habens aliquod esse distinguitur distinctione conuenienti tali esse, à quocunque alio per aliquid quod est de ratione eius inquantum habet tale esse: ergo filius distinguitur personaliter per aliquid quod est de ratione eius inquantum est persona: spiratio actiua non est huiusmodi, ergo, &c. Vltimò ex respōsione quam dat ad authoritatem Boëtij dicentis, quòd relatio multiplicat trinitatem, argui potest contra fundamentum dictarum rationum, scilicet quòd personæ diuinæ non possunt distingui nisi per oppositionem relatiuam. Rationes disparatæ accipiendi naturam non tantùm habent distinctionem, sed etiam incompossibilitatem siue incompossibilem rationem in eodem supposito, quia persona quæ disparatis modis acciperet naturam, non vnico modo haberet naturam, ergo non per solam relatiuam oppositionem possunt diuinæ personæ distingui. Aureolus etiam arguit ex hoc fundamento, quòd generari & spirari sunt incompossibilia, & talis incompossibilitas passiuæ generationis & passiuæ spirationis est primò ex suis formalibus rationibus, non autem ex eo quòd generari conjungatur spirare, aut quia spirare in aliquo genere causæ sit huius incompossibilitatis causa. Ex istis dicit ad rationes S. Thom. ꝙ falsum est, omnem distinctionem in diuinis esse per relationes oppositas, sed bene verum est, quòd est per relationes incompossibiles.

PRO declaratione huius materiæ considerandum primò, quòd cùm loquimur de distinctione duorum positiuorum, & de eorum positiua distinctione, quærendo propter quid non distinguuntur, non sufficit aliquid in vno ponere quod in altero non inueniatur, quia sic etiam potest distingui ens à non ente, & talis distinctio magis est negatiua siue priuatiua quàm positiua distinctio. Quòd enim Sortes sit albus & non Plato, nō facit ipsorum positiuam distinctionem. Nam sicut Plato non est albus, ita & chimæra non est alba: & sic Sortes per hoc quòd est albus, distinguitur etiam à chimæra quæ est non ens, sicut habens albedinem à non habente albedinem: & etiam distinctio Sortis albi à Platone nō albo, est distinctio priuatiua siue negatiua, quia non consideratur in vtroque distinctorū aliquod positiuum per quod vnum ab altero distinguatur, sed tantum quòd vnum aliquid habeat quod alterum non habet. Oportet ergo in vtroque extremorum, quę positiuè distinguuntur, esse aliquid positiuum per quod ab altero distinguatur, ita videlicet quòd sint aliqua positiua in ipsis quæ propter suam incompassibilitatem in eodem subiecto causent distinctionem eorum in quibus inueniuntur. In proposito ergo licet filius in diuinis distinguatur à spiritu sancto per filiationem, tanquam habens filiationem à non habente ipsam: cùm quærimus tamen de eorum distinctione positiua & formali, quærendo per quid vnum ab altero tanquam formali principio positiuo distinguatur, non sufficit dicere, ꝙ distinguntur, quia filius habet filiationem, non autem spiritus sanctus, sed oportet in vnoquoque illorum assignare aliquod positiuum per quod ab altero distinguatur, & quod propter suam incōpossibilitatem in eadem persona cum principio alterius formaliter personalem distinctionem causet.

Considerandum secundò, quòd aliter loquendum est de personis in natura humana, & aliter in diuinis. Nā persona quælibet humana est aliquid absolutum, & per absoluta in suo esse personali constituitur, & per absoluta ab omni alia persona humana distinguitur: vnde duorum hominum distinctio est omni ex parte absoluta. persona autem diuina est aliquid relatiuum, imò est ipsa subsistens relatio, & per relationem constituitur in esse personali, distinguitúrque per relationem ab omni alia persona in natura diuina: & sic duarum diuinarum personarum distinctio est omnino relatiua. Cùm ergo inuestigantur principia positiua quibus personæ diuinæ distinguuntur personaliter, inuestiganda sunt principia talia quæ sint formalia principia distinctionis relatiuæ inter ipsas: & quia solæ relationes sunt talia principia, ideo inuestigandæ sunt relationes quæ inter ipsas diuinas personas relatiuam ponant distinctionem. Considerandum tertiò, quod absolutum in hoc differt à relatiuo, quod ipsum dicitur ad se, relatiuum autem dicitur ad alterum: & sicut absolutum generaliter sumptum dicitur quod in se aliquid est, & non ex ordine ad alterum: absolutum verò hoc & speciale dicitur, quod est in se hoc determinatum, puta album: ita relatiuum generaliter sumptum dicitur ad aliquid, hoc verò relatiuum dicitur quod ad hoc determinatum tāquam ad proprium correlatiuum ordinem dicitur. nam pater dicitur ad filium, & non ad aliquid aliud, & duplum ad dimidium: & sic de aliis. Quia ergo vnumquodque constitutiuum & distinctiuum alicuius secundum modum suæ rationis & naturæ habet vt constituat & distinguat, forma quæ est absoluta, habet absoluta distinctione distinguere. Et quia absoluta distinctio aliquorum quæ sub vno genere continentur, est per formas oppositas ad illud genus pertinentes, cùm genus per oppositas differentias diuidatur, per ipsam formam absolutam per quam res constituitur in esse, habet res vt ab omnibus speciebus sui generis positiua distinctione distinguatur, non autem ab omnibus aliis, vt est de mēte sanct. Thom. Quol. 4. quæst. 4. aricul. 2. relatio autem habet relatiua distinctione distinguere: & quia relatio ad alterum dicitur, & determinata relatio dicitur ad determinatum correlatiuum relatione per quam aliquid constituitur in esse ad aliud, habet res vt distinguatur à proprio correlatiuo, non autem ab omni alio. Non enim res sic constituta inquantum huiusmodi, distinguitur ab alio relatiuè, quia sit talis in se absolutè, sed quia ad aliud & ad hoc determinatū respectum dicit: & ideo cùm ad solum correlatiuum dicatur, ab ipso solo correlatiuo relatiuè distinguitur. Vnde si aliquæ relationes quæ non sint relatiuè oppositæ, sint incompossibiles in eodem, sicut relatio dupli & quadrupli respectu eiusdem, & relatio similitudinis & dissimilitudinis, eorum incompossibilitate non accipitur distinctio aliquorum, sed aliqua alia distinctio quæ etiam ex formis absolutis prouenit, puta disparata aut contraria. Cùm igitur distinctio diuinarum personarum sit tantùm relatiua distinctio, & relatiua distinctio non sit nisi inter oppositas relationes, optimè sequitur diuinas personas per solam oppositionem relatiuam habere distingui: quod est fundamentum S. Th. in hac materia: ex quo sequitur, quòd cùm sola oppositio relationū originis sit in diuinis, & filius non originetur à spiritu sancto, si spirit. sanct. non originaretur à filio, nō posset ab ipso personaliter distingui.

ISTIS suppositis facile est obiectionibus satisfacere. Ad primū enim Scoti dupliciter responderi potest. Primò iuxta ea quæ dicta sunt, quod assumptum est falsum loquendo de distinctione relatiua, & de constitutiuo in esse relatiuo, quo modo aliquid dicitur constituere & distinguere diuinas personas. Non enim quocunque aliquid constituitur in esse relatiuo, eo distinguitur ab omni alio relatiuè, sed à correlatiuo tāntùm, siue ab eo cui opponitur relatiuè. Non enim per dupli relationem, qua aliquid constituitur in esse dupli, distinguitur duplum ab omni alio relatiuè, puta à triplo aut quadruplo, sed tantum à subduplo, quia non refertur duplum ad triplum aut quadruplū, sed ad subduplum, est enim duplū subdupli duplū, nō autē tripli aut quadrup. & similiter dicitur, ꝙ filiatione filius distinguitur tantū à patre, non autē à spir. sanct. quia filiatione refertur ad patrem, non autem ad spir. sanct. Secundò responderi potest vt Capreolus respondet, & est de mente S. Thom. in Quol. allegato, quòd assumptum illud est verū, de distinctione secundum affirmationem & negationem quę est per habere & non habere eandem formam, non autem de distinctione positiua quæ est secundum oppositionem formæ ad formam, vt est distinctio quam inter diuinas personas inuestigamus. Si autē instetur, quia vnumquodque per suam formam distinguitur ab omnibus quæ sunt sui generis positiua distinctione, personæ autem diuinæ sunt tanquā species

vnius

vnius generis:& sic videtur quòd vnaquæque persona per suam proprietatem constitutiuã ab omnibus aliis personis distinguatur:Dicitur quòd maior non est vera de his contentis sub vno genere quæ tantum relatiuè distinguuntur. Nam cùm vnum relatiuum ad vnum tantùm correlatiuũ referatur, per suam formam per quam inesse relatiuo constituitur, habet distingui à suo tantùm correlatiuo,non autem ab aliis.

Ad secundum negatur conditionalis assumpta, loquendo de propria distinctione personarum. Si enim pater nullo modo spiraret aut produceret spiritum sanctum, nulla relatione originis referretur ad spiritũ sanctum:& quum nec etiam paternitate ad ipsum relatiuè dicatur,nullo modo posset ab ipso relatiuè distingui, quæ est propria distinctio diuinarum personarum: sequeretur autem quòd à spiritu sancto essentialiter distingueretur: & sic spiritus sanctus non esset Deus.Nam cùm spiritus sanctus non posset esse idem quod pater, alioquin generaret filiũ sicut pater, nec ab eo relatiuè distingueretur, sequitur quòd essent per absoluta distincti. Ad tertium etiam negatur assumptum,loquendo de reali distinctione. In patre enim generare & spirare non distinguuntur nisi ratione, sicut neque paternitas & spiratio, quia oppositionem aliquo modo relatiuam non habent:nec sufficit distinctio principiorum, scilicet intellectus & voluntatis,vt inquit sanctus Thomas, quia nec illa distinguuntur nisi ratione. eodem modo generari & spirari sola ratione distinguerentur, si filius non spiraret,& consequenter, filius & spiritus sanctus essent sola ratione distincti.

Ad quartum negatur etiam assumptum de distinctione relatiua. Non enim oportet vt à quocunque aliquid habens esse personale distinguitur personaliter relatiuè,per aliquid distinguatur quòd sit de essentia eius inquantum habet esse personale, sed potest per aliquam aliam relationem adiunctam personæ personaliter distingui.

ADVERTENDVM tamen, quòd aliter dicitur filius distingui personaliter à patre filiatione,& aliter personaliter distingui spiratione à spiritu sancto. filiatione enim distinguitur à patre,tanquam primo constitutiuo personæ, & primo distinctiuo formaliter à patre: spiratione autem distinguitur personaliter à spiritu sancto non tanquam constitutiuo, sed solùm tanquam distinctiuo personæ per filiationem constitutæ à persona quæ per oppositam relationẽ constituitur. quia enim relatio realis distinguit ab opposito relatiuè realiter, si id cui intelligitur aduenire, sit persona, & per oppositam relationem alia persona constituatur, oportet vt faciat personalem distinctionem non quidem tanquam personam constituens, sad tanquam personam constitutam à persona per suum oppositum in esse personali constituta relatiuè distinguens. Si quis autem propositionem Scoti inductiuè probet, quia videlicet nihil distinguitur quantitatiuè nisi per aliquid quod est de ratione quanti, & nihil qualitatiuè distinguitur nisi per aliquid quod est de ratione qualis, nihílque distinguitur personaliter in hominibus nisi per aliquid quod est de ratione personę,& sic de aliis:dicitur quòd non est eadem ratio de distinctione horum, & de distinctione diuinarum personarum:quia illa quum absolutè distinguantur,per illud principium quo constituuntur in aliquo esse,ab omnibus aliis sui generis distinguuntur:vna autem persona diuina,quia ab alia non distinguitur nisi relatiuè per suum principium quo constituitur in esse personali,non distinguitur ab omnibus aliis personis,sed tantùm ab illa cui per tale principium opponitur relatiuè. ideo si ab alio distinguitur cui non opponitur relatiuè, hoc non est propter aliquid quod sit de ratione eius, sed per aliam relationem quæ intelligitur supposito constituto aduenire. Ad vltimum dicitur, quòd si spiritus non procederet à filio, filius & spiritus sanctus non essent duæ personæ, nec essent duæ processiones realiter distinctæ siue disparatæ:sed sicut vna persona posset aliqua ratione dici filius, & aliqua ratione spiritus sanctus, ita eadem productio aliqua ratione posset dici generatio, & aliqua ratione spiratio: & sic non sequitur quòd vna persona acciperet naturam disparatis modis & incompossibilibus realiter distinctis, sed vno tantùm modo reali: licet fortè pluribus modis secundum rationem.

SI instetur, quia Anselmus de processione spiritus sancti cap. vndecimo ait, quòd licet adhuc non constet spiritum sanctum à patre procedere, constat tamen quòd filius & spiritus sanctus distinguũtur, quia iste est ex Deo nascendo, ille procedendo. Respondetur ex sancto Thoma, de Potentia Dei, quæstione decima, articulo quinto ad secũdum, quòd istud non dicit Anselmus assertiuè tanquam remota oppositione relatiua ex diuerso modo procedendi possent realiter distingui filius & spiritus sanctus, sed accipit tanquam ab aduersariis concessum, volens ex eo conuincere quòd filius producit spiritum sanctum. Si enim distinguuntur, quia iste est ex Deo nascendo, ille verò procedendo, & non possunt habere istos modos diuersos procedendi nisi spiritus sanctus procedat à filio, sequitur quòd necesse sit eos concedere quòd spiritus sanctus à filio procedat.

PER hæc patet etiam responsio ad fundamentum Aureoli. Dicitur enim quòd incompossibilitas spirationis passiuæ & generationis nõ prouenit ex eorum rationibus formalibus præcise in ordine ad intellectum & voluntatem, sed ex origine vnius personæ ab alia. Si enim poneretur, quòd spiritus sanctus non procederet à filio, sed ambo procederent à solo patre, illæ processiones non essent incompossibiles, sed esset (vt dictum est) vna processio realiter. sicut filius & spiritus sanctus vna essent realis persona, licet ratione distinguerentur.

De hac materia vide Capreolum in primo Sententiarum distinct. vndecima, q.1. art.1.

EX prædictis autem patet, quòd illa propositio à sancto Thoma sæpenumero assumpta, scilicet quòd sola oppositio relatiua facit realẽ distinctionem inter relationes & inter personas diuinas, non est sic intelligenda, quasi oporteat omnes relationes diuinas realiter distinctas, ex suis formalibus rationibus relatiuè opponi, id est, ad se mutuò referri. Nam constat quòd filiatio & similiter paternitas à processione realiter distinguuntur, & tamẽ ad illam ex propriis rationibus relatiuam oppositionem non habent: sed quòd oportet illas vel ex propriis rationibus relatiuè opponi, vel vni illarum tanquam supposito subsistenti inesse relationem oppositam. Primo enim modo paternitas à filiatione distinguitur: secundo autem modo distinguuntur paternitas & filiatio à processione. filiationi enim quæ relatio subsistens est, & incommunicabilis, inest spiratio quæ ad processionem relatiuam habet oppositionem: & nisi illi spiratio conueniret, à processione nullo modo realiter distingueretur. Vnde dici potest filiatio, licet ex se non opponatur processioni relatiuè formaliter, opponitur tamen illi relatiuè subiectiuè, inquantum scilicet spirationi substat, quæ processioni opponitur relatiuè.

AD eundem sensum intelligitur quòd inquit S.Thom.1.parte, q.30.art.2. quum inquam dicit q; oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere: si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere: intelligitur enim quòd relationes oppositæ altero illorum modorum, aut scilicet formaliter & ex suis propriis rationibus, sicut paternitas & filiatio opponuntur, aut subiectiuè sicut opponuntur filiatio & processio, ad diuersas personas pertinent: quæ verò neutro istorum modorum opponuntur, vt filiatio & spiratio, ad eandem personam necesse est eas pertinere. filiatio enim & spiratio ad personam filij pertinent, spiratio verò & paternitas ad personam patris: & si filiatio & processio nullo dictorum modorum opponerentur, non essent realiter distinctæ, sed tantùm secundum rationem. Tertia ratio est: Filius & spiritus sanctus conueniunt in hoc q; est esse ab alio: quia vterque est à patre, secundum quòd pater conuenienter differt ab vtroque, inquãtum est innascibilis. ergo si spiritus sanctus distinguatur à filio, oportet quòd hoc sit per differentias per se diuidentes hoc quod est esse ab alio: sed hæ non possunt esse nisi differentiæ eiusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, vt vnus eorum sit ab alio, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia quæcunque conueniunt in aliquo cõmuni, si distinguantur ab inuicem, oportet vt distinguantur secundum aliquas differentias per se, declaratur in homine & equo habentibus conuenientiam in animali.

ADVERTENDVM quòd innascibilitas, secundum quam inquit S. Thom. conuenienter distingui patrem à filio & spiritu sancto, secundum doctrinam S.Thom. prima part.q.33. articulo quarto: & primo Sententiarum, distinctione 28. quæstione prima, articulo primo, dicit aut negationem generationis passiuæ in genere principij personaliter dicti in diuinis, quo modo non conuenit filio, cui conuenit passiua generatio: nec spiritu sancto, cui non conuenit esse principium alterius diuinæ personæ, aut omnino negationem essendi ab alio: quo etiam modo neque conuenit filio, neque spiritui sancto, quum sint ab alio, sed tantùm patri. Hic ergo videtur sanctus Thomas accipere innascibilitatem in secunda significatione, quia innascibile ponit tanquam oppositum huius cõmunis quod est esse ab alio, & secundum hoc inquit patrẽ à filio & spiritu sancto conuenienter distingui.

SED ad hanc rationem posset quis respondere, quòd vtique filius & spiritus sanctus distinguntur differẽtiis per se huius, quòd est esse ab alio: non tamen per hoc quòd vnus est ab alio, sed per hoc quod vnus est à patre nascendo, alius verò procedendo, ita videlicet quòd distinguuntur per diuersam originem à patre.

SED hanc responsionem impugnat S.Thom. sequenti ratione, quæ est quarta, sic, Aut istæ origines distinguuntur per terminum, aut per principium, aut per subiectum. Non per subiectum, quum diuinæ personæ sint omnino immateriales. Non per terminum, vt ita liceat loqui, quia vnam & eandem naturam quam accipit filius nascendo, accipit spiritus sanctus procedendo. Non etiam per principium, quia si spiritus sanctus non sit à filio, solus pater erit principium filij, & principium spiritus sancti: ergo, &c. Si dicatur quòd differunt secundum principium inquantum pater producit filium per modum intellectus vt verbum: spiritum sanctum autem per modum voluntatis quasi amore. Contra arguit primò, quia oportebit dicere, q; secundum differentiam voluntatis & intellectus in Deo patre distinguntur duæ processiones, & duo procedentes, sed ista in Deo patre non distinguuntur re, sed tantùm ratione: ergo oportebit dicere q; duæ processiones & duo procedentes differunt sola ratione. hoc autem est falsum, quia tunc verum esset dicere, quòd spiritus sanctus est filius, sicut verum est dicere, quòd voluntas Dei est eius intellectus, quod est Sabellianæ impietatis. ergo non sufficit dicere quòd filius procedat per modum intellectus, & spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur, quòd spiritus sanctus est à filio.

ADVERTENDVM quòd volens ostendere S.Thom. non esse distinctionem diuinarum processionum ex parte termini, vtitur hoc modo loquendi, similiter etiam ex parte termini, vt ita liceat loqui: quia secundum rei veritatem persona producta non est propriè terminus productionis, cùm ipsa productio non habeat propriè rationem viæ aut fluxus. hoc enim aliquam imperfectionem & potentialitatem dicit: sed vtimur istis nominibus in diuinis, vt secundum nostrum modum intelligendi & nominandi diuina explicemus, concipiendo productionem per modum cuiusdam viæ & fluxus, ipsam verò personam productam per modum termini. Ad hanc autem rationem responderi potest ex dictis Aureoli apud Capreolum primo Sent.d.13. q; illa diuisio est insufficiens. Neque enim istę processiones distinguuntur per terminum, neque per principium, neque per subiectum, sed se ipsis formaliter primò, tum quia in nobis ita est, tum quia nulla res distinguitur formaliter per aliquid extrinsecum ab ea: cùm omnis res per suam propriã realitatẽ ab omni alia re distinguatur. Confirmatur ex dictis Scoti primo Sent. dist. 13. quia generatio formaliter seipsa est generatio, & spiratio seipsa formaliter est spiratio: & sic non oportet quærere quibus distinguantur, quia tota ratio formalis vnius est, non eadem toti formali rationi alterius.

PRO huius declaratione considerandum est, quòd aliud est esse differentiam essentialem alicuius qua intrinsecè differt ab alio, & aliud est esse id à quo sumitur differentia. Primum necesse est esse intrinsecum rei, quia essentia rei non constituitur ex extrinsecis, secundum autem potest esse extrinsecum. Quando enim aliquid ad alterum ex sua ratione formali ordinem habet, non inconuenit vt ex illo species & differentia eius sumatur. hoc enim nihil aliud est dictu, quàm quòd ideo res est talis naturæ & speciei, quia ad hoc ordinatur: verbi gratia: Visio ideirco est visio, id est actus talis speciei, quia ad colorem terminatur, & auditio talem habet speciem, quia ordinatur ad sonum: & visio differt ab auditione, quia ipsa comprehenditur color, ista verò comprehenditur sonus, non quòd color & sonus sint formales & intrinsecæ differentiæ visionis & auditionis, sed quia ab ipsis intrinsecæ eorum differentiæ tanquam à formis extrinsecis sumuntur. In proposito ergo generatio & spiratio

habent ex se ordinem ad terminos per ipsas productos, & ad principia à quibus intelliguntur elici, cùm sint actus producentis: & ad hoc intelligantur à producente elici, vt terminis natura producẽtis communicetur. idcirco specificatio ipsorum & eorum formalis distinctio necesse est vt primò sumatur ex principiis aut terminis, licet proximè ex eorum formalibus differentiis intrinsecis distinguantur, eo inquam modo quo poni potest differentia constitutiua in diuinis actionibus & species. Ratio ergo S. Thom. procedit de primis distinctiuis generationis & spirationis: & de his verum est dicere ꝙ distinctio eorum sumitur aut ex principiis, aut ex terminis. actiones enim & passiones siue motus ex huiusmodi distinctionem accipiunt, vt patet per Arist. 5. Physic. tex. com. 45. & 48. non quia sint eiusdem rationis formæ fluentes cum formis terminantibus, vt inquit Scotus loco præallegato. constat enim ꝙ quantum ad formale, alia est ratio motus & actionis, & alia ratio termini, licet quantum ad materiale motus & actionis eadem ratio sit ipsorum & termini, scilicet quia ex intrinseco ad terminos & ad principia ordinem habent. Ad primum itaque Aureoli, quo probat generationem & spirationem in diuinis distingui seipsis formaliter, primò dicitur, ꝙ etiam in nobis actio intellectus & voluntatis distinguuntur ex principiis & terminis, non autem ex seipsis primò formaliter. Ad secundum dicitur, quòd non inconuenit rem aliquam ex aliquo sibi intrinseco habẽte ordinem ad aliquod extrinsecum, distingui primò per extrinsecum, licet proximè per suam propriam realitatem & intrinsecam differentiam siue rationem distinguatur.

AD confirmationem ex verbis Scoti dicitur eodem modo. generatio enim seipsa proximè est generatio, & similiter spiratio: primò autem ex suo principio & termino hoc habet, quia enim per modum intellectus & naturæ producitur filius, ideo habet eius productio vt sit generatio: & quia spiritus sanctus producitur per modum voluntatis, ideo habet eius productio vt sit spiratio, licet proximè habeat productio filij, quòd sit generatio, & productio spiritus sancti quòd sit spiratio, quia illa est productio similis ex se. ista verò non, sed inclinationis cuiusdam & impellentis in rem amatam. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent vide apud Capreolum loco præallegato.

SED occurrit dubium circa rationem prædictam, Arguit enim sanct. Thom. quòd diuinæ processiones non possunt realiter distingui, eò quòd vna sit per modum intellectus, alia verò per modum voluntatis, quia sola ratione distinguerentur, sicut intellectus & voluntas. Videtur enim hæc consequentia non valere. Nam non inconuenit aliqua sola ratione distingui, & tamen esse causam distinctionis realis. intellectus enim creatus & voluntas distinguuntur realiter ex suorum obiectorum distinctione, scilicet ex distinctione intelligibilis & volibilis, siue ex distinctione entis & boni: & tamen ista sola ratione distinguuntur. ergo quanuis intellectus diuinus & voluntas sola ratione distinguantur, potest ex eorum distinctione sumi realis distinctio processionum.

Responderi ad hoc potest, quòd aliter loquendum est de principio distinctiuo per modum causæ finalis, & aliter de principio distinctiuo per modũ principij productiui siue elicitiui. Quia enim finis non est causa nisi secũdũ ꝙ est in intentione, & ad diuersitatem finiũ inquantũ huiusmodi sufficit diuersitas rationum intentarum ab agente etiam in eadem re, non inconuenit agentem propter finem diuersa realiter ordinare ad fines sola ratione distinctos, & idcirco talem diuersitatem causare, quia diuersos fines intendit. Si enim fuerint diuersæ rationes intentæ ab agente, erunt diuersi fines absolutè. Principium autem productiuum siue elicitiuum operationis præsertim naturaliter agens, est causa secundum quod habet esse, ideo propriè loquendo non dicuntur diuersa principia productiua aut elicitiua operationum realiter & specificè distinctarum quantum est ex ipsis principiis, nisi habeant diuersa esse, & consequenter sint realiter distincta. Secundum enim vnum & idem esse non producũtur primò actiones specificæ & realiter distinctæ, nisi aliud concurrat. Potentiæ ergo diuersæ, sicut intellectus & voluntas, distinguuntur realiter ex distinctione rationis suorum obiectorum, quia ex obiectis tanquam ex causis finalibus, vt inquit S. Thom. de Verit. quæst. 15. artic. 2. non autem productiones diuinæ possunt distingui realiter ex sola distinctione rationis intellectus & voluntatis: quia ex ipsis dependent tanquam ex principiis ipsarum elicitiuis. Vnde propositio sancti Thomæ quam assumit ad probandum prædictam consequentiam primo Sent. dist. 13. quæst. 1. art. 2. ad 5. scilicet, principium non est debilius principato: propriè intelligenda est de principio productiuo & elicitiuo operationis, non autem de principio finali. Secundò arguitur contra datam responsionem: Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, & filius per modum intellectus: ergo sequitur quòd spiritus sanctus sit à filio. probatur sequela, quia amor procedit à verbò, cùm nihil amare possimus, nisi illud verbo cordis concipiamus.

SED contra istam rationem instari potest primò. Nam non valet, non possumus intelligere sine sensu: ergo intellectio est à sensu, sicut à principio productiuo: ergo etiam non valet: Nihil amare possumus, nisi illud mente concipiamus: ergo amor producitur à verbo. Secundò instari potest: In nobis non est verum, quòd amor procedat effectiuè à conceptione boni: quum secundum doctrinam sancti Thom. (vt in præcedentibus est ostensum) bonum non moueat voluntatem effectiuè, sed tantùm per modum finis: ergo ex hoc quòd nihil amare possumus, nisi illud verbo cordis concipiamus, non sequitur quòd amor in Deo procedat à verbo tanquam à principio productiuo.

AD primum horum dupliciter potest responderi. Primò quòd supponit S. Thom. bonum esse motiuum voluntatis tanquam ex superioribus manifestum: ideo optimè sequitur, si bonum voluntatem ad amorem non potest mouere nisi verbo concipiatur, quòd ipsum verbum sit amoris productiuum. ideo instantia nulla est. Secundò responderi potest, quòd etiam illa consequentia est bona: Non possumus intelligere sine sensu, tanquam scilicet origine intellectionis: ergo intellectio producitur à sensu: aut inquantum mediatè, aut immediatè. Ad secundum respondetur iuxta ea quæ in præcedentibus determinauimus, quòd S. Thom. ex eo quod in nobis inuenitur, secundum modum nostrum arguit proportionaliter, ita esse in Deo secundum modum suum. In nobis autem amor procedit à bono siue à conceptione boni realiter, ideo arguit quòd etiam in Deo amor à verbo realiter procedat: supposita tamen ex fide reali distinctione personarum: sed in nobis origo amoris à verbo est in genere causæ formalis & finalis tantùm, in Deo autem etiam in ratione tantùm principij productiui: quia in diuinis non potest esse alia ratio principij realiter distincti ab eo quod est à principio, nisi ratio principij productiui. Quinta ratio est: In substantiis immaterialibus non potest esse distinctio nisi secundum ordinem, inquantum videlicet vna est suprà aliam. declaratur, quia videtur in diuersis speciebus esse ordo quidam & gradus etiam secundum Platonem: sed in diuinis personis quæ sunt immateriales, non potest esse alius ordo quàm ordo originis. igitur non sunt duæ personæ ab vna procedentes, nisi vna earum procedat ab altera, ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd in diuinis personis dicitur esse solus ordo originis, quia ibi non est ordo secundum gradus, vt vna persona sit alia perfectior, neque aliquis alius ordo qui aliquam imperfectionem importet: sed tantùm ordo qui importatur in hoc quod dicitur à quo est alius, & qui est ab alio, quin à nobis dicitur ordo originis. hic enim ordo nullam imperfectionem importat. Non obstat autem quòd Deus potest immediatè omnia producere, & sic non videtur ordo requiri inter species productas. Dicitur enim quòd si ponatur omnia à Deo mediatè produci, tollitur quidem ordo causalitatis inter illa, non tamen tollitur ordo gradus & perfectionis. Nam si specie distinguantur, necesse est vt vnum alio sit perfectius. Sexta ratio est: Esse principium spiritus sancti est præter rationem paternitatis & filiationis, ergo est cõmune patri & filio. probatur consequentia: quia cùm pater & filius non differãt nisi in hoc quòd hic est pater, & hic est filius: quicquid est præter hoc est commune patri & filio.

AD hanc rationem dicit Aureolus apud Capreolum distinctione vndecima, quòd negari posset quòd pater & filius differant solùm in hoc, ꝙ hic est pater, hic verò filius. posset enim dici quòd differunt, quia in patre est actiua spiratio, cui opponitur filiatio, hoc modo quòd generatio & spiratio sunt simultaneæ productiones, & ideo repugnat spirato quòd generet, & genito quòd spiret. Sed hæc responsio friuola est. quanuis enim illæ productiones simultaneæ sint secundum durationem, ex hoc tamen non tollitur quin sit commune patri & filio spirare, & quòd filio conueniat habitudo producentis ad spiritum sanctum: sicut licet pater & filius sint coæterni, non tollitur tamen quin pater sit principium filij. Vltima ratio est. Esse principium spiritus sancti non est contra rationem filij, neque inquantum est Deus, quia hoc conuenit patri qui est Deus: neque inquantum est filius, quia alia est processio spiritus sancti, & alia filij. non est autem inconueniens id quod est à principio secundum vnam processionem, esse principium processionis alterius. ergo non est impossibile filiũ esse principium spiritus sancti: ergo potest hoc esse: ergo ita est. probatur prima consequentia: quia quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei cõuenire. Secunda verò, quia quod non est impossibile, potest esse. Tertia autem, quia in diuinis non differt esse & posse.

AD istam rationem dicit Aureolus, quòd per eam pari ratione argui posset quòd spiritus sanctus generat filium: quia non repugnat hoc ei inquantum est Deus, nec inquantum est productus, quia in creaturis videmus quòd productum generare potest.

Sed & hæc respõsio nulla est. Licet enim spiritui sancto non repugnet, inquantum est productus, quòd generet filium, repugnat tamen ei inquantum est productus: vt amor per modum voluntatis. amor enim præsupponit verbum, vt superius patuit. repugnat autem cuilibet vt sit principium productiuum eius quod præsupponit.

Rationes ostendere volentium, quòd spiritus sanctus non procedat à filio, & solutio ipsarum.

Cap. 25.



QVIDAM verò pertinaciter veritati resistere volentes, quædam in contrarium inducunt, quę vix responsione sunt digna. Dicunt enim quòd Dominus de processione spiritus sancti loquens, eum à patre procedere dixit, nulla mentione facta de filio: vt patet Ioan. 15. vbi dicitur: Cùm venerit paracletus, quem ego mittam vobis à patre spiritũ veritatis, qui à patre procedit. vnde cùm de Deo nihil sit sentiẽdum nisi quod scriptura tradit, non est dicendum quòd spiritus sanctus procedat à filio. Sed hoc omnino friuolum est. nam propter vnitatem essentiæ, quod in scripturis de vna persona dicitur, & de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiã si dictio [d] exclusiua adderetur. licet enim dicatur Matt. 11. D. 588. ꝙ nemo nouit filiũ nisi pater: non tamẽ à cognitione filij, vel ipse filius vel spiritus sanctus excluditur. vnde etiam si diceretur in euãgelio, ꝙ spiritus sanctus non procedit nisi à patre, non per hoc remoueretur quin procederet à filio, cum hoc proprietati filij non repugnet, vt ostensum * est. Cap. præc. nec est mirum si Dominus spiritũ sanctum à patre procedere dixit, de se mẽtione non facta: quia omnia ad patrem referre solet, à quo habet quicquid habet: sicut cùm dixit Ioan. 7. Mea doctrina non est mea: sed eius qui misit me patris. & multa huiusmodi in verbis Domini inueniuntur ad commendandã in patre authoritatẽ principij. Nec tamen in authoritate præmissa omnino obticuit se esse spiritus

sancti

sancti principium, cùm dixit eum spiritum veritatis: se autem prius dixerat veritatem. Obiiciũt etiam quòd in quibusdam cõciliis inuenitur sub interminatione anathematis prohibitum, ne aliquid addatur in symbolo in cõciliis ordinato: in quo tamen de processione spiritus sancti à filio mentio non habetur: vnde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in symbolo addiderunt. Sed hanc efficaciam non habent: nam in determinatione synodi Chalcedonẽsis dicitur ꝙ patres apud Constantinopolim cõgregati doctrinam Nicenæ synodi corroborauerũt: non quasi aliquid minus esset inferentes: sed de spiritu sancto intellectum eorum aduersum eos qui Dominum eum respuere tentauerunt, scripturarum testimoniis declarantes. Et similiter dicẽdum est, ꝙ processio spiritus sancti à filio implicitè continetur in Constantinopolitano symbolo, in hoc quod ibi dicitur ꝙ procedit: quia quod de patre intelligitur, oportet & de filio intelligi: vt dictũ est. Et ad hoc addendum sufficit authoritas Romani pontificis, per quam etiam inueniuntur antiqua concilia esse cõfirmata. Inducunt etiam quòd spiritus sanctus cùm sit simplex, non potest esse à duobus: & quòd spiritus sanctus si perfectè procedat à patre, non procedat à filio: & alia huiusmodi: quæ facilè est soluere etiã parũ in theologia exercitatis. Nam
D.1134. pater & filius sunt vnum principium [d] spiritus sancti propter vnitatem diuinæ virtutis: & vna productione producunt spiritum sanctum; sicut etiam tres personæ sunt vnum principiũ creaturæ, & vna actione creaturam producunt.

Super Cap. 25.

DETERMINATA veritate circa spiritus sancti processionem, vult S. Thom. rationes quorundam in contrarium adductas soluere, quanuis, vt inquit, vix respõsione sint dignę. Prima ratio est, quia Dominus de processione spiritus sancti loquens, eum à patre procedere dixit, nulla mentione facta de filio. vt patet Ioan. 15. vbi dicitur: Cùm venerit paracletus, &c. De Deo autem nihil sentiendum est nisi quod in scriptura dicitur. Sed dicit primò S. Thom. quòd propter essentiæ vnitatem, quod in scripturis de vna persona dicitur, & de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiam si dictio exclusiua adderetur, vt patet cùm dicitur Matth. 11. quòd nemo nouit filium nisi pater. Constat enim quòd nõ excluditur spiritus sanctus à cognitione filij, neque etiam ipsemet filius. ideo si etiam diceretur in euangelio spiritum sanctum non procedere nisi à patre, non propter hoc remoueretur quin à filio procederet, cùm hoc proprietati filij non repugnet. Dicit secundò non esse mirum Dominum sic locutum fuisse, quia omnia ad patrem referre solet, à quo habet quicquid habet, sicut cùm dicit Ioan. 7. Mea doctrina, &c. Dicit tertiò, quòd in authoritate præmissa non omnino Dominus obticuit se esse spiritus sancti principium, cùm dixit eum esse spiritum veritatis. se enim esse veritatem prius dixerat.

CIRCA primum dictum huius responsionis dubium occurrit. Non enim videtur quòd vnitas essentiæ in patre & filio sit sufficiens ratio, vt esse principium spiritus sancti conueniat filio sicut & patri. Vnitas enim essentiæ non facit vt communia sint nisi ea quæ essentiam concomitantur. esse autem principium spiritus sancti non est de concomitantibus diuinam essentiam, alioquin etiam ipsi spiritui sancto conueniret, sed importat relationem originis, ergo, &c. Respondetur & dicitur primò, quòd non in solam vnitatem essentiæ hoc retulit S. Thom. sed cum hoc in non repugnantiam ad proprietatem personalem filij. Dicitur secundò, quòd duplicia sunt quæ diuinam essentiam cõcomitantur. quædam enim concomitantur diuinam essentiam simpliciter & absolutè, & huiusmodi sunt ea quæ attributa nuncupamus: & hæc sunt omnibus diuinis communia. quædam verò ipsam concomitantur non simpliciter & absolutè, sed in illis suppositis in quibus nihil ei repugnans aut oppositum inuenitur: hoc modo virtus spiratiua vt comprehendit habitudinẽ ipsam principij, concomitatur diuinam essentiam, inuenitur enim vbi non est opposita habitudo, aut aliquid repugnans: & quia in patre & filio non est aliquid repugnans spiratiuæ virtuti & spirationi, sed bene in spiritu sancto, in quo est habitudo spirati: ideo in patre & filio est virtus spiratiua, non autem in spiritu sancto qui est spiratus, & habet relationem spirationi actiuæ oppositam. Cùm ergo dicitur quòd esse principium spiritus sancti non concomitatur diuinam essentiam, dicitur quòd licet non concomitatur ipsam simpliciter & absolutè, ipsam tamen concomitatur in supposito in quo non est aliquid repugnans tali relationi principij: & ideo optimè inquit S. Thom. quòd propter vnitatẽ essentiæ, quod dicitur de vna persona, intelligitur & de alia, nisi repugnet personali proprietati ipsius: quia videlicet omne huiusmodi concomitatur essentiam aut simpliciter, aut in supposito in quo nihil est repugnans. Si dicatur quòd paternitas cõuenit patri, & tamen non conuenit spiritui sancto, in quo non est aliquid repugnãs paternitati: nam processio quæ est proprietas spiritus sancti, non opponitur relatiuè ad paternitatem. Respondetur quòd licet processio non opponatur relatiuè paternitati, procedens tamen opponitur relatiuè patri tanquam principio productiuo sui: & ideo in spiritu sancto est aliquid repugnans paternitati inquantum in ipso est processio repugnans spirationi existenti in patre: propter quod non potest eadem persona diuina procedens esse & pater.

Patet hæc responsio à simili ex dictis S. Thom. de Potentia q. 10. art. vltimo ad 13. vbi ait, quòd licet filiatio non opponatur relatiuè processioni, tamen procedens opponitur relatiuè filio: & per hoc processio à filiatione distinguitur.

SED videtur quòd ista responsio non satisfaciat. Si enim ideo paternitas non est in spiritu sancto, quia licet processio non repugnet paternitati, repugnat tamen spirationi quæ paternitati coniungitur, sequetur quòd eadem ratione essentia diuina quæ est in patre, non erit in spiritu sancto, quia processio repugnat spirationi quæ coniungitur essentiæ. Respondetur quòd non est eadem ratio de essentia & paternitate, quia essentia est communis, paternitas autem est incommunicabilis proprietas patris. modo quod est commune in diuinis, stat cum relationibus oppositis, non autem quod incommunicabile est, sicut animal stat cum rationali & irrationali, non autem Sortes cum albo & nigro simul. Secunda obiectio est, quia in symbolo in conciliis ordinato, de processione spiritus sancti à filio, mentio non habetur. In quibusdam autem conciliis, scilicet Ephesino & Chalcedonẽsi, inuenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur symbolo in conciliis ordinato.

Respondet S. Thom. & dicit primò, quòd processio spiritus sancti à filio, implicitè continetur in Constantinopolitana synodo, in hoc quod dicitur quòd à patre procedit: quia quod de patre intelligitur, oportet & de filio intelligi, vt dictum est, & ideo nihil additur illi. Declaratur per id quod dicitur in Chalcedonensi synodo de synodo Constantinopolitana. Dicit secundò, quòd ad hoc addendum, scilicet quòd spiritus sanctus à filio procedat, sufficit authoritas Romani Pontificis, per quam etiam antiqua concilia inueniuntur esse confirmata.

CIRCA primum dictum responsionis considerandum est ex doctrina S. Thom. prima quæstione 36. articulo secundo ad secundum, & de Potentia quæstione 10. art. 4. ad. 13. quòd in symbolo Niceno doctrina catholicæ fidei sufficienter tradita fuit, & ideo sancti patres in sequẽtibus conciliis non intenderunt aliquid addere, sed propter insurgentes hæreses explicitè posuerunt quod in illa implicitè continebatur. vnde quia insurrexerat post Nicenam synodum hæresis dicens spiritum sanctum non esse Deum, in concilio Constantinopolitano fuit hoc expresse positum in symbolo. similiter quia post Constantinopolitanum concilium insurrexit error dicentium spiritum sanctum à filio non procedere, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato expressum hoc fuit, & in symbolo explicitè positum, quod tamen implicitè continebatur in eo quòd dicebatur à patre procedere. De istis conciliis vnde in Decretis distinctione 16.

CIRCA secundum dictum, aduertendum quòd S. Thom. tenet Romani pontificis authoritatem esse authoritate concilij superiorem, cùm ait antiqua concilia fuisse authoritate ipsius confirmata. Nam confirmatio ad superiorem pertinet. Addit etiam in locis præallegatis, & in tractatu cõtra impugnantes religionem, quòd sola Romani pontificis authoritate synodus cõgregari potest, & quòd ad ipsum à synodo potest appellari: quæ duo ostendunt ipsum esse synodo superiorem. hæc autem sumit sanctus Thomas ex Decretis distinct. 17. & extra de elect. ca. significasti. Quòd autem ad ipsum pertineat symboli constitutio, ostendit 2. 2. q. 1. artic. 10. quia ad ipsum pertinet ea quæ sunt fidei determinare. Vnde dixit Dominus Petro, Ego rogaui pro te Petre, vt non deficiat fides tua: & tu aliquando conuersus confirma fratres tuos. Sed quia nimis longum esset hîc discutere an Papa sit supra concilium, hanc quæstionem prætermittam, præsertim cùm post Ioannem de Turre cremata sit etiam à Romano cardinali Caietano ingeniosissimè pertractata. Tertia obiectio est, quia cùm spiritus sanctus sit simplex, non potest esse à duobus: & quia si perfectè procedit à patre, non procedit à filio. Respondet sanctus Thomas, quòd hæc facilè solui possunt, quia pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti per vnitatem diuinæ virtutis, & vna productione producunt spiritum sanctum.

ADVERTE quòd ex ista responsione satisfacit optimè S. Thom. duabus partibus obiectionis. Cùm enim dicitur quòd quia est simplex, non potest esse à duobus, satisfacit, quia simplex potest esse à duobus habentibus vnam numero virtutem, & per consequens habentibus vnius principij rationem. Cùm etiam dicitur, quòd quia perfectè procedit à patre, non procedit à filio: optimè negatur consequentia implicita. Si enim diuersis virtutibus & diuersis productionibus pater & filius producerent, valeret ista consequentia: Pater perfectè producit spiritum sanctum, ergo non filius. sed quia & vna virtute & vna productione producunt, ideo consequentia non tenet, imò sequitur, pater perfectè producit, ergo & filius, quia vna est virtus patris & filij.

SED videtur quòd dicta responsio non sufficiat. licet enim vna sit virtus patris & filij, per hoc tamen non tollitur superfluitas, siue accidentalitas filij in productione spiritus sancti, si spiritus sanctus perfectè procedat à patre. Dicitur enim effectus aliquis perfectè ab aliqua causa procedere, quando non indiget ad sui productionem alia causa eiusdem generis & eiusdem ordinis. Si enim nauis aliqua posset ab vno sufficienter trahi, non requireret plures ad hoc vt traheretur. Similiter ergo, si spiritus sanctus perfectè & sufficienter à patre producitur, sequitur quòd non necessario procedat à filio, quantumcunque eandem virtutem habeat quam habet pater, & vna productione cum ipso producat. Respondetur & dicitur primò, quòd effectum perfectè ab aliqua causa procedere potest intelligi & ex parte effectus, inquantum scilicet tota perfectio effectus ab ipsa producitur: & ex parte causæ, quia scilicet in causa est perfecta & completa virtus effectus productiua. Vtroque modo dicitur spiritus sanctus perfectè à patre procedere. Nam & omnis eius perfectio à patre procedit, & in patre est perfecta virtus spiritus sancti productiua. Dicitur secundò, ꝙ ex hoc non sequitur filium esse superfluum, aut non esse necessarium in productione spiritus sancti.

Cùm autem hoc probatur, quia dicitur effectus à causa perfectè procedere, quando non indiget alia causa: dicitur quòd intelligitur de alia causa, alia virtute & alia numero operatione producente; non autem de alia causa siue de alio principio in quo eadem virtus & eadem operatio numero inuenitur quæ est in illa causa à qua perfectè procedit, imò vt habetur ex prima parte quæst. 36. art. 2. ad 6. & primo Sententiarum distinct. 11. articul. 1. ad vltimum, quando est vna numero virtus & vna operatio plurium, vt est in patre & filio, si ab vno procedit effectus, necessario procedit

ab alio, sicut & creatura licet procedat perfectè à patre, non tamen excluditur quin procedat à filio & spiritu sancto: imò necesse est vt ab illis etiã perfectè procedat, cùm eadem sit virtus creatiua in omnibus diuinis personis, eademque numero operatio. Ex his patet rationem Scoti cùm arguit in primo Sent. d. 12. quòd quia voluntas est æquè perfecta in vno supposito sicut in duobus, & vnum suppositum æquè perfectũ est perfectione requisita ad suppositum agens, sicut duo, ideo voluntas æquè potest esse principium producendi in vno sicut in duobus, nullam esse. Nam ex eo quòd volũtas est æquè perfecta in vno supposito sicut in duobus, &c. non sequitur quod possit ita esse principium producendi in vno solo sicut in duobus, imò sequitur oppositum. Ex eo enim quòd est eadem numero voluntas in duobus, & æquè perfecta: sequitur quòd non potest esse principium producendi in vno quin sit principium producendi in duodus, scilicet in patre & filio, in quibus non est relatio spirationi opposita.

Quòd non sunt nisi tres personæ in diuinis, scilicet pater, filius, & spiritus sanctus.

Cap. 26.

Idem 1. 2. q. 30. art. 1.



EX his igitur quæ dicta sunt, accipere oportet, quòd in diuina natura tres personæ subsistũt, pater, & filius, & spiritus sanctus: & quòd hi tres sunt vnus Deus, solis relationibus abinuicem distincti. Pater enim à filio distinguitur paternitatis relatione & innascibilitate: filius autem à patre relatione filiationis: pater autem & filius à spiritu sancto spiratione, vt ita dicatur: spiritus autem sanctus à patre & filio processione amoris qua ab vtroq; procedit.

2 Præter has tres personas non est quartam in diuina natura ponere. Personæ enim diuinæ cùm in essentia conueniant, non possunt distingui nisi per relationem originis, vt ex dictis * patet. has autem originis relationes accipere oportet non secundum processionem in exteriora tendentem, (sic enim procedens non esset coessentiale suo principio) sed oportet ꝙ processio interius cõsistat. Quòd autem aliquid procedat manẽs intra suum principium, inuenitur solùm in operatione intellectus & volũtatis, vt ex dictis patet. vnde personæ diuinæ multiplicari nõ possunt nisi secundum ꝙ exigit processio intellectus & voluntatis in Deo. non est autem possibile ꝙ in Deo sit nisi vna processio secundum intellectum: eò quòd suum intelligere est vnum & simplex & perfectum: quia intelligendo se, intelligit omnia alia: & sic non potest esse in Deo nisi vna verbi processio. similiter autem oportet & processionem amoris esse vnam tantùm: quia etiam diuinum velle est vnum tantùm & simplex. amando enim se amat omnia alia. non est igitur possibile quòd sint in Deo nisi duæ personæ procedentes: vna per modum intellectus, vt verbum, scilicet filius: & alia per modũ amoris, scilicet vt spiritus sanctus: est etiam & vna persona non procedens, scilicet pater. solùm igitur tres personæ in trinitate esse possunt.

*Cap. 24. in 1. ratione.

3 Item, si secundum processionem oportet personas diuinas distingui, modus autem personæ quantum ad processiones non potest esse nisi triplex, vt scilicet sit aut omnino non procedẽs, quod patris est: aut à non procedente procedens, quòd filij est: aut à procedente procedens, quod spiritus sancti est: impossibile est igitur ponere plures quàm tres personas. Licet autẽ in aliis viuentibus possint relationes originis multiplicari, vt scilicet sint in natura humana plures patres, & plures filij: in diuina tamen natura hoc omnino impossibile est esse. nam filiatio cùm in vna natura sit vnius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum: sicut est etiam de aliis formis. vnde cùm in Deo non sit materia aut subiectum, & ipsæ relationes sint subsistẽtes, vt ex supradictis patet: impossibile est quòd in Deo sint plures filiationes: & eadem ratio est de aliis: & sic in Deo sunt solùm tres personæ. Si quis autem obiiciens dicat quòd in filio, cùm sit perfectus Deus, est virtus intellectiua perfecta: & sic potest producere verbum: & similiter cùm in spiritu sancto sit bonitas infinita, quæ est communicationis principium, poterit alteri diuinæ personæ naturam diuinam communicare: considerare debet ꝙ filius est Deus vt genitus, nõ vt generãs: vnde virtus intellectiua est in eo vt in producente per modum verbi, non vt in producente verbum: & similiter cùm spiritus sanctus sit Deus vt procedens, est in eo bonitas infinita vt in persona accipiente, non vt in communicante alteri bonitatem infinitam. non enim distinguuntur abinuicem nisi solis relationibus, vt ex supradictis * patet. tota igitur plenitudo diuinitatis est in filio, & eadem numero quæ est in patre, sed cum relatione natiuitatis, sicut in patre cum relatione generationis actiuæ. vnde si relatio patris attribueretur filio, omnis distinctio tolleretur, & eadẽ ratio est de spiritu sancto. Huiusmodi autem diuinæ trinitatis similitudinem in mẽte humana possumus considerare. ipsa enim mẽs ex hoc ꝙ se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quàm ipsa intentio intelligibilis mentis: quæ & intentio intellecta dicitur in mẽte existẽs: quæ dum vlterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate vt amatum. Vlterius autem non procedit intra se, sed cõcluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiã à qua processio inceperat per intẽtionẽ intellectã: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inueniuntur. Mens ipsa quæ est processionis principiũ in sua natura existens: & mens cõcepta in intellectu, & mens amata in voluntate. non tamen hæc tria sunt vna natura, quia intelligere mentis non est eius esse, nec eius velle est eius esse aut intelligere: & propter hoc etiam mens intellecta, & mens amata, non sunt personæ, cùm non sint subsistentes: mens etiam ipsa in sua natura existens non est persona, cùm non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis. in mente igitur nostra inuenitur similitudo trinitatis diuinæ quantum ad processionẽ quæ multiplicat trinitatem, cùm ex dictis manifestũ sit esse in diuina natura Deum ingenitum, qui est totius diuinę processionis principium, scilicet patrem, & Deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet filium, & Deũ per modum amoris procedentem, scilicet spiritũ sanctum. vlterius autem intra diuinam naturam nulla processio inuenitur, sed solùm processio in exteriores effectus. *Cap. 24.

In hoc autem deficit à repræsentatione diuinæ trinitatis, ꝙ pater & filius & spiritus sanctus sunt vnius naturæ, & singulus horum est persona perfecta, eò quòd intelligere & velle sunt ipsum esse diuinũ, vt ostensum est *. & propter hoc sic consideratur diuina similitudo in homine, sicut similitudo Herculis in lapide, quãtum ad repręsentationem formæ, non quantum ad conuenientiã naturæ. vnde & in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Inuenitur etiam in aliis rebus diuinæ trinitatis similitudo, prout quælibet res in sua substantia vna est, & specie quadam formatur, & ordinẽ aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali. amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. vnde & species naturalium rerum à remotis repræsentat filium, ordo autem spiritum sanctum, & ideo propter remotam repræsentationem & obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse trinitatis vestigium, non imago, secundum illud Iob 11. Nunquid vestigia Dei cõprehendes? &c. & hæc de diuina trinitate ad præsens dicta sufficiant. *1. lib. c. 45. & 73.

Super Cap. 26.



EX omnibus prædictis de diuina trinitate infert S. Thomas vnum corollarium, scilicet quòd in natura diuina tres personæ subsistunt, scilicet pater, filius, & spiritus sanctus: & ꝙ hi tres sunt vnus Deus, solis relationibus abinuicem distincti. Nam pater à filio distinguitur paternitate & innascibilitate, ab ipso verò distinguitur filius filiatione, pater & filius à spiritu sancto distinguuntur spiratione, vt ita dicatur: spiritus autem sanctus ab ipsis processione amoris, & præter has personas non est quartam in diuina natura ponere.

Huius corollarij vltimam tantùm partem probat S. Thom. quoniam reliquæ manifestæ sunt. Circa quod tria facit. Primò ostendit propositum, secundò excludit quorundam obiectionem: tertiò ostendit in creaturis esse quandam diuinæ trinitatis similitudinem.

ADVERTE autem, vt dicebatur superius, quòd quia iis quæ ad voluntatis processionem pertinent, non sunt ita nomina imposita sicut iis quæ ad processionem pertinent intellectus, ideo eodem nomine significamus & productionem actiuam spiritus sancti, & relationem ipsam consequentem, scilicet nomine spirationis: & ideo dixit S. Thom. quòd pater

& filius

& filius à spiritu sancto distinguuntur spiratione, vt ita dicatur.

OCCVRRIT autem dubium. Nam inquit primò sanct. Thom. quòd tres personæ solis relationibus sunt distinctæ: postmodum inquit patrem distingui à filio innascibilitate, cùm tamen innascibilitas non sit relatio, sed magis negatio. Respondetur ex doctrina sanct. Thom. prima quæst. 33. art. 4. ad tertium, quòd innascibilitas etiam ad relationẽ pertinet non quidem directè sed reductiuè, inquãtum negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut non album ad genus qualitatis. dicit enim negationem natiuitatis & filiationis, quæ est relatio. Prima ergo ratio qua ostenditur non esse quartam personam in diuinis, est hæc: Personæ diuinæ non possunt multiplicari, nisi secundum quòd exigit processio intellectus & voluntatis, quia non possunt distingui nisi per relationem originis: has autẽ oportet accipere secundum operationes immanentes intellectus & voluntatis, vt ex dictis patet: sed in Deo non potest esse nisi vna processio secundum intellectum, & vna secundum voluntatem, quia suum intelligere est vnum & simplex & perfectum, & similiter suum velle: ergo non sunt nisi duæ personæ procedentes, & est vna etiam non procedens, scilicet pater, ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd ratio hæc fundatur super vnitate actus numerali & formali, non autẽ super vnitate numerali tantùm, quę est vnitas identifica. quia sic intellectus & volũtas sunt vnum, & sic si de hac vnitate intelligeretur, sequeretur quòd filius & spiritus sanctus essent vna persona: sed ratio in hoc fundatur, quòd actus intellectus qui est formaliter vnus, est etiam vnus numeraliter, & similiter actus voluntatis. Quæ ad hanc rationẽ pertinent, superius capite tertio decimo sunt explicata: ideo circa ipsam non oportet amplius immorari.

Secunda ratio procedit, si ponatur personas distingui secundum processiones, & arguitur sic: Nõ potest esse nisi triplex modus personæ quantum ad processiones, scilicet vt sit aut omnino non procedens, quod est patris: aut à non procedente procedens, quod est filij: aut à procedente procedens, quod est spiritus sancti: ergo non possunt esse nisi tres personæ.

Si dicatur quòd relationes originis multiplicari possunt secundũ vnam speciem processionis, sicut in aliis viuentibus, puta in natura humana sunt plures patres, & plures filij. Contra arguitur, quia filiatio cùm in vna natura sit vnius speciei, nõ potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum, sicut est de aliis formis. in Deo autem non est materia aut subiectum, ipsæ relationes sunt subsistentes.

ADVERTE ex verbis sanct. Tho. errorem arguentium contra ipsum tanquam contra dicẽtem non posse multiplicari indiuidua in vna specie nisi per materiam ex qua componantur, & inducentiũ articulos Parisienses in quibus de hac materia fit mentio. Nam cùm dicat hîc filiationem sicut & alias formas nõ posse multiplicari nisi per materiam aut subiectum, constat quòd non intendit, per solam materiam ex qua indiuidua vnius speciei multiplicari, sed aut per materiam ex qua, aut per materiam in qua, id est per subiectum. Vnde cùm aliquando inquit ipsa multiplicari per materiam, nomine materiæ omne subiectum intelligit, vt patet ex hoc loco.

ADVERTE etiam quòd duas rationes tangit sanct. Thom. quare filiatio in diuinis non multiplicatur per materiam aut subiectum. vna est, quia in Deo non est materia aut subiectum. altera est, quia ipsæ relationes sunt subsistentes: ex quo patet quòd in subiecto non sunt, sicut nec in alia subsistentia: & consequenter quòd per subiectum multiplicari non possunt.

SED contra prædictum fundamentum, scilicet quòd per subiectum multiplicatio numeralis fiat arguunt multi apud Capreolum in primo distinct. 7. quæst. 2. art. 2. præcipuè Scotus in quinto Metaphysicæ, quia videlicet plures formæ solo numero distinctæ in eodem subiecto simul inueniuntur, sicut plura lumina in vna parte diaphani, & plures species in eadem parte oculi, & plures paternitates in eodem patre. Sed ad omnia ista dicitur quòd falsum est plura talia solo numero distincta esse in vno adæquato subiecto. hoc enim est contra mentem Arist. 5. Metaphysicæ text. 12. dicentis vnum numero esse quorum materia est vna.

NEC est verum, quòd plura lumina sint in eadem parte diaphani. Nam si eidem aëri appropinquentur duo luminaria, non causantur duo lumina, sed vnum intensius quàm si ab vno tantùm causaretur: nec radius directus & reflexus sunt duo, sed vnus intensior in puncto reflexionis quàm alibi. Non est etiam verum, plures species eiusdem rationis solo numero distinctas esse in eadem parte oculi aut aëris. Nam si ponantur duo visibilia in distinctis locis, constat quòd eorum species in aëre & in oculo non sunt eiusdem rationis, quia vna repræsentat vnum visibile cum suo situ & figura, & alia repræsentat aliud visibile cum alio situ: species autem visibiles quæ diuersa secundum speciem reprę sentant, non sunt eiusdem rationis. Si autem duo visibilia omnino similia in eodem situ ponerentur, puta duo oua, quod quidem non nisi per miraculum fieri potest, vnam tantùm speciem causarent in oculo, intensiorem tamen quàm si ab vno tantùm causaretur, quæ quidẽ esset duorum repræsentatiua: & si prius vnum causaret speciem, postea aliud in eodem situ poneretur, secundum non causaret aliam speciem, sed priorem intenderet puto tamen quòd in tali casu per illam vnicam speciem non possent illa duo visibilia per sensum distinctè cognosci. Non est denique verum in vno patre esse plures paternitates, vt superiùs est ostensum de mente sancti Thomæ, sed vnica paternitate pater refertur ad plures filios, tum quia est vnicũ in ipso fundamentum, tùm quia nullum filiorum respicit tanquam terminum adæquatum, sed absolutè filium: & ideo mortuo vno filio aliis remanentibus non desinit filiatio, quia remanet eius terminus adæquatus, licet desinat respectus filiationis ad filium mortuum. Sed contra istam responsionem inquãtum ponit à pluribus corporibus luminosis vnicum tantùm numero lumen in eadem parte aëris causari, potest argui. Primò, quia tunc non posset dari aliqua radiorum intersecatio, quod est contra perspectiuæ documẽta. Secundò: quia si pluribus corporibus luminosis plura corpora opaca opponantur, causabuntur plures vmbræ. hoc autem non posset esse nisi ab illis plura causarentur lumina. Tertiò, quia communis propositio est, quòd maius lumen offuscat minus. hoc autem esse non posset nisi maius lumen & minus essent duo lumina simul in eodem subiecto existentia. Respondetur, quòd vtique verum est à duobus corporibus luminosis non causari in eadem aëris parte duo lumina, sed vnicum, intensius tamen quàm si ab vno tantùm luminoso corpore causaretur. hoc enim est de mẽte S. Thomæ, secundo Sententiarum distinct. 13. art. 3. ad 2. Vnde ad primum in oppositum negatur sequela. Non enim intersecatio radiorũ est accipienda ad modum duorum corporũ sese in aliquo puncto tangentium, quasi scilicet ipsi radij distincti existentes sese in aliquo puncto contingant, sed quia diuersi radij à diuersis corporibus illuminosis prouenientes, in aliquo puncto vnũ lumen efficiuntur, intensius tamẽ esse quàm si ab vno tantum corpore lucido causaretur, ex eo quòd vtraque virtus illuminatiua ad idem punctum concurrit. & hoc videtur intendere sanctus Thomas loco allegato, cùm inquit quòd non intelligitur coniunctio & separatio luminum nisi secundum intensionem & remissionem luminis. Ad secundum potest dupliciter responderi negãdo minorem. Primò, quòd corpus oppositum non priuat lumen ab vno corpore luminoso causatum, sed lumen quod erat intẽsum, posito tali obstaculo fit ex illa parte remissum ad quam actio illius corporis luminosi non potest liberè peruenire. Secundò, quòd licet vnius luminis sit tantum vna priuatio perfecta, totaliter videlicet ipsum auferens, possunt tamen ipsius esse plures imperfectæ priuationes quarum scilicet vnaquæque ipsum imperfectè & pro aliqua sui parte remoueat, inquantum in subiecto extenso extensionem habet sicut & diuisionem: ideo non sequitur si sunt plures vmbræ, quòd sint plura lumina, quando quælibet vmbra lumen imperfectè tantum & partialiter priuat: sicut accidit in proposito quando plura corpora pluribus luminosis opponuntur. Ad tertium dicitur vt haberi potest ex doctrina sancti Thomæ, tertia q. 5. art. 4. ad 2. & quæst. 9. art. 1. ad 2. quòd illa propositio, Maius lumen offuscat minus, intelligitur de lumine se tenente ex parte corporis illuminantis. corpus enim luminosius suo lumine impedit ne corporis minus lucidi lumen siue lux distinctè videri possit: sicut lumẽ solis impedit ne lux stellarum videatur in die: nõ autem habet veritatem de lumine ex parte corporis illuminati se tenente, quasi inquam in vno corpore aut in vna aëris parte sint duo lumina distincta, aliquod scilicet maius, & aliquod minus, & minus à maiore occultetur: imò lumen à corpore minus lucido causatum superueniente lucidiori corpore intenditur & perficitur. Ex his solutionibus patet primò, quòd illa propositio perspectiuorum, Radios visibilium impermixtè medium illustrare, non intendit in medio esse plura lumina realiter & secundum esse distincta, sed quòd idem lumen habet distinctas dependentias ad diuersa visibilia, & illa distinctè repræsentat. Patet secundò, aliam propositionem perspectiuorum, scilicet, Lucem fortem orientem super visum & medium quædam visibilia occultare, veritatem habere de visibilibus in se consideratis, non autem in suo effectu. Ex his patet vanam esse rationem arguẽtium, posse esse plures filios in diuinis, quia præcedens distingueretur à subsequente per coppositam relationem. constat enim quòd hoc non posset esse nisi essent plures filiationes: quę cùm non possint nisi per subiectum multiplicari, necesse esset ponere in Deo subiectum & compositionem, & ipsas non esse subsistentes: quorum vtrumque manifestè falsum est. Quantum ad secundum remouet sanctus Thomas quandam obiectionem. Videtur enim quòd sint plures filij, & plures spiritus sancti. In filio enim cùm sit perfectus Deus, est virtus intellectiua perfecta: & in spiritu sancto est bonitas infinita, quæ est communicationis principium, ergo, &c. Respondet sanctus Thomas illam consequentiam non valere, quia cùm filius sit Deus vt genitus, virtus intellectiua est in ipso vt in procedente per modum verbi, non vt in producente verbum. est enim in filio tota plenitudo diuinitatis, & eadem numero quæ est in patre sed cum relatione natiuitatis, in patre verò cum relatione generationis actiuæ, alioquin nõ distinguerentur pater & filius cùm solis relationibus distinguantur. Similiter cum spiritus sanctus sit Deus procedens, est in eo bonitas infinita vt in persona accipiente, non vt in communicante alteri, scilicet ad intra. ideo ratio non sequitur. De efficacia huius responsionis vide superiùs cap. 13.

POSSET autem vlterius argui contra prædictam conclusionem. Primò, quia posse generare est aliqua dignitas patris, imò etiam genuisse filium Deum est dignitas: omnis autem dignitas est filio attribuenda. Secundò, quia ex Philosopho 4. Meteororum tex. commun. 19. perfectum est vnumquodque cùm potest sibi simile generare. Sed ad primum dicitur primò de mente sancti Thomæ 1. quæst. 42. artic. 3. ad 2. quòd dignitas est absolutum, & ad essentiam pertinet: & ideo sicut eadem essentia est in patre & filio, ita & eadem dignitas: sed in patre est paternitas, in filio est filiatio.

Dicitur secundò, quòd committitur fallacia figuræ dictionis arguendo sic, Omnis dignitas est filio attribuenda, posse genetare siue generare est dignitas, ergo est in filio. mutatur enim quid in aliquid. nam dignitas est absolutum, & posse generare siue generare est relatiuum. dicit enim absolutum cum respectu: & ratione quidem absoluti pertinet ad dignitatem, non autem ratione relationis. ideo non sequitur, si omnis dignitas est in filio, quòd in ipso sit posse generare. sed tantùm quòd in ipso sit id absolutum quod includitur in hoc quod dicitur, posse generare. Ad secundum dicitur primò, quòd tunc aliquid est perfectum, quando habet potentiam generandi sibi simile, id est, quando sibi nõ deest illud absolutum quod nomine potẽtiæ generatiuæ importatur: & sic concessum est in pręcedentibus esse potentiam generandi, non autem oportet vt habeat ipsam quantum ad relationem quam dicit, quia relatio nullam perfectionem dicit. Dicitur secundò, quòd propositio Aristotel. habet veritatem in rebus materialibus in quibus possunt esse plura indiuidua eiusdem speciei, non autem in rebus immaterialibus.

Dicitur tertiò, quòd non habet veritatem in natura in qua propter eius perfectionem non potest esse nisi vnus filius immaterialis, cuiusmodi est natura diuina. Quantum ad tertium ostendit sanctus Thomas similitudinẽ diuinæ trinitatis in creaturis aliquo modo inueniri: & primò in mente humana, secundò in aliis rebus. In mente igitur humana est similitudo quantum ad hoc, quòd sicut in diuinis est Deus ingenitus, qui est totius diuinæ processionis principium, scilicet pater, & Deus genitus per modum verbi in intellectu concepti, scilicet filius, & Deus per modum amoris procedẽs, scilicet spiritus sanctus: nec inuenitur alia processio intra diuinam naturam, sed solùm processio in exteriores effectus: ita cùm mens seipsam intelligẽdo verbum suum cõcipit in seipsa, & seipsam amando seipsam producit in voluntate vt amatum, & vlterius non procedit

cedit intra se, sed tantùm ad exteriores effectus ex amore sui aliquid faciendo, in mente tria inueniuntur, scilicet mens ipsa, quæ est processionis principium in sua natura existens: & mens concepta in intellectu, & mens amata in voluntate. Differentia tamen est inter trinitatem mentis, & trinitatem Dei, quia pater & filius & spiritus sanctus sunt vnius naturæ, & singulum horum est persona perfecta: in mente autem illa tria non sunt vnius naturæ, quia nec intelligere mētis nec velle est eius esse, mēs etiam intellecta & mens amata nōn sunt personæ, cùm non sint subsistentes: sed nec etiam ipsa mens in sua natura existens est persona, cùm sit pars subsistentis, non autem totum: & propter hoc in homine consideratur diuina similitudo: sicut similitudo Herculis in lapide, quātum scilicet ad repræsentationem formæ, non autem quantum ad conuenientiam naturæ. Vnde & in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud Genes. 1. Faciamus, &c. In aliis verò rebus inuenitur similitudo diuinæ trinitatis inquantum quælibet res in sua substantia est vna, per quod videlicet repræsentat patrem qui est principium non de principio, & specie quadam formatur per quod repræsentat filium. conceptio enim intellectus in esse intelligibili est, sicut informatio speciei in esse naturali, & ordinē quendam habet per quod repræsentat spiritum sanctum. Amor enim est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. Addit autem S. Tho. quòd propter hanc remotam & obscuram repræsentationem in irrationalibus creaturis, dicitur esse vestigium trinitatis, non autem imago, secundum illud Iob 11. Nunquid vestigia Dei comprehendes?

AD euidentiam eorum quæ hîc dicuntur de imagine, considerandum primò ex doctrina sancti Thomæ 1. quæst. 93. art. 2. ad 4. & 1. Sent. distinct. 3. quæst. 3. ad 4. quòd imago dupliciter accipi potest. Vno modo pro similitudine qua artificiatum speciem artis quæ est in mente artificis imitatur: & sic creatura quælibet est imago illius rationis exēplaris siue Ideæ quam habet in mente diuina. sic autem non loquimur hîc de imagine. Alio modo pro similitudine qua alterum quid imitatur secundum speciem & naturam: quomodo dicimus filium regis esse eius imaginem, siue etiam eius statuam. & hoc modo loquimur hîc de imagine. Vnde ad rationem imaginis hoc modo acceptæ tria requiruntur, scilicet quòd sit similitudo alicuius, q̄ sit ab eo expressa, saltem tanquam ab exemplari, & quòd sit similitudo secundum speciem vel ad minus secundum aliquod accidens speciei, & præcipuè secundum figuram quæ est speciei demonstratiua.

CONSIDERANDVM secundò, quòd aliquid dicitur similitudo alicuius secundum speciem, quando est eiusdem speciei & eiusdem naturæ secum: sed quia in Deo propriè non est species neque differentia, cùm Deus non sit limitatæ naturæ entis, sed sit ipsum esse subsistēs, dicitur homo habere imaginem Dei, & esse illi similis secundum speciem, qua conuenit cum Deo in supremo gradu naturæ in quo creatura possit Deo assimilari, scilicet in gradu intellectuali, qui tenet locum vltimæ differentiæ in Deo secundum nostrum modum intelligendi. vnde quia in eadem ratione, analoga tamen, supremi gradus diuini assimilatur homo Deo, ideo dicitur illi similis secundum naturam & secundum speciem. Est enim homo secundum mentem naturæ intellectualis, sicut Deus: & in mente humana inuenitur processio verbi secundum intellectum, & processio amoris secundum voluntatem, sicut in mente diuina: quod in aliis creaturis inferioribus non inuenitur.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd duplex est imago, scilicet perfecta & imperfecta. perfecta est illa quę attenditur secundum æqualitatem perfectionis naturæ, sicut filius est perfecta imago patris: & hoc modo nō ponitur in homine imago Dei: quod quidem significauit sanctus Thomas hîc, cùm dixit quòd non inuenitur in eo Dei similitudo quantum ad conuenientiam naturæ, scilicet secundum æqualitatem perfectionis. Imperfecta autem similitudo est quæ attenditur quidem secundum conuenientiam in natura aliquo modo, sed non secundum æqualitatem: sicut imago Herculis in cupro. statua enim cupri non est eiusdem naturæ cum Hercule quantum ad substantiam, cōuenit tamen cum ipso in figura, quæ est proprium accidens speciei humanæ: & hoc modo ponitur imago Dei in homine, quia diuina natura excedit quidem in infinitū humanam: sed tamen in homine inuenitur similitudo supremi gradus diuini nobis noti secundum quandam analogiam & proportionem. Hoc significauit sanctus Thomas hîc cùm dixit, quòd sic consideratur diuina similitudo in homine, sicut similitudo Herculis in lapide quantum ad repræsentationem formæ, id est, figuræ. attenditur enim hæc comparatio quantum ad hoc quòd sicut lapis non assimilatur Herculi quātum ad naturam speciei, sed quantum ad aliquid quod speciem consequitur, ita mens humana non repræsentat trinitatem personarum tanquam existēs eiusdem naturæ specificæ cum Deo, sed tanquam habens aliquam similitudinem Dei longè à natura diuina deficientem, ac si accidens naturæ diuinæ (vt ita liceat loqui) repræsentaret. hoc etiam significatur per authoritatem adductam ex scriptura Genes. 1. Nam cùm dicitur, Faciàmus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: denotatur in homine esse imperfectam Dei imaginem. Ista enim propositio ad (vt inquit S. Tho. loco præallegato) quendam accessum significat qui competit rei distanti.

AD euidentiam quoque eius quod dicitur de vestigio, sciendum quòd vestigium differt ab imagine, quia imago repræsentat secundum similitudinem speciei modo exposito: vestigium autem nō, sed repræsentat sicut effectus repræsentat suam causam cum qua non est eiusdem rationis aut speciei, sed tamē per ipsum deuenitur in causæ cognitionem, ex eo quòd in ipso apparet causalitas causæ: sicut impressio derelicta ex motu animalis, dicitur eius vestigium. Non enim est eiusdem speciei aut rationis, sed tamen per illam impressionem ostenditur animal per illum locum transisse. eadem ratione cinis dicitur vestigium ignis: & desolatio terræ, vestigium hostilis exercitus. Per hunc modum in creatura irrationali dicitur esse vestigium trinitatis, quia in ipsa non est similitudo supremi gradus naturæ diuinæ, scilicet intellectualis, & per consequens non est in ea processio verbi per intellectum, nec processio amoris per voluntatem, sed tamen ista aliquo modo repræsentat, inquantum ipsa est effectus: & hæc in prima causa producente necesse est esse. Secundū enim quòd aliqua creatura est substantia vna creata, repræsentat substantiam patris, qui est principium non de principio, in quo quædam vnitas intelligitur: secundum verò quòd habet quandam formam & speciem, repræsentat verbum, secundum quòd forma artificiati ex conceptione artis dependet: & hoc intellexit sanctus Thomas, cùm dixit quòd conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, id est conceptio intellectus quæ habet esse intelligibile in intellectu, est exemplar secūdum quod formatur species & natura extra intellectum quantum ad suum esse naturale. & ideo conuenienter dicitur, quòd per creaturam irrationalem inquantum habet speciem, repræsentatur verbum diuinum. ex hoc enim quòd à Deo per intellectum producitur, deuenimus in hanc cognitionem, quòd in Deo est aliquod verbum: secundum verò quòd habet ordinem ad aliquid, repræsentat spiritum sanctum, inquantum ex hoc cognoscimus in Deo esse amorem & voluntatem quibus creatura ordinatur ad bonum, & hæc est assignatio vestigij quam ponit Aug. in 6. Trinit. Quia igitur creaturæ irrationales non repræsentant Deum & trinitatem diuinam tanquam similes illi secundum speciem modo præexposito, sed tanquam effectus à similitudine causæ deficiētes, & magis causalitatem quàm speciem causæ repræsentantes, ideo hanc repræsentationem vocat sanct. Thom. repræsentationem à remotis & obscuram, atque repręsentationem per modum vestigij. Vide de hac materia Capreolum in primo Sent. dist. 3. quæst. 3. artic. 2.

Quia in præcedentibus suppositum sæpenumero est, diuinas personas per relationes originis & constitui & distingui, videndum postremò est quid in hac re difficultatem faciat in doctrina sanct. Thom. Nam reliquas difficultates abunde dissoluit Capreolus primo Sententiarum distinct. 27. Primò difficultatem facit, quia tenet S. Thom. relationes huiusmodi esse idem realiter cum diuinis personis, & ab ipsis solo modo significandi per abstractum & cōcretum distingui. diuinæ enim personæ apud ipsum sunt ipsæ relationes subsistentes, vt dicitur prima quæst. 40. articulo secundo ad primum, & articulo tertio. non apparet autem quomodo idem possit constituere seipsum formaliter. semper enim oportet constitutiuum esse à constituto distinctum.

Secundò facit difficultatem, quia tenet de Potent. quæstione octaua, articulo tertio, ad septimum, & quæstione decima articulo quinto ad duodecimum, quòd relationes constituunt hypostases inquantum sunt diuina essentia, quæst. verò decima, articulo tertio, dicit quòd relatio constituit inquantum est diuina, quia ex hoc habet quòd sit idem cum diuina essentia. Ex hoc enim videtur, quòd primò ipsa diuina essentia sit constitutiua hypostasis, non autem relatio. Tertiò, facit difficultatem, quia apud ipsum relatio non constituit inquātum relatio, sed bene distinguit, vt patet prima q. 46. artic. 4. & de Poten. q. 10. art. 5. Et sic non videtur quòd magis dicendum sit diuinas personas per relationes originis cōstitui, quàm per origines aut per essentiam, aut per aliquid huiusmodi. Cùm enim in Deo sint idem realiter omnia, exceptis ipsis personis, non est aliquid magis attribuendum vni quàm alteri, nisi hoc sibi ex sua ratione formali conueniat.

Ad euidentiam horum considerandum est primò, quòd dupliciter possumus loqui de diuinis personis. Vno modo secundum se, vt scilicet extra nostrum intellectum sunt in suo esse reali, alio modo vt sunt in nostra cognitione, & à nobis determinatis nominibus explicantur. Si primo modo de ipsis loquamur, non oportet aliquid quærere per quod constituantur & distinguantur. Cùm enim simplicissimæ sint, non conuenit accipere in ipsis distinctionem constituentis & constituti, siue distinguentis & distincti. pater enim & paternitas sunt omnino idem ex parte rei, & eandem rationem formalem fundant. vnde sic cōcedendum est, quòd seipsis constituantur & distinguuntur, id est, non per aliquid ab ipsis distinctum realiter aut formaliter, sicut & de Deo verū est dicere, quòd seipso est Deus, cum ex parte rei Deus & Deitas sint omnino idem: & de Gabriele verum est dicere, quòd seipso est Gabriel, si cōsideretur secundum se ex parte rei. ipsa enim eius natura seipsa est hæc & indiuidua, & nō per aliquod aliud. Quòd autem hoc sit de mente sanct. Thom. patet prima parte, quęst. 40. articulo secundo ad secundum. Respondendo enim ad hoc argumentum: Simplicia seipsis distinguuntur, personæ diuinæ sunt maximè simplices, ergo seipsis distinguuntur: ait, Dicendum quòd personę sunt ipsæ relationes subsistentes, vnde non repugnat simplicitati diuinarum personarum quòd relationibus distinguantur. Per hanc enim responsionem non satisfit argumento, nisi concedendo quòd seipsis personæ diuinæ distinguantur secundum quod habent esse extra intellectum in suo esse reali, quia videlicet personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Hoc autem expressius ponit primo Sententiarum, dist. 26. q. 2. art. 1. ad 5. vbi ad simile argumētum respondendo ait, quòd etiā personæ diuinæ distinguuntur seipsis inquantum personæ secundum rem sunt ipsæ relationes.

SI autem secundo modo considerentur, sic quæri potest per quid constituantur & distinguantur. Cùm enim diuina cognoscere non possimus nisi ex perfectionibus in creaturis inuentis, & illa secūdum modum creaturarum significemus, vt ex superioribus patet, ad significādum subsistentiam & perfectionem diuinorum vtimur nominibus concretis, quia apud nos ea quæ sunt perfecta & subsistentia, sunt composita: ad significandum autem earum simplicitatem vtimur nominibus abstractis, quia illis simplices formas significamus: & sic vnam & eandem rem in diuinis significamus nomine abstracto & nomine concreto, diuersis tamen respectibus. naturā enim diuinam nomine Dei & deitatis significamus, & hypostasin patris significamus nomine patris & nomine paternitatis. Quia ergo hoc nomen pater, est nomen concretum, & consequenter significat quantum ad modum significandi ex parte nominis se tenentem, cum quadam compositione, & omne quod significatur per modum compositi, significatur vt tale per aliquid simplex: ideo cōueniēter quæritur per quid pater habet quod sit pater, siue per quid constituitur, & per quid distinguitur ab aliis suppositis quæ sunt in diuina natura: & dicimus quòd paternitate est pater, sicut Deus est Deus deitate, in quo quidem non ostenditur aliqua distinctio inter patrem & paternitatem ex parte rei, sed tātùm diuersus modus significandi. vna enim & eadem res est paternitas subsistens, vt significatur nomine concreto, significatur vt constituta, quia significatur per modum compositi: vt autem significatur nomine abstracto, significatur vt constituens, quia significatur per modum simplicis, scilicet vt quo aliquid est pater.

CONSIDERANDVM secundò, quòd illo modo quo ponitur in persona diuina secundum modum nostrum intelligendi & significandi, constituens & constitutum, non intelligitur talis constitutio per mndum

alicuius

alicuius totius aut integralis aut essentialis, quasi constitutum aut plures partes integrales habeat, aut plures partes essentiales, ex quibus intelligatur constitui, sed per modum constitutionis formalis à forma totius quæ scilicet est ipsum totum, sicut humanitas constituit hominem, gabrielitas Gabrielem, & deitas Deum. sic enim nihil aliud significatur, quàm quòd humanitas sit quo homo est homo, & gabrielitas quo Gabriel est Gabriel, & deitas quo Deus est Deus. In hoc autem modo constitutionis nō oportet esse ex parte rei distinctionem inter cōstituens & constitutum, neque realem causalitatem, sed sufficit diuersus modus significandi secundum abstractum & concretum. Sicut enim Deus deitate est Deus, si diuersus modus significandi consideretur: ita si consideretur res ipsa in se, Deus seipso & non aliquo alio est Deus. Cùm ergo dicimus personam diuinam constitui & distingui relatione, intelligimus quòd quantum ad modum significandi relatio in abstracto significata, est id quo ipsa persona est hæc, puta pater, & quo distinguitur: licet quantum est ex parte rei, vna persona seipsa sit talis, puta pater, & seipsa ab altera distinguatur, inquantū est ipsa subsistens relatio. Et hoc consonat iis quæ de hac constitutione à sancto Thoma dicuntur. Ad primum itaque dubium patet ex dictis, quòd ex parte rei personæ diuinæ sunt idem quòd ipsæ relationes, & non constituuntur per ipsas, sed ex parte modi significandi intelliguntur constitui. Cùm autem arguitur, quod idem non constituit seipsum formaliter, dicitur quòd verum est, si secundum se & secundum entitatem suam consideretur: falsum est autem si consideretur secundum quòd est in nostra cognitione, & secundum quòd diuersis modis significatur: eadem enim res significata nomine abstracto intelligitur vt constituens seipsam secundum quòd nomine concreto significatur. Ex quo patet argumenta Gregorij & Aureoli procedentia ex hoc quòd pater & paternitas sunt idem secūdum rem, aut non esse contra mentem S. Thom. aut nullius efficaciæ esse.

PATET etiam ex hoc, quòd cùm inquit S. Thom. 1. q. 40. art. 2. relationes distinguere vel constituere personas inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes, non specificat li, inquantum rationem formalem qua relatio constituit, sed explicat modum constituendi. Non enim sic constituunt vt sint aliquid ab ipsis personis distinctum, sed sic quòd sunt ipsæ personæ cōstitutæ secundum rem & secundum rationem formalem: sicut & deitas quæ intelligitur constituere Deū, est idem realiter & formaliter cum Deo quantum ad rei significatæ rationem.

AD euidentiam secundi dubij attendendum primò, quòd aliter loquendum est de relationibus creatis, & aliter de relationibus diuinis. relationes enim creaturarum accidētia sunt, & adduntur substantiæ rei quæ ab ipsis denominatur: relationes autem diuinæ quibus dicimus personas constitui, non sunt accidentia, neque aduenjunt substantiæ diuinæ, sed sunt ipsa diuina essentia, & sunt ipsæ personæ, ex quo alia differentia sequitur. Nam relationibus creaturarum non cōuenit nisi id quod accidentis est, relationibus autem diuinis inquantum diuinæ sunt cōuenit etiam id quod est substantiæ, cùm sint idem realiter quod diuina essentia, quæ est substantia: & hoc cōuenit sibi non tantùm materialiter, sed etiam formaliter, quia de ratione relationis diuinæ est quòd sit substātia, sicut & de ratione realis relationis creatæ est quòd sit accidens.

ATTENDENDVM secundò ex doctrina sancti Thomæ de Potentia, quæst. 8. art. 5. quòd si in diuinis nō supponeretur trinitas personarum, non oporteret inquirere aliud cōstitutiuum & distinctiuū hypostasis præter diuinam essentiam. ipsa enim deitate Deus est aliquid in se indiuisum, & ab omnibus quæ non sunt Deus distinctum. Sed quia secundum fidem ponimus vnam essentiam in tribus personis, & consequenter diuinam essentiam ponimus communem, ipsa non potest poni principium constitutiuum & distinctiuum hypostasis, de cuius ratione est quòd sit incommunicabilis & distincta relatiuè ab alia hypostasi quæ in eadem natura inuenitur: ideo oportet præter essentiā aliud tale constitutiuum ponere quod vltra rationem subsistentis habeat etiam rationem incommunicabilis & proprij, faciatque hypostasin ab alia hypostasi relatiuè distingui. Oportet ergo vt relatio quæ ponitur diuinam essentiam constituere, præter rationem substantiæ habeat etiam rationem incommunicabilis formæ, & rationem distinguentis relatiuè ab hac diuina persona, tanquam à suo correlatiuo, vt possit facere suum constitutum esse subsistens, esse incommunicabile, & esse relatiuè ab alia persona diuina distinctum.

ATTENDENDVM tertiò, quòd licet relatio ista tria in se habeat, ipsaque supposito communicet, quia tamen primum cui conuenit subsistere in diuinis, est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere vt subsistant: relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguatur ab essentia, sed ex ratione essentiæ cui idētificatur, & ex qua ipsa etiam habet vt subsistat. constituere verò rem incommunicabilem, & relatiuè distinctam, conuenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia. ex eo enim quòd ipsa est forma incommunicabilis, gerēs vicem omnium principiorum indiuiduantium, reddit personam incommunicabilem. ex eo verò quòd est talis relatio, puta paternitas, distinguit relatiuè personam ab alia persona, scilicet à filio. Dicitur ergo, quòd cùm inquit sanctus Thomas relationem constituere personam inquantum est essentia, intelligitur tantùm quantum ad subsistentiam personæ, non autem quantum ad omnia quæ sunt de ratione personæ. Cùm instatur contra, quia ex hoc sequitur diuinam essentiam esse primò constitutiuam hypostasis, non autem relationem: dicitur quòd non est inconueniens essentiam esse primò constitutiuam hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantùm quod est subsistere, quamuis simpliciter, scilicet quantum ad omnia quæ sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiua vt idētificatur essentiæ, & vt aliquas alias rationes præter rationem essentiæ includit. Quòd autem hoc sit de mente sancti Thomæ patet. Nam in quæstionibus de Potentia loco allegato ait, quòd relationes faciunt hypostases subsistentes inquantum sunt essentia diuina, quia relatio inquantum relatio non habet quòd subsistat, vel subsistere faciat. Et ibidem ad nonum ait, quòd relatio distinguit inquantum est relatio, constituit verò hypostasin inquantum est diuina essentia & vtrumque facit inquantum est diuina essentia & relatio. Non obstat autem huic quod sanctus Thomas prima quæstione 40. articulo secundo cōstitutionem personæ attribuit relationi vt ab essentia distinguitur: & art. 3. ait quòd pater paternitate est pater, & quis, & hypostasis, & similia in pluribus locis dicuntur. potest enim primò dici quòd loquitur sanctus Thomas de constitutione suppositi quātum ad ea quæ sunt propria vnicuique, scilicet quantum ad propriam incommunicabilitatem & propriam distinctionem ab aliis personis, non autem quantum ad subsistere, quod est sibi & aliis commune. Secundò potest dici, quòd etiam loquitur quantum ad completam constitutionem personæ. completè enim constituere personam conuenit relationi inquantum includit essentiæ rationem, & alias rationes illi superaddit, ex quo habet quòd ab essentia formaliter distinguantur, sicut homo distinguitur ab animali, licet non conueniat relationi ex illa ratione particulari quam superaddit essentiæ. Ex his patet quàm vanæ sint rationes Scoti apud Capreolū, quibus ostenditur esse in Deo aliquod suppositum absolutum, eò quòd diuinæ essentiæ ex subsistere conueniat. Constat enim ex dictis, ad rationem hypostasis diuinæ supposita trinitatis fide pertinere non solùm q̃ subsistat, quod vtique habet ab essentia diuina & à relatione, inquantum est ipsa essentia, sed etiam vt sit distincta ab alia hypostasi diuina, quod sibi ex relatione inquantum relatio est conuenit.

AD euidentiam tertij dubij considerandum primò, quòd cùm omnes diuinæ personæ sint æternæ, & in æternitate non sit prius & posterius, neque etiam in ipsis diuinis personis aliqua sit prioritas aut posterioritas extra intellectum, nullum est instans in quo vna persona prius sit constituta & indiuisa in se quam ab aliis personis sit distincta, sed omnes simul æternaliter sunt constitutæ & distinctæ: & ideo cùm de ratione personæ diuinæ sit vt sit indiuisa in se, & diuisa ab alia diuina persona, & illud propriè constituere dicatur diuinam personam, quod & ipsam indiuisam facit in se, & distinctam ab alia cui relatiuè opponitur: relatio diuina quæ vtrumque simul facit, simpliciter dicitur personæ constitutiua, licet inquantum relatio non constituat ipsam in esse hypostatico indiuiso in se, sed tātùm relatiuè constituat, & relatiuè distinguat.

CONSIDERANDVM secundò, quòd apud Thomistas varia est interpretatio huius quod dicitur relationem non esse cōstitutiuam inquantum est relatio. Aliqui enim interpretantur quòd paternitas dupliciter considerari potest, scilicet vt concepta & vt exercita. vt concepta quidem sub expressa ratione paternitatis constituit hypostasin, nō autem vt exercita, vnde non constituit inquantū relatio, id est, non constituit exercendo actū relationis vt relatio est, sed exercendo actum hypostaticæ formæ. Vnde dicunt quòd paternitas vt præcedit generationem, cōstituit & distinguit relatiuam personam patris in esse hypostatico relatiuo realiter & formaliter, sed non relatiuè exercito: & sic vocatur paternitas non vt relatio, sed vt constitutiua. Vt consequitur autem generationem, constituit & distinguit eandem personam non in esse hypostatico, sed in esse relatiuo relatiuè exercito, & ideo vocatur paternitas vt relatio.

SED hæc interpretatio licet sit subtilis, non tamē videtur esse ad mentem sancti Thomæ, nec esse vera, & etiam videtur in seipsa contradictionem implicare. Primum ostenditur sic: Quod conuenit alicui secundum suam rationem formalem, conuenit illi inquātum huiusmodi: sicut quod conuenit animali secundum suam formalem rationem, conuenit illi inquantum animal est. sed per se constituere hypostasin subsistentem conuenit paternitati secundum expressam rationem paternitatis: ergo hoc conuenit illi inquantum paternitas est. Sed hoc est contra mentem sancti Thomæ dicentis, quòd relatio vt est relatio non constituit, ergo, &c. Dicetur fortè quòd relatio constituit quidem inquantum relatio, id est, inquantum habet rationem relationis, non constituit autem inquantum relatio, id est, inquantum actum relationis exercet. Sed hæc responsio nulla est, tum quia absolutè verum est dicere, secundum vsum Philosophorum, & præcipuè sancti Thomæ, hoc conuenit huic inquantum tale, quando sibi secundum suam formalem rationem conuenit: tum quia quando aliqua causa causat secundum aliquam rationem, tunc exercetur actus illius rationis. exercere enim actum alicuius rationis est ipsam ad operationem applicare. Si ergo relatio secundum rationem relationis constituit, sequitur quòd exerceat actum relationis. Secundum etiam ostenditur sic. Nulla res sub vna ratione determinata exercet actum formalem alterius rationis. essentia enim diuina sub ratione sapientiæ non facit Deum formaliter iustum, sed sapientem. ergo paternitas sub expressa ratione paternitatis non exercet actum hypostaticæ formæ, si per formam hypostaticam intelligatur alia ratio à relationis ratione, vt dicit, sed actum paternitatis vt paternitas est, qui est referre ad alterum.

Tertium ostenditur sic: Nihil aliud est formam propriam actum circa aliquid exercere, quàm dare illi suum effectū formalem, sicut albedinem exercere propriū actum circa parietem, nihil aliud est quàm facere ipsum formaliter album. sed effectus formalis relationis inquantum relatio, est cōstituere aliquid formaliter in esse relatiuo, & ipsum relatiuè distinguere: ergo relatio quæ hoc facit in aliquo, exercet actum suum circa illud. ergo contradictioné implicat dicere quòd paternitas diuina sub expressa ratione paternitatis vt actum generationis præcedit constituit & distinguit personam relatiuam in esse relatiuo formaliter, sed nō relatiuè exercito, quod isti dicunt: sicut implicat contradictioné albedinem hominem constituere formaliter in esse qualitatiuo, sed non qualitatiuè exercito. Alij verò dicunt, vt Capreolus in 26. dist. primi, & magis mea opinione ad mentem S. Thom. quòd relatio sub expressa ratione relationis puta paternitatis, non constituit diuinam personam, sed sub ratione formæ incommunicabilis naturæ intellectualis.

AD cuius euidentiam considerandum primò, quòd cùm relatio, puta paternitas, in Deo sit idem realiter quod diuina essentia, & sic substantia per se subsistens, quod absolutum importat, non incōuenit ipsam & conceptu absoluto concipi, & conceptu relatiuo. eadem enim res quæ est extra omne genus, & plurium generum in se perfectiones eminenter continet, potest vtroque conceptu concipi, propter suam illimitationem: & ideo non conuenit ipsam secundum nostrum modum intelligēdi vt vno conceptu concipitur, vnum formaliter efficere, aliud verò vt concipitur alio conceptu. Considerandum secundò, quòd licet non sit ordo prioris & posterioris in diuinis, vt scilicet in aliquo priori extra intellectum pater prius sit hypostasis quàm generet, & quàm à filio relatiuè distinguatur, ex parte tamen intellectus nostri inuenitur ordo quidam. quia enim apud nos prius suppositum generans constituitur in esse quàm generet: prius etiam intelligimus in diuinis patrem in esse constitutum, deinde filium generare. quia verò relatio qua pater refertur ad filium, inquantum huiusmodi,

huiusmodi, id est, inquantum dicit respectum ad alterum, sequitur actum generationis: ideo pater in illo priori quo concipitur à nobis vt præcedens generationem, & constitutus in esse hypostatico, non concipitur vt aliquid relatiuum, & vt positiuè distinctus à filio, cùm tūc filius non intelligatur esse in illo priori, sed vt aliquid absolutum. concipitur enim vt substantia per se subsistens in se indiuisa incommunicabilis, in quo nullus respectus ad filium importatur. Vnde nullum inconueniens est, si forma quam significamus vt constitutiuam patris, intelligatur in illo priori in quo constituit ipsum antequam generet ipsum constituere sub aliqua ratione absoluta, cùm non intelligatur constituere in esse relatiuo ad filium, sed in esse subsistenti absoluto. Dicitur ergo quòd paternitas cùm sit & forma incommunicabilis, & relatio, dupliciter potest concipi, scilicet sub ratione relationis, & sub ratione formæ incommunicabilis gerentis vicem omnium principiorum indiuiduantium in rebus creatis. Si consideretur inquantum relatio est, id est, ad filium ordinem dicit, distinguit patrem à filio relatiuè, non autem constituit ipsum in esse hypostatico subsistenti. Si autem consideretur sub ratione formæ incommunicabilis, sic constituit hypostaticè, sed non distinguit à filio relatiuè, & hoc est quod inquit sanctus Thomas dum inquit, quòd relatio non constituit diuinam personam, sed bene distinguit. Vnde dicendum est, quòd persona diuina constituitur quidem per relationem, quia illa sola inter ea quæ significantur vt formæ, non autem vt operationes, est incommunicabilis: sed tamen illa relatio dum concipitur à nobis vt constitutiua personæ ante actum notionalem ac personalem, præscindendo constitutionē in esse incōmunicabili, à distinctione ab alia persona concipitur conceptu absoluto, & sic non constituit sub expressa ratione relationis. hoc autem non est inconueniens, quia (vt dictū est) tūc concipitur persona, non vt quid relatiuum, sed vt quid absolutum.

CVM autem arguitur, quòd tunc non magis debet dici per relationes constitui diuinas personas, quàm per origines, aut per essentiam, negatur consequentia. quia principium huiusmodi constitutiuum oportet & esse incommunicabile, & significari per modum formæ intrinsecæ, quorum primum non conuenit essentiæ, quæ communis est: secundum verò non conuenit origini, quæ etiam inquantum realis est, significatur vt egrediēs à principio, & vt via quædam à re vel ad rem, vt dicitur prima quæstione quadragesima, articulo secundo. paternitati autem diuinę vtrumque conuenit. est enim incōmunicabilis pluribus, & significatur per modum formæ, non quidem inquantum relatio absolutè, sed inquantum realis relatio diuina. Vnde sibi conuenit constituere ex sua ratione formali, nō quidem sibi conueniente vt est relatio, sed inquantum est substantia incommunicabilis. Potest etiam dici, quòd principium constitutiuum personæ diuinæ non solùm constituit ipsam in esse, sed etiam in esse distincto relatiuo ab alia persona diuina. vtrumque autem conuenit relationi, distinguere quidem ex sua propria & formali ratione, inquantum est relatio, vt superiùs est ostensum: constituere autem in esse subsistenti ex alia ratione, vt est declaratum. distinguere autem non conuenit essentiæ aut origini formaliter. ideo magis dicendum est personas constitui per relationes originis, quàm per essentiam, aut per ipsas origines. Secundum ergo hanc declarationem manifesta est opinio sancti Thomæ, & cōstat rationes Scoti contra sanctum Thomam in 28. distinct. 1. quæst. 3. & Quolib. quæst. 4. contra ipsum non procedere.

De incarnatione verbi secundum traditionem sacræ scripturæ.

Cap. 27.



QVONIAM autem suprà, cùm de diuina generatione ageretur, dictum est, Dei filio Domino Iesu Christo quædam secundum diuinam naturam, quædam secundum humanam conuenire, quam ex tempore assumendo Dei æternus filius voluit incarnari: de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicēdum. Quod quidem inter diuina opera maximè rationē excedit. nihil enim mirabilius excogitari potest diuinitus factum, quàm quòd verus Deus Dei filius fieret homo verus: & quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quòd ad huius maximè mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur: cùm id quod est in vnoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur. Hanc autem Dei incarnationem mirabilem authoritate diuina tradente confitemur. dicitur enim Ioan. 1. Verbum caro factum est, & habitauit in nobis. & Apostolus Paulus Philipp. 2. dicit de filio Dei loquens: Cùm in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo: sed semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Hoc etiam ipsius Domini Iesu Christi verba manifestè ostendunt cùm de se quandoque loquatur humilia & humana: vt est illud, Pater maior me est, &, Tristis est anima mea vsque ad mortem. quæ ei secundum humanitatem assumptam conueniunt. quandoque verò sublimia & diuina: vt est illud: Ego & pater vnum sumus. &, Omnia quæ habet pater, mea sunt. quæ certum est ei secūdum naturam diuinam competere. Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta, quæ de ipso leguntur. quòd enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam: quòd propria potestate infirmos sanauit, quòd mortuos suscitauit, & elementis mundi efficaciter imperauit, quòd dæmones expulit, quòd peccata dimisit, quòd à mortuis cùm voluit resurrexit, quòd denique cælos ascendit, diuinam in eo virtutem demonstrant.

Super Cap. 27.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de iis quæ ad diuinam pertinent trinitatem, incipit de diuini verbi incarnatione, & de iis quæ ad ipsam sequuntur, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de verbi incarnatione: secundò de effectibus Christi incarnati in nobis, cap. 56. Circa primum duo facit. Primò ostendit Deum esse incarnatum, secundò cōuenientiam incarnationis ostendit, cap. 50. Circa primum duo facit. Primò ostendit Deum esse incarnatum, secundò mouet quædam dubia contra ipsam incarnationem, cap. 49. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum authoritate sacræ scripturæ, secundò errores circa hanc incarnationem excludit, cap. sequenti. Quantum ad primum præmittit ad ordinem doctrinæ insinuandum, quòd quia Dei filio Domino Iesu Christo dictum est superius, quædam secundum diuinam naturam, quædam secundum humanam conuenire, quam ex parte assumendo voluit incarnari, de ipso incarnationis mysterio dicendum restat. Præmittit secundò, quòd incarnatio inter diuina opera maximè rationem excedit: & quia hoc mirabilissimum est inter omnia, sequitur quòd ad huius maximè mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, cùm id quod est in vnoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur.

ATTENDENDVM primò, quòd incarnatio ponitur à sancto Thoma miraculum omnium miraculorum, tertio Sententiarum, distinctione tertia, quæstione secunda, articulo secundo: quarto Sententiarum, distinctione vndecima, & de Potentia quæstione sexta, articulo secundo, ad nonum, eo quòd & sit de primo ordine miraculorum, de iis scilicet quæ solus Deus facere potest, & in illo ordine supremū gradum teneat, eo quòd hoc sit maximè remotum à facultate naturæ, iuxta ea quæ superius determinata sunt in tertio libro, vbi de miraculis agebatur: & ideo hîc dicitur quòd maximè rationem excedit, & quòd est mirabilissimum opus. Quantò enim aliquid magis est suprà facultatem naturæ, & ab ea magis recedit, tantò ipsum magis miramur, & minus capere nostra ratione possumus, eò q. nostra ratio à sensibilibus & naturalibus cognitionem accipiat.

ATTENDENDVM secundò ex quæstionibus de Potētia, vbi suprà, quòd alia opera miraculosa inducunt ad hoc, vt hoc ipsum incarnationis miraculum credatur. non enim inconueniens est vnum miraculum ad alterius fidem inducere. idcirco hîc dicitur quòd ad fidem huius miraculi omnia alia mirabilia ordinantur. Istis suppositis probat intentum. Primò ex authoritate Ioannis primo, vbi dicitur, & verbum caro, &c.

Secundò ex authoritate Apostoli ad Philippenses secundo vbi ait: Cùm in forma Dei, &c. Tertiò ex verbis ipsis Domini Iesu Christi aliquando humilia de se loquentis, quæ ei secundum humanitatem assumptam conueniunt, aliquando verò sublimia & diuina, quæ certum est ei secundum diuinam naturam conuenire. Quartò, ex ipsius Domini factis, quorū quædam ad humanitatem pertinent, vt quòd timuit, &c. quædam verò ad diuinitatem, vt quòd propria potestate infirmos sanabat, &c.

ADVERTENDVM, quòd posuit S. Thom. miracula Christi ostendere eius diuinitatem, eò quòd ipsa propria potestate faciebat, quia operari miracula virtute diuina participata etiam hominibus potest cōuenire: sed operari miracula propria potestate, solius Dei est. De ratione enim miraculi est, quòd ea solus Deus facere possit, scilicet propria virtute, aut quantum ad substantiam facti, aut quantum ad modum faciendi.

De errore Photini circa incarnationem.

Cap. 28.



QVIDAM autē scripturarum sensum deprauantes, circa Domini nostri Iesu Christi diuinitatem & humanitatem peruersum sensum conceperunt. Fuerunt enim quidam, vt Ebion & Cherintus, & postea Paulus Samosatenus, *De hoc Paulo habes li. 7. histo. Eccl. cō. 24. & 27.* & Photinus, qui in Christo solùm naturā humanam confitentur: diuinitatem verò non per naturam, sed per quandam excellētem diuinæ gloriæ participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt: vt superiùs * dictum est. ** Cap. 4.* Sed vt alia prætermittamus quæ contra positionem huiusmodi dicta sunt superius: hæc positio incarnationis mysterium tollit. Non enim secundùm positionem huiusmodi Deus carnem assumpsisset vt fieret homo, sed magis homo carnalis Deus factus fuisset: & sic non verum esset quod Ioannes dicit: Verbum caro factum est: sed magis econuerso caro verbum facta fuisset. Similiter etiam non conuenirent Dei filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio & ascensio: & sic non verum esset quod Apostolus dicit: Qui cùm in forma Dei esset, exinaniuit semetipsum formam serui accipiens: sed sola

exaltatio hominis in diuinā gloriam: de qua postmodum subditur: Propter quod & Deus exaltauit illum. neque verum esset, quod Dominus dicit: Descendi de cælo: sed solùm quòd ait: Ascendo ad patrē meum: cùm tamen vtrumque scriptura cōiungat. dicit enim Dominus Ioannis tertio: Nemo ascendit in cœlum nisi qui de cœlo descendit, filius hominis qui est in cœlo. & ad Ephesios quarto: Qui descendit, ipse est & qui ascendit super omnes cœlos. sic etiam non conueniret filio quòd missus esset à patre, neque quòd à patre exierit vt veniret in mundum: sed solùm quòd ad patrem iret, cùm tamen ipse vtrumque coniungat, dicens Ioannis decimo sexto: Vado ad eum qui misit me. & iterum: Exiui à patre, & veni in mundum: & iterum, Relinquo mundum, & vado ad patrem. in quorum vtroque & humanitas & diuinitas comprobatur.

Super Cap. 28.



ISO quòd Dei incarnationem authoritate diuina confitemur, vult S. Thom. errores circa ipsam incarnationem exortos excludere. Circa hoc autem duo facit. Primò excludit errores qui sunt circa ea quæ vniuntur in hac incarnatione: secundò eos qui sunt circa ipsam vnionem cap. 34. Circa primum tria facit. Primò excludit errores circa diuinitatem Christi: secundò circa corpus, cap. sequenti: tertiò circa animam cap. 32. Quantum ad primum ait, quòd Ebion, Cherintus, & postea Paulus Samosatenus, & Photinus in Christo solùm humanam naturam confitentur, diuinitatem verò non per naturam, sed per quandam excellentem diuinæ gloriæ participationem quam per opera meruerat, fuisse confingunt. Contra hunc autem errorem præter ea quæ contra ipsum superius dicta sunt, dum de diuinitate filij agebatur arguit sanct. Thom. quia hæc positio incarnationis mysterium tollit. sequitur enim primò, non quòd Deus carnem assumpsit vt fieret homo, sed magis quòd homo carnalis Deus factus fuit, contra illud quod Ioannes dicit, Verbum caro factum est. sic enim magis econuerso caro verbum factum fuisset. Sequitur secundò, quòd non conuenirent filio Dei exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio & ascensio, contra illud Apostoli: Qui cùm in forma Dei esset, &c. Sequitur tertiò, non esse verum quod Dominus dicit, Descendi de cælo. contra illud quod dicitur Ioannis tertio, Nemo ascendit, &c. & Ephes. 4. Qui descendit, &c.

Sequitur quartò, quòd filius non sit missus à patre, neque quòd exierit ab ipso, vt veniret in mundum, sed solùm quòd ad patrem iret, contra illud Ioannis 16. Vado ad eum, &c.

De errore Manichæorum circa incarnationem.

Cap. 29.



VERVNT autē & alij, qui veritate incartionis negata, quādam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichæi, Dei filium non verum corpus sed phantasticum assumpsisse: vnde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quæ secundum hominem gesit, sicut quòd natus est, quòd comedit, bibit, ambulauit, passus est, & sepultus, in veritate fuisse: sed in quadam assimilatione cōsequitur: & sic patet quòd totum incarnationis mysterium ad quādam fictionem deducunt. Hæc autem positio primò quidem scripturæ authoritatem euacuat. cùm enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, & in cæteris similiter mentitur scriptura dicens, Verbum caro factum est, si solùm phantastica caro fuit, mentitur etiam dicens Iesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse, & sepultum, si hæc in sola phantastica apparitione contigerunt. si autem vel in modico authoritati sacræ scripturæ derogetur, iam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quæ sacris scripturis innititur: secundum illud Ioann. 20. Hæc scripta sunt, vt credatis. Potest autem aliquis dicere, scripturæ quidem sacræ veritate non deesse, dum id quod apparuit, refert ac si factum fuisset: quia rerum similitudines æquiuocè ac figuratè ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus æquiuocè dicitur homo: & ipsa sacra scriptura consueuit hoc modo loquendi vti: vt est illud 1. Corinthiorum decimo, Petra autem erat Christus. plurima autem corporalia in scripturis de Deo inueniuntur dici, propter similitudinem solam, sicut quòd nominatur agnus, vel leo, vel aliquid huiusmodi. Sed licet rerum similitudines æquiuocè rerum sibi nomina interdum assumant: non tamen competit sacræ scripturæ vt narrationem vnius facti totam sub tali æquiuocatione proponat, ita quòd ex aliis scripturæ locis manifesta veritas haberi non possit: quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur: cùm tamen Apostolus dicat Romanorū decimoquinto: quòd, quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt: & secundæ ad Timotheū tertio: Omnis scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docendum & erudiendum. Esset præterea tota euangelica narratio poëtica, & fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret: cùm tamen dicatur secundæ Petri primo: Non enim indoctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem. Sicubi verò scriptura narrat quòd aliqua apparentiam & non rerum existentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit. dicitur enim Genesis decimooctauo: Cúmque eleuasset oculos (Abraham scilicet) apparuerunt tres viri. ex quo datur intelligi, quòd secundum apparentiam viri fuerunt: vnde & in eis Deum adorauit, & deitatem cōfessus est, dicens: Loquar ad Dominum meum, cùm sim puluis & cinis. & iterum: Non est tuum hoc, qui iudicas omnem terram. Quòd verò Isaias & Ezechiel & alij prophetæ aliqua alia descripserunt quæ imaginariè visa sunt, errorem non generat: quia huiusmodi ponunt non in narratione historiæ, sed in descriptione propheticæ: & tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur: sicut Isaiæ sexto: Vidi Dominū sedentem, &c. Ezechielis primo: Facta est super me manus Domini & vidi, &c. Ezechielis octauo. Emissa similitudo manus apprehendit me & adduxit, & veni in Hierusalem in visione Dei.

Quòd etiam aliqua in scripturis de rebus diuinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest, tum quia similitudines sumuntur à rebus tam vilibus, vt notum sit hoc, quòd secundum similitudinem, & non secundum rerum existentiam dicuntur: tum quia inueniuntur aliqua propriè dicta in scripturis, per quæ veritas expressè manifestatur, quæ sub similitudinibus in locis aliis occultantur: quod quidem in proposito non accidit. nam nulla scripturæ authoritas veritatem eorum quæ de humanitate Christi leguntur, excludit. Fortè autem quis dicat, quòd hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit ad Romanos octauo: Misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati, vel per hoc quod dicit ad Philippenses secundo: In similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Hic autem sensus per ea quæ hîc adduntur, excluditur. non enim dicit solùm in similitudinem carnis, sed addit, peccati: quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit: sed similem carni peccati: quia carnē passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato.

2 Similiter, fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit in similitudinem hominum factus per hoc quod dicitur formam serui accipiens. Manifestum est autem formam pro natura poni, & nō pro similitudine, ex hoc quòd dixerat, qui cùm in forma Dei esset: vbi pro natura ponitur forma. non enim ponitur quòd Christus fuerit similitudinariè Deus.

3 Excluditur etiā fictionis intellectus per hoc quod subdit, factus obediens vsque ad mortem. non igitur similitudo accipitur pro similitudine apparentiæ: sed pro vera similitudine speciei: sicut omnes homines similes specie dicuntur.

4 Magis autem sacra scriptura expressè phātasmatis suspicionem excludit. dicitur enim Matthæi decimoquarto, quòd videntes discipuli Iesum ambulantem supra mare, turbati sunt, dicentes, quia phantasma est: & præ timore clamauerunt. quam quidem eorum suspicionem Dominus conuenienter remouit. Vnde subditur, Statimque Iesus locutus est eis dicens: Habete fiduciam: ego sum: nolite timere. quamuis non rationabile videatur, quòd aut discipulos lateret quòd nō nisi corpus phantasticum assumpsisset,

psisset, cùm eos ad hoc elegerit vt de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quæ viderant & audierant: aut si eos non latebat, æstimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

5 Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis à mentibus discipulorum remouit Dominus post resurrectionem. dicitur enim Lucæ vltimo, quòd discipuli conturbati & conterriti existimabant se spiritum videre, dum scilicet viderũt Iesum: & dixit eis: Quid turbati estis, & cogitationes ascendunt in corda vestra? videte manus meas, & pedes meos: quia ego ipse sum: palpate & videte, quia spiritus carnem & ossa nõ habet, sicut me videtis habere. frustra enim se palpandum præbuisset, si non nisi corpus phantasticum habuisset.

6 Item, Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendũt. dicit enim Petrus Actuum decimo: Hunc, scilicet Iesum, Deus suscitauit tertia die, & dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis à Deo, nobis qui manducauimus & bibimus cum illo postquam resurrexit à mortuis. & Ioannes Apostolus in principio suæ epistolæ dicit: Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, & manus nostræ contrectauerunt de verbo vitæ, hoc testamur. Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quæ non in rei existentia, sed solùm in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, & non verè manducauit & bibit, neque verè visus & palpatus est, sed phantasticè tantùm, inuenitur nõ esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo, & sic, inanis est eorũ prædicatio, inanis est & fides nostra, vt dicit Paulus primæ ad Corinthios decimoquinto.

7 Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non verè mortuus est: ergo nec verè resurrexit. sunt igitur Apostoli falsi testes Christi prædicantes, mundo ipsum resurrexisse. vnde Apostolus ibidem dicit: Inuenimur autem & falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus aduersus Deum, quòd suscitauerit Iesum, quem non suscitauit.

8 Præterea, falsitas non est idonea via ad veritatem, secundum illud Ecclesiastici trigesimoquarto: A mendace quid verum dicetur? aduentus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit. dicit enim ipse Ioannis decimooctauo: Ego autem in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, vt testimonium perhibeam veritati. nõ igitur in Christo fuit aliqua falsitas, fuisset autem, si ea quæ dicuntur de ipso, in apparentia tantùm fuissent. nam falsum est, quod nõ est vt videtur. omnia igitur quæ de Christo dicuntur secundum rei existentiam fuerunt.

9 Adhuc, Romanorum tertio dicitur, quòd iustificati sumus in sanguine Christi. & Apocalypsis quinto dicitur: Redemisti nos Domine in sanguine tuo. Si igitur Christus non habuit verum sanguinem, neque verè pro nobis ipsum fudit, neque igitur verè iustificati, neque verè redempti sumus. ad nihil igitur vtile est esse in Christo.

20 Item, si non nisi phantasia intelligendus est aduentus Christi in mundum, nihil nouum in Christi aduentu accidit. nam & in veteri testamento Deus apparuit Moysi, & prophetis secundum multiplices figuras, vt etiam scriptura noui testamenti testatur, hoc autem totam doctrinam noui testamenti euacuat. non igitur corpus phantasticum sed verum filius Dei assumpsit.

Si dicatur quòd propter hoc non oportet veritatem sacræ deesse scripturæ, quia rerum similitudines æquiuocè ac figuratè rerum ipsarum nominibus nuncupantur, & ipsa sacra scriptura cõsueuit illo modo loquendi vti, vt est illud primæ Corinth. 10. Petra autem erat Christus, & similia. Contra hoc instatur primò, quia non competit sacræ scripturæ vt narrationem totam vnius facti sub tali æquiuocatione proponat: ita quòd ex aliis scripturæ locis manifesta veritas haberi non possit, quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur, contra illum Rom. 15. Quæcunque scripta, &c. & 2. ad Timothæum tertio. Omnis doctrina, &c. Secundò, quia esset tota euangelica narratio poëtica, & fabularis. contra illud quod dicitur secundæ Petri primo, Non indoctas, &c.

AD rationem autem huius opinionis dicitur, quòd sicubi scriptura narrat aliqua quæ apparentiam & non rerum existentiam habuerunt, ex ipso modo narrationis hoc intelligere facit, vt patet Genes. 28. cùm dicitur: Cúmque eleuasset, &c. Dicitur secundò, Isaiam & Ezechielem & alios prophetas aliqua alia descripsisse quæ imaginariè visa sunt, errorem non generat, quia huiusmodi ponunt non in narratione, sed in prophetiæ descriptione, & tamen semper aliquid addunt per quòd apparitio designatur, sicut Isaiæ sexto, Vidi Dominum, &c. & Ezechielis octauo, Emissa similitudo, &c. Dicitur tertiò, quòd aliqua in scripturis de rebus diuinis per similitudinem dici, errorem non potest generare, tum ex vtilitate rerum à quibus sumuntur similitudines, tum quia inueniuntur aliqua propriè dicta in scripturis per quæ veritas expressè manifestatur, quæ sub similitudinibus in aliis locis occultatur: quod quidem in proposito non accidit, cùm nulla scripturæ authoritas veritatem eorum quæ de humanitate Christi dicuntur, excludat. Si dicatur, quòd imò hoc inuenitur, quia ad Romanos octauo dicitur, Misit Deus, &c. & Philippens. secundo: In similitudinem, &c. Respondetur primò, quòd Apostolus non dicit solùm in similitudinem carnis, sed addit, peccati, quia Christus veram quidẽ carnem habuit, sed nõ carnem peccati, sed similẽ illi, scilicet passibilem, qualis facta est caro hominis ex peccato. Dicitur secũdò, quòd in illa authoritate ad Philipp. fictionis intellectus excluditur per hoc, quòd dicitur formam serui accipiens: vbi manifestum est formam pro natura poni, non pro similitudine, ex eo quod dixerat, qui cùm in forma Dei esset: vbi pro natura ponitur forma. Excluditur etiam fictio per hoc quòd dicitur, factus obediens vsque ad mortem. Similitudo igitur in illa authoritate pro natura & similitudine speciei sumitur, sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Secundò principaliter arguitur, quia discipulis videntibus Christum ambulantem super mare, & putantibus ipsum phantasma esse, hanc Dominus ab eis suspicionem remouit, cùm inquit, Habete fiduciam, &c. non enim videtur rationabile quòd aut discipulos lateret ipsum corpus phantasticum assumpsisse, cùm electi essent in testimonium veritatis: aut si eos non latebat existimatio phantasmatis tunc eis timorem non incusserit.

Tertiò, quia post resurrectionem (vt dicitur Luc. vltimo) existimantibus discipulis se spiritum videre, dixit eis Dominus, Palpate & videte, &c. Frustra enim se palpandum præbuisset, si nõ nisi phantasticum corpus habuisset. Quartò. Si corpus Christi fuit phantasticum, & non verè manducauit & bibit, neque verè visus est & palpatus, sequitur non esse verum testimoniũ apostolorum de Christo. hoc est falsum, ergo, &c. probatur consequentia, quia non potest sumi efficax testimonium veritatis per ea quæ non in rei existentia sed solùm in apparentia sunt gesta. Falsitas consequentis probatur, tum quia Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendunt, vt patet Actum 10. & in principio epistolæ Ioannis, tum quia inanis fuisset eorum prædicatio, & inanis fides nostra, vt dicitur primæ ad Corinthios decimoquinto. Quintò sequitur quòd Christus verè nõ est mortuus, & consequenter quòd non verè resurrexit, ergo Apostoli hoc prædicantes sunt falsi testes, vt arguitur ibidem, scilicet primæ ad Corinthios decimoquinto. Sextò. Fuisset in Christo aliqua falsitas, si ea quæ de ipso dicuntur, in apparentia tantùm fuissent, quia falsum est quòd non est vt videtur. sed in Christo non fuit aliqua falsitas, quia aduentus eius in mundum fuit in manifestationem veritatis, vt dicitur Ioannis decimo octauo. falsitas autem est idonea via ad veritatem, iuxta illud Ecclesiastici trigesimo quarto: A mendace, &c. ergo, &c.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ, prima quæstione decima septima, articulo primò, quòd cùm veritas & falsitas inueniantur in rebus in ordine ad intellectum: per comparationẽ ad intellectum nostrum dicitur res falsa, quæ nata est de se facere falsam existimationem: & ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur falsa secundum illam rem, eò quòd innatum sit nobis per ea quæ exterius apparent de rebus iudicare. propterea bene hîc dicitur, & est de mente Aristotelis quinto Metaphysicæ, text. 34. falsum esse, scilicet ex parte rei, quòd non est vt videtur, id est, quod habet alterius rei similitudinem. Septimò. Cùm dicatur ad Romanos octauo, in sanguine Christi iustificati, & Apocalypsis quinto, redempti: si Christus non habuerit verum sanguinem, non verè pro nobis ipsum fudit: ergo neque verè iustificati, neque verè redempti sumus: ergo ad nihil vtile est esse in Christo. Octauò. Sequitur quòd nihil nouum in Christi aduentu accidit, quia & in veteri testamento Deus apparuit Moysi, & prophetis secundum multiplices figuras. sed hoc totam doctrinam noui testamenti euacuat, ergo, &c.

Super Cap. 29.



EXCLVSO errore circa Christi diuinitatem, vult S. Tho. excludere errores circa corpus ipsius, & triplicem errorem excludit. Vnum in hoc cap. alterum capite sequenti. Tertium cap. 31. Primus ergo error fuit Manichæorum dicentium, Dei filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse, vnde nec verus homo esse potuit, sed apparẽs: neque ea quæ secundum hominem gessit, in veritate fuisse consequutus, sed in quadam assimilatione.

CONTRA autem hunc errorem arguit S. Thom. primò, quia hæc positio scripturæ authoritatẽ euacuat. cùm enim similitudo carnis caro non sit, & sic de cæteris, mentitur scriptura dicens, quòd verbum caro factum est, quòd ambulauit, quòd comedit, &c. Si autem vel in modico authoritati scripturæ derogetur, iam nihil in fide nostra fixum esse poterit, quæ sacris scripturis innititur. Iuxta illud. Ioan. 28. Hæc autem, &c.

De errore Valentini circa incarnationem.

Cap. 30.



HIS autem & Valentinus propinquè de mysterio incarnationis sensit. dixit enim quòd Christus non terrenum corpus habuit, sed de cælo apportauit, & quod nihil de virgine matre accepit, sed per eam quasi per æquæductum transiuit. Occasionem autem sui erroris ex quibusdã verbis sacræ scripturæ accepisse videtur. dicitur enim Ioan. 3. Test. 6. lib. test. August. hær. num. 11.

Nemo

Nemo ascendit in cælum nisi qui de cælo descendit, filius hominis qui est in cælo: qui de cælo venit super omnes est. & Ioannis sexto dicit Dominus, Descendi de cælo non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. & primæ ad Corinthios decimo quinto: Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis: quæ omnia sic intelligi volunt, vt Christus de cælo etiã secundum corpus descendisse credatur. Procedit autem tam hæc * Valentini positio quàm Manichæorum præmissa, ex vna falsa radice, quia credebant quòd hæc omnia terrena à diabolo sint creata. Vnde cùm filius Dei in hoc apparuerit, vt dissoluat opera diaboli, sicut dicitur primæ Ioãnis tertio, non ei competebat vt de creatura diaboli corpus assumeret: cùm etiam Paulus dicat secundæ ad Corinthios sexto: Quæ societas lucis ad tenebras? quæ autem conuentio Christi ad Belial? Et quia quæ ab eadem radice procedunt similes fructus producunt: in idem falsitatis inconueniens relabitur hæc positio cum prædicta. Vniuscuiusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materia dico & forma: ex quibus constituitur ratio speciei in his quæ sunt ex materia & forma composita: sed sicut caro humana, & os, & huiusmodi, sunt materia propria hominis: ita ignis, aër, aqua, & terra, & huiusmodi qualia sentimus, sunt materia carnis & ossis, & huiusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, nec in ipso fuit vera caro, & verum os, sed omnia secundum apparentiam tantùm, & ita etiam non fuit verus homo, sed apparens: cùm tamen, vt dictum * est, ipse dicat: Spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere.

Radix falsa Valẽ. & Manich. positionis vt in 2. li. not. cap. 44.

Cap. præced. Luc. vlt.

2 Adduc, corpus cæleste secundum suam naturam est incorruptibile & inalterabile, & extra suum vbi non potest transferri. nõ autẽ decuit, ꝗ Dei filius dignitati naturæ assumptę aliquid detraheret, sed magis quòd eam exaltaret: non igitur corpus cæleste aut incorruptibile ad inferiora portauit, sed magis assumptum terrenum corpus & passibile, incorruptibile reddidit & cæleste.

3 Item, Apostolus dicit ad Rom. 1. de filio Dei quòd factus est ex semine Dauid secũdum carnem. sed corpus Dauid terrenum fuit: ergo & corpus Christi.

4 Amplius, idem Apostolus dicit ad Galat. 4. quòd Deus misit filium suum natum ex muliere. & Matth. 1. dicitur, ꝙ Iacob genuit Iosoph virum Mariæ de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus. non autem vel ex ea factus, vel ex ea natus diceretur, si solùm per eam sicut per fistulam transisset nihil ex ea assumens. ex ea igitur corpus assumpsit.

5 Præterea, nõ posset dici mater Iesu Maria, quod Euangelista testatur, * nisi ex ea aliquid accepisset. *Matth. 1.*

6 Adduc, Apostolus dicit ad Hebræ. 2. qui sanctificat (scilicet Christus) & qui sanctificantur (scilicet fideles Christi) ex vno omnes. propter quam causam non confunditur eos vocare fratres, dicens Psalm. 21. Narrabo nomẽ tuum fratribus meis. & infrà: Quia ergo pueri communicauerũt carni & sanguini: & ipse similiter participauit eisdem. Si autem Christus corpus cæleste solùm habuit, manifestum est, cùm nos corpus terrenum habeamus, quòd non sumus ex vno cum ipso: & per consequens neque fratres eius possumus dici: neque etiam ipse participauit carni & sanguini. Nam notum est, quòd caro & sanguis ex elementis inferioribus componuntur, & non sunt naturæ cælestis. Patet igitur contra apostolicam sententiam prædictam positionem esse. Ea verò quibus innituntur, manifestum est friuola esse. non enim Christus descendit de cælo secundum corpus aut animam, sed secundum quòd Deus: & hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. cùm enim diceret Ioannis 3. Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, adiunxit: filius hominis qui est in cælo. in quo ostẽdit se ita descendisse de cælo, quòd tamen in cælo esse non desierit. Hoc autem proprium deitatis est, vt ita in terris sit, quòd & cælum impleat, secundum illud Hiere. 23. Cælum & terram ego impleo. Non ergo filio Dei inquantum Deus est, descendere de cælo competit secundum motum localem. nam quod localiter mouetur, sic ad vnum locum accedit, quòd ab altero recedit. dicitur igitur filius Dei descẽdisse secundum hoc, quòd terrenam substantiam sibi copulauit: sicut & Apostolus eum exinanitum dicit, inquantum formam serui accepit: ita tamen, quòd diuinitatis naturam non perdidit. Id verò quod pro radice huius positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum. ostẽsum est enim in secundo libro, * quòd ista corporalia non à diabolo sed à Deo sunt facta. *Cap. 6. & 15.*

Super Cap. 30.



SECVNDVS error propinquus præcedenti fuit Valentini dicentis, quòd Christus nõ terrenum corpus habuit, sed de cælo apportauit, & quòd nihil de matre accepit, sed per eam quasi per aquæductum transiuit. Confirmabat autem errorem ex authoritate sacræ scripturæ, Ioãnis tertio: Nemo ascendit, &c. & Ioannis 6. Descendi, &c. & 1. Corint. 15. Primus homo, &c. Procedebat autem, sicut & præcedens, ex vna falsa radice, scilicet quia ipsi credebant omnia terrena à diabolo esse creata. Cùm enim filius Dei ad hoc apparuerit, vt dissoluat opera diaboli, vt dicitur 1. Ioan. 3. non ei competebat vt de creatura diaboli, corpus acciperet, cùm etiam dicatur 2. Corinth. 6. Quæ societas, &c.

CONTRA autem hunc errorẽ arguitur primò, quia sequitur id quod ex errore Manichæi sequebatur, scilicet quòd Christus non fuerit verus homo, sed apparens, & comprobatur sequela, supponendo quòd vniuscuiusque speciei sint determinata principia essentialia, scilicet materia & forma, ex quibus materialis speciei ratio constituitur. Si enim corpus Christi non fuit terrenum, non fuit in ipso vera caro, & verum os, quæ sunt propria materia hominis, cùm ignis, aër, aqua, terra, & huiusmodi sint horum propria materia, ergo, &c. Secundò. Non decuit quòd Dei filius dignitatem naturæ assumptæ ad peius aliquid traheret, sed magis ꝙ ipsam exaltaret. sed corpus cæleste est incorruptibile secundum naturam, & inalterabile, & extra suum vbi transferri non potest. ergo hoc non ad inferiora portauit, sed magis terrenum & passibile, incorruptibile reddidit & cæleste. Tertiò. Corpus Dauid terrenum fuit, ergo & corpus Christi, cùm secundum Apostolum, factus sit filius Dei ex semine Dauid secundum carnem. Quartò: Filius Dei dicitur ex Maria factus & natus, Galatarum quarto, & Matth. primo. hoc autem non diceretur si per eam sicut per fistulam transisset nihil ex ea assumens, ergo, &c. Quintò. Non posset dici mater Iesu Maria, ergo, &c. Sextò. Sequitur quòd nos non sumus ex vno cum ipso, & consequenter neque fratres eius possumus dici, neque etiam ipse participauit carni & sanguini, cùm hęc ex elementis inferioribus componantur. hoc autẽ est contra ea quæ dicuntur ad Hebræos secũdo, ergo, &c.

AD ea verò quibus innituntur, dicitur primò, quòd Christus non descendit de cælo secundum corpus aut animam, sed secundum quòd Deus. quod ostenditur, quia cùm dixisset, nemo, &c. adiunxit, filius hominis qui est in cælo. in quo ostendit se ita descendisse de cælo, quòd tamen in cælo esse non desierit, quod est propinquum deitatis, iuxta illud Hiere. 23. Cælum & terram ego impleo. Dicitur secundò, quòd iste descensus filij Dei non intelligitur secundum motum localem, sed secundum hoc quòd terrenam sibi substantiam copulauit.

ADVERTENDVM, quòd cùm diuina sub similitudinibus corporalium intelligamus: ad significandum nouum modum essendi Dei in terris vtitur scriptura nomine descensus, non quidem hoc nomine intelligendo motum localem, quo corpus accedendo ad vnum locum recedit ab altero, sed tantùm nouum modum essendi in terris per assumptionem, scilicet terrenæ substantiæ. licet enim Deus ante incarnationem esset in cælo & in terra, non erat tamen per hunc modum vt ei esset humana natura in vnitate personæ copulata: & ideo dicitur de cælo descẽdisse, quia humanam naturam, quæ non est cælestis sed terrena, sibi copulauit & vniuit. Ad radicem verò positionis dicitur quòd est falsa, vt ostensum est superius secundo libro.

De errore Appollinaris circa corpus Christi.

Cap. 31.



IRRATIONABILIVS autẽ his circa incarnationis mysterium Apollinaris errauit; in hoc tamen cum prædictis concordans, quòd corpus Christi nõ fuit de virgine assumptum, sed quod est magis impium, aliquid verbi dicit in carnem Christi fuisse conuersum, occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur Ioannis primo: Verbum caro factum est. quod sic intelligendum putauit, quasi ipsum verbum sit conuersum in carnem, sicut & intelligitur illud quod legitur Ioannis secundo: Vt gustauit architriclinus aquam vinum factam. quod ea ratione dicitur, quia conuersa est aqua in vinum. Huius autem erroris impossibilitatem ex his quæ suprà ostensa * sunt, facile est deprehendere. Ostensum est enim suprà, quòd Deus omnino immutabilis est: omne autem quòd in aliud conuertitur, manifestum est in illud mutari. cùm igitur verbum Dei sit verus Deus, vt ostensum * est, impossibile est quòd verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

Test. August. tõ 6 lib. hær. num. 55.

** Lib. 1. c. 13. & 15.*

Cap. 3. 11. & 14.

2 Item,

2 Item, verbum Dei cùm sit Deus, simplex est. ostensum *Lib. 1. c. 18.* est * enim suprà, in Deo compositionem non esse. si igitur aliquid verbi Dei est cõuersum in carnem, oportet totum verbum conuersum esse. quod autem in aliud conuertitur, desinit esse id quod prius fuit. aqua enim conuersa in vinũ, iam non est aqua, sed vinum. igitur post incarnationem secundum positionem prædictam verbum Dei penitus non erit. quòd apparet impossibile, tum ex hoc quòd verbum Dei est æternum, secundum illud Ioan. 1. In principio erat verbum. tum quia post incarnationẽ Christus verbum dicitur, secundum illud Apoca. 19. Vestitus erat veste aspersa sanguine, & vocabatur nomen eius verbum Dei.

3 Amplius, eorum quæ non communicant in materia & in genere vno, impossibile esse fieri conuersionem in inuicem. nõ enim ex linea fit albedo, quia sunt diuersorum generũ: neque corpus elementare potest conuerti in aliquod corporum cælestium, vel in aliquam incorporeã substantiam, aut ẽ conuerso, cùm non conueniant in materia: verbum autem Dei cùm sit Deus, non conuenit neque in genere neque in materia cum quocũque alio, eò quòd Deus *D. 464.* in genere [d] non est, neque materiam habet: impossibile est igitur verbum Dei fuisse in carnẽ conuersum, vel in quodcunque aliud.

4 Præterea, de ratione carnis, ossium, & sanguinis, & huiusmodi partium est, ꝙ sit ex determinata materia. si igitur verbum Dei sit in carnem conuersum secundum positionem prædictam, sequetur quòd in Christo non fuerit vera caro, nec aliquid aliud huiusmodi: & sic etiam nõ erit verus homo, sed apparens tantùm: & alia huiusmodi quæ su- *Cap. 30.* prà contra Valentinum * posuimus.

Patet igitur hoc quòd Ioannes dicit, Verbum caro factum est: non sic intelligendum esse, quasi verbum sit conuersum in carnem: sed quia carnem assumpsit, vt cum hominibus conuersaretur, & eis visibilis appareret. vnde & subditur: Et habitauit in nobis, & vidimus gloriã eius, &c. *Cap. 3.* sicut & in Baruch * de Deo dicitur, quòd in terris visus est, & cum hominibus conuersatus est.

Super Cap. 31.

TERTIVS error irrationabilior aliis, fuit Apollinaris dicentis, aliquid verbi Dei in carnem fuisse conuersum, in hoc cum prædictis concordans, quòd Christi corpus de virgine assumptum non fuit. Occasionem autem huius sumpsit ex eo quòd dicitur, Verbum caro factum est: quod interpretabatur, id est verbum in carnem est conuersum, sicut cùm dicitur, Vt gustauit architriclinus aquam vinum factã, intelligitur, id est aquam conuersam in vinum.

Sed contra hunc errorem arguitur, Primò, omne quod in aliud cõuertitur, mutatur in illud: Deus est omnino immutabilis. ergo, &c. Secundò. Verbum Dei cùm sit Deus, est simplex: ergo si aliquid verbi conuersum est in carnem, oportet totum verbum conuersum esse: ergo post incarnationem verbũ Dei penitus nõ est: quia quod conuertitur in aliud, desinit esse quod priùs fuit. hoc autem est impossibile: tum quia verbum Dei est æternum, tum quia Christus dicitur verbum post incarnationẽ, vt patet Apoc. 19. ergo, &c. Tertiò. Verbum Dei cùm sit Deus, non conuenit neque in genere, neque in materia cum quocunque alio; cùm Deus neque sit in genere, neque materiam habeat, ergo, &c. probatur consequentia. quia eorum quæ non communicant in materia neque in genere vno, impossibile est fieri conuersionem in inuicem, vt patet de linea & albedine, de corpore elementari & cælesti, & incorporea substantia. Quartò. Sequitur quòd in Christo non fuerit vera caro, nec aliud huiusmndi, & sic non erit verus homo. probatur sequela: quia de ratione carnis, ossium, & huiusmodi, est quòd sint ex determinata materia. Ad authoritatem verò adductam dicitur, quòd verbum dicitur factum caro, quia carnem assumpsit, vt cum hominibus conuersaretur, & eis visibilis appareret. vnde subditur, & habitauit, &c. & in Baruch dicitur, quòd in terris, &c.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ super Ioannẽ, quòd Euangelista ideo dixit, verbum caro factum est, nõ autem verbum carnem assumpsit, vt ostenderet vnionem verbi ad carnem esse talem, quòd Deum verè faceret hominem & hominem Deum, siue quòd Deus esset homo. Ad hoc enim fit aliquid vt sit, sicut quòd factum est album, album est: ita quod factum est homo, homo est.

De errore Arrij & Appollinaris circa animam Christi.

Cap. 32.



Test. Aug tõ. 6. lib. hær. nu. 11. NON solùm autẽ circa corpus Christi sed etiam circa eius animã aliqui malè sensisse inueniũtur. Posuit enim Arrius, quòd in Christo non fuit anima, sed quòd solùm carnem assumpsit, cui diuinitas loco animæ fuit: & ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Cùm enim vellet asserere, quòd filius Dei sit creatura, & minor patre: ad hoc probandum illa scripturarum assumpsit testimonia, quæ infirmitatem humanam ostendunt in Christo: & ne aliquis eius probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia, Christo non secundum diuinam naturam sed humanam conuenire: nequiter animã remouit à Christo: vt cùm quædã corpori humano conuenire non possint, sicut quòd miratus est, quòd timuit, quòd orauerit, necessarium fiat huiusmodi in filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suæ positionis assertionem præmissum verbum Ioannis dicentis: Verbum caro factum est. ex quo accipere volebat, quòd solam carnem verbum assumpserit, non autem animam. in hac positione etiam Appollinaris * eum ** De Apoll. etiam test. Aug. vbi supra num. 55.* secutus est. Manifestum est autem ex præmissis hanc positionem impossibilem esse. Ostensum est * enim suprà, quòd ** Lib 1. c. 27.* Deus forma corporis esse non potest. cùm igitur verbum Dei sit Deus, vt ostensum * est, impossibile est quòd ver- ** Cap. 3. 11. & 14.* bũ Dei sit forma corporis, vt sic carni pro anima esse possit. Vtilis autem est hæc ratio contra Apollinarem, qui verbum Dei verum Deum esse confitebatur: & licet hoc Arrius negaret, tamen etiam contra eum prædicta procedit ratio: quia non solùm Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis super cælestium spirituum, inter quos supremum filium Dei Arrius ponebat: nisi fortè secundum positionem * Origenis, qui posuit animas huma- ** De Orig. habes libr. 2. cap. 95.* nas eiusdem speciei & naturæ cum supercælestibus spiritibus esse: cuius opinionis falsitatem suprà ostendimus.

2 Item, subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse, cùm sit eius forma. si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit: cùm tamen eum hominem Apostolus asserat, dicens 1. Timoth. 2. Vnus est mediator Dei & hominum homo Christus Iesus.

3 Adhuc, ex anima non solùm ratio hominis, sed & singularum partium eius depẽdet: vnde remota anima, oculus, caro, & os hominis mortui æquiuocè dicuntur: sicut oculus pictus, aut lapideus. si igitur in Christo nõ fuit anima, necesse est quòd nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia partium hominis: cùm tamen hoc Dominus in se esse perhibeat, dicens Lucæ vlti. Spiritus carnem & ossa nõ habet, sicut me videtis habere.

4 Amplius, quòd generatur ex aliquo viuente, filius eius dici non potest nisi in eadẽ specie procedat. non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. sed si Christus animam non haberet, non esset eiusdem speciei cum aliis hominibus. quæ enim secundum formam differunt, eiusdem speciei esse non possunt. non igitur dici poterit ꝙ Christus sit filius Mariæ virginis, aut ꝙ illa sit mater eius. quod tamen * in euangelica scriptura asseritur. ** Matth. 1.*

5 Præterea, in Euangelio expresè dicitur, quòd Christus animam habuit, sicut est illud Matth. 26. Tristis est anima mea vsque ad mortem & Ioan. 12. Nũc anima mea turbata est. Et ne fortè dicant ipsum filium Dei animam dici, eò ꝙ secundum eorum positionem loco animæ & carnis sit: sumendum est quod Dominus dicit Ioan. 10. Potestatem habeo ponendi animã meam, & iterum sumendi eam. ex quo intelligitur aliud quàm animam esse in Christo, quòd habuit potestatem ponendi animam suam, & sumendi. nõ autem fuit in potestate corporis quòd vniretur filio Dei, vel separaretur à Deo: cùm hoc etiam naturæ potestatem excedat. oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam, & aliud diuinitatem filij Dei, cui meritò talis potestas tribuitur.

6 Item, tristitia, ira, & huiusmodi passiones sunt animæ sensitiuæ, vt patet per Philosophum in septimo Physicorum. * Hæc autem in Christo fuisse ex euangeliis compro- ** Tex. cõ. 19.* batur. oportet igitur in Christo fuisse animam sensitiuam. de qua planum est quòd differt à natura diuina filij Dei.

7 Sed quia potest dici humana in euãgeliis metaphoricè dici

dici de Christo, sicut de Deo in plerisque locis sacræ scripturæ loquitur: accipiendum est aliquid quod necesse sit vt propriè dictum intelligatur. sicut enim alia corporalia, quæ de Christo Euágelistæ narrant, propriè intelliguntur, & non metaphoricè: ita oportet non metaphoricè de ipso intelligi quòd māducauerit, & per consequens quòd esurierit. esurire autem non est nisi habentis animam sensitiuam, cùm esuries sit appetitus cibi. oportet igitur quòd Christus habuerit animam sensitiuam.

Super Cap. 32.



POSTQVAM exclusit sanct. Thom. errores circa corpus Christi, vult errores circa ipsius animam excludere. Et duos excludit, vnũ hoc cap. alterum cap. sequenti. Primus ergo error qui hoc loco excluditur, fuit Arrij, dicentis in Christo non fuisse animam, sed solùm carnem fuisse assumptam, cui diuinitas loco animæ fuit. cùm enim filium Dei vellet asserere esse creaturam & minorem patre, ex iis quæ infirmitatem ostēdunt in Christo: ne aliquis eius testimonia refelleret, dicēdo ea Christo conuenire secundum humanam naturam, nequiter animam remouit à Christo, vt cùm quædam corpori humano conuenire non possint, sicut quòd miratus est, & huiusmodi, necesse sit talia in filij Dei minorationem referre. Assumpsit autem pro suo errore hoc quod dicitur. Verbum caro factum est. vbi de carne sola, non autem de anima fit mentio. Arrium in hac positione etiam Apollinaris est secutus.

SED contra hunc errorem arguitur. Primò, Verbum Dei est Deus, ergo non potest esse forma corporis, cùm Deus non possit forma corporis esse. ergo, &c, hæc ratio non solùm vtilis est contra Apollinarem, qui verbum Dei verum Deum confitebatur, sed etiam contra Arrium hoc negantem, quia non solùm Deus forma corporis esse nō potest, sed nec etiam aliquis super cælestium spirituum, inter quos supremum posuit Arrius filium Dei, nisi fortè secundum opinionem Origenis ponentis animas humanas eiusdem speciei cum supercælestibus spiritibus esse: quod superiùs est confutatum. Secundò. Sequitur Christum hominem non fuisse, contra Apostolum 1. Thimoth. 2. anima enim est principaliter de ratione hominis: subtracto autem eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. ergo, &c.

Tertiò. Sequitur in Christo non esse veram carnem, nec aliquam partium hominis; quia ex anima non solùm ratio hominis, sed etiam singularum partium eius depēdet: sed hoc est contra id quod Dominus ostendit Lucæ vltimo, Spiritus carnem, &c. ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd licet caro, & os, & alia, partes hominis ab inuicē specie accidentali differant, quia alia sunt accidentia carnis, & alia ossis accidentia, omnes tamē sunt eiusdem speciei substantialis, & omnes ab eadem forma à qua homo constituitur in sua specie, habent suæ rationis & speciei complementum. vna enim est forma substantialis totius, & omnium partium eius, cùm nō existant partes per propria & distincta esse, sed per vnum esse, quod est esse totius primò & per se, secundariò verò est esse partium. propter hoc ait sanctus Thomas, quòd ex anima quæ est hominis forma, ratio singularum partium hominis dependet. Quartò, Non esset Christus eiusdem speciei cum aliis hominibus, quia quæ differunt secundum formam, eiusdem speciei esse non possunt. ergo non poterit dici filius Mariæ virginis, aut quòd illa sit mater eius. probatur consequentia, quia quod generatur ex viuente, filius eius dici non potest nisi in eadem specie procedat. Quintò. Expressè dicitur in Euangelio quòd, Christus animam habuit, Matth. scilicet 26. & Ioan. 11. ergo &c. Si dicatur quòd ipse filius Dei anima dicitur, contra hoc est quod ipse dicit Ioan. 10. Potestatem habeo, &c. Ex quo intelligitur aliud quàm animā esse in Christo, quòd habuit potestatem ponendi animam suam & sumendi eam: sed non fuit in potestate corporis vniri de filio vel separari ab eo, cùm hoc etiam naturæ potestatem excedat: ergo. oportet in Christo aliud esse animam, & aliud diuinitatem cui talis potestas tribuitur.

Sextò. In Christo fuerunt ira & huiusmodi, quæ sunt passiones animæ sensitiuæ secundum Philosophum septimo Physico. ergo in Christo fuit anima sensitiua, ergo, &c. Si dicatur hæc in Euangeliis Metaphoricè dici de Christo, accipiatur aliquid quod necesse sit, vt propriè accipiatur, scilicet esurire. Sicut enim alia corporalia quæ de Christo Euāgelistæ narrant, propriè intelliguntur, ita oportet propriè intelligi quòd manducauerit, & consequenter quòd esurierit. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitiuam, cùm esuries sit appetitus cibi. ergo, &c.

De errore Apollinaris, dicentis animam rationalem non fuisse in Christo: & de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam.

Caput 33.

Test. Aug. tom. 6. li. har. num. 55.



HIS autem testimoniis euangelicis Apollinaris conuictus confessus est in Christo animā sensitiuam fuisse: tamen sine mente & intellectu, ita quòd verbum Dei fuerit illi animæ loco intellectus & mentis.

Sed nec hoc sufficit ad incōuenientia prædicta vitāda. homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quòd mentem humanam & rationē habet: si igitur Christus hoc non habuit, verus homo non fuit, nec eiusdē speciei nobiscum. anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quàm anima rationem habens, etenim secundum Philoso. in 8. Metaphy. dicitur quòd in diffinitionibus & speciebus * quælibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris vnitas: rationale autem est differentia specifica. si igitur in Christo fuit anima sensitiua sine ratione, nō fuit eiusdem speciei cum anima nostra, quæ est rationem habens: nec ipse igitur Christus fuit eiusdem speciei nobiscum. * Tex. cō. 10.

2 Adhuc, inter ipsas animas sensitiuas ratione carentes, diuersitas secundum speciem existit: quod patet ex animalibus irrationalibus quæ ab inuicem specie differunt quorum tamen vnumquodque secundum propriam animam speciem habet: sic igitur anima sensitiua ratione carens est quasi vnum genus sub se plures species comprehendens: nihil autem est in genere, quòd non sit in aliqua eius specie. si igitur anima Christi fuit in genere animæ sensitiuæ ratione carentis, oporteret quòd contineretur sub aliqua specierum eius: vt pote quòd fuerit in specie animæ leonis vel equi, aut alicuius alterius beluæ: quod est omnino absurdum.

3 Amplius, Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad principale agens. oportet autem materiam proportionatam esse formæ, & instrumentum principali agenti: ergo secundum diuersitatem animarum oportet & corporum diuersitatē esse: quod & secundū sensum apparet. nam in diuersis animalibus inueniuntur diuersæ dispositiones membrorum, secundum quòd cōueniunt diuersis dispositionibus animarum. si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra: nec membra habuisset sicut sunt membra humana.

4 Præterea, cùm secundum Apollinarem verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest. nam ea admiramur quorum causam ignoramus. similiter autem nec admiratio animæ sensitiuæ cōpeteret, cùm ad animam sensitiuā non pertineat solicitari de cognitione causarum. in Christo admiratio fuit sicut ex Euangeliis probatur. dicitur enim Matth. 8. quòd audiens Iesus verba Centurionis, miratus est. oportet igitur præter diuinitatem verbi & animam sensitiuam in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei cōpetere possit, scilicet mentē humanā. manifestū est igitur ex * prædictis, quòd in Christo verum corpus humanum & vera anima humana fuit. Sic igitur quòd Ioannes dicit, Verbum caro factum est: non sic intelligitur quasi verbum sit in carnem conuersum, neque sic quòd verbum carnem solam assumpserit, aut animam sensitiuam sine mente. sed secundum consuetum scripturæ modum ponitur pars pro toto, vt sic dictū sit, Verbū caro factum est: ac si diceretur, Verbū homo factū est. nā & anima interdum ponitur pro homine in scriptura. dicitur enim Exod. 1. Erant omnes animæ, quæ egressæ sunt de fœmore Iacob, septuaginta. similiter etiam & caro pro toto homine ponitur, dicitur enim Isaiæ 40. Videbit omnis caro pariter quòd os Domini locutum est. sic igitur & hîc caro pro toto homine ponitur ad exprimendam humanæ naturæ infirmatatem, quam verbum assumpsit. Si autem Christus humanam carnem & humanam animam habuit, vt ostensum est: manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis eius conceptionem. ostensum est enim * quòd humanæ animæ propriis corporibus non præexistunt: vnde patet falsum esse Origenis dogma dicentis, animam Christi ab initio ante corporales creaturas cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam, & à verbo Dei assumptam, & demum circa finem seculorum pro salute hominum carne fuisse indutam. * 4. præc. cap. Paulo ante * Lib. 2. Cap. 85.

Super Cap. 33.



SECVNDVS error circa animam Christi est Apollinaris, qui cùm prius secutus fuisset Arrium, conuictus tamen prædictis testimoniis, postea confessus est in Christo animam sensitiuam fuisse sine intellectu & mēte, dixitque illi animæ verbum Dei fuisse loco intellectus & mentis.

SED quòd hoc non sufficiat ad prædicta inconuenientia vitanda, arguitur. Primò, si in Christo fuit anima sensitiua sine ratione, non fuit

eiusdem speciei cum anima nostra, quæ est rationem habens, cùm secundum Philosophum octauo Metaphysicæ, in diffinitionibus & speciebus quælibet differentia essentialis addita vel subtracta variet speciem: igitur nec ipse Christus fuit eiusdem speciei nobiscum. probatur consequentia: quia homo ex hoc speciem sortitur humanam, quòd mentem & rationem habet. Secundò, sequitur quòd anima Christi contineatur sub aliqua specierum animæ sensitiuæ ratione carentis, scilicet sub specie animę leonis, aut equi, aut alicuius alterius beluæ, quia anima sensitiua ratione carés est quasi vnum genus sub se plures species continés. nihil autem est in genere quod non sit in aliqua eius specie: hoc autem est omnino absurdum, ergo, &c. Tertiò, sequeretur quòd Christus non habuisset membra, sicut sunt membra humana. probatur consequentia; quia cùm corpus comparetur ad animam sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad principale agens: materiam autem oporteat esse proportionatam formę, & instrumentum principali agenti, oportet secundum diuersitatem animarum, & diuersitatem corporum esse.

ADVERTENDVM, quòd anima & dat esse corpori, & ipso vtitur ad extrinsecas operationes, inquantum dat illi esse, comparatur ad ipsum sicut forma ad materiam. formæ enim est dare esse materiæ. inquantum autem ipsum mouet, non quidem vt motum tantùm, sed vt motum mouens aliquid aliud extrinsecum, comparatur ad ipsum vt principale mouens ad instrumentum. est enim de ratione instrumenti vt sit moués motum. Vtroque autem modo oportet corpus esse proportionatum animæ. Nam determinata forma nõ recipitur in quacunque materia, sed in determinata & sibi proportionata, neque agens omne principale vtitur indifferenter quocunque instrumento, sed determinatum agens vtitur certis & determinatis instrumentis. ideo optimè probat sanct. Thom. secundum diuersitatem animarum esse corporũ diuersitatem ex hoc quòd corpus ad animam comparatur & sicut materia ad formam, & sicut instrumétum ad principale agens. Quartò, in Christo admiratio fuit, vt patet Matth. 8. ergo, & aliquid præter diuinitatem & animam sensitiuam, scilicet mens humana. probatur consequentia, quia nec verbo Dei cùm sit Deus, admiratio competere potest, quæ est ex ignorantia causæ: nec animæ sensitiuæ, cùm ad eam non pertineat solicitari de cognitione causarum.

EX prædictis infert sanct. Thom. duo corollaria. Primum est, quòd cùm dicitur, Verbum caro factum est: non intelligitur sic quasi verbum sit in carnem conuersum, aut solam animam sensitiuam sine mente assumpserit, sed accipitur caro pro toto homine ad exprimendum humanæ naturæ infirmitatem quam verbum assumpsit. Nam & anima in scripturis ponitur quandoque pro toto homine, sicut cùm dicitur. Exod. primo, Erant omnes animæ &c. Caro etiam quandoque pro toto homine ponitur, vt cùm dicitur Isai. 40. Videbit omnis caro, &c. Secundum corollarium est, quòd falsum est Origenis dogma dicentis, animam Christi ab initio ante creaturas corporales creatam fuisse, & à verbo assumptam, & demũ carne fuisse inductam. Patet enim ex dictis Christum humanam carnem, & humanam animam habuisse: modo superius est ostensum humanas animas propriis corporibus non præexistere.

De errore Theodori Mosuesteni circa vnionem verbi ad hominem.

Caput 34.

Idem in q. de vni. ver ar. 1. De his in præcedent.

X præmissis igitur apparet, quòd Christo nec diuina natura defuit, vt Ebion, Cherintus, & Photinus dixerunt, nec verum corpus humanum, secũdum errorem Manichæi atque Valentini: nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arrius & Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo conueniétibus, scilicet diuinitate, anima humana, & vero humano corpore, circa horum vnionem quid sentiendum sit, secũdum scripturarum documenta inquirendum restat. Theodorus * igitur Mosuestenus & Nestorius eius sectator, talem sciétiam de prædicta vnione protulerunt. Dixerũt enim quòd anima humana & corpus humanum naturali vnione conuenerunt in Christo ad constitutionem vnius hominis eiusdem speciei, & naturæ cum aliis hominibus, & quòd in hoc homine Deus habitauit sicut in templo suo, scilicet per gratiam: sicut & in aliis hominibus sanctis: vnde dicitur Ioã. 2. quòd ipse Iudęis dixit, Soluite templum hoc, & in tribus diebus excitabo illud. & postea euangelista quasi exponens subdit: Ille autem dicebat de templo corporis sui. & Apostolus Col. primo dicit, quòd in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare. & ex hoc consecuta est vlterius quædam affectualis vnio inter hominem illum & Deum: dum & homo ille bona sua voluntate Deo inhæsit: & Deus sua voluntate illum acceptauit, secundum illud Ioan. octauo: Qui misit me, mecum est, & non reliquit me solum: quia quæ placita sunt ei, facio semper. vt sic intelligatur talis esse vnio hominis illius ad Deum, qualis est vnio de qua Apostolus dicit 1. ad Cor. 6. Qui adhæret Deo, vnus spiritus est. & sicut ex hac vnione, nomina quæ propriè Deo conueniũt, ad homines trãsferuntur, vt dicantur dij, & filij Dei, & Domini, & sancti,

** Theod. de quo habet. in sanct. Synodo Cõst act. 4. De Vest. in ead. syn. Etiã apud Aug. tom. 6 li. hær. nu. 89.*

Psalm. 81. 1. Ioan. 3. Psal. 104. Psalm. 15.

& Christi, sicut ex diuersis locis scripturæ patet: ita & nomina diuina homini illi cõueniunt, vt propter Dei inhabitationem & vnionem affectus dicatur & Deus: & Dei filius, & Dominus, & sanctus, & Christus: sed tamen quia in illo homine maior plenitudo gratiæ fuit quàm aliis hominibus sanctis, fuit præ cæteris templum Dei, & arctius Deo secundum affectum vnitus, & singulari quodam priuilegio diuina nomina participauit, & propter hanc excellentiam gratiæ constitutus est in participatione diuinę dignitatis & honoris, vt scilicet coadoretur Deo: & sic secundum prædicta oportet quòd alia sit persona verbi Dei, & alia persona illius hominis qui verbo Dei coadoratur. Et si dicatur vna persona vtriusque, hoc erit propter vnionem affectualé prædictam: vt sic dicatur homo ille & Dei verbũ, vna persona, sicut dicitur de viro & muliere quòd iam non sunt duo, sed vna caro: & quia talis vnio non facit vt quod de vno dicitur, de altero dici possit, non enim quicquid conuenit viro, verum est de muliere, aut econuerso. ideo in vnione verbi & illius hominis hoc obseruandum putant, quòd ea quæ sunt propria illius hominis ad humanam naturam pertinentia, de verbo Dei aut de Deo conuenienter dici non possunt: sicut homini illi conueuit quòd sit natus de virgine, quòd passus, mortuus, & sepultus, & huiusmodi, quæ omnia asserunt de Deo, vel de Dei verbo dici non debere. Sed quia sunt quædam nomina quæ etsi Deo principaliter cõueniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut Christus, Dominus, sanctus, & etiam filius Dei: de huiusmodi nominibus secundum eos nihil prohibet prædicta prædicari. conueuienter enim dicitur secundum eos, quòd Christus Dominus gloriæ, vel sanctus sanctorum, vel Dei filius, sit natus de virgine, passus, mortuus, & sepultus: vnde & beatam virginem non matrem Dei vel verbi Dei, sed matrem Christi nominandã esse dicunt. Sed si quis diligéter consideret, prædicta positio, veritatem incarnationis excludit. Non enim secundum prædicta verbum Dei fuit homini illi vnitum nisi secũdum inhabitationem per gratiã, ex qua consequitur vnio voluntatum: inhabitatio auté verbi Dei in homine nõ est verbum Dei incarnatum: habitauit enim verbum Dei & Deus ipse in omnibus sanctis à constitutione mũdi, secundũ illud Apost. 2. ad Cor. 6. Vos estis téplum Dei viui, sicut dicit Dominus: quoniã inhabitabo in illis. quæ tamen inhabitatio, incarnatio dici non potest: alioquin frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset.

Nec etiam ad incarnationis rationem sufficit, si verbum Dei aut Deus pleniori gratia habitauit in illo homine, quia magis & minus speciem non diuersificant vnionis. Cùm igitur Christiana religio in fide incarnationis fundetur, euidéter apparet quòd prædicta positio fundamentum Christianæ religionis tollit.

2 Preterea, ex ipso modo loquendi scripturarum falsitas prædictæ positionis apparet. Inhabitationem enim verbi Dei in sanctis hominibus cõsueuit sacra scriptura his modis significare, Locutus est Dominus ad Moysen, vel Dicit Dominus ad moysen, Factum est verbum Domini ad Hieremiam, aut ad aliquem aliorum prophetarum. Factum est verbum Domini in manu Aggæi prophetæ. nunquam autem legitur quòd verbum Domini factum sit vel Moyses, vel Hieremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter vnionem Dei verbi ad carnem Christi designat Euãgelista dicens: Verbum caro factum est: vt suprà * expositum est. Manifestum est igitur, quòd nõ solùm per modum inhabitationis verbum Dei in homine Christo fuit secundum traditiones scripturæ. *** Cap. præc.*

3 Item, omne quod factum est aliquid, est illud quod factum est, sicut quod factũ est homo, est homo: & quod factum est album, est album: sed verbum Dei factum est homo, vt ex præmissis * habetur: igitur verbũ Dei est homo. *** 4. cap. præc.* impossibile est autem vt duorum differentium persona aut hypostasi, vel supposito vnum de altero prædicetur. Cùm enim dicitur, homo est animal, id ipsum quod animal est, homo est: & cùm dicitur, homo est albus: ipse homo albus

esse

esse signatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis: & ideo nullo modo dici potest quòd Sortes sit Plato, vel aliquod aliud singularium eiusdem, vel alterius speciei. Si igitur verbum caro factum est, id est homo, vt Euangelista testatur, impossibile est, quòd verbi Dei & illius hominis sint duæ personæ vel duæ hypostases, vel duo supposita.

4 Adhuc, Pronomina demonstratiua ad personam referuntur, vel hypostasin vel suppositum. nemo enim diceret, ego curro alio currẽte, nisi fortè figuratiuè: vt pote quòd alius loco eius curreret: sed ille homo qui dictus est Iesus, dicit de se, Antequam Abraham fieret, ego sum, Ioannis octauo: & Ioannis decimo, ego & pater vnum sumus. & plura alia quæ manifestè ad diuinitatem verbi pertinent. ergo manifestum est quòd persona illius hominis loquentis & hypostasis est ipsa persona filij Dei.

*Vt patet 30.c.& prac.

5 Amplius, ex superioribus * patet, quòd neque corpus Christi de cælo descendit secundum errorem Valentini, neque anima, secundum errorem Origenis. vnde restat quòd ad verbum Dei pertineat, quòd dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione vnionis ad inferiorem naturam, vt suprà dictum * est. sed ille homo ex persona sua loquens, dicit se descendisse de cælo, Ioannis sexto: Ego sum panis viuus, qui de cælo descendi. necesse est igitur personam & hypostasin illius hominis esse personam verbi Dei.

*Cap. 30.

6 Item, manifestum est, quòd ascendere in cælum Christo homini conuenit, qui videntibus Apostolis eleuatus est, vt dicitur Actuum primo, descendere autem de cælo verbo Dei cõuenit. Sed Apostolus dicit ad Ephesios quarto: Qui descendit, ipse est, & qui ascendit. ipsa igitur est persona & hypostasis illius hominis quæ est persona & hypostasis verbi Dei.

7 Adhuc, ei qui originem habet ex mundo, & non fuit antequam esset in mundo, non conuenit venire in mundum, sed homo Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum & terrenum habuit, vt ostensum * est: secundum animam verò non fuit antequam esset in mundo, habuit enim veram animam humanam, de cuius natura est vt non sit antequam corpori vniatur. relinquitur igitur quòd homini illi ex sua humanitate non conueniat venire in mundum. ipse autem dicit venisse in mundum. Exiui, inquit, à patre, & veni in mundum. Ioannis decimosexto. Manifestum est igitur, quòd id quod verbo Dei conuenit, de homine illo dicitur verè. nam quòd verbo Dei conueniat venire in mundum, manifestè ostendit Ioannes * Euangelista dicens: In mundo erat, & mũdus per ipsum factus est: & mundus eum non cognouit. in propria venit, & c. oportet igitur personam & hypostasin illius hominis loquentis, esse personam & hypostasin verbi Dei.

*Cap. 29.

Ioan. 1.

8 Item, Apostolus dicit ad Hebræos 10. Ingrediẽs mundum dicit, hostiam & oblationem noluisti: corpus autem aptasti mihi. Ingrediens autem mundum verbum Dei est, vt ostẽsum * est. ipsi ergo Dei verbo corpus aptatur, vt scilicet sit proprium corpus eius: quod dici nõ posset nisi esset eadem hypostasis verbi Dei & illius hominis: oportet igitur esse eandem hypostasin Dei verbi & illius hominis.

*Cap. 30. & Paulo ante.

9 Amplius, omnis mutatio vel passio cõueniens corpori alicuius potest attribui ei cuius est corpus. si enim corpus Petri vulneretur, flagelletur, aut moriatur, potest dici quòd Petrus vulneratur, flagellatur, aut moritur. sed corpus illius hominis fuit corpus verbi Dei, vt ostensum est. ergo omnis passio quę in corpore illius hominis facta fuit, potest verbo Dei attribui. rectè igitur potest dici quòd verbum Dei & Deus est passus, crucifixus, mortuus, & sepultus: quod ipsi negabant.

10 Item, Apostolus dicit ad Hebræos 2. Decebat eũ propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem salutis eorũ per passionem consummari. ex quo habetur, quòd ille propter quem sunt omnia, & per quem sunt omnia, & qui homines in gloriam adducit, & qui est author salutis humanæ, passus est & mortuus. Sed hæc quatuor singulariter sunt Dei, & nulli alij attribuuntur. dicitur enim Prouerbiorum 16. Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus. & Ioannis 1. de verbo Dei dicitur. Omnia per ipsum facta sunt. & in Psal. 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus & alibi 38. Salus autem iustorum à Domino. Manifestum est igitur rectè dici Deum Dei verbum esse passum & mortuum.

11 Præterea, licet aliquis homo participatione diuini dominij Dominus dici possit, nullus homo tamen neque creatura aliqua potest dici Dominus gloriæ. quia gloriam futuræ beatitudinis solus Deus ex natura possidet: alij verò per donum gratiæ. Vnde & in Psal. 23. dicitur. Dominus virtutum ipse est rex gloriæ. sed Apostolus dicit Dominum gloriæ esse crucifixum. 1. Corinth. 2. Si enim cognouissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. verè igitur dici potest quòd Deus sit crucifixus.

12 Adhuc, Verbum Dei dicitur Dei filius per naturam, vt ex supradictis * patet: homo autẽ propter inhabitationem Dei dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. sic igitur in Domino Iesu Christo secundum positionem prædictã est accipere vtrunque filiationis modum. Nam verbum inhabitãs est Dei filius per naturam: homo inhabitatus est Dei filius per gratiã adoptionis. vnde homo ille non potest dici proprius vel vnigenitus Dei filius, sed solũ Dei verbum: quod secundum proprietatem natiuitatis singulariter à patre genitũ est: attribuit autem scriptura proprio & vnigenito Dei filio passionem & mortem. Dicit enim Apostolus ad Rom. 8. Proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illũ. & Ioan. 3. Sic Deus dilexit mũdum, vt filium suum vnigenitum daret, vt omnis qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam æternam. Et quòd loquitur de traditione ad mortẽ, patet per id quòd eadem verba suprà præmiserat de filio hominis crucifixo dicens, Sicut Moyses exaltauit serpentẽ in deserto, ita oportet exaltari filium hominis: vt omnes qui credunt in illum, & c. Et Apostolus mortem Christi indicium diuinæ dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens Rom. 5. Commendat suam charitatem Deus in nobis, quoniam quum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Rectè igitur dici potest, quòd verbum Dei Deus sit passus & mortuus.

*Cap. 11. & 14.

13 Item, ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit: corpus autem illius hominis ex virgine matre sumptum est. Ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus filij Dei naturalis, id est verbi Dei. Conuenienter igitur dicitur, quòd beata virgo sit mater verbi Dei, & etiam Dei, licet diuinitas verbi à matre non sumatur. non enim oportet, quòd filius totum quod est de sua substantia à matre sumat, sed solum corpus.

14 Amplius, Apostolus dicit ad Gala. 4. Misit Deus filium suum factum ex muliere. ex quibus verbis ostenditur qualiter missio filij Dei sit intelligẽda. eo enim dicitur missus, quo factus est ex muliere: quod quidem verum esse nõ posset, nisi filius Dei antè fuisset quàm factus esset ex muliere. Quod enim in aliquid mittitur, prius esse intelligitur, quàm sit in eo in quod mittitur: sed homo ille qui est filius adoptiuus secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere: quod ergo dicit, misit Deus filium suum, non potest intelligi de filio adoptiuo: sed oportet quòd intelligatur de filio naturali, id est, de Deo Dei verbo. sed ex hoc quòd aliquis factus est ex muliere dicitur filius mulieris. Deus ergo Dei verbũ est filius mulieris. Sed fortè diceret aliquis non debere verbum Apostoli sic intelligi, quòd Dei filius ad hoc sit missus, vt sit factus ex muliere: sed ita quòd Dei filius qui est factus ex muliere, & sub lege, ad hoc sit missus, vt eos qui sub lege erãt, redimeret. & secundum hoc quod dicit filium suum, non oportebit intelligi de filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis. sed hic sensus excluditur ex ipsis Apost. verbis. Non enim à lege potest absoluere nisi ille qui supra legem existit, qui est author legis. Lex autem à Deo posita est: solius igitur Dei est à seruitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apost. filio Dei, de quo loquitur. filius ergo Dei de

quo loquitur, est filius naturalis. verum ergo est dicere, quòd naturalis Dei filius, id est, Deus Dei verbum, est factus ex muliere.

15 Præterea, idem patet per hoc quòd redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur in Psalm. 30. Redemisti me Domine Deus veritatis.

16 Adhuc, adoptio filiorum Dei fit per spiritũ sanctum, secũdum illud Rom. 8. Accepisti spiritum adoptionis filiorum. Spiritus autem sanctus non est donum hominis, sed adoptio. ergo filiorũ adoptio non causatur ab homine, sed à Deo: causatur autem à filio Dei misso à Deo, & facto ex muliere: quod patet per id quod Apost. subdit, Vt adoptionem filiorum reciperemus. oportet igitur verbũ Apost. intelligi de Filio Dei naturali: Deus igitur Dei verbum factus est ex muliere, id est, ex virgine matre.

17 Itẽ Ioannes dicit, Verbum caro factũ est, nõ autẽ habet carnem nisi ex muliere. verbũ igitur factũ est ex muliere, id est, ex virgine matre. virgo enim est mater Dei verbi.

18 Amplius, Apostolus dicit Rom. 9. quòd Christus est ex patribus secundum carnẽ, qui est super omnia Deus benedictus in secula. non autẽ est ex patribus nisi mediante virgine. Deus igitur qui est super omnia, est ex virgine secundum carnem: virgo igitur est mater Dei secũdum carnem.

19 Adhuc, Apostolus dicit Philipp. 2. de Christo Iesu: qui cùm in forma Dei esset, exinaniuit semetipsum formã serui accipiens, in similitudinem hominum factus: vbi manifestum est, si, secundum Nestorium, Christum diuidamus in duos, scilicet in hominem illum qui est filius adoptiuus, & in filium Dei naturalem, qui est verbum Dei quòd non potest intelligi de homine illo: ille enim homo si purus homo fit, non prius fuit in forma Dei, vt postmodum in similitudinem hominum fieret, sed magis ecõuerso homo existens diuinitatis particeps factus est: in quo nõ fuit exinanitus, sed exaltatus. oportet igitur quòd intelligatur de verbo Dei quòd prius fuerit ab æterno in forma Dei, id est, in natura Dei: & postmodũ exinaniuit semetipsum in similitudinem hominũ factus. Non potest autẽ intelligi ista exinanitio per solam inhabitationẽ verbi Dei in homine Iesu Christo. nam verbum Dei in omnibus sanctis à principio mundi habitauit per gratiam: nec tamen dicitur exinanitum, quia Deus sic suam bonitatem creaturis communicat, quòd nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundũ quòd eius sublimitas ex bonitate creaturarum apparet: & tantò amplius quantò creaturæ fuerint meliores. Vnde si verbum Dei plenius habitauit in homine Christo, quàm in aliis sanctis, minus in hoc quàm in aliis cõuenit exinanitio verbi. manifestum est igitur quòd vnio verbi ad humanam naturam, non est intelligenda secundum solam inhabitationem verbi Dei in homine illo, vt Nestorius dicebat: sed secundum quòd verbum Dei verè factum est homo. sic enim solum habebit locũ exinanitio, vt scilicet dicatur verbũ Dei exinanitũ, id est, paruum factũ nõ amisione propriæ magnitudinis, sed assumptione humanæ paruitatis. sicut si anima præexisteret corpori, & diceretur fieri substãtia corporea quæ est homo, nõ mutatione propriæ naturæ, sed assumptione naturæ corporeæ.

20 Præterea, manifestum est quòd spiritus sanctus in homine Christo habitauit. dicitur enim Lucæ 4. quòd Iesus plenus spiritu sancto regressus est à Iordane. Si igitur incarnatio verbi secũdum hoc solum intelligenda est, quòd verbum Dei in homine illo plenissimè habitauit: necesse erit dicere quòd etiam spiritus sanctus erit incarnatus: quod est omnino alienum à doctrina fidei.

21 Adhuc, manifestum est verbum Dei in sanctis Angelis habitare, qui participatione verbi intelligentia replentur. dicit enim Apostolus Hebręorum 2. Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. manifestum est igitur quòd assumptio humanæ naturæ à verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

22 Adhuc, si secundum positionem Nestorij Christus separetur in duos secundum hypostasin differentes, id est in verbũ Dei, & hominem illũ: impossibile est quòd verbum Dei Christus dicatur. Quod patet tum ex modo loquendi scripturæ, quæ nũquam ante incarnationẽ Domini Deum aut Dei verbum nominat Christum, tum etiam ex ipsa nominis ratione. dicitur enim Christus quasi vnctus. vnctus autem intelligitur oleo exultationis, id est, spiritu sancto, vt Petrus exponit Act. 3. non autẽ potest dici, quòd verbum Dei sit vnctum spiritu sancto: quia sic spiritus sanctus esset maior filio, vt sanctificans sanctificato. oportebit igitur quòd hoc nomẽ Christus, solùm pro homine illo possit intelligi. Quòd ergo dicit Apostolus ad Philipp. 2. Hoc sentite in vobis, quod & in Christo Iesu: ad hominẽ illum referendum est. subdit autem, Qui cùm in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo. Verum igitur est dicere, quòd homo ille est in forma, id est, in natura Dei, & æqualis Deo. Licet autẽ homines dicantur dij vel filij Dei propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quòd sint æquales Deo. patet igitur quòd homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

23 Item, licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiæ: nũquam tamen omnia quæ sunt solius Dei, sicut creare cælum, & terram, aut aliquid huiusmodi, de aliquo sanctorũ propter inhabitationem gratiæ dicitur: Christo autem homini attribuitur omnium creatio. dicitur enim Hebr. 3. Cõsiderate Apostolum & pontificem cõfessionis nostræ Iesum Christum, qui fidelis est ei qui præfecit illũ, sicut & Moyses in omni domo illius. quod oportet de homine illo, & non de Dei verbo intelligi: tum quia ostensum est quòd secũdum positionem Nestorij, verbum Dei Christus dici non potest: tum quia verbum Dei nõ est factum, sed genitum. Addit autem Apostolus, Ampliori gloria iste præ Moyse dignus habitus est, quantò ampliorem honorem habet domo qui fabricauit illã. homo igitur Christus fabricauit domũ Dei: quod consequenter Apostolus probat subdens, Omnis nanque domus fabricatur ab aliquo. qui autẽ omnia creauit, Deus est. Sic igitur Apostolus probat, quòd homo Christus fabricauit domum Dei, per hoc quòd Deus creauit omnia: quæ probatio nulla esset, nisi Christus esset Deus creans omnia. sic igitur homini illi attribuitur creatio vniuersorum: quod est propriũ opus Dei. est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasin, & non ratione inhabitationis tantùm.

24 Amplius, manifestum est quòd homo Christus loquẽs pe se, multa diuina dicit & supernaturalia: vt est illud Ioã. 6. Ego resuscitabo illum in nouissimo die. & Ioan. 10. Ego vitam æternã do eis. quod quidem esset summæ superbiæ, si ille homo loquens non esset secundum hypostasin ipse Deus, sed solùm haberet Deum inhabitantem. hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit Matth. 11. Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde. est igitur eadem persona hominis illius & Dei.

25 Præterea, sicut legitur in scripturis quòd homo ille est exaltatus. dicitur enim Actuum secundo, Dextera Dei exaltatus, &c. ita legitur ꝙ Deus sit exinanitus. Philipp. 2. Exinaniuit semetipsum, &c. sicut igitur sublimia possũt dici de homine illo ratione vnionis, vt ꝙ sit Deus, ꝙ resuscitet mortuos, & alia huiusmodi: ita de Deo possũt dici humilia, vt ꝙ sit natꝰ de Virgine, passus, mortuus, & sepultus.

26 Adhuc, relatiua tam verba quàm pronomina idem suppositum referunt. dicit enim Apostolus Coloss. primo, loquens de filio Dei, In ipso condita sunt vniuersa in cælis & in terra, visibilia & inuisibilia. & postea subdit, Et ipse est caput corporis ecclesię, qui est principium, primogenitus ex mortuis. Manifestum est autem quòd hoc quod dicitur, In ipso condita sunt vniuersa: ad verbum Dei pertinet. Quòd autem dicitur primogenitus ex mortuis, homini Christo competit. Sic igitur Dei verbum & homo Christus sunt vnum suppositum, & per consequẽs vna persona: & oportet quòd quicquid dicitur de homine illo dicatur de verbo Dei, & econuerso.

27 Item, Apostolus dicit 1. ad Corinthios 8. Vnus est Dominus Iesus Christus, per quem omnia. Manifestum est autem quòd

tem quòd Iesus Christus, nomen illius hominis per quem omnia, conuenit verbo Dei. sic igitur verbum Dei & homo ille sunt vnus dominus, nec duo domini, nec duo filij, vt Nestorius dicebat. & ex hoc vlterius sequitur quòd ver bi Dei & hominis sit vna persona. Si quis autem diligenter consideret, hæc Nestorij opinio quantum ad incarnationis mysterium parū differt ab opinione Photini: quia vterque hominem illū Deū asserebat solùm propter inhabitationem gratiæ: quamuis Photinus dixerit, quòd ille homo nomen diuinitatis & gloriam per passionem & bona opera meruit: Nestorius autem confessus est, quòd à principio suæ conceptionis huiusmodi nomen & gloriam habuit propter plenissimam habitationē Dei in ipso. Circa generationem autem æternam verbi multum differebant. nam Nestorius eam confitebatur, Photinus verò negabat omnino.

Super Cap. 34.

POSTQVAM exclusit sanct. Thom. errores circa animā & corpus Christi, vult vlterius errores circa vnionē verbi diuini ad hominem excludere. Circa hoc autē duo facit. Primò excludit ipsos errores. Secundò concludit quid secundum fidei veritatem sit tenendum, cap. 39. Circa primum quinque facit secundum quod quinque errores excludit. Primò enim excludit errorem Theodori Mosuesteni & Nestorij: secundò errorem Eutychetis, cap. sequen. tertiò errorem Antiocheni, cap. 36. quartò errorem quorundam inominatorum, cap. 37. quintò errorem aliorum etiam innominatorum, cap. 38. Quantum ad primum tria facit. Primò proponit ipsum errorem: secundò improbat: tertiò opinioni Photini comparat. Dicit ergo primò: Cùm in Christo sint diuinitas, anima humana, & corpus humanum, verum dixerunt primò Theodorus Mosuestenus & Nestorius eius sectator, quòd anima humana & humanum corpus naturali vnione cōuenerunt in Christo ad constitutionem vnius hominis eiusdem speciei & naturæ cum aliis hominibus, & quòd in hoc homine habitauit Deus sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut in aliis sanctis. Vnde ipse dixit Ioan. secundo, Soluite, &c. & euangelista quasi exponens subiungit, Ille autem, &c. & ad Col. primo dicitur quòd in ipso complacuit, &c.

Dixerunt secundò quòd ex hoc secuta est quædam affectualis vnio inter hominem illum & Deum, dum homo ille bona sua voluntate adhæsit Deo, & Deus sua voluntate illum acceptauit iuxta illud Ioan. 8. Qui misit me, &c. vnde talis vnio intelligitur, qualis est de qua Apostolus dicit primæ Corinth. 6. Qui adhæret, &c. Dixerunt tertiò, quòd propter inhabitationem Dei, & vnionem affectus, illi homini conueniunt diuina nomina, vt scilicet dicatur Deus, & Dei filius, & Dominus, & sanctus, & Christus. Dixerunt quartò, quòd quia in illo homine maior plenitudo gratiæ fuit quàm in aliis hominibus sanctis, fuit præ cæteris templum Dei, & arctius Deo secundum affectum vnitus: & ideo constitutus est in participatione diuinæ dignitatis & honoris, vt scilicet coadoretur. Deo.

EX istis sequitur aliam esse personam verbi, & aliam personam illius hominis: & si dicatur esse vna persona vtriusque, hoc erit propter vnionem affectualem prædictam, sicut de muliere, & viro dicitur, quòd iam non sunt duo, sed vna caro.

Dixerunt quintò, quòd quia talis vnio non facit vt quicquid de vno dicitur, de altero dici possit: non enim quicquid conuenit viro, verum est de muliere, aut econuerso: hoc obseruandum putant, quòd propria illius hominis ad humanam naturam pertinētia, de verbo Dei aut de Deo conuenienter dici non possunt, sicut quòd sit natus de virgine, quòd passus, mortuus, & sepultus, & alia huiusmodi: sed bene de quibusdam nominibus diuinis quæ hominibus per quendam modum communicantur, sicut Christus Dominus, sanctus, filius Dei, prædicta prædicari possunt. dicitur enim conuenienter secundum eos quòd Christus Dominus gloriæ, vel sanctus sanctorum, vel Dei filius sit natus de Virgine, passus, & huiusmodi vnde beatam Virginem non matrem Dei vel verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

Secundò loco contra hanc positionem arguit sanct. Thom. Primò, hæc positio veritatem incarnationis excludit, & per consequens fundamētum Christianæ religionis tollit. ergo, &c. probatur assumptum: quia inhabitatio verbi diuini in homine per gratiam, non est verbum Dei esse incarnatum: alioquin cùm à constitutione mundi fuerit talis inhabitatio in hominibus sanctis, iuxta illud Apostoli secundæ Corinthiorum sexto, Vos estis templum, &c. frequenter ab initio mundi Deus esset incarnatus. nec sufficit ad hoc quòd abundātior gratia in illo homine inhabitauerit, quia magis & minus speciem non diuersificant vnionis.

Secundò. Inhabitationem verbi Dei in sanctis hominibus consueuit sacra scriptura iis modis significare, Locutus est Dominus ad Moysen: Factum est verbum Domini ad Hieremiam, & huiusmodi: nunquam autem legitur quòd verbum Domini factū sit Moyses vel Hieremias, vel aliquis aliorum, sed vnionem verbi Dei ad carnem euangelista designat dicens: Verbum caro factum est. ergo, &c. Tertiò. Verbū Dei est homo: quia quod factum est aliquid, est illud: sed duorum differentium in vna persona aut supposito aut hypostasi, vnum de altero non potest prædicari, sicut nō potest dici ꝙ Sortes sit Plato, aut aliquod aliud singularium: ergo impossibile est vt verbi Dei & illius hominis sint duæ personæ vel duo supposita.

ADVERTENDVM ex doctrina sanct. Thom. prima quæst. 13. artic. 12. quòd in omni propositione in qua aliquid affirmatur de altero, oportet identitatem esse inter prædicatum & subiectum, licet quādoque aliud sit formale significatum subiecti, & aliud formale significatum prædicati. importatur enim formam subiecti & formam prædicati esse in eodem, & sic identitas suppositi importatur. Cùm enim dicitur homo est animal, significatur idem suppositum esse cui conuenit natura rationalis à qua dicitur homo, & natura sensibilis à qua dicitur animal. similiter cùm dicitur, homo est albus, significatur esse idem suppositum cui & humanitas conuenit & albedo: & ideo conuenienter dictum est ea quæ distinguuntur secundum supposita, non posse de se inuicem prædicari. Quartò, ille homo qui dictus est Iesus, de se dicit Ioan. 8. Antequam Abraham fieret, ego sum. & Ioan. 10. Ego & pater vnum sumus. & plura alia quæ ad diuinitatem verbi pertinent. ergo persona illius hominis loquentis, est ipsa persona filij Dei. Probatur consequentia, quia pronomina demonstratiua ad personam referuntur, hypostasin, vel suppositum.

ADVERTENDVM fundamentum huius rationis esse, quòd ille homo qui dictus est Iesus, suo proprio supposito attribuit ea quæ sunt diuinitatis, vt esse ante Abraham, & esse vnum cum patre, hoc autem significatur pronomine ego, quod est signum suppositi demonstratiuum: & ideo necesse est vt suppositum illius hominis sit diuinum suppositum, cui conuenit æternaliter esse, & esse idē cum patre quantū ad essentiam.

Quintò, ille homo ex persona sua loquens, dicit se descendisse de cælo, Ioan. 6. ergo eius persona est persona verbi Dei, probatur consequentia. quia cum neque corpus Christi, neque anima eius de cælo descenderit, vt est ostensum, restat vt hoc verbo Dei conueniat, non motu locali, sed vnione ad inferiorem naturam.

Sextò, ascēdere in cælū Christo homini cōuenit, vt dicitur Act. 1. descendere autem, verbo Dei: sed qui descēdit, ipse est qui ascēdit. Ephes. 4. ergo, &c. Septimò, quod verbo Dei couuenit, de homine illo dicitur verè. ergo, est vtriusque vna persona. probatur assumptum: Venire in mundum conuenit verbo Dei, vt patet Ioan. 1. nō autem homini Christo secundū suam humanitatem, cùm secundum carnem originem habeat ex mundo, & secundum animam non fuerit antequam esset in mundo: sed ille homo se dicit venisse in mundum, Ioan. 16. ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd aliquem venire in mundum præsupponit ipsum esse, sicut enim omnis motus localis præsupponit esse rei, ita & omne quod significatur per modum localis motus conuenire alicui, illum esse præsupponit. Nam quamuis de aliquo nuper nato dicatur quòd nunc venit in mundum, hoc tamen est impropriè dictum & magis datur intelligi quòd sit nouiter natus in mundo, nisi intelligatur quòd prius existens in ventre materno, postea in lucem prodiit. ideo bene inquit sanctus Thomas quod ei qui originem habet ex mundo, quod nunquam fuit antequam esset in muudo, non conuenit venire in mundum. Octauò, verbum Dei est ingrediens in mundum: ergo ipsi aptatur corpus, scilicet vt sit proprium corpus eius, iuxta illud quod dicitur Hebr. 10. Ingrediens mundum, &c. sed hoc esse non posset, nisi eadem esset hypostasis verbi Dei & illius hominis. ergo, &c. Nonò, corpus illius hominis fuit corpus verbi Dei, vt est ostensum. ergo omnis passio in illo corpore facta potest verbo attribui, vt possit dici Deus passus, crucifixus, &c. quod est contra vltimum dictum illius positionis. probatur consequentia, quia omnis passio cōueniens corpori alicuius, potest attribui ei cuius est corpus. Decimò, ille propter quem sunt omnia, per quem sunt omnia qui homines in gloriam adduxit, & qui est author salutis humanæ, passus est, & mortuus, vt patet Hebr. 2. sed hæc singulariter sunt Dei, & nulli alij attribuuntur. dicitur enim Prouerb. 16. Vniuersa &c. & Ioan. 1. Omnia per ipsum &c. & in Psalm. 38. Gratiam & gloriam, &c. & iterum 36. Salus autem iustorum &c. ergo, &c. Vndecimò, Apostolus dicit dominum gloriæ crucifixum, 1. Corinth. 2. sed nulla creatura potest dici Dominus gloriæ, cùm gloriam futuræ beatitudinis solus Deus ex natura possideat: alij verò per donum gratiæ. ergo, &c. Duodecimò, attribuit scriptura proprio & vnigenito Dei filio passionem & mortē, vt ad Romanos 8. & Ioan. 3. & Rom. 5. &c. sed homo ille in quo est verbum inhabitans secundum positionem prædictam, licet sit filius Dei per gratiam adoptionis, non potest dici proprius vel vnigenitus Dei filius, sed solùm verbum Dei, quod secundum proprietatem natiuitatis singulariter à patre est genitum. ergo, &c. Decimotertiò, corpus illius hominis ex virgine matre sumptum est, & consequenter iuxta prędicta corpus verbi Dei. ergo conuenienter dicitur, quòd beata virgo sit mater Dei. probatur consequentia: quia ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre. sed ab exteriori sit, scilicet ex Deo. Decimoquartò, vt habetur ad Gal. 4. Misit Deus filium suum factum ex muliere: ex quo intelligitur, quòd eò dicitur filius Dei missus quò factus est ex muliere. sed hoc non potest intelligi de filio qui, secundum Nestorium, est adoptiuus, quia ipse non fuit antequam natus esset ex muliere. quod autem mittitur, prius intelligitur esse quàm sit in eo in quod mittitur. ergo intelligitur de filio naturali. sed ex hoc quòd aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris. ergo Deus Dei verbum est filius mulieris. Si dicatur, quòd non sic intelligitur verbum Apostoli, quasi Dei filius ad hoc missus sit, vt sit factus ex muliere, sed quòd Dei filius qui factus est ex muliere, & sub lege, ad hoc missus sit, vt eos qui sub lege erant redimeret: & sic non oportet filiū Dei accipere pro filio naturali, sed pro homine illo qui est filius adoptionis. Contra hoc est, quia filio Dei Apostolus tribuit hoc, quòd est à seruitute legis eripere: hoc autem solius Dei est, à quo est lex posita.

Confirmatur primò, quia redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur in Psalmo, vbi dicitur: Redemisti nos Domine, &c. Confirmatur secundò, quia adoptio filiorum non causatur ab homine, sed à Deo, cùm fiat per spiritum sanctum, iuxta illud Romanorum octauo, Accepistis, &c. Spiritus autem sanctus non sit donum hominis, sed Dei, sed causatur à Dei filio misso à Deo & facto ex muliere, vt patet ex eo quod subditur, vt adoptionem filiorum reciperemus. ergo verbum Apostoli intelligitur de filio Dei naturali. Quintodecimò, Verbum caro factum est, & non habet eam nisi ex muliere. ergo factum est ex muliere. ergo beata virgo est mater verbi Dei. Sextodecimò. Christus qui est super omnia, est ex patribus secūdum carnem, vt dicitur Roman. 9. sed non est ex patribus nisi mediante virgine. ergo est ex virgine secundum carnem. ergo, &c. Septimodecimò. Apostolus de Christo Iesu Philipp. secundo ait: Qui cùm in forma Dei esset, exinaniuit semetipsum, &c. sed hoc non potest intelligi de homine illo qui, secundum Nestorium, est filius adoptionis, quia si sit purus homo, non priùs fuit in forma Dei, vt postmodum in similitudinem homi-

num fieret. ergo intelligitur de filio naturali, quod est verbum Dei, sed ista exinanitio non potest intelligi per solam inhabitationem verbi Dei in homine, quia verbum Dei à principio mundi in omnibus sanctis habitauit per gratiam: nec tamen dicitur exinanitus, cùm in communicatione diuinæ bonitatis nihil Deo subtrahatur, sed magis quodam modo exaltetur secundum quòd eius sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, & tantò amplius quantò fuerint meliores. ergo vnio verbi Dei ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem per gratiam, sed secundum quòd verbum Dei verè factum est homo, quo modo dicitur exinanitum, id est, paruum factum, non amissione propriæ magnitudinis, sed assumptione humanæ paruitatis. declaratur exemplo animæ, &c. Decimooctauò. Oportebit dicere quòd etiam spiritus sanctus sit incarnatus, si incarnatio verbi secundum hoc solum intelligitur, quòd verbum Dei in illo homine plenissimè habitauit. Nam & spiritus sanctus in homine Christo habitauit, vt patet Lucæ quarto: hoc autem omnino est alienum à fide. ergo, &c. Decimononò. Verbum Dei etiam in sanctis Angelis habitat, qui verbi participatione intelligentia replentur: sed dicit Apostolus Hebræorum secundo, nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. ergo, &c.

Vigesimò. Si secundum positionem Nestorij Christus separetur in duos secundum hypostasin differentes, id est, in verbum Dei & hominem illum, sequitur quòd non poterit ipse Iesus dici Christus: & sic non erit verum quod dicit Apostolus ad Philippenses secundo, Hoc sentire in vobis quod & in Christo Iesu. probatur consequentia. neque enim verbum Dei potest dici Christus, tum quia scriptura ante incarnationem nũquam nominat ipsum Christum, tum quia cùm Christus dicatur quasi vnctus spiritu sancto, vt patet Actuum tertio, spiritus sanctus esset maior filio, vt sanctificans sanctificato: neque etiam homo ille, cùm subdat Apostolus, qui cùm in forma Dei, &c. quia tunc verum esset dicere, quòd homo ille est in forma, id est, in natura Dei & æqualis Deo, quod est falsum. ergo, &c. Vigesimoprimò. Homini Christo, de quo dicitur Hebræorum tertio, quòd est factus, attribuit ibidem Apostolus quòd creauit omnia. ergo homo Christus est ipse Deus secundum hypostasin, & non ratione inhabitationis tantùm. probatur antecedens, quia homini Christo attribuit Apostolus, quòd domũ Dei fabricauit hac ratione, quia Deus creauit omnia. quæ vtique probatio nihil valeret, nisi Christus esset Deus creans omnia. consequentia verò probatur: quia licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur, nunquam tamẽ ea quæ sunt solius Dei, vt creare cælum & terram, & huiusmodi de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratię dicuntur. Vigesimosecundò. Homo Christus de se multa diuina & supernaturalia dicit, vt Ioannis sexto, Ego resuscitabo, &c. Ioannis decimo, Ego vitam æternam, &c. sed hoc non diceret, nisi ipse homo, loquens esset secundum hypostasin Deus, quia illud esset summæ superbiæ. Christus autem de se dicit Matthæi vndecimo, Discite à me, & cætera. ergo & cætera. Vigesimotertiò, sicut dicitur Actuum secundo, quòd homo ille est exaltatus, ita ad Philipp. secundo dicitur, quòd Deus sit exinanitus. ergo sicut sublimia dici possunt de homine illo ratione vnionis, vt quòd sit Deus, quòd resuscitet mortuos, &c. ita de Deo humilia dici possunt, vt quòd sit natus de virgine, passus, &c. quod est scilicet contra quintum dictum Nestorij.

Vigesimoquartò. Postquam dixit Apostolus Coloss. 1. In ipso condita sunt vniuersa, &c. subdit quòd & ipse est primogenitus ex mortuis. sed hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet: esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit. ergo verbum Dei & homo Christus sunt vnum suppositum, & per consequens vna persona, ergo &c. probatur consequentia: quia relatiua tam aduerbia quàm pronomina idem suppositum referunt.

ADVERTENDVM, quòd persona supra rationem suppositi non addit nisi quòd sit naturę rationalis. est enim persona, secundum Boëtium, rationalis naturæ indiuidua substãtia. propterea bene infert sanctus Thomas si verbum Dei & homo Christus sunt vnum suppositum, quòd sunt vna persona. Vigesimoquintò, vt dicitur 1. Cor. 8. Vnus est Dominus Iesus Christus, per quem sunt omnia, ergo verbum Dei & homo ille sunt vnus dominus, non duo: ergo & vna persona. probatur cõsequentia, quia Iesus Christus, scilicet nomen illius hominis, per quem sunt omnia, conuenit verbo Dei. Tertio loco comparat sanct. Thom. opinionem Nestorij opinioni Photini, & ait quòd ab illa parum differt quantum ad incarnationis mysterium, quia vterque illum hominem asserebat deum solum propter gratiæ inhabitationem, quamuis Photinus diceret hoc ipsum per passionem & bona opera meruisse: Nestorius autem quòd à principio suæ conceptionis huiusmodi nomen & gloriam habuit. Circa autẽ generationem æternam verbi differebant. Nestorius enim eam confitebatur, Photinus verò eam negabat omnino.

ADVERTENDVM est secundum sanctum Thomam 3. quæst. 2. artic. 3. quòd iste error Nestorij ponentis in Christo duas personas, damnatus est in quinto consilio Constantinopolitano, vbi dicitur: Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias seu duas personas, amathema sit.

Contra errorem Euthchetis. *Cap. 45.*



QVIA ergo sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi, quòd verbi Dei & hominis sit vna eademque persona, relinquitur tamen quædam circa huius veritatis considerationem difficultas. naturam enim diuinam necesse est vt sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur de humana natura. nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura, habet rationem personæ: vnde non videtur esse possibile quòd sit vna persona, & sint duæ naturæ, diuina & humana. Ad huius autem difficultatis solutionem diuersi diuersas positiones attulerunt. Eutiches * enim, vt vnitatem personæ contra Nestorium seruaret in Christo, dicit in Christo esse etiam vnam naturam: ita quòd quamuis ante vnionẽ essent duæ naturæ distinctæ, diuina & humana, in vnione tamen coierunt in vnam naturam: & sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere: propter quod in Chalcedonensi synodo est condemnatus. Huius autem positionis falsitas * ex multis apparet. ostensum enim est suprà, quòd in Christo Iesu & corpus fuit, & anima rationalis, & diuinitas: & manifestum est quòd corpus Christi etiam post vnionem non fuit ipsa verbi diuinitas. Nam corpus Christi etiam post vnionem passibile fuit, & corporeis oculis visibile, & lineamentis membrorum distinctum. quæ omnia aliena sunt à diuinitate verbi, vt ex superioribus * patet. Similiter etiam anima Christi post vnionem aliud fuit à diuinitate verbi: quia anima Christi etiam post vnionem passionibus, tristitiæ, & doloris, & iræ affecta fuit: quæ etiam diuinitati verbi nullo modo conuenire possunt, vt ex præmissis * patet. anima autem humana & corpus constituunt humanam naturam. sic igitur etiam post vnionem humana natura in Christo fuit aliud à diuinitate verbi, quæ est natura diuina. sunt igitur in Christo etiam post vnionem duæ naturæ.

*Error Euth. test. Aug. to. 6 lib. hær. nu. 90. Synodo Chalc. art. 1.

* Reprob. 1. cap. 29. 32. & præc.

*Lib. 1. c. 20.

* Lib. 1. c. 89.

2 Item, natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. dicitur autem res naturalis ex hoc quòd habet formam, sicut & res artificialis. Non enim dicitur domus antequam habeat formã artis: & similiter non dicitur equus antequã habeat formã naturæ suæ. forma igitur rei naturalis est eius natura. oportet ergo dicere quòd in Christo sint duæ formę etiã post vnioné. Dicit enim Apost. ad Philipp. 2. de Christo Iesu, quòd quũ in forma Dei esset, formam serui accepit. non autẽ potest dici quòd sit eadem forma Dei, & forma serui. nihil enim accipit quod iam habet: & sic si eadem est forma Dei, & forma serui: cùm iam formam Dei habuisset, nõ accepisset formam serui. Neque iterum potest dici, quòd forma Dei in Christo per vnionem sit corrupta, quia sic Christus post vnionem non esset Deus. Neque iterũ potest dici quòd forma serui sit corrupta in vnione: quia sic nõ accepisset formam serui. Sed nec dici potest, quòd forma serui sit permixta formæ Dei: quia quæ permiscentur, non manent integra, sed partim vtrunque corrumpitur: vnde non diceret quòd accepisset formam serui, sed aliquid eius: & sic oportet dici secundum verba Apostoli, quòd in Christo etiam post vnionem fuerunt duæ formæ, ergo duæ naturæ.

3 Amplius, nomen naturæ primò impositum est ad significandum ipsam generationem nascẽtium: & exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi: & inde ad significandum principiũ motus intrinsecum mobili: & quia huiusmodi principiũ est materia vel forma, vlterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habẽtis in se principiũ motus: & quia forma & materia constituũt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturæ ad significandum essentiam cuiuscunque rei in natura existentis: vt sic natura alicuius rei dicatur essentia quam significat diffinitio. & hoc modo hîc de natura est quæstio. sic enim dicimus humanam naturã esse in Christo & diuinam. Si igitur, vt Euthiches posuit, humana natura & diuina fuerũt duæ ante vnionem, sed ex eis in vnione conflata est vna natura, oportet hoc esse aliquo eorum modorum secundum quos ex multis natum est vnum fieri. fit autem vnũ ex multis. Vno quidem modo secundum ordinem tãtùm: sicut ex multis domibus fit ciuitas, & ex multis militibus fit exercitus. Alio modo ordine & compositione: sicut ex partibus domus coniunctis & per contactum & per colligationem domus fit. sed hi duo modi non competunt ad cõstitutionem vnius naturæ ex pluribus. ea igitur quorum forma est ordo vel compositio, nõ sunt res naturales: vt sic eorum vnitas possit dici vnitas naturę. Tertio modo ex pluribus fit vnum per commixtionem, sicut ex quatuor elemẽtis fit corpus mixtum: hîc etiam modus nullo modo

competit

competit ad propositum. Primò quidem, quia mixtio non est nisi eorum quæ communicant in materia, & quæ agere & pati adinuicem nata sunt, quod quidem hîc esse non potest. ostensum est enim primo lib.* quòd Deus immaterialis, & omnino impassibilis est. Secūdò, quia ex his quorum vnum multum excedit aliud, mixtio fieri non potest. si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquæ, non erit mixtio, sed corruptio vini: propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne cōsumi propter excellentem ignis virtutem. diuina autem natura in infinitum humanam excedit, cùm virtus Dei sit infinita, vt in ipso ostensum est.* nullo igitur modo posset fieri mixtio vtriusque naturæ. Tertiò, quia dato quòd fieret mixtio, neutra natura remaneret salua. Miscibilia enim in mixto non saluantur, si sit vera mixtio. facta igitur permixtione vtriusque naturæ, diuinæ scilicet & humanæ, neutra natura remaneret, sed aliquid tertium: & sic Christus non esset Deus, neque homo. non igitur sic potest intelligi quod Eutiches dixit, ante vnionem fuisse duas naturas: post vnionem verò vnam in Domino Iesu Christo, quasi ex duabus naturis sit cōstituta vna natura. Relinquitur ergo, quòd hoc intelligatur hoc modo, quòd altera tantùm earum post vnionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura diuina, & id quod videbatur in eo humanum, fuit phantasticum, vt Manichæus dixit: aut diuina natura conuersa est in humanam naturam, vt Apollinaris dixit, contra quos suprà* disputauimus. relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante vnionem fuisse duas naturas in Christo, post vnionem verò vnam.

*Cap.16. & 17.

*Lib.1.c.43.

*Cap.19. & 31. & duob. seq.

D.914. 4 Amplius, nunquā inuenitur ex duabus [d] naturis manētibus fieri vnam, eò quòd quælibet natura est quoddā totū. ea verò ex quibus aliquid constituitur, cadunt in ratione partis. vnde cùm ex anima & corpore fiat vnum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura: quia neutrum habet [d] speciem completam, sed vtrumque est pars vnius naturæ. Quum igitur natura humana sit quædam natura cōpleta, & similiter natura diuina, impossibile est quòd concurrat in vnam naturam, nisi vel vtraque vel alia corrumpatur: quod esse non potest, cùm ex supradictis pateat * vnū Christum, & verū Deum & verum hominem esse. impossibile est igitur in Christo vnam esse tantùm naturam.

D.174.

*præsertim Cap.34.

5 Item, ex duobus manentibus vna natura constituitur, vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal: quod hîc dici non potest, cùm diuina natura nō sit aliquid corporeum: vel sicut ex materia & forma constituitur aliquid vnum, sicut ex anima & corpore animal: quod etiam non potest in proposito dici. ostensum est enim in primo lib.* quòd Deus neque materia est, neque alicuius forma esse potest. si igitur Christus est verus Deus & verus homo, vt ostēsum * est, impossibile est quòd in eo sit vna natura tantùm.

*Cap.17. & 27.

* Cap. præc.

6 Adhuc, subtractio vel additio alicuius essentialis principij variat speciem rei, & per cōsequens mutat naturam, quæ nihil est aliud quàm essentia quam significat diffinitio, vt dictum * est, & propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta diffinitioni facit differre secundum speciē: sicut animal rationale & ratione carens, specie differunt: & sicut in numeris vnitas addita vel subtracta facit aliam & aliam speciem numeri. forma autem est essentiale principiū: omnis igitur formæ additio facit aliam speciem & aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. si igitur diuinitas verbi addatur humanæ naturæ sicut forma, faciet aliam naturam: & sic Christus nō erit humanæ naturæ, sed cuiusdam alterius, sicut corpus animatum est alterius naturæ quàm id quod est corpus tantùm.

* Cap.33.

7 Adhuc, ea quæ non conueniunt in natura, non sunt similia secundum speciem, vt homo & equus. si autem natura Christi sit cōposita ex diuina & humana, manifestū est ꝙ nō erit natura Christi in aliis hominibus. ergo nō erit similis nobis secundū speciē: quod est cōtra Apostolum dicentem. Hebr. 2. ꝙ debuit per omnia fratribus assimilari.

8 Præterea, ex forma & materia semper constituitur vna species, quę est prędicabilis de pluribus actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. si igitur humanæ naturæ diuina natura quasi forma adueniat, oportebit quòd ex commixtione vtriusque quædam communis species resultet, quæ sit à multis participabilis: quod patet esse falsum: non enim est nisi vnus Iesus Christus Deus & homo. non igitur diuina & humana natura in Christo constituerunt vnam naturam.

9 Amplius, hoc etiā videtur à fide alienū esse quod Eutyches dixit, ante vnionem in Christo fuisse duas naturas, cùm enim humana natura ex anima & corpore constituatur, sequitur quòd vel anima, vel corpus aut vtrunque ante Christi incarnationem fuerit: quod per supradicta patet esse falsum. est igitur fidei contrarium dicere, quòd ante vnionem fuerint duæ naturæ Christi, & post vnionem vna.

Super Cap. 35.


ECVNDVS error fuit Eutychetis. Quia enim, vt est ostēsum, oportet verbi Dei & hominis vnam eandémque personam esse, & videtur hoc habere difficultatē, cùm videatur necesse esse vt & diuinam naturam sua personalitas consequatur, & similiter naturam humanam: ad hanc difficultatem tollendam diuersi diuersas positiones attulerunt. Ex quibus Eutyches vt vnam personam contra Nestorium seruaret in Christo, dixit vnam etiam in Christo naturam esse. quamuis enim ante vnionem essent duæ naturæ distinctæ, diuina & humana, in vnione tamen in vnam naturam (vt inquit) coierunt, & sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere: propter quod in Chalcedonensi synodo est damnatus.

ADVERTENDVM, quòd aliud est personam esse ex duabus naturis, & aliud personam in duabus naturis substere. ad primum enim sufficit personā esse hypostasin naturæ ex duabus naturis constitutæ: & sic non oportet vt in ipso sint duæ naturæ distinctæ. ad secundum autem requiritur duas esse naturas distinctas, & in vtraque harū simul vnam personam esse per se subsistēs habere. Quia ergo Euthyches posuit in Christo vnam tantùm naturam ex humana & diuina constitutam, ideo dixit personam Christi ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis substinere.

SED contra hāc positionem arguit sanct. Thom. primò, Post vnionem humana natura in Christo fuit aliud à diuinitate verbi, quæ est eius natura. ergo etiam post vnionem in Christo fuerunt duæ naturæ. probatur assumptum. Corpus Christi etiam post vnionem non fuit ipsa diuinitas, cùm esset passibile, & corporeis oculis visibile: atque lineamētis membrorum distinctum, quæ omnia sunt à diuinitate aliena. Similiter anima fuit alia à diuinitate, cùm esset passionibus tristitiæ, doloris, & iræ affecta, quæ diuinitati conuenire nō possunt: sed anima humana & corpus humanum naturam constituunt. ergo, &c.

Secundò. In Christo sunt duę formæ etiam post vnionem. ergo duę naturæ. probatur consequentia: quia forma rei naturalis est eius natura, cùm dicatur res naturalis ex hoc quòd habet formam sicut & res artificialis, antecedens verò probatur author. Apostoli dicentis ad Phil. secundo de Christo, quòd cùm in forma Dei esset, formam serui accepit. Nā dici non potest eandem esse formam Dei, & formam serui. quia cùm iam formam Dei habuisset, non accepisset formam serui. nihil enim accipit quod iam habet: neque dici potest, formam Dei per vnionem esse corruptam, quia Christus non esset Deus: neque similiter formam serui, quia sic formam serui non accepisset. neque potest dici formam serui esse permixtam formæ Dei: quia cùm quæ permiscentur, non maneant integra, sed partim vtrumque corrumpatur, non diceret Apostolus quòd formam serui accepit, sed aliquid eius. & sic oportet dicere secundum intentionem Apostoli, post vnionem duas formas in Christo fuisse.

ADVERTENDVM circa illam propositionem: Dicitur res naturalis ex hoc quòd habet formam, quòd li res naturalis, non accipitur tanquam prædicatum, sed tanquam subiectum. non enim sensus est, quòd aliqua res dicitur naturalis ex hoc quòd habet formam, sed quòd res naturalis dicitur esse talis naturæ ex eo quòd habet talem formam, & non antequam habeat formā: sicut & res artificialis dicitur esse talis speciei, ex hoc quòd habet talem formam. nihil enim dicitur equus antequam habeat formam naturæ equi, sed quando habet ipsam formā: & nihil dicitur domus antequam habeat formam domus, sed postquam ipsam habet. Et sic patet quòd conuenienter forma rei naturalis dicitur natura, cùm ab ipsa res naturalis habeat quòd sit talis naturæ.

ADVERTENDVM etiam circa illam propositionem, Quæ permiscentur, non manent integra, sed partim vtrumque corrūpitur: quòd non sic intelligitur, quasi vna pars integralis rei permixtæ corrumpatur, & alia pars eiusdem speciei maneat, sed quòd corrumpitur totaliter quantum ad propriam speciem, & remanet in virtute, inquātum in forma quæ resultat ex mixtione, remanet aliquid virtutis eorum quæ miscentur, aut etiam qualitates eorum eædem specie remanent, sed remissè secundum aliquorum opinionem. Sic enim dicitur vtrunque mixtorum partim corrumpi, & integrum non manere, quia non omnino desinit esse, cùm remaneat in sua virtute: nec omnino remanet, quia non remanet in propria forma & propria specie substantiæ.

Tertiò supponitur, quòd cùm naturæ nomen dicatur de generatione nascentium, de principio generationis huiusmodi, & de principio intrinseco motus, & consequenter de forma & materia rei naturalis, atque de essentia cuiuscunque rei in natura existentis, quam significat diffinitio, hoc loco natura accipitur vltimo modo, & sic dicimus in Christo esse naturam humanam & diuinam. Tunc sic: Si in Christo est vna tantùm natura

post vnionem, aut hoc intelligitur sic, quòd ex diuina & humana constituta est vna natura, aut sic quòd altera tantùm earum remanserit post vnionem. si primum, aut factum est ex eis vnum secundum ordinem tantùm, vt ciuitas ex multis domibus: aut secundum ordinem & compositionem, vt domus ex partibus suis: aut secundum commixtionem, sicut mixtum ex quatuor elementis. Non primum aut secundum, quia ij modi non competunt ad constitutionem vnius naturæ ex pluribus, cùm ea quorum forma est ordo vel compositio, non sint res naturales, vt sic eorum vnitas possit dici vnitas naturę. non etiam tertiũ: tum quia mixtio non est nisi eorum quæ communicant in materia, & quæ agere & pati adinuicem nata sunt, quod hîc esse non potest, tũ quia diuina natura in infinitũ humanam excedit: ex his autem quorum vnũ multũ aliud excedit, mixtio fieri non potest, vt patet de gutta vini in mille amphoras aquæ missa. propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa misceri dicimus igni, sed ab igne consumi, propter ignis excellentem virtutem: tum quia dato quòd fieret mixtio, natura remaneret salua, quia in vera mixtione nõ saluantur miscibilia: & sic Christus neque esset Deus neque homo. ergo, &c. Si secundum dicatur, aut in Christo fuit sola diuina natura, & quod in eo videbatur humanum, phantasticum erat, vt Manichæus dixit: aut diuina natura conuersa est in humanam, vt Apollinaris dixit: sed contra hos superius est disputatum. ergo, &c.

CIRCA primum & secundum modum quo vnum fit ex pluribus, scilicet secundum ordinem tantùm, aut secundum ordiné & cõpositionem aduertendum ex doctrina sãct. Thom. tertia parte, quæst. 1. art. 1. quòd in talibus modis vnionis fit compositio ex pluribus integris & perfectis remanentibus, & per consequens nõ fit vnum simpliciter, sed secundum quid. ex duobus enim in actu non fit vnum simpliciter, sed ex actu & potentia. Vnde compositio, ordo, & figura non sunt formæ substantiales aut naturales, sed accidentales & artificiales. ex forma autem accidentali & artificiali non fit res naturalis & substantialis natura, sed tantùm res artificialis & accidentalis. ideo optimè inquit sanct. Thom. quòd ea quorum forma est ordo vel compositio, nõ sunt res naturales, & quòd ex istis modis non constituitur vna natura ex pluribus. Domus enim nõ dicit vnam naturam ex multis constitutam, sed multas naturas ordine quodam & compositione colligatas.

ADVERTENDVM vlterius, quòd sanctus Thomas aliter videtur ponere istos modos hoc loco, quàm ponat in tertia parte. hîc enim ponit primum modum esse, vbi fit aliquid vnum ex multis secundum ordinem tantùm: secundum verò vbi aliquid fit ex multis secundum ordinem & compositionem. In tertia verò parte ponitur primus modus quando ex multis fit vnum per solam compositionem adunatis absque ordine, sicut ex multis lapidibus fit aceruus, secundus verò quandò ex multis secũdum aliquem ordinem dispositis fit vnum, vt domus ex lapidibus & lignis. Vbi videtur quædam contradictio. hîc enim videtur velle quòd ordo possit accipi sine compositione: ibi verò quòd non possit accipi cum compositione, sed bene compositio sine ordine. Sed hanc diuersitatem prouenire puto ex eo quòd aliter accipiatur hîc cõpositio & aliter in tertia parte. hîc enim accipitur compositio vt quandam colligationem & indiuisionem importat, & sic compositio ordinem includit, non autem ordo includit compositionem. nam quæ per quandam colligationem sunt indiuisa, necesse est ordinata esse, vt scilicet vnum sit prius, & alterum posterius: sed quę habent ordinem, non est necesse vt sint indiuisa: possunt enim in vna ciuitate esse multæ domus ordinatæ, & tamen separatæ ab inuicem, & non colligatæ: & ideo potest accipi ordo & per se & cũ compositione. In tertia verò parte accipitur compositio pro quacunque adunatione plurium: & sic ordo plurium compositionem includit: non autem compositio includit ordinem, vt patet: & ideo potest accipi compositio & per se & cum ordine.

CIRCA illam propositionem, Miscibilia in mixto non saluantur si sit vera mixtio: aduertendum quòd addidit sanct. Thom. si sit vera mixtio, quia mixtio aliquando accipitur communiter pro omni compositione: & tunc miscibilia saluari possunt in mixto. propriè autem mixtio dicitur quando ex aliquibus à sua natura alteratis fit aliquod tertium, secundum quòd Philosophus ipsam diffiniens in primo de Generatione ait, quòd mixtio est miscibilium alteratorum vnio, & sic constat quòd miscibilia in mixto non manent, nisi virtute. Vt ergo ostenderet sanctus Thomas se de mixtione propriè dicta loqui, non autem de ea communiter accepta: addidit, si sit vera mixtio. Quartò, natura humana est quædã natura completa, & similiter diuina. ergo in vnam naturam concurrere non possunt, nisi vel vtraque vel altera corrumpatur: sed hoc est impossibile. cùm Christus sit verus Deus & verus homo. ergo, &c. probatur prima consequentia: quia nunquam inuenitur ex duabus naturis manentibus fieri vnum, cùm quælibet natura, vt hîc de natura loquimur, sit quoddam totum: ea verò ex quibus aliquid constituitur, cadant in rationem partis. Quinto, ex duobus manentibus vna natura constituitur, vel sicut ex partibus corporeis, quod hîc dici non potest, cùm natura diuina sit incorporea: vel sicut ex materia & forma, quod etiam hîc non potest dici, cùm Deus neque materia neque forma alicuius corporis esse possit. ergo, &c. Sextò, & est confirmatio præcedentis rationis, Si diuinitas addatur humanæ naturæ, sicut forma, faciet aliam naturam: & sic Christus non erit humanæ naturæ, sed alterius, hoc est falsum. ergo, &c. probatur assumptum. Forma est essentiale principium: subtractio autem vel additio alicuius essentialis principij speciem variat: & per consequens naturam mutat. declaratur in differentiis respectu diffinitionis, & vnitatibus respectu numeri. ergo, &c. Septimò, tunc non erit natura Christi in aliis hominibus. ergo non erit similis nobis secũdum speciem, quod est contra Apostolum Hebr. 2. probatur consequentia, quia ea quæ non conueniunt in natura, non sunt similia secundum speciem. Octauò, si humanæ naturæ diuina adueniat quasi forma, oportebit quòd ex commixtione vtriusque quædam communis species resultet, quæ sit à multis participabilis. hoc est falsum, quia non est nisi vnus Iesus Christus Deus & homo, scilicet vnus numero. & non potest de pluribus verè dici. ergo, &c. probatur consequentia, quia ex forma & materia semper constituitur vna species quæ est prædicabilis de pluribus actu vel potentia, quantum est de ratione speciei.

Tex. com. 90.

CIRCA hanc probationem consequentiæ considerandum primò est, quòd per rationé speciei duo possumus intelligere, aut scilicet rationem importatam hoc nomine speciei, aut rationem illius naturæ quæ denominatiuè species dicitur, vt est ratio hominis, aut equi, aut alicuius huiusmodi. Primo ergo modo nõ accipitur hîc ratio speciei, sed secũdo modo. Nam nulli dubium est, quòd speciei non repugnet secundum rationem huius nominis species de pluribus prædicari, cùm ratio huius nominis sit prædicari de pluribus numero distinctis, sed bene dubiũ esse potest quomodo illa natura sit species, cuius vnum tantùm inuenitur indiuiduum: & ideo inquit sanctus Thomas, quòd ex materia & forma constituitur species quæ est de pluribus prædicabilis quantum est de ratione speciei, id est, nulla talis species inuenitur, cui ex propria ratione repugnet de pluribus prædicari: sed si in vno tantùm inuenitur, hoc aliũde est, & non ex ratione sua propria. Considerandum secundò, quòd dupliciter possumus verba sancti Thomæ interpretari. Vno modo, vt aliquid commune speciebus materialibus & immaterialibus dicatur. Alio modo vt aliquid dicatur speciebus materialibus proprium, de quibus in ipsa propositione fit mentio. Primo modo sensus est, quòd omnis species quantum ex ratione speciei est, siue materialis sit, siue immaterialis, est prædicabilis de pluribus actu vel potentia, accipiendo potentiam non quæ dicat aliquid positum in natura speciei, sed tantùm non repugnantiam. Et hoc vtique verum est. neque enim solis naturæ & speciei, inquantum est talis natura, talem ordiné habens in vniuerso, repugnat de pluribus prædicari: sed quòd de pluribus actu non prædicatur, est quia tota materia forma solis actuabilis sub vna forma continetur. Similiter (vt dicitur in quæst. de Spiritu art. 8. ad 4.) natura huius substantiæ separatæ non prohibetur esse in multis, ex eo quòd est natura in tali ordine rerũ, sicut neque hæc albedo prohibetur habere sub se multa indiuidua, ex hoc quòd est albedo, sed prohibetur esse in multis ex hoc quòd non est nata recipi in aliquo: sicut econtrario hæc albedo prohibetur habere sub se multa indiuidua, ex eo quòd est in hoc subiecto. Secũdo modo sensus est, quòd omnis species materialis est ex sua ratione prædicabilis de pluribus actu vel potentia, prout potentia dicit aliquid positiuum scilicet aptitudinem naturę ad hoc vt sit in pluribus, & de pluribus possit prædicari: & sic verum est & proprium materialibus speciebus. Verum quidem, quia (vt patet ex doctr. S. Thom. in Opusc. 30. cap. 2. de ente & essentia) essentię rerũ compositarũ ex eo quòd recipiuntur in materia signata, diuidũtur ad diuisioné materiæ, & sic fiunt plura numero in eadem specie: vnde ipsi speciei conuenit vt possit esse in pluribus numero secundum materiam distinctis. si autem non inueniatur, hoc est, quia non inuenitur distinctio in materia, sed tota materia vna manens sub vna forma concluditur. Vnde si Deus aliam materiam solis faceret præter eam quam forma solis nunc existentis informat, natura & species solis in multis esset, & de multis prædicaretur. Proprium verò hoc est materialibus, quia licet naturæ immateriali ex ratione propriæ speciei nõ repugnet in pluribus esse, ipsa tamen non habet aptitudinem ad hoc vt sit in pluribus, quum non sit in alio receptibilis, nec per consequens ad diuisionem materiæ multiplicabilis. Videtur autem hæc secũda interpretatio magis literę conuenire, licet & prima interpretatio sibi possit adaptari. Vltimò, si fuerunt duæ naturæ ante vnionem, sequitur quòd vel anima, vel corpus Christi, vel vtrunque ante Christi incarnationem fuerint, quum humana natura ex anima & corpore constituatur. hoc autem per supradicta patet esse falsum. ergo, &c.

SED contra prædicta argui potest ex dictis Ioan. de Ripa à Capreolo recitatis 3. Sen. dist. 5. quęst. 2. probat enim quòd diuinitatis essentia est vnita animę Christi & corpori, vtrique parti & toti communicans esse vt forma intrinseca: & arguit sic: Secundum Apostolum Coloss. 3. in Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter: sed hoc nõ potest intelligi per solam vnionem ad hypostasin, vt distinguitur contra essentiam, quum hypostasis vt sic, non sit formaliter infinita, vt per hoc quòd vnitur hypostasi, vniatur diuinitati. ergo communicatur sibi diuina essentia per vnionem secundum omnem perfectionem essentialem.

Confirmatur primò: Per plenitudinem diuinitatis non potest intelligi nisi esse essentiale diuinum, vt patet per Magistrum tertio Sententiarum, dist. 5. tale autem esse necesse est vt sit esse formale. ergo diuina natura in esse naturæ & formæ communicata est carni secundum Apostolum. Confirmatur secundò, Non est caro Christi vnita diuinitati solùm in esse personæ, qui ex tali vnione non redditur homo Deus: ergo in esse diuinitatis, ergo in esse formæ.

AD huius difficultatis euidentiam considerandum est, quòd sicut ponimus personam verbi vnitam esse humanitati: ita dicimus & ipsi humanitati esse diuinitatem vnitam, sed aliter & aliter. Nam persona vnita est humanitati tãquam subsistens in ipsa, eo modo quo suppositum in sua natura subsistit: diuinitas autem sibi vnita est tanquam in eodem supposito cum ipsa conueniens. eadem enim persona verbi simul in vtraque natura subsistit, & est vtriusque naturæ suppositum: & idcirco dicitur quòd per incarnationem filij Dei facta est vnio in persona, non in essentia, quia videlicet factum est quòd persona verbi vna existens sit & humanæ & diuinæ naturæ persona, non autem quòd vna natura sit alia, aut quòd ex vtraque sit aliqua alia natura constituta. sed licet sit facta vnio personæ diuinæ, & diuinæ naturæ cum humanitate, ista tamen vnio non est facta per informationem, qua scilicet aut persona diuina, aut diuina natura sit forma humanæ naturæ. Nam non est de ratione personæ quòd sit forma naturæ, cuius est persona, sed tantùm quòd in ipsa subsistat, & ab ipsa denominetur formaliter & essentialiter talis. similiter nõ est de ratione eorum quæ in vno supposito vniuntur, quòd vnum sit forma alterius, vt patet de albedine & dulcedine quæ vniuntur in lacte. Vnde conceditur quidem quòd in Christo diuinitas est vnita humanitati modo dicto: negatur autem quòd sit vnita per modum formæ dantis sibi esse.

AD rationem ergo dicitur, quòd vtique in Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis secũdum omnem suam perfectionem essentialem, non tamen sic quòd humanitati sit diuina natura vnita per modum formæ & actus ad potentiam, sed quia in vno supposito conueniunt, quòd in vtraque natura subsistit.

AD primam confirmationem dicitur, quòd consequentia nulla est. licet enim esse diuinum quod est esse formale, sit vnitum humanitati, non tamen sequitur quòd sit sibi vnitum per modũ formæ actuãtis intrinsecè, sicut licet anima quæ est forma, suis accidẽtibus vniatur, nõ tamen sequitur quòd vniatur eis per modũ formæ, imò eis vnitur per modũ subiecti.

Ad se-

Ad ſecundam confirmationem dicitur primò, quòd in Deo non eſt aliud eſſe perſonæ, & eſſe diuinitatis ſecundum rem, vt poſſit dici vnionem eſſe factam in eſſe perſonæ, non in eſſe eſſentiæ, ſi de eſſe actualis exiſtentiæ intelligatur. Dicitur ſecundò, quòd ſi per eſſe perſonæ intelligatur ipſa perſona, & per eſſe eſſentiæ ipſa eſſentia: vnio iſta facta eſt in eſſe perſonæ tantùm, modo ſcilicet quo natura vnitur perſonæ, inquantum per ipſam ſuppoſitatur, id eſt, inquantum perſona eſt ipſius naturæ ſuppoſitum, & in ea ſubſiſtit: non auté facta eſt vnio in eſſe diuinitatis, modo ſcilicet quo vna natura dicitur alteri vniri, aut videlicet quia vna tranſit in aliam, aut quia vna per aliam actuatur. Et cùm arguitur contra, quia ex tali vione in eſſe perſonæ, non redditur homo Deus, negatur. non enim ſic dicitur homo Deus, quaſi natura humana ſit actuata diuinitate, & ſit facta Deus: ſed quia idem ſuppoſitũ, quod eſt ſuppoſitũ humanæ naturæ, & dicitur homo, eſt etiam ſuppoſitũ diuinæ naturæ, dicitur Deus. ſic enim per vnionem in perſona redditur homo Deus, inquantum per ipſam ſuppoſitum diuinũ ſit etiam ſuppoſitũ humanum: ex quo ſequitur dici poſſe quòd homo ſit Deus. Dicitur tertiò, quòd aliquo modo poſſet concedi vnionem eſſe factam in eſſe diuinitatis, ad hunc ſcilicet ſenſum quòd humanitas & diuinitas in vna perſona conuenerunt, quæ in vtraque natura ſubſiſtit, & formaliter per eſſe diuinitatis exiſtit. Sed tunc negatur vltima conſequentia intenta, hæc ſcilicet, vnitur in eſſe diuinitatis & in eſſe formæ, id eſt, quòd eſt eſſe formæ. ergo diuinitas eſt forma actuans humanitatem. licet enim, vt dictum eſt, diuinitas ſit forma, prout omnis actus quo aliquid denominatur tale, dicitur forma, & eſſe diuinitatis ſit eſſe formæ: non tamen ſequitur, ſi cum humanitate vniatur in vno ſuppoſito, quòd vniatur ſibi tanquam forma ipſas formaliter actuans.

SED tunc remanet dubium. Nam ſuppoſito quòd humanitas non habeat proprium eſſe, vt videtur eſſe de mente ſanct. Thom. ſed trahatur ad eſſe diuini ſuppoſiti, non videtur poſſe negari diuinitatem eſſe formam humanitatis. Quod enim exiſtit per eſſe alicuius formæ, illa forma informatur: cùm eſſe formæ nulli conueniat niſi per ipſam formam. eſſe enim albedinis nulli conuenit niſi ei quod per albedinem informatur. Si ergo humanitas Chriſti exiſtit per eſſe diuini ſuppoſiti, quod eſt eſſe diuinitatis, relinquitur diuinitatem eſſe humanitatis formam.

Reſpondetur, q quum exiſtere propriè conueniat ſoli rei ſubſiſtenti, quæ ſcilicet alteri non inexiſtit neque ſicut accidens, neque ſicut forma materialis, à materia ſcilicet dependés ſecundum eſſe, natura autem non propriæ exiſtat, ſed ſit id in quo ſuppoſitum habet eſſe ſubſiſtens: eſſe actualis eſſentiæ non eſt, propriè loquendo, actus naturæ, tanquam ipſam actuans, ſed eſt actus ſuppoſiti ſubſiſtentis in natura. Vnde cùm dicitur, naturam humanam trahi ad eſſe ſuppoſiti, non eſt ſic intelligẽdum quaſi ad eſſe ſuppoſiti actuetur formaliter, ſed quia ſuppoſitum diuinum ſubſiſtit in ipſa. ipſam enim trahi ad eſſe ſuppoſiti diuini, nihil aliud eſt quàm ipſam effici naturam diuini ſuppoſiti per eſſe diuinum ſubſiſtentis in ea. Patet ergo dubium procedere ex hac falſa ſuppoſitione, quòd natura humana in Chriſto exiſtat per eſſe ſuppoſiti tanquã per actum ipſam actuantem. hoc enim falſum eſt, ſed dicitur exiſtere, vt iam diximus, per eſſe ſuppoſiti, id eſt, eſſe naturam, in qua ſuppoſitum habet eſſe ſubſiſtens. Vnde inquit ſanctus Thom. 3. quæſt. 2. art. 6. ad ſecundum, quòd natura humana non eſt aſſumpta ad eſſe diuinum vt eſt naturæ, ſicut corpus aſſumitur ad eſſe animæ, ſed prout eſt hypoſtaſis vel perſona.

De errore Macharij Antiocheni ponentis vnam tantùm voluntatem in Christo.

Cap. 36.

De iſto habetur in Syn. 6. Conſtanti. act. 8.



FERE autem in idem redire videtur & Macharij * Antiocheni poſitio, dicétis in Chriſto eſſe vnam tantùm operationem & voluntatem. Cuiuſlibet enim naturæ eſt aliqua operatio propria: nã forma eſt operationis principium, ſecundum quã vnaquæque natura habet propriam ſpeciem. vnde oportet quòd ſicut diuerſarum ſunt diuerſæ formę, ita ſint & diuerſæ actiones. ſi igitur in Chriſto ſit vna tantùm actio, ſequitur quòd in eo ſit vna tantùm natura: quod eſt Eutychianæ hæreſis. relinquitur igitur falſum eſſe quòd in Chriſto ſit vna tantùm operatio.

2 Item, in Chriſto eſt diuina natura perfecta, per quam ſubſtantialis eſt patri: & humana natura perfecta, ſecundum quam eſt vnius ſpeciei nobiſcum. ſed de perfectione diuinæ naturæ eſt voluntatem habere, vt in primo lib.
* Cap. 72. * oſtenſum eſt. ſimiliter etiam de perfectione humanæ naturæ eſt quòd habeat voluntatem, per quam eſt homo lib. arb. oportet igitur in Chriſto eſſe duas voluntates.

3 Adhuc, voluntas eſt vna pars potentialis animæ humanæ, ſicut & intellectus. ſi igitur in Chriſto non fuit alia voluntas præter voluntatem verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus præter intellectum verbi: & ſic redibit poſitio Apollinaris.

4 Amplius, ſi in Chriſto fuit tantùm vna voluntas, oportet quòd in eo fuerit ſolùm voluntas diuina. non enim verbum voluntatem diuinam quam ab ęterno habuit, amittere potuit: ad voluntatem autem diuinam non pertinet mereri: quia meritum eſt alicuius in perfectionem tendentis. ſic igitur Chriſtus neque ſibi neque nobis ſua paſſione demeruiſſet: cuius contrarium docet Apoſtolus Phi- D. 1134.
lipp. ſecundo dicens: factus eſt obediens patri vſque ad mortem: propter quod & Deus exaltauit illum.

5 Præterea, ſi in Chriſto volũtas humana nõ fuit, ſequitur quòd neque ſecundum naturam aſſumptam liberi arbitrij fuit. nã ſecũdum voluntaté eſt homo liberi arbitrij. ſic igitur nõ agebat Chriſtus homo ad modũ hominis ſed ad modum aliorum animaliũ, quæ libero arbitrio carent. nihil igitur in eius actibus virtuoſum & laudabile aut nobis imitãdum fuit. fruſtra igitur dicit Mat. 11. Diſcite à me, quia mitis ſum, & humilis corde. & Ioan. 13. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis.

6 Adhuc, in vno homine puro quamuis ſit ſuppoſito vnus, ſunt tamen plures & appetitus & operationes ſecundum diuerſa naturalia principia. nam ſecundum rationalem partem ineſt ei voluntas, ſecundum ſenſitiuã ineſt ei iraſcibilis & concupiſcibilis, & rurſus naturalis appetitus conſequẽs vires naturales. ſimiliter auté & ſecũdum oculum videt: ſecundum aurem audit: pede ambulat, lingua loquitur: & mente intelligit: quæ ſunt operationes diuerſæ. & hoc ideo eſt, quia operationes nõ multiplicantur ſolùm ſecũdum diuerſa ſubiecta operatiua, ſed etiam ſecundum diuerſa principia, quibus vnum & idem ſubiectum operatur, à quibus etiam operationes ſpeciem trahunt. diuina verò natura multo plus diſtat ab humana, quàm naturalia principia humanæ naturæ ab inuicé. eſt igitur alia & alia voluntas & operatio diuinæ & humanæ naturæ in Chriſto, licet ipſe Chriſtus ſit in vtraque natura vnus.

7 Item, ex authoritate ſcripturæ manifeſtè oſtenditur in Chriſto duas voluntates fuiſſe. dicit enim ipſe Ioan. 6. Deſcendi de cælo non vt faciam voluntatem meam, ſed voluntatem eius qui miſit me. & Lucæ 22. Non mea voluntas, ſed tua fiat. ex quibus patet quòd in Chriſto fuit quædam voluntas propria eius præter voluntatem patris. manifeſtum eſt autem quòd in eo fuit volũtas quædam communis ſibi & patri. patris enim & filij ſicut eſt vna natura, ita etiam eſt vna voluntas. ſunt igitur in Chriſto duæ voluntates. Idem autem & de operationibus patet. fuit enim in Chriſto vna operatio ſibi & patri communis, cùm ipſe dicat Ioan. 5. Quæcunque pater facit, hæc & ſimiliter filius facit. Eſt autem in eo & alia operatio quæ non conuenit patri, vt dormire, eſurire, comedere, & alia huiuſmodi, quæ Chriſtus humanitus fecit vel paſſus eſt, vt euangeliſtæ tradunt. non igitur fuit in Chriſto vna tantum operatio. Videtur autem hæc poſitio ortum habuiſſe ex hoc, quòd eius authores neſcierunt diſtinguere inter id quod eſt ſimpliciter vnum, & ordine vnum. Viderunt enim volũtatem humanam in Chriſto omnino ſub voluntate diuina ordinatam fuiſſe: ita quòd nihil voluntate humana Chriſtus voluit niſi ſecundum quòd eum velle voluntas diuina diſpoſuit. ſimiliter etiam nihil Chriſtus ſecũdum humanam naturam operatus eſt vel agendo, vel patiendo, niſi quod voluntas diuina diſpoſuit: ſecundum illud Ioan. 8. Quæ placita ſunt ei, facio ſemper. Humana etiam operatio Chriſti quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis conſequebatur: ſicut actio ſecundarij agentis conſequitur efficaciam quandam ex principali agente: ex quo contigit quòd quælibet eius actio vel paſſio fuit ſalubris. propter quod Dionyſius humanam Chriſti operationem vocat theandricam, id eſt deiuirilem. & etiam quia eſt Dei & hominis. Videntes igitur humanam voluntatem & operationem Chriſti ſub diuina ordinari infallibili ordine, iudicauerunt in Chriſto eſſe tantùm voluntatem & operationem vnam: quamuis non ſit idem, vt dictum eſt, vnum ordine, & vnum ſimpliciter.

Super cap. 36.



TERTIVS error fuit Macharij Antiocheni, in Chriſto ponentis vnam tantùm operationem & voluntatem. Circa hunc autem duo facit ſanct. Tho. Primò ipſum erroré confutat: ſecundò oſtendit vnde habeat ortum. Quantũ ad primum arguit primò. Si ſic eſt, ſequitur in Chriſto vnã tantùm naturam

naturam esse, quòd est Eutychianæ hæresis. probatur sequela, quia cùm cuiuslibet naturæ sit aliqua operatio propria, eò quòd forma secundum quam vnaquæque natura habet propriam speciem, sit operationis principium, necesse est vt sicut diuersarum naturarum sunt diuersæ formæ, ita sint & diuersæ actiones. Secundò. De perfectione diuinæ naturæ est voluntatem habere, & similiter de perfectione humanæ naturæ, cùm homo sit liberi arbitrij. ergo &c. patet consequentia, quia in Christo est vtraque natura perfecta. Tertiò. Si in Christo non sit alia voluntas præter voluntatem verbi, sequitur quòd nõ sit in Christo alius intellectus præter intellectum verbi, & sic redibit positio Apollinatis probatur sequela, quia voluntas est vna pars potentialis animæ humanæ, sicut & intellectus.

Quartò. Sequitur quòd Christus neque sibi, neque nobis sua passione meruit. quod est contra Apostolum Philip. 2. probatur sequela, quia si in Christo fuit vna tantùm volũtas, oportet vt illa fuerit diuina, neque enim verbum suam voluntatem amittere potuit: ad voluntatem autem diuinam non pertinet mereri, quia meritum est alicuius tendentis ad perfectionem.

ADVERTENDVM, quia sanct. Thom. habet hîc pro incõuenienti, quòd Christus neque meruerit sibi, neque, nobis per suã passionem, quòd vt habetur tertia quæst. 19. art. 3. & tertio Sentent. distinct. 18. quæst. 1. artic. 4. & sexto, aliter nobis meruit Christus, & alter sibi. nobis enim meruit deletionem peccati, gratiæ infusionem, & cælestis ianuæ apertionem: sibi autem hæc non meruit, quia hoc dignitatem Christi diminueret, sed tantum quæ ad gloriam corporis pertinent, vt est immortalitas & impassibilitas, & ea quæ ad eius excellentiam pertinent exterioré, vt est ascensio, veneratio, & alia huiusmodi. Quintò. Sequitur quòd Christus secundum naturam assumptam liberi arbitrij non fuerit, cùm homo liberi sit arbitrij secũdum voluntatem, & per consequens quòd Christus homo non agebat ad modum hominis, sed ad modum brutorum quæ libero arbitrio carent, & vlterius quòd nihil in eius operibus laudabile & virtuosum ac nobis imitandum fuit, & sic frustra dicitur Matthæi vndecimo, Discite à me &c. & Ioan. 13. Exemplum dedi &c. Sextò. Operationes diuersæ multiplicantur non solùm secundum diuersa substantia, sed etiam secundum diuersa principia, quibus vnum & idem subiectum operatur, & ea quibus etiam operationes speciem trahunt. in vno enim homine puro, quanuis sit vnus supposito, sunt tamen plures appetitus & operationes secundum diuersa naturalia principia. est enim in eo voluntas irascibis & cõcupiscibilis, & naturalis appetitus. Itẽ secundũ oculum videt, secundum autem audit, &c. sed diuina natura multo plus distat ab humana quàm naturalia principia humanæ naturæ abinuicem, ergo & cætera. Septimò. In Christo fuit voluntas communis sibi & patri, sicut & natura, & fuit in ipso voluntas propria præter voluntatem patris, vnde ipse dicit Ioan. sexto, Descendi &c. & Lucæ vigesimosecundo, Non mea &c. Similiter in ipso fuit vna operatio sibi & patri communis, vnde dicitur Ioan. 5. quæcunque pater &c. Fuit etiam in eo alia operatio quæ non conuenit patri, vt esurire, dormire, & huiusmodi, ergo & cætera.

Quantum ad secundum, inquit sanct. Thom. hanc positionem videri habuisse ortum ex eo, quòd eius authores nescierunt distinguere inter simpliciter vnum, & vnum ordine. Videntes enim voluntatem humanam & operationem Christi sub diuina ordinari, inquantum nihil voluntate humana voluit Christus, aut secundum humanam naturam est operatus, nisi secundum quòd eum velle volũtas diuina disposuit, iuxta illud Ioan. octauo, Quæ placita sunt &c. & quòd humana operatio eius quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis consequebatur. propter quod eius quælibet actio & passio salubris fuit. vnde & Dionys. eam vocat theandricam, id est deiuirilem, & etiam quia est Dei & hominis, iudicauerunt in Christo esse vnam tantùm voluntatem & operationem, cùm tamen ibi tantum vnitas ordinis inueniatur.

ADVERTE, quòd hæc dictio theandrica componitur ex theos, quod est Deus & andricos, quod virilé significat, ideo bene interpretatur sanct. Thom. operationem theãdricam, operationem deiuirilem, aut operationem Dei & hominis.

ADVERTENDVM autem ex doctrina sancti Thomæ tertia parte, quæstione decimanona, articulo primo, ad primum, & tertio Sententiarum distinctione decimaoctaua, quæstione prima articulo primo ad primum, quòd Diony. secundo cap. diuinorum nominum, diuinam operationem vocat theandricam, siue deiuirilem, non quia ponat vnam simplicitur operationem humanitatis & deitatis in Christo, sed quia diuina eius vtitur humana & humana participat virtutem diuinæ operationis.

ADVERTENDVM etiam, quòd isti hæretici ponentes vnam operationem in Christo, vt dicitur tertia parte loco allegato, considerantes quòd vbi sunt plura agentia ordinata, inferius mouetur à superiori, & ex parte ipsius operationis primi est vna operatio, ex parte verò ipsorum quæ mouentur, est diuersitas in operatis: quia in Christo humana natura regitur à diuina, dixerunt quòd eadem est operatio & indifferens ex parte ipsius diuinitatis, inquantum ipsa diuinitas omnem operationem in Christo agebat, & sic omnis eius operatio erat diuina, sunt tamen diuersa operata inquantum diuinitas aliud agebat per seipsam: sicut quòd portabat omnia verbo virtutis suæ: aliud autem per humanam naturam, sicut quòd ambulabat. sed in hoc decipiebantur, quia licet operatio quæ est rei solùm, secundum quòd mouetur ab alio, non sit fortè alia præter operationem mouentis ipsum: sicut facere scamnum non est operatio securis alia ab operatione artis: operatio tamẽ quæ est rei motæ secundum propriam eius formam non pertinet ad mouentem nisi inquantum vtitur huiusmodi re ad suam operationem. vnde alia est operatio mouentis, & alia operatio moti: sicut alia operatio ignis, & alia operatio fabri vtentis igne ad calefaciendum ferrum. quia igitur in Christo humana natura habet propriam formam & propriam virtutem qua operatur, & similiter diuina: ideo alia & alia est operatio vtriusque, licet diuina natura vtatur operatione humanæ naturæ, ex quo vnitatem quandam ordinis habent, non autem vnitatem simpliciter, vt hîc dicitur.

SED circa id quod ait S. Thomas, Christum nihil voluntate humana voluisse, nisi secundum quòd voluntas diuina disponit eum velle: dubium occurrit, quia ipse videtur oppositum dicere cùm ait ad patrem, Non quod volo, sed quod tu. Vnde D. Augustinus contra Maximianum dixit, quòd ex his verbis ostendit Christus aliud se voluisse quàm pater

Dupliciter autem ad hoc responderi potest ex doctr. sancti Thomæ. 3. q. 18. art. 5. & 3. Sen. dist. 17. art. 2. primò, quòd cùm in Christo multiplex voluntas fuerit secundum humanam naturam, scilicet voluntas sensualitatis quæ participatiuè voluntas dicitur: & voluntas rationalis considerata vt natura, eadémque voluntas rationalis considerata vt ratio: dictum hoc sancti Thomæ intelligitur de voluntate rationali vt ratio est, qua scilicet vult aliquid in ordine ad finem: dictum autem ipsius Christi intelligitur de voluntate sensualitatis & de voluntate rationali vt natura. Secundò, responderi potest, quòd dictũ sancti Thomæ non intelligitur de conformitate voluntatum in volito, quia aliud volebat voluntas sensualis & voluntas vt natura, quàm vellet voluntas diuina, quo modo intelligitur dictum Saluatoris. ista enim volebat ipsum pati & mori, illa autẽ volebat eum non pati & nõ mori: sed de conformitate quantũ ad actum volendi. Volebat enim diuina voluntas vt illum actum volendi haberet voluntas sensualis, & voluntas vt natura: quia ille est eorum proprius actus, vt scilicet voluntas sensualis refugiat malum naturæ, & voluntas vt natura refugiat quod absotutè consideratum est malum. Vnde non dixit sanctus Thomas absolutè: Nihil voluit Christus voluntate humana, nisi quod voluntas voluit, sed nisi quod voluntas diuina eam velle disposuit.

Contra eos qui dixerunt ex anima & corpore non esse aliquid vnum constitutum in Christo.

Cap. 37.



EX præmissis igitur manifestum * est, quòd in Christo est tanùm vna persona secũdum fidei assertionem, & duæ naturæ, contra id quod Nestorius & Eutyches posuerunt. Sed quia hoc alienum videtur ab his quæ naturalis ratio experitur, fuerunt quidam * posteriores talem de vnione positionem asserentes. quia enim ex vnione animæ & corporis cõstituitur homo, sed ex hac anima & ex hoc corpore hic homo: quod præter hypostasin vel personam hypostasin & personam designat: volentes euitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasin vel personam verbi, dixerunt, quòd anima & corpus non fuerunt vnita in Christo, nec ex eis aliqua substãtia facta est: & per hoc Nestorij hæresin vitare volebant. Rursus, quia hoc impossibile videtur, quòd aliquid sit substantiale alicui, & non sit de natura eius quam prius habuit, absque mutatione ipsius, verbũ autẽ omnino immutabile est, ne cogerentur ponere animam & corpus assumpta pertinere ad naturam verbi quam habuit ab æterno, posuerũt quòd verbum assumpsit animam humanam & corpus modo accidentali: sicut homo assumit indumentũ: per hoc errorẽ Eutychetis excludere volentes. Sed hæc positio omnino doctrinæ fidei repugnat. anima enim & corpus sua vnione hominem constituunt. forma enim materiæ aduenien speciem constituit. si igitur anima & corpus nõ fuerint in Christo vnita, Christus nõ fuit homo: contra Apost. dicentem 1. Tim. 2. Mediator Dei & hominum homo Christus Iesus.

* vt suprà 34. & 35. cap.

* horum Sententiæ meminit innominatus autor Magister Sentẽt. 3. dist. 6.

2 Item, vnusquisque nostrum ea ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali constitutus. si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solùm quia habuit animam & corpus, licet non vnita: æquiuocè dicetur homo, & non erit eiusdem speciei nobiscum: contra Apo. dicentem Heb. 2. quòd debuit per omnia fratribus asimilari.

3 Adhuc, non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solùm corpus humanum: non autem est corpus humanum nisi quod est per vnionem animæ rationalis viuificatum. neque enim oculus, aut manus, aut pes vel caro, & os, anima separata dicuntur nisi æquiuocè. non igitur poterit dici quòd verbum assumpsit naturã humanam, si corpus animæ non vnitum assumpsit.

4 Amplius, anima humana naturaliter vnibilis est corpori. Anima igitur quæ nunquam corpori vnitur ad aliquid constituendum, non est anima humana: quia quod est præter naturam, non potest esse semper. si igitur anima Christi non est vnita corpori eius ad aliquid constituendũ, relinquitur quòd non sit anima humana: & sic in Christo non fuit humana natura.

5 Præterea, si verbum vnitum est animæ & corpori accidentaliter sicut indumento: natura humana nõ fuit natura verbi. verbum igitur post vnionẽ non fuit subsistens in duab⁹ naturis: sicut neq; homo indutus dicitur in duabus naturis sibsistere. quod quia Eutyches dixit, in Chalce

donensi

donensi synodo est damnatus.

6 Item, indumenti passio non refertur ad indutum. non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. si igitur verbum assumpsit animam & corpus sicut homo indumētū: non poterit dici quòd Deus sit natus aut passus propter corpus assumptū.

7 Adhuc, si verbū assumpsit humanā naturā solùm vt indumentū, quo posset hominū oculis apparere: frustrà animam assumpsisset, quę secundū suam naturā inuisibilis est.

8 Amplius, secūdum hoc nō aliter assumpsisset filius carnem humanam, quàm spi. sanctus columbæ speciem in qua apparuit: quod patet esse falsum. nam spiritus sanctus non dicitur factus columba, neque minor patre secundum naturam assumptam.

9 Item, si quis diligenter cōsideret ad hāc positionē, diuersarum hæresium inconuenientia sequuntur. Ex eo enim ꝙ dicit filiū Dei vnitum animæ & carni accidētali modo, sicut hominem vestimento: cōuenit opinioni Nestorij, qui secundum inhabitationem verbi Dei, hāc in homine vnionem esse factam asseruit. nō enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeū, sed solùm per gratiam inhabitantem. Ex hoc etiam quòd dixit accidētalem vnionem verbi ad animā & carnem humanam, sequitur quòd verbum post vnionem non fuit subsistens in duabus naturis: quod Eutyches dixit. nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter vnitur. Ex eo verò quòd dicit animam & carnem non vniri ad aliquid constituendum, conuenit partim quidem cum Arrio & Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali: & partim cum Manichæo, qui posuit Christum nō verum hominem, sed phantasticum fuisse. Si enim anima non est vnita carni ad alicuius cōstitutionem, phantasticum erat, quod videbatur in Christo, similiter aliis hominibus ex vnione animæ & corporis constitutis. Sumpsit autem hæc positio occasionem ex verbo Apost. dicētis Philipp. 2. Habitu inuentus vt homo. non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici. quæ autem metaphoricè dicuntur, nō oportet secūdum omnia similia esse. habet igitur natura humana assumpta quandam indumenti similitudinem, inquantum verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum: non autem quantum ad hoc quod vnio verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

Super. Cap. 37.



QVARTVS error fuit quorundam, qui videntes quòd ponere vnam tantùm personam in Christo, & duas naturas, vt fides asserit contra Nestorium & Eutychetem, videtur alienum ab iis quę naturalis ratio experitur, talem de vnione positionem asseruerunt. ne enim cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasin præter personam verbi, vt Nestorius, dixerunt quod anima & corpus non fuerunt vnita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est. ne autem cogerentur ponere animam & corpus assumpta pertinere ad æternam naturam verbi, posuerunt verbum illa modo accidentali assumpsisse, sicut homo assumit indumentum, volentes per hoc errorem Eutychetis excludere Circa autem hunc errorem sic procedit S. Thomas Primò quidem ipsum reprobat: secundò, remouet eius fundamentum. Quantum ad primum arguit primò sic. Ex hac positione sequitur, quòd Christus non fuit homo, contra id quod habetur 1. ad Tim. 2. Mediator Dei &c. ergo &c. patet sequela, quia anima & corpus sua vnione cōstituūt hominem. Nam forma adueniens materiæ constituit speciem. Secundò, Christus æquiuocè dicetur homo, & non erit eiusdem speciei nobiscum, quia vnusquisque nostrum ea ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali & corpore cōstitutus: hoc autem est contra Apost Heb. 2. ergo. &c. Tertiò, sequitur quòd Christus non assumpsit naturam humanam, quia non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed tantum corpus humanum. non est autem corpus humanum, nisi quod est per vnionem animæ rationali viuificatum.

ADVERTENDVM quòd ista positio dicebat Christum humanam naturā assumpsisse, quia eius partes essentiales assumpsit, scilicet animam & corpus, licet separatas: & ideo ostendens sanct. Thom. quòd non assumpsit corpus humanum, quod est pars naturæ humanæ, si assumpsit animam & corpus separata, optimè concludit contra ipsos, quòd humanam naturam etiam iuxta eorum positionem non assumpsit. Quartò, sequitur quòd anima Christi non sit anima humana: & per consequens in Christo non fuit humana natura. probatur consequentia. Anima humana est naturaliter vnibilis corpori. ergo anima quæ nūquam vnitur corpori ad aliquid constituendum, non est anima humana: quia quod est præter naturam, non potest esse semper: sed anima Christi secundum hanc positionem nunquam vnitur corpori: ergo non est anima humana.

CIRCA istam propositionem, Quod est præter naturam, non potest semper esse: aduertendum secundum doct. sancti Thomæ de Verit. q. 24. art. 10. ad primum, quòd dupliciter contingit aliquid esse contra naturā. Vno modo, quia est contra inclinationem habentis sufficiens principium naturale ad oppositum, ex quo illud de necessitate consequitur nisi impediatur, sicut moueri sursum est cōtra naturam grauis. Alio modo, quia est contra inclinationem naturalem alicuius, non habentis tamen in se sufficiens principium naturale ad oppositum: sicut mulierē esse absque prole. licet enim sit naturale mulieri concipere filium, hoc tamen non potest nisi suscepto viri semine. id quod est contra naturam primo modo, non potest semper esse, vt est de mente Aristotelis primo Cæli: sed bene quòd est contra naturam secundo modo. propositio ergo sancti Thomæ habet veritatem de eo quod est præter naturam primo modo. Conuenit autem hic sensus proposito, quia forma quæ est naturaliter vnibilis corpori, habet in se sufficiens principium formale ad corporis vnionem, dum in esse producitur ab agente, & non requiritur aliquid aliud ad eius vnionem, per quod perficiatur ad hoc vt vniri possit. Quintò. arguitur cōtra secundum eorum dictum, Verbum est vnitum animæ & corpori accidentaliter sicut indumento, ergo natura humana non fuit natura verbi. ergo post vnionem verbum nō fuit subsistens in duabus naturis. Sextò, non poterit dici quòd Deus sit natus, aut passus, propter corpus assumptum. non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. Septimò, Si verbum assumpsit naturam humanam, vt indumentum, quo posset hominum oculis apparere, frustrà animam assumpsisset, quæ secundum naturā suam est inuisibilis. Octuò, non aliter assumpsisset filius carnem humanam quàm spiritus sanctus columbæ speciem, in qua apparuit, quod est falsum: quia spiritus sanctus non dicitur factus columba, neque minor patre secundum naturam assumptam. Vltimò, ad hanc positionem diuersarum hæresium incōuenientia sequūtur. ergo &c. probatur assumptum: quia ex eo quòd dicit filium Dei vnitum animæ & carni accidentaliter, cōuenit cū opinione Nestorij ponentis hanc vnionem esse factam secundum inhabitationem verbi Dei. Sequitur etiam quòd verbum Dei non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches posuit. Ex eo verò quòd dicit animam & carnem non vniri ad aliquid constituendum, conuenit partim quidem cum Arrio & Appollinari, ponentibus corpus Christi non esse animatum anima rationali: partim verò cum Manichæo ponente Christum non fuisse verum hominem, sed phantasticum. Quantum ad secundum inquit sanctus Thomas, quòd hæc positio occasionem sumpsit ex verbis Apostoli dicentis Philipp. 2. Habitu inuentus vt homo. sed respondet quòd hoc secundum metaphoram dictum est quantū ad aliquid. habet enim natura humana assumpta quandā similitudinē indumēti, inquatū per carnem visibilē videbatur verbū, sicut homo per indumetū videtur, nō autem quia eius vnio fuerit modo accidentali.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ, tertia parte, quæst. 2. art. 6. & tertio Sententiarum, distinct. 6. quæst. 3. art. 2. quòd secundum Damascenum in tertio libro, & vt etiam hîc dicitur, ea quæ secūdum metaphoram dicuntur, non oportet quātum ad omnia similia esse. ideo cùm metaphoricè dicatur Christus habitu inuētus vt homo, nō est necesse quātum ad omnia eius humanitatem assimilari habitui, sed quātum ad aliqua: quantum enim ad tria assimilatur. Primò quidem quia aduenit personæ diuinæ post eius esse completum, sicut indumentum aduenit homini. Secundò, quia est in se substantia, & alteri aduenit, sicut & vestis est substantia in se, & homini aduenit. Tertiò, quia melioratur ex vnione ad verbum, & non mutat verbum, sicut vestis formatur secundum formam induti, & ipsum non mutat. Deffert autem, quia indumentum non assumitur ad esse induti, sed bene humanitas assumitur ad esse diuini suppositi: propter quod non dicitur sibi vniri accidentaliter, sed essentialiter, quanuis indumentum accidentaliter adueniat induto.

Contra eos qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in vna pers na Christi.

Cap. 38.



HANC igitur positionem propter prędicta inconuenientia alij quidā vitātes, posuerunt ex anima & carne in domino Iesu Christo vnam substantiā constitutam esse, scilicet hominem quendā eiusdē speciei aliis hominibus: quem quidem hominem vnitum dicunt verbo Dei: non quidem in natura, sed in persona: vt scilicet sit vna persona verbi Dei & illius hominis. Sed quia homo ille quædam indiuidua substantia est, quod est esse hypostasin & suppositum; dicūt quidē in Cristo esse hypostasin illius hominis & verbi Dei: sed vnā personam vtriusque: ratione cuius vnitatis dicunt verbum Dei de homine illo prædicari, & hominem illum de verbo Dei: vt sit sensus, verbū Dei est homo. i. persona verbi Dei est persona hominis, & econuerso. & hac ratione quicquid de verbo Dei prædicatur, dicunt de homine illo posse prædicari, & econuerso, cum quadem tamen replicatione: vt cum dicitur, Deus est passus: sit sensus, homo qui est Deus, propter vnitatem personæ est passus: & homo creauit stellas. i. ille qui est homo. Sed hæc positio de necessitate in errorē Nestorij dilabitur. Si enim differentia personę & hypostasis attēdatur, inuenitur persona esse nō alienum ab hypostasi, sed quædā pars eius. nihil enim aliud est persona quàm hypostasis talis naturæ. s. rationalis. quod patet ex diffinitione Boëtij * dicentis, ꝙ persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. ex quo

Huius erroris meminit Mag. Sent. in 3. dist. 6 sed innominato autore.

In lib. de duabus naturis & vna pers. Christi.

patet

patet quòd licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanæ naturæ persona est. Si igitur ex sola vnione animæ & corporis constituta est in Christo quædam substantia particulis, quæ est hypostasis.s.ille homo: sequitur quòd ex eadem vnione sit constituta persosona. Sic igitur in Christo erunt duæ personæ: vna illius hominis de nouo constituta, & alia æterna verbi Dei. quod est Nestorianæ impietatis.

2 Item, etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis verbi Dei quod persona. si igitur hypostasis verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona verbi Dei erit persona illius hominis: & sic falsum erit quod dicunt, quòd persona illius hominis est persona verbi Dei.

3 Adhuc, dato quòd persona esset aliud ab hypostasi verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inueniri, nisi quòd persona supra hypostasin addit proprietatem aliquam. nihil enim ad genus substantiæ pertinens addere potest: cùm hypostasis sit potissimum in genere substantiæ quod dicitur substātia prima. si igitur vnio facta est secundum personam, & nō secundum hypostasin: sequitur quòd non sit facta vnio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem: quod iterum redit in errorem Nestorij.

4 Amplius, Cyrillus dicit in epistola ad Nestorium, quæ est in Ephesina synodo approbata: Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam vnitum ex Deo patre verbum, vnúmque esse Christum cum sua carne: eundem videlicet Deum simul & hominem, anathema sit. & ferè vbique in synodalibus scriptis hoc errori Nestorij deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

*cap.12. Præterea, Damascenus in tertio lib. *dicit, Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam vnionem: non secundum* prosopon.i.personam, vt Dei inimicus dicit Nestorius: sed secundum hypostasin. vnde patet expresse quòd hæc fuit positio Nestorij, cōfiteri vnam personam, & duas hypostases.

*aliàs prosopicam.

6 Item, hypostasis & suppositum oportet idem esse. nam de prima substantia quæ est hypostasis, omnia alia prædicantur, s. & vniuersalia in genere substantiæ, & accidentia secundum Philos. in prædicamentis. * si igitur in Christo sint duæ hypostases, & per conseq. & duo supposita.

*Cap. de Subst.

7 Adhuc, si verbum & homo ille supposito differunt, oportet quòd supposito homine illo non supponatur verbum Dei, nec econuerso: sed distinctis suppositis necesse est & ea quæ de ipsis dicūtur, distingui. nam supposito hominis non subueniunt prædicta prædicata diuina nisi propter verbum, neque ecōuerso. separatim igitur acccipienda erunt quæ de Christo in scripturis dicūtur, diuina scilicet & humana: quod est contra sententiā Cyrilli in synodo confirmatā, dicentis: Si quis personis duabus vel subsistentiis, vel eas quæ sunt in euangelicis & apostolicis scripturis impartit voces, aut de Christo à sanctis dictas, aut ab ipso de se, & quasdā quidē velut homini præter illud ex Deo verbū specialiter intellecto applicat, quasdā verò velut Deo docibiles soli ex Deo patre verbo, anathema sit.

8 Amplius, secundum positionem prędictam, ea quæ verbo Dei cōueniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quādam associationem in vna persona. hoc enim significat replicatio interposita cùm sic exponūt, homo ille creauit stellas. i. filius Dei qui est homo ille. & sic de alliis huiusmodi: vnde cùm dicitur, homo ille est Deus, sic intelligitur: verbum Dei qui est homo ille, Deus existit. Huiusmodi autē locutiones cōdemnat Cyrillus, dicens, Si quis audet dicere assumptum hominem adorari oportere, Dei verbo conglorificari, & coappellari Deum quasi alterum alterius. id enim quod est semper, quotiens additur, hoc intelligi cogit: & non magis vna adoratione honorificat Emanuelē, & vnā ei glorificationem adhibet, secundum quòd factum est caro verbum: anathema sit.

9 Præterea, si homo ille supposito est aliud à Dei verbo, non potest ad personā verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est à verbo. sed hoc est alienum à recto sensu fidei. dicitur enim in Ephesina synodo ex verbis Fælicis Papæ & martyris: Credimus in Deum nostrum Iesum de virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus filius & verbum: & non homo à Deo assumptus, vt alter sit præter illum. neque enim hominem assumpsit Dei filius, vt sit alter præter ipsum: sed Deus existens perfectus factus simul & homo perfectus incarnatus est de Virgine.

10 Item, quæ sunt plura supposito, simpliciter plura sunt: nec sunt vnum nisi secundum quid. si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quòd sit simpliciter duo, & non sit vnum, nisi secundum quid: quod est tollere Iesum: quia vnumquodque intantum est, inquantum vnum est. quod igitur non est simpliciter vnum, non est simpliciter ens.

Super Cap. 38.



VINTVS error fuit eorum qui volentes prædictam positionemem vitare, dixerunt in Christo ex anima & carne in Domino Iesu Christo vnam substantiam constitutam esse. s. hominem, & hunc vnitum esse verbo, nō in natura, sed in persona: sed quia est substantia quædam indiuidua, quod est esse hypostasin vel suppositum, dicunt quidem in Christo aliam esse hypostasin illius hominis, & aliam verbi Dei, sed vnam personam vtriusque, ratione cuius vnitatis verbum Dei de illo homine prædicatur, & ipsum de verbo Dei, vt sit sensus, verbum Dei est homo. i. persona verbi Dei est hominis persona, & econuerso: & hac ratione quicquid de verbo Dei prædicatur, dicunt de homine illo prædicari posse, & econuerso, cum quadā tamen replicatione, vt cùm dicitur Deus est passus, sit sensus, homo qui est Deus propter vnitatem personæ, est passus & sic de aliis. Contra hanc positionem arguit S. Thom. ostēdens, hanc positionem de necessitate in errorē Nest. dilabi, & arguit primò sic: Omnis hypostasis humanæ naturæ est persona. ergo si ex sola vnione animæ & corporis constituta est in Christo hypostasis, sequitur quòd ex eadem vnione constituta est persona: & sic in Christo erunt duæ personæ, quod est Nestorianæ impietatis.

CIRCA id quod inquit S. Thomas, personam esse quandam partem hypostasis, attendendum est quòd intelligitur de parte subiectiua. Hypostasis enim est quid communius quàm persona, cùm dicatur hypostasis de omni subsistente completo in quacunque natura sit: persona autem dicatur de subsistēte in natura rationali tantùm. Vnde omnia persona est hypostasis, nō autem omnis hypostasis est persona, sed tantùm hypostasis rationalis siue intellectualis naturæ.

Secundò, idē est hypostasis verbi Dei quod persona. ergo si hypostasis verbi Dei non est hypostasis illius hominis, neq; eius persona erit ilius hominis persona: cuius oppositum dicunt. Tertiò, dato quòd persona esset aliud ab hypostasi, hoc non posset esse nisi quia supra hypostasin addit proprietatem aliquam. nihil enim ad substantiam pertinens addere potest, cùm hypostasis sit completissimum in genere substantiæ, quod dicitur substantitia prima. ergo vnio non erit facta nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem, quod etiam in errorem Nestorij redit. Quartò, in epistola Cyrilli ad Nestorium in Ephesina synodo approbata, & ferè in omnibus synodalibus scriptis hoc errori Nestorij deputatur, qui in Christo duas posuit hypostases, ergo &c. Quintò, Damascenus in tertio libro hūc errorem attribuit Nestorio cùm inquit, ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam vnionem, nō prosopicam Dei, id est, personalē vt Dei inimicus dicit Nestorius, ergo &c. Sextò, Sequitur in Christo duo esse supposita, quia hypostasis & suppositum idem sunt, quum de prima substantia quæ est hypostasis, omnia alia prædicentur, scilicet vniuersalia in genere substantiæ, & accidentia, vt dicitur in Prædicamentis.

ATTENDENDVM de mente S. Thom. tertio Sententiarum, dist. 6. q. 1. ar. 1. quòd hoc nomen suppositum, significat naturam particularem in ordine ad naturam communem, inquantum subsistit in ea: hoc verò nomen hypostasis, naturam particularem significat, vt naturæ proprietatibus subiacet. propter hoc dixit hypostasin & suppositum idem esse, quia de prima substantia quæ est hypostasis, vniuersalia de genere substantiæ prædicantur & accidentia. ex primo enim habet nomen suppositi, ex secundo verò nomen hypostasis. Septimò, Si verbum & homo illi supposito differunt, separatim accipienda erunt quæ de Christo in diuinis dicuntur, diuina scilicet & humana: quod est contra sententiam Cyrilli in synodo approbatam. probatur sequela, quia tunc supposito illo homine, non supponetur verbum Dei, nec econuerso. distinctis autem suppositis, scilicet verbi & hominis, necesse est & ea quæ de ipsis dicuntur distingui, cùm supposito hominis non conueniant prædicata diuina nisi propter verbum, neque econuerso.

ADVERTENDVM, quòd ratio quare prædicata diuina & humana dicantur de homine, & eadem dicuntur de Deo, est, quia nomine Christi Dei & nomine Christi hominis, idem suppositum supponitur, quod est suppositum humanæ & diuinæ naturæ. Quum enim humana dicitur de Deo Christo, verum dicitur, quia Christus Deus supponit pro supposito humanæ naturæ, quod est etiam diuinæ naturæ suppositum. quum etiam de Christo homine dicuntur diuina, verum dicitur, quia supponitur supositum diuinum, quod est etiam humanæ naturæ suppositū: & sic vnitas suppositi facit vt de eodem Christo simul & diuina & humana dicantur. si ergo tollatur ista vnitas suppositi, diuina non poterunt dici de Christo homine, sed tantùm de Christo Deo: & humana non poterunt dici de Christo Deo, sed tantùm de Christo homine: & hoc est huius rationis fundamentum. Octauò, ea quæ verbo Dei conueniunt per naturam, de illo homine non dicerentur, nisi per quandam associationem in vna persona. hoc enim significat illa replicatio interposita, cùm exponuntur, homo ille creauit stellas. i. filius Dei qui est homo ille. sic enim exponitur, homo ille est Deus, i. verbū Dei qui est homo ille, est Deus. Sed huiusmodi locutiones condemnat Cyrillus, ergo &c. Nonò, sequitur quòd homo ille non

potest

potest ad personam verbi Dei pertinere, nisi per assumptionem qua assumptus est à verbo: sed hoc est alienum à recto sensu fidei, vt patet ex dictis in Ephesina synodo, ergo &c.

ADVERTENDVM, quòd licet sit verum de humana natura quod non pertinet ad personam verbi nisi per assumptionem à verbo: de homine tamen illo qui est hypostasis & suppositum hominis in Christo, hoc verum non est. Non enim hypostasis hominis pertinet ad verbi personam, quia sit verbo assumpta, sed quia est ipsamet hypostasis & persona verbi, cùm secundum rectam fidem eadem sit hypostasis humanæ & naturæ diuinæ in Christo. Decimò, Sequitur quòd Christus sit simpliciter duo, & vnum tantùm secundum quid, quod est soluere & diuidere Iesum: & sic non erit simpliciter ens, cùm intantum vnunquodque sit ens, inquantum est vnum. probatur sequela, quia quæ sunt plura supposito, sunt simpliciter plura, nec sunt vnum nisi secundum quid. Quomodo Christus sit vnus & vnum simpliciter, nō possitq; dici duo, ostendit abundè S. Thomas. 3. parte q. 17. art. 1. & 3. Sen. dist. 6. q. 2. art. 1.

Quid catholica fides sentiat de incarnatione Christi.

Cap. 39.

EX supradictis igitur manifestum est, quòd secundum catholicę fidei traditionem oportet dicere, quòd in Christo sit vna natura diuina perfecta, & humana natura perfecta, ex anima scilicet ranionali & humana carne constituta: & quòd hæ duæ naturæ vnitæ sunt in Christo non per
D. 1191. solam inhabitationem, neque accidentali modo, [d] vt homo vnitur vestimento: neque in sola personali habitudine & proprietate, sed secundum vnam hypostasin, & suppositum vnum. Hoc enim solùm modo saluari possunt ea quæ in scripturis circa incarnationē traduntur. cùm enim scriptura sacra indistinctè quæ sunt Dei, homini illi attribuat:
cap. præc. & quæ sunt illius hominis, Deo, vt ex * præmissis patet, oportet vnum & eundum esse de quo vtraque dicātur. sed quia opposita de eodem secūdū idē dici verè nō possunt: diuina autem & humana quæ de Christo dicuntur, oppositionem habent, vt pote passum & impassibile, mortuum & immortale, & cætera huiusmodi, necesse est quòd secundum aliud & aliud diuina & humana prædicentur de Christo. sic igitur quantum ad id de quo vtraque prædicantur, non est distinctio facienda: sed inuenitur vnitas. quantum autem ad id secūdum quod prædicantur, distinctio est facienda: naturales autem proprietates prædicantur de vnoquoque secundū eius naturā: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam grauitatis. cùm igitur aliud & aliud sit secundum quòd diuina & humana prædicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas & impermixtas: id autem de quo prædicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiæ pertinentem, est hypostasis & suppositum illius naturæ. quia igitur indistinctum est & vnum id de quo humana & diuina prædicātur circa Christum, necesse est dicere Christum esse vnam hypostasin, & vnum suppositū humanæ & diuinæ naturę. sic enim verè & propriè de homine illo prædicabuntur diuina, secundum hoc quòd homo ille importat suppositum, non solùm humanæ naturæ, sed diuinæ: & econuerso de verbo Dei prædicantur humana, inquantum est suppositum humanæ naturæ. Ex quo etiam patet quòd licet filius sit incarnatus, non tamen oportet patrem vel spiritum sanctum esse incarnatum: cùm incarnatio non sit facta secundum vnionem in natura in qua tres personæ diuinæ conueniunt, sed secūdum hypostasin & suppositum, prout tres personę distingūtur & sic sicut in trinitate sunt plures personæ subsistentes in vna natura, ita in mysterio incarnationis est vna persona subsistens in pluribus naturis.

Super Cap. 39.

EXCLVSIS falsis, circa Christi incarnationem opinionibus, ostendit sanctus Thomas quid secundum catholicam fidem sit tenēdum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum: secūdò infert quoddam corollarium. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem, Secundum catholicæ fidei traditionem, in Christo est natura diuina perfecta, & humana natura perfecta: & istæ duæ naturæ vnitæ sunt in Christo, non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, neque in sola personali habitudine, vt scilicet dicebat vltima opinio, sed secundum vnam hypostasin & suppositum vnum. Probatur. Hoc solùm modo saluari possunt ea quæ in scripturis circa incarnationem dicuntur. ergo &c. probatur assumptum, sacra scriptura indistinctè quæ sunt Dei, illi homini attribuit: & quæ sunt illius hominis, Deo, vt ex præmissis patet. ergo aportet vnum & eundem esse de quo vtraque dicātur, & aliud id secundum quod prædicantur de Christo. ergo necesse est in Christo duas naturas esse inconfusas & impermixtas, & Christum esse vnam hypostasin & vnum suppositum humanæ naturæ & diuinæ. Primam partem consequentiæ primæ non probat, sed relinquit manifestam. nisi enim homo ille esset idē quod Deus, diuina de illo non prædicarentur: & nisi Deus esset idem quod homo ille, non prædicarentur de illo humana, quia diuina non prædicantur nisi de eo qui est Deus, & humana non prædicantur nisi de eo qui est homo. sed secundam partem probat sic: Diuina & humana quæ de Christo dicuntur, oppositionem habent, vt passum & impassibile, mortuum & immortale: sed opposita de eodem secundum idem dici verè non possunt. ergo necesse est vt secundum aliud & aliud de Christo diuina & humana dicantur. Secundam verò conseq. probat quantum quidem ad primam partem sic: Naturales proprietates prædicantur de vnoquoque secundum naturā eius: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundū naturam grauitatis. si igitur est aliud & aliud secundū quòd diuina & humana prędicātur de Christo, necesse est dicere esse in Christo duas naturas inconfusas & impermixtas. Quantum autem ad secundam partem probat sic: Id de quo prædicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiæ pertinentem, est hypostasis & suppositum illius naturæ. ergo si indistinctum & vnum est id de quo humana & diuina prędicantur circa Christum, necesse est dicere Christū esse vnam hypostasin & vnum suppositum. Ex quo concluditur quòd sic verè & propriè de illo homine prædicantur diuina secūdum quòd homo ille importat suppositum non solùm humanæ naturæ, sed etiam diuinæ: & econuerso de verbo Dei prædicantur humana, inquantum est suppositum humanæ naturæ.

CIRCA probationem secundæ consequentiæ considerandum, quòd nihil dicitur naturalis proprietas alicuius, nisi quia eius naturam consequitur. dicitur enim naturale à natura, oportet autem per prius naturam prædicari de eo cuius est natura, quàm eius naturales proprietates quæ naturam consequuntur. ideo natura est ratio quare naturales proprietates alicui conueniant. Propterea bene assumpsit sanct. Thom. ad probationem primæ partis consequentiæ, Naturales proprietates prædicari de vnoquoque secundum naturam eius cuius sunt naturales proprietates, supposito tanquam vero, quòd diuina aliqua dicta de Chrsto sint tanquam eius naturales proprietates secundum nostrum modum intelligendi, vt impassibile: & similiter quòd aliqua humana de ipso dicta, naturales eius sint proprietates, vt passibile. Considerandum secundò, quòd nomen hypostasis & suppositi solùm de indiuiduo substantię dicitur, non autem de indiuiduo accidentis, vt inquit sanct. Thom. tertio Sen. dist. 6. q. 1. Iccirco in probatione secundæ partis consequentiæ, non dixit absolutè id de quo prædicantur proprietates naturales secūdum naturam propriam, esse hypostasin & suppositum, quia sic etiam singulare accidentis de quo prædicantur eius naturales proprietates secundum eius naturam esset hypostasis & suppositum: sed addidit ad genus substantiæ pertinentem, vt daret intelligere nomen hypostasis & suppositi solùm in substantiis dici. Quantum ad secundum infert S. Thom. hoc corollarium, quòd licet filius sit incarnatus, non tamen oportet patrem vel spiritum sanctum esse incarnatum. probatur, quia incarnatio non est facta secundum vnionem in natura in qua tres personæ conueniunt, sed secundum suppositum & hypostasin, prout tres personæ distinguuntur.

ADVRTENDVM ex doct. sanct. T. 3. Sententiarum, d. 1. q. 2. art. primo, quòd quando aliqua conueniunt in aliquo, & in aliquo distinguuntur, necesse est vt si vnum coniungatur cum aliquo & alterum cum illo coniungatur, quando coniunctio fit secundum id in quo communicant, non autem quando fit secundum illud in quo distinguuntur, sicut homo & asinus communicant in animali: ideo cuicunque communicat asinus in genere, communicat etiam homo: sed quia homo & asinus specificis differentiis distinguuntur, non oportet vt quicquid conuenit cum asino in differentia specifica, eodem modo conueniat cum homine. Quia igitur tres personæ diuinæ conueniunt quidem in natura, sed distinguuntur in personalitate, si aliquid vniretur filio in natura, de necessitate vniretur patri & spiritui sancto: sed si aliquid vnitur filio in persona, non oportet vt vniatur aliis personis. Et ideo quia in incarnatione non est facta vnio in natura, vt. s. ex diuina & humana natura fieret vnum, sed tantùm in persona filij, vt sit vna persona filij in humanitate & diuinitate subsistēs, nō est necesse si filius est incarnatus, quòd aliæ diuinæ personæ sint incarnatæ, & hoc est fundamentū rationis huius corollarij.

Ad euidentiam eius quod sæpissime dictum est. s. in Christo non esse plures personas, neque plures hypostases, aut plura supposita, sed vnam tantum personā, vnam hypostasin & vnum suppositum, considerandum est ex doct. S. Thom. tertia. p. q. 2. art. 2. ad 3. quòd persona quæ idem est quod hypostasis & suppositum in natura rationali, non est omnino idem quòd substantia indiuidua & singularis, sed supra ipsam addit rationem per se subsistentis. non enim quodlibet indiuiduum de genere substantiæ est persona, sed solum illud quod per se subsistit. vnde manus Sortis quanuis sit quoddam indiuiduum substantiæ, non est tamen persona, quia non per se subsistit, sed existit in quodam perfectiori. s. in suo toto. Considerandum secundò, quòd personalitas cùm sit vltima rei singularis per se subsistentis actualitas, & vltimum eius substātiale complementum, repugnat sibi quòd in vnitatem alterius personæ assumatur. Nam si assumeretur ab alio in vnitatem personæ, iam non esset vltimum complementum, quia per assumptionem ab alio compleretur. Cōceditur ergo, quòd Christus assumpsit substantiam indiuiduam, prout substantia indiuidua sumitur pro substātia quæ est singularis. non enim assumpsit humanitem vniuersalem ab omnibus singularibus separatam, sed hanc humanitatem, non autem conceditur quòd assumpserit personam aut hypostasin humanā, quia illa humanitas Christi non habebat omne quod ad rationem personæ & hypostasis pertinet, sed fuit à diuino supposito pręuenta. Vnde Christus assumpsit quidem quicquid est de intrinseca essentia huius humanitatis singularis, scilicet hanc animam, & hoc corpus, & humanitatem ex his compositā: non tamē assumpsit quicquid est de ratione personæ inquantum persona est. Et ideo in ipso non sunt duę personæ aut duæ hypostases, licet sint in ipso duæ singulares naturæ.

Ex

EX quo patet argumenta Scoti loco præallegato quibus ostendit personam nihil addere positiuum supra indiuiduum, non procedere contra mentē sancti Thomæ. Probant enim ꝙ nihil addit persona supra indiuiduum, quòd ad personæ essentiam intrinsecè pertineat, vt quòd existit, quod quidem cōcedimus: nō autē probant, quòd nullo modo aliquid addat quod pertineat ad personam tanquam vltima eius actualitas, cui repugnat vt alicui cōpletiori se vniatur. Non enim omne quod quocunque modo ad naturam humanam pertinet, est assumptibile ad vnitatem personæ diuinæ, sed tantùm illud quod est pars naturæ aut eius proprietas. ipsum autem complementum suppositi; assumptibile non est in talem personæ vnitatem, eò quòd perfectiori se vniri non possit, sed tantùm ei quod comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. Vnde etiam dicimus quòd natura humana in Christo non habet esse proprium. haberet autem illud si à verbo dimitteretur, quia non alia ratione caret proprio esse, nisi quia propria personalitate caret, vt pote præuenta à diuino supposito.

Obiectiones contra fidem incarnationis.

Cap. 40.

SED contra hanc catholicæ fidei sententiam plures difficultates concurrunt, propter quas aduersarij fidei incarnationem impugnant. Ostēsum est enim in primo libro* ꝙ Deus neque corpus est, neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quòd vel sit mutatus in corpus, vel quòd sit virtus in corpore post incarnationem. impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

*cap. 20.

2 Item, omne quod acquirit nouam naturam, est substantiali mutationi subiectum. secūdum hoc enim aliquid generatur, quod naturam aliquam acquirit. si igitur hypostasis filij Dei fiat de nouo subsistens in natura humana, videtur quòd esset substantialiter mutata.

3 Adhuc, nulla hypostasis alicuius naturæ extēditur extra naturam illam, quin potius natura inuenitur extra hypostasin, vt pote multas hypostases sub se habens. si igitur hypostasis filij Dei fit per incarnationem facta hypostasis humanæ naturæ, sequitur quòd filius Dei non sit vbique post incarnationem, cùm humana natura vbique non sit.

4 Amplius, rei vnius & eiusdem non est nisi vnum quod quid est. hoc enim significat substantiā rei quæ vnius vna est. sed natura cuiuslibet rei est quod quid est eius. natura enim rei est quam significat difinitio. impossibile est igitur (vt videtur) ꝙ vna hypostasis in duabus naturis subsistat.

5 Præterea, in his quæ sunt fine materia, non potest esse aliud quidditas rei, & aliud res, vt suprà * ostensum est. & hoc præcipuè est in Deo, qui non est solùm sua quidditas, sed etiam suum esse. sed humana natura non potest esse idem quòd diuina hypostasis. ergo impossibile esse videtur ꝙ diuina hypostasis subsistat in humana natura. Item, natura est simplicior & formalior hypostasi quæ in ea subsistit. nam per additionem alicuius materialis natura communis indiuiduatur ad hanc hypostasin. si igitur diuina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quòd humana natura sit simplicior & formalior quàm diuina hypostasis: quod est omnino impossibile.

*lib. 1. c. 21. & 22.

6 Adhuc, in his solùm quę sunt ex materia & forma composita, differre inuenitur singulare & quidditas eius, ex eo quòd singulare est indiuiduatum per materiam designatam, quæ in quidditate & natura speciei non includitur. in signatione enim Socratis includitur hæc materia, non autem in ratione humanæ naturæ. omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per naturam signatam: quod de diuina hypostasi dici non potest. non est igitur possibile (vt videtur) quòd hypostasis verbi Dei subsistat in humana natura.

7 Amplius, anima & corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quàm in aliis hominibus. sed in aliis hominibus ex sua vnione constituunt suppositum hypostasin & personam: igitur & in Christo ex vnione animę & corporis constituitur suppositum hypostasis & persona: non autem suppositum hypostasis & persona verbi Dei, quæ est æterna. igitur in Christo est aliud suppositum hypostasis & persona, præter suppositum hypostasin & personā verbi Dei, vt videtur.

9 Præterea, Sicut ex anima & corpore cōstituitur humana natura in cōmuni, ita ex hac anima & hoc corpore cōstituitur hic homo, quod est hypostasis hominis: sed in Christo fuit hęc anima, & hoc corpus: igitur ex eorū vnione cōstituta est hypostasis, vt videtur: & sic idē quod prius.

10 Item, hic homo, qui est Christus, prout cōsideratur ex anima solùm & carne consistens, est quædā substantia, non autem vniuersalis, sed particularis: ergo est hypostasis.

11 Adhuc, si idem est suppositum humanæ & diuinæ naturæ in Christo, oportet quòd de intellectu hominis qui est Christus, sit hypostasis diuina, non autem de intellectu aliorum hominum. homo igitur æquiuocè de Christo dicetur & aliis: & sic non erit eiusdem speciei nobiscum.

12 Amplius, in Christo tria inueniuntur, vt ex dictis *patet. s. corpus, anima, & diuinitas. anima autē cùm sit nobilior corpore, nō est suppositum corporis, sed magis forma eius. neque igitur id quod est diuinum est suppositum humanæ naturæ, sed magis formaliter se habens ad ipsam. *cap. 28. & sequent.

13 Præterea, omne quod aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter: sed cùm verbum Dei sit ab æterno, manifestum est quòd caro assumpta aduenit ei post esse completum. igitur aduenit ei accidentaliter.

Super. Cap. 40.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas, quid fides catholica de incarnatione teneat, vult obiectiones contra ipsam incarnationem excludere. Circa hoc autem tria facit. Primò ponit ipsas obiectiones: secundò, aliqua pro eorum solutione. cap. sequenti: tertiò, ad ipsas respondet, cap. 49.

Quantum ad primum impugnatur incarnatio. Primò quia si Deus carnem assumpsisset, sequeretur quod esset mutatus in corpus, aut esset virtus in corpore. Secundò, quia hypostasis filij Dei esset substantialiter mutata. quod enim acquirit nouam naturam substantialiter mutatur. Tertiò, quia filius Dei non esset vbique post incarnationem, quum humana natura non sit vbique. nulla enim hypostasis alicuius naturæ extenditur extra naturam illam.

Quartò, quia quum vnius rei sit tantùm vnum quod quid est, impossibile videtur vt vna hypostasis in duabus naturis subsistat. natura enim cuiuslibet rei est eius quod quid est. Quintò, quia non videtur diuinam hypostasin subsistere posse in humana natura, quia in his quæ sunt sine materia, quidditas & suppositum idem sunt: humana autem natura non potest esse idem quod diuina hypostasis. Sextò, quia natura humana esset simplicior & formalior diuina hypostasi: natura enim simplicior & formalior est hypostasi, quæ in ea subsistit. Septimò, quia omnis hypostasis in humana natura subsistens est constituta per materiam signatam, quod de diuina hypostasi dici non potest. Octauò, quoniam in aliis hominibus anima & corpus ex sua vnione constituunt suppositum: ista autem non fuerunt minoris virtutis in Christo quàm in aliis hominibus. Nonò, quia in Christo fuit hæc anima & hoc corpus, ex quibus constituitur hic homo, qui est hypostasis. Decimò, quia hic homo qui est Christus, est quædam substantia, & per consequens hypostasis. Vndecimò, Homo æquiuocè dicitur de Christo & aliis hominibus, quia de intellectu hominis qui est Christus, erit hypostasis diuina, non autem de intellectu aliorum hominum. Duodecimò, quia cùm anima non sit suppositum corporis, eò ꝙ sit nobilior, nec quod est diuinū erit suppositum humanæ naturæ.

Decimotertiò, probatur quòd caro assumpta aduenit verbo Dei accidentaliter, quia aduenit ei post esse completum, quum verbum Dei sit ab æterno.

Quomodo oporteat incarnationem filij Dei intelligere.

Cap. 41.

AD horum igitur solutionem considerandam paulò altius inchoandum est. Cùm eim Eutyches vnionem Dei & hominis factam esse posuerit in natura, Nestorius autem nec in natura nec in persona: fides autem catholica hoc teneat, quòd sit facta vnio in persona, non in natura: necessarium videtur præcognoscere quid sit vniri in natura, & quid sit vniri in persona. Natura igitur licet multis modis dicatur: nam & generatio viuentium, & principium generationis & motus, & materia & forma natura dicuntur. Item & aliquando natura dicitur quod quid rei continens ea quæ ad speciei pertinent integritatem, sicut dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus: similiter in cæteris: illa ergo vniuntur in natura, ex quibus cōstituitur integritas speciei alicui⁹: sicut anima & corpus humanū vniuntur ad cōstituendā speciem animalis: & vniuersaliter quæcunq; sunt partes speciei. est autē impossibile quòd alicui speciei

speciei in sua integritate iam cõstitutæ aliquid extraneum vniatur in vnitatẽ naturæ, nisi species soluatur. cùm enim species sint sicut numeri, in quibus quælibet vnitas addita vel subtracta variat speciẽ: si quid ad speciẽ iam perfectã addatur, necesse est iam aliã speciẽ esse: sicut si substantiæ animatæ tantùm addatur sensibile, erit iã alia specis. nam animal & planta diuersæ species sunt: contingit tamen id quod nõ est de integritate speciei, in aliquo indiuiduo sub illa specie cõtento reperiri: sicut albũ & vestitum in Sorte vel Platone: aut digitus sextus vel aliquid huiusmodi. vnde nihil prohibet aliqua vniri in indiuiduo, quæ nõ vniuntur in vna integritate speciei: sicut humana natura & albedo, & musica in Sorte & huiusmodi, quæ dicũtur esse vnũ subiecto: & quia indiuiduũ in genere substãtię dicitur hypostasis, in substantiis autẽ rationalibus dicitur etiã persona, cõuenieter omnia huiusmodi dicũtur vniri secũdum hypostasin vel etiã secundũ personã. sic igitur patet quòd nihil prohibet aliqua nõ vnita esse secundũ naturam, vniri autẽ secundũ hypostasin vel personã. Audiẽtes autẽ hæretici in Christo vnionẽ Dei & hominis esse factã, contrariis viis incesserũt ad hoc expendendum prætermisso tramite veritatis. Aliqui enim hanc vnionẽ æstimauerunt ad modũ eorum quæ vniũtur in vnam naturam: sicut Arrius & Apolinaris, ponẽtes quòd verbũ esset corpori Christi pro anima, siue pro mente: & sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationẽ duas naturas, Dei & hominis: post incarnationem verò vnã. Sed eorum dictũ omnino imposssibilitatem continet. manifestũ est enim naturã verbi ab æterno in sua integritate perfectissimã esse: nec omnino corrumpi aut mutari posse. vnde impossibile est aliquid extrinsecũ à natura diuina, vtpote naturam humanam, vel aliquã partem eius, in vnitatem naturæ ei aduenire. Alij verò huius positionis impossibilitatẽ videntes, in viã cõtrariam diuerterunt. ea enim quæ habenti aliquã naturam adueniunt, nec tamen pertinẽt ad integritatem naturæ illius: vel accidentia esse videntur, vt albedo & musica: vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut annulus, vestimentũ, domus, & similia. Cõsiderantes autem quòd cũ humana natura verbo Dei adueniat, nec ad eius naturæ integritatem pertineat, necesse esse putauerunt quòd humana natura accidentalẽ vnionem haberet ad verbum: & quia manifestum est quod non potest inesse verbo & accidens, tum quia Deus nõ est susceptiuũ accidẽtis, vt suprà* probatum est: tum quia humana natura cùm sit de genere substãtiæ, nullius accidens esse potest: relinqui videbatur, quòd humana natura adueniret verbo, nõ sicut accidens, sed sicut accidẽtaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quòd humana natura Christi se habeat ad verbum sicut tẽplum quoddã, ita quòd secundum solã inhabitationem erat intelligenda vnio verbi ad humanam naturã: & quia templum seorsum habet suã indiuiduationẽ ab eo qui inhabitat tẽplum, indiuiduatio autem cõueniens humanæ naturæ est personalitas: reliquum erat quòd alia esset personalitas humanæ naturæ & alia verbi, & sic verbum & ille homo erant duæ personæ. Quod quidem incõueniens alij vitare volentes, circa humanã naturam talem dispositionẽ introduxerunt: vt ei personalitas propriè conuenire non possit, dicentes animã & corpus in quibus integritas humanæ naturæ consistit, à verbo sic esse assumpta, vt corpori anima non esset vnita ad aliquam substantiam cõstituendã: ne cogerentur dicere illam substantiam sic cõstitutam, rationem personæ habere: vnionẽ verò verbi ad animã & corpus posuerunt, sicut ad ea quæ accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes. His igitur remotis per supradicta, necessarium est ponere talem fuisse vnionẽ verbi & hominis, vt neque ex duabus vna natura conflata sit, neque verbi ad humanam naturã talis fuerit vnio sicut est alicuius substantiæ, puta hominis ad exteriora, quæ accidẽtaliter se habent ad ipsum: vt dominus & vestimentum: sed verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem subsistere ponatur: vt & corpus illud verè sit corpus verbi Dei: & similiter

*Lib. 1. c. 23.

anima & verbum Dei verè sit homo. Et quanuis hæc vnio perfectè ab homine non valeat explicari, tamẽ secundum modum & facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad ædificationẽ fidei, vt circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur. In omnibus autem rebus creatis nihil inuenitur huic vnioni tam simile sicut vnio animæ ad corpus: & maior esset similitudo (vt etiam Aug. dicit contra Fælicianum) si esset vnus intellectus in omnibus hominibus, vt* quidam posuerunt, secundum quos oporteret dicere, quòd intellectus præexistens hoc modo de nouo cõceptui hominis vniatur, vt ex vtroque fiat vna persona: sicut ponimus verbum præexistens humanæ naturæ in personam vnã vniri. vnde propter hanc similitudinẽ vtriusque vnionis Athanasius dicit in symbolo, quòd sicut anima rationalis & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus: sed cũ anima rationalis vniatur corpori & sicut materiæ, & sicut instrumento: non potest esse similitudo quãtum ad primũmodũ vnionis. sic enim ex Deo & homine fieret vna natura: cùm materia & forma propriè naturam cõstituant speciei. relinquitur ergo, vt attẽdatur similitudo secundũ quòd anima vnitur corpori vt instrumento: ad quod etiam dicta antiquorũ doctorum cõcordant, qui humanam naturã in Christo organum quoddam diuinitatis posuerunt: sicut & ponitur corpus organum animæ. aliter enim est animæ organum corpus & eius partes, & aliter exteriora instrumenta. Hæc enim dolabra nõ est proprium instrumentum, sicut hæc manus. per dolabram enim multi possunt operari: sed hæc manus ad propriam operationem huius animæ deputatur: propter quod manus est organum vnitum & proprium: dolabra autem instrumẽtum extrinsecum & cõmune. sic igitur & in vnione Dei & hominis considerari potest. omnes enim homines comparantur ad Deum vt quædam instrumenta quibus operatur. Ipse enim est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate: secundum Apostolum Philippens. 2. sed alij homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca & separata: mouentur enim à Deo non ad operationes proprias sibi tãtùm, sed ad operationes communes omni rationali naturæ, vt est intelligere veritatem, diligere bona, & operari iusta: sed humana natura in Christo assumpta, est vt instrumentaliter operetur ea quę sunt operationes propriæ solius Dei: sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, & introducere in perfectionem vitæ æternæ. comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium & coniunctum, vt manus ad animam. Nec discrepat à rerum naturalium consuetudine, quòd aliquid sit naturaliter proprium instrumentũ alicuius, quod tamen non sit forma ipsius. nam lingua prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus: qui tamen vt Philosophus probat*, nullius partis corporis actus est. Similiter etiam inuenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet: & tamen ex parte materiæ competit huic indiuiduo, vt sextus digitus, vel aliquid huiusmodi. nihil igitur prohibet secundum hunc modum, ponere vnionem humanæ naturæ ad verbum: quòd humana natura sit quasi verbi instrumentum non separatum, sed coniunctum: nec tamen humana natura ad naturam verbi pertinet, nec verbum est eius forma, pertinet tamen ad eius personam. Prædicta tamen exempla non sic posita sunt, vt omnimoda similitudo sit in his requirenda: intelligendum est enim verbum Dei multo sublimius & intimius humanæ naturæ potuisse vniri, quàm anima qualicunque proprio instrumento: præcipuè cùm toti humanæ naturæ mediante intellectu coniunctum dicatur: & licet verbum Dei sua virtute penetret omnia, vtpote conseruans & portans, creaturis tamẽ intellectualibus, quæ propriè verbo perfrui possunt, & eius perticipes esse: ex quadam similitudinis affinitate & eminentius & ineffabilius potest vniri.

*Auer 3. de Anima com. 5.

3. de Anima tex. com. 6.

Super

Super Cap. 41.

POSITIS obiectionibus contra incarnationis mysterium, præmittit sanctus Thomas quædam ad earum solutionem, quò ipsa solutio manifestior fiat. Primum quod præmittit, est quomodo oporteat filij Dei incarnationem intelligere, quantum ad hoc quòd sit facta, in persona, contra Nestorium: & non in natura, contra Eutychetem. Et dicit primò, quòd cùm nomen naturæ præter alia significata, de quo quid est rei, continente ea quæ ad speciei integritatem pertinent, dicatur, illa vniuntur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicuius, sicut anima & corpus humanum vniuntur ad constituendum speciem animalis, & vniuersaliter quæcunque sunt partes speciei. Dicit secundò, quòd impossibile est quidem alicui speciei in sua integritate iam constitutæ quid extraneum vniri in vnitatem naturæ, nisi species soluatur: quia species sunt sicut numeri, in quibus quælibet vnitas addita vel subtracta variat speciem: vt patet si substantiæ animatæ addatur sensibile. contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo indiuiduo sub illa specie contento reperiri, sicut album & vestitum in Sorte, aut digitus sextus, & huiusmodi: vnde nihil prohibet aliqua vniri in indiuiduo quæ non vniuntur in vna integritate speciei. & quia indiuiduum in genere substantiæ dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur persona, conuenienter omnia huiusmndi dicuntur vniri secundum hypostasin vel etiam secundum personam. Ex quo patet, quòd nihil prohibet aliqua non vnita secundum naturam, vniri secundum hypostasin vel personam.

ADVERTENDVM, quòd duplex est integritas speciei. s. essentialis, & quantitatiua: & ideò dupliciter dicitur aliquid non esse de integritate speciei, aut. s. quia non est de eius essentia, aut quia non pertinet ad eius perfectionem quantitatiuam. Vt ergo S. Thom. vtrãque integritatem complectatur, dat exemplum de albo & vestito in Sorte, quæ non sunt de integritate essentiali hominis: & de sexto digito in manu, qui ad integritatem quantitatiuam hominis non pertinet. Dicit tertiò, quòd hæretici audientes in Christo vnionem Dei & hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc exponendũ. nam Arrius & Apollinaris hanc vnionem æstimantes ad modum eorum quæ in vnam naturam vniuntur, dixerunt verbum Dei esse corpori Christi pro anima seu pro mente: Eutyches autem posuit duas quidem naturas Dei & hominis ante incarnationem, post incarnationem verò, vnam. Contra quos est quòd cùm natura verbi ab æterno in sua integritate perfectissima sit, nec omnino corrumpi aut mutari possit, impossibile est ei aliquid extrinsecum in eius vnitatẽ aduenire. Alij verò huius positionis impossibilitatem videntes, cùm humana natura verbo Dei adueniat, nec ad eius integritatem pertineat, putauerunt humanam naturam accidentalem quidem vnionem habere ad verbum, non tamen inesse sibi vt accidens, tum quia Deus non est susceptiuus accidentis, tum quia humana natura cùm sit de genere substãtiæ, nullius accidens esse potest. Propter quod Nestorius posuit naturam humanam se habere ad verbum sicut templum quoddam: & consequenter quia templum seorsum habet suam indiuiduationem ab eo qui inhabitat templum: indiuiduatio autem naturæ humanæ conueniens est sua personalitas, intellige de indiuiduatione substantiæ singularis subsistẽtis: reliquũ erat aliam esse personalitatem humanæ naturæ, & aliam verbi. Quod quidem inconueniens alij vitare volentes, dixerunt in Christo ex anima & corpore non esse aliquam substantiam constitutam, ne cogerentur dicere illam habere rationem personæ: vnionem verò verbi ad animam & corpus posuerunt, sicut ad ea quæ accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

ADVERTENDVM quòd non dicit S. T. istos Nestorium simpliciter imitari, sed quodammodo. i. quantum ad aliquid: quia licet imitarentur Nestorium in hoc quod dicebant verbum Dei vnitũ animæ & corpori modo accidẽtali, differebant tamen ab ipso in hoc quod ipsi non ponebant ex anima & corpore esse aliquam naturam constitutam: sed Nestorius hoc ponebat. Dicit quartò quòd in tali vnione verbi Dei & hominis neque ex duabus naturis vna est conflata, neque verbum humanæ naturæ est vnitum tanquam substantiæ ad ipsum accidentaliter se habenti: sed in ipsa subsistere ponitur, vt corpus illud verè sit corpus verbi Dei, & similiter anima & verbum Dei verè sit homo. Dicit quintò, quòd quanuis hæc vnio ab homine non valeat explicari, tamen vt dicatur secũdum modum & facultatem nostram, in omnibus rebus creatis nihil inuenitur huic rei tam simile, sicut vnio animæ ad corpus, & maior esset similitudo (vt Aug. conta Felicianum dicit) si esset vnus intellectus in omnibus hominibus, vt quidam posuerunt. oporteret enim intellectum præexistentem hoc modo de nouo conceptui hominis vniri, vt ex vtroque fieret vna persona, sicut ponimus verbum præexistens humanæ naturæ in vnam vniri personam. propter hoc dicit Athanasius in symbolo: sicut ex anima &c.

ADVERTENDVM, quòd idcirco maior esset similitudo vnionis istius si vnus esset intellectus in omnibus hominibus quàm sit in vnione animæ ad corpus, quia in ista non vnitur vt vnum alteri præexistenti, vt accidit in vnione verbi cum humana natura, sed bene, si esset vnus intellectus omniũ hominũ, vniretur vnum alteri præexistenti. Attendendum secũdò, ꝙ si esset vnus intellectus in omnibus hominibus: idcirco per vnionem intellectus ad conceptum hominis fieret vna persona intellectus & hominis, quia operatio intellectus homini attribueretur. Diceretur enim homo intelligere ex vnione ad talem intellectum. quod vtique esse non posset, nisi vna esset persona hominis & intellectus. propria enim operatio vnius personæ, alteri personæ attribui non potest: sicut operatio Sortis attribui non non potest Platoni. Dicit sextò, quòd cùm anima rationalis vniatur corpori & sicut materiæ & sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum vnionis: quia sic ex Deo & homine fieret vna natura, sicut ex materia & forma: sed est similitudo quantum ad secundum modum, cui etiam dicta antiquorum doctorum concordant, dicentium humanam naturam in Christo esse organum diuinitatis, sicut & corpus ponitur organum animæ. Dicit septimò, quòd sicut aliter est organum animæ corpus, & eius partes, & aliter exteriora instrumenta: per hanc enim dolabram multi possunt operari, sed hæc manus ad propriam operationem huius animæ deputatur: ita licet omnes homines ad Deum comparentur sicut instrumenta quibus operatur, vt patet ex Apo. Phil. 2. alij tamen homines sunt quasi instrumenta separata, cùm moueantur à Deo, non ad operationes proprias sibi tantùm: sed ad operationes omni rationali naturæ cõmunes, vt est intelligere veritatem, diligere bona, & huiusmodi: humana autem natura in Christo est instrumentum Dei coniunctum, & assumpta est vt operetur instrumentaliter ea quę sunt operationes propriæ solius Dei: sicut mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, & huiusmodi.

CIRCA hoc quod dictum est, alios homines moueri à Deo ad operationes tantùm communes omni rationali naturæ, non autem ad eas quæ sunt propriæ Dei, dubium occurrit: quia facere miracula est proprium Dei, & tamen aliis hominibus hoc conuenit instrumentaliter, vt in superioribus est ostensum, ergo &c.

Responderi ad hoc potest quòd dictũ sancti Thomæ intelligitur quòd alij homines non mouẽtur ad operationes quæ sunt propriæ Dei, per virtutem diuinam eis existentem per modum habitus, sed tantùm per modum passionis transeuntis, vt dicebatur vbi agebatur de miraculorum operatione. humana autem natura mouetur ad diuina opera facienda ex virtute diuina sibi quasi modo habituali coniuncta. i. permanenter, & non tantum per modum transeuntis: sicut virtus animę manui semper est aliquo modo coniuncta.

Dicit octauò, quòd non discrepat à rerum naturalium consuetudine, quòd aliquid sit naturaliter propriũ instrumentum alicuius, quod tamen non sit forma ipsius, vt patet de lingua respectu intellectus. inuenitur etiam aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, & tamen ex parte materiæ ccompetit huic indiuiduo: vt sextus digitus in manu. sic itaque nihil prohibet humanam naturam esse quasi verbi instrumentum coniunctum, & tamen neque ad naturam verbi pertinere, neque verbum ipsius esse formam, pertinere tamen ad eius personam.

Dicit vltimò in prædictis exemplis, non omnimodam similitudinem requirendam esse: quia intelligendum est verbum Dei multo sublimius & intimius humanæ naturæ potuisse vniri, quàm anima qualicunque proprio instrumento, præcipuè cùm toti humanæ naturæ mediante intellectu coniunctum dicatur: & licet sua virtute penetret omnia, creaturis tamen intellectualibus quæ ipso perfrui possunt, & eius participes esse, eminentius & ineffabilius potest vniri.

CIRCA istam propositionem, verbum Dei toti naturæ humanæ mediante intellectu coniunctum dicitur: aduertendum quòd per totam naturam humanam intelligit sanctus Thomas totalitatem tantùm humanitatis Christi secundum perfectionem, non autem totalitatem humanitatis secundum vniuersalitatem prædicationis. Dicitur autem verbum ipsi mediante spiritu secundum mentem Augustini in libro de Agone Christiano, & Damasceni in tertio libro, coniunctum esse: ratione quidem dignitatis inquantum inter cæteras partes animæ est superior & dignior, atque Deo similior, propter quod intellectus dicitur esse medium secundum dignitatem inter verbum Dei animam, vt alias inferiores potentias habet. ratione autem congruitatis: quia anima non est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quòd est capax Dei, ad imaginem eius existens quod sibi cõuenit per intellectum. sic enim dicitur verbum vniri sibi mediante intellectu: quia humana natura non habet congruentiam ad hoc vt sit assumptibilis præ cæteris naturis à verbo, nisi quia habet intellectum. De hoc pertractat sanctus Thomas tertia parte, quæst. 2. art. 1. Et tertia, distinctione secunda, quæstione prima, art. 2. Vult enim hîc arguere quòd verbum Dei potuit multo sublimius vniri humanæ naturæ quàm anima cuicunque instrumento, hac ratione: quia cùm mediante intellectu humanę naturæ vniatur, & particularius vniatur substantiis intellectualibus quàm aliis creaturis, non est etiam inconueniens si excellentiori quodam modo possit humanæ naturæ vniri.

CIRCA id quod dictum est, verbum humanæ naturæ vniri sicut instrumento coniuncto, dubium occurrit. Non enim videtur quomodo coniungatur humanæ naturæ vt possit dici esse instrumentum verbi coniunctum, si neque verbum est forma humanæ naturæ, neque econuerso humana natura verbi: neque etiam ad naturam verbi pertinet. oportet enim instrumentum coniunctum alicuius, in aliquo cum ipso vniri. nam lingua quæ est instrumentum proprium intellectus, cum ipso in anima vnitur, inquantũ intellectus radicatur in essentia animæ, & anima est forma linguæ. non apparet autem in quo vniatur humana natura cum verbo, si prædicti modi vnionis excludantur.

Respondetur & dicitur primò, quòd vtique oportet in aliquo ista vniri, & esse indiuisa, si vnum debet esse instrumentum coniunctum alterius, veruntamen istam vnionem difficillimum est à nobis explicari, cùm nihil simile omnino in creaturis à quibus cognitionẽ accipimus inueniatur. Dicitur secundò iuxta prædicta, ꝙ natura diuina & humana vniuntur & indiuisa sunt in vna persona, inquãtum vna persona simplicissima existens, in vtraque natura subsistit: neque necesse est vt eorum quæ in vna persona vniuntur: vnũ sit forma alterius, vt patet de musica & logica quę vniuntur in Sorte: natura autem humana & persona vniuntur & sunt indiuisa in vno esse, inquantum humana natura trahitur ad esse diuinæ personæ, vt sit idem esse & personę dininæ & naturæ humanæ: neque etiam necesse est vt quæ indiuisa sunt in vno esse, sic se habeant, quòd vnum sit alterius forma: nam manus & pes Sortis in vno esse conueniunt, & tamen neutrum est alterius forma. similiter cùm pes prius separatur trahitur ad esse animalis per coniunctionem, animal non informat pedem, sed bene forma dans esse animali informat suppositum pedis.

SI AVTEM arguatur, vt arguit Aureolus apud Capreolum, tertio, distinctione sexta, quia esse est actus essentiæ, diuinum autem esse non actuat humanam naturam, & sic non videtur quòd natura humana & diuina persona vniantur in vno esse diuini suppositi. Dicitur, vt etiã superius dicebatur, quòd esse non est actus essenttiæ sicut eius quod existit formaliter, sed sicut eius in quo aliquid existit. suppositi autem est actus sicut eius quod formaliter existit: vnde non est necesse quòd esse diuinum actuet humanã naturam per se & primò ad hoc vt sit in ipso esse indiuisa cum persona verbi, sed sufficit quòd suppositũ diuinum sit humanæ naturæ suppositum, quia tunc esse diuinum primò & per se actuat suppositum, secundariò autem & per aliud dicitur actuare humanam, inquantum eius suppositum actuat quod in ipsa humana natura subsistit, nec hoc diuino esse aliqua ex parte derogat.

Quòd assumptio humanæ naturæ maximè competebat verbo Dei. Cap. 42.

Idem 3. Sent. d.1.q.2.ar.2.



EX hoc etiam patet, quòd humanæ naturæ assumptio potissimè competit personæ verbi. Nam si assumptio naturæ humanæ ad salutem hominum ordinatur, vltima autem salus hominis est, vt secundum intellectiuam partem perficiatur contemplatione veritatis primæ: oportuit per verbum quod secundum emanationem intellectualem à patre procedit, humanam naturam assumi.

2 Rursus, affinitas quædam videtur maximè verbi ad humanam naturam. homo enim propriam speciẽ sortitur secundum quòd rationalis est: verbum autem rationi affine est: vnde apud Græcos logos, verbum & ratio dicitur. conuenientissimè igitur verbum rationali naturæ vnitum est: nam & propter affinitatem prædictam diuina scriptura nomẽ imaginis & verbo attribuit & homini. dicit enim Apostolus ad Colossenses primo, de verbo, quòd est imago inuisibilis Dei. & idem de homine dicit 1. Cor. 11. quòd vir est imago Dei. Habet etiam verbum non solùm ad rationalem naturam, sed etiam vniuersaliter ad omnẽ creaturam quandam affinitatis rationem: cùm verbum contineat rationes omnium creatorum à Deo: sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturæ nihil aliud sunt quàm realis quædam expressio & repræsentatio eorũ quæ in conceptione diuini verbi comprehenduntur: propter quod & omnia per verbum facta esse dicuntur. conuenienter igitur verbum creaturæ, scilicet humanæ naturæ vnitum est.

Super Cap. 42.



SECVNDVM quod præmittit S. Thom. est quòd humanæ naturæ assumptio potissimè competit verbo Dei: addit potissimè: quia non negatur quidem quin & pater & spiritus sanctus possint naturam assumere: sed tamen conueniẽtius erat vt filius eam assumeret. Probatur autem hoc primò, quia cùm assumptio humanæ naturæ ad salutem hominum ordinetur, salus autem ipsius vltima sit, vt secundum intellectiuam partem perficiatur contemplatione primæ veritatis, oportuit per verbum quod secundum emanationem intellectualem procedit, naturam humanam assumi.

ADDE quia sic persona assumens proportionatur fini assumptionis. Secundò, quia quædam affinitas videtur maximè verbi ad naturam humanam: quod patet, quia homo propriam speciem sortitur secundũ quòd est rationalis, verbum autem rationi affine est: cuius duplex est signum, vnum est quòd apud Græcos logos, & verbum & ratio dicitur. alterum est, quia sacra scriptura nomen imaginis & verbo attribuit, vt patet Colos. 1. & homini, vt patet 1. Corinth. 11.

ADVERTENDVM quòd idem nomen non videtur plures naturas aut plura distincta secundum essentiam significare, nisi ratione alicuius affinitatis inter illa. Impositor enim nominis imponit nomen ab aliqua rei proprietate: & ideo diuersis rebus idem nomen non imponeret, nisi aliquas proprietates in illis similes & affines inueniret: vt tale nomẽ non secundum simplicem æquiuocationem accipiatur, sed secundum quandam analogiam. Propterea S. Thom. optimè à signo arguit, esse quandam affinitatem inter verbum & rationem, ex hoc quòd eodem nomine apud Græcos significantur. Tertiò, quia cùm verbum non solùm ad rationalem creaturam, sed etiam vniuersaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem habeat, eò quòd contineat rationes omnium creatorum à Deo, conuenienter vnitum est creaturæ, scilicet naturæ humanæ. Hanc quæstionem pertractat S. Thom. 3. q. 3. art. 8. & 3. Sent. dist. 1. q. 2. art. 2.

Quòd humana natura assumpta à verbo non præextitit assumptioni: sed in ipsa conceptione fuit assumpta à verbo Dei.

Cap. 43.

Cap. 41.



CVM autem verbum humanam naturam assumpsit in vnitatem personæ, vt ex dictis iam * patet: oportuit humanam naturam nõ præexistere antequam verbo vniretur. Si enim præexisteret, cùm natura præexistere non possit nisi indiuiduo, oportuisset esse aliquod indiuiduũ illius humanæ naturæ præexistentis ante vnionem: indiuiduum autem humanæ naturę est hypostasis & persona: erit igitur dicere ꝙ humana natura assumenda à verbo, in aliqua hypostasi vel persona præextitisset. si igitur natura illa assumpta fuisset manente priori hypostasi vel persona, remansissent tunc post vnionem duæ hypostases vel personæ, vna verbi, & alia hominis: & sic non esset facta vnio in hypostasi vel persona: quod est contra sententiam fidei. si verò hypostasis vel persona illa non remaneret in ea natura in qua assumenda à verbo præextitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset. nullum enim singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem. sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi, qui vnioni præextitisset: & per consequens humanam naturam in eo existentem. impossibile igitur fuit quod verbũ assumeret in vnitatem personæ aliquem hominem præexistentem. Simul autem & derogaretur perfectioni incarnationis Dei verbi, si aliquid eorum quæ naturalia sunt homini, ei deesset: est autem naturale homini vt nascatur natiuitate humana. hoc autem verbum Dei non haberet, si hominem præexistẽtem assumpsisset. nam ille homo in sua natiuitate purus homo extitisset: vnde eius natiuitas verbo non posset attribui: nec beata Virgo [d] mater verbi dici posset: fides autem per omnia sine peccato similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens filium Dei, secundum Apostolum, factum ex muliere & natum, & Virginẽ matrem Dei. non igitur hoc decuit, vt præexistentem hominem assumeret. D.844.

Hinc etiam apparet quòd ab ipso conceptionis principio naturam humanam sibi vniuit: quia sicut humanatio Dei verbi requirit quòd verbum Dei sit natum natiuitate humana ad hoc ꝙ sit verus homo & naturalis, per omnia in naturalibus nobis cõformis, ita requirit ꝙ Dei verbum sit conceptum conceptione humana. non enim secũdum naturæ ordinem homo nascitur, nisi prius concipiatur. si autem natura humana assumenda prius in qualicunque statu fuisset quàm verbo vniretur: illa conceptio verbo Dei attribui non posset, vt diceretur conceptum cõceptione humana. oportuit igitur ꝙ ab ipso cõceptionis principio verbum Dei humanæ naturæ vniretur. Rursum in generatione humana virtus actiua agit ad complemẽtum humanæ naturæ in aliquo determinato indiuiduo. si autem verbum Dei non à principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus actiua in generatione ante vnionẽ suam actionem ordinasset ad aliud indiuiduum humanæ naturæ, quod est hypostasis vel persona humana: post vnionem autem ordinasset totam generationem ad aliam hypostasin vel personam, scilicet Dei verbum quod nascebatur in humana natura. sic igitur non fuisset vna numero generatio, vtpote ad duas personas ordinata: nec fuisset vniformis secundũ totũ: quod à naturæ ordine videtur alienum. non igitur fuit conueniens, ꝙ verbũ Dei post cõceptionẽ, humanã naturam assumeret, sed simul in ipsa cõceptione.

3 Item, hoc videtur generationis humanæ ordo requirere, vt qui cõcipitur, ipse idem nascatur, & non alius: cùm conceptio ad natiuitatem ordinetur: vnde si filius Dei natus est natiuitate humana, oportet etiam ꝙ filius Dei sit conceptione humana conceptus, & non purus homo.

Super Cap. 43.



TERTIVM quòd præmittit S. Thom. est, quòd oportuit naturam humanam non præexistere antequam verbo vniretur. probatur autem hoc primò. Illa natura assumenda, in aliqua hypostasi vel persona præextitisset, ergo oporteret dicere quòd aut vtraque hypostasis, scilicet verbi & hominis, remansisset, aut hypostasis vel persona illa non remaneret in illa natura, in qua assumenda à verbo præextitisset. si primum, tunc remansissent duæ hypostases vel personæ post vnionem, & sic non esset facta vnio in persona, quod est contra sententiam fidei: si secundum, hoc sine corruptione accidere non potuisset, cùm nullũ singulare desinat esse hoc quod est, nisi per corruptionem: & sic oportuisset illum hominem corrumpi, & per consequens humanam naturam in eo existentem, & sic homo præexistens non esset assumptus. probatur assumptum, quia oportuisset esse aliquod indiuiduum illius humanæ naturæ præexistentis ante vnionem, cùm natura præexistere non possit nisi in indiuiduis: indiuiduum autem humanæ naturæ est hypostasis & persona.

CIRCA hanc propositionem, indiuiduum humanæ naturæ est hypostasis & persona, dubium occurrit: nam humana natura in Christo est indiuidua. Non enim est humanitas vniuersalis, sed singularis & hæc. Si ergo indiuiduum humanæ naturæ est hypostasis & persona, sequitur in Christo duas esse personas: cuius oppositum hic dicitur, & catholica fides tenet.

Respondetur ex doct. S. Thom. 3. q. 16. art. 12. quòd indiuiduum substantiæ dupliciter accipi potest. Vno modo pro quacunque singulari substantia, quomodo manus hominis potest dici indiuidua substãtia. Alio modo pro substantia completa per se subsistente separatim ab aliis, quomodo accipit Boetius cùm diffinit personam quòd est rationalis naturæ indiuidua substantia. Dicitur ergo quòd S. Thom. accipit indiuiduum secundo modo, non autem primo modo. vnde non sequitur quòd in Christo sint duæ personæ, eò quod humanitas in Christo sit singularis & indiuidua primo modo. licet enim non sit humanitas vniuersalis, sed hæc humanitas, non tamen est secundo modo indiuidua, cùm in alio, scilicet in diuino supposito, existat, & vltimum complementum non habeat.

VBI aduertẽdum est, prætermissis multorum opinionibus, & Capreoli positione, quòd persona supra hanc humanitatem singularem aliquid positiuum addit de genere substantiæ quod est vltimus terminus, vltimúmque complementum naturæ, quod hoc nomine personalitas significatur, & est intrinsecè constitutiuum formaliter personæ in esse personali. sicut punctus est vltimus terminus vltimúmque complementum lineæ finitæ, ideo licet concedatur quòd humanitas in Christo sit singularis, non conceditur tamẽ quod sit persona: quia non habet illum vltimum terminum, eò quod à verbo diuino illam assumente sit impedita. diligenter enim consideranti dicta S. Thom. dicere oportet, quòd hypostasis & persona aliquid positiuum supra naturam singulare addat, vt egregiè Cardinalis Caietanus ostendit 3. quæst. 4. artic. 2. citans etiam quod hîc dicitur: quòd scilicet si illa persona præexistens non remaneret, hoc sine corruptione illius hominis & per consequens naturæ in eo existentis accidere potuisset. Constat enim quòd substantia non dicitur corrumpi nisi per amissionem alicuius positiui substantialis. idem quoque habetur ex tertia quæst. 4. artic. secundo in corpore, & ad tertium. Item 3. Sentẽtiarum distinctione 5. quæst. 3. articulo tertio. Secundò, derogaretur perfectioni incarnationis verbi Dei, ergo, &c. probatur assumptum: quia naturale est homini vt nascatur natiuitate humana, hoc autem verbum Dei non haberet: quia homo ille in sua natiuitate purus homo extitisset, & sic eius natiuitas verbo non posset attribui, nec beata Virgo mater Dei dici posset, cùm tamen fides per omnia sine peccato similem ipsum nobis in naturalibus confiteatur, scilicet factum ex muliere, & natum, & beatã virginem matrẽ Dei.

ADVERTE fundamentũ huius rationis in hoc consistere, quòd verbum Dei non posset dici natum natiuitate humana: quia natiuitate humana nascitur id quod est homo: quando autem homo præexistens assumptioni natus esset, verbum non fuisset ille homo: sed homo nascens fuisset purus homo, & sic non potuisset dici quòd nascente illo homine assumendo, verbum Dei nasceretur: ex hoc autem vlterius sequitur, quòd virgo mater Dei dici non posset, cùm maternitas consequatur humanam natiuitatem. Ex hoc deducit vlterius, quòd verbum vniuit sibi humanam naturam ab ipso conceptionis exordio. probatur primò, quia si humana natura assumenda prius in qualicunque statu fuisset quàm vniretur verbo, non posset verbum dici conceptum conceptione humana. hoc autem derogat humanationi verbi: quia sicut requiritur verbum Dei esse natum natiuitate humana, ad hoc vt sit verus homo & naturalis, ita requitur vt sit conceptum conceptione humana, cùm secundum naturæ ordinem homo non nascatur nisi prius concipiatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum, Primò, quòd ad hoc vt aliquid dicatur concipi conceptione humana, requiritur vt sibi attribuatur conceptio tota à principio conceptionis vsque ad finem. in qualicunque autem statu fuisset humana natura antequam fuisset assumpta, siue inquam in statu completo, siue in statu incompleto, tota humana conceptio verbo Dei attribui non potuisset: quia conceptio sibi non attribuitur nisi ratione assumptionis: ab ipso autem conceptionis initio non fuisset assumpta humana natura à verbo: ideo non posset de verbo Dei dici quòd esset conceptum conceptione humana, & hoc est huius rationis intentum.

CONSIDERANDVM secundò, quòd homo potest dici naturalis multis modis, aut scilicet quantum ad principium agens, & principia naturalia intrinseca, & ordinem procedendi, aut quantum ad principia intrinseca naturalia: hoc vltimo modo Adam productus à Deo immediatè, poterat dici homo naturalis: quia constabat ex principiis ex quibus natura hominis constituitur, non autem aliis modis: quia nec productus fuit secundum naturæ ordinem, nec ab agente naturali. Secundo modo Christus fuit homo naturalis: quia & veram humanam naturam habuit, & secundum naturæ ordinem ex parte geniti fuit generatus: non autem primo modo: quia non fuit à naturali agente productus: sed alij homines primo modo dicuntur naturales, Cùm ergo hîc dicitur requiri ad hoc quòd verbum Dei sit homo verus & naturalis, quòd sit natum natiuitate humana, & conceptum conceptione humana, accipitur li verus & naturalis homo, secundo modo, non autem primo & tertio. Secundò, quia non fuisset vna numero humana generatio Christi, nec fuisset vniformis secundum totum, quia cùm in generatione humana virtus actiua agat ad complementum naturæ in aliquo determinato indiuiduo: si verbum Dei non à principio cõceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus actiua in eius generatione ante conceptionem ordinasset suam actionem ad aliquam hypostasin humanæ naturæ: post conceptionem verò totam generationem ad aliam hypostasin ordinasset, scilicet ad Dei verbum, & sic generatio ad duas personas ordinata fuisset.

ADVERTENDVM cùm dicitur quòd generatio non esset vniformis secundum totum, quòd hominis puri generatio dicitur vniformis secundum totum: quia à principio vsque ad finem est generatio hominis: generatio autem Christi posito quòd humana natura prius fuisset concepta quàm assumpta, non fuisset à principio vsque ad finem generatio hominis, sed primò quidem hominis fuisset generatio secundum quòd per ipsam purus homo generatus fuisset pro illo priori in quo homo conceptus esset & non assumptus, postmodum verò fuisset generatio verbi Dei pro illa duratione in qua fuisset humana natura assumpta à verbo Dei, & ideo non esset vniformis secundum totum. Si dicatur quòd nec etiam eadem ratione generatio hominis puri potest dici vniformis secundum totum, quia prius generatur viuens quàm animal, & prius animal quàm homo: Respondetur quòd non est eadem ratio: quia viuens & animal in generatione hominis non sunt aliquid completum in specie, sed ordinantur ad hominem tanquam ad id quod est completum in specie, & ab hoc habet generatio vt informis dicatur. vnde cùm generatur & viuẽs & animal, illa generatione dicitur generari homo: in illa autem generatione Christi essent duo completa in natura, scilicet homo purus prius conceptus quàm assumptus, & verbum Dei ipsum hominem assumens: ideo non esset Vniformis secundum totum. Tertiò, quia videtur generationis humanæ ordo requirere vt qui concipitur, ipse idẽ nascatur, & non alius, cùm conceptio ad natiuitatem ordinetur.

Quòd natura humana assumpta à verbo in ipsa conceptione fuit perfecta quantum ad animam & corpus.

Cap. 44.



VLTERIVS autem ex hoc manifestum est ꝙ in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori fuit vnita. Verbum enim Dei mediante anima rationali corpus assumpsit. corpus enim hominis non magis assumptibile est à Deo quàm alia corpora, nisi propter animam rationalem. non igitur verbum Dei assumpsit corpus absque anima rationali. cùm igitur verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quòd in ipso cõceptionis principio anima rationalis corpori vniretur.

2 Item, posito eo quod est posterius in generatione, necesse est & id quod prius est secundum generationis ordinem poni: posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum: perfectissimum autem est ipsum indiuiduum generatum: quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cuius constitutionem ordinantur & anima & corpus. posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem existere & corpus & animam rationalem: personalitas autem hominis Christi non est alia quàm personalitas verbi Dei: verbum autem Dei in ipsa conceptione vniuit sibi corpus humanum: fuit igitur ibi personalitas illius hominis: ergo oportuit quòd & anima rationalis adesset.

3 Inconueniẽs etiam fuisset vt verbum quod est fons & origo omnium perfectionum & formarum, alicui rei informi & nondum perfectionem naturæ habenti vniretur. quicquid autem fit corporeum, ante animationem est informe, & nondum perfectionem naturæ habẽs. non igitur fuit conueniens vt verbum Dei vniretur corpori nondum animato: & sic à principio cõceptionis oportuit animam illam corpori vniri. Ex hoc etiam apparet, quòd corpus illud assumptum à principio conceptionis fuit formatum: quia nihil informe Dei verbũ assumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam, sicut & quælibet alia forma naturalis: est autem propria materia animæ, corpus organizatum. Est enim anima endelechia corporis organici physici potentia vitam habentis. Si igitur anima à principio conceptionis corpori sit vnita (vt ostensum * est) necessarium fuit vt corpus à principio conce- * paulo ante.
ptionis organizatum & formatum esset. Et etiam organizatio corporis ordine generationis præcedit animæ rationalis introductionem. vnde posito posteriori, necesse fuit ponere & prius: crementum autem quantitatis vsque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est, quòd in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum & formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

Super Cap. 44.



QVARTVM quod præmittit S. Thom. est quòd in ipso conceptionis principio anima rationalis fuit corpori vnita. probatur primò. Verbum Dei assumpsit corpus ab ipso conceptionis principio, ergo tunc fuit anima rationalis corpori vnita. probatur consequentia: quia verbum Dei mediante anima corpus assumpsit, cùm non sit magis assumptibile quàm alia corpora, nisi per animam rationalem.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thom. 3. 1. q. 6. art. 1. & 3. Sent. dist. 2. q. 2. artic. 3. quòd non dicitur verbum Dei mediante anima rationali corpus assumpsisse quasi prius duratione animam assumpserit quàm corpus, sed quia ipsam prius assumpsit ordine naturæ, & secundum dignitatis gradum, inquantum anima dignior est corpore: ex quo potest dici media inter corpus & verbum, & secundum ordinem causalitatis

inquantum corpus humanum non esset magis assumptibile, vt hîc etiam dicitur, quam alia corpora, nisi per ordinem ad animam rationalem secundum quam habet vt sit corpus humanum. Secundò, posita personalitate hominis generati, necesse est ponere corpus & animam rationalem: sed in ipsa conceptione fuit personalitas Christi hominis, ergo oportuit quòd corpus & anima ibi adessent. probatur maior: quia in generatione humana hypostasis vel persona ad cuius constitutionem ordinatur corpus & anima est posterius, vtpote existens id quod est perfectissimum in ea: posito autem eo quod posterius est, necesse est & id quod est prius secundum generationem poni. minor verò probatur: quia personalitas hominis Christi non est alia quàm personalitas verbi Dei. fuit autem in conceptione personalitas verbi Dei, scilicet in humana natura, cùm verbum in ipsa conceptione sibi corpus humanum vniuerit.

ADVERTE quòd in hac ratione positæ sunt aliquæ propositiones explicitè quas non ponit S. Thom. formaliter, sed implicitè tantùm, quod iccirco factum est, vt ratio clarior redderetur. Tertiò: non fuit conueniēs vt verbum Dei vniretur corpori nondum animato, scilicet animæ rationali, ergo, &c. probatur assumptum: quia quicquid fit corporeū ante animationem, est informe, & nondum perfectionem naturæ habens. inconueniens autem fuit vt verbum Dei quod est fons & origo omnium perfectionum & formarum, alicui rei informi & nondum perfectionem naturę habenti vniretur.

ADVERTENDVM cùm dicitur, omne corporeum ante animationem esse informe, quòd li informe, nō accipitur pro eo quod caret omni forma, sed pro eo quod caret complemento speciei & naturæ. corporeum enim quodcunque in generatione humana præcedens introductionem animæ intellectiuæ, est incompletum & imperfectum, & in nulla specie collocatur per se, sed reducitur ad hominis speciem, sicut imperfectum ad genus sui perfecti.

EX præmissis infert S. Thom. quòd corpus illud assumptum à principio conceptionis fuit formatum, intellige de formatione accidētali, quæ est debita membrorum dispositio siue organizatio. probatur, tum quia nihil informe Dei verbum assumere debuit: tum quia à principio conceptionis anima corpori fuit vnita: similiter autem anima sicut & quælibet alia forma naturalis requirit propriam materiam, quæ est corpus organizatum, cùm sit endelechia corporis organici, &c. tum quia organizatio corporis ordine generationis præcedit animæ rationalis introductionē: posito autem posteriori, necesse fuit & prius poni. Si quis autem diceret quòd eadem ratione debuit corpus illud habere complementum quantitatis debitæ: Respondet S. Thom. inquiens, hoc non oportere esse: quia incrementum quantitatis vsque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. Concluditur igitur, quòd in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum & formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

AD euidentiam eorum quæ hîc dicuntur, considerandum primò ex doctr. S. Thom. 3. q. 33. art. 1. & 3. Sent. d. 3. q. 5. art. 2. quòd circa cōceptionem corporis tria possumus considerare, scilicet id quod conceptionem antecedit, id in quo ratio conceptionis consistit, & id quod sequitur ad conceptionem. Primum est motus localis sanguinis ad locum generationis. secundum est corporis formatio. tertium est augmentum quo corpus ad debitam quātitatem perducitur. Primo & vltimo repugnat esse in instanti, cùm motus in instanti esse non possit. Sed secundo non repugnat esse in instanti à virtute infinita, quæ potest in instanti materiā disponere ad debitam formam. In aliorum itaque hominum conceptione à principio quo res incipit concipi, corpus non est organizatum & formatum, neque est in vltimo complemento ad susceptionem animæ rationalis, sed successiuè & paulatim disponitur, & ad complementum tendit & animationem: qua facta, dicitur res esse concepta: & ideo etiam ipsa conceptio successionem habet. vnde non dicitur purus homo simul concipi & conceptus esse, sed prius concipitur, postea est conceptus. In conceptione autem Christi ab ipso initio quo Christus dicebatur concipi, corpus fuit organizatum & formatum, atque animatum anima rationali: nec fuit ibi aliqua successio in corporis formatione & dispositione ad animam rationalem, sed omnia prædicta simul fuerunt: quia vt dictum est superius, verbum diuinum nihil assumpsit informe: conceptio autem sibi non attribuitur, nisi ratione assumptionis. & ideo ipsa conceptio Christi fuit in instanti, & simul Christus concipiebatur & conceptus erat, licet augmētum corporis eius ad debitam quantitatem non fuerit in instanti. Bene ergo hîc dicitur, à principio conceptionis corpus Christi fuisse & formatum & animatum.

Quòd Christum decuit nasci ex virgine.

Cap. 45.

Idem 3. p. q. 28. art. 1. & 2.



ER hoc autem patet, quòd necesse fuit hominem illum ex Virgine matre nasci absque naturali semine. Semen enim viri requiritur in generatione humana tanquam principium actiuum, propter virtutē actiuam quæ in ipso est, sed virtus actiua in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis secundum prædicta: quia virtus naturalis non subitò perficit totam corporis formationem: sed ad hoc indiget tempore: corpus autem Christi in ipso principio suæ conceptionis fuit formatum & organizatum, vt ostensum * est. relinquitur igitur quòd generatio Christi humana fuit absque naturali semine. ** Cap. præc.*

2 Item, semen maris in generatione animalis cuiuscunque trahit ad se materiam quam mater ministrat: quasi virtus quæ est in semine maris, intendat suiipsius complemētum, vt finem totius generationis. vnde & completa generatione ipsum semen immutatum & completum est proles quæ nascitur: sed in generatione humana Christi fuit vltimus generationis terminus vnio ad personam diuinā: non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituēda: vt ex dictis * patet. non igitur in hac generatione potuit esse actiuum principium semen viri, sed sola virtus diuina: vt sicut semen viri in generatione communi hominum in suam substantiam trahit materiam à matre ministratam, ita eandem materiam in generatione Christi verbum Dei ad suam vnionem assumpsit. Similiter autem manifestum est, quod conueniens erat vt in ipsa generatione humana verbi Dei aliqua proprietas spiritualis generationis verbi reluceret: verbum autem secundum quod à dicēte progreditur, siue interius cōceptum siue exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert: sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. conueniens igitur fuit vt sic verbum Dei secundum humanam generationē conciperetur & nasceretur, vt matris integritas non corrumperetur. Cum hoc etiam manifestum est, quòd verbū Dei, quo omnia constituta sunt, & quo omnia in sua integritate conseruantur, sic nasci decuit, vt per omnia matris integritatem seruaret. conueniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine. Neque tamen hic generationis modus veræ & naturali humanitati Christi derogat: licet aliter quàm alij homines generatus sit. manifestum est enim, cùm virtus diuina infinita sit, vt suprà probatum * est, & per eam omnes causæ virtutem producendi effectum sortiantur: quicunque effectus per quamcunque causam producitur, potest per Deum absque illius causæ adminiculo produci eiusdem speciei & naturæ. Sicut igitur virtus naturalis quæ est in humano semine, producit hominem verum, speciem & humanam naturam habētem: ita virtus diuina quæ talem virtutem semini dedit, absque huiusmodi virtute potest effectus illius virtutis producere, constituēdo verum hominem, speciem & naturam humanam habētem. Si verò aliquis dicat, quòd cùm homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris, & eo quod fœmina subministrat, quicquid sit illud, corpus Christi non fuit eiusdem naturæ cum nostro, si non est ex maris semine generatum. Ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem, dicentis quòd semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solùm actiuum principium: materia verò corporis tota ministratur à matre: & sic quātum ad materiam corpus Christi nōn differt à corpore nostro. nam etiam corpora nostra materialiter cōstituta sunt, ex eo quod est sumptum ex matre. Si verò aliquis prædictæ positioni Aristotelis repugnet, adhuc prædicta obiectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo in materia non attenditur secundum statum materiæ in principio generationis, sed secundum conditionem materiæ iam præparatæ prout est in termino generationis. Non enim differt secundum materiam aër ex terra vel ex aqua generatus: quia licet aqua & terra in principio generationis differentia sint tamen per actionem generantis ad vnam dispositionem reducuntur. sic igitur diuina virtute materia, quæ solùm ex muliere sumitur, potest reduci in fine generationis ad eandem dispositionem quam habet materia, si sumatur simul ex mare & fœmina. vnde non erit aliqua dissimilitudo propter diuersitatem materię inter corpus Christi quod diuina virtute formatum est ex materia à sola matre assumpta, & corpora nostra quæ virtute naturæ formantur ex materia, etiamsi ab vtroque parente assumantur. manifestum est enim quòd plus differt à materia quæ ex viro & muliere simul assumitur, limus terræ de quo Deus primum humanum hominem formauit, quem vtique constat fuisse verum hominem, & nobis per omnia similē: quàm materia sumpta solū ex fœmina, ex qua corpus Christi formatū est: vnde natiuitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini eius ad nos. licet enim virtus naturalis requirat determinatā materiam ad determinatum effectum

Cap. 41. (margin, at "vt ex dictis * patet")

Lib. 1. c. 43. (margin, at "suprà probatum * est")

Resp. Arist. lib. 2. de Gener. animal. cap. 4.

ex ea producendum: virtus tamẽ diuina quæ potest ex nihilo cuncta producere, in agendo ad materiam determinatam non coartatur. Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi, quòd Virgo concepit &
D.844. peperit, quin vera & naturalis mater [d] filij Dei dicatur. virtute enim diuina faciente materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministrauit: quod solùm ex parte matris requiritur: ea verò quæ in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt, non ordinantur ad id quod matris est, sed solùm ad id quod patris est: vt semen maris ad locum generationis perueniat.

Super Cap. 45.



VINTVM quod præmittit S.Thom. est quòd necesse fuit hominem Christum ex Virgine matre absque naturali semine nasci. Circa hoc autem tria facit. Primò probat, quòd absque semine naturali fuit Christi generatio: secũdò, quòd mater Christi fuit Virgo: tertiò remouet quædã dubia. Quãtum ad primum arguitur primò sic. Semen viri requiritur in generatione humana tanquam principium actiuum propter virtutem actiuam quæ in ipso est: sed virtus actiua in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis: quia virtus naturalis non perficit subitò totam corporis formationem, sicut fuit in conceptione huiusmodi, ergo, &c. Secundò, in generatione humana Christi, vltimus terminus generationis fuit vnio ad personam diuinam, non autem aliqua hypostasis humana aut persona constituenda, ergo, &c. probatur consequentia: quia semen maris in generatione animalis trahit ad se & ad suam substantiam materiam quam mater ministrat, tanquam eius virtus intendat suipsius complemẽtum vt finem generationis: vnde & completa generatione ipsum semen immutatum & completum, est proles quæ nascitur.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd licet opinio Aristotelis de Gener. animal. lib.1. cap.20. & anteced. fuerit semen maris non intrare materialiter ad constitutionem concepti, sed esse tantùm principium actiuum: fuerunt tamen alij, vt recitat S.Thom.3. d.3. q.5. art.1. dicentes, quòd corpus humanum formatur ex commixtione seminum, scilicet matris & patris cum sanguine menstruo, & quòd semen maris est materia corporis humani, saltem quantum ad aliquam sui partem, vt in secundo libro est ostensum. quia verò difficilius est in generatione Christi saluare matris virginitatem, si ponatur semen maris materialiter concurrere ad constitutionem concepti, quàm si ponatur semen concurrere tantùm actiuè, ideo hîc quò ostendat etiam secundum eam opinionẽ quæ maiorem difficultatem facit, saluari posse matris Dei virginitatem, eam ipsam opinionem sequitur, licet in aliis locis sequatur opinionem Arist. tanquam fidei conformiorem. Propterea hîc dicit, quòd semen viri in sui substantiam trahit materiam à matre ministratam, & quòd completa generatione ipsum semen immutatum & completum est proles quæ nascitur. Secundo loco probat, quòd conueniens fuit hanc generationem fuisse ex virgine. Vbi aduertendum quòd rationes præcedentes probant necesse esse vt Christi generatio esset absque humano semine, & fuerunt rationes nonnullis suppositis necessariò concludentes, sequentes verò rationes ostendunt huius conuenientiam, & sunt probabiles. Arguit primò sic: Verbum secundum quòd à dicente progreditur, siue interius conceptum, siue exterius prolatum corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente, ergo, &c. probatur consequentia: quia conueniens erat vt in ipsa generatione humana verbi Dei aliqua proprietas spiritualis verbi reluceret. Secũdò, verbo Dei omnia constituta sunt, & in sua integritate conseruantur, ergo, &c. Quantum ad tertium remouentur tres obiectiones. Posset enim quis primò instare sic: Christus aliter generatus est quàm alij homines, ergo in Christo non fuit vera & naturalis humanitas. Respondet S.Thom. quòd sicut virtus quæ est in semine, producit hominem verum, speciem & naturam humanam habentem: ita & virtus diuina quæ talem virtutem semini dedit, absque huiusmodi virtute potest effectum illius virtutis producere: quia cùm sit infinita, & per eam omnes causæ virtutem producendi suum effectum sortiantur, quicunque effectus per quancunque causam producitur, potest per Deum absque adminiculo illius causæ produci eiusdem speciei & naturæ. Posset secundò aliquis arguere, Homo naturaliter generatus habet corpus naturaliter constitutum ex semine maris, & eo quod fœmina subministrat: hoc autem non conuenit corpori Christi, si non est ex semine maris generatum. ergo, &c. Respondet S.Thom. & dicit primò, ꝙ secundum Aristotelis positionem assumptum est falsum. Semen enim maris non intrat materialiter in constitutionem cõcepti, sed est solùm actiuum principium. Dicit secũdò, quòd etiam si positioni Arist. repugnetur, consequẽtia nulla est: quia similitudo aut dissimilitudo aliquorum in materia non attenditur secundum statum materiæ in principio generationis, sed secundum conditionem ipsius iam in termino generationis præparatæ, vt patet in igne generato ex terra, & ex aqua. vnde quia materia quæ ex sola muliere sumitur, diuina virtute potest reduci in fine generationis ad eandem dispositionem quam habet materia si sumatur simul ex mare & fœmina, ideo non erit aliqua dissimilitudo propter diuersitatem materiæ inter corpus Christi & corpora nostra: quod etiam ostenditur in primo homine, qui fuit verus homo, & per omnia nobis similis: & tamen limus terræ de quo fuit à Deo formatus, plus distat à materia quæ ex viro & muliere simul assumitur, quàm materia sumpta solùm ex fœmina ex qua corpus Christi formatum est. Dicit tertiò, quòd licet virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatũ effectum ex ea producendum, virtus tamen diuina ad determinatam materiam non coartatur.

ADVERTE, quòd hoc vltimum dictum addidit sanctus Thomas, quia posset aliquis dicere, quòd licet dissimilitudo aut similitudo aliquorum in materia attendatur secundum conditionem materiæ præparatæ in fine generationis, diuersæ tamen res diuersas materias præparandas requirunt in principio generationis, & res eiusdem speciei eandem materiam requirunt ex qua generentur. Non enim ex sanguine mulieris generatur equus, sed tantùm ex sanguine equæ: & ita si materia corporis Christi in principio generationis fuit sanguis tantum beatæ Virginis, aliorum autem hominum est sanguis mulieris simul cum semine viri, videtur quòd Christus non sit cum aliis hominibus eiusdem naturę: sed hoc ex eo quod dicit sanctus Thomas excluditur. Illa enim propositio, res eiusdem naturæ requirũt eandem materiam ex qua generentur, & diuersæ res diuersas materias requirunt, habet veritam tantùm quando ab agente naturali & præsertim vniuoco producuntur, non autem quando vnum producitur ab agente naturali, alterum verò ab agente supernaturali, vt est in proposito. Tertiò posset aliquis obiicere, quòd saltem videtur derogare dignitati matris Christi, si Virgo concepit & peperit: quia non dicetur vera & naturalis mater filij Dei. Respondet sanctus Thomas, quòd hoc nihil obstat quin dicatur vera & naturalis mater filij Dei: quia virtute diuina faciente, id est, se habente loco agentis, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministrauit, quod solûm ex parte matris requiritur: ea verò quæ in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt, ordinantur solùm ad id quod patris est, vt scilicet semen maris ad locum generationis perueniat.

AD euidentiam huius vltimi dicti considerandum est, quòd ex alio fundamento verificatur beatam virginem esse matrem Christi hominis, ex alio ipsam esse matrem filij Dei, & ex alio ipsam esse matrem Dei, licet quandam inter se hæ ipsæ propositiones habeant connexionem. Fundamentum enim proximum primæ est, quia beata Virgo egit in conceptione corporis Christi quicquid aliæ matres in conceptione aliorum hominum agunt. fundamentum verò secundæ est: quia filius Dei vniuit sibi in vnitatem personæ humanam naturam, propter quod ista est vera, filius Dei est homo. ex hoc enim sequitur cùm homo sit conceptus & natus temporaliter ex beata Virgine, quòd & filius Dei est temporaliter ex beata virgine conceptus & natus, ex quo sequitur beatam virginem esse matrem filij Dei. Fundamentum autem tertiæ est, quia idem suppositum subsistit in humana natura & diuina, propter quod est verum dicere, quòd est homo & Deus. ex quo sequitur istam esse veram, Deus est homo: & vlterius sequitur, quòd sicut verum est dicere beatam virginem esse matrem hominis, ita verum est dicere ipsam esse matrem Dei.

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina S.Thom.3. Sent. dist.3. quæstione secunda, articulo primo, vt etiam superius adduximus, quòd cùm in conceptione triplex actio concurrat, scilicet præparatio & dispositio sanguinis mulieris ad hoc vt sit aptus generationi, formatio & organizatio corporis, & confortatio quædam prolis conceptæ: ad primam & tertiam mater se habet actiuè, ad secundam autem se habet merè passiuè, inquantum videlicet ex sanguine ab ipso præparato formatur & organizatur corpus virtute seminis paterni. Quòd ergo inquit S.Thom. ex parte matris solùm requiri vt materiam naturalem ad generationem corporis ministret, intelligitur quantum ad ipsam formationem & organizationem corporis in qua ratio conceptionis consistit, vt superius de mente S. Thom. dicebatur. nam prima dictarum actionum conceptionem antecedit, tertia verò ipsam sequitur.

SED contra prædicta arguitur, quòd inquam ista non sit propria, Beata virgo est mater Dei. Ista enim, Deus est homo, non est omnino propria, nec in primo modo dicẽdi per se, ergo nec ista, Beata virgo est mater Dei. patet consequentia: quia non est verum beatam virginem esse matrẽ Dei, nisi quia verum est Deum esse hominem, & econuerso hominem esse Deum: assumptum verò.3. distinct.4. quæst.2. probatur quantum quidem ad primam partem à Durando. Primò, quia ista, Petrus est homo, est magis propria: nam est maior identitas subiecti & prædicati, eò quòd sit identitas per se. Item, Petrus manens Petrus non potest non esse homo: quòd prædictæ propositioni non conuenit. Item suppositum Petri constituitur per illã naturam, quæ importatur nomine hominis: suppositum autem Dei non cõstituitur formaliter per naturam nomine hominis importatum. Secundò, quia de quocunque homo prædicatur, omnino propriè prædicatur in quid, de Deo autem in quid non prædicatur, cùm non propriè respondeatur ad interrogationem factam per quid, de Deo. Quantum verò ad secundam partem arguit Scotus in tertia distinctione quarta, tum quia prædicatum est extra rationem subiecti: quia ista non est propriè per se, Christus est homo, cùm subiectum non sit per se vnum.

PRO horum solutione considerandum primò, quòd proprietas & perseitas propositionis considerata sunt ab Arist. & aliis logicis secundum exigentiam eorum quæ in creaturis inueniuntur, in quibus non inuenitur vnum suppositum in duabus naturis subsistere, sed diuersæ naturæ in diuersis suppositis inueniuntur, & ideo de ipsis locuti sunt vt conuenit creaturis. Per incarnationem autem factum est, vt vnum suppositum in duabus naturis subsistat, ideo particulari quodam modo loquendum est de proprietate & perseitate illarum propositionum in quibus nomẽ importans suppositum vt subsistit in vna natura, prædicatur de seipso vt subsistit in alia natura: vt sicut particulare est in Christo, & supra id quod philosophi cognouerunt, quòd vnum suppositum in duabus naturis subsistit, ita particularis quidam modus proprietatis & perseitatis propositionum attendatur supra modos à Philosophis & logicis traditos.

CONSIDERANDVM secundò, quòd propositio aliqua dicitur propria quando prædicatum verificatur de subiecto acceptis terminis secundum proprium eorum significatum, per quod nati sunt supponere, & secundum proprium significandi modum: dicitur autem per se in primo modo perseitatis, quando prædicatum dicit naturam & essentiam subiecti: diuersimodè autem hoc inuenitur vbi secundum naturarum diuersitatem est etiam suppositorum diuersitas, vniúsque suppositi vnum duntaxat est natura: & vbi vnum suppositum in duabus naturis subsistit, hoc quidem est vniuersaliter verum, quòd nomen significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi, & quòd de quolibet supposito alicuius naturæ potest verè & propriè prædicari nomen illam naturam in concreto significans: sed vbi vnum suppositum in vna tantùm natura subsistit, proprietas propositionis in qua nomen naturæ de nomine importãte suppositũ prædicatur,

exigit

exigit vt prædicatum de subiecto verificetur, & ratione suppositi pro quo supponit, & ratione naturæ quam formaliter significat: quia non est alia natura significata per subiectum, quàm natura significata per prædicatum: licet in rebus materialibus natura indiuiduata aliquo modo à natura speciei distinguatur. vnde ista, Petrus est homo, est propria: ista verò, album est homo, nō est omnino propria, licet homo verificetur de eo quod substat albedini, quod est suppositum hominis: quia non verificatur de ipso ratione formalis significati huius termini album. vbi verò vnum suppositum in duabus naturis subsistit, proprietas locutionis non exigit vt prædicatum verificetur de subiecto ratione formæ significatæ per subiectum, sed sufficit quòd ratione suppositi per nomen importati verificetur, cùm non oporteat naturam importatam per nomen subiecti esse eandem cum natura importata per nomen prædicati, & tamen verè & propriè nomen significans naturam alicuius suppositi verificetur de nomine illud suppositum importante. Similiter est vniuersaliter verum quòd in propositione primi modi perseitatis, prædicatum significat naturam & essentiam subiecti: sed vbi vnius suppositi est vna tantùm natura, necesse est vt prædicatum ita significet essentiam subiecti, quòd sit de ratione naturæ importatæ per ipsum, cùm vna & eadem natura in concreto significetur per subiectum & prædicatū: sicut in ista, Petrus est homo. vbi autem est vnum suppositum duarum naturarum, hoc non exigitur: quia non est necesse eandem naturam significari per subiectum & prædicatum ad hoc quòd propositio sit vera, sed sufficit vt suppositum importatum per nomen subiecti subsistat in natura importata per prædicatum, & vnum atque idem esse cum ipsa habeat.

Si ergo de proprietate & perseitate propositionis loquamur secūdum exigentiam suppositi creati in vna tantùm natura subsistentis, conceditur vtique, quòd ista propositio, Deus est homo, non est omnino propria, nec per se in primo modo perseitatis, nec est ita propria & per se, sicut ista, Petrus est homo. vt videtur esse de mente S. Thom. 3. q. 16. art. 1. & 3. Sent. dist. 7. quæst. 1. art. 1. Sed si loquamur de proprietate & perseitate propositionis secundum exigentiā suppositi in duabus naturis subsistentis, sic est omnino propria, & per se in primo modo: vnde ignorantia huius distinctionis errare fecit arguentes contra S. Thom. arguunt enim ac si diceremus prædictam propositionem esse propriam & per se, prout proprietas & perseitas propositionis accipitur secundum exigentiam suppositi in vna tātùm natura subsistentis: à quo sensu longè distamus, cùm secundum catholicam fidem ponatur per incarnationem filij Dei vnam personam in duabus naturis subsistere, scilicet in diuina & in humana. Si autem adducatur dictum S. Thom. 3. dist. 11. artic. 4. ad 6. dicentis, quòd hæc propositio non est per se, Deus est passus: quia ad hoc quòd propositio sit per se, requiritur, quòd prædicatum conueniat subiecto ratione formæ per subiectum importatæ: Respondetur, vt constare potest ex determinatione in illo articulo facta: quòd loquitur sanctus Thomas de propositionibus in quibus prædicantur ea quæ naturam secundum rem consequuntur, de nomine importante suppositum naturæ. In talibus enim oportet vt prædicatum conueniat subiecto ratione formæ importatæ per subiectum, si debeat esse propositio per se: quia cùm prædicatum non sit essentia & natura suppositi importati per nomen subiecti, non apparet vnde possit dici propositio per se, nisi quia prædicatum conuenit subiecto ratione suæ formæ: nos autem loquuti sumus de propositione in qua ipsa natura in qua subsistit suppositum, per nomen subiecti importatum prædicatur. Ad dubium ergo negatur assumptum: ad primam verò probationem primæ partis dicitur primò, quòd ista, Deus est homo, ita est propria secundum exigentiam vnius suppositi in duabus naturis, sicut ista, Petrus est homo, est propria secundum exigentiam vnius suppositi in vna duntaxat natura. Dicitur secundò, quòd tanta est identitas subiecti & prædicati in vna, quanta est in alia, in sensu in quo vnaquæque est vera, & secundum materiæ exigentiam. Cùm enim dicitur, Deus est homo, prædicatum verificatur de subiecto ratione suppositi tantùm pro quo supponit, non autem ratione naturæ importatæ per subiectum: ideo prædicatum & subiectum sunt idem ratione suppositi tantùm, inquantum pro eodem supposito supponit tam subiectum quàm prædicatum. Cùm autem dicitur, Petrus est homo, prædicatum verificatur de subiecto, & ratione suppositi & ratione naturæ significatæ: ideo est etiam identitas inter subiectum & prædicatum ratione vtriusque. Dicitur tertiò, quòd Petrum non posse esse Petrum nisi sit homo, Deum autem posse esse Deum etiam si non sit homo: item suppositum Petri constitui per naturam nomine hominis importatam, non autem suppositum Dei, non arguit maiorem perseitatem aut proprietatem propositionis, sed arguit alium esse modum proprietatis & perseitatis in vna, & alium in alia, propter aliam & aliam conditionem materiæ propositionum. Quia enim Petrus non potest esse Petrus nisi sit homo, & per humanam naturam constituitur: ideo propositio ipsa est vera & propria, ac etiam per se, non tantùm ratione suppositi, sed etiam ratione formæ importatæ per subiectum. quia autem absolutè loquendo Deus potest esse Deus, dato quòd non sit homo, & suppositum diuinum non constituitur per humanam naturam, sed magis ipsam trahit ad participationem sui esse, ideo propositio dicta est vera & propria, ac per se, ratione eius pro quo supponit subiectum, non autem ratione formæ per subiectum importatæ.

SI autem quæratur vtrum ista propositio, Deus est homo, sit necessaria, an contingens; Dicitur quòd absolutè loquendo est contingens: quia Deus non vniuit sibi necessariò absolutè humanam naturam, sed contingenter: siue vt rectius loquamur, liberè. stante autem incarnatione est necessaria, nec potest esse falsa. non enim Deus manens Deus potest non esse homo, stante incarnatione. vnde S. Thom. in locis præallegatis dicit hanc propositionem esse in materia naturali, non autem in materia remota aut contingenti: quia nec humana natura nec diuina vniuntur supposito in vtraque natura subsistenti per accidens, sed per se. non enim humana natura est vnita verbo accidentaliter, sed essentialiter, vt superiùs est ostensum, inquantum sic eam sibi vniuit, vt in ipsa subsisteret, & ipsa haberet esse diuinæ personæ, licet aliquem modum accidentalitatis habeat. Ad secundam probationem dicitur, quòd prædicatum dictæ propositionis prędicatur in quid de Deo, eo modo quo propositio est vera, ratione scilicet suppositi importati per nomen subiecti: nec oportet vt eadem essentia importetur per subiectum & prædicatum, vt superiùs est ostensum, sed sufficit vt idem importetur suppositum. sicut enim ista est vera, Deus est homo, inquantum hoc nomen Deus, supponit pro persona filij: ita de hoc subiecto prædicatur in quid, hoc nomen homo: quia sicut verè & per se dicitur quòd filius Dei est homo, ita si quæratur quid est filius Dei, conuenienter respondetur, est homo, & etiam conuenienter est Deus, eò quod in vtraque natura subsistat, stante inquam incarnatione. Ad primam probationem secundæ partis quæ est Scoti, patet ex dictis quòd ad propositionem per se primo modo in hac materia non requiritur, vt prædicatum sit de ratione subiecti absolutè, sed sufficit vt dicat essentiam & naturam suppositi importati per subiectum tanquam habentis esse subsistēs in ipsa, & sit de ratione ipsius inquantum est eius suppositum. Ad secundam probationem dicitur primò, quòd dato etiam quòd subiectum non esset per se vnum, adhuc propositio posset esse per se, sicut & ista, homo albus est animal, vt dicitur tertiò distinctione decima, quæstione prima, articulo secundo. Dicitur secundò, quòd Christus dicit quid per se vnum, inquantum plures naturæ importatæ hoc nomine Christus, non sunt vnitæ per accidens in vno supposito, sed per se, vtpote habentes vnum esse, quod est esse diuinum.

Quòd Christus natus est de spiritu sancto.

Cap. 46.



QVANVIS auté omnis diuina operatio qua aliquid in creaturis agitur, sit toti trinitati communis, vt ex supra habitis ostensum est: formatio tamen corporis Christi, quæ diuina virtute perfecta est, conueniēter spiritui sancto attribuitur: licet sit toti trinitati communis. Hoc enim congruere videtur incarnationi verbi. nam sicut verbum nostrum in mente cōceptum inuisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit: ita verbum Dei secundum generationem æternā in corde patris inuisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est. vnde verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio: expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrū per quē vox verbi nostri formatur: conueniēter igitur & per spiritū filij Dei eius carnis formatio dicitur facta. *Idem 3. p. q. 32. art. 2.*

2 Conuenit etiam hoc & generationi humanæ. Virtus enim actiua, quæ est in semine humano, ad se trahens materiam quæ fuerit à matre, per spiritum operatur. fundatur enim huiusmodi virtus in spiritu: propter cuius continentiam semē spumosum oportet esse & album. verbum igitur Dei sibi carnem assumens ex virgine cōueniēter hoc per spiritum sanctum debet carnem assumendo formare. conuenit etiam hoc ad insinuādam causam ad incarnationem verbi mouentem: quæ quidem nulla alia esse potuit, nisi amor Dei ad hominem: cuius naturā sibi voluit in vnitate personæ copulare: in diuinis autem spiritus sanctus est, qui procedit vt amor, vt suprà dictum est: conueniens igitur fuit vt incarnationis opus spiritui sancto attribuatur.

3 Solet etiā in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui: quia quod gratis datur ex amore donātis videtur esse collatum: nulla autem maior est gratia homini collata, quàm quòd Deo in persona vniretur. conuenienter igitur hoc opus spiritui sancto appropriatur.

Super Cap. 46.



SEXTVM quod præmittit S. Thom. est quòd formatio corporis Christi licet toti trinitati sit communis, conuenienter tamen spiritui sancto attribuitur. Probatur, primò, ex congruētia ad verbi incarnationem. Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio: sed hæc fit per spiritum nostrum per quem vox verbi nostri formatur: ergo & per spiritum filij Dei conueniēter eius carnis formatio dicitur facta. probatur maior: quia sicut verbum nostrum in mente conceptum inuisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit: ita verbum Dei secundum generationem æternam in corde patris inuisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est. Secundò probatur ex conuenientia ad generationem humanam: Virtus actiua quæ est in semine humano ad se trahens materiam quæ fuerit à matre, per spiritum operatur, quia in spiritu fundatur, propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse & album, ergo, &c. De materia huius rationis satis in præcedentibus est dictum, scilicet in hoc libro capitulo quadragesimoquinto, & libro secundo, capitulo quinquagesimoseptimo, & octuagesimonono. Tertiò probatur, ex conuenientia ad causam mouētem ex parte Dei. Causa mouens ad incarnationem verbi nulla alia esse potuit, nisi amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in vnitatem personę copulare, sed in diuinis spiritus sanctus est qui procedit vt amor, ergo, &c. Quartò, probatur ex causa se tenente ex parte humanæ naturæ. Solet in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui: quod enim gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum. nulla autem maior est gratia homini collata, quàm quòd Deo in persona vniretur, ergo, &c.

AD euidentiam huius conclusionis considerandum est ex doctrina S. Thom.3.d.4.q.1.artic.1.& est de mente Dion.2.cap.de diui.no.quòd omnis operatio Dei in creaturam, cõuenit quidem toti trinitati, sed tamen vnaquæque magis huic personæ quàm illi est appropriabilis secundum quòd in ea magis manifestatur attributum quod illi personæ appropriatur. Vnde cùm bonitas spiritui sancto approprietur, illa opera in quibus præcipuè diuina bonitas manifestatur, conuenienter spiritui sancto attribuuntur. de horum autem numero est assumptio humanæ naturæ in vnitatem diuinæ personæ, cùm hoc sit supra omne debitum & conditionem naturæ humanæ: propterea bene dictum est in conclusione, quòd licet formatio corporis Christi toti trinitati sit communis, conuenienter tamen spiritui sancto attribuitur.

ADVERTENDVM quoque, quòd iccirco de sola formatione corporis Christi facit S.Thom. mentionem: quia vt dicitur 3.q.32.artic.2. opus conceptionis quod est commune tribus personis, efficienter secundũ aliquem particularem modum singulis personis attribuitur: nam patri attribuitur quantum ad authoritatem quam habet respectu filij, qui per huiusmodi conceptionem sibi humanam naturam assumpsit, filio autem attribuitur quantum ad ipsam carnis assumptionem: sed spiritui sancto quantum ad ipsam corporis assumpti formationem.

Quòd Christus non fuit filius spiritus sancti secundum carnem. Cap. 47.

Idem in 3. Sent.d.4.q.



QVANVIS autem Christus de spiritu sancto & virgine conceptus dicatur, non potest tamen dici spiritus sanctus pater Christi secundum generationem humanã: sicut Virgo dicitur mater eius.

1 Spiritus enim sanctus nõ produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia: sed sola sua virtute operatus est ad eius productionem. non igitur potest dici spiritus sanct. pater Christi secundum humanam generationem.

2 Esset etiam inductiuum in errorem, si Christus spiritus sancti filius diceretur. manifestum est enim, quòd verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam, quod est filius Dei patris. si igitur secũdum humanam naturam spiritus sancti filius diceretur, daretur intelligi quòd Christus esset duo filij. nam verbũ Dei, spiritus sancti filius esse non potest: & sic cùm filiationis nomẽ ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quòd in Christo essent duæ personæ: quod est à fide catholica alienum. inconueniens enim esset vt authoritas patris & nomen ad personam aliam transferretur: quod contingeret si spiritus sanctus pater Christi diceretur.

Super Cap. 47.



SEPTIMVM quod præmittit sanct.Thom. est, quòd quãuis Christus de spiritu sancto & virgine conceptus dicatur: non potest tamen spiritus sanctus dici pater Christi secundũ generationem humanam, sicut virgo dicitur mater eius. Probatur primò: quia spiritus sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola virtute operatus est ad eius productionem.

ADVERTENDVM, quòd hæc ratio procedit ex hoc supposito, ꝙ filius generatur de substantia generantis, id est, ex semine quod habet virtutem ex forma generantis, & est in potentia ad substantiam siue naturam ipsius, vt exponit S.Thom.1.q.119.art.vlt. ad primũ. quãuis etiam hoc possit intelligi: quia semen patris, quod est substantia eius, non quidem sicut actu pars, sed sicut in proxima dispositione ad hoc vt sit pars eius, transit in substantiam filij secundum aliquorum opinionem. Secundò: quia esset hoc inductiuum in errorem hunc, quòd Christus esset duo filij, & consequenter quòd in Christo essent duæ personæ, cùm filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam. probatur prima sequela: quia verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam, quod est filius Dei patris, & ipsum spiritus sancti filius esse non potest. Tertiò: quia authoritas patris in diuinis & nomen ad personam aliam transferretur. scilicet ad spiritum sanctum: quod est inconueniens.

ADVERTENDVM, quòd non solùm non est absolutè verum spiritum sanctum esse patrem Christi propter rationes supradictas, sed nec etiam cum hac additione, inquantum homo, quod significauit S.Thom. cùm dixit, ipsum non esse patrẽ Christi secundũ generationẽ humanam.

SED tunc resultat dubium præcipuè contra secundam rationem. Si enim quia verbum Dei non potest esse filius spiritus sancti, sequitur quòd Christus sit duo filij, posito quòd dicatur filius spiritus sancti secundũ humanam naturam, eadem ratione poterit concludi, quòd non sit filius beatæ virginis: quia cum verbum Dei non possit esse filius beatæ virginis, sequitur si Christus sit eius filius secundum humanam naturam, ꝙ Christus sit duo filij. Respondetur, & dicitur primò, ꝙ non est eadem ratio de spiritu sancto, & de Beata virgine: quia vnum filiũ esse à duobus patribus, est impossibile: & ideo vbi ponatur Christum habere pro patre personam patris in diuinis, & personam spiritus sancti secundum humanam naturam, statim sequitur ipsum esse duos filios: vnum autem filium esse duorum, quorum vnum sit pater, & alterum sit mater, non inconuenit. ideo si ponatur Christum esse filium Dei patris & beatę virginis, non sequitur quòd sit duo filij. Cùm autem dicitur, quòd nec etiam Beatæ virginis verbũ Dei filius esse potest, dicitur quòd hoc nõ est verum: quia ad hoc quòd aliquis sit filius alicuius tanquam matris, sufficit vt illa materiam in conceptione ministret, & sit eiusdem speciei secum, hoc autem egit beata virgo in cõceptione humana verbi Dei, & est eiusdem speciei cum ipso, inquantum est homo. ideo potest verbum Dei dici eius filius secundum conceptionem humanam. ad hoc autem vt quis dicatur filius alicuius tanquam patris, requiritur vt ab ipso esse accipiat. vt dicitur 3.dist.4.q.1. art.2. verbum autem Dei etiam secundum generationem humanam non habet esse ab alia persona diuina quàm à patre: quia non habet aliud esse quàm esse diuinum, ideo nullo modo potest dici filius spiritus sancti. Dici secundò potest, quòd illam rationem non inducit S.Thom. ad ostendendum simpliciter falsum esse ꝙ spiritus sanctus sit pater Christi: sed cum hoc probatum sit per primam rationem, ostendit hoc, etiam si esset verum, non esse dicendum propter periculum & occasionem erroris: quia licet posset aliquis dicere non esse inconueniens vt Christus vnus existens secundum suppositum sit filius Dei patris secundum deitatem, spiritus sancti autem secundum humanitatem: multi tamen considerantes filij nomen ad personam pertinere, & verbum Dei non esse filium spiritus sancti secundum diuinitatem: si Christus ponatur filius spiritus sancti, faciliter in hunc errorem labi possent, quòd in Christo præter personam verbi esset alia persona humana secundum quam diceretur spiritus sancti filius. Hoc autem non ita facilè existimari potest, si ponatur Christus filius Beatæ Virginis: quia, vt dictũ est, non apparet inconueniens, vt is qui est filius patris æterni, sit etiam filius beatæ Virginis per assumptionem humanitatis ex ea.

ATTENDENDVM autem, quòd non solùm Christus non potest dici filius naturalis spiritus sancti, sed nec etiam filius eius per gratiã aut per creationem dici potest. Ratio huius est secundum S.Thom.3.q.32.art.3. Sent.d.loco præallegato: quia quando aliquid dicitur de altero secũdum perfectam rationem, nullo modo dicitur de ipso secundum rationem imperfectam, aut cum determinatione diminuente. sicut Sortes qui naturaliter & perfectè dicitur homo secundum propriam hominis rationem, nũquam dicitur homo pictus. Vnde cùm Christus dicatur naturalis filius Dei, & secundum perfectam rationem filiationis: non poterit dici filius Dei per gratiam, aut per creationem.

Quòd non est dicendum, Christus est creatura. Cap. 48.



VLTERIVS etiam manifestum est, ꝙ quanuis humana natura à verbo assumpta sit aliqua creatura: non tamen potest simpliciter enunciari Christum esse creaturã. Creari enim est fieri quoddam: cùm autem fieri terminetur ad esse simpliciter, eius est fieri, quod habet esse subsistens: & huiusmodi est indiuiduum completum in genere substantiæ: quod quidẽ in natura intellectuali dicitur persona, aut etiam hypostasis. formæ verò, & accidentia, & etiam partes non dicuntur fieri nisi secũdum quid, cùm & esse non habeant in se subsistens, sed subsistũt in alio. vnde cùm aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. in Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi verbi Dei, quæ est increata, vt ex præmissis manifestum est, non igitur simpliciter potest enunciari ꝙ Christus sit[d] creatura: licet cum additione possit hoc dici: vt dicatur creatura secundum quòd homo, vel secundum humanã naturam. Licet autem de subiecto, quod est indiuiduum in genere substantiæ, non simpliciter dicatur fieri, quod est proprium eius propter accidentia vel partes, sed solùm secũdum quid: tamen simpliciter prædicantur de subiecto, quæcunque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secũdum propriam rationem. Dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum: & crispus propter capillos, & visibilis propter colorem. sic igitur & ea quæ consequuntur propriè ad humanam naturam, simpliciter possunt enunciari de Christo: sicut quòd est homo, ꝙ est visibilis, ꝙ ambulauit, & omnia huiusmodi. Quòd autẽ est personæ propriũ, de Christo non enunciatur ratione humanæ naturæ, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta.

Idem 3 p.q. 7.art.8.

D.1213.

Super Cap. 48.



VLTIMVM quod præmittit S.Thom, est quòd quanuis humana natura à verbo assumpta, sit aliqua creatura, non tamẽ potest simpliciter enunciari Christum creaturam esse: licet possit dici cum hac additione secũdum quòd homo, vel secundum humanam naturam. Probatur prima pars sic, Creari in natura rationali est hypostasis, vel persona. sed in Christo non est persona vel hypostasis creata, ergo, &c. probatur maior. creari est eius quod habet esse subsistens, cùm creari sit fieri: fieri autem terminetur ad esse simpliciter quòd est rei subsistentis, non autem formæ vel partis, nisi secundum quid. sed huiusmodi est indiuiduum completum in genere substantiæ quod in natura rationali est hypostasis vel persona, ergo, &c. minor

verò

verò probatur: quia in Christo non est alia hypostasis vel persona quàm verbi Dei, quæ est increata. Pro declaratione verò secundę partis conclusionis notat S. Thom. quòd licet propter partes & accidentia, de subiecto quod est indiuiduum de genere substantiæ, non dicatur fieri simpliciter quod est proprium eius, sed solùm secundum quid: quæcunque tamen consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secũdum propriam rationem, simpliciter de subiecto prædicantur, vt videns de homine ratione oculi, & huiusmodi. Et sic ea quæ consequuntur propriè ad humanam naturam, simpliciter possunt enũciari de Christo, vt quòd est homo, quòd est visibilis, &c. quod autem est personæ proprium, de Christo non enunciatur ratione humanæ naturæ, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta.

PRO declaratione eius quod dicitur fieri terminari ad esse simpliciter aduertendum, quòd loquitur S. Thom. de fieri simpliciter & absolutè, scilicet absque aliqua additione, vt cùm dicitur absolutè hoc fit, non autem de fieri hoc, vt cùm dicitur homo fit albus. quod est fieri secundum quid.

SED occurrit dubiũ. videtur enim esse cõtradictio in verbis S. Thom. Nam inquit quòd fieri est proprium indiuidui de genere substantiæ & hypostasis, ex quo vult habere quòd creari sit proprium indiuidui & hypostasis: quòd humanæ naturæ in Christo non conuenit fieri neque creari, & consequenter quòd Christus non potest dici creatura, & tamen ponit humanam naturam assumptam à verbo esse aliquam creaturam, & Christum dici posse creaturam cum hac additione secundum quòd homo, siue secundum humanam naturam, & sic videtur dicere contradictoria, scilicet quòd humana natura in Christo sit creatura, & quòd non sit creatura.

Respondetur, ꝙ nulla est contradictio: quia cùm dicitur fieri & creari esse proprium hypostasis vel personæ, non accipitur proprium pro eo quod alicui soli conuenit, sed pro eo quod conuenit alicui primò & per se. fieri enim & creari primò & per se conuenit indiuiduo completo & subsistenti, sicut & esse, quia ipsum est quòd est propriè: secundariò tamen conuenit etiam naturæ & parti. vnde humana natura in Christo dicitur quidem creatura secundariò, inquantum habet esse suo modo post non esse: non autem dicitur creatura primò & per se, sicut res per se subsistens, cùm non habeat esse nisi in supposito diuino: & quia aliquo modo est creatura: ideo conuenienter potest dici quòd Christus secundum quòd homo, est creatura, quia cùm omnes conditiones humanæ naturæ siue primò siue secundariò sibi conueniant, possunt de Christo prædicari cum hac additione, secundum quòd homo.

AD euidentiam declarationis secundæ partis conclusionis considerandum est, vt ostenditur 3. dist. 11. q. 1. art. 3. quòd intẽtio S. Thom. est, quædam partibus sic conuenire, quòd non sunt nata conuenire supposito & toti, sicut crispitudo conuenit capillis: & hæc dicit S. Thom. hoc loco naturaliter consequi ad partes secundum propriam rationem. quædam verò sic conueniũt partibus, quòd etiam nata sunt conuenire toti & supposito, sicut albedo. A primis dispositionibus natum est denominari totum & suppositũ simpliciter. dicimus enim absolutè hominem esse crispum, si habeat crispos capillos, à secũdis verò non est natum denominari totum simpliciter, sed tantum secundum quid & cum explicatione partis. non enim si aliquis habeat dentes albos, dicitur, simpliciter albus, sed bene dicitur albus dentes. quia ergo fieri & creari ita conuenit humanæ naturæ, sicut & accidentibus & partibus, quod etiam conuenit indiuiduo subsistenti, imò est proprium sibi, id est, prius & principalius, conuenit indiuiduo & supposito, propter fieri humanæ naturæ & creari non potest dici simpliciter fieri Christus & creari, sed bene secundum quid, & cum hac additione, secundum quòd homo.

EX his patet fundamentum huius conclusionis esse, quia si simpliciter diceretur Christus esse creatura, significaretur suppositum importatum nomine Christi, quod est suppositum æternum & diuinũ, esse creaturam: quia creari natum est primò & principaliter cõuenire supposito in rebus creatis, & non tantùm formæ, cui non est natum conuenire nisi secundariò. Sed si dicatur Christus esse creatura secundum quòd homo, non significatur ipsum esse creaturam, sed tantum humanam naturam in ipso existentem esse creaturam, sicut cùm dicitur homo esse albus secũdum dentes, nihil aliud significatur quàm quòd eius dentes sunt albi. Vnde rationes Scoti 3. d. 11. q. 1. adductæ à Capreolo d. 11. 3. Sent. licet eas non inducat Scotus directè contra S. Thom. nihil contra nos concludunt. Cùm enim dicitur primò, quòd sicut Christus dicitur mortuus, cùm tamen mortuum dicat non esse post esse, ita videtur non repugnare sibi vt sit creatura, in quo importatur habere esse post non esse. Respondetur quòd mortuum cum dicitur de Christo non importat non esse Christi post esse: quia suppositum diuinum pro quo supponit hoc nomen Christus, non amisit esse simpliciter per mortẽ, sed esse hominem, id est desiit esse illius suppositi habere respectu vnionis personalis ad naturam humanam. Cùm dicitur secundò quòd mortale & immortale quæ de Christo dicuntur, ita repugnant formaliter, sicut creatum & increatum: Respondetur quòd non est simile de mortali & immortali, & de creato ac increato: quia creatum ita natum est conuenire supposito in creaturis, sicut & naturæ: imò magis, vt superiùs est ostensum: ideo cum suppositum in Christo non sit creatum, nõ potest dici quòd Christus sit creatus, sed immortale est proprietas corporis animati, & humanæ naturæ in Christo quæ est aliquo modo eius pars, inquãtum suppositum Christi in duabus naturis subsistit. ideo potest de Christo dici, quòd sit mortalis. à proprietate enim partis natum est denominari totum, sicut à crispitudine capillorum homo dicitur crispus. Cùm dicitur tertiò, quòd sicut repugnat diuinæ naturę esse creaturã, ita & humanæ esse creatorem, & tamen dicitur absolutè, quòd Christus est creator: Respondetur, ꝙ non est simile de creatore & creatura: quia esse creaturam repugnat & diuinæ naturæ, & eius supposito, & propterea non potest de nomine supponente pro tali supposito dici absolutè: sed esse creatorem, licet repugnet naturæ humanæ, non tamen repugnat supposito diuino in ea subsistenti. ideo de hoc nomine Christus, quod pro supposito huiusmodi supponit, dici absolutè potest.

ARGVIT etiam Durãdus apud Capreolum 3. Sent. d. 11. q. 1. quia generari est fieri simpliciter, & natum est conuenire tam supposito quàm naturæ: & tamen dicitur Christus absolutè genitus. sed dicitur primò, ꝙ generari est fieri simpliciter, vbi per generationem aliquod nouum suppositũ constituitur in esse: non autem vbi æternum suppositũ trahit ad esse suum aliquam naturam, sicut accidit in Christo. Dicitur secundò, quòd aliter loquendum est de generari, & aliter de creari: quia licet vtrunque natum sit conuenire tam supposito quàm naturæ, tamen generari non cõuenit supposito, nisi ratione naturæ quæ est formaliter terminus generationis: & ideo ad hoc vt suppositũ dicatur simpliciter generari, oportet vt per generationem habeat naturam & formam: & si accipiat naturam hoc sufficit ad hoc vt dicatur simpliciter generari. creari autem conuenit supposito ratione ipsius esse, quod est formalis terminus creationis: & ideo ad hoc vt suppositum dicatur simpliciter creari, necesse est vt accipiat esse per creationem: & si esse accipiat, hoc sufficit ad hoc vt dicatur simpliciter creari. Quia ergo suppositum diuinum accepit humanam naturam ex virgine, ideo dicitur simpliciter Christus esse genitus: quia verò non accepit esse per incarnationem, ideo non dicitur creatus nisi cum hac additione, secundum humanam naturam. Vnde illa propositio, quãdo aliquid natum est conuenire parti & toti, non dicitur de toto ex eo quòd conueniat parti, habet veritatem de eo quod natum est conuenire vtrique illorum tanquam subiecto, sicut creatio: non autem de eo quod natũ est conuenire vni tanquam subiecto: alteri verò tanquam termino formali, sicut generatio. quando enim dicitur forma generari, tanquam terminus formalis generationis, suppositum suscipiens talem formam dicitur generari per modum subiecti, & tanquam id quod generatur, ex eo ꝙ talẽ formam accipit. Repugnat enim quòd aliqua forma sit formalis terminus generationis, & quod acquirens talem formam non generetur.

Solutio rationum contra incarnationem superius positarum.

Cap. 49.

IS igitur habitis ea quæ contra incarnationis fidem suprà posita sunt, facilè soluuntur. Ostensum est enim incarnationem verbi non sic esse intelligẽdam, quòd verbum sit in carnem conuersum: aut sit corpori vnitum vt forma: vnde non est consequẽs ex hoc ꝙ verbum est incarnatum, ꝙ verè Deus sit corpus, vel virtus in corpore: vt prima ratio procedebat. Similiter etiam non sequitur ꝙ verbum sit substantialiter mutatum, per hoc ꝙ naturam humanam assumpsit. nulla enim mutatio in ipso verbo Dei facta est: sed solũ in humana natura, quæ est à verbo assumpta: secũdum quam competit verbo & generatũ esse temporaliter & natum, non autem secundum seipsum. Quod etiam tertiò proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturæ ex qua subsistentiam habet: non autem verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana: sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit. non enim per illam, sed in illa subsistit: vnde nihil prohibet verbum Dei esse vbique: licet humana natura à verbo Dei assumpta vbique non sit. Ex hoc etiam soluitur quartum. cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse vnam naturam tantum, per quam simpliciter esse habeat: & sic verbũ Dei per solam naturam diuinam simpliciter esse habet: nõ autem per humanam naturam: sed per eam habet ꝙ sit hoc, scilicet ꝙ sit homo. Quintum etiam soluitur per hoc idem. Impossibile est enim ꝙ natura per quam verbum subsistit, sit aliud quàm ipsa persona verbi. subsistit autem per naturam diuinam, non autem per naturam humanã, sed eam ad subsistentiam trahit, vt in ea subsistat, vt dictum est, vnde non oportet ꝙ natura humana sit idem quod persona verbi. Hinc etiam excluditur id quod sextò obiiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex vel re vel intellectu quàm natura per quã cõstituitur in esse. Re quidẽ, cùm hypostasis non sit sua natura. Intellectu autẽ solo in illis in quibus idẽ est hypostasis à natura. Hypostasis autẽ verbi nõ constituitur simpliciter per humanã naturã, vt per eam sit, sed per eam solũ habet verbũ ꝙ sit homo. nõ igitur oportet ꝙ natura humana sit simplicior quàm verbũ, inquãtũ est verbũ, sed solùm inquantũ verbũ est hic homo. Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimò obiicitur. Nõ enim oportet ꝙ hypostasis Dei verbi simpliciter sit cõstituta per materiam signatam, sed solùm inquantum est hic homo. sic enim solùm per humanã naturã cõstituitur, vt dictum est. Quòd autẽ anima humana & corpus in Christo ad personalitatem verbi trahuntur, non constituẽtia aliquam personam præter personã verbi, non pertinet ad minorationẽ virtutis, vt octaua ratio procedebat, sed ad dignitatẽ maiorem. vnumquodque enim melius esse habet, cùm suo digniri vnitur, quàm cùm per se existit, sicut anima sensibilis

nobilius esse habet in homine quàm in aliis animalibus, in quibus est forma principalis: non tamen in homine. Hinc etiam soluitur quod nonò obiiciebatur. In Christo enim verè fuit hæc anima, & hoc corpus: non tamen ex eis constituta est persona aliqua præter personam verbi Dei, quia sunt ad personalitatẽ Dei verbi assumpta: sicut & corpus cùm est sine anima, propriam speciem habet: sed cum vnitur animæ, ab ea speciem sortitur. Ex hoc etiam soluitur quod decimò proponebatur. manifestũ est enim ꝙ hic homo qui est Christus, substantia quædam est, non vniuersalis sed particularis: & hypostasis quædã est, non tamen alia hypostasis quàm hypostasis verbi: quia humana natura ab hypostasi verbi assumpta est: vt verbũ subsistat tam in humana natura quam in diuina. id autẽ quod in humana natura subsistit, est hic homo: vnde ipsum verbum supponitur cùm dicitur hic homo. Sed si quis eãdem obiectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substãtiam quandam non vniuersalem, sed particularem, & per consequẽs hypostasin, manifestè decipitur. nam humana natura etiã in Sorte vel Platone non est hypostasis: sed id quod in ea subsistit, hypostasis est. Quòd autem substantia sit, & particularis, non secundum illam significationem dicitur in qua hypostasis est particularis substantia. substãtia enim secũdum Philosophum dicitur dupliciter, scilicet de subiecto in genere substãtiæ, quod dicitur hypostasis: & de eo quod quid est quod est natura rei: sed neque partes alicuius substantiæ sic dicuntur particulares substantiæ quasi sint per se subsistentes: sed subsistunt in toto: vnde nec hypostases possunt dici: cùm nulla earum sit substantia completa: alias sequeretur ꝙ in vno homine tot essent hypostases, quot sunt partes. Quod verò vndecimò oppositũ fuit, ex eo soluitur, ꝙ æquiuocatio inducitur ex diuersa forma significata per nomen: non autem ex diuersitate suppositionis. non enim hoc nomen homo, æquiuocè sumitur ex eo ꝙ quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Sorte. Hoc igitur nomen homo, de Christo & de aliis hominibus dictum semper eandem formam significat, scilicet naturam humanã: vnde vniuocè prædicatur de eis: sed suppositio tantùm variatur in hoc quod secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasin increatam: secundũ verò quod pro aliis sumitur supponit hypostasin creatam. Neque autem hypostasis verbi dicitur esse supposità humanæ naturæ quasi subiiciatur ei formaliori, sicut duodecima ratio proponebat: hoc enim esset necessariũ, si hypostasis verbi per naturã humanam simpliciter constitueretur in esse: quod patet esse falsum. dicitur enim hypostasis verbi humanæ naturæ supponi prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui vnitur. Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter verbo adueniat ex hoc quod verbum ab æterno præextitit, sicut vltima ratio concludebat. sic enim verbum humanam naturam assumpsit, vt verè sit homo. esse autem hominẽ, est esse in genere substantiæ. quia igitur ex vnione naturæ humanæ hypostasis verbi habet quod sit homo, non aduenit ei accidentaliter, nam accidentia substantiale non conferunt.

Super Cap. 49.



POSITIS iis quæ erant necessaria ad solutionem eorum quæ contrà incarnationem sunt inducta, accedit S. Thom. ad eorum breuem solutionem. Ad primũ enim patet quòd consequentia est falsa: quia non est sic intelligenda incarnatio quasi verbum sit in carnem conuersum, aut sit corpori vnitum vt forma, sed modo suprà exposito. Ad secundum etiam negatur consequentia: ad probationem dicitur, quòd per huiusmodi assumptionem non est aliqua mutatio facta in verbo Dei, sed solùm in humana natura assumpta, secundum quam verbum dicitur naturaliter genitum & natum.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Thom. 3. q. d. 1. art. 1. ꝙ sicut in illis in quibus nõ est natura relatio realis, aliquid incipit dici quod prius non dicebatur, nulla mutatione circa ipsum facta, sed tantùm circa alterum, sicut aliquid incipit esse scitum non per sui mutationem sed permutationem scientis: ita cùm Deus non referatur realiter ad creaturam, sed relatiuè ad ipsam dicatur propter relationem realem in ea existentem, dicitur Deus nouiter aut nouo quodammodo vniri humanæ naturæ per incarnationem non per mutationem, sed per mutationem humanæ naturæ assumptæ. Ad tertium negatur consequẽtia. ad probationem dicitur quòd assumptum illud habet veritatem quando hypostasis ex natura substantiam habet. verbum autem Dei non habet subsistentiam ex humana natura, sed magis ipsam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit. Ad quartum dicitur quòd vnius rei subsistentis est tantùm vnum quod quid est, siue vna natura, per quam simpliciter esse habet: & sic verbum Dei habet esse simpliciter per diuinam tantùm naturam, non autem per humanam, sed per ipsam habet esse homo.

ADVERTENDVM quod in rebus creatis, vnius rei subsistentis est tantùm vnum quod quid est, & vna natura: quia vnum suppositum non subsistit nisi in vna natura, & per illam habet esse simpliciter. In Christo autem sunt plures naturæ, & plura quod quid est: quia eius suppositum in duabus naturis substantialiter subsistit: sed verum est quod per vnam tantùm naturam & per vnum quod quid est, scilicet per diuinam habet esse simpliciter, non autem per humanam: quia hæc non est constitutiua suppositi sicut diuina, sed magis ab ipso supposito trahitur ad esse diuinũ personale. Ad quintum dicitur quòd vtraque natura per quam verbum subsistit, non potest esse aliud quàm ipsa persona verbi, sed dicitur quòd subsistit per naturam diuinam, non autem per humanam: ideo ratio nõ sequitur. Ad sextũ patet per idem. dicitur enim quod hypostasis est minus simplex quàm natura per quam constituitur in esse: vel re, cùm non est sua natura: vel intellectu, cùm est sua natura. hypostasis autem verbi Dei non constituitur simpliciter per humanam naturam vt per eam sit, sed tantùm vt per eam sit hic homo, ideo non oportet vt sit simplicior verbo inquantum est verbum, sed solùm inquantum est hic homo.

ADVERTENDVM quòd naturam constituere suppositum simpliciter, est esse id quo suppositum habet vt absolutè dicatur esse: & quia hoc non fit nisi dando esse formaliter supposito, ideo ad hoc quod natura dicatur suppositum constituere, oportet vt illi det esse formaliter: naturam autem humanam dare supposito vt sit hic homo, est esse id quo suppositum dicitur hic homo: & quia hoc fit dando supposito vt sit indiuiduum humanum, ideo ipsam facere, vt suppositum sit hîc homo, est esse id quo suppositum habet vt sit quoddam indiuiduum hominis. Quia ergo humana natura non dat verbo Dei esse per quod simpliciter est, cùm ipsa non habeat proprium esse, sed sit per esse diuinæ personæ, dat autem ipsi verbo quòd sit quoddam indiuiduum humanum, eò quòd ipsa sit indiuidua & singularis: ideo bene dicitur quod per ipsam non datur verbo quòd sit simpliciter, sed tantùm quòd sit hic homo. Ad septimum per idem etiam patet. Dicitur enim quòd non oportet hypostasin verbi Dei esse simpliciter constitutam per materiam signatam, sed solùm inquantum est hic homo, cum solùm sic per humanam naturam constituatur.

Ad octauum negatur consequentia: quia quòd anima & corpus in Christo non constituant aliam personam præter personam verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, sed ad maiorem dignitatem, cùm vnumquodque melius esse habeat cùm suo digniori vnitur, quàm cum per se existit. Declaratur exemplo animæ sensibilis habentis nobilius esse in homine quàm in aliis animalibus. Ad nonum dicitur quòd ex hac anima & ex hoc corpore in Christo non est cõstituta alia persona, sed sunt ad personalitatem verbi assumpta. Ad decimum dicitur primò, quòd hic homo qui est Christus, est hypostasis quædam, non tamen alia quàm hypostasis verbi Dei, vnde cùm dicitur hic homo, ipsum verbum supponitur. Dicitur secundò, si hæc obiectio ad humanam naturam transferatur, quòd nec etiam in Sorte vel Platone humana natura est hypostasis, sed id quod in ea subsistit. Dicitur tertiò, quòd quamuis humana natura in Christo sit substantia & particularis, non tamen dicitur secũdum illam significationem qua hypostasis est, particularis substãtia: quia hypostasis iuxta diuisionem Philosophi dicitur substantia prout suppositum in genere substantiæ dicitur substantia: non autem prout quod quid est & natura substantia dicitur: vnde nec etiam partes alicuius substantiæ hoc modo dicuntur substantiæ particulares aut hypostases. quia nec sunt per se subsistentes, sed subsistunt in toto, nec sunt substantiæ completæ.

ADVERTENDVM intentionem huius tertij dicti esse, quòd substantia particularis dupliciter accipi potest: vno modo vt idem est quod substantia prima condiuisa à philosopho contra substantiam secundam, & tunc substantia particularis idem est quod suppositum, & per se subsistens atque completum in specie. Alio modo vt distinguitur contra substantiam communem & vniuersalem, siue substantia particularis per se subsistat, siue in alio sit. Primo modo hypostasis dicitur substantia particularis, non autem humana natura in Christo, sed secundo modo & ipsa humana natura dicitur substantia particularis, atque etiam vnaquæque pars eius. Ad vndecimum negatur consequentia, quia æquiuocatio non inducitur ex diuersitate suppositionis, sed ex diuersa forma significata per nomen. vnde cùm hoc nomen homo, de Christo & aliis hominibus dictum, semper eandem formam significet, scilicet, humanam naturam, licet secundum quòd pro Christo sumitur, supponat hypostasin increatã: secundum verò quòd sumitur pro aliis, supponat hypostasin creatam: vniuocè prædicatur de ipsis. Ad duodecimum dicitur, quòd hypostasis verbi non dicitur esse suppositum humanæ naturæ, quasi subiiciatur ei vt formaliori: quod vtique oporteret dici si per ipsam simpliciter constitueretur in esse: sed prout eam ad sui substantiam trahit: sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui vnitur. Ad vltimum negatur consequentia: quia sic verbum humanam naturam assumpsit, vt verè sit homo: quod est esse in genere substantiæ, accidentia autem esse substantiale non conferunt.

ADVERTENDVM quòd cum dupliciter accipiatur esse, scilicet pro esse actualis existentiæ, & pro esse essentiæ quod est ipsamet essentia: cum vult S. Thom. humanam naturam conferre verbo diuino, esse substantiale, accipitur esse secundo modo: & est sensus quòd confert sibi esse hominem, inquantum per ipsam verbum dicitur esse homo: sicut & per humanam naturam Sortes esse homo dicitur.

ATTENDENDVM etiam quòd ex ista responsione vult habere S. Thom. illam propositionem, quod aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter: habere veritatem duntaxat quãdo tale quod sic aduenit, non confert esse substantiale modo exposito. In tertia verò parte q. 2. art. 6. & 3. Sen. dist. 6. art. vltimo, dicitur quòd habet veritatem nisi tale trahatur in communionem illius esse completi. vnde in resurrectione corpus adueniens animæ rationali, non aduenit illi accidentaliter: quia

assumetur

assumeretur ad idem esse, sed vna istarum interpretationum alteram infert. Si enim aliquid dat alicui vt sit tale substantialiter, puta homo: necesse est vt habeat idem esse cum ipso: & ideo si non habet veritatem dicta propositio quando aduenieus post esse completum confert esse substantiale, nec etiam habet veritatem quando ad communionem illius esse completi trahitur.

Quòd peccatum originale traducatur à primo parente in posteros. Caput. 50.

Idē 1.p.q.81. artic.1. & 2. Sent. dist. 3. cōtinuatio sequentium ad præcedentia.



OSTENSVM est igitur ex præmissis nō esse impossibile quod fides catholica de incarnatione filij Dei prædicat: consequens autem est ostendere ꝙ conueniens fuit filium Dei naturā assumere humanam. Huius autem conuenientiæ rationem Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertrāsiit. dicit enim Rom.5. Sicut per inobediētiam vnius hominis peccatores constituti sūnt multi: ita & per vnius hominis obediētiam iusti constituentur multi. Sed quia Pelagiani hæretici peccatum originale negauerunt: ostendendū est homines cum peccato originali nasci: & primò quidem assumendum est quod dicitur Genes.2. Tulit Dominus Deus hominem: & posuit eum in paradiso: præcepitque ei dicens: ex omni ligno paradisi comede: de ligno autem scientiæ boni & mali ne comedas: in quacunque autem die comederis ex eo, morte morieris. Sed quia Adam nec eo die quo comedit, actu mortuus est: oportet sic intelligi quod dicitur, morte morieris, id est, necessitati morti eris addictus: quod quidem frustra diceretur, si homo ex institutione suæ naturæ necessitatem moriēdi haberet. oportet igitur dicere quòd mors & necessitas moriendi sit pœna homini pro peccato inflicta. pœna autem non infligitur iustè nisi pro culpa. in quibuscunque igitur inuenitur hæc pœna: necesse est vt in eis inueniatur aliqua culpa. sed in omni homine inuenitur hæc pœna etiam à principio suæ natiuitatis. ex tunc enim nascitur necessitati mortis addictus: vnde & aliqui mox post natiuitatē moriuntur de vtero translati ad tumulum: ergo in eis est aliquod peccatum: sed non peccatū actuale: quia non habent pueri vsum liberi arbitrij, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum: vt ex his quæ dicta sunt in 3. lib. apparet. necesse est igitur dicere quòd in eis sit peccatum per originem traductum. Hoc etiam expressè apparet ex verbis Apostoli Rom.5. Sicut per vnum hominem in hunc mūdum peccatum intrauit, & per peccatum mors: ita & in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccauerunt. Nō potest autem dici ꝙ per vnum hominem in mundum peccatum intrauit per modū imitationis, quia sic peccatum non peruenisset nisi ad eos qui peccādo primum hominem imitantur: & cùm mors per peccatum in mundū intrauerit, nō perueniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccātis: sed ad hoc excludendum Apost. subdit, quòd regnauit mors ab Adam vsque ad Moysen, etiam in eos qui non peccauerunt, in similitudinem præuaricationis Adæ. non ergo intellexit Apost. quòd per vnum hominem peccatum in mundum intrauerit per modum imitationis, sed per modum originis.

2 Præterea, si tantùm secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum: potius dixisset per diabolum peccatū intrasse in mūdum quam per vnum hominem: sicut expressè dicitur Sapient.2. Inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.

3 Adhuc, in Psal. Dauid dicit: Ecce in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea. quod nō potest intelligi de peccato actuali: cùm Dauid ex legitimo matrimonio conceptus & natus dicatur. oportet igitur vt hoc ad peccatum originale referatur:

4 Amplius, Iob 14. dicitur: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine: nonne tu qui solus es? ex quo manifestè accipi potest ꝙ ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptū perueniat: quod oportet intelligi de immunditia peccati: pro qua sola homo in iudicium deducitur. præmittitur enim, Et dignum ducis super huiusmodi aperire oculos tuos: & adducere eum tecum in iudicium. sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine: quod originale dicitur.

5 Item, baptismus & alia sacramenta Ecclesiæ sunt quædam remedia contra peccatum, vt infrà patebit. exhibetur autem baptismus secundum communem Ecclesiæ consuetudinem pueris recenter natis. frustra igitur exhiberetur, nisi in eis esset aliquod peccatum. nō est autē in eis peccatum actuale, quia carent vsu liberi arbitrij, sine quo nullus actus homini in culpā imputatur. oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductū, cùm in operibus Dei & Ecclesiæ nihil sit vanum & frustra. Si autem dicatur quòd baptismus infantibus datur: non vt à peccato mundentur, sed vt ad regnum Dei perueniant, quo perueniri non potest sine baptismo, cùm Dominus dicat Ioan.3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest introire in regnū Dei. Hoc vanū est. nullus enim à regno Dei excluditur nisi propter aliquā culpā. finis enim omnis rationalis creaturæ est vt ad beatitudinē perueniat, quæ esse non potest nisi in regno Dei: quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui diuina visione fruūtur: in qua vera beatitudo cōsistit, vt patet ex his quæ in tertio sunt ostensa. nihil autem à fine suo deficit, nisi propter aliquod peccatū. si igitur pueri nōdum baptizati ad regnum Dei peruenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum. sic igitur secūdum Catholicæ fidei traditionē tenendum est homines nasci cum peccato originali.

Super Cap. 50.



OSTQVAM ostendit sanctus Thomas non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione fidei prædicat, consequenter vult ostendere quòd etiam fuit conueniens filium Dei humanam naturam assumere. Circa hoc autem duo facit. quia enim huius conuenientiæ rationē Apostolus ad Rom.5. assignare videtur ex peccato originali quod in omnes pertransiit: primò de peccato originali agit. Secundò de conuenientia incarnationis, cap.53. Circa primum duo facit. Primò contra Pelagianos hæreticos peccatum originale negantes ostendit homines cum peccato originali nasci. Secundò quasdam remouet obiectiones, cap. sequenti.

ATTENDENDVM autem, vt sciatur quid nominis peccati originalis: nam de quid rei inferius tractabitur, quòd nomine peccati originalis intelligimus quendam naturæ defectum habentem rationem culpæ, quem dicimus hominem à sua origine & generatione contrahere: propter quod originale peccatum dicitur, quasi videlicet ab ipso hominis origine contractum. Probat igitur sanctus Thomas omnes homines cum huiusmodi peccato nasci, & arguit primò sic. In quocunque inuenitur necessitas moriendi, necesse est vt inueniatur aliqua culpa. sed hæc necessitas inuenitur in omni homine à principio suæ natiuitatis, vnde & aliqui mox post natiuitatem moriuntur. ergo in eis est aliquod peccatum: non autem actuale, quia non habent pueri vsum liberi arbitrij: ergo per originem traductum. probatur maior: mors & necessitas moriendi est homini pro peccato inflicta. pœna autem non infligitur nisi pro culpa, ergo, &c. probatur maior, quia Genesis secundo dicitur: In quacunque die comederis ex eo, morte morieris. quod intelligitur, id est, necessitati morti eris addictus. frustra autem hoc diceretur, si homo ex institutione suæ naturæ necessitatem moriendi haberet.

ADVERTE cùm dicitur in omni homine inueniri necessitatem moriendi à principio suæ natiuitatis, quòd nomine natiuitatis non intelligitur sola natiuitas ex vtero, quæ est quādo homo de ventre matris egreditur, sed intelligitur de natiuitate in vtero, quæ etiam dicitur conceptio, quando scilicet anima intellectiua corpori organizato coniungitur.

ATTENDENDVM secundò quòd per institutionem naturæ humanæ duo possumus intelligere, aut scilicet productionem ipsius quantum ad principia essentialia ipsius naturæ, & sic homini conuenire necessitatem moriendi ex institutione suæ naturæ, est eam sibi conuenire ex aliquo principiorum essentialium, ex quibus natura humana est instituta & composita: aut productionem ipsius quantum ad illum statū in quo primò Deus ipsam instituit: & sic hominem habere necessitatem moriēdi ex institutione suæ naturæ, est hanc sibi conuenire in illo statu in quo Deus ipsam primò instituit, siue stantibus omnibus eius conditionibus cum quibus eam Deus condidit & creauit. Cùm ergo vult S. Thom. hominem non habuisse necessitatē moriendi ex institutione suæ naturæ, sed ex peccato ipsam incurrisse, accipitur institutio naturæ secundo modo. Vt enim inferius declarat, licet homo ex cōditione sui corporis necessitatem moriendi habeat: ipsum tamē cum dono originalis iustitiæ creauit, per quam ab huiusmodi necessitate moriendi liberabatur.

ADVERTENDVM quoque ex hoc processu S. Thom. quòd necessitas moriendi ponitur pœna peccati primi parētis & originalis peccati in nos transfusi, non autem pœna necessitatis habēdi peccatum, & quòd vbi inuenitur hæc pœna, oportet peccatum inueniri. Ideo non videtur bene interpretari S. Thom. positionem, qui dicunt peccatum originale sic proportionari morti, quòd tantùm necessitas moriendi correspondeat necessitati habendi peccatum: & quod sicut non spectat ad fidem, an singuli moriantur actualiter, an aliquis diuina dispositione non moriatur: ita non

spectat

spectat ad fidem an aliquis ex speciali prærogatiua gratiæ non incurrat actualiter originale peccatum. Quæritur enim ab istis quid peccato originali existenti respondeat pro pœna, an scilicet actualis mors, an necessitas moriēdi. si dicatur quòd actualis mors, sequitur quod in omnibus qui actualiter moriuntur peccatum originale sit, & sic non poterit dici esse secundum fidem quod aliquis moriatur, & sit absque peccato originali, quòd tamen necesse habent isti concedere. Et præterea hoc videtur esse contra mentem sanct. Thom. qui & hîc & 1.2. quæst. 81. artic. 3. ad 1. & de ma. quæst. 4. artic. 6. ad 2. videtur tenere quod pœna corporalis peccati originalis sit primò & per se necessitas moriendi, siue obligatio ad mortem, ad quam homo aliquādo peruenit nisi sibi ex diuina misericordia relaxetur. Si dicatur quod necessitas moriendi: sequitur, cùm pœna iustè non infligatur nisi pro culpa, quod in quocúque est huiusmodi necessitas moriendi, est etiam culpa: sed omnes seminaliter ab Adam propagati etiā secundum istos incurrūt necessitatē moriendi secundum fidem, ergo & omnes secundum fidem actualiter peccatum originale contrahunt. Præterea, ista obligatio habendi peccatum non potest conuenire homini nisi quando est: tum quia quod nō est, ad nihil obligatur: tum quia à sua origine & natiuitate dicitur homo contrahere peccatum originale, siue esse peccato obnoxius. constat autem quod à sua natiuitate homo habet esse. aut ergo est ad habendū in illo instanti in quo anima infunditur corpori, & in quo homo primò esse dicitur, aut post. si ad habendum in illo instanti in quo generatur, & primò est: ergo si quis per gratiā non incurrat in illo instanti peccatum, in illo instanti non erit obligatus. Si enim tibi teneor soluere centū aureos die crastina, & illos mihi donas, & non vis vt die crastina restituam: nō ero tibi amplius debitor: die crastrina. nō ergo talis qui ex gratia non incurrit peccatum, habet ex sua generatione debitum habēdi peccatum, vt isti dicunt. Si autem ista obligatio est ad habendum peccatum post instans conceptionis siue infusionis animæ, ergo in primo instanti conceptionis suæ homo non contrahit peccatum originale quo inficitur à sua generatione: quod est contra S. Thom. de ma. quæst. 4. art. 7. & alibi, & omnes alios dicentes quod in ipsa animæ infusione peccatum originale contrahitur ab his in quibus originale peccatum ponitur. Præterea inquit S. Thom. 4. Sent. dist. 43. art. 4. q. 1. ad 3. quòd non sequitur si potest sine errore poni quòd aliqui non moriantur, quòd possit sine errore poni quòd aliqui sine originali peccato nascantur, quamuis mors sit pœna peccati originalis: quia Deus potest ex misericordia relaxare pœnam ad quam obligatur ex culpa præterita: vbi patet quod loquitur de peccato actualiter existente, cui debetur pœna. ergo non est secundum eius intentionem quod ita secúdum fidem possit teneri aliquem sine peccato originali nasci: sicut potest teneri quòd actualiter non sit mortuus. Confirmatur, quia in q. de ma. q. 4. art. 6 tenet S. Thom. quòd erroneum est dicere quod aliqui seminaliter ab Adam deriuentur absque originali peccato.

AN autem absolutè loquendo possit Deus alicui seminaliter descendenti ab Adam concedere quòd sine peccato originali cōcipiatur, dicendum est quòd sic, vt videtur esse de mente sancti Thomæ dicentis tertio Sententiarum distinct. 3. quæst. 1. artic. 1. quòd Deus potuit parentes beatæ Virginis sic in statu viæ curare vt prolem suam sine originali peccato concipere possent. Si autem arguatur, Potest Deus absolutè concedere alicui vt absque originali peccato concipiatur, ergo non pertinet ad fidem an quis sit in peccato conceptus, an absque peccato: negatur consequentia: quia licet illud Deus possit facere, non tamen manifestum nobis est quòd ipse faciat. Nam secūdum fidem tenetur Christum per passionem suam & mortem esse omnium saluatorē & redemptorem: vt patet in multis locis sacræ scripturæ, inquantum pro peccatis omnium quantum in se est satisfecit: quod vtique non esset verum si quis sine peccato originali conciperetur. Vnde sicut non valet ista consequentia, Deus absolutè potuit saluare genus humanum absque filij Dei incarnatione, ergo non spectat ad fidem quòd filius Dei propter salutem generis humani incarnatus sit, necne: ita nec prædicta consequentia tenet. Vbi enim in sacra scriptura aliquid traditur fieri pro cōmuni regula, sicut traditur quòd omnes peccauerunt in Adam, non potest oppositum sine errore teneri, nisi Deum aliter fecisse in aliquo particulari præter communem regulam cōstet, aut inquam per sacrā scripturam, aut per ecclesiæ determinationem. Per hoc autem non intendo quòd hæretici sint tenentes beatam virginem etiam sine originali peccato conceptam: nam nondum est per ecclesiam determinatum quid in hac re ad fidem pertineat, sed quòd S. Thom. visum est ad fidem pertinere, quòd omnes ab Adam seminaliter propagati peccatum originale contrahant, & quòd necessitas moriendi sit peccati originalis pœna. Secundò arguitur sic, secundum Apostolū ad Romanos quinto, per vnum hominem in hunc mundum peccatum intrauit & per peccatum mors, & ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccauerunt: sed hoc non intelligitur per modū imitationis: tum quia sic peruenisset peccatum & mors ad eos tantùm qui peccāt in similitudinem primi hominis peccātis, quod excludit Apostolus ex verbis quæ subdit, ergo intrauit per vnum hominem in modum originis: tum quia potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum: sicut expresse dicitur Sapient. 2. Inuidia diaboli, &c.

AD euidentiam primæ rationis contra falsam illam interpretationem, quæ erat Pelagianorum, vt inquit S. Thom. super epistolas Pauli, considerandum est, quòd illi dicuntur peccare ad imitationem peccati Adæ, qui peccatum actuale cōmittunt simile peccato Adæ, quod fuit superbiæ peccatum. Vnde cùm per peccatum quod per Adam intrauit in mundum, intrauerit etiam mors tanquam pœna, sequitur vt optimè deducit S. Thom. quòd ad eos tantùm perueniat peccatū & mors, qui actuali peccato Adam imitantur. hoc autem constat esse falsum in infantibus, qui moriuntur, & nullum commiserunt actuale peccatum. ideo illa interpretatio non est ad Apostoli mentem, sed magis quòd per originem & generationem hominis ab Adam seminaliter propagati peccatum in mundum intrauerit.

PRO declaratione secundæ rationis ad idem quam sanctus Thomas ex Augustino contra Pelagianos sumpsit, attendendum est quòd debet dici per aliquem peccatum esse ingressum in mundum inquātum peccantes eum imitantur, debet hoc attribui ei qui primò peccauit, & neminem imitatur, sed eum imitantur omnes homines: hoc autem nō potest dici de primo homine: quia ipse non peccauit primus inter creaturas intellectuales, sed diabolus, & ipse diabolum imitatus est peccando actuali peccato superbiæ. ideo bene inquit S. Thom. quòd si de introitu per imitationem intellexit Apostolus, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundū quàm per hominē. Tertiò, Dauid inquit: Ecce in iniquitatibus, &c. quod non potest intelligi de peccato actuali, ergo, &c. Quartò Iob 14. dicitur, Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? ex quo datur intelligi aliquam immunditiam ad hominem peruenire ex immunditia humani seminis: sed hoc oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur, cùm præmittatur: Et dignum ducis, &c. ergo, &c.

AD euidentiam huius quod dicitur in semine esse quandam immunditiam, ex qua immunditia peccatū in hominem peruenit, considerandum est quòd cùm peccatum originale sit quidam naturæ defectus, & sit quædam immunditia eius inquantum est priuatio originalis iustitiæ, eo modo dicitur huiusmodi immunditia esse in semine paterno quo in ipso est natura humana. in ipso autem est materia humana non in actu, sed in virtute tanquam in instrumento: quia semen est instrumentum hominis generantis: ideo & culpa originalis siue immunditia talis non est actu in semine, sed tantùm virtualiter tanquam in instrumento.

CONSIDERANDVM secundò quòd dupliciter possumus intelligere peccatum originale esse virtualiter in semine. Vno modo quia in semine sit quædam particularis virtus directè productiua huiusmodi peccati, per modum intentionis existens in ipso, non autem habens esse firmum & permanens: & hoc modo videtur intelligere Capreolus secundo Sententiarum distinctione trigesima prima. Alio modo possumus intelligere quòd in semine non sit particularis aliqua virtus quæ sit directè productiua peccati, cùm peccatum ipsum non sit nisi priuatio quædam & malum: priuatio autem non habeat causam productiuam sui directè, sed defectiuam, vt in pluribus locis ostendit sanctus Thomas & superiùs est ostensum. Sed virtus quæ est directè productiua naturæ humanæ per quandam concomitantiam dicitur productiua peccati concomitantis talem naturam, inquantum illa virtus est imperfecta, vt pote non valens naturā cum originali iustitia producere. Et hoc modo alij Thomistæ intelligunt peccatum originale esse virtualiter in semine, quod etiam mihi rationabilius videtur & conformius sanct. Tho. doctrinæ. Nam 1.2. q. 81. art. 1. ad 3. ostendens quomodo semen possit causare peccatum, ait quòd etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute naturæ humanæ quam concomitatur talis culpa.

SED contra hanc viam videtur esse quod ait S. Thom. in q. de ma. q. 4. art. 1. ad 9. Ibi enim tenet quòd peccatum originale est in semine secūdum quandam eius intentionem. Ex quo videtur quòd de mente eius in semine sit quædam virtus productiua peccati, habens esse intentionale. Sed respondetur quòd nō est mens ipsius in semine esse virtutem aliquam productiuam peccati, sed esse in ipso quendam defectum & quandam priuationē ex qua prouenit vt natura humana quæ virtute seminis producitur, sit subiecta defectui & culpæ: dicitur autem huiusmodi defectus & priuatio in semine, esse quædam intentio peccati originalis: quia est quædā eius similitudo secundum proportionem. Est enim priuatio virtus productiuæ naturæ cum iustitia originali: sicut peccatum originale est ipsa priuatio iustitiæ originalis in natura. Quòd autem ista sit mens S. Thom. patet, quia ibidem ait, quòd ex peccato primi parentis destituta est caro eius illa virtute, vt ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio eius.

CONSIDERANDVM tertiò quòd semen non solum est causatiuum immunditiæ hominis secundùm quandam concomitantiam modo exposito: sed etiam in seipso quandam immunditiam habet, propter quod inquit S. Thom. ex ipsius immunditia aliquam immunditiam ad homines ex ipso conceptu peruenire. Ista autem immunditia non habet rationem culpæ, cùm semen subiectum culpæ esse non possit, sed cuiusdam defectus naturalis. Sic enim Adam à Deo institutus erat cum iustitia originali, vt posset eam per seminalem propagationem in alios transfundere, & per consequens in semine eius virtus debebat esse instrumentalis iustitiæ originalis causatiua: per peccatum autem sicut Adam priuatus est virtute supernaturali productiua iustitia originalis, ita & semen eius tali virtute est priuatum, & remanet cum sola virtute naturali sibi ex principiis naturæ cōueniente. Defectus ergo talis virtutis supernaturalis debitę haberi considerata prima hominis institutione à Deo, dicitur seminis immunditia ex qua prouenit defectiuè immunditia in hominem conceptum ex eo, sicut ex aliquo defectu virtutis in semine hominis leprosi contingit defectus lepræ in prole, vt dicitur secundo Sentent. dist. 30. q. 1. art. 2. ad 4. Vnde cùm inquit S. Tho. oportere intelligi de immunditia peccati, cùm dicitur quòd ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum peruenit, hoc referendum est ad immunditiam hominis concepti, non autem ad seminis immunditiam. Ex prædictis patet, rationes Scoti 32. dist. secundi, quibus probat in semine non esse qualitatem morbidam productiuam peccati, & etiam non esse in semine aut in materia de qua formatur corpus prolis huiusmodi virtutem peccati productiuam nō procedere contra S. Thom. quia neque talem qualitatem ponit in semine paterno, neque in semine matris, aut quacūque materia ponit virtutem peccati productiuam quocunque modo. Et si aliquando inueniatur in eius scriptis dictum animam à carne peccatū originale contrahere tanquam à causa effectiua instrumētali, nomine carnis intelligendum est carnale semen paternum, & est intelligendum vt exposuimus. Quintò, Baptismus secundum communem Ecclesiæ cōsuetudinem exhibetur pueris recenter natis. ergo in eis est aliquod peccatum, non actuale, quia carēt vsu liberi arbitrij. ergo per originem traductum. probatur consequentia, quia cùm baptismus sicut & alia sacramenta sint quędam remedia contra peccatum, si oppositum consequentis staret cum antecedente: frustra pueris exhiberetur: quod in operibus Dei & Ecclesiæ nō est dicendum. Si dicatur quòd baptismus infantibus datur non vt à peccato mundentur, sed vt ad regnum Dei perueniant, quò quis peruenire non potest sine baptismo, iuxta illud Io. Nisi quis, &c. hoc est vanum, quia nullus à regno Dei excluditur nisi per aliquam culpam, cùm finis omnis rationalis creaturæ sit vt ad beatitudinem perueniat, quæ est in solo regno Dei, id est in ordinata societate eorum qui diuina visione fruuntur. à fine autem suo nihil deficiat nisi propter aliquod peccatum.

Obiectiones

Obiectiones contra peccatum originale.

Cap. 51.



SVNT autem quædã adhuc quæ veritati aduersari videtur. Peccatũ enim vnius aliis non imputatur ad culpam. Vnde Ezech. 18. dicitur quòd filius non portat iniquitatem patris. & huius ratio est, quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quæ in nobis sunt. hæc autẽ sunt quæ nostra voluntate committimus. non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur. Si verò quis dicat quòd vno peccante omnes peccauerunt in ipso, vt Apostolus dicere videtur, & sic vni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum: hoc etiam vt videtur, stare non potest: quia illi qui ex Adam nati sunt, quãdo Adam peccauit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantùm, sicut in prima origine. peccare autem cùm sit agere, non competit nisi existenti in actu. non igitur in Adam omnes peccauimus. Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse, quasi originaliter ab eo in nos peccatum proueniat simul cum natura: hoc etiam impossibile videtur. accidens enim cùm de subiecto ad subiectum non transeat, non potest traduci nisi subiectum traducatur: subiectum autem peccati, anima rationalis est: quæ non traducitur in nos ex primo parente, sed à Deo sigillatim creatur in vnoquoque, vt in secundo* ostensum est. non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam deriuari potest. *Cap. 86.

2 Adhuc, si peccatum à primo parente in alios deriuatur, quia ab eo originẽ trahunt: cùm Christus à primo parente originem duxit, videtur quòd ipse etiam peccato originali subiectus fuerit: quod est alienum à fide.

3 Præterea, quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem, est ei naturale. quod est alicui naturale, non est peccatum in ipso, sicut in talpa non est peccatum quod visu caret. non igitur per originem à primo homine peccatum ad alios potuit deriuari. Si autem dicatur quòd peccatum à primo parente in posteros deriuatur per originem, non inquantum est naturalis, sed inquantum est vitiata: hoc etiam (vt videtur) stare non potest. defectus enim in opere naturæ non accidit nisi per defectum alicuius naturalis principij, sicut per corruptionem aliquã quæ est in semine, causantur monstrosi partus animalium. nõ est autem dare alicuius naturalis principij corruptionem in humano semine. Non videtur igitur ꝙ aliquod peccatum ex vitiata origine deriuetur in posteros à primo parente.

4 Item, peccata quæ proueniunt in operibus naturæ per corruptionem alicuius principij, non fiunt semper vel frequenter, sed vt in paucioribus. si igitur per vitiatam originem peccatum à primo parente in posteros deriuetur, non deriuatur in omnes, sed in aliquos paucos.

5 Præterea si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proueniat, eiusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine: quia effectus sunt cõformes suis causis. origo autem siue generatio humana cùm sit actus potentiæ generatiuæ quæ nullo modo participat rationem, nõ potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpæ: quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium, qui subduntur aliqualiter rationi. vnde non imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originem nascatur leprosus vel cæcus: nullo igitur modo defectus culpabilis prouenire potest à primo parente in posteros per vitiatam originem.

6 Adhuc, naturæ bonum per peccatum non tollitur: vnde etiam in dæmonibus manent naturalia bona, vt Dionysius* dicit. generatio autem est actus naturæ: non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanæ generationis origo, vt sic peccatum primi hominis ad posteros deriuaretur. Dionys cap. 4. de diuinis Nominib.

7 Amplius, homo generat sibi similem secundũ speciem: in his ergo quæ non pertinent ad generationẽ speciei, non oportet filium assimilari parentibus: peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei: quia peccatum nõ est eorum quæ sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. non igitur oportet quòd ex primo homine peccante alij peccatores nascantur.

8 Præterea, filij magis assimilantur proximis parentibus quàm remotis. cõtingit autem ꝙ proximi parẽtes sunt sine peccato: & in actu generationis nullum peccatũ committitur. non igitur propter peccatũ primi parẽtis peccatores omnes nascuntur. Deinde si peccatum à primo homine in aliis deriuatum est: maioris autem virtutis in agendo est bonum quàm malum, vt suprà ostensum* est: multo magis satisfactio Adæ & iustitia eius per eum ad alios transiuit. *Cap. 11. 3. lib.

9 Adhuc, si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deueniunt, & sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quàm priores: quod præcipuè ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit à parente in prolem, & satisfactio transire non potest.

Super Cap. 51.



POSITA determinatione veritatis circa peccatum originale, vult cõsequenter S. Thom. quasdam obiectiones excludere. Circa hoc autem duo facit. Primò ponit ipsas obiectiones: secundò illis respondet, cap. sequenti. Prima ergo ratio est, quia peccatum vnius aliis non imputatur ad culpam, vt patet Ezech. 18. Filius, &c. Secunda, quia si dicatur vnicuique in hoc imputari suum peccatum, non autem alterius, ex eo quòd omnes in Adam peccãte peccauerũt, vt videtur Apost. dicere: hoc non valet, quia illi qui ex Adam nati sunt in eo nondum erant actu, sed virtute tantùm. Tertia est, quia si dicatur nos peccasse in Adã, eò quòd originaliter ab eo in nos peccatum proueniat simul cum natura hoc videtur impossibile, quia accidens non potest traduci nisi subiectum traducatur. Anima autem rationalis quæ est peccati subiectum, non traducitur in nos à primo parente, sed à Deo sigillatim creatur in vnoquoque. Quarta est, quia sequetur quòd etiam Christus peccato originali subiectus fuerit, cùm etiam ipse à primo parẽte originem duxerit. Quinta est, quia quod cõsequitur aliquod secundum suam originem naturalem, est naturale: quod autem est naturale alicui, non est peccatum in ipso. Sexta, quia si dicatur peccatum deriuari per originem non inquantum est naturalis, sed inquantum est vitiata, hoc stare non potest, quia defectus in opere naturæ non accidit nisi propter defectum alicuius naturalis principij. non est autem attendere alicuius naturalis principij corruptionẽ in humano semine. Septima est, quia peccata quæ proueniunt in operibus naturæ per corruptionem alicuius principij, non fiũt semper vel frequenter. Octaua est, quia origo humana cùm sit actus potentiæ generatiuæ quæ nullo modo participat ratione non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpæ: & consequenter nec defectus per vitiatam originem in prole proueniens, potest habere rationem culpæ, cum effectus suis causis sint conformes. Nona est, quia cùm secundum Dionysium naturæ bonum per peccatũ non tollatur, & generatio sit actus naturæ, non potuit per peccatum primi hominis vitiari humanæ generationis origo. Decima est, quia in his quæ non pertinent ad rationem speciei, non oportet filium parentibus assimilari: peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, cum sit corruptio naturalis ordinis. Vndecima est, quia filij magis assimilantur proximis parentibus quàm remotis: contingit autem quòd proximi parẽtes sunt sine peccato, & quòd in actu generationis nullum peccatum committatur. Duodecima est, quia sequitur quod etiam iustitia & satisfactio Adæ per eum ad alios transiuit, cùm maioris virtutis sit bonum in agendo quàm malum. Vltima est, quia pari ratione etiam peccata aliorum parẽtum deueniunt ad posteros, & sic posteriores semper sunt magis onerati peccatis.

Solutio obiectionum positarum.

Cap. 52.



AD horum igitur solutionem præmittendum est, quòd peccati originalis in humano genere probabiliter quædam signa apparent. Cùm enim Deus humanorũ actuum sic curam gerat, vt bonis operibus præmium & malis pœna retribuat, vt in superioribus* est ostensum: ex ipsa pœna possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diuersas pœnas & corporales & spirituales. inter corporales potissima est mors: ad quam omnes aliæ tendunt & ordinantur, scilicet fames, sitis, & alia huiusmodi. inter spirituales autem est potissima debilitas rationis: ex qua contingit ꝙ homo difficulter peruenit ad veri cognitionẽ, & de facili labitur in errorem, & appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multotiens obnubilatur ab eis. Posset tamẽ aliquis dicere huiusmodi defectus tam corporales quàm spirituales nõ esse pœnales, sed naturales defectus ex necessitate materiæ consequentes. Necesse est enim corpus humanũ, cùm sit ex *Lib. 3 cap. 140.

sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, & sensibilem appetitum in ea quæ sunt secundum sensum delectabilia moueri, quæ interdum sunt cõtraria rationi: & intellectum possibilem, cùm sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere difficulter ad scientiam veritatis pertingere, & de facili propter phantasmata à vero deuiare. Sed tamẽ si quis rectè consideret, satis probabiliter poterit æstimare, diuina prouidentia supposita, quæ singulis perfectionibus cõgrua perfectibilia coaptauit: ꝙ Deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit, vt ei dominaretur: & si quod huius dominij impedimentũ ex defectu naturę contingeret, eius speciali & supernaturali beneficio tolleretur: vt scilicet cũ anima rationalis sit altioris naturæ quàm corpus, tali cõditione credatur corpori esse coniuncta, ꝙ in corpore aliquid esse non possit contrarium animæ per quam corpus viuit: & similiter si ratio in homine appetitui sensuali coniungitur, & aliis sensitiuis potentiis, ꝙ ratio à sensitiuis potentiis nõ impediatur, sed magis eis dominetur. Sic igitur secundũ doctrinam fidei ponimus hominem à principio taliter esse institutũ, ꝙ quandiu ratio hominis Deo esset subiecta, & inferiores vires ei sine impedimento deseruirẽt, & corpus ab eius subiectione impediri nõ posset per aliquod impedimentũ corporale, Deo & sua gratia supplẽte quod ad hoc perficiẽdum natura minus habebat. ratione autem auersa à Deo, & inferiores vires à ratione repugnarent, & corpus vitæ quæ est per animam cõtrarias passiones susciperet. sic igitur huiusmodi defectus quãuis naturales homini videantur absolutè cõsiderando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen cõsiderando diuinã prouidentiã & dignitatem superioris partis humanæ naturæ, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse pœnales, & sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

1 His igitur visis respondendum est ad ea quæ in contrarium sunt obiecta. non enim est inconueniens ꝙ vno peccante peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamuis vnusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur: vt prima ratio procedebat. aliter enim est in his quæ sunt vnius indiuidui, & aliter in his quæ sunt totius naturæ speciei. nam participatione speciei sunt plures homines velut vnus homo, vt Porph. dicit. peccatum igitur quod ad aliquod indiuiduum siue personam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti, eo quòd personaliter vnus ab alio diuisus est. Si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, nõ est inconueniens quòd ex vno propagatur in alterum, sicut & natura speciei per vnum aliis cõmunicatur. cùm autẽ peccatum malum quoddã sit rationalis naturæ, malum autem si sit priuatio boni, secundum illum bonum quod priuatur, iudicãdum est peccatum aliquod ad naturam communem vel ad aliquam personam propriam pertinere. peccata igitur actualia quæ communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personæ peccãtis, puta gratiã & ordinẽ debitũ partium animæ: vnde personalia sunt nec vno peccante alter imputatur. primum autem peccatum primi hominis nõ solum peccantẽ destituit proprio & personali bono scilicet gratia & debito ordine animæ, sed etiã bono ad naturam cõmunem pertinẽte. vt enim suprà dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio, ꝙ inferiores vires perfectè rationi subiicerentur: ratio Deo, & animæ corpus: Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Huiusmodi autem beneficium quod à quibusdã originalis iustitia dicitur, sic primo homini collatum fuit, vt ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. ratione autem per peccatũ primi hominis se substrahente à subiectione diuina, subsecutum est quòd nec inferiores vires perfectè rationi subijciantur, nec animæ corpus: & hoc nõ tantum in primo peccante: sed idem defectus communis peruenit ad posteros: ad quos etiam dicta originalis iustitia peruentura erat. sic igitur peccatum primi hominis à quo omnes alij secundum doctrinam fidei sunt deriuati, & personale fuit, inquantum ipsum primum hominẽ proprio bono priuauit: & naturale, inquantum abstulit sibi & suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanæ naturæ. Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, & in aliis rationem culpæ habet: prout omnes homines computãtur vnus homo per participationem naturæ communis. sic enim inuenitur ꝺ volũtarium huiusmodi peccatum voluntate primi parẽtis, quemadmodum & actio manus rationem culpæ habet ex voluntate primi mouẽtis, quod est ratio: vt sic æstimentur in peccato naturæ diuersi homines quasi naturæ communis partes, sicut in peccato personali diuersæ vnius hominis partes. D. 1006.

2 Secundum hoc igitur verum est dicere, quòd vno peccante omnes peccauerunt in ipso, vt Apost. dicit, * secundum quòd secunda ratio proponebat, nõ quòd essent actu in ipso alij homines, sed virtute, sicut in originali principio. nec dicũtur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed inquãtum pertinent ad naturam ipsius quæ per peccatum corrupta est. * Rom. 5.

3 Nec tamẽ sequitur, si peccatum à primo parẽte propagatur in posteros, cùm subiectum peccati sit anima rationalis, quòd anima rationalis simul cum semine propagetur, secundum processum tertiæ rationis. hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturę quod originale dicitur, sicut & ipsa natura speciei: quæ quamuis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animæ aptum natum, vt in 2. * ostensum est. * Cap. 86.

4 Et licet Christus à primo parente secundum carnẽ descenderit, nõ tamen inquinationem originalis peccati incurrit, vt quarta ratio concludebat: quia materiam humani corporis solum à primo parente suscepit. virtus autem formatiua corporis eius nõ fuit à primo parẽte deriuata, sed fuit virtus spiritus sancti, vt suprà * ostensum est. vnde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente, licet eam de Adam susceperit sicut de materiali principio. * Cap. 46.

5 Considerandmm est etiam quòd prædicti defectus per naturalem originem traducũtur ex eo quod natura destituta est auxilio gratiæ quod ei fuerit in primo parẽte collatum ad posteros simul cum natura deriuandum. & quia hæc destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequẽs suscipit culpæ rationem. sic igitur defectus huiusmodi & culpabiles sunt per cõparationem ad primum principium quod est peccatum Adæ: & naturales sunt per comparationem ad naturã iam destitutam: vnde & Apost. dicit ad Ephes. 2. Eramus natura filij iræ. Et per hoc soluitur ratio quinta.

6 Patet igitur secundum prædicta, ꝙ vitium originis ex quo peccatum originale causatur prouenit ex defectu alicuius principij scilicet gratuiti doni, quod naturæ humanę in sui institutione fuit collatum: quod quidẽ donũ quodãmodo fuit natura: non quasi ex principiis naturæ causatum, sed quia sic fuit homini datũ, vt simul cũ natura propagaretur. obiectio autẽ sexta procedebat secũdum quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur.

7 Procedit etiam septima ratio per modum eundem de defectu principij naturalis, quod pertinet ad naturã speciei. Quod enim ex defectu huius naturalis principij prouenit, accidit vt in paucioribus: sed defectus originalis peccati prouenit ex defectu principij superadditi principio speciei, vt dictum est.

8 Sciendum est etiam ꝙ in actu generatiuæ virtutis non potest esse vitiũ de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personæ dependet, eò ꝙ actus generatiuæ virtutis non obedit rationi vel voluntati, vt octaua ratio procedebat: sed vitiũ originalis culpæ quæ ad naturã pertinet, nihil prohibet in actu generatiuæ potentiæ inueniri: cùm & actus generatiuæ potentiæ naturales dicantur.

9 Quod verò nonò obijcitur, de facili solui potest secundum præmissa. per peccatum enim tollitur homini bonum naturæ, quod ad speciem naturæ pertinet: sed bonum

naturæ

naturæ quod per gratiã superadditum fuit, potuit per peccatum primi parentis auferri, vt suprà dictum est.

10 Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimã rationem: quia cùm priuatio & defectus subinuicem correspondeant, ea ratione in peccato originali filij parentibus similantur, qua etiam donum à principio naturæ præstitutum fuisset à parẽtibus in posteros propagatum: quia licet ad rationem speciei non pertineret, tamẽ ex diuina gratia datum fuit primo homini, vt ab eo in totam speciem deriuandum. similiter peccatum per quod illud bonum priuatur, in totam speciem deriuatur.

11 Considerandũ est etiam, quòd licet aliquis per gratiæ sacramenta sic ab originali peccato mundetur, vt ei non imputetur ad culpam: quod est personaliter ipsum à peccato originali liberari: non tamen totaliter sanatur: & ideo secundũ actũ naturæ peccatũ originale transmittitur in posteros. sic igitur in homine generante, inquantũ est persona quædã, non est originale peccatũ: & contingit etiã in actu generationis nullũ esse actuale peccatũ, vt vndecima ratio proponebat: sed inquantũ homo generans est naturale generationis principiũ, infectio originalis peccati quod naturam respicit, in eo manet, & in actu generationis ipsius.

12 Sciendum etiam est quòd peccatũ actuale primi hominis in naturã transiuit: quia natura in eo erat beneficio naturæ præstito adhuc perfecta: sed per peccatum ipsius naturæ hoc beneficio destituta, actus eius simpliciter naturalis fuit: vnde nõ potuit satisfacere pro tota natura neque bonum naturæ redintegrare per suum actũ: sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimã rationem.

13 Similiter autem & ad decimam tertiam: quia peccata posteriorum parentum inueniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturæ concesso: vnde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personã peccantis inficiat. Sic igitur nõ est inconueniens, neque contra rationem, peccatũ originale in hominibus esse, vt Pelagianorum hæresis confundatur, quæ peccatum originale negauit.

Super Cap. 52.



D horum solutionem primò præmittit S. Thom quoddam necessarium. Secundò respondet vnicuique sigillatim. præmittit ergo quòd peccati originalis in humano genere probabiliter quædam signa apparent, scilicet & pœnæ corporales, vt est mors, & alia quæ ordinantur ad ipsa, puta fames, sitis, & huiusmodi: & pœnæ spirituales, vt est debilitas rationis, ex qua contingit vt difficulter perueniat ad veri cognitionem, & faciliter labatur in errorẽ, & appetitus bestiales omnino superare non possit. Si fortassis dicatur huiusmodi defectus nõ esse pœnales, sed naturales ex necessitate materiæ prouenientes, quia corpus humanum est ex cõtrariis compositum, & sensibilis appetitus in delectabilia secũdum sensum mouetur, quæ quandoque sunt contraria rationi: & intellectus possibilis est in potentia, & natus acquirere intelligibilia ex sensu: si quis rectè consideret, satis probabiliter poterit existimare, diuina prouidentia præsupposita, quæ singulis perfectionibus cõgrua perfectibilia coaptauit, Deum superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxisse, vt ei dominaretur, & omne impedimentum ex defectu naturæ contingens eius spirituali & supernaturali beneficio tolleretur, vt scilicet credatur animam tali esse conditione corpori coniunctam, quod in corpore aliquid esse nõ possit contrarium animæ per quam corpus viuit, & similiter rationem in homine appetitui sensitiuo & viribus sensitiuis sic cõiungi, quod ab eis nõ impediatur, sed magis eis dominetur. Ideo secundum fidei doctrinam ponimus hominem à principio taliter esse institutum, vt quandiu ratio esset Deo subiecta, & inferiores vires ei sine impedimẽto deseruirent, & corpus ab animæ subiectione impediri non posset, Deo & sua gratia defectum naturæ supplente: ratione autem auersa à Deo, & inferiores vires rationi repugnarẽt, & corpus vitæ contrarias passiones susciperet. ex quo infertur huiusmodi defectus, quamuis naturales homini esse videantur, considerata inferiori parte naturæ humanæ, considerata tamen diuina prouidentia, & dignitate partis superioris, satis probabiliter probari posse esse pœnales, & sic genus humanum alicui peccato originaliter esse subiectum.

ADVERTENDVM, quod S. Thom. ait satis probabiliter prædicta probari posse, vt ostendat ea quæ secundum fidem de peccato originali & eius pœna tenentur, contra rationem non esse, sed aliqua etiam probabili ratione probari posse, supposita diuina prouidentia, quam veri Philosophi non negant.

ADVERTENDVM quoque quòd bene dictum est prædictos effectus pœnales esse, considerata diuina prouidentia, & superiori parte, quia per diuinam prouidentiam collata est primo homini supernaturale beneficium à sua institutione: priuari autem eo quod etiam gratis est concessum, pœnale est, vt dicitur secundo Sententiarum dist. 30. quæst. 1. artic. 1. Istis præsuppositis respondet sanctus Thomas ad obiectiones superius factas. Ad primam quidem dicit primò, quod aliter est in iis quæ sunt vnius indiuidui, & aliter in iis quæ sunt totius naturæ speciei, cùm plures homines secundum Porphyrium participatione speciei sint vnus homo. Peccatum enim quod ad aliquod indiuiduum siue personã hominis pertinet alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti. si quod autem peccatum ipsam naturam speciei respiciat, non est incõueniens vt ex vno propagetur in alterum, sicut & natura speciei. Dicit secundò, quòd cùm peccatum malum quoddam sit rationalis naturæ, & malum sit priuatio boni, secundum illud bonum quod priuatur: iudicãdum est aliquod peccatum ad naturam communem vel ad aliquam personam propriam pertinere. peccata enim actualia quæ communiter ab omnibus agũtur, adimunt aliquod bonum personæ peccantis, puta gratiam & ordinem debitum partium animæ: ideo personalia dicuntur: nec vno peccante alteri imputantur: peccatum autem primi hominis non solùm peccantem destituit illo proprio bono & personali, sed etiam bono ad naturam communem pertinente, scilicet hoc beneficio quòd inferiores vires perfectè rationi subijcerentur, ratio Deo, & corpus animæ: quod beneficium à quibusdam originalis iustitia dicitur, qua ratione se per peccatũ à subiectione Dei subtrahente, subsecutum est quod nec inferiores vires perfectè rationi subijciantur, nec animæ corpus, non solùm in primo peccãte, sed etiam in posteris, ad quos originalis iustitia simul cum natura peruentura erat. ideò peccatum primi hominis & personale fuit, inquãtum ipsum primum hominem proprio bono priuauit: & naturale, inquantum abstulit sibi & suis posteris consequenter beneficium toti humanæ naturæ collatũ. Dicit tertiò, quòd huiusmodi defectus etiam in aliis à primo parente rationem culpæ habet, prout omnes homines computantur tanquam vnus homo per participationem naturæ communis, quia sic inuenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parẽtis, quemadmodum & actio manus rationem culpæ habet ex voluntate primi mouẽtis, quod est ratio. existimantur enim in peccato naturæ diuersi homines quasi naturæ communis partes, sicut & in peccato personali diuersæ vnius hominis partes.

CIRCA primum dictum respõsionis aduertendum, quòd ea quæ sunt propria vnius hominis & vnius indiuidui, cõueniant sibi vt ab aliis indiuiduis & personis distinguitur, quia vt inquit S. Thom. vnus homo ab alio personaliter distinguitur: ea autem quæ naturam communem cõsequuntur, conueniunt vni indiuiduo, non secundũ quòd ab alio indiuiduo personaliter distinguitur, sed secundum quòd cum aliis conuenit in natura, & cum illis habet vnitatem. propterea bene dictum est, quòd aliter est in his quæ sunt vnius indiuidui, & aliter in his quæ sunt totius naturæ speciei, propter vnitatem omnium hominum in natura communi.

CIRCA secundum dictum considerandum est, quòd duplex est ordo partium animæ, vnus habitualis, secundum videlicet quòd inferior pars nata est & disposita sequi omnino motionẽ & imperium superioris. Alius est actualis: quando scilicet actualiter inferior pars mouetur secundum conuenientiam & motionem superioris partis. Cùm ergo dicitur quòd peccata actualia & personalia adimunt ordinem partium animæ in peccante, intelligitur non de habituali ordine, quia ille adimitur per peccatum originale, cùm ad naturã pertineat: sed de actuali ordine qui ad personam pertinet, cuius est operari. homo enim peccans operatur secũdum inferioris partis inclinationem non regulatæ ratione, cùm tamen deberet ordinem rationis sequi.

CIRCA tertium dictum considerandum est, vt optimè declarat sanct. Thom. de malo, quæstione quarta, art. 1. quòd aliquis homo singularis dupliciter considerari potest. Vno modo inquantum est quædam singularis persona: alio modo inquantum est pars multitudinis hominum quæ per naturalem originem deriuatur ab vno. Primo modo conuenit sibi actus quem proprio arbitrio & per seipsum facit: secundo verò modo potest sibi conuenire actus quem nen per seipsum facit, sed qui fit à capite huiusmodi multitudinis inquantum huiusmodi, sicut & actus qui fit à principe collegij, ad vnumquemque de collegio aliquo modo dicitur pertinere. ista enim hominum multitudo sic ab vno per naturalem originem descendentium cõsideratur tanquam vnus homo, cuius omnes particulares homines sunt membra, & cuius ipse Adã est caput & principium mouẽs. Quia ergo iustitiæ originalis donum fuerat datũ primi homini, non tanquam singulari personæ, sed tanquam principio totius naturæ, vt scilicet ab eo per originẽ deriuaretur in posteros, hoc donum ipse peccãdo amisit, & pro se & pro sua posteritate. Et hic defectus habet rationem culpæ in omnibus qui ab Adam seminaliter descẽdunt, ratione voluntarij peccati Adam ex quo processit, inquantum vnusquisque consideratur vt mẽbrum totius multitudinis hominum, cuius Adam est caput. Comparatio ergo S. Thom. inter defectum hunc traductum in prolem & actionem manus, tenet quantum ad hoc quòd sicut actio manus habet rationẽ culpæ, inquantum manus est instrumentum hominis motum à primo principio motiuo existente in homine, scilicet à voluntate, quę tamen non est in ipsa manu: ita & defectus naturæ in hanc prolem per generationem deueniens, habet rationem culpæ, inquantum hic homo genitus est pars naturæ humanæ, in quam huiusmodi peccatum proueuit voluntate primi parentis voluntariè peccantis. & sic constat quòd tale peccatum dicitur in hoc homine voluntariũ esse, non propria voluntate simpliciter, sed aliena: licet aliquo modo possit dici voluntarium propria voluntate, inquantum, cùm sit pars multitudinis humanæ, voluntas primi hominis potest dici vniuscuiusque voluntas aliquo modo, quantum ad ea quæ pertinent ad naturam.

SED circa ea quæ hîc dicuntur, dubium occurrit. Non enim videtur verum huiusmodi defectum naturæ habere rationem culpæ, inquantũ est voluntarius voluntate primi parentis, tum quia magis videtur habere rationem pœnæ quàm culpæ, tum quia nõ videtur quomodo sit voluntarius illa voluntate. Primum ostenditur, quia priuatio originalis iustitiæ est defectus sequens ex peccato primi parentis: defectus autem proueniens ex peccato non habet rationem culpæ. vnde S. Thom. 1. 2. q. 75. art. 5. ait quòd subtractio originalis iustitiæ habet rationẽ pœnæ, sicut est subtractio gratiæ, & loquitur de subtractione passiua. Secundum verò ostenditur, quia quod est præter intentionem, non potest dici voluntarium. constat autem quòd Adam peccando non intendebat priuationẽ iustitiæ originalis. Respondetur & dicitur primo ex doctrina S. Thom. in quæst. de malo, loco præallegato, quòd ista priuatio originalis iustitiæ si comparetur ad hunc hominem descendentem per originem naturalem ab Adam, inquantum est particularis persona, sic nõ habet rationem culpæ, sed pœnæ, quia nullo modo

lo modo est voluntarius. neque enim directè neque indirectè est volitus propria voluntate eius qui generatur, cùm à principio generationis proles nullum habeat actum volũtatis: sed si compararetur ad ipsum inquantum est quoddã membrum & quædam pars humanæ naturæ, sic habet rationem culpæ, quia est volũtarius voluntate principij & capitis totius naturæ. Nam omnis defectus in natura prolis inuentus deriuatus à peccato primi parentis, habet rationem culpæ, si sit in subiecto capaci culpæ, vt dicitur de Ma. vbi suprà, art. 2. Quod ergo inquit S. Tho. subtractionem originalis iustitiæ habere rationem pœnæ, intelligitur inquantum comparatur ad hunc hominem vt est persona particularis: hic verò loquimur de ipsa inquantum comparatur ad hunc hominem vt est pars totius naturæ, & vt omnes homines tãquam vnus homo participatione naturæ communis reputantur. Non est autem inconueniens vt defectus naturæ proueniens in alium ex peccato alterius habeat rationem culpæ originalis, inquantum est aliquo modo voluntarius. Dicitur secundò, quòd huiusmodi defectus non est omnino præter intẽtionem primi peccantis. Nam dupliciter potest dici aliquid volũtarium. Vno modo, quia ipsum secundum se considerandum est volitum, & tale dicitur esse directè intentum. Alio modo, quia coniungitur de necessitate ei quod secundum se est volitum, siue sequitur de necessitate ad voluntarium actum, & tale dicitur esse intentum indirectè & concomitanter. Defectus ergo naturæ per originem proueniens dicitur voluntarius voluntate primi hominis, non quidẽ primo modo, tanquam scilicet secundum se volitum, sed secundo modo, inquantum de necessitate secundum diuinam ordinationem secutus est voluntarium ipsius peccatum. ideo licet præter intentionem primam & directam Adam peccantis fuerit, fuit tamen ab ipso indirectè & concomitanter intentus: & ideo etiam in ipso Adam talis defectus naturæ habebat rationem culpæ, non quidem originalis, quia non erat per naturalem originẽ traductus, sed actualis, inquantũ erat aliquo modo volitus per actum voluntatis hominis peccantis: & naturalis, inquantum erat defectus naturam concomitans ex voluntario peccato ipsius Adam. Vnde S. Thom. 2. Sent. dist. 3. art. 1. ait quòd infectio ex inordinata voluntate primi parentis proueniẽs in ipso fuit per modum peccati actualis, & per modum peccati naturalis: in sequentibus autem non est nisi vt peccatum naturale.

CONSIDERANDVM vlterius ex toto processu huius responsionis haberi, quòd ad rationem iustitiæ originalis pertinebat non solùm quòd corpus animæ subderetur, & inferiores vires subderentur rationi, sed etiam quòd ratio subderetur Deo: quod patet ex eo, quòd postquam dixit sanctus Thomas humanam naturam institutam cum subiectione virium inferiorum ad rationem, rationis ad Deum, & corporis ad animam, subiungit hoc beneficium vocari à quibusdam iustitiam originalem. Ex quibus patet eum velle quòd subiectio mentis ad Deum, ad iustitiam originalem pertineat: id quod etiã in aliis locis expressius ponit. Ex hoc autem haberi potest ꝙ iustitia originalis gratiam includebat tãquam videlicet sui radicem, quia sicut subiectio corporis ad animam & inferiorum virium ad rationem erat supernaturalis, per iustitiã scilicet originalem, quæ erat gratia gratis data: ita & subiectionẽ rationis ad Deum oportebat supernaturalem esse, & cõsequenter per gratiam gratum facientem, cuius est animam Deo supernaturaliter subiicere: propter quod inquit S. Thom. 1. q. 100. art. 1. ad secundum, quòd radix originalis iustitiæ consistit in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, & hac ratione concludit & ibi, & q. 95. artic. 1. quòd & Adam creatus est in gratia, & pueri cum iustitia originali nati gratiam habuissent.

SED occurrit dubium. Videtur enim velle sanctus Thomas (vt ex hoc processu manifestè apparet) quòd auersio voluntatis primi hominis à Deo per peccatum actuale, fuit causa amissionis iustitiæ originalis, & subiectio voluntatis ad Deum erat causa conseruationis ipsius: sed idem non est causa suiipsius. ergo subiectio voluntatis ad Deum, non erat aliquid intrinsecum iustitiæ originali. Dupliciter ad hoc responderi potest. Primò, quòd subiectio voluntatis ad Deum, non ponitur causa conseruatiua iustitiæ originalis simpliciter, sed tantùm secundum quòd in inferioribus viribus animæ, & in corpore inueniebatur, modo non est inconueniens idem secundum effectum quem ponit in vna parte animæ, esse causam effectus quem ponit in aliis animæ partibus. Secundò, potest responderi, quòd duplex est subiectio voluntatis ad Deum, sicut & duplex auersio scilicet actualis, siue virtualis, & habitualis. Illa subiectio quæ ponitur conseruatiua iustitiæ originalis, erat actualis, siue virtualis scilicet in proposito. quandiu enim durasset propositum talis subiectionis, mansisset iustitia originalis. subiectio autem quæ ad iustitiam originalem pertinebat, tanquam eius primus effectus erat habitualis: sicut & auersio actualis à Deo, fuit causa demeritoria priuationis iustitiæ originalis. habitualis autem auersio in peccato includitur originali, sicut primus effectus priuationis iustitiæ originalis quæ est in animæ essentia, sicut & ipsa originalis iustitia in ea erat.

AD secundam rationem dicit primò S. Thom. quòd licet in Adam non essent alij homines actu, erant tamen in virtute, sicut originali principio. Dicit secundò, quòd nõ dicuntur alij peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quæ per peccatum corrupta est.

ADVERTENDVM ex hac responsione, quòd aliquis potest dici peccare dupliciter, aut scilicet quia producit actum peccati, aut quia habet ab alio naturam subiectam peccato. Primo modo non dicuntur alij homines peccare in Adam, sed bene secundo modo. Ad tertiam dicit quòd hoc modo propagatur peccatum naturæ, quo & ipsa natura speciei: quæ quamuis per animam rationalem perficiatur, non tamen anima propagatur cũ semine, sed solùm corpus ad susceptionẽ animę aptum natum.

ATTENDENDVM sensum huius responsionis esse, quòd licet anima rationalis quæ est subiectum peccati originalis non propagetur cum semine, id est, non educatur de potentia in actu virtute seminis, propagatur tamen corpus illi proportionatum, ex quorum vnione resultat natura humana: propter quod dicitur humana natura cum semine propagari. Et sic dicitur propagari anima à semine, non per effectiuam productionem ipsius, sed per dispositionem materiæ sibi conuenientis & proportionati, iuxta illud quod inquit S. Thom. 1. 2. q. 83. art. 1. ad secundũ, animam huius hominis non fuisse secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectiuo, sed sicut in principio dispositiuo. Vnde illa propositio, Accidens non potest traduci nisi traducatur subiectum: non habet veritatem si intelligatur de traductione effectiua tãtùm: sed sufficit quòd traducatur subiectũ traductione dispositiua: sicut & ista propositio, Natura non traducitur nisi traducatur forma per quam perficitur: non habet veritatem si intelligatur de traductione & productione formæ effectiua tantùm, sed sufficit vt dispositiuè traducatur. Ad quartam negatur consequentia, quia Christus materiam solùm humani corporis à primo parente suscepit: virtus autem formatiua fuit virtus spiritus sancti: vnde & humanam naturam ab Adam accepit, non sicut ab agente, sed eam de ipso sicut de materiali principio suscepit.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Thom. 1. 2. q. 81. art. 4. & q. de malo, q. 4. artic. 6. quòd illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem actiuã in generatione originaliter ab Adam deriuatam, quia tale peccatũ non deriuatur in posteros à primo parente nisi inquantum ab ipso mouentur per originem. Ideo bene dicitur hoc loco Christum peccatum originale non contraxisse, licet materiam sui corporis ex beata virgine ab Adam descendẽte susceperit, quia corpus eius non fuit formatum virtute actiua seminis ab Adam descendentis, sed spiritus sancti virtute. Ad quintam dicit primò quòd ideo prædicti defectus per naturalem originem traducũtur, quia natura destituta est auxilio gratiæ, quod simul cum natura erat ad posteros deriuandum. Dicit secundò, quòd hic defectus suscipit rationem culpæ, quia hæc destitutio ex voluntario peccato processit. Ex quo patet quòd huiusmodi defectus & culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, id est, ad peccatum Adę, & naturales sunt per comparationem ad naturam iam destitutam, iuxta illud Ephes. 2. Eramus natura filij iræ.

ADVERTENDVM quòd S. Thom. vult negare illam propositionem, quod est naturale alicui modo inferius exponendo, non est peccatum in ipso. potest enim quod est naturale, habere rationẽ culpæ, inquantum prouenit ex peccato voluntario alicuius, à quo natura destituta supernaturali auxilio in alio originem habet.

ADVERTENDVM quoque ex ista responsione, quòd natura dupliciter cõsiderari potest, scilicet secundum se: & sic defectus qui sunt in natura, nullo modo sunt culpabiles, sed tantummodo naturales: & vt ex voluntario peccato primi parentis consequuntur naturam destitutam prædicto auxilio, quod huiusmodi defectus prohibebat, & sic culpabiles sunt, licet etiam sint naturales. Ad sextam, admissa responsione data, negatur vitium originis non prouenire ex defectu alicuius principij, scilicet gratuiti doni collati naturæ in sui institutione. Dicitur secundò, quòd hoc donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturæ causatum, sed quia sic homini datum fuerat, vt simul cum natura propagaretur, id est, virtute seminis perueniret ad prolem: & ideo vitiata origo est ex defectu principij aliquo modo naturalis, licet nõ naturalis, vt ex principiis naturæ causati.

ADVERTENDVM, quòd vult S. Thom. hanc distinctionem intelligi, scilicet quòd naturale dupliciter dicitur. Vno modo quod est ex principiis naturæ causatum, & sic origo non est vnita vitio originalis peccati ex defectu principij naturalis. Alio modo, quia simul cum natura est propagatum, sic origo dicitur vitiata propter defectum principij naturalis.

ADVERTENDVM secundò, quòd iustitia originalis erat aliquo modo in semine Adam antequam peccaret, inquantum habebat virtutem aliquo modo causatiuam ipsius simul cum natura quandocunque ab ipso decideret: ideo subtracta dicta iustitia à natura per peccatũ Adam, potest dici in semine esse defectum alicuius principij, per quam origo est vitiata, & natura prouenit peccato obnoxia. Ad septimam per idem patet. Assumptum enim verum est de eo quod prouenit ex defectu principij naturalis, id est, ad naturam speciei pertinentis, nõ autem de eo quod prouenit ex defectu principij naturalis: id est superadditi principio speciei, hoc est animæ rationali, simul cum specie transfundendi. Ad octauã dicitur, quòd assumptum est verum loquendo de vitio culpæ actualis, quæ ex voluntate singularis personæ (intellige inquãtum singularis est) prouenit, cùm actus generatiuæ potentiæ non obediat rationi vel voluntati. non est autem verum de vitio originalis culpæ, quæ ad naturam pertinet, cum & actus generatiuæ potentiæ naturales dicantur.

ADVERTENDVM quòd culpa originalis dicitur esse in actu generatiuæ potentiæ, nõ quidem formaliter aut subiectiuè, sed virtualiter tantùm, quomodo etiam dicitur esse in semine. Ad hoc autem non requiritur quòd actus huiusmodi obediat rationi, sed sufficit quòd sit actus naturæ & causatiuus ipsius, sicut & ipsa culpa originalis est vitium naturæ. Ad nonam dicit, quòd licet per peccatum huiusmodi non tollatur homini bonum naturæ, quod ad naturæ speciem pertinet, bonum tamen naturæ per gratiam superadditum auferri potuit, vt dictum est.

Ad decimam dicitur, quòd cùm priuatio & forma sibi correspondeant, sicut donum naturæ præstitum, licet ad rationem speciei non pertineret, tamen à primo homine ex diuina gratia in totam speciẽ erat deriuãdum: ita peccatum per quod illud bonum priuatur per totã speciem deriuatur. Ex ista responsione vult negare S. Thom. hanc propositionem: In iis quæ non pertinent ad rationem speciei non oportet filium parentibus assimilari. falsa est enim, quando aliquid datur parenti vt deriuandum in filios, aut quando est priuatio eius quod in filios erat deriuandum. Ad vndecimam dicit quòd licet aliquis per sacramenta ab originali peccato mundetur, inquantum est culpa, quod est personaliter à peccato huiusmodi liberari, & in generante non sit peccatum originale, inquantum est persona quædam, contingátque etiam in actu generationis nullum esse peccatum, non tamen natura totaliter sanatur: & iccirco manet huiusmodi peccatum in generante, inquantum est naturale generationis principium, & in actu generationis, atque per hunc actum qui est actus naturæ, transfunditur in posteros.

AD euidentiam huius responsionis cõsiderandum est ex doctr. S. Tho. 1. 2. q. 81. art. 3. ad secundum, & de Ma. q. 4. art. 6. ad 4. & secundo Sent. dist. 32. q. 1. art. 1. quòd cùm originale peccatum iustitiæ originali opponatur, hæc autem faciat subiectionem superioris partis animæ ad Deũ, & inferiorum virium ad superiorem, atque corporis ad animã, omnes istæ rectitudines & subiectiones per peccatum originale tollũtur: vnde formale in peccato originali est priuatio rectitudinis superioris partis ad Deum, & ex hoc

habet rationem culpæ quæ rectitudini voluntatis opponitur: materiale verò, vt inferius declarabitur, est concupiscentia seu fomes aut habilitas ad malum. Per Baptismum ergo remouetur peccatum originale, quãtum ad id quod est formale in ipso, scilicet quãtum ad ipsam inordinationem voluntatis, siue priuationem rectitudinis in voluntate, ex qua huiusmodi defectus originalis culpæ habet rationem, & ex qua habet vt personam inficiat macula culpæ, non autem remouetur quantum ad concupiscentiam siue fomitem. Ideo bene hîc dicitur hominẽ per sacramenta ab originali mundari personaliter, & vt ei non imputetur ad pœnam: non autem naturam totaliter sanari, quia videlicet manet infectio in partibus inferioribus animæ, nõ autem in superiori parte: & quia homo non generat secundum superiorem partem animæ, sed secundum inferiorem: ideo bene dicitur quòd secũdum actum generationis, qui est actus naturæ, ab huiusmodi generante, cui remissum est peccatum originale modo dicto, transmittitur dictum peccatum in posteros.

ADVERTENDVM etiam, quòd non dicit sanct. Thom. naturam per sacramenta absolutè non sanari omnino, quia vt patet ex locis prædictis præcipuè secundo Sententiarum illa dispositio ad malum quæ dicitur concupiscentia vel fomes, per baptismum aliquo quidem modo tollitur, inquantum per gratiam minuitur, ipsa gratia in contrarium inclinante ei ad quod fomes disponebat: non tamen tollitur totaliter, cùm sequatur conditionem naturæ.

SED occurrit duplex dubium. Primum est, quia videtur velle S. Thom. de Ma. q. allegata ad decimum, quòd post baptismum remanet quidẽ concupiscentia, non tamen cùm carentia originalis iustitiæ, ex quo sequitur quòd nullo modo remaneat peccatũ originale post baptismum. vbi enim est iustitia originalis, ibi non est originale peccatum. Secundum dubium est, quia non videtur quomodo possit à generante transmitti in prolem vitium naturæ sub ratione culpæ, si in ipso generante non est sub ratione culpæ, quum non sit vitium in natura geniti nisi propter vitium naturæ generantis. effectus enim non excedit suam causam.

AD primum dicitur quòd de iustitia originali dupliciter loqui possumus. Vno modo, vniuersaliter scilicet, & quantum ad effectum quo perficit partem superiorem animæ, & quãtum ad effectum quo perficit omnes alias partes. Alio modo tantùm vt perficit superiorem animæ partem, quo modo absolutè etiam potest dici in homine esse iustitia originalis, quia ex ordinatione in illa superiori parte sequitur in aliis inferioribus partibus ordinatio.

DICTVM ergo sancti Thomæ non est intelligendum de carentia iustitiæ originalis primo modo, sed de carentia ipsius secundo modo. Remanet enim concupiscentia quæ dicit carẽtiam iustitiæ orginalis, vt perficiebat inferiores partes, sed non remanet cum carentia iustitiæ originalis, vt perficit superiorem partem, cùm per baptismum restituatur gratia, per quam superior pars animæ coniungitur Deo, & sic restituitur iustitia originalis quantum ad illum effectum, licet non restituatur secundum essentiam. Vnde in prima secundæ inquit sanctus Thomas quòd post baptismum remanet peccatum originale actu, sed transit reatu, id est, remanet quantum ad concupiscentiam quæ est materiale in peccato originali, non remanet autem quantum ad priuationem iustitiæ originalis, vt perficit superiorem partem animæ, quod est formale, ex quo habet vt sibi debeatur pœna. Ad secundum respondetur, quòd nullũ inconueniens est in baptizato defectum naturæ non habere rationem culpæ, sed tãtùm pœnæ: & tamen hunc defectum transfundi in prolem sub ratione culpæ, quia (vt inquit S. Thom. de Ma. vbi suprà ad septimum. & 2. Sent. dist. 31. q. 1. art. 1. ad quartum) non est inconueniens quòd pœna sit causa culpæ, non quidem inquantum huiusmodi, sed inquantum ex culpa causatur. virtus enim causæ manet in effectu. Cùm autem dicitur quòd effectus non excedit suam causam, dicitur primò, quòd hoc est falsum de causa instrumentali. Dicitur secundò quòd hic effectus non excedit suã causam, quia quod habet vitium naturæ in genito formaliter, habet vitium naturæ in generante virtualiter.

AD duodecimam dicit, quòd non potuit primus homo satisfacere pro tota natura, neque bonum naturæ redintegrare per suum actum, quia peccatum actuale ipsius transiuit in naturam, inquantum ipsa per peccatum huiusmodi destituta est beneficio sibi præstito, qua destituta actus eius simpliciter naturalis fuit; sed solùm satisfacere aliquatenus potuit, pro eo quod ad ipsius personam spectabat.

ADVERTENDVM primò ex doctrina sancti Thomæ, 3. dist. 1. q. 1. art. 2. ad vltimum, quòd cùm bonum naturæ institutæ à Deo redintegrari non possit nisi iterum sub beneficio sibi à sua institutione præstito constituatur, & hoc non possit fieri nisi per actum habentem aliquid virtutis supernaturalis, eò quòd tale beneficium supernaturale esset, vbi actus fuerit merè naturalis, nihil videlicet habens supernaturalis virtutis; natura non poterit per huiusmodi actum redintegrari, cùm per actum omnino naturalem non possit natura eleuari supra suę naturæ conditionem, sed hoc ad cõditorem naturæ pertineat, ad quem etiam pertinet naturarum gradum ordinare. Ideo bene ostendit S. Thom. primum hominem non potuisse bonum naturæ per actum suum redintegrare: quia cùm natura per peccatum primi hominis destituta esset supernaturali beneficio, actus eius simpliciter naturalis fuit.

ADVERTENDVM secundò, quòd per actum personalem non potuit primus homo satisfacere pro peccato humanæ naturæ, quia (vt tangitur inferius, & 3. quæst. 1. art. 2. ac 3. Sent. dist. 1. quæst. 1. artic. 1. ad sextum) purus homo est aliquid minus tota generis humani vniuersitate, sed bene pro peccato suo, inquantum ad personam pertinebat, satisfacere potuit, nec tamen per seipsum plenè, sed tantùm cum adiutorio gratiæ. Ideo bene dicitur hîc quòd aliquatenus pro eo quod ad ipsius personam pertinebat, satisfacere potuit.

ADVERTENDVM quoque illam probationem consequentiæ, quia videlicet bonum est potentius ad agendum quàm malum, non esse efficacem, quia non dicimus peccatum Adę causasse peccatum in alios per modum efficentiæ, sed per modum demeriti: per peccatum enim demeruit Adam iustitia orginali priuari & pro se & pro aliis: & sic vt actus eius, scilicet à natura proueniens, remaneret naturalis omnino. Ad vltimam negat sequelam, quia cùm peccata posteriorum parentum inueniant naturam destitutam beneficio sibi primitus concesso, ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solùm qui personam peccantis inficiat.

ADVERTENDVM responsionem (vt etiam clarius ostenditur 1. 2. q. 81. art. 2. & de Malo, q. 4. art. 8.) ad hoc tendere, quòd non est eadem ratio de peccato Adæ, & de peccatis proximorum parentum, quia per peccatum Adæ destituta est natura eo quod transmittendum erat in posteros: & ideo per actum naturæ transmissum est ad posteros eius peccatum: per peccata autem actualia proximorum parentum non inficitur aliquo modo natura, sed ipsa est prius infecta: ideo non sequitur vt eorum peccata in posteros transmittantur. Ex his concludit S. Thom. contra Pelagianos, neque inconueniens esse, neque contra rationem, peccatum originale in hominibus esse.

CÆTERVM, quia superius præsuppositum est peccatum originale consistere in priuatione iustitiæ originalis, & concupiscentiam includere, ne ex ignorantia quod quid est peccati originalis, quæ superius tradita sunt, minus clara sint: videndum est quid per formale & quid per materiale peccati originalis intelligamus. Conueniunt quidem omnes Thomistæ in hoc, quòd duo includuntur in peccato originali. Vnum scilicet formale, quod est priuatio originalis iustitiæ: alterum verò materiale, quod est concupiscentia. hæc enim ad peccatum huiusmodi pertinere expresse ponit sanctus Thomas in prima secundæ, in quæstio. de Malo, & 2. Sentent. sed in horum declaratione diuersis viis incedunt. quidam enim dicunt quòd per priuationem iustitiæ originalis intelligitur & priuatio illius doni supernaturalis, quæ iustitia originalis propriè dicitur, & priuatio subiectionis ad Deum, quę est primus talis doni effectus: sed illa priuatio pertinet primò ad formale peccati originalis, ista verò secundariò. per concupiscentiam autem dicunt intelligi omnem aliam inordinationem tam voluntatis quàm aliarum virium animæ. Primum accipiunt ex eo quod sanctus Thomas 1. 2. quæst. 82. artic. 3. de huiusmodi formali loquens dicit priuationem iustitiæ originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, esse formale: & subdit quòd omnis alia inordinatio virium animæ se habet sicut materiale. Ex his enim videtur velle sanctus Thomas quòd & priuatio iustitiæ originalis, & inordinatio voluntatis quæ est priuatio subiectionis voluntatis ad Deum, ad formale pertineat. Secundum verò accipiunt ex eo quod ibidem subditur, non quidem quòd omnis inordinatio aliarum virium animæ sit sicut materiale, sed absolutè quòd omnis alia inordinatio virium animæ, in hac includens etiam aliquam voluntatis inordinationem, scilicet cõuersionem voluntatis ad malum, quæ quidem absolutè pertinet ad materiale, sed tamen inter materialia peccati originalis se habet vt formale. Addunt quoque isti quòd peccatum originale non est pura priuatio originalis iustitiæ, sed est aliquod positiuum, scilicet qualitas quædam & habitus. hoc autem accipiunt ex verbis S. Tho. dicentis 1. 2. q. allegata, art. 1. & ad primum, quòd est habitus, & quòd vltra priuationem habet aliquid positiuè, sicut & ægritudo corporalis. Capreolus verò in secundo, distinct. 30. videtur per priuationem iustitiæ originalis intelligere priuationem illius doni gratuiti, & omnẽ inordinationem in voluntate inde consequentem, per concupiscẽtiam verò inordinationem in omnibus viribus animæ aliis à voluntate. Tenere quoque videtur concupiscentiam non dicere aliquem habitum, aut aliquam qualitatẽ inclinantem ad malum, sed aut priuationem, aut relationem quãdam. Videtur autem mihi, quòd Capreoli opinio magis sit ad mentem sancti Thomæ. Quantum quidem ad formale peccati originalis, quia vbique distinguit sanctus Thomas voluntatem ab aliis potentiis animæ, sicut motiuum à mobili, & ait ob hãc causam quòd pertinet ad voluntatem esse quasi formale. Ex quo concludit, quòd cùm priuatio iustitiæ originalis pertineat ad voluntatem, intellige non formaliter & primò, sed inquantum primus effectus iustitiæ originalis erat in voluntate, ipsa est sicut formale in peccato originali. Ex his enim habetur quòd per priuationem iustitiæ originalis priuatio illius doni gratuiti existentis in essentia animæ formaliter, & omnis inordinatio voluntatis inde proueniens intelligitur. Quantũ ad materiale quoque patet quòd sola inordinatio aliarum virium à voluntate ad ipsum pertinet, cùm dicat sanctus Thomas quòd cùm ex parte virium inferiorum à voluntate motarum sit pronitas ad inordinatè appetendum, quę concupiscentia dici potest: ipsa concupiscentia est quasi materiale. Ex hoc enim patet, cùm sola concupiscentia ponatur materiale in peccato originali, quòd sola inordinatio virium inferiorũ ad huiusmodi materiale pertinet. Quod etiam concupiscentia secundum quòd est materiale peccati originalis, nõ dicat qualitatẽ, aut aliquod positiuum absolutum, patet, quia de Malo, quæst. 4. artic. 2. ad quartum, inquit S. Thom. concupiscentiam hanc esse habitualem concupiscentiam per remotionẽ freni originalis iustitiæ acceptã. Idémque & in secundo Sent. & in 1. 2. tenet. Dicendum ergo quòd peccatum originale duo dicit, scilicet aliquid formale à quo speciem habet, & aliquid materiale, quod scilicet tenet locum materiæ: formale quidem est priuatio iustitiæ originalis, inquantum superiorem partem animæ perficiebat, id est priuatio illius doni supernaturalis existentis in essentia animæ, & priuatio subiectionis voluntatis ad Deum, qui erat primus effectus illius doni: materiale verò est ipsa inclinatio naturalis virium inferiorum animæ, proueniens ex priuatione originalis iustitiæ quæ inferiores animæ vires regulabat ne inordinatè ferrentur in sua obiecta, cum habitudine quadam rationis ad peccatum primi parentis. non enim priuatio iustitiæ originalis, aut inordinatio inferiorum virium habet rationem culpæ, nisi inquantum ex peccato actuali primi parentis dependentiam habet, similiter & cum habitudine ad inordinatè appetendum, quæ quidem potest dici habitus, vt pote existens quædam habilitas ad inordinatos actus, ita quòd concupiscentia, vt hîc de ipsa loquimur, supra naturales inclinationes virium inferiorum animæ nihil addit nisi dictam priuationem iustitiæ originalis tanquam causam, & relationem concomitantem. Quod autem adducunt alij pro confirmatione opinionis suæ, non iuuat. Nam ex hoc quod inquit sanct. Thom. formale in peccato originali esse priuationem iustitiæ originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, non infert solam inordinationem voluntatis, quæ est priuatio debitæ subiectionis ad Deum, esse formale, excludendo inordinationem quæ est per conuersionem voluntatis ad bonum creatum: sed illa inordinatio istam includit, sicut & perfecta subiectio voluntatis ad Deum per iustitiam originalem includebat conuersionem voluntatis in Deum: & ideo per illum modum dicendi vult habere sanct. Thom.

quòd

quòd priuatio iustitiæ originalis est formale in peccato originali, non prout iustitia originalis erat in omnibus viribus animæ per suum effectum, sed prout eius effectus erat in superiori parte animæ, ipsam voluntatem perfectè subiicens Deo. Ex eo quoque quod sanctus Thomas subdit omnem aliam inordinationem virium animæ ad materiale pertinere, non habetur quòd etiam aliqua inordinatio voluntatis ad materiale originalis peccati pertineat. Nam illud dictum intelligitur de inordinatione aliarum virium animæ, quod patet, quia magis explanans quod dixerat, subdit immediatè, inordinatio autem aliarum virium animæ communi nomine potest concupiscentia appellari. & ideo peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter verò est defectus originalis iustitiæ. Ex quibus dat intelligere per omnem aliam inordinationem virium animæ se intellexisse inordinationem in aliis viribus animæ existentem, non autem eam quæ est in voluntate, quam dixerat ad formale pertinere. Quòd verò vlterius adducitur ad ostendendum peccatum originale esse qualitatem superadditam viribus animæ, non conuincit, quia sanctus Thomas ibi habitum accipit non pro qualitate superaddita potentiæ, vt ipsemet ibidem declarat, sed pro inordinata dispositione naturæ, quæ dicitur habilitas quædam ad concupiscendum: ista autem habilitas nihil est aliud quàm ipsamet dispositio naturalis virium inferiorum ad repugnandum rationi non subditarum freno originalis iustitiæ, & per consequens carentium ordine quem debebant habere ex prima institutione naturæ. Vnde fit comparatio peccati originalis ad ægritudinem corporalem quantum ad hoc, quòd ita soluta harmonia quæ erat in partes animæ ex remotione originalis iustitiæ, sequitur languor animæ & inordinatio in viribus eius, sicut soluta harmonia humorum in corpore per remotionem sanitatis illos in ordine cõtinentis, sequitur corporis ægritudo: & sicut ægritudo dicit aliquid positiuum, ita & peccatum originale dicit aliquid positiuum, scilicet ipsam concupiscentiam, quæ dicit ipsas animæ vires cum priuatione quadam & relatione modo exposito, non autem quãtum ad hoc, quòd sicut ægritudo dicit aliquam qualitatem positiuam superadditam humoribus, ita & peccatũ originale dicat aliquam qualitatem positiuam viribus animæ superadditam.

Rationes quibus videtur probari quòd non fuit conueniens Deum incarnari.

Cap. 53.

VIA verò incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Aposto. 1. Corinth. 1. Placuit Deo per stultitiam prædicationis saluos facere credentes: stultum autẽ videtur aliquid prædicare, non solùm quia est impossibile, sed etiam quia est indecens: insistunt infideles ad incarnationis impugnationem, nõ solùm nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica prædicat, sed etiam incongruum esse, & diuinam bonitatem non decere. Est enim diuinæ bonitati conueniens, vt omnia suum ordinem teneant: est autem hic ordo rerum, vt Deus sit super omnia exaltatus: homo autem inter infimas creaturas contineatur. non igitur decet diuinam maiestatem humanæ naturæ vniri.

2 Item, si conueniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam vtilitatem inde prouenientẽ. sed quæcunque vtilitas detur, cùm Deus omnipotens sit, hanc vtilitatem producere potuit sola sua voluntate. cùm igitur vnumquodque fieri cõueniat quàm breuissimè potest, non oportuit quòd Deus propter huiusmodi vtilitatẽ humanam naturam sibi vniret.

3 Adhuc, quum Deus sit vniuersalis omniũ causa, ad vtilitatem totius vniuersitatis rerum eum præcipuè intendere oportet. sed assumptio humanæ naturæ solùm ad vtilitatem hominis pertinet: non igitur fuit conueniens quòd si alienam naturam Deus assumere debuerit, quod solùm naturam humanam assumpserit.

4 Amplius, quãtò aliquid est alicui magis simile, tantò ei inconuenientius vnitur: Deo autẽ similior & propinquior est angelica natura quàm humana. non igitur conueniens fuit assumere naturam humanam, angelica prætermissa.

5 Item, id quod est principium in homine, est intelligentia veritatis, in quo videtur homini impedimentum præstari, si Deus humanam naturam assumpsit. datur enim ei ex hoc erroris occasio, vt consentiat his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. non igitur hoc ad humanæ naturæ vtilitatem cõueniebat, quòd Deus humanam naturam assumeret.

6 Item, experimento dicere possumus, q circa incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. videtur igitur humanæ saluti cõueniens nõ fuisse quòd Deus incarnaretur.

7 Adhuc, inter omnia quæ Deus fecit, istud videtur esse maximum, quòd ipsemet carnem assumpserit: ex maximo autem opere maxima debet expectari vtilitas. si igitur incarnatio Dei ad salutem hominũ ordinatur, videtur fuisse conueniens quòd ipse totum humanum genus saluasset: quum etiam omnium hominum salus videatur esse competens vtilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

8 Amplius, si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conueniens, vt eius diuinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. hoc autem non videtur contigisse. nam per aliquos alios homines solo auxilio diuinæ virtutis absque vnione Dei ad eorum naturam inueniuntur similia miracula esse facta, vel etiam maiora quàm fecerit Christus: non igitur videtur Dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

9 Præterea, si hoc necessarium fuit humanæ saluti, quod Deus carnem assumeret, quum à principio mũdi homines fuerint, videtur q à principio mundi humanã naturam assumere debuit, & nõ quasi in fine temporum: videtur enim omnium præcedentium hominum salus prætermissa fuisse.

10 Item, pari ratione vsque ad finẽ mundi debuisset cum hominibus conuersari, vt homines sua præsentia erudiret & gubernaret.

11 Adhuc, hoc maximè hominibus vtile est, vt futuræ beatitudinis in eis spes fundetur. hanc autem spem magis ex Deo incarnato concepisset, si carnem immortalem & impassibilem & gloriosam assumpsisset, & omnibus ostendisset. non igitur videtur fuisse conueniens quòd carnem mortalem & etiam infirmam assumpserit.

12 Amplius, videtur fuisse conueniens ad ostendendum quòd omnia quæ in mundo sunt, sint à Deo, q ipse abundantia rerũ mundanarum vsus fuisset, in diuitiis & in maximis honoribus viuens: cuius contraria de ipso leguntur, videlicet quòd pauperem & abiectam vitam duxit, & probrosam mortem sustinuit. non igitur videtur esse conueniens quòd fides de Deo incarnato prædicat.

13 Præterea, ex hoc quòd ipse abiecta passus est, eius diuinitas maximè fuit occultata: quum tamen hoc maximè necessarium fuerit hominibus, vt eius diuinitatem cognoscerét, si ipse fuit Deus incarnatus. nõ igitur videtur quod fides prædicat, humanæ saluti conuenire. Si quis autem dicat quòd propter obedientiam patris filius Dei mortem sustinuit, hoc nõ videtur rationabile. obedientia enim impletur per hoc quòd obediens se cõformat voluntati præcipiẽtis. voluntas autem Dei patris irrationabilis esse non potest. si igitur non fuit conueniens Deum hominẽ factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur diuinitati, quæ vita est: huius rei ratio ex obedientia ad patrem conuenienter assignari non potest.

14 Præterea, voluntas Dei non est ad mortem hominum etiam peccatorum, sed magis ad vitam: secundum illud Ezech. 18. Nolo mortem peccatoris, sed vt magis conuertatur & viuat. multò igitur minus potuit esse voluntas Dei patris vt homo perfectissimus morti subiiceretur.

15 Amplius, impium & crudele videtur innocentem præcepto ad mortẽ inducere: & præcipuè pro impiis qui morte sunt digni. homo autem Christus Iesus innocẽs fuit: impium igitur fuisset si præcepto Dei patris mortẽ subiisset. Si verò aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere Philip. 2. quòd Christus humiliauit semetipsum factus obediens vsque ad mortem: nec hæc quidem ratio conueniens videtur: primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorẽ, cui subiici possit: quod de Deo dici non potest. non igitur cõueniens fuit Dei verbum humiliari vsque ad mortem.

16 Item, satis homines ad humilitatem informari poterant verbis diuinis, quibus est fides omnimoda adhibẽda, & exemplis humanis. non igitur ad demonstrandũ humilitatis exemplum necessarium fuit verbum Dei aut carnem sumere, aut mortem subire. Si quis autem iterũ dicat quòd propter peccatorum nostrorũ purgationem necessarium fuit

fuit Christum mortem subire, & alia quæ videntur esse subiecta, sicut Apostolus dicit quòd traditus est propter peccata nostra:& iterum, Mortuus est ad multorum exhaurienda peccata:nec hoc videtur esse conueniens. Primò quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur.

17 Deinde, quia si aliqua satisfactio requirebatur, conueniens fuit vt ille satisfaceret qui peccauit: quia in iusto Dei iudicio vnusquisque onus suum debet portare.

18 Item, si conueniens fuit vt aliquis homine puro maior pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse si angelus carne assumpta huiusmodi satisfactionem implesset, cùm angelus naturaliter sit superior homine.

19 Præterea, peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. si igitur per mortem Christi satisfacere debuit, talis debuit eius mors esse in qua nullus peccaret: vt scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

20 Ahuc, si pro peccatis hominum Christum mori oportuit: quum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire. Si quis autem dicat quòd specialiter propter peccatũ originale necessarium fuit Christum nasci & pati, quod quidem totam naturam humanam infecerat homine primo peccante: hoc impossibile videtur. Si enim alij homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur: quia & ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum diuinam.

21 Præterea, si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, iniustum videtur quidem esse quòd homines adhuc pœnas patiantur quas pro peccato diuina scriptura inductas esse commemorat

22 Adhuc, si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit: non essent vltra remedia pro absolutione peccatorum quærenda: quæruntur autem ab omnibus qui suæ salutis curam habent. non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse. Hæc igitur sunt & similia, ex quibus alicui videri potest ea quæ de incarnatione fides Catholica prædicat, diuinæ maiestati & sapientiæ conuenientia non fuisse.

Super cap. 53.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de peccato originali, vnde conuenientia incarnationis sumitur, vult de ipsa incarnationis conuenientia determinare. Circa hoc autem tria facit. Primò ponit obiectiones infidelium reputantium fidem esse stultitiam, vt dicitur 1. Cor.1. atque idcirco arguentium non solùm impossibile esse quod fides prædicat de incarnatione, sed etiam quòd est incongruum, & diuinam bonitatem non decet. Secundò, determinat veritatem, cap.seq. Tertiò, obiectionibus respondet, cap.55. Primò ergo obiicitur, quia ordo rerum hic est, vt Deus sit super omnia exaltatus: homo autem inter infimas creaturas contineatur. Est autem diuinæ bonitati conueniens, vt omnia suum ordinem teneant. Secundò, quia quæcunque vtilitas detur ex incarnatione, Deus ipsam potuit producere sola sua voluntate: conuenit autem vt vnumquodque quàm breuissimè fiat. Tertiò, quia assumptio humanæ naturæ solùm ad vtilitatem hominis pertinet: oportet autem Deum ad vtilitatem totius vniuersitatis rerum præcipuè intendere. Quartò, quia quantò aliquid est ei magis simile, tantò conuenientius ei vnitur, Deo autem similior & propinquior est natura angelica quàm humana. Quintò, quia datur ex hoc homini erroris occasio, vt scilicet consentiat ponentibus Deũ non esse super omnia corpora exaltatum. Sextò, quia experimento discere possumus circa Dei incarnationem plurimos errores exortos esse. Septimò, quia si incarnatio Dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conueniens vt totum humanum genus ipse saluaret. Octauò, quia si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, debuit per sufficientia indicia eius diuinitas manifestari: quod non videtur contigisse, quum etiam alij absque vnione Dei ad eorum naturam similia miracula vel etiam maiora fecerint quàm Christus. Nonò, quia si sic conueniebat fieri, humanam naturam debuit Deus assumere à principio mundi, & non in fine temporum. Decimò, quia pari ratione debuit Christus vsque in finem mundi cum hominibus conuersari. Vndecimò, quia spem futuræ beatitudinis homo magis ex Deo incarnato concepisset, si carnem immortalem & impassibilem & gloriosam assumpsisset, & omnibus ostendisset. Duodecimò, quia tunc fuisset conueniens ad ostendendum quòd omnia quæ sunt in mundo, sint à Deo, vt Christus abundantia rerum humanarum vsus fuisset in diuitiis & maximis honoribus viuens: cuius contraria de ipso leguntur. Decimotertiò, quia maximè necessarium fuit hominibus, vt Dei diuinitatem cognoscerent, si ipse Deus fuit incarnatus: fuit autem magis occulta, ex eo quòd abiecta passus est. Si dicatur quòd propter obedientiam patris filius Dei mortem sustinuit. Contra arguitur. Quartodecimò, quia si non fuit conueniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur diuinitati, huius rei ratio ex obedientia ad patrem, cuius voluntas irrationabilis non potest esse, conuenienter assignari non potest. Quintodecimò, quia cùm voluntas Dei non sit ad mortem hominum etiam peccatorum, sed magis ad vitam, vt dicitur Ezech.18. multo minus potuit esse vt homo perfectissimus morti subiiceretur. Sextodecimò, quia Christus innocens fuit, impium autem & crudele videtur innocentem præcepto ad mortem conducere, præcipuè pro impiis. Si dicatur hoc fuisse conueniens propter humilitatem demonstrãdam, vt videtur velle Apost. Philip.2. contra arguitur. Decimoseptimò, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem, quod de Deo dici non potest. Decimooctauò, quia satis poterant homines ad humilitatem informari verbis diuinis, & exemplis humanis. Si dicatur oportuisse Christum mortem & abiecta subire, vt etiam videtur Apostolus velle, propter peccatorum nostrorum purgationem, contra arguitur. Decimononò, quia per solam Dei gratiam peccata purgantur. Vigesimò, quia conueniens fuit vt ille satisfaceret qui peccauit. Vigesimoprimò, quia videtur sufficiens fuisse si angelus carne assumpta huiusmodi satisfactionem implesset. Vigesimosecundò, quia si per mortem Christi homo satisfacere debuit, talis debuit esse eius mors in qua nullus peccaret, naturalis scilicet, non violenta. Vigesimotertiò, quia oportuisset Christum frequenter mortem subire, cùm frequenter homines peccent. Si dicatur quòd specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci & pati, contra arguitur, quia si alij homines ad satisfaciendum sufficientes non sunt, nec etiam mors Christi, cùm & ipse secundum humanam tantùm naturam mortuus sit. Vigesimoquartò, quia tunc iniustum videtur quòd homines adhuc patiantur pœnas pro peccato inductas. Vigesimoquintò, quia non essent vltra remedia pro absolutione peccatorum quærenda.

Quòd conueniens fuit Deum incarnari.
Caput 54.



SI quis autem diligenter & piè incarnationis mysteria consideret, inueniet tantam sapientiæ profunditatem, quòd omnem humanam cognitionem excedat: secundum illud Apostoli *, Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus. vnde fit vt piè consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huiusmodi mysterij manifestentur. Primum igitur hoc considerandum est, quòd incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim in tertio, * quòd perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quòd homo ad hunc statum nunquam possit pertingere, quòd intellectus humanus immediatè ipsi diuinæ essentiæ vniretur, vt intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum: & sic circa inquisitionẽ beatitudinis homo repesceret, ipsa desperatione detentus. per hoc autem quòd Deus humanam naturam sibi vnire voluit in persona, euidentissime hominibus demonstratur, quòd homo per intellectum Deo potest vniri per ipsum immediatè videndo. fuit igitur conuenientissimum, quòd Deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem subleuandam. vnde post incarnationem Christi homines cœperunt magis ad cœlestem beatitudinem aspirare: secundum quod ipse dicit Ioan.10. Ego veni vt vitam habeant: & abundantius habeant. Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. cùm enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistit, vt ostensum est: necessarium est quòd quicunque his quæ infra Deum sunt inhæret, finaliter à veræ beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat, quòd rebus infra Deum existentibus inhæreret vt fini, ignorando suæ naturæ dignitatem. ex hoc enim contingit quòd quidam considerantes se secundum naturam corpoream sensitiuam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus & delectationibus * carnis quandam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam verò considerantes quarundam creaturarum excellentiam super homines, quantum ad aliqua eorum cultui se astrinxerunt, colentes mundum & partes eius, propter magnitudinem quantitatis, & temporis diuturnitatem: vel spirituales substantias angelos & dæmones, propter hoc quòd hominem excedere inueniuntur tàm in immortalitate quàm in acumine intellectus, æstimantes in his, vtputa supra se existentibus, hominis beatitudinem esse quærendam. Quanuis autem quantum ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis existat in-

Idem 3.p.q.1.art.1.3 sen. d.1.q.1.art.2

* *1.Cor.1.*

* *cap.40. & 51.*

* *Epicurus teste Augu. tom.1. contra Acad.lib.3. & tract. contra Epicur. tom.6.*

De cæteris vide lib.1. cap. 3. & aliu.

ferior, ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur: tamen secundum ordinem finis nihil homine existit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata Dei visione beatificandus sit, conuenientissimè Deus ostendit per hoc quòd ipse immediatè naturam humanam assumpsit. vnde ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus, quòd magna pars hominum cultu angelorum, dæmonum, & quarumcunque creaturarum prætermisso, spretis etiam voluptatibus carnis, & corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicauerunt: in quo solo beatitudinis complementum expectat: secundum quòd Apost. monet ad Col. cap. 3. Quæ sursum sunt quærite, vbi Christus est in dextera Dei sedens: quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram.

3 Adhuc, quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit, quę facultatem omnis intellectus creati excedit, vt in tertio ostensum est: necessarium fuit quandam huiusmodi cognitionis prælibationē in homine esse, quæ dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatę: quod quidem fit per fidem, vt in tertio * ostensum est. cognitionem autem qua homo in vltimum finem dirigitur oportet esse certissimam, eò quòd est principium omniū quæ ordinantur in vltimum finem: sicut & principia naturaliter nota certissima sunt: certissima autē cognitio alicuius esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia: vel in ea quæ per se nota sunt resoluatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur, non potest esse homini per se notū: cùm facultatem humani intellectus excedat. oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. & quāuis omnibus diuinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum huius cognitionis principium, scilicet in Deum: cui est naturaliter per se notum, & à quo omnibus innotescit: sicut & certitudo scientiæ non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. oportuit igitur hominem ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, vt homo secundum modum humanum diuinam instructionem perciperet. Et hoc est quod dicitur Ioannis primo: Deum nemo vidit vnquam: vnigenitus qui est in sinu patris, ipse enarrauit. Et ipse Dominus dicit Ioan. 18. Ego ad hoc natus sum in mūdum, vt testimoniū perhibeā veritati. propter quod videmus post Christi incarnationem euidentius & certius homines in diuina cognitione esse instructos, secundum illud Esa. 11. Repleta est terra scientia Domini.

* cap. 40.

4 Item, quū beatitudo hominis perfecta in diuina fruitione consistat: oportuit affectum hominis ad desiderium diuinæ fruitionis disponi: sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. desiderium autē fruitionis alicuius rei ex amore illius rei causatur. necessarium igitur fuit hominem ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem diuinum induci. nihil autem sic ad amorem alicuius nos inducit, sicut experimentum amoris illius ad nos. amor autē Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari, quàm per hoc quòd homini vniri voluit in persona. est enim propriū amoris vnire amantem cum amato, inquantum possibile est. necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem perfectam tendenti, quòd Deus fieret homo.

5 Amplius, cùm amicitia in quadam æqualitate consistat: ea quæ multum inæqualia sunt, in amicitia copulari non posse videntur. ad hoc igitur quòd familiarior amicitia esset inter hominem & Deum, expediens fuit homini quòd Deus fieret homo: quia etiam naturaliter homo homini amicus est: vt sic dum visibiliter Deum cognoscimus, in inuisibilium amorem rapiamur.

6 Similiter etiam manifestum est quòd beatitudo virtutis est præmium. oportet igitur ad beatidinem tendentes secundum virtutem disponi: ad virtutem autem & verbis & exemplis prouocamur. exempla autem alicuius & verba tantò efficacius ad virtutem inducunt, quantum de eo firmior bonitatis habetur opinio. de nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat: quia etiā sanctissimi viri in aliquibus inueniuntur defecisse: vnde necessarium fuit homini ad hoc quòd in virtute firmaretur, quòd à Deo humanato doctrinam & exempla virtutis acciperet: propter quod ipse Dominus dicit Ioan. 13. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodū ego feci, ita & vos faciatis.

7 Item, sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita & peccatis impeditur. peccatum autem virtuti contrarium impedimentum affert beatitudini, non solùm inordinationem quandam animæ inducens, secundum quòd eam ab ordine debiti finis abducit: sed etiam Deum offendens, à quo beatitudinis præmium expectatur, secundum quòd Deus humanorum actuum curam habet: & peccatum contrarium est charitati diuinæ, vt in tertio plenius ostensum * est: & insuper huius offensæ homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quæ necessaria est ad beatitudinem consequendam. necessarium est igitur humano generi quod peccatis abundat, vt ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum: qui & voluntatem hominis mouere potest in bonum, vt eam ad debitum ordinem reducat: & offensam in se commissam potest remittere. offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quòd homo à conscientia offensæ præteritæ liberetur, oportet quòd sibi de remissione offensæ per Deum constet. non autem per certitudinem ei constare potest, nisi à Deo de hoc certificetur. conueniens igitur fuit, & humano generi ad beatitudinem consequendam expediens, quòd Deus fieret homo: vt sic & remissionem peccatorum consequeretur per Deum, & huius remissionis certitudinem haberet per hominem Deum. Vnde & ipse Dominus dicit Matth. 9. Vt autem sciatis quòd filius hominis potestatem habet dimittendi peccata, &c. & Apostolus ad Hebræos 9. dicit quod sanguis Christi emūdabit conscientias nostras ab operibus mortuis ad seruiendum Deo viuenti.

* cap. 155. & seq.

8 Adhuc, ex traditione Ecclesiæ docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo diuinæ iustitiæ, vt ex superioribus * patet, quòd peccatum sine satisfactione non remittatur à Deo: satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat: quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani vniuersitate. oportuit igitur ad hoc quòd humanum genus à peccato communi liberaretur, quòd aliquis satisfaceret qui & homo esset, cui satisfactio competeret: & aliquid supra hominem, vt eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. maius autem homine quantū ad ordinem beatitudinis nihil est nisi solus Deus. nam angeli licet sint superiores quantum ad conditionem naturæ, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem consequendam, quòd Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod Ioannes Baptista dixit de Christo: Ecce agnus Dei: ecce qui tollit peccata mundi. Et Apostolus ad Romanos dicit: Sicut peccatum ex vno in omnes in condemnationē: ita gratia ex vno in omnes ad iustificationē. Hęc igitur sunt & similia ex quibus aliquis cōcipere potest, non fuisse incongruum bonitati diuinæ, Deum hominem fieri, sed expedientissimnm fuisse humanæ saluti.

* lib. 3. cap. 158.

Super cap. 54.



VANTVM ad secundum ostendit sanctus Thomas conuenientissimum fuisse mysterium incarnationis, inquiens quòd piè consideranti, semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterij manifestātur. Addit autem, piè consideranti, quia ei, qui non cum pietate & reuerentia huiusmodi mysterium considerauit, sed cum arrogantia reputans impossibile omne ad quod necessarias rationes non viderit, difficile est etiam rationes probabiles inuenire: sed qui cum reuerentia & humilitate hoc considerare voluerit, illuminari facilè potest: & sibi possunt multæ rationes probabiles

probabiles congruentiæ incarnationis ostendi. Probat ergo sanctus Thomas incarnationis conuenientiam ex hoc quòd efficacissimum homini auxilium fuit ad beatitudinem tendenti. Probatur primò sic: Per hoc subleuatur spes hominis in beatitudinem. ergo conuenientissimum fuit quòd Deus humanam naturam assumeret. declaratur assumptum, quia posset alicui videri quòd propter distantiam naturarum nunquam possit intellectus humanus immediatè ipsi diuinæ essentiæ, vt intellectus intelligibili vniri, in quo perfecta hominis beatitudo consistit: & sic circa inquisitionem beatitudinis homo repesceret ipsa desperatione detentus. huius autem oppositum per hoc quòd Deus humanam naturam sibi vnire voluit in persona, euidentissimè demonstratur. Confirmatur à signo, quia post incarnationem Christi homines cœperunt magis ad cœlestem beatitudinem aspirare, iuxta id quod dicitur Ioan.10. Ego veni, &c. Secundò, per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi: ergo, &c. assumptum probatur sic: Ex ignorantia propriæ dignitatis poterat homo à participatione veræ beatitudinis impediri, sed hominis dignitatem Deus per incarnationem conuenientissimè ostendit. ergo, &c. maior declaratur, quia cùm perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, quicunq; iis quæ infra Deum sunt inhæret finaliter, à veræ beatitudinis participatione impeditur: ex ignorantia autem dignitatis suæ naturæ homo deduci poterat, vt rebus infra Deũ existentibus inhæreret vt fini, cuius signum est, quòd quidam considerantes se secundum naturam corpoream & sensitiuam, in rebus corporalibus & delectationibus carnis quandam beatitudinem bestialem requirunt: quidam verò considerantes quarundam rerum excellentiam super homines quantum ad aliqua, eorum cultui se astrinxerunt, colentes mundum quidem & partes eius propter magnitudinem quantitatis & temporis diuturnitatem: spirituales verò substantias, tanquam hominem excedentes in immortalite & acumine intellectus: existimantes in iis beatitudinem esse quærendam. minor verò declaratur, quia secundum ordinem finis nihil est altius homine, nisi solus Deus, in quo perfecta hominis beatitudo consistit: & hanc dignitatem hominis, scilicet quòd in immediara Dei visione sit beatificandus Deus conuenientissimè ostendit per hoc quòd ipse immediatè naturam humanam assumpsit. Confirmatur hæc ratio à signo, quia ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus, quòd magna pars hominum cultu quarumcunque creaturarum prætermisso, spretis quoque corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dederũt, in quo solo beatitudinis complementum expectant: secundum quòd monet Apostolus Colos.3. Quæ sursum sunt, &c.

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas perfectam hominis beatitudinem aliquando dicit in immediata Dei visione consistere: aliquando verò in sola Dei fruitione, quia in proposito non facit differentiam inter visionem beatificam & fruitionem. non enim accipit visionem vt distinguitur à fruitione, neque fruitionem vt à visione separatur: sed vt nomine visionis diuinæ comprehenditur fruitio, tanquam proprietas eam naturaliter concomitans. nomine verò fruitionis comprehenditur visio, tanquam id quod ad ipsam necessariò antecedit.

CIRCA id quod dicitur secundum ordinem finis nihil homine altius esse, nisi solùm Deum, considerandum est primò, quòd dicitur aliquid altius altero secũdum ordinem finis, quando aut ad altiorem finem ordinatur, aut ipsum est eius finis: & ideo quia nulla creatura ad altiorem finem ordinatur quàm homo, cuius finis & beatitudo in Deo consistit: neque etiam aliqua creatura est finis & obiectum eius beatificum, à nulla creatura exceditur homo quantum ad ordinem finis. Deus autem dicitur hominem secundum hunc ordinem excedere, non quia ipse ordinetur ad altius obiectum beatificum, quum etiam Deus seipso sit beatus, sed quia ipse & hominis & cuiuscunque intellectualis naturæ est finis & obiectum beatificum. Tertiò, cognitionem qua homo in vltimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, cùm sit principium omnium quæ ordinantur ad finem. nam & principia naturaliter nota certissima sunt: ergo & fidem: sed ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate oportet hominem ab ipso Deo homine facto instrui: ergo, &c. Probatur consequentia prima, quia quum perfecta hominis beatitudo in ea Dei cognitione consistat, qua omnem intellectum creatum excedit, necesse fuit aliquam illius prælibationem esse in homine qua dirigeretur in finem, quod quidem fit per fidem. minor verò subsumpta probatur. Nam quòd oporteat hominem de fidei veritate à Deo instrui, probatur: quia cùm id quod de Deo per fidem tenetur, non sit per se homini notum, eò quòd facultatem humani intellectus excedat, oportuit hoc manifestari per eum cui sit primò per se notum. nam certissima cognitio alicuius esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, vel in ea quæ sunt per se nota resoluatur: sed Deus est primum principium cui est hoc naturaliter per se notum, & à quo omnibus innotescit, licet etiam omnibus diuinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum: ergo, &c. Quòd verò oporteat huiusmodi fidei certitudinem à Deo homine facto nobis fieri, probat, quia sic homo secundum modum humanum diuinam instructionem suscepit. Confirmatur eadem minor auth. Ioannis primo: Deum nemo, &c. & Ioan.18. Ad hoc natus sum, &c. Confirmatur ratio signo, quia videmus post Christi incarnationem euidentius & certius homines in diuina cognitione esse instructos, iuxta illud Esaiæ vndecimo: Repleta, &c.

CIRCA id quod dicitur omnibus videntibus diuinam essentiam esse quodammodo per se notum quod de Deo hîc per fidem tenemus, considerandum est, quòd dupliciter potest aliquid dici alicui per se notum. Vno modo ex hoc solùm quòd est illi euidens, & non indiget aliqua propositione qua per discursum in illius cognitionem veniat. Alio modo, quia est illi euidens etiam naturaliter, id est, ex naturali cognitione: & hoc propriè & perfectè dicitur per se notum, quia non solùm est per se notum ex euidentia rei cognitæ: sed etiam ex naturali dispositione cognoscentis. Beatis ergo dicitur per se notum, id quod nos per fidem tenemus de Deo primo modo tantùm, non autem secundo modo. Nam licet illud euidenter cognoscant & clarè, hoc tamen non est ex naturali habitu ipsorum, sed ex diuina essentia, in qua omnia vident, illud clarè repræsentante: & ideo non dicitur illud esse ipsis simpliciter per se notum, sed quodammodo. Deo autem, qui illud naturali sua cognitione perfectissimè cognoscit, dicitur simpliciter & omnino per se notum.

Quartò, necessarium fuit homini ad perfectam beatitudinem tendenti, ad amorem diuinum induci: sed nihil sic ad amorem alicuius nos inducit, sicut experimentum amoris eius ad nos: amor autem Dei ad homines nullo modo potuit hominibus efficacius ostendi, quàm per hoc quòd vniri voluit homini in persona, cùm proprium amoris sit vnire amantem cum amato quantum possibile est, ergo, &c. probatur assumptũ, quia oportuit hominis affectum ad desiderium diuinæ fruitionis disponi, cùm in hac perfecta hominis beatitudo consistat. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius causatur. Quintò, expediens fuit vt inter hominem & Deum esset amicitia, sed hæc familiarior fuit Deo homine facto, tum quia etiam homo homini naturaliter est amicus vt sic: tum quia ea quæ multum inæqualia sunt, non videntur in amicitia posse coniungi: tum quia dum visibiliter Deum cognoscimus, in inuisibilium amorem rapimur, ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas quum dixisset hominem esse homini naturaliter amicum, addidit, vt sic, vt daret intelligere quòd vnus homo est naturaliter quidem amicus homini, inquantum in humana natura ambo communicant, sed tamen ex aliis causis potest homo homini inimicus esse. Sextò, beatitudo est præmium virtutis. ergo oportet ad beatitudinem tendentes ad virtutem firmiter disponi. ergo oportet esse aliquem de cuius bonitate infallibilis opinio habeatur. ergo oportuit Deum incarnari. consequentia prima nota est, secunda probatur, quia ad virtutem verbis & exemplis prouocamur. exempla autem alicuius & verba tantò efficacius ad virtutem inducunt, quantò de eo firmior bonitatis habetur opinio. tertia verò probatur, quia de nullo homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, sed tantùm de Deo. Confirmatur, quia ipse Ioan.13. dicit exemplum, &c. Septimò. Necessarium est humano generi quòd peccatis abundat, vt ei remedium adhibeatur contra peccata: sed non potest hoc remedium adhiberi nisi per Deum incarnatum, ergo, &c. Maior patet, quia homo peccatis à beatitudine impeditur. Minor verò probatur sic: Peccatum impedimentũ affert beatitudini ex tribus. Primò, quia inordinationem quandam animæ inducit, eam ab ordine debiti finis abducens. Secundò, quia Deum offendit, à quo beatitudinis præmium expectatur, & peccatum est contrariũ charitati diuinæ. Tertiò, quia huius offensæ homo conscientiam habens, fiduciam accedendi ad Deum amittit, quæ necessaria est ad beatitudinem consequendam, sed duobus primis remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui & voluntatem hominis potest ad debitum ordinem reducere, & offensam in se commissam potest remittere. Tertiò autem adhiberi non potest remedium nisi ipse Deus fiat homo, quia ad hoc vt homo à conscientia offensæ præteritæ liberetur, oportet quòd sibi de remissione offensæ constet: non potest autem per certitudinem ei constare nisi à Deo certificetur, ergo, &c. Confirmatur ista minor autho. Matth.9. Vt autem sciatis, &c. & Apostoli Hebr.9. Sanguis Christi, &c.

AD euidentiam eius quod dictum est hominem per peccatum Deum offendere rationibus ibidem assignatis, considerandum est ex doctrina sanct. Tho. quarto Sent. dist.14. q.2. art.1. q.1. & 2. quòd offensa inquantum huiusmodi est inæqualitas quædam, qùa vnus alij subtraxit quod ei debitum erat, Deo autem debetur à nobis amor præ omnibus, tanquam patri & creatori: debetur etiam honor inquantum ab ipso expectanda est nostra beatitudo, tanquam ab eo qui humanorum actuum curam habet: & vtrunque per peccatum remouetur. Subtrahitur enim Deo debitus honor qui sibi debetur, inquantum ab eo expectatur præmium beatitudinis, dum aliquid contra eius præcepta irreuerenter committitur. Item subtrahitur debitus amor & affectus, inquantum homo mortaliter peccando aliquid magis amat quàm Deum. ideo bene assignatur pro ratione quare per peccatum homo Deum offendit, quia videlicet & ab ipso præmium beatitudinis expectatur, & peccatum contrariatur charitati diuinæ, id est amori quo Deus super omnia diligitur.

ADVERTENDVM vlterius, quòd liberari à conscientia offensæ præteritæ dupliciter intelligi potest. Vno modo quia homo amplius non recordatur se Deum offendisse, & de hac liberatione non loquitur hîc sanct. Tho. Alio modo quia non amplius habet remorsum conscientiæ quòd Deus sit sibi offensus & inimicus ob offensam præteritam, & de hac liberatione loquitur hoc loco, cùm inquit quòd ad hoc vt homo à conscientia offensæ præteritæ liberetur, oportet vt sibi de remissione offensæ per Deum constet.

ATTENDENDVM etiam, cum vult sanct. Tho. hanc certificationem offensionis necesse esse fieri à Deo incarnato, quòd nomine necessitatis intelligit conuenientiam quandam, sicut & sæpenumero in præcedentibus & sequentibus vtitur. vnde in conclusione non vtitur nomine necessarij, sed conuenientis & expedientis. Vltimò. Ex traditione Ecclesiæ docemur totum humanum genus peccato esse infectum. ergo ad hoc vt à tali peccato liberaretur, oportuit vt aliquis satisfaceret, quia secundum ordinem diuinæ iustitiæ peccatum sine satisfactione non remittitur à Deo: sed nullus homo purus hoc poterat, cum quilibet sit aliquid minus tota generis humani vniuersitate. ergo oportuit esse aliquem qui esset homo cui satisfactio competeret, & esset aliquid supra hominem, vt eius meritum sufficiens esset ad satisfaciẽdum. ergo ad hoc necessarium fuit vt Deus homo fieret, quia nihil est maius homine quantum ad ordinem beatitudinis nisi solus Deus. Nam & angeli ab eodem beatificantur. Confirmatur hæc ratio auth. Ioan. Baptistæ dicentis, Ecce agnus, &c. & Apostoli ad Romanos dicentis, Sicut peccatum, &c.

CIRCA hoc quod dicitur, secundum ordinem diuinæ iustitiæ peccatum sine satisfactione à Deo non remitti, attendendum est, quòd iccirco apposuit sanctus Thomas secundum ordinem diuinæ iustitiæ, vt daret intelligere quòd absolutè quidem posset Deus relaxare peccatum absque satisfactione, sed non secundum determinationem suæ iustitiæ, secundum quam attenditur potentia ordinaria Dei. Vnde tertio Sent. dist.20. q.1. art.1. ad vltimum ait, quòd quantum est de potentia Dei, posset Deus peccatum absque omni pœna dimittere, nec esset iniustus si hoc faceret: sed quantum est ex parte peccantis secundum ordinem quem nunc Deus rebus imposuit, hoc congruè non potest.

CIRCA id quod dictum est purum hominem non potuisse pro peccato satisfacere, quia est aliquid minus tota generis humani vniuersitate: aduertendum ex doctri. sanct. Tho. tertio Sent. q. allegata artic.2. & dist.1.

q.1.artic.2.ad vltimum, quòd natura humana infinitatem quandam habet, inquantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari, & ex hoc peccatum ipsius est aliquo modo infinitum, vtpote remouens bonum naturæ quod est infinitum: quilibet autem purus homo singularis habet naturam ipsam cum quadam limitatione, & consequenter operatio ipsius est limitata, non potéstque valere tantùm quantùm est bonum totius naturæ, quod per peccatum aufertur, vt digna pro eo possit esse satisfactio. idcirco conuenienter arguitur non posse purum hominem pro huiusmodi peccato satisfacere, eo quòd sit aliquid minus tota generis humani vniuersitate.

SED tunc occurrit dubium. Secundum enim doctrinam sanct. Tho. quamuis peccatum actuale habeat quandam infinitatem, homo tamen informatus gratia per opus suum satisfacere potest, inquantum illud gratia informatur, quia vt sic habet quandam infinitatem, licet non inquantum à libero producitur arbitrio. Similiter ergo poterit dici, quòd licet per opus suum homo purus nõ potuerit pro peccato satisfacere, inquantum ex libero eius procedit arbitrio, quia vt sic procedit ab ipso vt est aliquid minus tota natura, potuit tamen hoc ex gratia diuina, per quam eius opus quandam habuit infinitatem, & sic non oportebat ad satisfactionem pro hoc peccato, vt Deus fieret homo.

Respondetur ex doctrina sanct. Tho. 3. q. 1. artic. 2. & 4. Sentent. dist. 14. q. 1. artic. 3. & secundum determinationem Cap. in 4. distinct. 15. quòd dupliciter loqui possumus de satisfactione, scilicet aut de satisfactione perfecta secundum se & æquiualenti secundum rigorem iustitiæ, aut de satisfactione imperfecta, sufficienti tamen secundum acceptationem eius qui ipsa contentus est. Ad primam satisfactionem requiritur, quòd bonitas actus satisfactorij sit æquiualẽs in bonitate malitiæ peccati, & quòd satisfaciens sit principalis causa & totalis bonitatis talis actus, non autem ille cui fit satisfactio, satisfaciátque per aliquid quod sit totaliter suum, non autem sit eius cui facienda est satisfactio. Ad secundam autem satisfactionem sufficit quòd actus satisfactorius sit sufficiens secundum acceptionem eius cui fit satisfactio, dato etiam quòd satisfaciens non sit principalis & totalis causa illius actus, nec talis actus sit totaliter ipsius, sed etiam aliàs debeatur illi cui facienda est satisfactio. Dicitur ergo quòd homo purus etiam cum gratia Dei non potest satisfacere Deo pro peccato totius naturæ satisfactione perfecta & æquiualenti simpliciter & secundum se, quia valor actus satisfactorij aliquo modo infinitus non conuenit actui principaliter & totaliter ex ipso satisfaciente, sed ex Deo mouente voluntatem ad actum, & ex gratia ipsum informante: & vlterius quicquid bonitatis inuenitur in actu hominis puri, totum debetur Deo propter beneficia homini à Deo collata, & sic ille actus inquantum bonus est satisfactorius, non est totaliter hominis satisfacientis, sed etiam est Dei mouentis ad talem actum, & sibi per ipsum satisfacientis. Cum autem contra hoc arguitur, quia homo ex gratia inhabitante potest satisfacere pro actu peccati mortalis: Dicitur primò, quòd hoc falsum est de satisfactione perfecta, licet de imperfecta satisfactione sit verum. Dicitur secundò, quòd licet pro peccato actuali possit purus homo satisfacere ex diuina gratia secundum diuinam ordinationem, non tamen sequitur stante diuina dispositione quæ nobis per sacram scripturam innotescit, vt pro peccato originali possit satisfacere, quia licet gratia det actui puri hominis quandã infinitatem respectu boni personalis, non tamen eleuat ipsum actum, vt æquiualeat bono totius naturæ per peccatum deperdito.

EX HIS patet quàm vanæ sint rationes Scoti quarto Senten. distin. 15. q. 1. arguentis quòd de potentia Dei absoluta posset homo Deo pro peccato satisfacere. patet enim quòd hoc est falsum de satisfactione perfecta & sufficienti per adæquationem vel excessum emendæ ad offensam, cùm homo totum quod habet debeat Deo, & illud sit magis Dei quàm ipsius hominis, & insuper non possit esse principalis causa huius satisfactionis quæ fit per gratiam, licet possit satisfacere perfectè, siue secundum acceptationem diuinæ misericordiæ relaxantis id quod possit exigere de rigore iustitiæ. Si autem arguatur ex hoc etiam sequi non oportuisse Deum fieri hominem ad satisfaciendum pro humanæ naturæ peccato, quia quamuis homo non possit omnino perfectè satisfacere pro peccato, diuina tamen adiutus gratia satisfacere poterat secundum Dei acceptationem, sicut non oportet vt Deus fiat homo ad satisfaciendum pro actuali peccato alicuius hominis peccantis, quia potest ipse homo adiutus diuina gratia satisfacere. Respondetur negando consequentiam, quia etiam si homo potuerit per diuinam gratiam aliquo modo satisfacere: vtilis tamen & conueniens fuit Dei incarnatio ad hoc, vt homo gloriosior esset perfectè pro suo peccato satisfaciens. gloriosius enim est plenariè & per æquiualens absolutè satisfacere, quod factum est ab homine per incarnationem filij Dei, quàm imperfectè tantùm, & secundum acceptationem eius cui satisfit. Quòd autem hoc non fiat pro peccato actuali vnius hominis, inquantum huiusmodi est, quia bonum naturæ præponderat bono vnius indiuidui, & est maius extensiuè: & diligentior cura in reparatione totius humani generis, quàm in reparatione vnius hominis singularis est adhibenda.

Solutio rationum suprà positarum contra conuenientiam incarnationis. Caput 55.

Responsio ad primam rationem factã in cap. 53.

A verò quæ contra hoc superius sunt opposita, non difficile est soluere. non enim est contrarium ordini rerum Deum hominẽ fieri, vt prima ratio procedebat: quia quãuis natura diuina in infinitũ naturam humanã excedat, tamen homo secundũ ordinem suæ naturæ habet ipsum Deum pro fine, & natus est ei per intellectum vniri: cuius vnionis exemplum & documentum quoddam fuit vnio Dei ad hominem in persona: seruata tamen proprietate vtriusque naturæ: vt nec excellentiæ diuinæ naturæ aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suæ speciei traheretur. Considerandum est etiam, quòd propter perfectionem & immobilitatem diuinæ bonitatis nihil dignitatis Deo deperit ex hoc ꝙ aliqua creatura quantumcunque ei appropinquat, etsi hoc creaturæ accrescat. sic enim ipsis creaturis suã bonitatem cõmunicat, ꝙ ex hoc ipse nullum patitur detrimentũ.

2 Similiter etiam licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat: tamen diuina sapientia exigit vt rebus singulis secundum earum congruentiam prouideatur à Deo. rebus enim singulis proprias causas conuenienter instituit. Vnde licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes vtilitates quas ex Dei incarnatione dicimus prouenisse, vt secunda ratio proponebat: tamen congruebat humanæ naturæ vt huiusmodi vtilitates inducerentur per Deum hominem factum: sicut ex inductis rationibus aliquatenus apparere * potest. ** cap. præc.*

3 Ad tertiam etiam rationem patet responsio. homo enim quum sit constitutus ex spirituali & corporali natura, quasi quoddam confinium tenens vtriusque naturæ, ad totam creaturam pertinere videtur: quod fit pro hominis salute. nam inferiores creaturæ corporales in vsum hominis cedere [d] videntur, & ei quodammodo esse subiectæ: *D. 911.* superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine vltimi finis consecutionem, vt ex superioribus * patet: & sic conueniens videtur vt vniuersalis omnium causa illam creaturam in vnitatem personæ assumeret, in qua magis cõmunicat cum omnib⁹ creaturis. ** lib. 3. cap. 47. & seq.*

4 Considerandum est etiam quòd solius rationalis naturæ est per se agere: creaturæ enim irrationales magis aguntur naturali impetu quàm agant per seipsas: vnde magis sunt in ordine instrumentalium causarum, quàm se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturæ à Deo oportuit esse, quæ per se agere posset, tanquam agens principale. nam ea quæ agunt sicut instrumenta, agunt inquantum sunt mota ad agendũ: principale verò agens ipsum per se agit. Si quid igitur agendum fuit diuinitus per aliquam irrationalem creaturam, sufficit secundum huiusmodi creaturæ conditionem quòd solùm moueretur à Deo: non autem quòd assumeretur in persona vt ipsamet ageret. quia hoc eius naturalis conditio non recipit, sed solùm conditio rationalis naturæ. Non igitur fuit conueniens quòd Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam. Et quamuis angelica natura quantum ad naturales proprietates inueniatur excellentior quàm humana natura, vt quarta ratio proponebat: tamen humana congruentius fuit assumpta. Primò quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest, eò quòd eius electio nõ immobiliter fertur in aliquid, sed à bono potest peruerti in malum, & à malo reduci in bonum: sicut etiam in hominis ratione contingit: quæ quia ex sensibilibus, & per signa quædam colligit veritatem, viam habet ad vtrũque oppositorum. Angelus autem sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem [d] intellectum immobiliter cognoscitur: ita etiam habet immobilem electionem: *D. 142.* vnde vel in malum omnino non fertur: vel si in malum feratur, immobiliter fertur. vnde eius peccatum expiabile esse [d] non potest. Quum igitur præcipua causa videatur diuinæ incarnationis, expiatio peccatorum, vt ex scripturis diuinis * docemur: congruentius fuit humanam naturam quàm angelicam assumi à Deo. Secundò, quia assumptio creaturæ à Deo est in persona, non in natura, vt ex superioribus patet. conuenientius igitur assumpta est hominis natura quàm angelica: quia in homine aliud est natura, [d] & aliud persona, cùm sit ex materia & forma compositus: non autem in angelo, qui immaterialis est. Tertiò, quia angelus secundum proprietatem suæ naturæ propinquior erat ad Deum cognoscendũ quàm homo: cuius cognitio à sensu oritur. sufficiebat igitur ꝙ angelus à Deo intelligibiliter instrueretur de veritate diuina: sed conditio hominis requirebat vt Deus sensibiliter hominem de seipso

D. 151.

** cap. 44.*

D. 114.

seipso homine instrueret: quod per incarnationem est factum. Ipsa etiam distantia hominis à Deo magis repugnare videbatur fruitioni diuinæ: & ideo magis indiguit homo quàm angelus assumi à Deo ad spem de beatitudine concipiendam. Homo etiã quum sit creaturarũ terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine præsupponens, conuenienter primo rerũ principio vnitur, etiam vt quadã circulatione perfectio rerum cõcludatur.

5 Ex hoc etiam quòd Deus humanam naturam assumpsit, non datur erroris occasio, vt quinta ratio proponebat: quia assumptio humanitatis (vt suprà habitum * est) facta est in vnitatem personæ, non in vnitatem naturæ: vt sic non oporteat nos consentire his qui posuerunt Deum * non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi, vel aliquid huiusmodi.

* cap. 41.

* Varr. test. Aug. tom. 5. lib. 7. de Ciu. cap. 6.

6 Licet autem circa incarnationem Dei sint aliqui errores exorti (vt sextò obiiciebatur) tamen manifestum est multò plures errores post incarnationem fuisse sublatos. sicut enim ex creatione rerum à diuina bonitate procedente aliqua mala sunt consecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quæ deficere possunt: ita etiam non est mirum si manifestata diuina veritate sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum: qui tamẽ errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentiùs diuinorum veritatem exquirendam & intelligendam: sicut & mala quæ in creaturis accidunt, ordinat Deus ad aliquod bonum.

7 Quanuis autem bonum omne creatum diuinæ bonitati comparatum exiguum inueniatur: tamẽ quia in rebus creatis nihil potest esse maius quàm salus rationalis creaturæ quæ consistit in fruitione ipsius bonitatis diuinæ: quum ex incarnatione diuina consecuta sit salus humana, non parum vtilitatis prædicta incarnatio attulit mundo, vt septima ratio procedebat: nec oportuit propter hoc quòd ex incarnatione diuina omnes homines saluarentur, sed tantùm illi qui prædictæ incarnationi adhærerent per fidem, & fidei sacramenta. Est siquidem incarnationis diuinæ virtus sufficiens ad omnium hominum salutem: sed quòd non omnes ex hoc saluantur, ex eorum indispositione contingit, quòd incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem & amorem non inhærendo. non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrij per quam possunt vel inhærere vel nõ inhærere Deo incarnato, ne bonum hominis coactum esset, & propter hoc absque merito & illaudabile redderetur.

8 Prædicta etiam Dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. diuinitas enim nullo modo cõuenientius manifestari potest, quàm per ea quæ sunt propria Dei: est autem Dei proprium quòd naturæ leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cuius ipse est author. Conuenientissimè igitur probatur aliquid esse diuinum per opera quæ supra leges naturæ fiunt, sicut q̃ cæci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur. huiusmodi quidem opera Christus effecit. Vnde & ipse per hæc opera, quærentibus, Tu es qui venturus es, an alium expectamus? suam diuinitatem demõstrauit, dicens: Cæci vident, claudi ambulant, surdi audiunt, &c. Alium autem mundum creare necesse non erat, nec ratio diuinæ sapientiæ, nec rerum natura hoc habebat. Si autem dicatur (vt octaua ratio proponebat) quòd huiusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur: tamen considerandum est quòd multò differẽtius & diuinius Christus ea effecit. nam alij orando hæc fecisse leguntur. Christus autem imperando quasi ex propria potestate: & non solùm ipse hæc fecit, sed & aliis eadem & maiora faciendi tribuit potestatem, qui ad solam inuocationem nominis Christi huiusmodi miracula faciebant: & non solùm corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia: quæ sunt multò maiora, scilicet quòd per Christum, & ad inuocationem nominis eius, spiritus sanctus daretur, quo accenderentur corda charitatis diuinæ affectu, & mentes instruerentur subitò in scientia diuinorum: & linguæ simplicium redderentur disertæ ad diuinam veritatem hominibus proponendã. Huiusmodi autem opera indicia sunt expressa diuinitatis Christi: quæ nullus purus homo facere potuit. Vnde Apostolus ad Hebr. 2. dicit quòd salus hominum quum initium accepisset enarrari per Dominum, per eos qui audierunt, in nos confirmata est, attestante Deo signis & virtutibus, & variis spiritus sancti distributionibus.

9 Licet autem saluti totius humani generis Dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quòd Deus à principio mundi incarnaretur, vt nonò obiiciebatur. Primò quidem, quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, vt superius habitum * est. Contra peccatum autem alicui conuenienter medicina non affertur, nisi prius suum defectum recognoscat: vt sic per humilitatem homo de seipso nõ præsumens, iactet spem suam in Deum, à quo solo potest sanari peccatum, vt suprà * habitum est. Poterat autem homo de seipso præsumere & quantum ad scientiam, & quantum ad virtutem. relinquendus igitur aliquando fuit sibi, vt experiretur quòd ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiã naturalem, quia ante tempus legis scriptæ homo legem naturæ transgressus est: neque per virtutem propriã, quia data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccauit: & sic oportuit vt demum homini neque de scientia neque de virtute præsumenti daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi incarnationem, scilicet gratia Christi, per quam & instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret, & roboraretur contra tentationũ insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factũ est quòd essent tres status humani generis. Primus ante legẽ: secundus sub lege: tertius sub gratia. Deinde per Deum incarnatũ præcepta & documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanæ naturæ, q̃ non statim ad perfectum ducatur, sed manu ducatur per imperfecta, vt ad perfectionem perueniat: quod & in instructione puerorum videmus, qui primò de minimis instruuntur: nam à principio perfecta capere non valent. Similiter etiam si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur & magna, non statim caperet nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conueniens fuit à principio, vt humanum genus instrueretur de his quæ pertinent ad suam salutem per aliqua leuia & minora documenta, per Patriarchas, & legem, & Prophetas, & tandem in consummatione temporum perfecta doctrina Christi proponeretur in terris: secundum quòd Apostolus dicit ad Galat. 4. At vbi venit plenitudo temporis, misit Deus filiũ suum in terris. & ibidem dicitur quòd lex pædagogus noster fuit in Christo: sed iam non sumus sub pædagogo. Simul etiam cõsiderandum est quòd sicut aduentum magni regis oportet aliquos nuncios præcedere, vt præparentur subditi ad eum reuerentius suscipiendum: ita oportuit aduentum Dei in terras multa præcedere, quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum: quod quidem factum est dum per præcedentia promissa & documenta hominum mentes dispositæ sunt, vt facilius ei crederent qui ante prænunciatus erat: & desiderantius susciperetur propter priora promissa.

* cap. 54.

* cap. 54.

10 Et licet aduentus Dei incarnati in mundum, esset maximè necessarius humanæ saluti, tamen non fuit necessarium quòd vsque ad finem mundi cum hominibus conuersaretur, vt decima ratio proponebat. hoc enim derogasset reuerentiæ quam homines debebant Deo incarnato exhibere: dum videtes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo vltra alios homines æstimassent: sed eo post mira quæ gessit in terris, suam præsentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri cœperunt: propter quod etiam suis discipulis plenitudinem spiritus sancti non dedit quandiu cum eis conuersatus fuit: quasi per eius absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis præparatis: vnde & ipse eis dicebat: Si non abiero, paracletus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos. Non oportuit autem

Deum carnem impassibilem & immortalem suscipere, secundum quòd vndecima ratio proponebat: sed magis passibilem & mortalem. Primò quidem, quia necessarium erat hominibus, quòd beneficium incarnationis cognoscerent, vt ex hoc ad diuinum amorem inflammarentur. oportuit autem ad veritatem incarnationis manifestandam, quòd carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem & mortalem. si enim impassibilem & immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus qui talem carnem non nouerant, quòd aliquod phantasma esset, & non veritas carnis. Secundò: quia necessarium fuit Deum carnem assumere, vt pro peccato humani generis satisfaceret. cōtingit autem vnum pro alio satisfacere, vt in tertio * ostensum est: ita tamen quòd pœnam pro peccato alteri debitam ipse sibi non debitam voluntariè assumat: pœna autem consequens humani generis peccatum, est mors, & aliæ passibilitates vitæ præsentis, sicut suprà dictum * est: vnde & Apostolus dicit ad Roman. 5. Per vnū hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors. oportuit igitur vt carnem passibilem & mortalem Deus [d] assumeret absque peccato: vt sic patiendo & moriendo pro nobis satisfaceret, & peccatum auferret. Et hoc est quod Apostolus dicit ad Rom. 8. quòd Deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati, id est habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem & mortalem. Et subdit, Vt de peccato damnaret peccatum in carne, id est, vt per pœnam quam in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum à nobis auferret. Tertiò, quia per hoc quòd carnem passibilem & mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando, & eis virtuosè vtendo. Quartò, quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur, ꝙ ipse de statu carnis passibilis & mortalis mutatus est in impassibilitatem & immortalitatem carnis: quod etiam de nobis sperare possumus qui carnē gerimus passibilē & mortalem. si verò à principio carnē impassibilē & immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatē sperādi his q in seipsis mortalitatē & corruptibilitatē experiūtur.

*cap. 45. & 158.

*cap. 50. & 52.

D. 904.

11 Hoc etiam mediatoris officium requirebat, vt communem haberet nobiscum passibilem carnem & mortalem, cum Deo verò virtutem & gloriam, vt auferens à nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem & mortem, ad id nos duceret quod sibi & Deo erat commune. fuit enim mediator ad iungendum nos Deo.

12 Similiter etiam non fuit expediens quòd Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentā, & honoribus seu dignitatibus sublimen, vt duodecima ratio concludebat. Primò quidem, quia ad hoc venerat, vt mentes hominum terrenis deditas, à terrenis abstraheret, & ad diuina eleuaret: vnde oportuit vt suo exemplo homines in contemptum diuitiarum, & aliorum quæ mundani desiderant, traheret: & quòd inopem & priuatam vitam agerent in hoc mundo. Secundò: quia si diuitiis abundasset, & in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset: id quod diuinè gessit, magis potentiæ seculari quàm virtuti diuinitatis fuisset attributum: vnde efficacissimum argumentum suæ diuinitatis fuit quòd absque adminiculo potentiæ secularis totum mundum in melius commutauit.

13 Vnde patet etiam solutio ad id quod decimotertiò obiiciebatur. Non est autem procul hoc à vero, quòd filius Dei incarnatus obediens præcepto patris mortem sustinuit, secundum doctrinam Apostoli. præceptum enim Dei est ad homines de operibus virtutum: & quantò aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tātò magis Deo obedit. inter alias autem virtutes præcipua charitas est, ad quam omnes aliæ referuntur. Christus igitur dū actum charitatis perfectissimè impleuit, Deo maximè obediens fuit. nullus enim est actus charitatis perfectior, quàm ꝙ homo pro amore alicuius etiam mortem sustineat: secundum quod ipsemet Dominus dicit: Maiorem charitatem nemo habet, quàm vt animam suam ponat quis pro amicis suis. sic igitur inuenitur Christus mortem sustinens pro salute hominum, & ad gloriam Dei patris Deo maximè obediens fuisse actum charitatis perfectum exequendo.

14 Nec hoc repugnat diuinitati ipsius, vt decimaquarta ratio ꝓcedebat. Sic enim facta est vnio in persona, vt proprietas vtriusque naturæ maneret, diuinæ scilicet & humanæ, vt suprà habitum * est: & ideo patiente Christo etiam mortē, & alia quæ humanitatis sunt, diuinitas impassibilis mansit: quamuis propter vnitatem personæ dicamus Deum passum & mortuum: cuius exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia moriente carne anima remanet immortalis.

*cap. 41. & 46.

15 Sciendum est etiam quòd licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, vt decimaquinta ratio proponebat: est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet, & ex charitate periculis mortis se obiicit: & sic voluntas Dei fuit de morte Christi, inquantum Christus eam ex charitate suscepit, & fortiter sustinuit.

16 Vnde patet quòd non fuit impium & crudele, quòd Deus pater Christum mori voluit, vt decimasexta ratio concludebat. non enim coēgit inuitum, sed complacuit ei voluntas qua ex charitate Christus mortem suscepit: & hanc etiam charitatem in eius anima operatus est.

17 Similiter etiam non inconuenienter dicitur quòd propter humilitatem demonstrandam Christus mortem crucis voluit pati: & re vera quidem humilitas in Deum nō cadit, vt decimaseptima ratio proponebat, quia virtus humilitatis in hoc consistit, vt aliquis intra suos terminos se contineat, ad ea quæ supra se sunt non se extendens, sed superiori se subiiciat. vnde patet quòd Deo humilitas conuenire non potest, qui superiorem non habet: sed ipse super omnia existit. Si autem aliquis vel æquali vel inferiori se ex humilitate aliquando subiiciat, hoc est quia secundū aliquid eum qui simpliciter æqualis vel inferior est, superiorem se arbitratur. Quamuis igitur Christo secundum diuinam naturam humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi secundum humanam naturam: & eius humilitas ex eius diuinitate laudabilior redditur. dignitas enim personæ adiicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua necessitate expedit aliquem magnum aliqua infima pati. nulla autē tanta dignitas esse potest hominis, quàm quòd sit Deus: vnde hominis Dei humilitas maximè laudabilis inuenitur, dum abiecta sustinuit quæ pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erāt enim homines propter superbiam, mundanæ gloriæ amatores: vt igitur hominum animos ab amore mundanæ gloriæ in amorem diuinæ gloriæ transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcunque, sed abiectissimam. sunt enim quidam qui etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam: ad quam etiam contemnendam dominus homines animauit suæ mortis exemplo.

18 Et licet homines ad humilitatem informari potuerint diuinis sermonibus instructi, vt decimaoctaua ratio proponebat: tamen ad agendum magis prouocant facta quàm verba: & tantò efficacius facta mouent, quantò certior opinio bonitatis habetur de eo qui huiusmodi operatur. Vnde licet aliorum hominum multa humilitatis exempla inuenirentur, tamen expedientissimum fuit, vt adhuc hominis Dei prouocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse: & cuius humilitas tanto est mirabilior, quantò maiestas sublimior.

19 Manifestum est etiam ex prædictis quòd oportuit Christum mortem pati, non solùm vt exemplum præberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed vt etiam aliorum peccata purgaret: quod quidem factum est, dum ipse qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, vt in se pœnam aliis debitam pro aliis satisfaciendo susciperet. Et quamuis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, vt decimanona ratio proponebat: tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur, vt scilicet satisfaciat ei quem offendit: & quia alij homines pro seipsis hoc facere nōn poterant, Christus pro omnibus hoc fecit, mortem voluntariam ex charitate patiendo.

20 Et

20 Et quamuis in puniendo peccata oporteat illum puniri qui peccauit, vt vigesima ratio proponebat: tamen in satisfaciendo vnus potest alterius pœnam ferre: quia dum pœna pro peccato infligitur, pẽsatur eius qui punitur iniquitas. in satisfactione verò, dum quis ad placandum eum quem offendit, voluntariè pœnam assumit, satisfacientis charitas & beneuolentia æstimatur: quæ maximè apparet, quũ quis pro alio pœnã assumit: & ideo Deus satisfactionẽ *Cap.145.& 54. vnius pro alio acceptat, vt etiã in tertio lib. * ostẽsum est.

21 Satisfacere autem pro toto humano genere, vt etiam *Cap.158. suprà ostẽsum * est, nullus homo purus poterat, nec ad hoc angelus sufficiebat, vt vigesimaprima ratio procedebat. Angelus enim licet quãtum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei æqualis: & iterum non plenè redintegraretur hominis dignitas, si angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

22 Sciendum autem est, quòd mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntariè mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccauerunt: quia peccatum non deletur peccato, vt vigesimasecunda ratio proponebat.

23 Et quãuis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit, quoties homines peccant, vt vigesimatertia ratio concludebat: quia mors Christi sufficiens fuit ad omnia expianda peccata: tum propter eximiam charitatem qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personæ satisfacientis, quæ fuit Deus & homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis, quòd quantò persona est altior, tãtò pœna quam sustinet, pro maiori computatur, siue ad humilitatem & charitatem patientis, siue ad culpam inferentis.

24 Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiẽs fuit: quia quamuis secundum humanã naturam solùm mortuus fuerit, vt vigesimaquarta ratio proponebat: tamen ex dignitate personæ patiẽtis, quæ est persona filij Dei, mors eius redditur pretio- *Lib.3.cap. 144. sa: quia (vt suprà dictum * est) sicut maioris est criminis alicui personæ inferre iniuriã quæ maioris dignitatis existit: ita virtuosius est, & ex maiori charitate procedens, quòd maior persona pro aliis se subijciat voluntariæ passioni.

25 Quamuis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen incõueniens quòd pœnalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt, vt vigesimaquinta ratio procedebat. Hoc enim congruenter & vtiliter factum est, vt pœna remaneret etiam culpa sublata. primò quidem, vt esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput. vnde sicut Christus prius multas passiones sustinuit, & sic ad immortalitatis gloriam peruenit, sic decuit vt fideles eius prius subiacerẽt passionibus, & sic ad immortalitatem peruenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi, vt similitudinem gloriç eius cõsequerentur: sicut Apostolus ad Romanos dicit: Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi: si tamen compatimur, vt & simul glorificemur.

Secundò, quia si homines venientes ad Christum statim immortalitatẽ impassibilitatẽmque consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter hæc corporalia beneficia, quàm propter spiritualia bona: quod est contra intentionem Christi venientis in mũdum, vt homines ab amore corporalium ad spiritualia transferret. Tertiò, quia si accedentes ad Christum statim impassibiles & immortales redderentur, hoc quoddammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam: & sic meritum fidei minueretur.

26 Quamuis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, vt vigesimasexta ratio propo- D 982. nebat: sunt tamen vnicuique remedia propriæ salutis quærenda: mors: enim Christi [d] est quasi quædam vniuersalis causa salutis: sicut peccatum primi hominis fuit quasi vniuersalis causa damnationis. oportet autẽ vniuersalẽ causam applicari ad vnumquodque specialiter: vt effectũ vniuersalis causæ participet. effectus igitur peccati primi parentis peruenit ad vnumquẽque per carnis originem: effectus autem mortis Christi pertingit ad vnumquẽque per spiritualem regenerationem, per quã homo Christo quodammodo coniungitur & incorporatur. & ideo oportet quòd vnusquisque quærat regenerari per Christum, & alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operatur. Ex quo patet quòd effluxus salutis à Christo in homines, non est per naturæ propaginem, sed per studium bonæ voluntatis, qua homo Christo adhæret: & sic quod à Christo vnusquisque cõsequitur, est personale bonum: vnde nõ deriuatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturæ propagine producitur: & inde est quòd licet parentes sint à peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconueniens quòd eorum filij cum peccato originali nascantur, & sacramentis salutis indigeant, vt vigesimaseptima ratio concludebat. Sic igitur ex præmissis aliquatenus patet quòd ea quæ circa mysterium incarnationis fides catholica prædicat, neque impossibilia, neque incongrua inueniuntur.

Super Cap. 55.


ETERMINATA veritate circa incarnationis cõuenientiam, vult vlterius sanctus Thomas ad obiecta respondere. Et ad primum quidem dicit primò, quòd non est contra ordinem rerum, Deum hominem fieri, quia homo secundum ordinem suæ naturæ habet ipsum Deum pro fine, & natus est ei per intellectum vniri, in cuius vnionis exemplum & documentum facta fuit vnio Dei ad hominem in persona, vtriusque naturæ proprietate seruata. Dicit secundò, quòd propter perfectionem & immobilitatem diuinæ bonitatis nihil dignitatis Deo deperit ex quacunque appropinquatione creaturæ ad ipsum, etsi ex hoc creaturæ aliquid dignitatis accrescat, quia creaturis suam bonitatem absque sui detrimento communicat.

AD secundum dicit, quòd licet ad omnia facienda: diuina voluntas sufficiat: diuina tamen sapientia exigit vt rebus singulis secundum earum congruentiam prouideatur à Deo: & sic licet Deus potuerit sola voluntate in humano genere omnes vtilitates efficere quas ex Dei incarnatione dicimus prouenisse, congruebat tamen rationibus suprapositis, vt per Deum hominem factum inducerentur. Ad tertium dicit primò, quòd videtur ad totam naturam pertinere quod fit pro hominis salute[f], quia homo cõstitutus ex corporali & spirituali substantia, quasi quoddã confinium tenet vtriusque naturæ: & ideo conueniens fuit vt vniuersalis omnium causa illam creaturam, scilicet humanam, in vnitatem personæ assumeret, in qua magis communicat cum omnibus creaturis. Dicit secundò, quòd non fuit conueniens vt Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, quia assumptionem talis creaturæ à Deo oportuit esse, quç per se agere posset tanquam agens principale. solius autem naturæ rationalis est per se agere. irrationales enim magis aguntur naturali impetu, quàm agant per seipsas. Vnde si quid agendum fuit per aliquam irrationalem creaturam, sufficit secundum huiusmodi creaturç conditionem quòd solùm moueretur à Deo, non autẽ quòd assumeretur ad vnitatẽ personæ.

SED circa hanc responsionem dubium occurrit. Nam etiam humana natura in Christo non videtur per se agere, cùm non habeat proprium suppositum cuius est agere per se, & ipsa etiam sit instrumentum diuinæ personæ. ergo ista non est sufficiens ratio quare naturam humanam, non autem irrationalem assumpsit.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd dupliciter de natura humana loqui possumus. Vno modo vt à supposito præscindit. Alio modo vt ipsum suppositum includit. Cùm ergo dicitur quòd agere per se est solius rationalis naturç, intelligitur de natura vt suppositum includit, quia vt dicebatur, agere propriè est suppositi. Et secundum hoc differt natura rationalis ab irrationali, quia non solùm ipsa natura irrationalis non per se agit, sed nec etiam eius suppositum. Considerandum secundò quòd per assumptionem naturæ creatæ à verbo in vnitatem personæ, ipsum verbum fit suppositũ illius naturæ agens per ipsam sicut suppositum agit per naturam. propterea cum supposito diuino non conueniat agi, aut esse instrumentum, sed agere per se tanquam principale agẽs, oportuit naturam talem ab ipso assumi in vnitatẽ suppositi cuius supposito conueniat per se agere. Quia ergo naturæ humanæ supposito conuenit per se agere, ideo conuenienter à verbo diuino assumi potuit, & suppositum diuinum suppositum humanum. Supposito autem irrationalis naturç non conuenit per se agere, sed magis agi: ideo non cõuenit sibi vt suppositum diuinum fiat eius suppositum per assumptionem eius ad vnitatem personæ, & hoc est huius responsionis intentum. Vnde cùm dicitur quòd talis naturæ assumptionem à Deo oportuit esse quæ per se agere posset, non intelligitur quòd ipsa separata à proprio supposito, per se possit agere, sed quòd eius supposito conueniat per se agere. Cùm autem instatur, quia humana natura in Christo proprium suppositum non habet, dicitur quòd licet non habeat proprium, id est suppositum quod ipsam sibi derelictam natum est consequi, habet tamen proprium suppositũ, id est suppositum quod in ea subsistit, & dicitur humanum suppositum. Cùm vlterius dicitur, quòd est instrumẽtum, Respondetur quòd est tale instrumentum diuinitatis, cui etiam si sibi relinquatur, conuenit per se agere: non autem

est instrumentum tale cui nullo modo per se agere conueniat.

AD quartum dicit, quòd humana natura congruentius fuit assumpta quàm angelica. Primò, quia peccatum in homine expiabile esse potest, eò quòd eius electio non feratur immobiliter in aliquid, sicut nec eius ratio: quæ quia ex sensibilibus & per signa quædam colligit veritatem, viam habet ad vtrumque oppositorum. peccatum autẽ angeli expiabile esse non potest cùm habeat immobilem electionem, sicut & immobilẽ apprehensionem, vtpote per simplicem intellectum immobiliter cognoscens. constat autem ex scripturis sacris præcipuam causam incarnationis diuinæ expiationem peccatorum fuisse. Secundò, quia in homine aliud est natura, & aliud persona: non autẽ in angelo: assumptio autem creaturæ à Deo est in persona, non in natura. Tertiò, quia cùm angelus esset propinquior Deo secundum proprietatem suæ naturæ, sufficiebat ei vt à Deo intelligibiliter de veritate diuinitatis instrueretur: homini autem cuius cognitio à sensibus oritur, conueniebat vt Deus eum sensibiliter de seipso instrueret, quod per incarnationem factum est.

Quartò, quia cùm magis videretur fruitioni diuinæ repugnare distantia hominis à Deo, magis indiguit homo quàm angelus assumi à Deo ad spem, de beatitudine concipiendam.

Quintò, quia cũ homo sit creaturarũ terminus, quasi omnes naturaliter ordine generationis præsupponens, per huiusmodi vnionem ad primum principium quadam circulatione perfectio rerum concluditur.

CIRCA primam rationem hîc assignatam esset videndum quomodo electio in angelis sit immutabilis: sed quia hoc etiam tangit sanct. Thom. inferius, & magis ex proposito, ideo illucusque differatur.

CIRCA secundam rationem considerandum, quòd in angelis non esse distinctionem naturæ à persona, non tollit quin absolutè possit Deus assumere naturam angelicam in vnitatem personæ, quia vt dicitur tertia quæst. 4. art. 1 ad. 3. potest Deus nouã angelicam naturam producẽdo eam sibi in vnitatem personæ copulare, & etiam posset aliquam naturam angelicam nunc existentem propria existentia priuare & propria personalitate, eámque ad se in vnitatem personæ trahere: sed arguit hoc non esse congruũ, quia non congruit vt natura angelica præexistens assumpta priuetur perfectione quam prius habebat, nec tali naturæ cõuenit vt præueniatur in sui productione à supposito diuino, cùm ipsa nõ procedat in esse per generationẽ, vt inueniatur natura prius in potentia passiua quam in actu. Natura autem humana procedit inesse per generationẽ, & prius est in potentia quam in actu: ideo conuenienter potest præueniri à supposito diuino, vt scilicet in illo istanti in quo deberet habere proprium esse & propriam personalitatem à diuino supposito supponitetur.

SED quæret aliquis, quid ad hanc congruentiam assumptionis facit quòd natura humana distinguatur à supposito, quum sit assumpta natura singularis quæ in aliis hominibus est suppositum secundum quod per se habet esse? Dicitur quòd facit ad hoc, quia in rebus materialibus vbi suppositum aliquid intrinsecè addit supra naturam, principia scilicet indiuiduantia, esse est minus intrinsecum naturæ secundum se consideratæ, vtpote non potens illi conuenire, nisi per aliquid omnino aliud ab ipsa indiuiduetur. vbi autem suppositum non constituitur per aliquid omnino extrinsecum à natura, sed natura ipsa secundum se est hæc & indiuidua, esse quod indiuiduo natum est conuenire, secundum quòd est in sua personalitate constitutum, illi naturæ secundum se est magis intrinsecum & propinquum. ideo congruentius est vt vbi suppositum à natura distinguitur, assumatur natura absque proprio esse & absque supposito, quàm vbi suppositũ & natura sunt idem. Quòd enim natura vt indiuiduata per materiam signatam, & in sua personalitate constituta, sit immediatum susceptiuum esse, non tollit quin esse sit minus intrinsecum illi naturæ, quàm naturæ per se ipsam indiuiduæ, quia huic conuenit ex aliquo sui generis, illi autem ex alio adiuncto.

CIRCA vltimam rationem aduertendũ est, quòd quum Deus in creatione vniuersi seruauerit id quod naturæ vniuscuiusque congruebat, & hominem vltimo loco post vniuersas creauerit creaturas: signum est hoc naturaliter homini conuenire, vt naturali generationis ordine omnes alias creaturas præsupponat, tanquam omnium creaturarum terminus: & ideo, vt vltimum cõiungeretur principio, sicque fieret quasi circulus, quæ est perfecta figura. conueniens fuit vt humana natura Deo vniretur: & hic est sensus illius rationis.

AD quintam dicit, quòd per hoc non datur homini erroris occasio, vt consentiat dicentibus Deum non esse super omnia exaltatum, quia assumptio humanæ naturæ non est facta in vnitatem naturæ, sed personæ. Ad sextam dicit primò, quòd multò plures errores sublati fuerunt post incarnationem quàm circa incarnationem fuerint exorti. Dicit secundò, quòd sicuti ex creatione rerum aliqua mala sunt consecuta pro cõditione creaturarũ, ita est non mirum si manifestata veritate ex humanarum mentium defectu aliqui sunt errores exorti. Dicitur tertiò, quòd isti errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius diuinorum veritatem exquirendam & intelligendam, sicut & mala creaturarum Deus ordinat ad aliquod bonum.

EX ista responsione vult habere sanctus Thomas, quòd quamuis aliqui errores circa incarnationem sint exorti, nõ tamen fuit inutilis incarnatio, tum quia hoc est ex defectu humanarum mentium, tum quia etiam ex illis erroribus aliquod bonum est exortum præter alias vtilitates superius adductas, quæ nobis ex incarnatione prouenerunt. Vnde ista consequentia non valet: Multi errores exorti sunt circa incarnationem: ergo nõ fuit conueniens humanæ saluti vt Deus incarnaretur.

AD septimam dicit primò, quòd non parum vtilitatis prædicta incarnatio attulit mundo, quum ex ipsa consequuta sit salus humana, qua nihil potest esse maius in rebus creatis, eò quòd in ipsa fruitione bonitatis diuinæ consistat. Dicit secundò, quòd non oportuit ex incarnatione diuina omnes homines saluari, sed tantùm illos qui ipsi per fidem & sacramenta fidei adhærẽt: quia etsi incarnationis diuinæ virtus sufficiẽs sit ad omnium hominum salutem: ex indispositione tamen aliquorum nolentium Deo per fidem & amorem inhærere, contingit vt incarnationis fructum non consequantur. Dicit tertiò, quòd non erat hominibus subtrahenda libertas arbitrij, ne bonum hominis coactum esset, & consequenter absque merito, & illaudabile.

AD euidentiam eius quod dicitur de sufficientia virtutis incarnationis aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ tertio Sen. distinct. decimanona, quæstione prima, articulo primo, quæstione secunda, quòd ad hoc vt aliquid in alterum effectũ inducere possit, requiritur ex parte quidem agentis, vt ad illum inducendum effectum virtutem habeat sufficientem, ex parte verò recipientis vt sit dispositum ad suscipiendam actionẽ agentis: quia ergo ex parte quidẽ Christi est virtus sufficiens ad perducendum omnes ad beatitudinem, eò quòd actio ipsius, virtutis diuinæ actio sit, ex parte verò hominum contingit quòd aliqui non sunt dispositi per fidem & charitatem ad suscipiendam huiusmodi Christi ad beatitudinem perductiuam: ideo tales ad beatitudinem non perueniunt. Bene ergo dictum est virtutem incarnationis diuinæ sufficientem esse ad omnium salutem, & tamen aliquos ex sua indispositione ad beatitudinem non peruenire.

SED tunc resultat dubium Scoti in tertio Sententiarum, distinctione decimanona arguentis sic: Christus non tantùm meruit vt habentes gratiam quomodocunque & vndecunque hoc esset, haberẽt gloriam ex merito Christi, sed etiam meruit nobis primam gratiam & gratiam baptismalem in nouo testamento, atque gratiam datam in sacrificiis vel circuncisione antiquorum: alioquin vnde veniret nobis illa prima gratia? ergo meruit vt non coniuncti sibi coniungerentur. ergo non solum meruit vt sibi coniuncti vlterius operarentur, & sic tandem glorificarentur, sed etiam vt non coniuncti vnirentur sibi etiam qui nunquam se disponunt. Respondetur & dicitur primò, quòd quantum pertinet ad præsentem locum, non loquitur sanctus Thomas de merito vniuersali Christi incarnati, sed de virtute incarnationis, siue etiam de merito Christi incarnati respectu salutis & beatitudinis: & vult quòd per virtutem incarnationis non consequuntur beatitudinem, nisi illi qui per fidem & amorem, atque per fidei sacramenta Deo incarnato adhærent. Et hoc quidem conueniens est, quia (vt haberi potest ex eius doctrina 3. quæstione quadragesimanona, articulo primo, & de Veritate, quæstione vigesimanona, articulo septimo, ad octauum) quum incarnatio sit causa vniuersalis humanæ salutis, vniuersalis autem causæ effectus non recipiatur in aliquo, nisi per causas particulares virtus eius applicetur subiecto & mobili: necesse est ad hoc vt salus humana quæ est effectus incarnationis, ad hunc hominem perueniat, vt illi virtus incarnationis per fidei sacramenta, & per fidem ac charitatem tanquam per causas particulares, quibus peccatorum fit remissio, & consequutio beatitudinis, applicetur. Dicitur secundò, si quæratur de vniuersali effectu incarnationis, quòd eius virtus extenditur etiam ad primam gratiam habitualem, ita quòd non solum est causa beatitudinis eorum qui Deo per fidei sacramenta & fidem atque amorem vniuntur, sed etiam causa est primæ gratiæ habitualis, ad quam (vt in tertio libro est ostensum) fides charitásque consequitur. Hoc enim videtur esse de mente sancti Thomæ in quæstionibus de Veritate, articulo allegato, & prima secundæ, quæstione 114. articulo sexto, & in plerisque aliis locis. Vnde patet quòd ratio Scoti non procedit contra mentem sancti Thomæ. licet enim verum sit quòd meritum Christi secundum vltimam efficientiam extendatur tantùm ad remissionem peccatorum, & beatitudinem illorum hominum qui sibi per fidem & amorem vniuntur: non tamen ex hoc sequitur quòd primæ gratiæ habitualis non sit causa, imò est causa remissionis peccatorum: quia est causa gratiæ per quam remittuntur peccata.

AN AVTEM requiratur aliqua dispositio ad primam gratiam cuius meritum Christi non sit causa, dicitur quòd duplex est dispositio ad gratiam. quædam imperfecta, quæ tempore ipsam gratiæ infusionem præcedit, sicut recogitatio peccatorum, & attritio, & similia. quædam verò est perfecta, quæ dicitur necessitas ad formam, quæ simul infunditur cum gratia, vt est motus voluntatis in Deum ex charitate proueniens. si loquamur de imperfecta dispositione, vtique aliqua requiritur, & illius meritum Christi nõ est causa. hoc enim videtur velle sanctus Thomas in quæstionibus de Veritate, articulo allegato. Si autem loquamur de perfecta dispositione, sic illa quidem requiritur, sed illius meritum Christi est causa, sicut est causa gratiæ qua hæc dispositio concomitatur. Non approbo autem quod ait Cap. in tertio, distinctione 18. scilicet quòd motus fidei, spei, & charitatis, vt procedunt ab habitibus Theologicis, sunt dispositio concomitans: & talem dispositionem meruit Christus. vt autem sunt informes, sunt dispositio remota & præuia: & sic nõ dantur ex merito Christi, sed ex mera liberalitate diuina. Hoc enim non videtur ad mentem sancti Thomæ esse, qui in infinitis prope locis tenet charitatem informem esse non posse, nec posse stare cum mortali peccato, vt patet 2.2. quæst. 24. art. 12. ad quartum. 3. part.. quæst. 79. art. 1. 2. Sententiarum, distinctione 26. articulo quarto, ad quintum. tertio Sententiarũ, dist. 27. quæst. 2. art. 4. q. 4. & de Veritate, quæst. 27. art. 2. ad sextum. Item superius libro tertio, & inferius in hoc quarto libro. Ad octauum dicit primò, quòd Dei incarnatio sufficientibus indiciis manifestata est per opera quæ supr leges naturæ facta sunt à Christo, sicut quòd cæcos illuminauit, leprosos mundauit, & huiusmodi. Nam Dei proprium est naturę leges immutare posse, supra naturam aliquid operando, cuius ipse est author. vnde & quærentibus: Tu es qui venturus est &c. per hæc opera suam diuinitatem manifestauit. Dicit secundò quòd ipsum alium mundum creare necesse non erat, nec ratio diuinæ sapientiæ nec rerum natura hoc habebat. Dicit tertiò quòd hæc miracula multò excellentius & diuinius quàm alij Christus effecit: quia alij orando hæc fecisse leguntur, Christus autem imperando, quasi ex propria potestate miracula faciens, & aliis eadem & maiora faciendi tribuit potestatem, qui ad solam inuocationem sui nominis huiusmodi miracula faciebant. Dicit quartò, quòd non solùm corporalia miracula per Christum facta sunt, sed & spiritualia, quæ sunt multò maiora, vt quòd per ipsum, & ad inuocationẽ nominis eius spiritus sanctus daretur, per quem & charitatis affectu accẽderentur corda, & mentes instruerentur subitò in scientia diuinorum; & linguæ simplicium redderentur disertæ: quæ nullus purus homo facere potuit. Confirmatur autho. Apostoli ad Hebræos dicentis, quòd salus hominum &c.

AD euidentiam eorum quæ hîc dicuntur, suppositis iis quæ in tertio libro dicta sunt vbi de miraculis agebatur: considerandum est quòd duplicem tangit rationem sanct. Thom. quare miracula Christi eius diuinitatem ostendebant. Prima est ex modo faciendi: quia scilicet ea faciebat propria virtute, propriaq; authoritate, quod est propriũ Dei: alij verò sancti miracula fecerunt virtute alterius, scilicet Dei, cuius erant instrumenta,

ta, huius autem duplex ostendit signum. Vnum est quia alij sancti fecerunt miracula orando, Christus autem imperando. imperare enim est habentis authoritatem: alterum est quia aliis dedit potestatem similia miracula & maiora faciendi, qui ad solam inuocationem nominis eius miracula faciebant. Nisi enim ipse haberet virtutem miracula faciendi propria authoritate, non potuisset aliis hanc virtutem communicare, nec ad solam nominis eius inuocationem miracla fieret. inuocatur enim ad aliquid faciendum is cuius virtute authoritate aliquid fit. Secunda ratio est ex magnitudine factorum: quia videlicet spiritualia illa miracula quæ enarrat, facta scilicet post eius ascẽsionem, maiora sunt quàm quæcũque miracula ab aliis facta. Addit autem super Ioan. cap. 15. quòd etiam miracula maiora aliis, dum esset in hac mortali vita, fecit, vt quòd Lazarum quatriduanum suscitauit, & cæcũ natum illuminauit: vnde dicebant. Non est à seculo auditum &c. Addit & aliam rationẽ ibidem, & 3. quæst. 43. quia videlicet miracula Christi excedebãt aliorum miracula in multitudine. dicitur enim Luc. 6. quòd virtus de illo exibat & sanabat omnes: & Matth. 14. quòd omnes, quotquot malè habebãt, curabat. Additur alia ratio in tertia parte, quæ mihi inter alia efficacissima videtur: quia videlicet ipse Christus se Deum esse dicebat: & ad confirmatationẽ suæ doctrinę miracula faciebat: nisi autem fuisset verum ipsum esse Deum, non fuisset eius doctrina miraculis diuina virtute factis confirmata, cùm Deus falsitatis author non sit.

ADVERTENDVM circa primam rationem, quòd licet alij sancti in operatione miraculoum aliquando fortassis visi sint modo imperatiuo, tamen hoc non fecerunt nisi præmissa oratione, aut ad inuocationem nominis diuini tacitam vel expressam. Cùm enim dixit Helias, Si homo Dei sum, descendat ignis de cœlo &c. tacitè ostendebat se virtutem diuinam implorare, Christus autẽ etsi aliquãdo visus est orare antequã miraculum operaretur, sicut in suscitatione Lazari, ostẽdebat tamẽ se orare ad Deum tanquam ad patrem, cui manenti in ipso omnia sua opera tribuebat, per hoc etiam ostendens se esse Deum.

AD nonum dicit, quòd nõ oportuit Deum incarnari à principio mundi. Primò, quia contra peccatum alicui conuenienter medicina non affertur nisi suum defectum recognoscat. Poterat autẽ homo de seipso præsumere & quantum ad scientiam & quantum ad virtutem: ideo relinquendus aliquandiu fuit sibi, vt experiretur quòd ipse sibi non sufficeret ad salutem neque per sciẽtiam naturalem, quia ante tempus legis scriptæ transgressus est naturæ legẽ: neque per virtutẽ propriam: quia data sibi cognitione peccati per legem, adhuc per infirmitatem peccauit, & demũ dandum sibi efficax auxilium contra vtrumque defectum: & sic factum est quòd essent tres status humani generis, scilicet ante legem, sub lege, & sub gratia. Secundò, quia humanæ naturæ conditio hoc requirit, quòd non statim ad perfectum ducatur, sed per imperfecta manuducatur, vt ad perfectionem perueniat, vt patet in puerorum & in multitudinis instructione. sed per Deum incarnatum præcepta & documenta perfecta hominibus danda erant. conueniens igitur fuit vt prius humanum genus instrueretur de pertinentibus ad salutem per aliqua leuia & minora documenta, per patriachas, & legem, ac prophetas, & tandem perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, iuxta illud Apostoli ad Galatas quarto, At vbi venit &c. & ibidem, Lex pædagogus, & cætera. Tertio, quia oportuit aduentum Dei in terris tanquam aduentum magni regis multa præcedere, quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum. De hac conuenientia temporis incarnationis vide etiam sanctum Thomam tertia quæstione prima, articulo vltimo, & tertio Sententiarum, distinctione prima, quæstione prima, articulo quarto, & prima secundæ quæstione centesimasexta, articulo tertio. Item quarto Sententiarum distinctione secunda, quæstione prima articulo quarto quæst. 2.

CIRCA secundam rationem dubium occurrit: quia lex vetus videtur grauior fuisse lege noua: vnde Matthæi vndecimo dicit Dominus, Iugum meum suaue est, & onus meũ leue: ergo non bene dictũ est oportuisse humanum genus per aliqua leuia & minora documenta instrui ante aduentum perfectæ doctrinæ Christi.

RESPONDETVR ex doctrina sancti Thomæ prima secũdæ quæst. centesimaseptima, articulo quarto, quòd dupliciter de lege noua & veteri loqui possumus. Vno modo quantum ad exteriora opera virtutum quæ præcipiuntur à lege. Alio modo quantũ ad interiores virtutum actus. Primo modo lex vetus fuit multò grauior quàm sit lex noua: quia ad plures actus exteriores obligabat in multiplicibus ceremoniis quàm lex noua. Secundo modo lex noua grauior est & difficilior, quia in noua lege prohibentur interiores motus animi mali, qui expressè in veteri lege nõ prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur: in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. hoc autem difficillimum est. Sic ergo præcepta veteris legis erant leuiora & minora quantum ad interiores actus virtutum & vitiorum. & sic intelligitur quòd hîc dicitur, licet essent grauiora quantum ad opera exteriora.

ADVERTENDVM est autẽ cùm dicitur præcepta nouæ legis grauia esse circa actus virtutum & vitiorum interiores, scilicet quòd omnes actus interiores vitiorum euitentur, & quòd actus virtutum promptè & delectabiliter fiant, quòd hoc intelligitur in non habente virtutem. vnde Augustinus exponens quod dicitur primæ Ioãnis quinto, mandata huiusmodi grauia non esse, ait quòd non sunt grauia amãti, sed non amãti grauia sunt. Potest etiam dici quòd loquitur sanct. Thom. de pertinentibus ad fidem: quia videlicet ante Christi incarnationem pauciora proponebãtur explicitè credenda quàm post incarnationem & sic etiam erant leuia, & minora ad credendum. Videtur autem hoc literæ congruere, quæ mentionem facit de documentis pertinentibus ad salutem quibus humanum genus instruebatur. Hæc enim principalius sunt fidei documenta.

AD decimum dicitur quòd non fuit conueniens vt Christus vsque ad finem mundi cum hominibus conuersaretur, quia videntes eum aliis hominibus similem, nihil de ipso vltra alios homines æstimassent, & sic derogaretur eius reuerentiæ. ipso autem post mira quæ gessit sui præsentiam subtrahente, magis ipsum reuereri cœperunt. propter quod & discipulis plenitudinem spiritus sancti non dedit quandiu cum eis conuersatus fuit: sed post ascentionem in cælum quasi per eius absentiam cum animis ad spiritualia munera magis præparatis: vnde eis dicebat, Si non abiero &c. Ad vndecimum dicit, quòd non oportuit Deum carnem impassibilem & immortalem suscipere. Primò, quia necessarium erat hominibus vt beneficium incarnationis cognoscerent: oportuit autem ad veritatem eius manifestãdam quòd carnem aliis similem, scilicet passibilem & mortalem sumeret, alioquin visum fuisset hominibus quòd phantasma esset, & non veritas carnis. Secundò, quia quum necessarium fuerit Deum carnem assumere, vt pro peccato humani generis satisfaceret: oportuit vt pœnam illi debitam assumeret. contingit enim vnum pro altero satisfacere, vt in tertio libro est ostensum, dum pœnam pro peccato alteri debitam ipse sibi non debitam voluntariè assumit. pœna autem consequens humani generis peccatũ est mors, & aliæ passibilitates vitæ præsentis, vt patet per Apostolum ad Romanos. Confirmatur hæc ratio authoritate Apostoli ad Romanos dicentis, quòd Deus misit filium suum, &c. Tertiò, quia per hoc quòd carnem passibilem & mortalem habuit efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando & eis virtuosè vtendo.

Quartò, quia si carnem immortalem & impassibilem assumpsisset, nulla daretur nobis occasio immortalitatem sperandi: nunc autem datur, dum cognoscimus quòd ipse de statu carnis passibilis & mortalis mutatus est in immortalitatem & impassibilitatem carnis. Quintò, quia mediatoris officium requirebat vt nobiscum commune haberet passibilem carnem & mortalem, cum Deo verò virtutem & gloriam, vt auferens à nobis quòd nobiscum commune habebat, ad id nos duceret quod sibi commune erat & Deo. Ad duodecimum dicitur, quòd non fuit expediens Deum incarnatum vitam in hoc mundo agere opulentam, & honoribus seu dignitatibus sublimem. Primò, quia quum ad id venerit vt mentes hominum à terrenis abstraheret, & ad diuina eleuaret, oportuit vt suo exemplo ipsos in contemptum diuitiarum traheret. Secundò, quia aliter id quod diuinè gessit magis potentię seculari quàm virtuti diuinitatis fuisset attributum: vnde efficacissimum suæ diuinitatis argumentum fuit, quòd absque adminiculo potentiæ secularis totum mũdum in melius commutauerit. Ex quo etiam ad tertiumdecimum patet responsio. Ad quartumdecimum dicit primò, quòd non est procul à vero quòd Christus obediens præcepto patris mortem sustinuerit secũdum doctrinam Apostoli, dum actum charitatis perfectissimè impleuit mortem sustinens pro hominum salute, quia præceptum Dei ad homines est de actibus virtutum: & quãtò aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tãtò magis Deo obedit.

Dicit secundò quòd hoc non repugnat diuinitati Christi, quia sic vnio facta est in persona, vt proprietas humanę & diuinę naturæ remaneret: & ideo patiente Christo diuinitas impassibilis remansit: sicut & in nobis moriente carne anima remanet immortalis. Ad quintumdecimũ dicit, quòd licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, est tamen ad virtutẽ per quam homo mortem fortiter sustinet, & sic fuit de morte Christi inquantum eam ex charitate suscepit, & fortiter sustinnit.

ADVERTENDVM quòd non incõuenit aliquid secundum se non esse eligibile, quod tamen ex aliqua conditione apposita sit eligibile, sicut abscissio brachij secundum se considerata eligibilis non est, quum malum quoddam sit: inquantum tamen est præseruatiua à morte imminẽte, fit eligibilis. sic enim quãdam boni induit rationem. ita etiam mors secũdum se, cum malum quoddam sit, non habet vnde eligi debeat: & sic mors Christi non est à Deo volita: inquantum tamen à virtute sustinentis mortem prouenit, sic bonum quoddam est, & est eligibilis, & hoc modo volita est à Deo. Ad sextumdecimum dicit, quòd non fuit impium & crudele quòd Deus pater Christum mori voluit, quia non coegit inuitum, sed complacuit ei voluntas qua ex charitate mortem suscepit: vnde ipsam etiam charitatem in eius anima operatus est. Ad decimumseptimum dicit primò, quòd non inconuenienter dicitur propter humilitatem demonstrandam Christum mortem crucis voluisse pati. Dicit secundò, quòd re vera humilitas in Deum non cadit, quia ipse superiorem non habet, sed super omnia existit; humilitas autem in hoc consistit, vt quis superiori se subiiciat. nam etsi aliquis vel æquali vel inferiori se ex humilitate subiiciat: hoc est, quia eum secundum aliquid superiorem se arbitratur.

Dicit tertiò, quod tamẽ Christo secundũ humanitatem conuenit humilitas, quæ etiam ex eius diuinitate laudabilior redditur: quia nulla maior dignitas hominis esse potest quàm quòd sit Deus: dignitas autem personę adiicit ad laudem humilitatis. Dicit quartò, quòd Dei humilitas maximè laudabilis inuenitur dum abiecta sustinuit quæ pro salute hominũ ipsum pati expediebat, vt scilicet sua morte abiectissima & animos hominum ab amore mundanæ gloriæ in amorẽ diuinæ glorię transmutaret, & ad mortem etiam abiectam contemnendam, suæ mortis exemplo animaret. Ad decimumoctauum dicit quòd licet homines ad humilitatẽ informari potuerint diuinis sermonibus instructi: quia tamen ad agendũ magis prouocant facta quàm verba, & tantò efficacius, quantò certior habetur opinio bonitatis de eo qui huiusmodi operatur, expedientissimum fuit vt homines Dei prouocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse: & cuius humilitas tantò est mirabilior, quantò maiestas sublimior.

AD decimumnonum dicit primò quòd Christũ pati mortem oportuit vt aliorum peccata purgaret, in se pœnam aliis debitam suscipiens satisfaciendo. Dicit secundò, quòd quamuis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, exigitur tamen aliquid ex parte eius cui dimittitur, vt scilicet satisfaciat ei quem offendit: quod quidem Christus pro omnibus fecit.

Ad vigesimum dicit, quòd quamuis in puniendo oporteat illum puniri qui peccauit, in satisfaciendo tamen potest vnus alterius pœnam ferre: quia dum pœna pro peccato infligitur, pẽsatur eius qui punitur iniquitas. In satisfactione verò dum quis voluntariè pœnam assumit, satisfacientis charitas & beneuolentia consideratur, quæ maximè apparet quum quis pro alio pœnam assumit.

ADVERTENDVM est primò ex doctrina sanct. Thom. 4. dist. vigesima, artic. secundo, quæstione tertia, quod pœna inquantum pertinet ad debiti solutionem, habet vim satisfaciendi maximè ratione charitatis: & ideo si quis sit in charitate, potest pro alio satisfacere, pœnam alij debitam in se voluntariè & ex charitate sustinendo. Non enim minus potest charitas apud Deum quàm apud homines. videmus autem quod vnus homo ex amore pro alio debitum soluere potest.

ADVERTENDVM secundò, quod differt punitio peccati à satisfactione: quia in punitione quis pœnam sustinet contra suam voluntatem omnino. in satisfactione verò quis sustinet pœnã aliquo modo volũtariè: imò omnibus conditionibus pensatis satisfacientis pœna est simpliciter voluntaria,

voluntaria, licet secundum quid repugnet voluntati. non autem conueniens est vt ei qui non peccauit, inferatur pœna contra eius voluntatem pro alterius peccato, sed bene pœnam voluntariè ab aliquo pro alterius peccato susceptam, Deus pro recompensatione offensæ sibi ab alio factæ ratione charitatis in qua communicant & is qui satisfacit, & is pro quo satisfit, acceptat. Ideo bene hîc dicitur, quod illum qui peccauit, puniri oportet: sed vnus pro alio potest satisfacere. Ad vigesimum primum dicit quòd satisfacere pro toto humano genere nec purus homo poterat, nec angelus sufficiebat, tum quia licet sit homine potior quantum ad aliquas proprietates naturales, quantum tamen ad beatitudinis participationem ad quam per satisfactionem reducendus erat, est ei æqualis: tum quia non plenè hominis dignitas redintegraretur ipso obnoxio remanente angelo satisfacienti. Ad vigesimumsecundum dicit, quòd mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntariè mortem sustinuit, non autem ex iniquitate occidentium eum. Ad vigesimumtertium dicitur, quòd non oportuit toties Christo mori, quoties homines peccant, quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata, tum propter eximiam charitatem qua mortem substinuit, tum propter dignitatem personæ satisfacientis, quæ fuit Deus & homo: nam in rebus humanis quantò persona est altior, tantò pœna quam sustinet, pro maiori reputatur. Ad vigesimumquartum dicit quòd pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit: quia quamuis secundum humanam naturam solùm mortuus fuerit, tamen ex dignitate personæ patientis quæ est persona filij Dei, mors eius fuit præciosa. Sicut enim maioris est criminis digniori personæ inferre iniuriam, ita virtuosius est, & ex maiori charitate procedens, quòd maior persona pro aliis se subiiciat voluntariæ passioni. Ad vigesimumquintum dicit, quòd non est inconueniens, quamuis Christus sufficienter pro peccato originali satisfecerit, pœnalitates ex peccato originali consequentes adhuc in omnibus remanere, etiam qui redemptionis Christi participes sunt: quia congruenter & vtiliter factum est vt pœna remaneret etiam sublata culpa: tum vt esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput, portantium insignia passionis Christi, vt similitudinem gloriæ eius consequerentur, iuxta id quod dicitur ad Romanos: Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi: si tamen &c. tum quia si venientes ad Christum immortalitatem & impassibilitatem consequerentur, plures ad ipsum accederent magis propter hæc corporalia beneficia quàm propter spiritualia bona, quod est contra intentionem Christi: tum quia hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam, & sic meritum fidei minueretur. Ad vigesimumsextum negatur consequentia: quia mors Christi est quasi quædam vniuersalis causa salutis. oportet autem vniuersalem causam applicari ad vnumquodque specialiter vt eius participet effectũ: & ideo oportet effectum mortis Christi per spiritualem regenerationem & alia sacramēta ad vnumquemque pertingere. Ad vigesimumseptimum, quòd tamen in libris multis deficit, & videtur esse tale, quia sequeretur quòd filij qui ex parentibus regeneratis nascuntur, cum originali non nascerentur, & sacramentis salutis non indigerent: negat consequentiam, quia effluxus salutis à Christo in homines non est per naturæ propaginem, sed per studium bonæ voluntatis quo homo Christo adhæret: & sic quod à Christo vnusquisque consequitur, est personale, & propterea non deriuatur ad posteros. sicut peccatum primi parentis

AD euidentiam eius quod dictum est mortem Christi fuisse sufficientem pro peccato originali ratione personæ patientis, licet Christus non sit mortuus nisi secundum humanam naturam: considerandum est iuxta prædeterminata in pręcedenti capite, quòd differentia est inter actionem puri hominis etiam existentis in gratia, & actionem hominis Dei: quia licet actio puri hominis quandam habeat infinitatem ex gratia ad satisfaciendum pro peccato actuali personali, tamen actio sua nō est infinita ratione suppositi operantis, sed tantùm ratione spiritus sancti principaliter mouentis: & similiter non est solius hominis, sed etiam Dei cui fit satisfactio, cui omne bonum quod habet homo, debet: & ideo eius actio etiam pro peccato actuali non est perfectè æquiualens satisfactio, sed ex diuina acceptatione sufficientiam habet: actio autem Christi etiam humana habet quandam infinitatem ratione suppositi operantis: quia suppositum illud est diuina persona, quæ est infinita, cuius virtus in tali actione saluatur. dictum est enim suprà, humanam naturam esse veluti instrumentum coniunctum diuinitati. Insuper, tale suppositum id quod habet non tenetur reddere Deo ex aliqua priori obligatione: & ideo velle Christi quo voluit mortem pro satisfactione humani generis subire, & consequenter mors eius, vt à tali voluntate procedens, fuit plenariè sufficiens & æquiualens ad satisfaciendum pro huiusmodi peccato, licet secundum humanam tantùm naturam mortem subierit.

ADVERTENDVM est tamen, quòd non sic dicimus velle humanum Christi fuisse infinitum, quasi haberet intrinsecè & formaliter in sua essentia infinitatem, vt videtur Scotus tertio Sententiarum, distinctione decimanona, sancto Thomę imponere: sed quia infinitum extrinsecè fuit, vtpote à persona infinita tanquam à supposito immediatè procedens & à Christi gratia & charitate, quæ aliquo modo infinita fuere: nec valet quod obiicit Durandus apud Capreolum in tertio, distinctione 18. inquiens quòd sicut Christus inquantum homo non potuit reddere æquiualens pro beneficiis à Deo receptis, ita non potuit inquantum homo Deo pro peccato condigna satisfactione satisfacere. Dicitur enim primò, quòd assumptum est falsum: quia Christus ratione infinitatis personæ cuius est immediatè operatio humana tāquam suppositi, potest condignè reddere Deo æquiualens beneficiis suæ humanitatis concessis. Dicitur secundò quòd etiam similitudo non tenet: quia quantuncunque non posset gratiarum actio beneficiis susceptis æquari, eo quòd omne bonum quod inest creaturæ, sit à Deo: si sic in gratiarum actione semper crescat gratiarum actionis materia, posset tamen dignè pro peccato satisfacere per pœnam æquiualentem culpæ, eo quòd in satisfactione satisfactionis materia non crescat, sed minuatur.

CIRCA prædicta aliud dubium non dissimulandum, & à Capreolo tertio Sentent. dist. 1. discussum occurrit. Nam dictum est sepenumero, filium Dei humanam carnem assumpsisse vt pro peccato humani generis satisfaceret. Ex quo videtur incarnationem Christi esse ad redemptionem humani generis tanquam ad finem ordinatam: & ex hoc vlterius sequitur, cum remota causa remoueatur effectus, quòd si humanum genus redemptione non indiguisset, non fuisset Christus incarnatus: & quia si non peccasset, non indiguisset reparatione, sequitur quòd si homo non peccasset, filius Dei non fuisset incarnatus, id quod expressè tenet sanct. Tho. 3. quęst. 1. artic. 3. Contra hoc autem arguit Scotus tertio Sentent. dist. 7. quæst. 3. ad primum dubium, primò: Prius natura quàm aliquid præuidebatur circa peccatorem, siue de pœna, siue de peccato, Deus prælegit ad curiam cæleste omnes quos voluit habere, & homines & angelos in certis & determinatis gradibus: ergo prius prædestinauit animam Christi quàm aliquid præuiderit circa peccatum humani generis. ergo si etiam homo non peccasset, filius Dei incarnatus fuisset.

CONFIRMATVR primò: quia nullus est prædestinatus tantùm, quia alius præuisus est casurus. ergo hoc multo magis verum est de anima Christi. Confirmatur secundò: quia inter prædestinatos quibus vult Deus gloriam ordinare, prius videtur velle gloriam illi quem vult fini esse proximiorem. constat autem quòd vult animam Christi esse fini propinquiorem quàm animam aliorum hominum. Secundò, redemptio seu gloria animarum redimendarum nō est tantùm bonum, quantùm est gloria animæ Christi: ergo non videtur quòd ad illam Christi incarnatio ordinetur. Confirmatur: quia non est verissimile tantùm bonum in entibus & tam summum, esse solùm occasionatum propter minus bonum.

AD euidentiam huius difficultatis considerandum est primò ex iis quę dicta sunt superiùs in primo libro, quòd in volitione diuinæ voluntatis nullus ex parte ipsius actus volendi ordo inuenitur, cum & vna actu voluntas diuina in omnia volita feratur, & simul, ita quòd non prius in hoc volitũ fertur quàm in illud: sed omnia quæ Deus vult, ab æterno vult: & ideo non potest dici quantum est ex parte voluntatis diuinæ, quòd vnum volitum sit causa volendi aliud. Sed tamē cum hoc quod Deus omnia à se volita simul & æternaliter voluit, stat quòd inter volita sua voluerit aliquem ordinem esse, ita videlicet quòd vnum ad aliud ordinetur, & vnum sit propter aliud: sicut voluit in natura ordinari partes vniuersi ad ipsius vniuersi bonũ & perfectionē, & inter ipsas partes eas quæ imperfectiores sunt ad perfectiores ordinari: similiter in bonis spiritualibus voluit gratiā ordinari ad gloriam. Considerandum secundò, quòd licet non sit aliquis ordo in volitione diuina ex parte ipsius actus volendi, potest tamen intellectus noster volitionem diuinā secundum quòd ad diuersa terminatur, cum quodam ordine intelligere, ac si prius vnum esset volitum quàm alterum, secundum quòd voluntas nostra in plura fertur ordinatè, vnum prius altero volendo: & iste ordo dicitur ordo rationis: quia est ordo secundum nostrum modum considerandi. Vnde nullo modo concedendus est aliquis ordo naturæ in volitione diuina ex parte actus volendi secundum quòd ad diuersa ordinatur, ita quòd ex parte actus, secundũ quòd est in se, concedatur vnum esse prius volitum altero, sed bene concedi potest ibi ordo rationis, inquātum intellectus noster voluntatem diuinam cōsiderat primò vt terminatur ad vnum, deinde vt terminatur ad alterũ proportionaliter ad ipsas res, secũdum videlicet quòd vna res est prior, & altera posterior, & secundum quòd à diuina volũtate est positus ordo in rebus volitis. Considerandum tertiò, vt est de mente sanct. Thom. 3. quæst. 1. artic. 3. & 3. Sen. dist. 1. quòd cùm ea quæ ex sola Dei voluntate proueniunt supra omne debitum creaturæ, cuiusmodi est filij Dei incarnatio, & ratio ipsius ex parte rei volitæ nobis non innotescāt nisi quatenus in sacra scriptura traduntur, non possumus necessaria ratione ostendere filium Dei propter solam humani generis redemptionem esse incarnatũ: sed tamen quia in sacra scriptura vbique ratio incarnationis ex peccato primo hominis assignatur, conuenienter dici potest incarnationem huiusmodi à Deo esse in remedium peccati ordinatam, ita quòd si homo nō peccasset, nō fuisset incarnario, quamuis & aliter fieri potuerit à Deo. Vnde ad rationes Scoti inquantũ probant nō fuisse conueniens vt filius Dei propter solam reparationem humani generis humanam carnē assumpserit, & quòd etiam incarnatus fuisset, etiam si homo nō peccasset: respondetur. Ad primum negatur assumptum: quia in volitione diuina nulla est prioritas aut posterioritas ex natura rei extra intellectũ, nec possunt dari plura instantia naturæ extra intellectum, in quorum vno Deus velit vnum, & in altero velit aliud, vel in quo prius vnum velit quàm alterum præuideat, cum omnes duini actus sint æterni, & sint realiter idem cum diuina essentia: & sic non est verum quòd Deus prius natura quàm præuideat circa peccatorē de pœna siue de peccato, prælegerit ad cœlestem curiā quos voluit, imò simul ex parte rei prædestinauit electos, & statuit vt incarnatio filij sui esset causa salutis humanæ, & quòd ipse filius propter salutem humani generis humanam carnem susciperet.

SI dicatur quòd saltem prius secundum rationem, siue secundum nostrum modum intelligendi prædestinauit electos omnes quàm quicquam de peccato aut remedio peccati pręuiderit: Respondetur quòd hoc etiam falsum est: quia secundum quod nobis innotescit ex sacra scriptura, oportet vt prius intelligamus Deum præuidisse casum humani generis, & voluisse eius remedium, deinde quòd voluerit illi per incarnationem filij sui remedium afferre, & consequenter oportet prius intelligere in Deo præscientiam peccati Adæ, quàm prædestinationem animæ Christi. Vnde sanct. Thom. 3. quæst. 1. artic. 3. ad 4. inquit quòd quia prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum, Deus opus incarnationis in remedium humani peccati prædestinauit.

AD confirmationem primam per idem patet. assumptum enim est falsum. Ad secundam confirmationem dicitur eodem modo quòd assumptum est falsum, siue intelligatur de prioritate naturæ, siue de prioritate rationis, ex parte actus volendi. si verò intelligatur de ordine se tenente ex parte rerum volitarũ: quia iste ordo nihil aliud importat quàm vnam rem volitam esse altera priorem, & vnam ad aliam ordinari, sic gloria animæ Christi potest dici prior gloria & salute humana. Nam in genere causæ formalis est prior: quia quod perfectius est, comparatur ad id quod est imperfectius in eodem ordine, sicut formale. constat autem quòd gloria animæ Christi est perfectior gloria aliarum animarum. similiter est prior secundum rationem causæ finalis, inquantum ex gloria hominum & salute quam per incarnationem homines consequuntur, redundat maior gloria animæ Christi. dicitur enim vno modo aliquid finis alterius, cui ex illo aliqua prouenit vtilitas, vt patet per sanctum Thomam

secundo Sentent.dist.1.q.2.art.3. Dicitur tertiò, quòd aliud est loqui de gloria animæ Christi ad quam Deus ipsam præordinauit,& aliud de incarnatione filij Dei. licet enim gloria animæ Christi sit prior gloria & salute aliorum hominum in genere causæ formalis & finalis, vt dictum est, ipsa tamen incarnatio est posterior hominum salute in genere causæ finalis: quia propter hominum salutem facta est. Ad secundum dicitur primò, quòd non dicimus gloriam animæ Christi ordinari ad humanam salutem tanquam ad finem:sed dicimus ipsam Christi incarnationem esse ordinatam ad humani generis salutem,humanam autem salutem vt causatam per Christum esse ad Christi gloriam & exaltationem ordinatam. Dicitur secundò loquendo de incarnatione in ordine ad salutem humanam,quòd licet ipsa incarnatio inquantum terminata est ad vnionem in persona diuina, sit maius bonum quàm humani generis salus,vt videtur velle sanctus Thomas 1.quæst.20.artic.4.ad primum: & tertio Sentent. distinct. 32. artic. 4. quæst. 4. non inconuenit tamen ipsam ordinari ad humanam salutem tanquam ad finem proximum & partialem.nam maius bonum hoc modo potest ad minus bonum ordinari, præsertim quando ex illo ordine aliqua excellentia resultat maiori bono, sicut Christus per suam incarnationem,& eaquæ passus est,consecutus est vt sit salutis humanæ vniuersalis causa: & maximam ex hoc exaltationem reportauit. Vnde ad argumentum negatur consequentia. Ad confirmationem similiter dicitur,quòd non est inconueniens tantùm bonum quantum est filij Dei incarnatio, occasionari propter minus bonum tanquam propter finem proximum & secundarium:ordinari autem ad aliquid altius tanquã ad principalem finem, scilicet ad vniuersi complementum & perfectionem,& ad ampliorem diuinæ bonitatis manifestationem.

De necessitate sacramentorum. Cap. 56.

Idem 3. par. q.61 artic.1. & 4. Sent. d.1.q.1.ar.2.
**cap. prec. D. 962.*



QVIA verò (sicut iam dictũ * est) mors Christi est quasi vniuersalis causa humanæ [d] salutis:vniuersalem autem causam oportet applicari ad vnumquenque effectum: necessarium fuit exhiberi hominibus quędam remedia per quæ eis beneficium mortis Christi quodammodo coniungeretur. huiusmodi autem esse dicuntur Ecclesiæ sacramenta. huiusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi. Primò quidem:quia sicut cæteris rebus,ita etiam homini Deus prouidet secundum eius conditionem. est autem talis hominis conditio, quòd ad spiritualia & intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur. oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari. Secundò:quia instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata. prima autem & vniuersalis causa humanæ salutis est verbum incarnatum,vt ex præmissiis apparet. congruum igitur fuit vt remedia quibus vniuersalis causæ virtus pertingit ad homines, illius causæ similitudinem haberent: vt scilicet in eis virtus diuina inuisibiliter operaretur sub visibilibus signis. Tertiò:quia homo in peccatũ lapsus erat,rebus visibilibus indebitè inhærendo. ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, & propter hoc ei inhærentes peccasse: per ipsa visibilia congruũ fuit quòd hominibus remedia salutis adhiberentur: vt sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut à Deo creata:sed hominibus noxia fieri secundum quòd eis inordinatè inhærẽt: salutifera verò secundum quòd ordinatè eis vtuntur. Ex hoc autem excluditur error quorundam hæreticorum, qui omnia huiusmodi visibilia à sacramentis Ecclesiæ volunt esse remouenda. Nec mirum: quia ipsi opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse, & ex malo authore producta:quod in secundo libro reprobauimus. Nec est inconueniens quòd per res visibiles & corporales spiritualis salus ministretur:quia huiusmodi visibilia sunt quasi quædam instrumenta Dei incarnati & passi. instrumentum autem nõ operatur ex virtute suæ naturæ:sed ex virtute principalis agentis à quo applicatur ad operandum. sic igitur & huiusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suæ naturæ, sed ex institutione ipsius Christi,ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

Super cap. 56.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de filij Dei incarnatione pro humano genere redimendo, vlterius de effectibus Christi incarnati in nobis determinat. Duo autem sunt huiusmodi effectus, scilicet liberatio à culpa, quã per sacramenta consequimur: & liberatio à morte, quam per eius resurrectionem in fine seculi consequemur. ideo primò de sacramentis determinat, secundò de corporũ nostrorum resurrectione, cap.79. Circa primum duo facit. Primò determinat de sacramentis in generali. Secundò in speciali,cap.59. Circa primum tria facit. Primò necessitatem sacramentorum ostendit. Secundò distinctionem sacramentorum nouæ legis à sacramentis veteris legis manifestat, cap.sequenti. Tertiò numerum sacramentorum nouæ legis explicat, cap.58.

QVANTVM ad primum duas ponit conclusiones.Prima est:necesse fuit hominibus aliqua sacramenta tradi. Probatur,necessarium fuit hominibus exhiberi quædam remedia per quæ eis beneficium mortis Christi quodãmodo coniungeretur:ergo necessaria fuerunt sacramenta. probatur consequentia: quia huiusmodi remedia dicuntur esse Ecclesiæ sacramenta. antecedens verò probatur:quia mors Christi iuxta superius dicta,est quasi vniuersalis causa salutis humanæ,vniuersalem autem causam ad vnumquemque effectum applicari oportet.

CIRCA ipsam conclusionem considerandum est ex doctrina sancti Thomæ quarto Sentent.dist.1.q.1.artic.2.quòd sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta, sicut Deũ esse:cùm sint ex sola diuina bonitate instituta:neque necessitate finis, prout illud dicitur necessariũ sine quo finis haberi non potest: quia Deus virtutem suam sacramentis non alligauit, sed necessitate finis quæ dicit congruentiam quandam & vtilitatem. quomodo equus dicitur necessarius ad iter. Sic enim intelligimus sacraméta esse necessaria, quia per ea magis congruè fit hominis reparatio, licet & aliter fieri potuerit.

CIRCA probationem autem conclusionis aduertendum quòd sacramenta dicuntur quædam remedia, quia effectiuè, instrumentaliter tamen sanant hominem à peccato veluti quædam medicinæ: vnde Hugo de sancto Victore ait,quòd sunt instituta tanquam medicinæ peccati. Secunda conclusio est: Huiusmodi remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi. Probatur primò. Conditio hominis est, quòd ad spiritualia & intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur, ergo oportuit spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus tradi. probatur consequentia: quia Deus sicut cæteris rebus,ita & homini secundum eius conditionem prouidet. Secundò, prima & vniuersalis causa salutis humanę est verbum incarnatum:ergo congruum fuit remedia quibus huiusmodi causæ virtus ad homines pertingit, eius similitudinem habere, vt scilicet in eis virtus diuina inuisibiliter operaretur sub visibilibus signis. probatur consequentia:quia instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata. Tertiò, homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebitè inhærendo, ergo ne crederentur visibilia esse ex sui natura mala, sed apparerent bona ex sui natura noxiáque hominibus fieri secundum quòd eis inordinatè vtuntur, salutifera verò secundum quòd eis vtuntur ordinatè, congruum fuit vt per visibilia signa hominibus remedia salutis adhiberentur.

AD euidentiam huius conclusionis considerandum est ex doctri. san. Thom. 3.q.60.artic.1. & 4.Sentent. dist.1. quòd sacramentum secundum suam propriam acceptionem in qua à Catholicis doctoribus accipitur, ponitur in genere signi. Est enim sacramentum sacræ rei signum, non quomodocunque, sed inquantum illa res sacra, puta gratia, est sanctificans homines: neque etiam omne signum rei sacræ habet propriè rationem sacramenti, sed tantùm signum sensibile, siue res sensibilis significans spiritualia bona, siue res sacras quibus sanctificamur: & ideo dicit sanct.Tho. quòd oportuit remedia spiritualia, id est, ipsa sacramenta quibus ad nos virtus mortis Christi peruenit (quæ dicuntur spiritualia, quia & quadam spirituali virtute operantur, & sunt remedia spiritus & animæ, & spiritualem salutem operantur) cum aliquibus visibilibus signis tradi, visibilis nomine omnem rem sensibilem intelligens.

AD euidentiam primæ rationis considerandum est, quòd conditio hominis inquantum est rationalis, est quòd sibi sua sanctificatio innotescat:& quia naturaliter habet cognitioné à sensibilibus ortam, ideo sibi conuenit vt sibi sua sanctificatio per sensibilia manifestetur. cum igitur sacramenta sint quædam signa & etiam causæ sanctificationis, conuenienter in sensibilibus rebus sunt huiusmodi sacramenta instituta. & in hoc prima ratio consistit.

CIRCA secundam rationem considerandum est, quòd verbum incarnatũ duo dicit, scilicet ipsam diuinã personam, diuinamq; virtutem, quæ inuisibilis est: & humanam carnem, secundum quam diuinum verbum est aliquo modo visibile. ideo remedia & sacramenta quibus tanquam instrumentis huius vniuersalis causæ virtus ad homines pertingit, talia esse conuenit, vt sub visibilibus signis diuina virtus inuisibiliter operetur. sic enim instrumenta principali causæ sunt proportionata: & secundum hoc ista ratio procedit.

EX his inquit sanct.Tho. excluditur error volentium omnia huiusmodi visibilia ab Ecclesiæ sacramentis esse remota, vtpote opinantes omnia visibilia ex sui natura mala esse, & ex malo authore producta: quod in secundo libro reprobauimus. Excluditur etiam dubium quod posset oriri:quia videlicet inconueniens videtur vt spiritualis salus per visibilia & corporales res ministretur. Sed inquit sanct.Tho. hoc non esse inconueniens, cùm huiusmodi visibilia sint quasi quædam instrumenta Dei incarnati & passi, & ideo non operentur spiritualem salutem ex proprietate suæ naturæ, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur. nam instrumentum non ex virtute suæ naturæ, sed ex virtute principalis agentis operatur.

ADVERTENDVM circa hoc vltimum dictum, quod intelligitur de instrumento inquantum est instrumentum:nam instrumento cõuenit quidem aliqua operatio virtute propriæ naturæ, sicut scindere dura conuenit serræ:sed hæc operatio cõuenit sibi non inquantum est instrumentum, sed inquantum est talis naturæ. operatio autem quæ conuenit instrumento inquantum est instrumentum, conuenit sibi inquantum in ipso est virtus principalis agentis per modum intentionis cuiusdam, id est, per modum formæ habentis esse transiens, non autem fixum & stabile. est enim huiusmodi virtus in instrumento solùm quandiu mouetur ab agente, sicut virtus artis est in serra ad faciendum scamnum.

SED circa hoc occurrunt dubia tacta à Scoto 4.d.1.q.5. per quæ vult probare nullã virtutem supernaturalem in sacramentis esse. arguit enim primò sic: Aut illa virtus esset in sacramento indiuisibiliter, aut diuisibiliter. Non primum:quia inter formas perficientes materiam corporalem sola anima intellectiua ponitur talis. Non secundum:quia tunc extenderetur per accidens in subiecto, quod est contra rationé virtutis spiritualis.

Secundò,

Secundò, cùm in sacramentis requiratur multa verba, vel in qualibet syllaba est eadem virtus omnino, & idem accidens migraret & remaneret postquam subiectum desiit: vel alia & alia in diuersis, & sic sacramentum non haberet aliquam virtutem vnam. Si dicatur quod habet virtutem aggregatam ex multis virtutibus partium, hoc non valet, tum quia non esset dare quæ istarum esset principium causandi illum effectum spirituale̅ in anima: tum quia non videtur probabile quòd vnum sacramentum habeat tot virtutes supernaturales aggregatas. Tertiò, ista virtus causatur in isto sacraméto, aut ante applicationem eius ad actum siue vsum, aut in ipsa applicatione. Si primum, ergo eius creatio est purè miraculosa. Si secundum, hoc est inconueniens: quia nullum instrumentum ideo est formaliter aptum ad vsum, quia aliquis vtitur eo sicut instrumento. Quartò, nulla est necessitas ponédi huiusmodi virtutem, ergo &c. Quintò, instrumenta artificialia non sunt formaliter actiua, sed tantùm receptiua vnius effectus prioris ordinati ad effectum vltimum, ergo &c.

AD PRIMVM dicitur, quòd illa virtus est in sacramento indiuisibiliter, id est, tota in toto, & tota in qualibet parte. ad improbationem dicitur, quòd sola anima intellectiua est talis inter formas completas, sed non est sola talis inter formas absolutè: quia etiam aliquæ aliæ formæ habentes esse intentionale in subiecto, sunt tales. Ad secundum dicitur primò, quòd talis virtus est in vltima syllaba in ordine ad præcedentes, id est, vt significationem totius orationis complet. Dicitur secundò, quòd etiam si in diuersis syllabis essent diuersæ virtutes partiales, propter hoc non sequitur aliquod inconueniens. omnes enim vnam completam virtutem, successiuam tamen, integrarent: nec est inconueniens vnum sacramentum habere plures virtutes supernaturales incompletas, vnam tamé totalem continentes virtutem. Ad tertium dicitur, quòd inchoatiuè data est talis virtus sacramentis in ipsorum institutione, completiuè auté hanc virtutem accipiunt in ipsa applicatione ad proprios vsus, id est, in ipsa institutione sacramenti, res sensibilis, puta aqua, fuit determinata ad hoc vt esset apta ad baptismum, & esset susceptiua virtutis diuinæ ad effectum sacramentalem. in applicatione verò ad proprium vsum sacramenti, accipit formaliter ipsam supernaturalem virtutem. Nec valent quæ in contrarium obiiciuntur. conceditur enim quòd creatio talis virtutis est omnino miraculosa, sicut & institutio sacramentorum, & quòd non est inconueniens instrumento plus dari ab agente principali, dum eo vtitur actu ad inductionem effectus principaliter intenti, quàm ante vsum talis instrumenti. Ad quartum negatur assumptum: licet enim instrumentum non agat ad effectum principaliter intentum, nisi quando ab agente principali mouetur, tamen dum mouetur, accipit virtutem per modum intentionis ab agente principali, quæ ad effectum intentum instrumentaliter operatur. Cætera vide apud Capreolum in 4. d. 1. q. 1.

De distinctione sacramentorum veteris & nouæ legis.
Cap. 57.

Idem 3. par. q. 62. ar. 6.

DEINDE considerandum est, quòd cum huiusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant, & ipsam quodámodo repræsentent: talia ea esse oportet, vt congruant saluti factę per Christum. hęc autem salus ante Christi incarnationem, & mortem erat quidem promissa, sed non exhibita: sed verbum incarnatum & passum est salutem huiusmodi operatum. sacramenta igitur. quæ incarnationem Christi præcesserunt, talia esse oportuit, vt significarent & quodammodo repromitteret salutem: sacramenta autem quæ Christi passionem consequuntur, talia esse oportet vt saluté hominibus exhibeant, & non solùm signando demonstrent. Per hoc autem euitatur Iudæorum * opinio, qui credunt sacramenta legalia propter hoc quòd à Deo sunt instituta, in perpetuum esse seruanda, cum Deus non pœniteat neque mutetur. Fit autem absque mutatione disponentis vel pœnitentia, quod diuersa disponat secundum congruentiam temporum diuersorũ: sicut paterfamilias alia præcepta tradit filio paruulo, & alia iam adulto: sic & Deus congruenter alia sacramenta & præcepta ante incarnationem tradit ad significandum futura: alia post incarnationem ad exhibendum præsentia, & rememorandum præterita. Magis autem irrationabilis est Nazaræorum * & Helonitarum error, qui sacramenta legalia simul cum euangelio dicebant esse seruanda: quia huiusmodi error quasi contraria implicat. dũ enim seruant euangelica sacramenta, profitentur incarnationem & alia Christi mysteria iam esse perfecta: dum autem etiam sacramenta legalia seruant, profitentur ea esse futura.

Excl. err. Iudæorum, persistẽtium in fidelitate vsque ad hæc tẽpora.

Exclusio err. Nazarenorũ è quibus August. tom 6. lib. here. nu. 9. Et Philo. & Epiph. lib. 1. tom. 1.

Super Cap. 57.

SECVNDO loco agit sanctus Thomas de distinctione sacramentorum veteris & nouæ legis, & ponit hanc conclusioné. Sacramenta quæ incarnationem Christi præcesserunt, significabant & quodammodo repromittebant salutem, sacramenta autem quæ Christi passionem consequuntur, salutem hominibus exhibent, & non solùm signando demonstrant. probatur. Sacramenta talia esse oportet, vt congruant saluti factæ per Christum, cùm ex passione Christi efficaciam habeant, & ipsam quodammodo repræsentent, sed hæc salus ante Christi incarnationem & mortem erat quidem promissa, sed non exhibita, verbum autem incarnatum & passum est salutem huiusmodi operatum, ergo &c.

PER hoc excluditur duplex error. Primus est Iudæorum dicentium sacramenta legalia, quia à Deo sunt instituta, esse in perpetuum obseruãda, cum Deus non pœniteat neq; mutetur. Ad quos dicitur quòd fit absque mutatione disponentis & pœnitentia, vt diuersa disponat secundum cõgruentiam temporum diuersorum, vt patet in patrefamiliàs: & sic Deus congruenter alia sacramenta & præcepta tradidit ante incarnationem, & alia post incarnationem. Secundus error & irrationabilior fuit Nazaræorum & Helonitarum dicentium sacramenta legalia simul cum Euangelio esse seruanda. Implicant enim contraria: quia dum sacramenta euangelica seruant, profitentur incarnationem & alia Christi mysteria esse perfecta, dum autem legalia seruant, profitentur ea esse futura.

CIRCA prędicta dubium duplex occurrit. primum est circa differentiam sacramentorum nouæ legis & veteris. Secundum est circa obseruationem legalium. Circa primum dubitatur: quia vult sanctus Thomas sacramenta nouæ legis à sacramentis veteris legis differre in hoc, quòd illa significant tantùm & promittunt salutem, ista verò salutem efficiunt. Ex hac enim differentia sequitur, cum salus humana à gratia formaliter dependeat, eò quòd per gratiam fiat remissio peccatorum, & fiat homo vita æterna dignus, quòd sacramenta veteris legis non conferebant gratiã, sed bene sacramenta nouæ legis. Contra hoc autem arguitur Primò gratia producitur per creationem, ergo sacramenta nouæ legis non sunt causa gratiæ, sicut nec sacramenta veteris legis. probatur consequentia: quia in præcedentibus ostensum est virtutem creandi nulli posse communicari creaturæ, neque in quam sicut principali agenti, neque sicut instruméto. Secundò, & est argumentum Aureoli apud Capreolum in 4. di. 1. q. 2. Si sacramenta prædicta illo solùm modo differant, sequitur quòd sint æqualis dignitatis. probatur consequentia: supposito quòd in circuncisione conferebatur gratia, vt etiam concedit sanctus Thomas. Nobilitas instrumenti, & cuiuslibet ordinati in finem, sumitur ex ratione vtilitatis: sed tãtæ vtilitatis erat circuncisio, sicut modo est baptismus, si in vtroque confertur gratia, ergo &c.

CIRCA secundum dubitatur, quia videtur velle sanctus Thomas, quòd post publicationem euangelij non poterant legalia obseruari. cõtra hoc autem arguit Scotus in quarto distinctione tertia, quæstione quarta: quia Actuum 12. legitur de Paulo quòd ascendit in Hierusalem, & ibi de consilio Iacobi & aliorum fratrum post quartam synodum habitam Hierosolymis, Purificatus secundum legem, ascendit in templum, & obtulit sacrificium.

AD euidentiam primi dubij, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ tertio quæstione sexagesimasecunda, & quarto distinctione prima & secunda, quòd sacramenta veteris legis, vt sacrificia, oblationes, decimæ, & huiusmodi, nullo modo gratiam conferebant ex aliqua virtute eis inhærente, nec etiam in ipsis conferebatur gratia, nisi forte ex deuotione suscipientis, excepta circuncisione, in qua gratia vtique conferebatur, sed non ex aliqua virtute ei inhærente. ratio huius est, quia sacramenta habent virtutem iustificandi ex passione Christi, inquantum videlicet continent in se virtutem profluentem à Christo incarnato & passo: id autem quod nondum est in rerum natura, non mouet secundum vsum exteriorum rerum, licet possit mouere secundum quòd præcedit in actu animæ, eo modo quo finis dicitur mouere dum est in intentione: ideo virtus passionis Christi non poterat antequam ipsa passio esset in actu, iustificare per sacramenta quæ in exteriorum vsu rerum consistunt, licet per fidem resurrectionis Christi iustificarentur antiqui patres, sicut & nos. sacramenta autem nouæ legis iustificant effectiuè, inquantum virtute eis inexistente à passione Christi, vt superius dictum est, causant in nobis gratiam. vnde sacramenta antiquæ legis erant signum salutis futurę per Christum, inquantum ipsam Christi passionem & alia ipsius mysteria præfigurabant: sed non erant causa salutis: sacramenta autem nouæ legis sunt & signa salutis & causa, inquantum & gratiam significant in nobis existentem, & ipsam causant in suscipiente rite sacramentum. propterea bene assignans sanct. Tho horum sacramentorum distinctionem inquit, quòd illa repræsentabant & promittebant salutem, ista verò exhibent salutem, & non solùm significant.

CONSIDERANDVM secundò, quòd duplex est instrumentum, quoddam quod sua actione attingit vltimam perfectionem quam principale agens intendit, quoddam verò quod ipsam vltimam perfectionem nõ attingit, sed aliquam ipsius dispositionem: semper tamen instrumentũ inquantum est instrumentum, pertingit ad aliquid vltra id quod cõpetit sibi secundũ suã naturã. sacramenta ergo dicuntur causa salutis & gratię: non quia sua actione gratiam attingant, cùm gratia à solo Deo creetur in anima, sed quia ad ipsam gratiam disponunt, causando aliquid in anima, inquantum sunt instrumenta diuinæ virtutis, puta characterem vel ornatum, quo anima ad suscipiendam gratiam fit disposita. Impugnatur autem à Scoto & ab aliis hic modus ponendi sacramentum esse causam gratiæ dispositiuè per characterem vel ornatum quem in anima causat immediatè. Sed horum impugnationes à Capreolo in prima distinctione quarti sufficientissime dissoluuntur. Vnam tantùm Scoti obiectionem in primo dist. quarti q. 4, similem dubio moto adducam, quæ talis est. Creatura non potest agere instrumentaliter ad terminum creationis, & maximè substãtia corporea: sed ista dispositio ad gratiam quæ dicitur character aut ornatus, est terminus creationis: quia est simpliciter forma supernaturalis, & non est educibilis de potentia naturali materiæ, ergo ad ipsam non potest agere instrumentaliter agens corporeum, cuiusmodi est sacramentum. Respondetur quòd aliter est de forma principali quam agens supernaturale intendit, & aliter de dispositione ad talem formam. non inconueniet enim formam principalem esse omnino supernaturalem, non posseque nisi ab agente supernaturali produci, & tamen dispositionem ad talem formam posse instrumentaliter ab agente naturali produci, licet non virtute naturæ, sed virtute supernaturali sibi data: sicut videmus virtute humani seminis causari dispositionem vltimam ad animam intellectiuam: & tamen à solo Deo anima intellectiua creatur,

Vnde

Vnde ad Scotum dicitur, quòd minor est falsa: ad probationem dicitur, quòd formam esse omnino supernaturalem, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia nullo modo ab agente naturali, neque inquam virtute propria, neque virtute superaddita produci potest, nec educi de potentia materiæ, & sic negatur characterem aut ornatum esse formam supernaturalem omnino. Alio modo, quia de potentia materiæ educi non potest, nec ab agente naturali virtute propriæ naturæ produci, licet ab ipso instrumentaliter per virtutem supernaturalem sibi datam produci possit: & tunc conceditur quòd talis dispositio est forma supernaturalis, sed negatur quòd omnis talis forma sit terminus creationis. Ad hoc enim vt forma solius creationis terminus esse possit, requiritur vt non sit de potentia materiæ educibilis, & quòd nullo modo ab agẽte naturali, neque inquam virtute propria neque aliena possit produci. Hæc dixerim sequendo opinionem Capreoli in quarto Sent. quæ est etiam* expresse sancti Thomæ in quarto, distinctione prima, & de Potentia quæst. tertia articulo tertio ad octauum. Sunt autem qui teneant de mente sancti Thomæ esse quòd gratia non creetur, sed instrumentaliter attingatur à sacramentis, tum quia in tertia parte, quæstione 62. artic. primo, dicitur absolutè gratiam instrumentaliter à sacramento causari, nulla facta mentione de causatione dispositiua: tum quia cùm gratia desinit esse, non annihilatur, Sed hoc ad mẽtem sancti Thomæ esse non puto. Nam cùm creari sit ex nihilo aliquid fieri, & manifestè appareat gratiam ex nihilo fieri: relinquitur quòd creetur eo modo quo formæ inhærenti conuenit creari: quia scilicet secundũ ipsam aliquid creatur: secundum quem modum inquit sanctus Thomas 1. 2. q. 101. art. 2. ad. 3. gratiam creari: quia secundum ipsam homines dicuntur creari, id est, in nouo esse constitui. Si dicatur quòd non creatur, quia sit in aliquo subiecto, constat quòd hoc non tollit rationem creationis formæ apud san. Tho. Ad hoc enim vt non creetur, requiritur vt de potentia materiæ educatur, vt dicitur de potentia Dei q. 3. art. 8. in responsionibus ad argumenta. gratia autem de potentia materiæ non educitur, vt ibidem dicitur, & primo Sententiarum dis. 14. q. 3. Non obstat autem quod primo adducitur: quia verba sancti Thomæ in tertia* parte exponenda sunt tãtùm ad sensum alibi expressum. Non approbo autem interpretationem Capreoli dicentis, quod intelligeret sanctus Tho. quod sacramenta causant gratiam sacramentalem effectiuè, non autem gratiam gratum facientem. Nam cum gratia sacramentalis sit effectus gratiæ gratum facientis: si illa à sacramentis non causatur effectiuè, nec etiam ista causari potest. Nõ obstat etiam quod secundò adducitur: nam falsum supponitur, scilicet quod cùm gratia desinit non annihiletur. Huius enim oppositum tenet sanct. Thom. 2. d. Sen. 26. ar. 2. ad 5. vbi ait quod cùm gratia corrumpitur, simul etiam in nihilum cedit, quod intelligendum est, quia nulla eius pars remanet: neque materia de cuius potentia sit educta, licet remaneat subiectum quod per ipsam informabatur. Sed tunc remanet dubium, cum character non magis educatur de potentia materiæ quàm gratia: quare magis attribuitur creatio gratiæ quàm characteri: & quare sacramenta virtute diuina possunt causare characterem, non autem gratiam, dici potest quòd ratio diuersitatis est, quia gratia est supra totum naturæ ordinem, vt pote hominem Deo formaliter coniungens: ideo à solo agente qui supra omnẽ naturam est, produci habetur: character autem non est supra totum naturæ ordinem: imò est infra aliqua naturalia sui generis. in genere enim dispositionum ad gratiam, est actus liberi arbitrij, qui nobilior est ipso charactare: & ideo non est inconueniens quòd instrumentaliter à creatura producatur, quando aliquid sui generis virtute naturæ producatur. Nec obstat quia videtur produci ex nihilo. Dicitur enim quòd non producitur omnino ex nihilo: quia producitur in aliquo quod est in potentia naturali ad aliquid sui generis, & hoc sufficit ad hoc vt dicatur aliquando forma accidentalis produci per aliquam simplicem mutationem, & non per creationem. Potest ista responsio haberi ex q. de Potentia q. 3. ar. 8. ad 5. vbi tenet sanctus Thomas quòd quanuis formæ artificiales sint totaliter ab extrinseco, non tamen per creationem inducuntur: quia non excedunt naturæ ordinem, sicut gratia, imò sunt infra ordinem naturæ: quia omne naturale est nobilius quàm artificiale.

**vbi supra.*

**vbi supra.*

EX his patet responsio ad primam obiectionem dubij. negatur enim consequentia de causa dispositiua gratiæ: ad probationem dicitur, quòd non dicimus sacramenta esse causam gratiæ quasi instrumentaliter gratiã creẽt: sed quia aliquam dispositionem ad gratiam causant. Ad secundam verò negatur consequentia, ad cuius probationem negatur minor. quãuis enim in vtroque illorum sacramentorum cõferatur gratia, non sunt tamen æqualis vtilitatis: imò circuncisio nullius erat vtilitatis: quia nihil agebat ad gratiam. vtile enim dicitur quod aliquid confert ad cõsecutionem finis. baptismus autem vtilis est: quia ipse habet virtutem gratię productiuam modo dicto. quòd si vtile impropriè accipiatur, videlicet pro eo ex quo prouenit aliquod bonũ, siue sicut ex causa sine qua non, siue sicut ex causa effectiua, negatur ista consequentia: ista sunt æqualis vtilitatis, ergo sunt æqualis dignitatis: quia dignius est conferre gratiam per virtutem sibi inexistentem, quàm solùm vt causa sine qua non.

ADVERTENDVM autem secundum doctrinam sancti Thomæ 3. q. 62. ar. 2. & 4. Sen. d. 1. q. 1. ar. 4. q. 5. quòd non solùm sacramenta nouę legis sunt causa gratiæ gratum facientis modo dicto, sed etiam sunt causa quorundam effectuum particularium à gratia gratum faciente, secundũ quòd per sacramenta causatur, prouenientium, quæ dicuntur gratiæ sacramentales. sicut enim à gratia gratum faciente proueniũt virtutes & dona quibus potentiæ perficiuntur in ordine ad suos actus, ita ab ipsa gratia secundum quòd per sacramenta causatur, proueniunt dispositiones quædam quæ contra quosdam defectus particulares remedia sunt: puta per baptismi gratiam causatur remedium contra peccatum originale, per pœnitentiam remedium contra peccatum actuale, per matrimonium remedium contra concupiscentiam, per confirmationem remedium contra verecũdiam & timiditatem confitendi nomen Christi, & sic de aliis: quæ quidem remedia & dispositiones quia proprium nomen non habent, dicuntur gratiæ sacramentales: vide apud Capreolum in 4. distinct. 1. quæst. 3. in responsione ad argumentum contra quartam conclusionem facta.

AD EVIDENTIAM secundi dubij considerandum ex doctrina sancti Thomæ 1. 2. q. 103. ar. 4. & 4. Sen. di. 1. q. 2. ar. 5. quòd circa obseruationem sacramentorum veteris legis tria distinguenda sunt tempora secundum Augustinum, quem sanctus Thomas contra Hieronymum in hac parte sequitur. Primum fuit ante passionem Christi: secundum post passionem vsque ad diuulgationem euangelij: tertium fuit post euãgelij diuulgationem. In primo sacramenta huiusmodi erant viua, & tenebantur Iudæi illa obseruare. In secundo erant mortua: quia nullius vtilitatis erant, & vim obligatiuam non haberent: non tamen erant mortifera: quia poterant absque peccato obseruari. In tertio non solùm sunt mortua, vt pote nullius vtilitatis existentia, sed etiam sunt mortifera: quia absque peccato mortali obseruari non possunt. Quòd ergo hic dicitur errorem esse quòd cum euangelio sint sacramenta legalia obseruanda, si intelligatur quantũ ad necessitatem obseruationis, sic referendum est ad omne tempus post passionem Christi: nam error est quòd currente euangelio post Christi passionem tenerentur conuersi ad fidem Christi seruare legalia. Si autem intelligatur quantum ad permissionem obseruationis, sic referendum est ad tertium tempus. Error enim est dicere quòd post publicationem euangelij possint licitè obseruari legalia.

De Aug. & Hierony. habetur tom. 2. Operum. August. ab 8. Epist. in ordine vsq; ad 19. inclusiue.

SED aduertendum, quòd duplex fuit publicatio euangelij vna imperfecta, qua scilicet per Apostolos & alios fuit prædicata necessitas obseruãdi sacramenta nouæ legis, & præcepta Christi. Alia fuit perfecta, qua scilicet etiam sufficientia nouæ legis absque obseruatione legalium prædicata est, & inutilitas legalium, & nocumentum ipsorum. Cùm ergo hîc loquimur de publicatione euangelij, loquimur de perfecta publicatione. Et ad Scotum dicitur quòd Paulus legalia obseruauit post imperfectam quidem publicationem euangelij, non autem post publicationem perfectam.

SED remanet dubium circa rationem qua impugnat sanct. Tho. errorem prædictum: nam sicuti publicato euangelio, per sacramenta nouæ legis profitemur incarnationem & alia Christi mysteria iam esse perfecta, per sacramenta autem legalia protestamur illa esse futura, & ideo vtraque seruantes contraria dicunt facto, ita & post passionem Christi ante euãgelij publicationem. ergo sicut post publicationem euangelij non licet sacramentis legalibus vti, ita nec ante publicationem, cuius contrarium dictum est. Respondetur quòd alia ratio est de significatione talium sacramentorum ante publicationem euangelij, & alia post talem publicationem. antequam enim publicatum esset ita esse nociua, & quòd obseruanda non erant: quia erant instituta ad significandam incarnationem & passionem Christi futuram, non autem factam iam & perfectam: poterant obseruari non tanquam hoc significantia, sed ob reuerentiam Dei, tanquam aliquid pro aliquo tempore institutum à Deo quod nondum erat omnino abrogatum, & factum nociuum: sed post perfectam publicationem, quando prædicatum est talia sacramenta esse abrogata, & esse non nociua, non licet ipsa obseruare, propter eorum abrogationem, & significationem falsitatis. Cùm ergo instatur quòd etiam ante publicationem Euangelij sacramẽta legalia significabant Christi incarnationem & passionem esse futuram, dicitur quòd licet ipsa sacramenta sint primò instituta vt sic significarent, tamen obseruantes ea pro illo tempore medio, non intendebant illam significationem, sed tantùm reuerentiam ad Deum: quod tunc licebat, eò quòd non esset ostensum illam non debere obseruari. facta autem perfecta publicatione quòd seruari non debeant, non excusatur ea obseruans propter Dei reuerentiam: quia non licet contra Dei legem propter Dei reuerentiam agere: & dum quis ea obseruat contra Euãgelicam doctrinam pertinaciter agẽs, profitetur facto se Iudaizare, & profiteri Christum esse nasciturum & passurum, non autem Christum esse natum & passum, sicut & illa sacramenta ad hoc fuerunt à Deo instituta. Potest secundò responderi, quòd antequam euangelium esset perfectè publicatum, passio Christi nondum erat perfectè in actu quantum ad virtutis ipsius omnimodam publicationem, licet in se esset transacta: & ideo poterat significari aliquo modo vt futura: post perfectam verò publicationem omnino completè fuit in actu, ideo nullo modo potest significari vt futura: propterea ante publicationem poterant seruari sacramenta legalia quæ Christi passionem vt futuram significabant, non autem post publicationem.

De numero sacramentorum nouæ legis. Cap. 58.



QVIA verò (vt dictum* est) remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita: consequens etiam fuit vt distinguerentur remedia quibus prouideretur spirituali vitæ, secũdum similitudinem vitę corporalis. in vita autem corporali duplicem ordinem inuenimus. sunt enim propagatores & ordinatores corporalis vitæ in aliis: & sunt qui propagantur & ordinantur secundum corporalem vitam. vitæ autem corporali & naturali tria sunt per se necessaria, & quartum per accidens. Oportet enim primò quòd per generationem seu natiuitatem res aliqua vitam accipiat: secundò, quòd per augmentum ad debitam quantitatem & robur perueniat: tertiò ad conseruationem vitæ per generationem adeptæ, & ad augmentum perductæ, est necessarium nutrimentum: & hæc quidem sunt per se necessaria naturali vitæ: quia sine his vita corporalis perfici non potest: vnde & animæ vegetatiuæ quæ est viuendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generatiua, augmentatiua, & nutritiua. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viua infirmatur: per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viuentis ægrotæ. Sic igitur & in vita spiritua-

*Idẽ 3. par. q. 65. art. 1. *Cap. 56.*

li

li primum eſt ſpiritualis generatio per baptiſmum: ſecundum eſt ſpirituale augmentum perducens ad robur perfectum per ſacramentum confirmationis: tertium eſt ſpirituale nutrimentum per Euchariſtiæ ſacramentum. reſtat quartum, quod eſt ſpiritualis ſanatio, quæ fit vel in anima tantùm per pœnitentiæ ſacramentum, vel ex anima deriuatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam vnctionem. hæc igitur pertinent ad eos qui in vita ſpirituali propagantur & conſeruantur. Propagatores autem & ordinatores corporalis vitæ ſecundum duo attenduntur, ſcilicet ſecundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet: & ſecundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conſeruatur: & hoc pertinet ad reges & principes. Sic igitur eſt in ſpirituali vita. Sunt enim quidam propagatores & conſeruatores ſpiritualis vitæ ſecundum ſpirituale miniſterium tantùm: ad quod pertinet ordinis ſacramentum. quidam verò ſecundum corporalem & ſpiritualem ſimul: quod fit per ſacramentũ matrimonij, quo vir & mulier conueniunt ad prolem generandam & educandam ad cultum diuinum.

Super cap. 58.



TERTIO loco oſtendit ſanctus Thomas numerum ſacramentorum nouæ legis & eius ſufficientiam, & dicit primò quòd cùm remedia ſpiritualis ſalutis ſub ſenſibilibus ſignis hominibus ſint tradita, conſequens fuit vt remedia quibus prouidetur ſpirituali vitæ, ſecundum ſimilitudinem vitæ corporalis diſtinguerentur. Dicit ſecundò, quòd cùm duplex ordo in corporali vita inueniatur, ſcilicet eorum qui propagatores & ordinatores vitæ ſunt in aliis, & eorum qui propagantur & ordinantur: quantum ad ſecundum ordinem primò neceſſe eſt, vt res per generationem & natiuitatem vitam accipiat: ſecundò quòd per augmentum ad debitam quantitatem & robur perueniat: tertiò quòd ad horum perfectionem accipiat nutrimentum: quartò quòd ſanetur ſi contingat ipſam infirmari: ſed hoc per accidens ſe habet ad vitam corporalem, inquantum videlicet contingit rem viuam infirmari. Quantum verò ad primum duo attenduntur, ſcilicet origo naturalis, quod ad parentes pertinet: & regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conſeruatur, quod pertinet ad reges & principes. Dicitur tertiò, quòd quantum ad ſecundum ordinem eſt primo in ſpirituali vita generatio per baptiſmum. Secundò eſt ſpirituale augmẽtum perducens ad robur perfectum per ſacramentum confirmationis. Tertiò eſt ſpirituale nutrimentum per ſacramentum Euchariſtiæ. Quartò eſt ſpiritualis ſanatio, quæ in anima tantùm fit per ſacramentum pœnitentiæ, in corpore autem per animam, quãdo fuerit opportunum per extremam vnctionem. Quantum verò ad primum ordinem ſunt in ſpirituali vita propagatores, & conſeruatores, & ſecundum ſpirituale miniſteriũ tantum, ad quod pertinet ordinis ſacramentum, & ſecundum corporale & ſpirituale ſimul: quod fit per ſacramentum matrimonij.

ADVERTENDVM quòd præter hanc numeri ſacramentorum rationem aſſignat alias rationes ſan. Th. 3 q. 65. & 4. Sen. diſt. 2. q. 1. art. 2. Sed hoc loco breuitati ſtudens vna tantùm ratione contentus fuit.

ADVERTENDVM ſecundò, quòd ſunt multa alia ſenſibilia in lege noua quæ quandam rei ſacræ ſignificationem habent, vt aqua benedicta, conſecratio altaris, & huiuſmodi: ſed non dicuntur ſacramenta, quia non perducunt ad effectum ſacramenti, qui eſt gratiæ conſecutio, ſed ſunt quædam diſpoſitiones ad ſacramenta, ſicut aqua benedicta ordinatur contra inſidias dæmonum, & contra peccata venialia, & altare ſiue vaſa conſecrantur propter Euchariſtiæ reuerentiam.

De Baptiſmo. Cap. 59.



Idem 3 q. 66. per totum. SECVNDVM hoc igitur apparere poteſt circa ſacramenta ſingula & effectus proprius vniuſcuiuſque, & materia conueniens. Et primò quidem circa ſpiritualem generationem quæ per baptiſmum fit. Conſiderandum eſt igitur quod generatio rei viuentis eſt mutatio quædam de non viuente ad vitam vita autem ſpirituali priuatus eſt homo in ſua origine ** Cap. 50.* per peccatum originale, vt ſuprà dictum eſt, * & ad hoc quæcunque peccata ſunt addita, abducunt à vita: oportuit igitur baptiſmum qui eſt ſpiritualis generatio, talem virtutem habere, quòd etiam peccatum originale & omnia actualia peccata commiſſa tollat: & quia ſignum ſacramenti ſenſibile congruum debet eſſe ad repræſentandum ſpiritualem ſacramenti effectum: fœditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius & conuenientius fit per aquam: idcirco baptiſmus conuenienter in aqua confertur per verbum Dei ſanctificata. Et quia generatio vnius eſt alterius corruptio: & quod generatur, priorem formam amittit, & proprietates ipſam conſequentes: neceſſe eſt quòd per baptiſmum qui eſt ſpiritualis generatio, non ſolùm peccata tollantur, quæ ſunt ſpirituali vitæ contraria: ſed etiam omnes peccatorum reatus: & propter hoc baptiſmus non ſolùm à culpa abluit, ſed etiam ab omni reatu pœnæ abſoluit: vnde baptizatis ſatisfactio non iniungitur pro peccatis.

2 Item, cùm per generationem res formam acquirat, ſimul acquirit & operationem conſequentem formam, & locum ei congruentem. ignis enim mox generatus tendit ſurſum ſicut in proprium locum: & ideo cùm baptiſmus ſit ſpiritualis generatio, ſtatim baptizati idonei ſunt ad ſpirituales actiones, ſicut ad ſuſceptionem aliorum ſacramẽtorum, & alia huiuſmodi: & ſtatim eis debetur locus congruus ſpirituali vitæ, qui eſt beatitudo æterna: & propter hoc baptizati ſi decedant, ſtatim in beatitudine recipiuntur. Vnde dicitur quòd baptiſmus aperit ianuam cæli. Cõſiderandum eſt etiam quòd vnius rei eſt tantum vna generatio. vnde cùm baptiſmus ſit ſpiritualis generatio, vnus homo eſt ſemel tantùm baptizandus. manifeſtum eſt etiam quòd infectio quæ per Adam in mundum intrauit, ſemel tantùm hominem inquinat: vnde & baptiſmus qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiam commune eſt, quod ex quo res aliqua ſemel [d] conſecrata *D. 581.* eſt, quandiu manet, vlterius conſecrari non debet: ne cõſecratio inefficax videatur. vnde cùm baptiſmus ſit quædã conſecratio hominis baptizati, non eſt iterandum baptiſma. Per quod excluditur error Donatiſtarum vel Rebaptizantium. *Excluſio erroris Donatiſt. teſte Aug tom. 6. lib. hær. nu. 69.*

Super cap. 59.



POSTQVAM determinauit ſanctus Thomas de ſacramentis in generali, incipit de vnoquoque ſigillatim determinare, oſtendendo vniuſcuiuſque proprium effectũ & materiam conuenientem ex prædictis. Et primò de baptiſmo, deinde de aliis ordine ſuo in cap. ſequentibus. Quantum ad primum ponit quinque concluſiones. Prima eſt, baptiſmum oportet talem virtutem habere, quòd & peccatum originale & omnia peccata actualia commiſſa tollat. probatur, baptiſmus eſt ſpiritualis generatio, ergo &c. probatur conſequentia: quia generatio rei viuentis eſt mutatio de non viuente ad vitam: vita autem ſpirituali homo priuatus eſt in ſua origine per peccatum originale, & adhuc quæcunque peccata ſunt addita, abducunt à vita.

ADVERTE quòd in iſta propoſitione, baptiſmus eſt ſpiritualis generatio, poteſt eſſe prædicatio per cauſam, ſi per generationem ſpiritualem intelligamus ipſam tantùm iuſtificationem interiorem. eſt enim ſenſus quòd per baptiſmum cauſatur ſpiritualis generatio, quæ eſt mutatio de non viuente ſpirituali ad ſpirituale viuens: vnde dictum eſt in præcedenti cap. quòd ſpiritualis generatio eſt per baptiſmum. poteſt etiam eſſe eſſentialis prædicatio: quia cùm baptiſmus ſit ipſa abſolutio corporalis per quam cauſatur gratia, & remouetur peccatum: poteſt dici eſſe mutatio quædam de non viuente ſpiritualiter ad viuentem, ſecundum quòd ablutio paſſiuè ſumitur. dicimus enim cùm quis baptizatur, quòd regeneratur, ſicut cum materia diſponitur ſucceſſiuè ad ſuſceptionem formæ hominis, dicimus quòd homo generatur, ipſam alterationem præcedentem introductionem animæ, generationem vocantes. hanc concluſionẽ diſputat ſan. Th. 3. q. 69. & 4. d. 4. q. 2. ar. 1. Secunda concluſio eſt, baptiſmus conuenienter in aqua confertur per verbum Dei ſanctificata. probatur: quia ſignum ſacramenti ſenſibile congruum debet eſſe ad repræſentandũ ſpiritualem ſacramenti effectum, fœditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius & conuenientius fit per aquam.

AD EVIDENTIAM huius concluſionis attendendum ex doctrina ſancti Thomæ 3. q. 66. ar. 3. & 4. Item 4. Sent. d. 3. q. 1. ar. 3. quòd per aquam hîc intelligitur naturalis aqua elementaris, & ideo aqua roſacea non eſt conueniens materia baptiſmi: quia non eſt vera aqua: ſed liquor roſæ reſolutus, & ſimiliter aqua alchimica.

ATTENDENDVM ſecundò, quod aquam quæ eſt materia baptiſmi, non oportet eſſe ſimplicem omnino, ſed quantumcunque fuerit tranſmutata, dummodo non ſoluatur ſpecies aquæ, in ea poteſt fieri baptiſmus. vnde poteſt cum lixiuio baptizari, & cum aquis ſulphureorum balneorum: quia tales aquæ non incorporãtur aliquibus corporibus mixtis: ſed ſolùm alterationem quandam recipiunt ex hoc quòd per aliqua corpora tranſeunt. Item in brodio poteſt fieri baptiſmus, niſi fortè facta ſit tanta reſolutio corporum lixatorum aqua, quòd liquor plus habeat de aliena ſubſtantia quàm de aqua, quod ex ſpiſſitudine perſpici poteſt. Imò etiam ſi ex liquore ſic inſpiſſato exprimatur aqua ſubtilis, poteſt in ea fieri baptiſmus, ſicut & in aqua quæ exprimitur ex luto.

ATTENDENDVM tertiò, quod aqua ſecundũ ſuã ſpeciẽ fuit à verbo Dei ſanctificata, quando aquam Iordanis dum baptizaretur à Ioanne, tetigit. illam enim aquam tãgendo, dedit vim regeneratiuam toti ſpeciei aquæ, eã baptiſmi ſacramentũ inſtituẽs. propter hoc dicitur hîc quòd baptiſmus conuenienter confertur in aqua per verbum Dei ſanctificata.

ADVERTENDVM quartò, quod licet aliqua alia corpora aliquãdo aſſumantur ad abluendũ, ſicut oleũ & vinũ, tamẽ nõ habentur in communi vſu ablutionis, nec ita bene abluunt ſicut aqua, nec ita communiter inueniuntur in omnibus partibus mundi ſicut aqua. propterea inquit Sanctus Thomas quòd fœditatis ablutio in rebus corporalibus per quam ſignificatur ablutio à peccatis, quæ fit per baptiſmum,

conue-

conuenientius & facilius fit per aquam. Tertia conclusio est: per baptismum non solùm peccata tolluntur, quæ sunt spirituali vitæ contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus, abluẽdo scilicet à culpa, & ab omni reatu pœnæ absoluendo. probatur: quia quod generatur, priorem formam amittit, & proprietates ipsam consequẽtes. baptismus autem est spiritualis generatio. Confirmatur hoc signo, quod baptizatis satisfactio pro peccatis non iniungitur.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomę 3. q. 68. ar. 5. ad 3. quod licet baptizatis remittatur culpa & pœna, atque ob hoc non sit eis imponenda satisfactio pro peccatis, est tamen eis imponendum vt proximis satisfaciant, si eos in aliquo læserunt: quia debet baptizatus cessare à peccando, proximum autem læsum non placare est peccatum. Addit quoque q. 69. art. 1. ad 3. quòd per baptismum non liberatur baptizatus à pœna sibi debita in iudicio humano: vnde non est iniustum suspendere latronem nouiter baptizatum, quanuis piè possent principes huic pœnam indulgere. Quarta conclusio est: baptizati si decedant, statim in beatitudine recipiuntur. probatur, baptizati statim sunt idonei ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum & ad alia huiusmodi, & eis statim debetur locus congruus spirituali vitæ, quæ est beatitudo æterna, ergo &c. probatur assumptũ, quia baptismus est spiritualis generatio: per generationem autem cum res formam acquirat, simul acquirit & operationem consequentem formam, & locum ei congruentẽ, vt patet in igne: confirmatur ex communi dicto, quo dicitur quòd baptismus aperit ianuam cœli.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 3. q. 69. art. 7. & 4. Sent. d. 4. q. 2. ar. 2. quòd cum quis non impediatur regnum cœleste introire nisi ratione culpæ aut reatus, & per baptismum omnis culpa & omnis reatus pœnæ tollatur, necesse est dicere baptizatum statim consequi cœleste regnum, aut in spe certa, sicut decedentes cum baptismo Christi ante eius passionem, aut in actu sicut baptizati post Christi passionem decedentes. Quinta conclusio est: vnus homo est semel tantùm baptizandus. probatur, primò: quia vnius rei est tantùm vna generatio. secundò: quia & infectio quæ per Adam in mundum intrauit contra quam principaliter ordinatur baptismus, semel tantùm hominem inquinat. tertiò: quia hoc commune est quòd ex quo res aliqua semel consecrata est: quandiu manet, vlterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur: baptismus autem est quædam hominis baptizati consecratio. Per hoc excluditur error Donatistarum vel Rebaptizantium.

ADVERTENDVM ex doctrina sanct. Thomæ 3. q. 66. art. 9. ad 4. quòd licet baptismus non sit reiterandus, vbi tamen dubium est an aliquis sit baptizatus, baptizari debet sub iis verbis, vt dicit Decret. Alexandri 3. Si baptizatus es, ego non te baptizo: si nondum baptizatus es, ego te baptizo, &c. non enim videtur iterari quod nescitur esse factum.

ATTENDENDVM vltimò, quòd hoc sacramentum est simpliciter & absolutè necessarium, ita videlicet quòd sine ipso aut actu accepto aut in proposito existente quis saluari non potest. Quanuis autem quidam recẽtiorum dicant paruulos absque baptismo decedentes etiam in vtero materno existentes in fide parentum saluari posse, aliquo sensibili signo facto, puta signo crucis, aut aliquo huiusmodi: non puto tamen illud benè dictum esse, tum propter verbum Domini dicentis: Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. tum quia hoc videtur esse contra determinationem Innocentij tertij in cap. Non vt adiuncto præceden. cap. Debitum. extra de bapt. Accedit quoque quòd est contra doctrinam sancti Thomæ 3. q. 68. art. 3. & 4. Sent. dist. 41. q. 3. Non obstat autem quòd in veteri lege tempore circuncisionis si puer ante octauum diem decedebat, saluabatur in fide parentum, dato quòd circuncisus non esset. Dicitur enim quòd saluabatur in fide parentum: quia vt dicitur à sancto Thoma 4. dist. 1. parte 2. art. 3. ad 4. de mente Hugonis de sancto Victore, isti valebat remedium quod ante circuncisionem fuerat: quia adhuc efficaciam habebat. idem videtur velle 3. parte q. 70. ar. 3. ad vlt. modò non sic est in noua lege, in qua præcedentia remedia amplius efficaciam non habent. Si autem instetur adhuc, quòd tunc aliquod tempus esset in quo nullum remedium esset contra peccatum, quod videtur inconueniens. Dicitur primò, quòd nunquam homini nato deest remedium contra peccatum: quia & materia baptismi, scilicet aqua, de facili haberi potest, & vnusquisque in casu necessitatis potest baptizare, etiã fœmina: & sic antequam infans moriatur, ei potest remedium salutis adhiberi. Dicitur secundò, quòd iis qui nondum sunt nati, non est inconueniens, si remedium contra peccatum adhiberi non potest: quia vt dicitur 3. q. 68. ar. 11. ad 1. & 4. Sent. d. 6. ar. 1. q. 1. ad. 1. hoc non est ex defectu diuinæ misericordiæ, sed quia nondum nati non sunt capaces remedij communiter omnibus exhibiti. non enim possunt subiici operationi ministrorũ ecclesiæ per quos tale remedium ministratur, cum vitam per se cum aliis hominibus non ducant, possunt tamen in vtero per diuinam operationem sanctificari. Si iterum instetur: quia pueri possunt in maternis vteris fieri martyres, si propter Christum occidantur: & sic videtur quòd etiam ipsis aliud remedium salutis exhiberi possit. Respondetur quòd non est simile: quia actio inferentis mortem huiusmodi infantibus, eos attingit: nulla autem actio ministri ecclesiæ ad eos potest attingere.

De confirmatione. Cap. 60.



PERFECTIO autem spiritualis roboris in hoc propriè cõsistit, quòd homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscunque: nec inde retrahatur propter confusionem aliquã vel terrorem. Fortitudo enim inordinatum timorem repellit. sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem: & quia pugnantes sub aliquo principe eius insignia deferunt: hi qui confirmationis sacramentum suscipiunt, signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnauit & vicit. Hoc autem signum in fronte suscipiunt, in signum quòd publicè fidem Christi confiteri non erubescant. hæc autem insignitio fit ex confectione olei & balsami, quæ chrisma vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum spiritus sancti virtus designatur, quo Christus vnctus nominatur: vt sic à Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. In balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur: quam necesse est habere eos qui inter mundanos conuersantur, ad fidem Christi publicè confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiæ finibus producti. Conuenienter etiam hoc sacramẽtum à solis pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus Christiani. nam & apud secularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligẽdo quosdam ascribere: vt sic qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam quodammodo videantur ascripti. Vnde & eis manus imponitur, ad designandam deriuationem virtutis à Christo.

Super cap. 60.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de sacramento baptismi, de sacramento confirmationis determinat: & ponit tres conclusiones. prima est: Conuenienter qui sacramentum suscipiunt confirmationis, signum crucis in fronte quo Christus pugnauit & vicit, suscipiunt. Quòd conueniẽter suscipiant tale signum, probatur: quia sacramentum hoc quo spirituale robur ad confitendum absque timore fidem Christi regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem: pugnãtes autem sub aliquo principe eius insignia deferunt. Quòd verò conuenienter in fronte suscipiant, probatur: quia hoc fit in signum quòd publicè fidem Christi confiteri non erubescant.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomę 3. q. 72. art. 9. & 4. Sent. d. 7. q. 3. art. 31. quòd homo potest impediri à libera confessione nominis Christi, & propter timorem, & propter verecundiam. vtriusque autem horum in fronte maximè signum apparet, tum propter propinquitatem imaginationis ex qua passiones huiusmodi procedunt, tum quia spiritus directè à corde ad frontem ascendunt. vnde verecundati rubent, timentes autem pallescunt. & ideo cùm sacramentum confirmationis detur ad liberam confessionem nominis Christi, conuenienter in fronte vnguntur confirmati: & hæc est ratio quæ hîc tangitur. Secunda conclusio est, Rationabiliter fit hæc insignitio ex confectione olei & balsami, quod chrisma vocatur. probatur: quia per oleum spiritus sancti virtus designatur, quo Christus vnctus nominatur. vt sic à Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. in balsamo verò propter odorem bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conuersantur, ad fidem Christi publicè confitendam.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 3. parte q. supradicta, art. 2. & 4. Senten. supradicta dist. q. 1. art. 2. quòd licet Christus vsus chrismate non sit in confirmatione, tamen secundum Dionysium in 4. ca. Eccle. hierarchiæ, Apostoli aliquando vsi sunt chrismate in exhibitione huius sacramenti, quando non aderat visibile signum descensus spiritus sancti super eos quibus per eos impositio manuum facta fuerat. quando autem aliquod sensibile signum miraculosè aderat talis descẽsus spiritus sancti, puta ignis, aut aliquid huiusmodi, non vtebantur chrismate: quia illa visibilis apparitio supplebat locum elementi visibilis. Tertia conclusio est, Conuenienter hoc sacramentum à solis pontificibus cõfertur. probatur, quia illi sunt quodammodo duces exercitus Christiani: in seculari autem militia ad ducem exercitus pertinet quosdam eligendo ad militiam ascribere. Confirmatur hoc signo, quia eis manus imponitur ad designandam deriuationem virtutis à Christo.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ tertia, quæstione septuagesima secunda, articulo vndecimo: & quarto Sententiarum, distinctione septima, quæstione tertia, articulo primo, quòd hoc quod dicitur sacramentum confirmationis à solis pontificibus conferri, quod est etiã explicatum in can. manus. de consec. dist. 5. & in can. quantò, de conse. intelligendum est ex officio: nam per impositionem manus, Apostolis (quorum vicem gerũt episcopi) plenitudo spiritus sancti dabatur: ex commissione verò Papæ potest etiam simplex sacerdos hoc sacramentum conferre, eò quòd Papa habeat plenitudinem potestatis ministerialis supra corpus Domini mysticũ: nec in tali commissione dicitur propriè Papa mutare ministrum huius sacramenti à Christo institutum: quia licet alicui committat vt confirmet ipsius Papæ authoritate, nulli tamen simplici sacerdoti committit vt hoc ex propria authoritate & officio faciat.

SED tunc occurrit dubium: Cùm enim ad integritatem sacramenti requiratur conuenientia ministri, vt est de mente sancti Thomæ quarto, distinctione septima, quæstione secunda, articulo primo, quæstione prima ad primum: quæritur quis sit minister necessarius in sacramento confirmationis. Si episcopus, ergo non poterit Papa alteri quàm episcopo confirmationis collationem committere: quia Papa non potest tollere id quod ad sacramenti integritatem pertinet. Si simplex sacerdos, ergo hic malè dicitur quòd à solis pontificibus confertur. Respondetur quòd dupliciter possumus loqui de ministro necessario, scilicet aut cui soli potest conuenire absolutè vt sacramentum ministret: aut cui soli conuenit ordinariè & ex officio. Si primo modo loquamur, sic sacerdos absolutè loquendo est necessarius minister confirmationis, vt declarat sanctus Thomas quæst. & art. præallegatis. à solo enim sacerdote conferri potest, siue ex officio, siue ex commissione superioris conferatur. Ratio autem

sanct

sancti Thomæ in quarto Sententiarum est, quia omnis operatio sacramẽtalis in corpus Christi mysticum, per quã gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus Domini verum, cùm gratia sacramentalis descendat in corpus mysticum à capite: & ideo cùm inferior sacerdote non habeat perficere corpus Domini verum, ei operatio sacramentalis committi non potest. Et sic patet quòd argumentum non procedit: quia dicimus quòd neque sacerdos simplex, neque sacerdos episcopus est necessarius minister huius sacraměti, sed sacerdos absolutè & indistinctè. Si verò loquamur secundo modo, sic solus episcopus est minister necessarius. vnde cùm infertur, ergo Papa non poterit collationem alteri quàm episcopo committere, negatur consequentia. Cùm autem probatur: quia Papa non potest tollere id quod ad sacramenti pertinet integritatem: Dicitur quòd hoc vtique verum est loquendo de pertinentibus ad integritatem sacramenti ex institutione Christi: sed tunc negatur quòd episcopus sit de integritate huius sacraměti. licet enim sit minister necessarius, cui hoc sacramentum conferre conuenit ex officio, non est tamen absolutè necessarius, vt patuit, cum alteri etiã possit ex commissione conuenire, & sic non pertinet ad absolutam integritatem sacraměti, sed tantùm ad integritaté sacramenti ordinatè collati: vnde & Gregorius quandoque permisit vt presbyteri confirmarent, vt patet in can. peruenit, dist. 85. Hoc etiam tenet glos. in can. manus. de consec. dist. 5.

VTRVM autem Papa possit aliquid circa sacramenta statuere tanquam necessarium sacramento, ita quòd absque illo non conferatur verum sacramentum, videtur secundum doctrinam sancti Thomæ dicendum quòd non, loquendo de eo quod est tantùm sacramentum. Nam 3. q. 64. ar. 2. postquam determinauit omnia sacramenta à solo Deo instituta esse, in responsione ad primum dicit, quòd illa quæ aguntur in sacramentis instituta per homines, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quãdam pertinent solennitatem. nec valet glossare vt glossat Capreolus in 4. di. 7. quòd intelligit de institutis per homines inferiores Papa, non auté de institutis per Papam: quia subiungit in illa responsione quòd ea quæ sunt de necessitate sacramenti, sunt instituta ab ipso Christo, qui est Deus & homo: & quod illa tradita sunt ecclesiæ ex familiari Apostolorum traditione. ex quibus verbis videtur excludere omnes homines ab institutione eorũ quæ sunt de necessitate sacramětorũ. Nec obstat quod ipse tenet in 4. Sent. dist. 40. gradus consanguinitatis impedičtes matrimoniũ posse taxari ab Ecclesia vsque ad quartum gradum, ita quòd de necessitate sacramenti est vt contrahentes in nullo illorum graduum sibi attineant: quia vt ipsemet ibidem dicit quæstione prima, articulo quarto ad 2. matrimonium non est tantùm sacramentum, sed etiam in officium naturæ. sicut autem contractus & officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus & officia spiritualia lege Ecclesiæ. Ex quibus verbis patet quòd Papa non determinat gradus consanguinitatis matrimonium impedientes, inquantum matrimonium est sacramentum: sed inquantum est quidem contractus, & est in officium naturæ.

EX prædictis patet argumenta Durandi apud Capreolum loco præallegato procedentia ex hoc quod Papa non potest ministrum sacramenti mutare, non procedere contra nos: quia non dicimus dum Papa committit simplici sacerdoti collationem sacramenti confirmationis, quod mutet ministrum necessarium simpliciter & absolutè ad hoc sacramentum, cum talis minister sit indistinctè sacerdos, & hic non fiat mutatio de sacerdote in non sacerdoté, sed quod collationem huius sacramenti cõuenientem vni scilicet episcopo ordinariè & ex officio alteri imponit, habenti tamen quod est de necessitate sacramenti simpliciter.

ADVERTENDVM quod hoc sacramentum non est simpliciter necessarium, sed ad bene esse, veruntamen contemptus esset periculosus: vt dicit san. Tho. in quarto.

De Eucharistia. Cap. 61.

Idem 3. p. q. 75 & 4. Sẽt. dist. 8 pertot. & infra.

SICVT autem corporalis vita materiali alimento indiget non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones cõtinuas dissoluatur, & eius virtus depereat: ita necessarium fuit in spirituale alimentum habere quo regenerati & in virtutibus conseruentur, & crescant. Et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium fiunt, congruum fuit nobis tradi (vt dictum * est) huiusmodi spirituale alimentum sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum vtuntur. huiusmodi autem sunt panis & vinum: & ideo sub speciebus panis & vini hoc traditur sacramentum. Sed considerandum est, quòd aliter generans generato coniungitur, & aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato coniũgi, sed solùm secũdum similitudinem & virtutem: sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam coniungi: vnde vt corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium verbi incarnati aliter nobis coniungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio: atque aliter in hoc Eucharistię sacramento, quod est spirituale alimentum. In baptismo enim continetur verbum incarnatum solùm secundum virtutem: sed in Eucharistię sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri. Et quia complementum nostrę salutis factum est per passionem Christi & mortem, per quam eius sanguis à carne separatus est: separatim nobis traditur sacramentum corporis eius sub specie panis, & sanguinis sub specie vini: & sic in hoc sacramento, passionis dominicæ memoria & repræsentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit Ioan. 6. Caro mea verè est cibus: & sanguis meus verè est potus.

Cap 560. 3. lib.

Super cap. 61.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de sacramento confirmationis, incipit de sacramento Eucharistiæ determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quæ sit huius sacramenti necessitas & quæ sit eius materia. Secũdò qualis ista materia esse debeat, cap. 69. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem circa hoc sacramentum. Secundo respondet obiectionibus quæ in contrarium adducuntur, capite sequenti. Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones. Prima est: Necessariũ fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati in virtutibus conseruentur, & crescant. probatur, quia & corporalis vita materiali indiget alimento, non solùm ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissoluatur, & eius virtus depereat.

Secunda conclusio est: conuenienter sacramentum hoc sub speciebus panis & vini traditur. Probatur, quia conuenienter huiusmodi spirituale alimentum nobis traditur sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum vtuntur, cùm spirituales effectus sub similitudine visibilium congruenter nobis tradantur, huiusmodi autem sunt panis & vinum. Tertia conclusio est: in Eucharistiæ sacramẽto ipsum verbum incarnatum secundum substantiam continetur: probatur: quia alimentum spirituale oportet nobis secundum substantiam coniungi, sicut in baptismo coniungitur tantùm per virtutem. declaratur hoc ex differenti coniunctione generantis ad genitum, & nutrimenti ad nutritum: quia videlicet generans non oportet secundum substantiam, scilicet completam, generato coniungi, sed tantùm secundum similitudinem & virtutem: alimentum verò oportet secundum substantiam coniungi.

Quarta conclusio est: conuenienter separatim nobis traditur sacramẽtum corporis Christi sub specie panis, & sanguis sub specie vini. probatur, tum quia habetur memoria & representatio passionis dominicæ per quam eius sanguis à carne separatus est, tum quia sic impletur quod Dominus dixit Ioan. 6. Caro mea, &c.

ADVERTENDVM est quòd huius sacramenti susceptio non est absolutè de necessitate salutis, sed est tantùm de Ecclesiæ institutione, vt semel in anno sumatur.

De errore infidelium circa Eucharistia sacramentum. Caput 62.

SICVT autem Christo proferente hæc verba quidam discipulorum turbati sunt, dicentes, * Durus est hic sermo: quis potest eũ audire? ita & cõtra doctrinam ecclesiæ insurrexerunt * hæretici veritaté huius negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus & sanguinem Christi, sed significatiuè tãtũ: vt sic intelligatur quod Christus dixit demonstrato pane: Hoc est corpus meum. ac si diceret, hoc est signum vel figura corporis mei: secundum quem modum & Apostol. dixit 1. Cor. 10. Petra autem erat Christus, id est Christi figura. & ad hunc intellectum referunt quicquid in scripturis inuenitur similiter dici. Huius autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui de sui corporis comestione & sanguinis potatione, vt scandalum discipulorum quod ortum fuerat, sopiretur, quasi seipsum exponẽs dixit: Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. quasi ea quæ dixerat, non ad literam, sed secundum spiritualé sensum intelligenda essent. Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quæ ad hanc ecclesię doctrinam sequi videntur: propter quas hic sermo Christi & Ecclesiæ durus eis apparet. Et primò quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse vbi prius non fuit, dupliciter: vel per motum localem, vel per conuersionem alterius in ipsum: vt patet in igne qui alicubi esse incipit: vel quia ibi de nouo accenditur: vel quia illud de nouo apportatur. manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse, confitetur enim ecclesia Christũ in suo corpore ascẽdisse in cælum. videtur autem impossibile dici quòd aliquid hic de nouo cõuertatur in corpus Christi. nihil enim videtur cõuerti in præexistẽs: cũ id in quod aliquid conuertitur, per huius conuersioné esse incipiat: manifestũ est auté corpus Christi

Ioan. 6.

Beregarij positio erronea circa veritaté sacraměti Eucharistiæ quæ habetur 1. Decy. d. 2. de Cõse. cap. Ego Bereng.

Prima difficultas quæ soluitur seq. cap.

Christi præextitisse:vt pote in vtero virginali conceptum: nõ igitur videtur esse posſibile quòd in altari de nouo esse incipiat per conuersionem alterius in ipsum. Similiter autẽ nec per mutationẽ loci: quia omne quod localiter mouetur, sic incipit esse in vno loco, quod desinit esse in alio in quo prius fuit. oportebit igitur dicere ꝙ cũ Christus incipit esse in hoc altari in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in cælo quò ascendendo peruenerat. Amplius, nullus motus localis terminatur simul ad duo loca: manifestũ est autẽ hoc sacramẽtũ simul in diuersis altarib⁹ celebrari. nõ est ergo posſibile ꝙ per motũ localem corp⁹ Christi ibi esse incipiat.

Secunda difficultas & soluitur 64. cap.

Secũda difficultas ex loco accidit. non enim semotim partes alicuius in diuersis locis cõtinentur ipso integro permanente. Manifestũ est autẽ in hoc sacramento seorsum esse panẽ & vinũ in locis separatis. si igitur caro Christi sit sub specie panis, & sanguis sub specie vini: videtur sequi ꝙ Christus nõ remaneat integer: sed semper cũ hoc sacramẽtũ agitur, eius sanguis à corpore separetur. Adhuc, imposſibile videtur ꝙ maius corpus in loco minoris includatur. Manifestũ est autẽ verũ corpus Christi esse maioris quãtitatis q̃ panis qui in altari offertur: imposſibile igitur videtur ꝙ verũ corpus Christi totũ & integrũ sit vbi videtur esse panis. Si autẽ ibi est non totum, sed aliqua pars eius: redibit primũ incõueniẽs, ꝙ semper cùm hoc sacramẽtũ agitur, corp⁹ Christi per partes discerpatur. Amplius, imposſibile est vnũ corpus in pluribus locis existere. manifestũ est autẽ sacramentũ in pluribus locis celebrari: imposſibile igitur videtur ꝙ corpus Christi veraciter in hoc sacramẽto contineatur. Nisi fortè quis dicat ꝙ secundũ aliquam particulam est hîc, & secundũ aliam alibi. Ad quod iterũ sequitur ꝙ per celebrationẽ huiusmodi sacramẽti corpus Christi diuidatur in partes: cũ tamẽ nec quãtitas corpori Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo diuidendas in quot locis hoc sacramentũ peragitur.

Tertia difficultas & soluitur 65.

Tertia difficultas est ex his quæ in hoc sacramẽto sensu percipimus. Sẽtimus enim manifestè & post cõsecrationẽ in hoc sacramẽto oĩa accidẽtia panis & vini, scilicet colorẽ, saporẽ, odorẽ, figurã, quãtitatẽ, & põdus: circa quæ decipi nõ posſumus: quia sensus circa propria sensibilia non decipitur: huiusmodi autẽ accidẽtia in corpore Christi esse nõ possũt sicut in subiecto. Similiter etiã nec in aëre adiacẽti: quia cũ plurima eorũ sint accidẽtia naturalia, requirũt subiectũ determinatæ naturę: nõ qualis est natura corporis humani vel aëris. Nec etiã possũt per se subsistere: cũ accidentis esse sit inesse: accidẽtia autem cùm sint formæ, indiuiduari non possunt nisi per subiectum: vnde remoto subiecto essent formæ vniuersales, relinquitur igitur huiusmodi accidentia esse in suis determinatis subiectis, scilicet in sustantia panis & vini. est igitur ibi substantia panis & vini, & non substantia corporis Christi. cùm imposſibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas & soluitur 66. cap.

Quarta difficultas accidit ex pasſionib⁹ & actionibus quæ apparẽt in pane & vino post cõsecrationẽ, sicut & ante. Nã vinũ si in magna quãtitate sumeretur, calefaceret & inebriaret: panis autẽ & confortaret & nutriret. Videntur etiã si diu & incautè seruẽtur, putrefieri, & à murib⁹ comedi: cõburi etiã possunt & in cinerẽ redigi & vaporem: quæ omnia corpori Christi conuenire non possunt: cùm fides ipsum impasſibilem prędicet. imposſibile igitur videtur ꝙ corp⁹ Christi in hoc sacramẽto substãtialiter cõtineatur.

Quinta difficultas & soluitur c. 97.

Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis, quę quidẽ sensibiliter apparet: nec sine subiecto esse potest. absurdum etiam videtur dicere quòd illius fractionis subiectũ sit corpus Christi: nõ igitur videtur ibi esse corpus Christi: sed solùm substantia panis & vini. Hæc igitur & huiusmodi sunt propter quæ doctrina Christi & & ecclesiæ circa hoc sacramentum durat esse videtur.

Super cap. 62.



POSITA veritate sacramenti Eucharistiæ, vult S. Thom. obiectiones hæreticorum soluere, & primò ponit ipsas obiectiones: secũdò illis respõdet, cap. seq. Quantum ad primum dicit primò, quòd sicut Christo proferente prędicta verba, quidam discipulorũ turbati sunt, dicentes: Durus est hic sermo, &c. ita & cõtra Ecclesiæ doctrinã insurrexerũt hæretici dicentes, in hoc sacramẽto non esse realiter corpus & sanguinẽ Christi, sed significatiuè tãtùm. vnde cũ Christus dixit demõstrato pane, hoc est corpus meũ, sensus est, hoc est signũ & figura corporis mei: secundum quẽ modũ etiã Apost. 1. Cor. 10. dixit: Petra autẽ erat Christus. & sic de aliis auth. dicunt. Dicit secundò ꝙ huiusmodi opinionis occasionẽ sumunt ex verbis Domini, qui de hac re loquens, vt scandalũ discipulorũ quod ortũ fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens ait: Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. Dicit tertiò ꝙ inducuntur etiã ad dissentiendũ ex multis difficultatibus quę ad hanc Ecclesię doctrinã sequi vidẽtur. Prima est, quomodo corpus Christi in altari esse incipiat, cũ manifestum sit ipsum non semper in hoc altari fuisse. Non enim hoc videtur fieri posse per conuersionẽ alicuius in corpus Christi, cũ nihil, in præexistens conuertatur, eò ꝙ id in quod aliquid cõuertitur, per huiusmodi cõuersionẽ esse incipiat. manifestũ est autẽ corpus Christi præexitisse. similiter nec per mutationem loci: tum quia oporteret dicere ꝙ cũ Christus incipit esse in hoc altari, desinit esse in cælo: tũ quia nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. manifestũ est autẽ hoc sacramẽtum simul in diuersis altaribus celebrari. Secũda est ex loco, tum quia videtur: cũ in hoc sacramẽto seorsum sint panis & vinũ in locis separatis, quòd Christus nõ remaneat integer: quia partes alicuius semoti in diuersis locis nõ cõtinentur ipso integro permanẽte: tũ quia videtur imposſibile quòd verũ corpus Christi totũ & integrũ sit, vbi videtur esse panis, cũm imposſibile sit vt maius corpus in loco minoris includatur. tũ quia hoc sacramentũ in pluribus locis celebrari cõtingit, imposſibile est autẽ vnum corpus in pluribus locis existere. Tertia difficultas est ex iis quæ in hoc sacramento sensu percipimus. omnia enim accidentia panis & vini sentimus: huiusmodi autẽ neque in corpore Christi esse possunt, sicut in subiecto, nec in aëre: quia cũ plurima eorũ sint naturalia, requirunt subiectũ determidatæ naturę. neque possunt per se existere, cũ accidẽtis esse sit inesse, & accidẽtia indiuiduari nõ possint nisi per subiectũ: ex quo relinquitur ꝙ sint in substãtia panis & vini, & cõsequenter quòd ibi nõ sit substãtia corporis Christi, cũ imposſibile videatur duo corpora esse simul. Quarta est ex passionibus & actionibus quæ apparẽt in pane & vino post cõsecrationẽ sicut ante: quia si vinũ in magna quãtitate sumeretur, inebriaret: & panis cõfortaret & nutriret. vidẽtur etiã putrefieri, &c. quę corpori Christi cõuenire nõ possunt. Quinta difficultas est ex fractione panis, quę quidẽ neque sine subiecto esse potest, neque corpus Christi eius subiectum esse potest.

Solutio præmissarum difficultatum, & primò quo ad conuersionem panis in corpus Christi. Caput 63.



LICET autẽ diuina virtus sublimius & secretius in hoc sacramento operetur, quàm ab homine perquiri posſit: ne tamen doctrina Ecclesiæ circa hoc sacramentum infidelibus imposſibilis videatur. conandum est ad hoc quòd omnis imposſibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit cõsideratio, per quem modũ verum Christi corpus esse sub hoc sacramẽto incipiat. Imposſibile autẽ est quòd hoc fiat per motum localẽ corporis Christi, tum quia sequeretur quòd in cælo esse desineret, quandocúnque hoc agitur sacramẽtum. tum quia non posset simul hoc sacramẽtum agi nisi in vno loco: cùm vnus motus localis non nisi ad vnũ terminũ finiatur: tum etiã quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget. consecratio autem perficitur in vltimo instanti prolationis verborum. relinquitur ergo dicendum quòd verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quòd substantia panis conuertitur in substantiam corporis Christi: & substantia vini in substantiam sanguinis eius.

Exclusio erroris quorundã quos recitat Magister Sent. lib. 4. dist. 11. innominatis authoribus.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionẽ tã eorũ qui dicunt substantiã panis simul cũ substãtia corporis Christi in hoc sacramento existere, quàm etiã eorũ qui ponũt substantiã panis in nihilũ redigi, vel in primã materiã resolui. Ad vtrunque enim sequitur ꝙ corpus Christi in hoc sacramento esse incipere nõ posſit nisi per motum localẽ: quod est imposſibile, vt ostẽsum * est. Præterea si substãtia panis simul est in hoc sacramẽto cũ vero corpore Christi, potius Christo dicẽdũ fuit, hîc est corpus meũ: quàm hoc est corpus meũ: cũ per hîc, demonstretur substantia quæ videtur. quæ quidẽ est substantia panis, si in sacramẽte cum corpore Christi remaneat. Similiter imposſibile videtur esse ꝙ substantia panis omnino in nihilũ redeat. Multum enim de natura corporea primò creata iam in nihilum rediisset ex frequẽtatione huiusmodi mysterij. Nec est decens vt in sacramẽto salutis diuina virtute aliquid in nihilũ redigatur. Neque etiã in primã materiam substãtiam panis est posſibile resolui: cũ materia prima sine forma esse nõ posſit, nisi fortè per materiã primam prima elemẽta corporea intelligãtur: in quæ quidẽ si substãtia panis resolueretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu: cũ elemẽta corporea sensi-

**Paulo ante.*

bilia sint. esset etiam ibi localis transmutatio & corporalis alteratio cōtrariorū, quæ instantanea esse nō possunt. Sciēdū tamē est quòd prædicta cōuersio panis in corpus Christi, alteriusmodi est ab omnibus conuersionibus naturalibus. Nā in quolibet conuersione naturali manet subiectum in quo succedunt sibi diuersæ formæ, vel accidētales, sicut cum album in nigrum conuertitur: vel substantiales, sicut cum aër in ignem: vnde conuersiones formales nominantur: sed in conuersione prædicta subiectum trāsit in subiectū, & accidentia manent: vnde hæc conuersio substantialis nominatur. Et quidē qualiter hæc accidentia maneant, & quare, posterius perscrutandū * est. Nunc autē considerare oportet quomodo subiectum in subiectum vertatur:

* Paulò inferius in hoc c.

quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturæ [d] operatio materiā præsupponit, per quā subiecta indiuiduātur: vnde natura facere nō potest quòd hæc substātia fiat illa, sicut quòd hic digitus fiat ille digitus: sed materia subiecta est virtuti diuinæ, cum per ipsam producatur in esse: vnde diuina virtute fieri potest quòd hæc indiuidua substantia in illā præexistentē conuertatur. sicut enim virtute naturalis agentis cuius operatio se extendit tātùm ad immutationē formæ, & existētia subiecti supposita, hoc totum in illud totū cōuertitur secundum variationē speciei & formæ, vt pote hic aër in hunc ignē generatū: ita virtute diuina, quæ materiam non præsupponit, sed eam producit, hæc materia conuertitur in illā, & per consequens hoc indiuiduū in illud. indiuiduationis enim principiū materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autem manifestum est quòd in conuersione * prædicta panis in corpus Christi nō est aliquod subiectū commune permanens post conuersionem, cùm trāsmutatio fiat secundū primum subiectum, quod est indiuiduationis principiū, necesse est tamē aliquid remanere vt verū sit quod dicitur, Hoc est corpus meum. quæ quidē verba sunt huius conuersionis significatiua & factiua, & quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, vt ostensum * est: necesse est dicere quòd maneat id quod est præter substātiā panis, huiusmodi autem est accidens panis, remanēt igitur accidētia panis etiam post conuersionem prædictam. Inter accidentia verò quidam ordo considerandus est. nam inter omnia accidentia propinquius inhæret substantiæ quantitas dimensiua: deinde qualitates in substantia recipiūtur quantitate mediante, sicut color mediante superficie, vnde & per diuisionem quantitatis per accidēs alia accidētia diuidūtur. Vlterius autem qualitates sunt actionū & passionum principia, & relationū quarundam, vt sunt pater & filius, & Dominus, & seruus, & alia huiusmodi. Quædā verò relationes immediatè ad quātitates sequūtur, vt maius & minus, duplum & dimidiū, & similia. Sic igitur accidentia panis post cōuersionem prędictam remanere ponendū est, vt sola quantitas dimēsiua sine subiecto subsistat, & in ipsa qualitates fundentur sicut in subiecto, & per consequens actiones, passiones, & relationes. Accidit igitur in hac cōuersione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet vt mutationis subiectum, accidentia verò variantur, hic autem ecōuerso accidens manet, & substantia trāsit. huiusmodi enim conuersio nō potest propriè dici [d] motus, sicut à naturali cōsideratur vt subiectum requirit, sed est quædā substantialis successio, sicut in creatione est successio esse & non esse, vt in secundo * dictum est. Hæc igitur est vna ratio quare accidēs panis remanere oportet, vt inueniatur aliquod manens in cōuersione prædicta, Est autem & præter hoc aliud necessariū. Si enim substantia panis in corpus Christi conuerteretur, & panis accidentia trāsirent, ex tali cōuersione non sequeretur quòd corpus Christi secundum suā substantiā esset vbi prius fuit panis. nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum, sed cùm quantitas dimensiua panis remanet post cōuersionem per quam panis hūc locū sortiebatur, substantia panis in corpus Christi mutata fit corpus Christi sub quātitate dimēsiua panis, & per cōsequens locum panis quodāmodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis. Possunt & aliæ rationes assignari, & quātum ad fidei ratione, quæ de inuisibilib⁹ est, & quantū ad meritū, quod circa hoc sacramentū tātò maius est, quantò inuisibilius agitur, corpore Christi sub panis accidētibus occultato, propter cōmodiorē & honestiorē, vsum sacramēti. esset enim horrori sumētib⁹, & abominationi vidētib⁹, si corpus Christi in sua specie à fidelib⁹ sumeretur. vnde sub specie panis & vini quibus homines cōmunius vtuntur ad esum & potum, corpus Christi proponitur ad manducandum, & sanguis potādus.

D.731. (margin)

* Cap. præ. (margin)

* Paulo ante. (margin)

D.570. (margin)

* Cap.19. (margin)

Super Cap. 63.



ENVMERATIS difficultatibus contra veritatē sacramenti eucharistię, accedit sanct. Thom. ad earum dissolutionem eo ordine quo sunt propositæ, pręmittēs quòd licet diuina virtus sublimius & secretius in hoc sacramēto operetur, quàm ab homine perquiri possit, ne tamē circa hoc ecclesiæ doctrina infidelibus impossibilis videatur, conādum est ad hoc quòd omnis impossibilitas excludatur. Ex quibus verbis dat intelligere sanct. Thom. maximas esse difficultates quæ circa hoc sacramētum emergunt, & quòd non oportet laborare ad eius manifestam intelligentiam, sed conandum est ad intelligendum quomodo nulla in ipso impossibilitas inueniatur.

AD primam itaque difficultatem dicit primò, quòd vtique impossibile est vt corpus Christi incipiat esse sub hoc sacramento per motum localem, tum quia in cælo desineret esse quandocunque agitur sacramentum, tum quia non posset hoc sacramentum agi simul in vno loco, tum quia motus localis instantaneus esse non potest, consecratio autem perficitur in vltimo instanti prolationis verborum. Dicit secundò, quod hoc fit per conuersionem substantiæ panis in substantiam corporis Christi, & substantiam vini in substantiam sanguinis eius.

Dicit tertio, quòd ex hoc apparet falsam esse opinionem tam dicētium substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramēto existere, quàm ponentium illam in nihilum redigi, vel in primam materiam resolui, tum quia ad vtrūque sequitur quòd corpus Christi in hoc sacramento incipere esse non possit nisi per motum localem, tum quia secundum prima opinionem Christo potius dicendum fuit, hic est corpus meum, quàm hoc est corpus meum: quia demonstraretur substantia panis quæ videtur, tum quia secundum opinionem secundum multum de materia primò creata iam in nihilum rediisset ex frequentatione huius mysterij, quod nō decet fieri in sacramento salutis: tū quia secundum tertiam opinionem oporteret aut materiā primā esse sine forma, si intelligeretur fieri resolutio in ipsam, aut si intelligeretur fieri in prima elemēta corporea necesse hanc resolutionem percipi sensu, & etiam ibi esse localem transmutationem & corporalem alterationem contrariorum, quæ instantanea esse non possunt. Dicit quartò, quod ista conuersio est alterius modi ab omnibus cōuersionibus naturalibus, quia in qualibet alia manet subiectum in quo succedunt sibi diuersæ formæ vel accidētales vel substantiales, vnde cōuersiones formales nominantur: in hac autē subiectū transit in subiectum, & accidentia manent: vnde substantialis cōuersio nominatur.

Dicit quintò, quòd natura quidē facere non potest quod hæc substantia fiat illa, vt hic digitus fiat ille digitus: cum operatio naturæ materiam præsupponat per quam substantia indiuiduatur, sed bene hoc diuina virtute fieri potest, cum materia illi subiiciatur, eò quod per ipsum producatur in esse. Declaratur, quia sicut virtute naturalis agentis cuius operatio se extendit tantum ad immutationem formæ supposita subiecti existentia, hoc totum in illud totum conuertitur secundū variationem formæ, vt hic aër in hunc ignem generatum: ita virtute diuina quæ materiam non præsupponit, sed eam producit, hæc materia conuertitur in illam, & consequenter hoc indiuiduum in illud, cum principiū indiuiduationis sit materia. Dicit sextò, quod cum in hac cōuersione non sit aliquod subiectum commune permanēs post conuersionem, & tamen necesse sit aliquid remanere, vt verum sit quod dicitur, hoc est corpus meum, quæ sunt verba huius conuersionis significatiua & factiua, necesse est dicere quòd accidētia panis remaneant. Dicit septimò, quod cum inter omnia accidentia propinquius inhæreat substātię quantitas, deinde qualitates sint in substantia mediante quantitate, deinde actiones, passiones, & relationes quædam: sic accidentia panis post conuersionem remanere ponendum est, vt sola quantitas dimensiua sine subiecto subsistat, in ipsa verò qualitates fundentur sicut in subiecto, & per consequens actiones, passiones & relationes. Dicit octauò, quod hæc cōuersio non propriè potest dici motus sicut à naturali cōsideratur, vt subiectum requirit, sed est quædam substātialis successio, sicut in creatione est successio esse & non esse. Dicit nonò, quòd ex prædictis habetur vna ratio quare accidētia panis remanere oportet, scilicet vt inueniatur aliquid manēs in cōuersione prædicta. Dicit decimò, quod huius aliæ etiā rationes sunt. Vna est, quia aliàs non sequeretur corpus Christi secundum substātiam esse vbi prius fuit panis, quia nulla relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum: sed manente panis quantitate dimensiua, fit corpus Christi sub quantitate dimensiua panis, & per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis. Alia est, quia meritū fidei quæ de inuisibilibus est, tātò maius est circa hoc sacramentum, quātò inuisibilius agitur corpore Christi sub accidentibus panis occultato. Tertia est, quia sic est commodior & honestior vsus sacramenti, dum scilicet sub specie panis & vini, quibus homines communius vtuntur ad esum & potum corpus Christi proponitur manducandum, & sanguis potandus,

AD euidentiam primi dicti considerādum est, quod non dicimus corpus Christi sic incipere esse sub sacramento siue sub speciebus panis, quasi incipiat: localiter, propriè & circūscriptiuè à dictis accidentibus contineri, sicut locatum continetur à loco. non enim ad corpus Christi cōparātur propriè sicut locus ad locatū, sed quia incipit esse sub illis, sicut sub-

stantia

stantia sub accidẽtibus continetur nõ quidem sibi inhęrentibus, separatis, prius autem inhærentibus substantiæ cui hæc substantia succedit: vnde respectu corporis Christi ad huiusmodi accidentia sub quibus continetur, non potest propriè quidem dici respectus de genere vbi, qui est locati ad locum: habet tamen (vt dicitur 4.d.10.q.1.art.5.q.1.ad primum) aliquam eius similitudinem, inquantum esse in loco est esse in aliquo separato extra substantiam suam, quod non est causa eius: habet etiam & similitudinem respectus de genere habitus, inquantum illæ species dicuntur à sanctis quasi cooperimentum corporis Christi.

AD euidentiam secundi dicti considerandum est primò, quod conuenienter ex eo quòd corpus Christi non incipit esse sub sacramento per motum localem, infert sanct. Tho. oportere hoc esse per conuersionem substantiæ panis in ipsum, quia duobus tantùm modis possumus intelligere corpus Christi esse simul cum dimensionibus panis, aut scilicet manente substantia panis illis dimensionibus coniuncta, ita quòd corpus Christi simul diceretur esse cum substantia panis, sicut duo corpora dicuntur simul esse in eodem loco, quo modo Christo ingrediente ad discipulos ianuis clausis simul erant corpus Christi & ianua: aut transeunte substantia panis, & sub eius dimensionibus substantia corporis Christi succedente. Primum non potest esse nisi per motum localem corporis Christi accedẽtis ad locum panis, sicut accessit ad ianuas, quia corpus existens in vno loco non potest occupare locum corporis existentis in alio loco, nisi ad illum locum localiter moueatur, cum idem corpus non possit esse simul in pluribus locis. Secundum autem esse non potest, nisi substantia panis in substantiam corporis Christi conuertatur, quia si annihilaretur panis substantia, aut in aliam substantiam conuerteretur, nulla esset ratio quare corpus Christi manens in cœlo deberet sub dimensionibus panis contineri. Si ergo secundum ea quæ fides tenet, non possit dici corpus Christi incipere esse in sacramento per motum localem ipsius corporis Christi, cum proprium locum non derelinquat, relinquitur oportere dici quòd incipiat esse in sacramento per conuersionẽ substantiæ panis in ipsum.

CONSIDERANDVM secundò, quòd hoc non sic est intelligendum, vt Scotus arbitratur nos intelligere, quasi dicta conuersio sit corpori Christi formalis ratio essendi in sacramento, cum transeunte conuersione remaneat in sacramento corpus Christi, sed quia effectiuè & fundamentaliter dicta conuersio huiusmodi existentiam siue præsentialitatem causat, sicut generatio ignis ex lignis est causa aliquo modo quòd ignis sit vbi prius erant ligna. facit enim dicta conuersio primum ipsius terminum succedere substantiæ panis sub ipsis dimensionibus panis remanentibus, & consequenter huiusmodi præsentiam corporis Christi ad tales dimensiones & ad eorum locũ causat. Nec est verum quod inquit Scotus, posse Deum huiusmodi relationem causare absque conuersione, cùm cõuersio sit causa eius tantùm in fieri. Nam quando causa in fieri quæ est ipsa productio, est fundamentum vel ratio fundandi relationem, non potest fieri relatio absque tali productione, tanquam scilicet illius denominatiua relatiuè, sicut paternitas non potest absque generatione alicui aduenire, vt per ipsam sit pater: sic etiam quia conuersio est fundamentum præsentiæ corporis Christi ad species & locum panis, non potest talis relatio illi aduenire absque huiusmodi conuersione, eo quòd fundamentum sit de ratione relationis, inquantum dat esse relatiuum.

SED contra prædicta arguitur ex Scoto 4. Sent. dist. 10. q. 1. ad 2. & 3. probatúrq; quòd non est necesse dicere per solam conuersionem huiusmodi posse esse corpus Christi sine sui mutatione locali in altari. Primò, Non est maior repugnantia corpus Christi simul esse cum substantia panis quàm cum quantitate eius, cum non magis repugnet substantia substantiæ quàm substantia quantitati quo ad talem simultatem: sed corpore Christi existente in cœlo, potest Deus facere idem corpus simul cũ quantitate panis, ergo & cum substantia eius, & per consequens sine conuersione. Secundò, vbicunque Deus potest facere substantiam naturalem non sub suo modo naturali, vel sub modo sibi opposito, potest eam facere sub suo modo naturali: sed Deus potest facere, imò facit corpus Christi sacramentaliter, id est, non sub suo modo naturali simul in diuersis locis, ergo potest idem facere in eisdem sub modo naturali, scilicet localiter & dimensiuè, ergo non est necessaria huiusmodi conuersio. Tertiò, Per nullam mutationem per se, habetur illud quod est posterius suo per se termino, sed præsentia corporis Christi in sacramento est quid posterius simpliciter substantia corporis Christi, quæ est terminus per se conuersionis, ergo non habetur per se, per illam mutationem quæ est conuersio vel transsubstãtiatio. Quartò, Deus potest facere corpus Christi præsens cum pane substantia panis manente, cum præsentia ista sit posterior substantia panis, ergo sine aliqua mutatione circa substantiam panis potest esse noua præsentia corporis ad panem: ergo oportet dare aliam mutationem ad huiusmodi præsentiam quæ non sit substantialis, ergo per transmutationem substantialem non habetur per se ista præsentia. terminus enim eiusdem rationis cuiusmodi est præsentia, non est propriè & per se terminus duarum mutationum distinctarum secundum genus. Quintò, quod conuertitur in aliquid præexistens, magis acquirit cõditiones eius quàm econuerso, vt patet in nutrimento: ergo ex sola conuersione panis in corpus Christi præexistens, magis acquirit panis cõuersus præsentiam in cœlo quàm corpus Christi præsentiam speciei panis in altari. Sextò, Deus posset conuertere panem in corpus Christi, vt habens esse in cœlo, sed tunc non haberetur corpus Christi sub specie panis ex ipsa conuersione, ergo nec nunc. Septimò, Si panis quantus conuerteretur in corpus Christi quantum. id est, quantitas in quantitatem, & substantia in substantiam, corpus Christi quantum non haberet vbi circunscriptiuè, quòd fuit ipsius panis, ergo ex conuersione substantiæ in substantiam, corpus Christi non habet vbi diffinitiuè quod erat substantiæ panis, ergo, &c.

PRO solutione horum argumentorũ præmittendum est, quòd corpus Christi existens sacramentaliter in altari, duplicem præsentialitatem habet, vnam scilicet ad dimensiones panis sub quibus occultatur, aliam verò ad locum panis. per primam præsentiam dicimus corpus Christi sub dimensionibus panis esse, per secundam dicimus ipsum esse in loco panis. Vtráque autem harum præsentiarum conuenit sibi per conuersionem substantiæ panis in ipsum, sed prima immediatè talem cõuersionem consequitur. ex eo enim quòd substantia panis in corpus Christi conuertitur suis dimensionibus remanentibus, sequitur quòd corpus Christi substantiæ panis sub illis dimensionibus succedit, quòd est corpus Christi præsens fieri dimensionibus huiusmodi. Secunda autem præsentia conuenit sibi mediante prima. Nam quia præsens est dimensionibus, ideo præsens est loco huiusmodi dimensiones circunscribenti, qui erat locus panis. Argumenta itaque Scoti contra vtramque præsentiam adducuntur, sed facilè est videre quòd contra mentem sancti Thomæ non valent. Vnde ad primum dicitur, quòd maior est falsa, corpore Christi non deserente cœlum, & pane alibi existente. ad probationem negatur assumptũ ad eundem sensum. repugnat enim quòd substantia manens in cœlo incipiat esse simul cum substantia existente in terra, in neutra illarum mutatione facta, quia vt est de mente sanct. Tho. 4. Sent. dist. 11. q. 1. art. 1. & 3. q. 75. artic. 2. impossibile est aliquid esse vbi prius non fuit, nisi ipsum mutetur, vel aliquid in ipsum. quod vtique intelligitur de loco existente, non autem de loco nouiter producto: non repugnat autem tali substantiæ vt simul sit cum quantitate substantiæ quæ in ipsam est conuersa, quia relatio innasci potest ex mutatione vnius extremi tantùm, etiam altero extremo non mutato.

ATTENDENDVM tamen cùm dicimus vnam substantiam non mutatam à suo loco non posse simul incipere esse cum substantia in alio loco existente, quòd hoc intelligitur supposito quòd nulla etiam alia substantia sit in ipsam conuersa: quia si ponamus (vt ponimus) substantiam panis conuersam in substantiam corporis Christi, non inconuenit corpus Christi non mutatum à suo loco in quo nunc est ratione propriarum dimensionum, simul esse per diuinum miraculum cum alia substantia ratione dimensionum panis in ipsum conuersi. Sicut enim miraculosè corpus Christi secundum suum esse naturale simul fuit cum alio corpore dũ ad discipulos intrauit ianuis clausis, ita diuino miraculo fieri posse puto vt corpus Christi sacramentale simul incipiat esse cum alia substantia ipso non deserente proprium locum quem habet in cœlo. Ad secundum dicitur primò quòd argumentum peccat in forma. procedit enim ex quatuor terminis. nam in maiori assumitur locus sigillatim pro vno determinato, & est vera propositio. quocunque enim loco sigillatim ostenso, est verum quòd si in illo potest Deus facere substantiam naturalem esse sub modo non naturali, potest facere eandem esse in eo modo suo naturali. in minori verò sumitur locus pro pluribus locis coniunctim, in quo sensu etiam minor est vera. Nam de facto Deus facit corpus Christi modo sacramentali, qui non est modus naturalis, simul in pluribus locis esse. Dicitur secundò, quòd si argumentum ad debitam formam reducatur, formando sic minorem: In quotcunque locis simul Deus potest facere substantiam naturalem non sub suo modo naturali, potest eam facere sub suo modo naturali: ipsa maior est falsa. Primum enim nullam contradictionem implicat, & ideo diuina virtute fieri potest. Secundum verò implicat contradictionem. ostensum est enim in superioribus contra Scotum implicare contradictionem quòd vnum corpus simul sit in pluribus locis localiter, & ratione propriarum dimensionum: iccirco nullo miraculo potest fieri. Ad tertium, negatur maior, si intelligatur de primo per se termino. potest enim per mutationem per se haberi aliquid quod est posterius primo per se termino, quando & ipsum est terminus per se, sed secundariò. Non enim vt est de mente sanct. Tho. de Verit. q. 9. artic. 3. inconuenit vnius mutationis esse duos terminos ordinem quendam inter se habentes. nam videmus dealbationem simul terminari ad albedinem & ad similitudinem supposito albo. Si autẽ intelligatur de per se termino vniuersaliter, siue scilicet primò, siue secundariò, minor est falsa. Nam neque præsentia corporis Christi ad species est posterius omni termino per se, cum ipsa sit secundariò per se terminus: neque substantia corporis Christi sola est terminus per se talis transsubstantiationis. Ad quartum, conceditur totum excepta vltima consequentia. concedimus enim quòd absolutè Deus potest facere corpus Christi simul cum pane, substantia panis manẽte, & quòd potest incipere esse corpus Christi præsens pani absque conuersione substantiæ panis in ipsum. Sed negatur vlterior consequentia, scilicet ergo per transmutationem substantialem non habetur per se ista præsentia. Ad probationem, negatur assumptum absolutè loquendo. Nam præsentia quam habet ignis ad locum suæ generationis, & præsentia quam habet ad locum qui terminat motum localem ipsius, est eiusdem rationis, & tamen vna acquiritur per generationem substantialem, alia verò per motum localem. in terminis enim extrinsecis non inconuenit idem diuersas mutationes terminare: non inconuenit etiam idem esse terminum intrinsecum & primum vnius mutationis, alterius verò esse extrinsecum terminum & secundarium. Si autem adderetur antecedenti, nullo illorum moto ad alterum localiter, nullóque alio in substantiam alterius conuerso, negatur assumptum: & ad probationem negatur ista consequentia, ista præsentia est posterior substantia panis, ergo potest esse sine aliqua nouitate substantiæ panis aut corporis Christi. habitudo enim locati ad locum est posterior ipsa re locata, & tamen non potest esse nouitas talis habitudinis, nisi aut ipsa re locata mutata, aut mutato loco circa ipsam. Vnde illa propositio, ad nouitatem posterioris non sequitur nouitas prioris, non habet veritatem vbi posterius per naturalem concomitantiam resultat ex priori. tunc enim nouitas in posteriori non est nisi propter nouitatem prioris, sicut non est noua risibilitas nisi propter hominis nouitatem, & non est nouitas in relatione reali nisi propter aliquam nouitatem fundamenti aut termini. Ad quintum, negatur maior de conditione quæ est locus, quando remanet aliquid conuersi occupans priorem locum, & nihil eius additum ad id in quod conuertitur, remanet, sicut est in proposito, vbi remanet quantitas panis locum eius occupans, & nihil substantiæ panis remanet additum corpori Christi, eò quòd tota substantia panis, scilicet & materia & forma, in corpus Christi conuertatur. Quod autem adducitur de alimento, non iuuat, imò est oppositum eius quod assumitur. forma enim aliti dum informat materiã alimenti, aliqualiter accedit ad locum alimenti, præsertim quando per mutationem augetur alitum. Ad sextum, negatur maior, si intelligatur quòd Deus possit conuertere substantiam panis in corpus Christi, vt habet esse in cœlo, id est vt localiter in cœlo continetur, nullo modo localiter moto pane, & eius dimensionibus, quæ facta conuersione remanent ad locum corporis Christi. Nam cum oporteat in tali conuersione corpus Christi succedere substantiæ panis sub dimensionibus ipsius, si corpus Christi sub dimensionibus panis existens non haberet aliud vbi quàm id

quod habet in cœlo, oporteret vt ipsæ dimésiones tale vbi corporis Christi haberent, quod esse non posset nisi ad locũ corporis Christi motæ essent localiter: alioquin idem esset simul in pluribus locis circunscriptiuè. Si autem intelligatur Deum posse illud facere moto pane & dimensionibus eius ad locum corporis Christi, ipsa admissa, negatur minor: imò ex ipsa conuersione corpus Christi esset sub specie panis quæ ad eius locum suo motu peruenisset. Ad septimum negatur consequentia, quia in tali casu (vt dixit sanctus Thomas in dicto decimo) nihil panis remaneret sub quo corpus Christi substantiæ panis succederet, quod esset sibi ratio essendi in loco panis: nunc autem remanerent panis dimésiones quæ sunt corpori Christi ratio in loco panis existendi. Non enim propter aliud corpus Christi est in loco vbi erat panis, nisi quia facta conuersione manent species panis occupátes locum, sicut prius, quibus mediantibus substantia panis erat in loco illo. Reliqua quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum, in 4. dist. 10. q. 1. & dist. 11.

CIRCA tertium dictũ cum inquit sanctus Thomas si maneret substantia panis, potius dicendũ Christo fuisset, hîc est corpus meum, quàm, hoc est corpus meum, quia per li hic, demõstraretur substantia panis quæ videtur: aduertendum quòd si maneret substantia panis, ista propositio non esset vera, hoc est corpus meum, vt dicitur tertia parte, & 4. Sentent. loco præalleg. quia vt hic dicitur, fieret demõstratio panis, cuius accidentia subsunt visui, & esset sensus, substantia cuius sunt hæc accidentia quæ videntur, est corpus Christi. Nam cum demonstramus aliquid ad sensum, secundũ communem modum loquendi demonstramus substantiam cui accidentia quæ sensui subiacent & demõstrant, inhærent, & non indistinctè contentũ sub accidentibus, vt vult Scotus in 4. dist. 11. q. 3. art. 1. falsum autem esset quòd substantia panis esset corpus Christi, sed vera esset ista propositio, hic est corpus meum, accipiendo istum terminum hic, vt est aduerbium loci. Nam verum esset dicere quòd in hoc loco in quo est panis, est corpus Christi.

CIRCA illud quod dicitur in consecratione huius sacramenti substantiam panis non annihilari, considerandum est primò ex doctrina sancti Thomæ sexto quolibet. quæst. 6. & in tertia parte, & quarto Senten. cum motus à termino ad quem accipiat denominationem, ad videndum an aliqua mutatio sit annihilatio nécne, videndum est an eius terminus sit nihil omnino, vel potius aliquid modo aliquo: quia si fuerit omnino nihil, erit annihilatio: si verò fuerit aliquo modo aliquid, non erit annihilatio.

CONSIDERANDVM secundò, quòd in denominatione mutationis non oportet respicere ad quemcunque terminum, sed ad terminũ principaliter intentum ab agente. Nam mutatio ad esse hominis dicitur hominis generatio, eo quòd agens principaliter intendat hominis existentiam, licet sint multi alij termini præcedentes & positiui & priuatiui. sic etiam ad videndum an aliqua mutatio debeat annihilatio nominari, respiciendum est non ad quemcunque terminum illius mutationis, sed ad terminum principaliter intentum ab agente talis mutationis. In mutatione ergo qua substantia panis conuertitur in corpus Christi, duplex inuenitur terminus, scilicet non esse panis, & corpus Christi. sed esse sacramentale corporis Christi, est terminus principaliter intentus à Deo, à quo principaliter hæc conuersio fit: non esse autem panis, ad hunc terminum ordinatur: ideo cum esse sacramentale corporis Christi sit aliquid, non autem nihil, talis mutatio substantiæ panis, non potest dici annihilatio, imò nec ex ipso non esse panis, ad quod dicta mutatio terminatur tanquam ad dispositionem termini principalis, potest dici annihilatio, quia tale non esse non est omnino nihil. sed est negatio esse panis in corpore Christi sacramentali, in quod conuersus est panis. non enim sufficit ad annihilationem alicuius, quòd nihil eius maneat in se vel in alio, sed requiritur quòd nihil etiam maneat in quod sit conuersum. Non puto autem ad mentem sancti Thomæ esse id quod Capreolus tenet, quòd scilicet remaneat panis in corpore Christi in potentia obedientiali ad hoc vt ex ipso redeat panis substantia, & quòd propter hoc non dicatur panis annihilari. Nam hoc nullibi ait sanctus Thom. quod ipse viderim, imò in 3. part. q. 77. artic. 5. ait impossibile esse corpus & sanguinem Christi iterum in substantiam panis vel vini conuerti. quòd si dicatur hoc intelligendum esse de potentia ordinaria, cum ponamus tandiu corpus & sanguinem Christi manere in sacramento, quandiu remanent species panis, non autem de potentia absoluta: hoc quidem non negauerim, licet fortassis à multis negaretur, sed hoc modo substantiam panis in potentia obedientiali corporis Christi esse non tolleret quin possit dici panis annihilatus: alioquin nihil posset dici annihilatum à Deo, quia eadem ratione diceretur quòd remanet in potentia obedientiali alterius creaturæ. sicut enim de potentia absoluta posset Deus conuertere corpus Christi in panem, ita posset in rem annihilatam aliquam aliam substantiam conuertere, ipsam rem iterum in esse reparando. Ex his facilè solui possunt omnia argumenta Scoti & Durandi recitata à Capreolo in 4. dist. 11.

CIRCA id quod dicitur substantiam panis non posse in tali conuersione resolui in materiam primam, quia materia prima esset sine forma, aduertendum quòd hoc sequitur, quia si substantia panis non conuerteretur in corpus Christi, & remaneret materia prima, non acciperet aliam formam cum qua esset corpus Christi: quia eadem ratione non posset corpus Christi esse cum forma illa ipso localiter non mutato, qua ratione non poterat cum substantia panis esse. non informaretur etiam substantia corporis Christi, vt manifestè constat, ideo omnino relinqueretur sine forma.

CIRCA quintum dictum dubitatur. Videtur enim sanctus Thomas dicere contradictoria. Nam inquit primò naturam facere non posse vt hæc substantia fiat illa, deinde subiungit, virtute naturalis agentis hoc totum in illud totum conuerti, vtpote hunc aërem in hunc ignem generatum. Constat enim vbi totum conuertitur in totum, hanc substantiam in illam conuerti. Respondetur, quod totum dupliciter accipitur, scilicet vt idem est quòd perfectum in specie, & vt idem est quod quælibet pars. Cùm ergo dicitur per naturam cõuerti totum in totum, accipitur totum pro perfecto in specie, non autem pro qualibet parte. Patet hoc esse de mente sancti Thomæ, quia seipsum exponens inquit, quòd supposita existentia subiecti, hoc totum conuertitur in hoc totum per naturam secundum variationem speciei & formæ. ex hoc autem non sequitur hanc substantiam indiuiduatam in aliam indiuiduatam substantiam existentem conuerti, sed vnam speciem conuerti in aliam secundum successionem diuersarum formarum in materia: vnde nulla est contradictio.

CIRCA sextum dictum considerandum primò, quod cum pronomen demonstratiuum demonstrans aliquid ad sensum simul & ad intellectum, semper præsupponat aliquid subiectum sensui demonstrabile, nõ potest dici de aliquo, hoc est illud, nisi per li hoc, demõstretur aut ipsum sensibile per se, aut aliquid sensibili coniunctum. Si autem nihil remaneret facta conuersione in corpus Christi, nihil sensibile esset per quod demonstrari posset corpus Christi. Nam esse sacramentale sensu percipi nõ potest: ideo bene dicitur quòd necesse est aliquid panis remanere ad hoc vt verum sit quod dicitur, hoc est corpus meum.

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina sanct. Tho. 4. d. 8. q. 2. art. 1. q. 4. ad 1. quòd cum ea quæ sunt in voce, proportionentur iis, quæ sunt in intellectu: sicut in intellectu est aliqua conceptio quæ est significatiua tantùm rei intellectæ, quæ inquam præsupponit entitatem rei, vtpote ab ipso causata: aliqua verò non tantùm est significatiua, sed etiam factiua rei, vt conceptio practica quæ entitatem rei non præsupponit sed causat: ita aliqua locutio est significatiua tantùm, aliqua verò est significatiua & factiua rei significatæ, sicut hæc locutio, hoc est corpus meum, quæ ex diuina institutione habet virutem conuertendi substantiam panis in substantiam corporis Christi. ideo bene hîc dicitur hæc verba esse significatiua & factiua prædictæ conuersionis.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd cùm significatio totius creationis compleatur in prolatione vltimæ particulæ, ita quòd significationes partium præcedentium comparantur ad significationem totius orationis, sicut materia, non autem sicut partes significationem totius orationis integrantes, significatio autem vltimæ particulæ in ordine ad præcedentes habeat rationem formæ, sicut prædicta verba quæ sunt significatiua & factiua conuersionis, ipsam in vltimo tantùm instanti prolationis significant: ita & in illo duntaxat eam efficiunt: ideo in principio locutionis li hoc, non potest demonstrare corpus Christi, quia nondum substantia panis est in ipsum conuersa: non potest etiam determinatè substantiam panis demonstrare, quia tunc impediretur significatio totius orationis quæ in vltimo instanti prolationis in quo non est substantia panis, completur: sed necesse est (vt inquit ibidem sanctus Thomas) quòd demonstret aliquid indistinctum & indeterminatum, quod sit commune tanquam vtrunque confusè & potentialiter cõtinens. neutrum autem determinatè in actu, scilicet hoc quod dico contentum sub his speciebus: vt sensus sit, contentum sub his speciebus est corpus meum. Et sicut dicimus illud pronomen non demonstrare aliquid significatum distinctum, scilicet panem aut corpus Christi præsens tempore prolationis istius pronominis hoc, sed tantùm aliquid vagum & indeterminatum, ita dicendum est de hoc verbo est, quod non determinatè importat tempus præsens mensurans prolationem istius pronominis hoc, sed præsens mensurans vltimam prolationem totius orationis, quia pro illo instanti copulat prædicatum subiecto in talibus locutionibus factiuis, sicut in illo instanti res per tales locutiones efficitur.

CONTRA autem hunc sensum argumenta Scoti in 4. distinct. 8. non valent, imò ex hoc falso fundamento procedunt, quòd secundum sanct. Thom. significatio orationis constituatur ex significato partium, cuius tamen oppositum ipse ponit in 4. Sententiar. loco præallegato, & articulo tertio ad septimum.

CIRCA septimum dictum considerandum primò ex doctrina sanc. Tho. 3. q. 77. artic. 2. quòd cum ponatur quantitas prima inter omnia accidentia materialia, & immediatè inhærere substantiæ materiali, & consequenter esse fundamentum omnium aliorum accidentium materialiũ, quo mediante insunt substantiæ, & alia accidentia retineãt esse quod habebant in substantia, cum diuina virtute quãtitas sine substantia subsistat, relinquitur quòd in ipsa omnia alia fundentur accidentia, & in ipsa sola sint sicut in subiecto, quemadmodum erant in substantia mediante quantitate. Propterea ex ordine accidentium in comparatione ad substãtiam, conuenienter infert sanctus Tho. solam quantitatem dimensiuam panis post conuersionem absque subiecto remanere, alia verò accidentia non esse sine subiecto, sed in quantitate fundari.

CONSIDERANDVM secundò, quòd non ideo dicuntur in quantitate fundari sicut in subiecto alia accidentia, quasi quantitas virtute suæ naturæ possit illis sustentamentum præbere. (hoc enim soli rei ex natura subsistenti conuenit, vt est de mente sanct. Tho. de Verit. q. 1. artic. 3.) sed quia hoc sibi virtute diuina conceditur, sicut sibi datur vt sine subiecto subsistat. vnde cum quantitas inhæret substantiæ, non præbet sustentamentum aliis accidentibus, nisi fortè inquantum est sustentata à substantia, dicatur aliis sustentamentum præbere.

CIRCA octauum dictum considerandum est, quòd prædicta conuersio dicitur esse quędam substantialis successio, quia est successio vnius substantiæ post aliam sub eisdem accidentibus, licet alio & alio modo tales substantiæ ad illa accidentia se habeant. Nam per conuersionem substantiæ panis in corpus Christi, fit corpus Christi præsens accidentibus panis, sicut illis substantia panis præsens erat: sed verum est quòd illa accidentia inhærebant substantiæ panis, non autem inhærent corpori Christi. vnde talis præsentia corporis Christi non habet aliquid omnino simile in rebus naturalibus, licet aliquo modo assimilari possit præsentiæ locati ad locum, & vestiti ad vestimentum, vt superiùs dicebatur. Ideo ad Aureolum quærentem in quo succedũt sibi istæ substantiæ, dicitur quòd succedunt sibi inuicem in accidentibus panis, & in loco ipsius: ex quo patet quòd conuersio ista non dicitur successio quæcunque substantialis, sed successio substantiarum sub eisdem accidentibus, quarum vna in aliam transit.

CIRCA decimum dictum, cùm dicitur in prima ratione corpus Christi locum panis quodammodo sortiri, addit sanct. Thom. quodammodo, quia corpus Christi non est in loco panis facta conuersione ratione propriarum dimensionum, nec est subiectum ipsius vbi: sed quia præsens est dimensionibus panis quæ sunt in loco ipsius, & sunt subiectum ipsius vbi, dicitur & ipsum in illo loco esse, & sic non ratione sui, sed ratione alterius est in loco panis: ideo subiunxit, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Solutio eorum quæ obijciebantur ex parte loci.
Caput 64.



IS igitur consideratis circa modum conuersionis, ad alia soluenda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim quòd locus in quo hoc agitur sacramẽtum, attribuitur corpori Christi, ratione dimensionum panis remanentium post conuersionem substantiæ panis in corpus Christi. secundum hoc igitur ea quæ Christi sunt, necesse est esse in loco prædicto. secundum quòd exigit ratio conuersionis prædictæ. Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conuersionis: aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem conuersionis est in hoc sacramento illud ad quod directè conuersio terminatur: sicut sub speciebus panis corpus Christi in quod substantia panis conuertitur: vt per verba consecrationis patet cum dicitur, hoc est corpus meum. & similiter sub specie vini est sanguis Christi, cum dicitur: Hic est calix sanguinis mei, &c. Sed ex naturali cõcomitantia sunt ibi omnia alia ad quæ conuersio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur, sunt realiter coniuncta. manifestum est enim quòd conuersio panis non terminatur in diuinitatem Christi, neque in eius animam: sed tamen sub specie panis est anima Christi & eius diuinitas propter vnioné vtriusque ad corpus Christi. Si verò in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi: quia realiter nõ erat corpori eius vnita. Et similiter nec sub specie panis fuisset sãguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem vtriusque in morte. nunc autem quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub vtraque specie continetur corpus & sanguis: sed sub specie panis continetur corpus ex vi conuersionis: sanguis autem ex naturali concomitantia: sub specie autẽ vini econuerso. Per eadem etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de inæqualitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directè conuertitur in substantiam corporis Christi: dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia: non autem ex vi conuersionis: cum dimensiones panis remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, vt eis oporteat adæquari locum: sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus quibus locus adæquatur. Inde etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de pluralitate locorũ. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in vno tantùm loco existit: sed mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis in tot locis est in quot huiusmodi conuersio fuerit celebrata: non quidem diuisum per partes, sed integrum in vnoquoque. nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi conuertitur.

Super Cap. 64.



IRCA secundam difficultatem quæ sumitur ex parte loci, dicit primò sanct. Tho. respondendo ad primam obiectionem, quòd cùm dictum sit locum in quo agitur hoc sacramentum, attribui corpori Christi ratione dimensionum panis remanentium: ea quæ Christi sunt, necesse est esse in loco prædicto secundum quòd exigit ratio conuersionis prædictæ. Dicit secundò, quod in hoc sacramento aliquid est ex vi conuersionis, illud scilicet ad quod directè conuersio terminatur, sicut sub speciebus panis est corpus, vt per verba consecrationis patet cum dicitur, hoc est, &c. sub specie autem vini est sanguis Christi, vt patet cum dicitur, hic est calix, &c. aliquid autem ex naturali concomitantia, omnia scilicet alia ad quæ conuersio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter coniuncta, sicut diuinitas, & eius anima. Dicit tertiò, quòd si in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia nõ erat realiter corpori eius vnita. Similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem vtriusque in morte. nunc autem quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub vtraq; specie continetur corpus & sanguis, sed sub specie panis continetur corpus ex vi conuersionis, sanguis autem ex naturali concomitantia: sub specie autem vini econuerso.

ADVERTENDVM primò, quòd per hæc dicta vult sanct. Tho. ad primam obiectionem negare istam consequentiam, seorsum est panis & vinum in hoc sacramento ex vi conuersionis, ergo si caro Christi est sub specie panis, & sanguis sub specie vini, Christus nõ remanet integer: quia supponit quòd caro sit sub specie panis sine sanguine, & sanguis sub specie vini sine carne, cuius oppositum dictum est. Si autem intelligatur antecedens ad hunc sensum, quòd nullo modo sunt simul sanguis & corpus in hoc sacramento, constat ex dictis quòd est falsum.

ADVERTENDVM secundò, quòd ex vi conuersionis illud esse in sacramento dicitur, in quod substantia sub illis accidentibus præexistẽs conuertitur: & hoc dicit sanct. Tho. esse, in quod directè conuersio terminatur. Ad hoc autem cognoscendum respiciendum est ad verba consecrationis. cùm enim efficiant quod significant, illud dicendum est esse in sacramento ex vi conuersionis, quod per ipsa verba significatur, & nihil aliud. vnde cum per verba consecrationis panis significetur tantum ibi esse corpus Christi, per verba autem consecrationis vini significetur tantùm ibi esse Christi sanguinem, dicendum est sub specie panis esse tantùm corpus Christi ex vi conuersionis, sub specie verò vini esse tantùm sanguinem. propter hoc volens ostendere sanct. Tho. ita esse, ait, vt per verba consecrationis patet.

CONSIDERANDVM tertiò ex doctrina S. Tho. 3. p. q. 76. art. 1. ad 1. quòd cum anima virtualiter contineat formam corporeitatis, de anima Christi dupliciter loqui possumus. Vno modo inquantum dat esse corporeum: & sic necesse est dicere in sacramento ipsam esse virtute conuersionis, quia cum corpus Christi non habeat esse corporeum nisi per animam, eò quòd in vno composito sit tantùm vna forma substãtialis, si virtute conuersionis est in sacramento corpus Christi, necesse est etiam ex vi huiusmodi esse ibi animam Christi secundum quòd continet formam corporeitatis, & dat esse corporeum. Alio modo inquantum anima est, id est, inquantum dat esse animatum, & sic intelligitur quod dicitur hic, ipsam non esse in sacramento ex vi conuersionis, sed tantùm ex naturali concomitantia. corpus enim non includit in sua ratione animam inquantum anima est, sed bene corpori Christi anima eius etiam inquantum dat esse animatum, est realiter coniuncta: ideo etiam inquantum anima est in sacramento per concomitantiam.

ADVERTENDVM autem quòd per animam vt dat esse corporeũ, non intelligimus aliquod ens rationis, vt videtur nobis imponere Scotus 4. dist. 11. quæst. 3. artic. 2. sed ipsam animæ substantiam vt virtute continentem formam corporeitatis & dantem esse corporeum, quæ à seipsa vt dat esse animam, sola ratione distinguitur.

SED circa prædicta occurrit dubium motum à Scoto. Si hostia consecrata in cœna à Christo fuisset in pyxide conseruata, in triduo permansisset ibi eadem res primò contenta, sed tunc non erat corpus constitutũ ex materia & anima intellectiua, ergo neque in cœna Domini fuit facta conuersio in compositum ex materia & anima intellectiua: ergo ex vi conuersionis nullo modo erat ibi anima, ergo nec nunc.

AD hoc dicitur primò, ex eo quòd inquit sanct. Tho. quoniam in triduo mortis non fuisset anima Christi sub specie panis per consecrationé, quia non erat realiter corpori Christi vnita, haberi posse quod secundum conditionem corporis Christi extra sacramentum est etiam conditio ipsius in sacramento, ita videlicet, quod si extra sacramentum includit animam, ipsam etiam in sacramento includit. Si autem animam non includit, neque etiam includit ipsam in sacramento: vnde dicendum est quòd in illa hostia consecrata in cœna, in triduo mortis nõ fuisset corpus Christi constitutum in actu per animam, sicut erat in die cœnæ, sed constitutum per aliam formam, puta cadaueris, sicut & extra hostiam erat. Dicitur secundò, quòd in triduo permansisset eadem res primò contenta aliquo modo, non autem omnibus modis, sicut & ipsum corpus Christi aliquo modo extra hostiam erat idem quod prius, aliquo verò modo non, secundum mentem sanct. Tho. 3. q. 58. artic. 5. & quol. 3. q. 1. art. 2. Nam non erat idem quantum ad formam, sed quantum ad materiam, & quantum ad suppositum quod erat diuinum, & quantum ad esse existentiæ, iuxta prædicta in superioribus, vbi ostensum est in Christo esse tantum vnum esse actualis existentiæ, scilicet esse diuinum.

SED tunc resultat aliud dubium. Si materia corporis Christi in triduo non fuisset informata anima, sicut informabatur in cœna quando hostia fuit consecrata, sed alia forma, cùm non possit esse sine forma, quæritur quomodo illa alia forma fuisset in hostia. neque enim ibi fuisset ex vi conuersionis, quia quando consecrata est hostia, per animam actuabatur materia corporis: non autem per illam formam, neque etiam per naturalem concomitantiam, quia tunc non erat realiter vnita corpori Christi, imò nõ erat omnino, ergo nullo modo potuisset esse in hostia in triduo. Dicerem ego quòd non fuisset ibi ex vi conuersionis, quia ex vi conuersionis non est in sacramento nisi id in quod conuertitur substantia panis in vltimo instanti verborum consecrationis. constat autem quòd tunc illa forma non actuabatur materia corporis Christi, cùm non esset, sed fuisset ibi per naturalem concomitantiam. Dicitur enim aliquid esse hoc modo in sacramento dupliciter, aut scilicet quia quando proferuntur verba consecrationis, est realiter coniunctum ei in quod fit conuersio, aut quia illi realiter coniungitur etiam post huiusmodi verba. Nam si corpori Christi facta consecratione alicuius hostiæ aliquid absolutum realiter coniungeretur extra hostiam, etiam illi coniungeretur in hostia: quia sicut non esset sine illo extra hostiam, ita nec in hostia, & hoc modo fuisset illa forma in sacramento in triduo mortis. Nam licet non esset in die cœnæ realiter vnita materiæ corporis Christi, fuisset tamen vnita illi realiter in illo triduo. Ad secundam obiectionem dicit, quòd dimensiones corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conuersionis, cum dimensiones panis remaneant, & ideo corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, vt eis oporteat adæquari locum, sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus quibus adæquatur.

ADVERTENDVM primò, per hoc quòd hîc dicitur velle sanct. Tho. ad illam propositionem, Impossibile est maius corpus in loco minoris inclusi, respondere. Est enim vera quando corpus maius est in loco ratione propriarum dimensionum, non autem quãdo est in loco ratione propriarum dimensionum quæ adæquantur loco, vt est in proposito.

ADVERTENDVM secundò, quòd licet corpus de genere substantiæ videatur includere quantitatem aliquo modo, alia tamen res est ipsa substantia corporis, & alia eius dimensio: & ideo non inconuenit substantiam panis ex vi conuersionis in substantiam corporis Christi conuerti,

ipsa non conuersa in eius quantitatem, signum autem quòd dimensiones corporis Christi non sint ex vi conuersionis in sacramento, assignat sanct. Thomas, quia dimensiones panis remanent. oportet enim id quod conuertitur proportionari ei in quod conuertitur, vt si sola substantia panis conuertitur, remanent verò eius dimensiones: etiam si sola substantia corporis Christi sit, in quam cõuertitur, dimensiones verò eius sint extra terminum per se conuersionis, quia cum corpus Christi succedat dimensionibus panis, sicut ipsa substantia panis substabat illis dimensionibus immediatè, ita conueniens est vt ipsa substantia corporis Christi immediatè & absque alia dimensione ex vi conuersionis illis dimensionibus substet. Si autem simul conuerterentur & substantia panis & eius dimensiones, oporteret fieri conuersionem in substantiam & dimensiones corporis Christi, ita videlicet quòd substantia in substantiam, & dimensio in dimensionem conuerteretur. Ad tertiam obiectionem dicit, quod corpus Christi per suas proprias dimensiones in vno tantùm loco existit, sed mediantibus dimensionibus panis in tot locis est, non quidem diuisum per partes, sed integrum, in quot conuersio fuerit celebrata.

ADVERTENDVM primò, quòd vult sanct. Tho. ad illam propositionem, Impossibile est vnum corpus esse in pluribus locis, dicere quòd vera est ratione propriarum dimensionum, falsa est autem ratione dimensionum alienarum.

ADVERTENDVM secundò ex dictis sequi, quòd corpus Christi secundum esse quod habet in sacramento, non solùm non est in loco circunscriptiuè secundum se, sed nec diffinitiuè, vt etiam tenet sanct. Tho. 3.q.76. artic.5. & 4. Sentent. distin.10.q.1.artic.3. quia quod est diffinitiuè alicubi, ita est ibi, quòd non alibi. hic autem dictũ est quòd corpus Christi ratione dimensionum panis in ipsum conuersi, est simul in tot locis in quot ipsa conuersio celebrata est.

ADVERTENDVM tertio ex doctrina sanct. Tho. quòd duplex est quantitatis effectus: vnus est omnino intrinsecus subiecto quanto, scilicet esse quantum: & diuisibilitas in partes, atque ordo partium in toto. Alius est aliquo modo extrinsecus, inquantum scilicet conuenit subiecto in ordine ad extrinsecum, scilicet condiuidi alteri quantitati: & partes eius partibus loci correspondere. Primum conuenit quantitati necessariò & per se, secundum verò sibi non conuenit nisi quãdo habet primò & per se ordinem ad locum & ad extrinsecas dimensiones. In sacramento ergo altaris quantitas corporis Christi sub dimensionibus panis existens habet primum effectum: quia ipsum corpus Christi est in seipso diuisibile, & habet ordinem partium in toto: non autem secundum effectum habet, quia partes corporis Christi non correspõdent partibus dimensionis panis neque partibus loci, sed totum est sub qualibet parte. Ex quo sequitur, quòd potest dici corpus Christi esse sub dimensionibus panis & diuisibiliter & indiuisibiliter. diuisibiliter quidem, quia in seipso diuisibilitatem partium habet: indiuisibiliter autem, quia partes eius non correspondent partibus illarum dimensionum, sed totum cuilibet parti, sicut anima est tota in qualibet parte. Et ex hoc soluuntur omnia argumenta Scoti 4.d. 10.q.1. & Aureoli apud Capreolum 4.dist.10.q.2.

ADVERTENDVM quartò, quòd sic vt substantia quæ est in loco ratione propriarum dimensionũ, habet modum ipsarum: ita dimensio quæ est in loco ratione substantiæ, habet ipsius substantiæ modum: modus autem dimensionis existentis in loco primo & per se est, vt sit in ipso commensuratiuè & diuisibiliter, vt scilicet ipsa commensuretur quantitati loci, & vt partes ipsius partibus loci correspondeant. modus autem substantiæ est, vt indiuisibiliter sit in loco, quia cum substantia secundum se sit indiuisibilis, & diuisio non conueniat sibi nisi ratione quantitatis, vbi substantia non cõparatur ad alteram ratione quantitatis, sed per seipsam, ad ipsum non cõparatur diuisibiliter, sed indiuisibiliter. Quia ergo quantitas corporis Christi non est in sacramento ex vi conuersionis, sed tantùm concomitanter, inquantum substantiæ inhæret, & iccirco ipsa substantia corporis Christi non comparatur ad dimensiones panis aut ad locum eius mediantibus propriis dimensionibus, sed econuerso ipsæ dimensiones sunt ibi præsentes ratione substantiæ, & consequenter indiuisibiliter: ideo corpus Christi est indiuisibiliter, & potest quanuis in seipso sit maius dimensionibus panis, sub illis contineri, quia non oportet quod ad aliquam quantitatem indiuisibiliter comparatur, illi commensurari, vt scilicet sit illa maior aut minor, aut sit illi æqualis. potest enim pila magna paruam pilam contingere, eò quòd ipsam indiuisibiliter duntaxat tangit. Vnde dum ponitur quantitas esse hic modo indiuisibili, non ponitur in quantitate aliquid illi incompossibile, vt putat Durandus. propterea dixit sanct. Tho. corpus Christi in pluribus locis esse sacramentaliter non diuisum in partes, sed integrum in vnoquoque, quia non est in illis ratione propriarum dimensionum, sed ratione dimensionum panis.

ADVERTENDVM vltimò, quòd licet corpus Christi non dicatur commensurari loco panis per se ratione propriarum dimensionum: potest tamen dici illi commensurari per aliud, id est, ratione propriarum dimensionum panis. hoc enim non significat ipsam substantiam corporis Christi immediatè commensurari loco, sed dimensionem ipsam sub qua sacramentaliter continetur, sicut anima potest dici circunscribi loco ratione quantitatis corporis cuius est forma, quia quantitas ipsa circunscriptiuè est in loco, non quòd ipsa secundum se loco circunscribatur immediatè: propterea dixit sanct. Tho. quòd mediantibus dimensionibus panis quibus locus adæquatur, comparatur ad locum, quasi dicat quòd ratione illarum dimensionum adæquatur loco panis, & est illi æquale, non autem est maius ipso.

Solutio eorum quæ obijciebantur ex parte accidentium.
Cap. 65.



IC igitur difficultate soluta quæ ex loco accidit, inspiciendum est de ea quæ ex accidentibus remanentibus esse videtur. Non enim negari potest accidentia panis & vini remanere: cùm sensus hoc infallibiliter demonstret: neque his corpus Christi aut sanguis afficitur: quia hoc sine eius alteratione esse non posset: nec talium accidentiũ capax est: similiter autem & substantia aëris: vnde relinquitur quòd sint sine subiecto, tamen per modum prædictum, vt scilicet sola quãtitas dimensiua sine subiecto subsistat: & ipsa aliis accidentibus præbeat sustentamentum. Nec est impossibile quòd accidens virtute [d] diuina subsistere possit sine subiecto. Idem enim est iudicandum de productione rerum: & de conseruatione earum in esse. diuina autem virtus potest producere effectus quarumcunque causarum secundarum ipsis sine causis secundis: sicut potuit formare hominem sine semine, & sanare febrem sine operatione naturæ: quod accidit propter infinitatem virtutis eius, & quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi: vnde & effectus causarum secundarũ conseruare potest in esse sine causis secundis: & hoc modo in hoc sacramento accidens conseruat in esse, sublata substantia quæ ipsum conseruabat: quod quidem præcipuè dici potest de quantitatibus dimensiuis: quas etiam Platonici * posuerunt per se subsistere, propter hoc quòd secundum intellectum separantur. manifestum est autem quòd plus potest Deus in operando, quàm intellectus in apprehendendo. Habet autem & hoc proprium quantitas dimensiua inter accidentia reliqua quòd ipsa secundum se indiuiduatur: quod ideo est, quia positio quæ est ordo partium in toto, in eius ratione includitur. est enim quantitas positionem habens. vbicunque autem intelligitur diuersitas partiũ eiusdem speciei, necesse est intelligi indiuidationem. nam quæ sunt vnius speciei, non multiplicãtur nisi secundum indiuiduum: & inde est quòd non possunt apprehendi multæ albedines nisi secũdum quòd sunt in diuersis subiectis: possunt autem apprehendi multæ lineæ, etiam si secundum se considerentur. diuersus enim situs qui per se lineæ inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et quia sola quantitas dimensiua de sui ratione habet vnde multiplicatio indiuiduorum in eadem specie possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur: quia & in genere substantiæ multiplicatio fit secundum dimensionem [d] materiæ: quę nec intelligi posset nisi secundum quòd materia sub dimensionibus consideratur: nam remota quantitate, substantia omnis indiuisibilis est, vt patet per Philosophum primo Physicorũ. * manifestum est autem quòd in aliis generibus accidentium multiplicantur indiuidua eiusdem speciei ex parte subiecti: & sic relinquitur quòd cum in huiusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere, & alia accidentia in eis sicut in subiecto fundari: non oportet nos dicere quòd accidentia huiusmodi indiuiduata non sint. remanet enim in ipsis dimensionibus indiuiduationis radix.

D. 15.

* Platonici colligũt id ex Timæo.

D. 516.

* Text. com. 15.

Super Cap. 65.



AD ea quæ tertio loco difficultatem faciunt, dicit primò sanct. Tho. quòd negari non potest accidentia panis & vini remanere, cum sensus hoc infallibiliter demonstret. dicit secundò, quòd his neque corpus Christi aut sanguis afficiur, neque aëris substantia, sed sunt sine subiecto, modo tamen prædicto, scilicet vt sola quantitas dimensiua sine subiecto subsistat, & ipsa aliis accidentibus sustentamentũ præbeat. Dicit tertiò, ad primam rationem in oppositum: quòd non est impossibile quòd accidens virtute diuina subsistere possit sine subiecto, quia sicut diuina virtus potest producere effectus quarumcunque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, tum propter eius infinitatem, tum quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi: ita & effectus earum potest sine eis conseruare in esse. & hoc modo in hoc sacramento conseruat accidens in esse sublata substantia quæ ipsum conseruabat. Dicit quartò, quòd hoc præcipuè dici potest de quantitatibus dimensiuis quas etiam Platonici subsistere posuerunt, quia secundum intellectum separantur. plus enim potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. Dicit quintò ad secundam obiectionem quòd quantitas dimensiua inter accidentia reliqua habet hoc proprium, quòd ipsa secundum se indiuiduatur, quia positio quæ est ordo partium in toto, in eius ratione includitur. vbicunque autem intelligitur diuersitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi indiuiduationem. Vnde non possunt apprehendi multæ albedines, nisi secundum quòd sunt in diuersis subiectis: possunt autem apprehendi multæ lineæ, etiam si secundum se considerentur propter situs diuersitatem. Dicit sextò ex præmissis, quòd prima radix multiplicationis, ex dimensione esse videtur, quia & in genere substantiæ multiplicatio fit secundum diuisionem materiæ, quæ nec intelligi potest nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur, cùm remota quantitate

omnis

omnis substantia sit indiuisibilis, vt dicitur primo Physicorum. accidentia verò eiusdem speciei ex parte subiecti multiplicantur. Infert septimò, ad secundã obiectionem respondendo, quòd non oportet nos dicere in huiusmodi sacramento accidentia indiuiduata non esse, cùm ponamus dimensiones per se subsistere, & alia accidẽtia in eis sicut in subiecto fundari, quia in ipsis dimensionibus remanet indiuiduationis radix.

ADVERTENDVM primò, quòd ex ista responsione vult sanct. Thom. ad hanc propositionem, accidẽtia non possunt indiuiduari nisi per subiectum: dicere quòd habet veritatem de aliis accidentibus à quãtitate, non autem de ipsa quantitate. Aduertendum secundò, cùm dicat virtute diuina accidens posse sine subiecto conseruari, & tamen quòd nõ possunt apprehendi multæ albedines, nisi secundum quòd sunt in diuersis subiectis, quòd mens ipsius est (vt superius ad Scotum dicebatur) posse quidem omne accidens diuina virtute sine subiecto subsistere: non posse tamen sic sine subiecto subsistere quòd indiuiduationem retineat, secundum ea scilicet quæ nobis nota sunt. Quomodo autem quantitas aliis præbeat sustentamẽtum, similiter quomodo sit radix multiplicationis, ostẽsum est in præcedentibus. Aduertendum tertiò circa hanc propositionem, Diuina virtus potest producere effectus quarumcunque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, quòd habet veritatem de causis efficientibus, non autem de causis materialibus & formalibus. Vnde rationem huius assignat sanctus Thomas, quia omnibus huiusmodi causis largitur virtutem agendi. Non habet etiam veritatem secundum opinionem ponentium quòd propria passio quę est entitas realiter distincta à subiecto, etiam per Dei potẽtiã separari à suo subiecto nõ potest, de omni effectu causæ secundę, sed tãtùm de effectu producto ab ipsa per actionẽ mediã. Vnde dicunt quòd nõ potest producere passionẽ sine subiecto, quia subiecto per naturalem concomitantiam effluit, non autem per actionem mediam.

SED circa prædicta occurrunt quædam dubia.

CIRCA enim tertium dictum dubitatur. Primò, quia videtur repugnare accidenti vt sit sine subiecto, quum accidentis ratio sit quòd est ens in subiecto habens esse. Secundò, nõ videtur maior ratio quòd Deus possit facere accidens proprium alicuius sine ipso esse, quam quòd possit facere ipsum subiectum sine proprio accidente. sed secundum Deus non potest, ergo nec primum. maior videtur manifesta, quia magis dependet propria passio à suo proprio subiecto, à quo habet esse & sustentamẽtum, quàm subiectum à suo accidente, quod secundũ naturam est quolibet suo accidente prius, minor verò probatur multipliciter. Primò conclusio demonstrationis est per se & necessaria & incorruptibilis secundum Aristotelem primo Posteriorũ. sed propositio in qua prædicatũ est propria passio subiecti, est conclusio demonstrationis. ergo est necessaria & incorruptibilis. ergo prædicatũ non potest à subiecto separari, ergo virtute etiam diuina subiectum non potest esse sine propria passione. Secundò, anima per diuinam potentiam non potest esse sine suis potentiis. ergo, &c. probatur antecedens authoritate sancti Thomæ in quæstionibus de spiritu artic. 11. ad septimum: & in quæstionibus de anima, artic. 12. ad septimum: vbi tenet quòd anima nec esse nec intelligi potest sine suis potentiis, quia hîc esset repugnantia intellectuum, & idem vniuersaliter de omni subiecto, ait respectu propriæ passionis. Tertiò, relatio creationis est propria passio creaturæ, sed sine hac nec etiam virtute diuina potest esse creatura, vt tenet sanct. Thom. quolib. 7. quæst. 4 artic. 3. ad quartum. ergo, &c. Quartò, vt in secundo libro dixit sanctus Thomas, Deus non potest facere triangulum non habere tres angulos æquales duobus rectis: sed constat quòd hæc est passio trianguli, quæ in primo Euclidis de ipso demonstratur. ergo, &c. Quinto, si Deus faceret Angelum sine intellectu, aut solem sine luce, quæritur an Angelus esset intellectiuus, & sol lucidus, néc ne. Si detur primum, sequitur quod erit effectus formalis sine forma: si verò secundum, sequitur quod res erit absque eo quod est de eius essentia. Angelus enim essentialiter est intellectualis, & sol lucidus: sed vtrũque horum est secundum se impossibile. ergo, &c.

Tex com. 10. 15. vsque ad 18. 22.

CONTRA vltimum dictum arguitur ratione adducta à Scoto quarto Sententiarum, dist. 12. quæst. 4. quòd etiam alia quædam accidentia in sacramento remanent sine subiecto præter quantitatem, quia cùm species Eucharistiæ rarè fiant & condensentur. rarefactio & condensatio nullum habent subiectum. probatur, quia tunc quantitas prior & quantitas posterior est alia & alia, & nihil prioris remanet in posteriori, & nihil posterioris præfuit in priori: quod probatur, tum quia terminos motus oportet esse incompossibiles, ex quinto Physicorum, tum quia quælibet pars rarioris est maior secundum quantitatem quàm prius, & per consequens quælibet est quanta noua quantitate.

Tex. com. 26.

AD primũ horũ dicitur ex doctrina sanct. Thom. 4. dist. 12. quæst. 1. art. 1. & 3. q. 77. art. 1. ad 1. quòd ratio & diffinitio accidẽtis non consistit in hoc quòd sit ens in alio existens, sed quod sit natura cui debetur esse in alio, & hoc nunquam potest ab accidente separari. esse autem actualiter in alio, ab eo separari potest, quia non inconuenit quod alicui debetur secũdum rationem suæ quidditatis, ei diuina virtute agente non conuenire.

SED aduertendum quòd aliquid deberi alicui secundum rationẽ suæ quidditatis. dupliciter intelligi potest. Vno modo, quia est de ratione quidditatis, sicut rationale debetur homini secundum suam quidditatem: & sic constat nulla virtute hoc separari posse ab eo cui sic debetur. Alio modo, quia concomitatur quidditatem & naturam rei suæ naturæ & suæ virtuti derelictam, sicut comburere materiã dispositã approximatã, debetur igni secundum rationem suæ quidditatis: & tale non inconuenit per diuinam virtutem remoueri à re, & sibi non conuenire: sicut ignis virtute diuina agente pueros in fornace Chaldæorum positos non combussit: & sic intelligimus hîc posse diuina virtute non conuenire rei quod sibi secundum rationem propriæ quidditatis debetur. Nam inesse subiecto isto secundo modo debetur accidenti ratione suæ quidditatis.

AD difficultatem tactam in secundo argumento, scilicet an subiectum possit à propria passione separari, consideraris diligenterque examinaris iis quæ in doctrina sanct. Thom. habentur, expressè videtur mihi ad mentem eius dicendum quòd sicut Deus potest facere vt accidẽs sit sine substantia, quamuis hoc naturaliter fieri non possit, ita potest facere vt subiectum habeat esse in natura sine propria passione, quamuis hoc natura non possit efficere: & loquor de passione quæ est accidens à subiecto realiter distinctum, non autem de non repugnantia ad aliquid, quam quidam dicunt nomine propriæ passionis significari. Moueor primò, quia si repugnaret virtuti diuinæ facere subiectum esse sine propria passione, hoc non posset esse nisi quia implicaretur absolutè contradictio. hoc enim solum (vt superius patuit) virtuti diuinę non subditur. sed hoc est falsum, ergo, &c. Probatur minor, si implicat contradictionem subiectum esse sine passione, aut hoc est quia passio sit de essentia subiecti, aut quia subiectum est eius causa materialis, aut quia est eius causa finalis, aut quia est eius causa efficiens per veram productionem mediam, aut quia est eius causa per naturalem resultantiam. Non primum, cùm passio essentiam subiecti non ingrediatur, sed magis subiectum ingrediatur diffinitionem passionis, vt patet ex primo posteriorum. non etiam secundum, quia non est de ratione causæ materialis absolutè inquantum huiusmodi, quòd non possit esse sine accidente sibi inhęrente, cùm videamus subiectum aliquod de vno accidente mutari in aliud, sicut & materia de vna forma in aliam mutatur. Non etiam tertium, quia non repugnat finem esse absque eo quod ordinatur ad finem, quando ordinatum ad finem non est causa finis, sed est posterius ipso, tanquam præsupponens ordine naturæ finem esse. hoc autem modo passio ordinatur ad subiectum tanquam ad finem. Non etiam quartum, tum quia vbique tenet sanctus Thomas quòd subiectum non est causa passionis per actionem mediam: tum quia sicut quamlibet causam agentem Deus applicat ad actionem, ita quòd sine diuina motione nulla causa secunda potest agere, vt ex superioribus constat: ita omnem actionem causæ agentis per subtractionem sui influxus suspendere Deus potest. Non denique quintum, quod magis videri posset, quia ignem naturaliter concomitatur actio combustiua materiæ dispositiuæ absque media actione. non enim actio prouenit ab agente mediante alia actione, & tamen prohibuit Deus hanc actionem, quando tres illi pueri fuerunt positi in fornace ignis, de quibus apud Danielem fit mentio. cap. 3. ergo, &c. Sed quia fortassis posset dici quod illud fecit Deus causando aliquod accidens indisponens corpora puerorum illorum ad ignis actionem per modum corrumpentis suscipiendam, quamuis hoc non habeat ex scripturis fundamentum, aliter probatur propositum. Nullam enim implicat cõtradictionem, quod est altero naturaliter prius, & ab ipso nullo modo secundum suum esse dependet, absque illo saltem per diuinam potentiam inueniri: imò videtur implicare quod per diuinam potentiam non possit esse sine illo, & tamen secundum suum esse ab ipso non dependeat. sequitur enim quòd dependeat & non dependeat ab ipso, sed id ex quo aliquid per naturalem resultantiam profluit, est prius naturaliter eo, sicut causa suo effectu, & ab ipso nullo modo secundum suum esse depẽdet, cùm illud neque pars eius sit, neque necessaria partis dispositio, sed totũ in sua perfectione constitutum præsupponat. ergo, &c. Moueor secundò, quia esse proprium actualis existentiæ non minus sequitur formam positam in natura, quam passio suũ subiectũ sequatur. per se enim consequitur formam, vt superius est declaratum libro 2. capit. 55. & conuenit sibi secundum quòd ipsum, sicut rotunditas circulo, vt ibidem dicitur à sanct. Thom. sed in Christo anima non habet propriũ esse, vt est de mente S. Thom. secũdum cõmunem opinionẽ Thomistarũ. ergo, &c. Moueor tertiò, quia S. Thom. quol. 9. q. 3. art. 1. ad primũ, ait quod nõ obstante quòd subiectum in diffinitione accidẽtis ponatur propter naturalẽ dependentiam accidẽtis à subiecto, Deus potest accidẽtia sine subiecto cõseruare, nec tamen sequitur contradictoria esse simul vera, quia subiectũ non est de substantia accidẽtis: sed ista ratio etiã inuenitur in subiecto respectu accidentis proprij, quia scilicet non est de substantia sui subiecti, imo nec etiam de ratione eius. ergo, &c. Confirmatur, quia licet inhærentia aptitudinalis sit de essentia accidẽtis, inhęrẽtia tamẽ actualis est eius propria passio, vtpote ipsum naturaliter & necessariò concomitans si suæ naturæ relinquatur, & tamen per diuinam potentiam sit accidens sine subiecto in sacramẽto altaris. ergo, &c. Moueor quartò, quia sanct. Thom. quarto Sent. dist. 10. art. 2. quæst. 3. ad tertium, tenet quòd Deus posset facere quòd substantia corporis Christi sine propriis accidentibus esset, quamuis non posset facere vt esset absque illis sine sui mutatione. ergo, &c. Moueor quintò, quia de potent. quæst. 5. art. 7. & quarto Sententiarum distinct. 47. quæst. 2. articulo secundo quæst. secunda, non habet sanctus Thomas pro impossibili, quòd elementa post mundi innouationem remaneant absque propriis qualitatibus, licet hoc non putet probabile: imò ibi videtur admittere, quòd possint ad tempus per violẽtiam remoueri. ergo virtute diuina possunt à suis passionibus separari. Moueor sextò, quia prima parte quæst. 66. & 67. & secundo Sent. dist. 13. art. 4. ad primũ non reputat S. Tho. impossibilẽ illorũ positionem, qui in vniuersi creatione successionẽ secundum durationem fuisse tenent, imò eam pro viribus nititur saluare: sed illa positio etiam secundum sanct. Thom. expositionem tenet, quòd corpora prius fuerunt quantum ad formas substantiales producta, deinde proprias virtutes acceperũt, sicut lucem & alias proprietates: ergo diuina virtute fuit factum vt substantia esset sine sua proprietate, puta sol sine luce: nec sufficit dicere quòd acceperunt lucem & alias virtutes, nõ quantum ad earum entitatem, sed quantum ad productionem alicuius effectus, quia ex verbis sanct. Thom. manifestè apparet quòd loquitur de virtutibus quantum ad earum entitatem, quarum collationem dicit ad opus distinctionis & ornatus, non autem ad opus creationis pertinere. Vnde in locis præallegatis tenet, quòd per opus distinctionis collatæ sunt rebus antea creatis virtutes actiuæ & passiuæ communes ad omnem speciem mouẽtes per opus autem ornatus collatæ sunt virtutes mouentes ad determinatas species.

Tex. com. 9.

SED circa hanc rationem dubium occurrit. Nam de mente Augustini, in prima rerum creatione non quæritur miraculum, sed qui natura rerum habeat: sed absque miraculo nõ potest subiectum esse sine propria passione, cum hoc sola diuina virtute fieri possit, secundum mentem Augustini non debuit in mundi creatione prius produci substantia, & postea dari illi passio: & sic ratio adducta nulla est, quia super falso fundatur.

Vt infrà li. 2. cap. 2.

August. tom. 3. super Gen. ad literam li. 1. cap. 15.

Respondetur, quòd hoc non fuit absolutè miraculum, licet tantum virtute diuina fieri posset. nam natura rei sic exigebat. Vt enim dicitur secundo Sententiarum distinct. 12. articulo 2. ad quartum. in creatione non tantùm debuit ostendi potentiæ diuinæ virtus, sed etiam sapientiæ ordo, vt quæ prius natura sunt, prius etiam instituerẽtur. quamuis enim natura rei iam perfectæ exigat vt simul sit substantia cum omnibus suis proprietatibus, natura tamen rei vt est in suo fieri: exigit vt vnum prius alio producatur, sicut in homine perfecto cor sine aliis partibus animalis esse non

potest, informatione tamen embryonis cor ante omnia membra formatur. Moueor postremò, quia Capreolus in 4.Sent.dist.44.quæst.3.ad argumenta Durandi & Scoti contra tertiam conclusioné respõdendo expressè tenet sequẽdo opinionem Petri de Palude, Deũ posse subiectum à propria passione separare, vt patet cùm per miraculum duo corpora sunt in eodem loco. Ex his itaque cõstat secundũ mentem sanct. Thom. esse quòd non repugnat, Deum posse propriam passionem à suo subiecto separare, quamuis hoc virtute naturæ fieri nullo modo possit. Ad ea autem quæ in oppositum adducuntur, respondetur. Ad primum quidem dicitur primò, quòd aliter loquendum est de propositionibus necessariis in primo modo dicendi per se: & aliter de necessariis secundi modi perseitatis. nam illæ nullo modo esse falsæ possunt, & opposita ipsarũ per se contradictionem implicant, ideo non potest per diuinam potentiam subiectum à prędicato separari. non enim ab homine tolli potest quin sit rationalis. istæ verò licet naturaliter falsę esse non possint, idest, licet nulla causa naturalis possit eas falsificare separando prædicatum à subiecto, & subiectum suæ naturæ derelictum non possit absque prędicato esse, cùm prædicatũ naturali concomitantia subiectum concomitetur, possunt tamen per diuinam potentiam esse falsæ, quum possit Deus prædicatum à subiecto separare. Dicitur secundo quòd licet virtute diuina falsificari possint, Aristoteles tamen & alij Philosophi dicunt ipsas esse necessarias, & sempiternæ veritatis, quia considerant quid naturæ rei conueniat secundum se ab intrinseco, non autem quid sibi diuino miraculo possit accidere.

NON approbo autem illam responsionem quæ fortassis dari posset, illas. scilicet propositiones esse necessarias, quando prædicatum ipsarum dicit subiecti naturam, non autem, quando dicit accidens superadditum naturæ subiecti, sicut quòd ista est necessaria, homo est risibilis, si significet hominem habere naturam quæ est nata ridere, non autem si significet hominem habere accidens aliquod per quod ridere possit. Nam tunc illa propositio, propriè loquendo secundum mentem Philosophorũ nõ esset in secundo, sed in primo modo per se, quia prædicatum esset de essentia subiecti. Ad secundum negatur assumptum. Ad auth. sanct. Thom. dicitur primò quòd non loquitur de anima & potẽtiis in ordine ad virtutem diuinam, sed in ordine ad virtuté naturæ. Dicitur secundò, quòd esset repugnantia intellectuum, si anima suæ naturæ derelicta esset absque propriis ipsius animæ potentiis, quia sequeretur ipsas animæ potentias esse naturales animæ: & non esse naturales: non autem esset repugnantia intellectuum, si virtute diuina fieret anima absque suis potentiis, quia non repugnat aliquid necessariò aliud suæ naturæ derelictũ concomitari, & tamen virtute diuina fieri vt non sequatur ex eo, vt patet ex his quæ in hoc capite superiùs dicta sunt ad primum argumentum istius primi dubij. Ad tertium, secundum eos qui tenent relationẽ creationis immediatè fundari in substantia, & relationem à fundamento non distingui, faciliter responderetur quòd talis relatio non potest separari à creatura, quia est idem realiter quòd creatura, nos autem loquimur de passione quæ dit entitatem à subiecto realiter distinctam, ideo ista authoritas non est ad propositum. Sequendo autem opinionem hanc quòd relatio distinguatur realiter à fundamento, quam opinionem superius ostendimus de mẽte sancti Thomæ esse: dicitur primò, quòd relatio creationis & omnis alia relatio consequens dependentiam creaturæ à Deo, non est, passio creaturæ, sed est de ratione eius inquantum est ens à Deo dependens, quod ab ipsa nullo modo potest remoueri. non enim à Deo fieri potest vt creatura ab ipso non dependeat, sicut non potest facere quòd sine ipsius actione conseruetur in esse. vnde licet sit accidens creaturæ talis relatio, est tamẽ de ratione eius, sicut accidentia Sortis quibus indiuiduatur, sunt de eius ratione, & ponerentur in diffinitione eius si diffinirẽtur inquãtum indiuiduum est quantitatiuè & numeraliter ab aliis distinctum. Numquamuis possit huiusmodi relatio dici proprietas & accidens rei, inquantum non constituit rei essentiam, non est tamen propriè passio, quia est de ratione rei creatæ inquantum creatura existens est ens à Deo dependens. Et ad hunc sensum intelligitur dictum sanct. Thom. prima parte, quæstione 44. articulo 1. ad primum, cùm ait quòd talis habitudo non intrat diffinitionem entis quod est causatum, sed sequitur ad ea quæ sunt de ratione eius. sensus est enim quòd non ingreditur diffinitionem talis entis tanquam pars substantiæ & essentię eius, sed est accidens talem substantiam concomitans, inquantum talis est: est tamen de ratione eius inquantum est ens participans esse ab alio. Nec obstat quòd datur exemplum de risibili, quia similitudo inter risibile & hanc relationem intelligitur quantum ad hoc quòd est esse extra essentiam & substantiam rei, non autem quantum ad hoc quòd est esse passionem. Quòd autem non sit passio creaturæ, manifestè habetur de potentia, quæstione 3. articulo 3. ad tertium: vbi inquit sanctus Thomas quòd est tale accidens quod non causatur ex principiis subiecti. Per hanc solutionem multæ aliæ possunt instantiæ solui quibus adducuntur aliqua pro passionibus rerum, eò quòd sint ipsarum accidentia, cùm tamen non sint propriè loquendo, passiones, sed sint de rei diffinitione, vti substantiæ determinationes, sicut, & accidentia & indiuidualia sunt de ratione indiuidui. Dicitur secundò, quòd ex illo loco potiùs habetur quòd Deus possit subiectum à passione separare, quàm habeatur oppositum Nam postquam dixit sanctus Thomas quòd Deus non potest facere quòd creatura sit sine relatione creationis & similibus accidentibus, quæ scilicet dependentiam eius ad Deum consequuntur, subiungit quòd tamen posset facere quòd absque aliis accidentibus esset: & constat quòd loquitur de omnibus aliis accidentibus, quia hoc petebat argumentum ad quod respondet.

AD quartum posset primò dici, quòd passiones mathematicorum non distinguuntur realiter ab ipsis: ideo quòd triangulus non possit esse quin habeat tres angulos æquales duobus rectis, nõ obstat proposito, quum nos loquamur de passione quæ à subiecto realiter distinguitur: sed quia non magis relatio æqualitatis angulorum trianguli ad angulos rectos videtur esse idem realiter cum suo fundamento quàm aliorum æqualitas. potest secundò melius dici, quòd triangulum habere tres angulos duobus rectis æquales, potest dupliciter intelligi. Vno modo, quòd habeat actualiter relationem æqualitatis ad duos angulos rectos. Alio modo, quòd habeat illam æqualitatem fundamentaliter & radicaliter, id est, quòd sit talis res ad quam naturalis concomitantia nata est talis relatio sequi. Si primo modo intelligatur, dico quod æqualitas potest separari à triangulo non solùm per diuinam potẽtiam, sed etiam naturaliter, si poneretur posse naturaliter fieri vt in natura nulli essent anguli recti. nam remoto termino desineret esse relatio. Si auté intelligatur secundo modo, sic æqualitas illa non potest à triangulo separari, sicut à corpore bicubito potest separari, quòd non habeat relationem actualem dupli ad corpus vnius cubiti, puta si nullum esset corpus vnius cubiti: non potest tamen ab eo separari quin sit tale quòd ad sui naturam nata est sequi talis habitudo.

ET ad hũc sensum intellexit sanct. Thom. à triãgulo nõ posse remoueri quin habeat tres angulos æquales duobus rectis. Sed tunc dicitur quòd habere tres angulos æquales duobus rectis, isto modo non est passio trianguli, sed est essentia & natura trianguli: nisi fortè diceretur ratio posterior habere modum passionis respectu rationis prioris, quo modo fortassis Euclides istam rationem trianguli per aliam eius rationem probat. Quòd autem ista sit mens sancti Thom. patet quia ibidem connumerat hoc cum illis propositionibus quarum cõtraria nõ possunt fieri à Deo, quia à principiis formalibus rei sumuntur, sine quibus non potest à Deo fieri vt res sit in natura. Vnde dat exemplum de ista propositione, genus est prædicabile de specie, dicens quòd contrarium eius Deus facere non potest. constat autem quòd esse prædicabile de specie, est ratione & essentia generis inquantum genus est, cùm illud sit generis diffinitio: constat etiam quod habere fundamentaliter relationem hanc quæ est prædicari de specie necessariò conuenit & est de natura & essentia illius rei quę est genus, non autem ipsa actualis relatio, cùm illa non conueniat rei nisi secũdum quod est in intellectu: ideo non accipit istas propositiones sanct. Thom. tanquam propositiones per se in secũdo modo, sed tanquã propositiones per se in primo modo: aut si accipit tãquam propositiones secundi modi, accipit eas vt pręedicatum dici aliquam rationem à ratione subiecti distinctam, & illa posteriorem, non autem vt dicit entitatem à subiecto realiter distinctam. Ad quintum dicitur quòd aliquid esse intellectiuum dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia habet essentiam & naturam cui conuenit vt sit radix & primum principium intelligẽdi, siue ad quam nata est sequi potentia intellectiua. Alio modo quia habet in se proximum principiũ intelligendi: in illo casu Angelus esset intellectiuus primo modo, non autem secundo modo, & similiter dicitur quod illo modo sol esset lucidus. Non sequitur autem si primo modo sint talia, quòd effectus formalis sit absque sua forma, quia esse intellectiuum illo modo non est effectus potentiæ intellectiuæ, sed naturæ & essentiæ rei, imò potius est essentia & natura rei. Non sequitur etiam si secundo modo Angelus non sit intellectiuus, quòd sit absque eo quod est de essentia rei, quia esse illo modo intellectiuum non est de essentia rei, sed naturam & essentiam rei sibi derelictæ & per diuinam potentiam non impeditæ concomitatur. Istam responsionem intellexit sanctus Thomas 1.2. quæstione 110. articulo 4. ad quartum, vbi ait quòd si anima esset sine suis potentiis, adhuc tamen diceretur intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet istas potentias, sed propter speciem talis essentiæ ex qua natæ sunt tales potentiæ effluere.

Patet itaque ad rationem principaliter adductam, quòd minor est falsa, & quòd rationes ad eius probationem adductæ non concludunt.

AD dubium contra vltimũ dictum dicitur primò quòd tunc rarefactio & condensatio habent pro subiecto ipsam quantitatem sacramenti, si sint motus ad qualitatem. si autem sint motus ad quantitatem, sunt ipsa quantitas & sic non sequitur aliud accidens præter quantitatem sine subiecto esse. Dicitur secundò, quod falsum est in rarefactione & condensatione corrumpi totaliter primam quantitatem, & nouam omnino aduenire. potest enim quantitas eadem numero manens, nunc accipere maioré extensionem, nunc minorem, vt videtur esse de mẽte sanct. Thom. 4. Physic. 1.2. quæst. 52. aric. 2. ad primum: & 2.2. quæst. 24. artic. 1. ad primum. Ad primam huius improbationé dicitur, quod termini motus formaliter sumpti sunt incompossibiles, non autem sumpti materialiter, vt patet in intensione & remissione eiusdem formæ. Vnde si motus rarefactionis & condensationis ponatur primò ad quantitatem terminari, eadem quantitas est terminus à quo, & terminus ad qué, sed sub alio & alio gradu. Nam vt dicitur 22. loco pręallegato quantitas inquantũ est forma accidẽtalis, habet augmentũ per modum intensionis & remissionis, sicut & aliæ formæ accidentales, licet hoc sibi nõ conueniat inquantum est quantitas. Si autem talis motus ponatur primò terminari ad qualitatem, ponendo quòd raritas & densitas sint qualitates, vt videtur velle sanctus Thomas 3. quæst. 77. artic. 2. ad tertium patet quòd terminus à quo, & terminus ad quem, non sunt omnino idem. Per hoc patet responsio ad secundam obiectionem. Nam ista consequentia non valet, quælibet pars rarioris est rarior, ergo est quanta noua quantitate. De hac materia vide apud Capreolum 2. Sen. dist. 18. & 4. distinctione 12. quæst. 1. *Tex. com. 15.*

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte parte actionis & paßionis. Caput 66.

IS autem consideratis, quæ ad quartam difficultatem pertinent cõsideranda sunt: circa quæ aliquid est quod de facili experiri potest: aliquid autem quod maiorem difficultatem prætendit. *Solutio quartæ difficultatis. facta 62. cap.*

Quòd enim in sacramento eædé actiones appareant quę prius in substantia panis & vini apparebant: puta quòd similiter immutét sensum: similiter etiã alterent aërẽ circũstantẽ vel quodlibet aliud odore aut colore: satis conueniens videtur ex his quæ posita * sunt. Dictũm est enim quod in hoc sacraméto remanét accidentia panis & vini: inter quæ sunt qualitates sensibiles, quæ sunt huiusmodi actionũ principia. Rursus circa passiones aliquas, puta quæ fiunt secũdum alterationes huiusmodi accidentium, ** Cap. 63.*

cidentium, non magna, etiã difficultas accidit si præmissa supponantur. Quum enim præmissum * sit quòd alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subiecto: per eũdem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substãtia, vt puta si vinum esset calefactum & infrigidaretur, aut mutaret saporẽ, aut aliquod huiusmodi. Sed maxima difficultas apparet circa generationẽ & corruptionẽ quę in hoc sacramento videtur accidere. nam si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo vteretur, sustentari posset, & vino etiam inebriari. secundum illud Apostoli 1. Corinth. 11. Alius esurit, alius autem ebrius est. quæ quidem accidere non possent, nisi ex hoc sacramento caro & sanguis generaretur: nam nutrimentum conuertitur in substantiam nutriti: quamuis quidam dicãt hominem hoc sacramentali cibo non posse nutriri, sed solùm confortari & refocillari, sicut cùm ad odorem vini confortatur. sed hæc quidem confortatio ad horam accidere potest, non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat, experimento autem de facili inueniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem & sanguinem posse conuerti, cùm ad sensum appareat quòd per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris & pulueris, conuertatur, quod quidem difficile tamen videtur: eò quòd nec videatur possibile quòd ex accidentibus fiat substantia, nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quæ est impassibilis, in aliam substantiam cõuertatur. Si quis autem dicere velit quod sicut miraculosè panis in corpus Christi conuertitur, ita miraculosè accidentia in substantiã cõuertuntur: primũ quidẽ hoc nõ videtur miraculo esse conueniẽs, quòd hoc sacramentum putrescat, vel per combustionem dissoluatur: deinde, quia putrefactio & combustio consueto naturæ ordine huic sacramento accidere inueniuntur: quod non solet esse in his quæ miraculosè fiunt. Ad hanc dubitationem tollendam quædam famosa positio est adinuenta, quę à multis tenetur. Dicunt enim quòd quum contingit hoc sacramentum in carnem conuerti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem, aut combustionem, aut putrefactionem: non conuertuntur accidentia in substantiam, neque substantia corporis Christi, sed redit diuino miraculo substantia panis quæ prius fuerat, & ex ea generãtur illa in quæ hoc sacramentum conuerti inuenitur. Sed hoc quidem omnino stare non potest. Ostensum est enim suprà, quòd substantia panis in substantiam corporis Christi conuertitur: quod autem in aliquid conuersum est, redire non potest, nisi econuerso illud reconuertatur in ipsum. si igitur substantia panis redit, sequitur quòd substantia corporis Christi reconuertitur in panem: quod est absurdum.

Cap. præc.

Opinio famosa adinuenta sui temporis, cuius ignoratur autor.

Reprobat cap. 63.

2 Adhuc, si substãtia panis redit, necesse est quòd vel redeat speciebus panis manentibus, vel speciebus panis iam destructis. Speciebus quidem panis durantibus substantia panis redire non potest: quia quandiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi. sequeretur ergo quòd simul esset ibi substantia panis, & substãtia corporis Christi. Similiter etiam neque corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest: tũ quia substantia panis non est sine propriis speciebus: tũ quia destructis speciebus panis, iam generata est alia substãtia, ad cuius generationem ponebatur quòd substãtia panis rediret. Meliùs igitur dicendum videtur quòd in ipsa consecratione sicut substantia panis in corpus Christi miraculosè conuertitur, ita miraculosè accidentibus confertur quòd subsistant, quod est proprium substantiæ: & per consequens quòd omnia possint facere & pati, quæ substantia posset facere & pati si substantia adesset: vnde sine nouo miraculo [d] & inebriare & nutrire, & incinerari & putrefieri possunt, eodem modo & ordine ac si substantia panis & vini adesset.

D. 516.

Super Cap. 66.



QVANTVM ad quartam difficultatem dicit primò sanct. Thomas quòd in sacramento easdem actiones apparere quæ prius in substãtia panis & vini apparebant, satis conueniens videtur ex his quæ posita sunt. Dictum est enim quòd remanent accidentia panis & vini, inter quæ sunt qualitates sensibiles quæ sunt huiusmodi actionum principia. Similiter circa passiones aliquas, puta quæ fiunt secundum alterationem huiusmodi accidentium, nõ magna est difficultas suppositis præmissis. Quum enim alia accidentia in quantitate fundentur sicut in subiecto, per eundem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia, puta si vinum esset calefactum, & infrigidaretur, aut aliquid huiusmodi. Dicit secundò, quòd maxima difficultas apparet circa generationem & corruptionẽ quæ in hoc sacramento videtur accidere, quia si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo vteretur, sustẽtari posset, & vino etiam inebriari, secundum illud Apost. 1. Corint. 11. Alius esurit, &c. quod quidem fieri nõ posset, nisi ex hoc sacramento caro & sanguis generarentur, nisi dicatur (vt dicũt quidam) quòd non potest homo hoc sacramentali cibo nutriri, sed tãtùm confortari & refocillari: quod falsum est: tum quia hęc confortatio ad horam quidem accidere potest, sed non sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat, experimento autem de facili inueniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse, tum quia ad sensum apparet per putrefactionem vel combustionem hoc sacramẽtum in aliam substãtiam scilicet cineris & pulueris conuerti. hoc autem difficile videtur, cùm nec videatur possibile quòd ex accidentibus generetur substãtia, nec credi fas sit quòd substantia corporis Christi quæ est impassibilis, in aliam substantiam conuertatur. si dicatur hoc miraculosè fieri, non videtur, tum quia non videtur miraculo conueniens vt hoc sacramentum putrescat & per consequens dissoluatur, tum quia putrefactio & combustio consueto ordine naturæ huic sacramento accidere videntur. Dicitur tertiò, quòd ad hanc difficultatem tollendam à multis dicitur in supradicto casu neque accidentia huius sacramenti neque substantiam corporis Christi in substantiam conuerti, sed redire diuino miraculo substantiam panis quæ prius fuerat, & ex ea generari illa in quæ hoc sacramentũ conuerti inuenitur. Cõtra hoc autẽ arguitur, tũ quia sequitur ex hoc quòd substãtia corporis Christi recõuertatur in panẽ, cum substantia panis in ipsam sui cõuersa: tum quia redire non potest, neque speciebus panis durãtibus, quia cum quandiu manent, maneat sub eis substantia corporis Christi, simul tunc esset vtraque substantia. neque ipsis corruptis, tum quia substãtia panis non est sine propriis accidentibus, tum quia illis destructis iam alia substantia est generata, propter cuius generationem ponebatur substantia panis redire. Dicit quartò, quòd melius dicendum videtur, quòd sicut in ipsa consecratione substantia panis in corpus Christi miraculosè conuertitur, ita miraculosè accidentibus confertur quòd subsistant, quod est proprium substantię, & consequenter quòd omnia possint facere & pati quę substantia posset si adesset, & hoc sine nouo miraculo.

CIRCA prædicta occurrunt dubia quædam ex Scoto 4. dist. 12. Nam quæst. 3. arguit contra primum dictum respõsionis, quòd inquam accidens separatum non possit agere ad formam substantialem neque virtute propria, neque virtute substãtiæ quam informabat. Primum probat, quia tunc ageret virtute propria vltra suam speciem: secundum verò tum quia nec ageret per aliquod quod sit in substantia panis, quia ipsa substantia panis nihil est: nec per aliquid quod sit in accidẽte, quia ibi nihil est ipso accidẽte nobilius: tum quia cum ipsa substantia panis non sit, non potest habere rationem agentis principalis, vt in virtute ipsius aliquid agat.

CONTRA vltimum verò dictum arguit quęst. 6. quòd scilicet cum ex accidentibus separatis generatur vermis, forma substantialis noua nõ recipiatur subiectiuè in dimensionibus interminatis, cuius oppositum videtur in hac responsione velle sanct. Thom. tum quia forma substantialis determinatur ad materiam substantialem tanquam ad propriũ susceptiuum, tum quia de potentia dimensionis non potest educi forma substantialis: cum ex natura rei non sit illa vt in proprio potentiali: tum quia ignis genitus ex illa dimensione & forma substantiali non esset vniuocè nec vniformiter ignis cum alio igne genito ex forma substantiali & ex materia ignis, & sic non vniuocè ageret comburendo hostiam sicut comburendo lignum: tum quia ignis sic genitus esset ignis mathematicus, ex quantitate scilicet & forma substantiali cõpositus: & sequi posset talis processus in generationibus & corruptionibus vsque ad finem mundi, si ex illo generaretur aqua, & ex aqua aër, & sic in infinitum: tum quia possibile esset ponere casum quòd puer nutritus ex istis speciebus vsque ad finem vitę suæ, non resurgeret nisi compositus ex dimensionibus & forma substantiali.

AD euidentiam primi dubij considerandum est primò, quòd aliter dicitur instrumentum agentis, aliquod separatum quo agẽs vtitur ad suum effectum inducendum, & aliter forma inhærens qua substantia operatur. Nam instrumentum separatum se habet sicut agens quod subordinatum tamen principali agenti: forma inhærens non se habet vt agens quod, sed sicut agens quo. Vna enim & eadem est actio substantiæ agentis & ipsius formæ: substantiæ quidem vt agentis quod elicit actionem, formæ verò vt quo ipsa actio elicitur, sicut calefactio elicitur à substantia ignis per calorem sibi inhærentem. Considerandum secundò, quòd aliquid dicitur agere in virtute alterius dupliciter, aut videlicet quia sibi superadditur aliqua virtus per quam operatur, sicut virtus artis superadditur serræ, aut quia ipsum est virtus ipsius, & in sua natura habet intrinsecam perfectionem ad agendum ex eo quòd est forma eius, sicut calor naturalis animalis agit in virtute substantiæ cui coniungitur ad conuersionem alimenti in substantiam animalis, non quia calori huiusmodi sit aliquid superadditum tanquam accidens eius, sed quia ipse intrinsecè & essentialiter habet vt possit ad illum effectum concurrere tanquam virtus qua animalis substantia operatur ex eo quòd est eius forma. Nam vt dicitur de spiritu crea. art. vltimo, ad decimũ, forma accidentalis quę est principium actionis, ipsamet est virtus substantię agentis. In proposito ergo cum quęritur an quando per ipsam vini qualitatẽ gutta aquæ apposita conuertitur in vinum, accidentia sacramẽti agãt ad formam substantialẽ virtute propria, an virtute alterius: dicitur quòd possũt dici agere in virtute propria,

& possunt

&poſſunt dici agere in virtute alterius. Accidẽs enim vini, puta calor eius naturalis dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo abſolutè, inquantum eſt accidens talis ſpeciei de tali genere. Alio modo inquantū eſt accidens talem ſubſtantiam determinatam concomitans, ſcilicet ſubſtantiam vini. Si accipiatur primo modo, ſic poteſt dici agere virtute aliena, quia non habet tale accidens hanc perfectionem vt poſſit conuertere aquam in vinum inquantum calor eſt, ſed inquantum eſt calor ſubſtantiam vini concomitans, & ideo ab alio hanc perfectionem ſortitur. Si verò accipiatur ſecundo modo, ſic poteſt dici agere virtute propria, quia ſibi conuenit hoc agere non per aliquid ſibi ſuperadditum, ſed per propriam naturam ſecundum quam eſt forma accidentalis vini. Et quia accidẽtia quæ remanent in ſacramento retinent idem omnino eſſe & eandem perfectionem qualem habebant in ſubſtantia cōuerſa: ideo eodem modo dicendum eſt de ipſis quòd agunt in virtute propria vel aliena.

Hoc addito, quòd agunt etiam virtute diuina ipſi ſuperaddita, quæ ſicut ea ſine ſubſtantia conſeruat, ita ipſis largitur etiam virtutem vt poſſint agere ſine ſubſtantia.

Vtrum autem ad huiuſmodi effectus concurrant qualitates actiuæ tantùm quæ erant in ſubſtantia conuerſa, an etiam quantitas dimenſiua, videretur prima facie dicendum, quòd ſolæ qualitates ad hoc concurrãt, tum quia quantitas non eſt forma actiua, tum quia in ſubſtantia conuerſa exiſtens non erat eius virtus qua ageret. Sed hoc non obſtante dicerem ego, ſaluo ſemper meliori iudicio, quòd ipſa etiã quantitas ad hoc actiuè concurrat. ſicut enim confertur ſibi virtute diuina quòd alia accidentia ſine ſubſtantia ſuſtẽtet, & ſic teneat vicem ſubſtantiæ, & ſic videtur dicendum quòd qualitates actiuæ ſint eius virtutes, ſicut erant virtutes ſubſtantiæ à qua ſuſtentabantur, & conſequenter quòd per eas agat, ſicut & ſubſtantia cui inerant agebat. Licet enim quantitas ſecundum ſe non ſit forma actiua: poteſt tamen virtute diuina ſibi ſuperaddita formæ actiuæ vicem agere, ſicut licet ex ſe non habeat vt ſubſiſtat ſine ſubiecto, nec quòd aliis accidentibus ſuſtentamentum præbeat, hoc tamen habet virtute diuina.

Ad primum itaque Scoti patet quid dicendum. Nam eo modo quo conceditur accidens huiuſmodi agere virtute propria, non repugnat ſibi agere vltra propriam ſpeciem inquantum eſt virtus ſubſtãtiæ cui inerat. agere enim hoc modo virtute propria non repugnat ei quod eſt agere virtute aliena modo dicto. Eo verò modo quò conceditur agere in virtute alterius, patet ex dictis quòd non intelligitur hoc, quia agat per aliquod abſolutum quod eſſet in ſubſtãtia quæ præerat, neque per aliquod accidens ſibi ſuperadditum, ſed quia aliquam perfectionem intrinſecam & eſſentialem contraxit inquantum erat accidens talis ſubſtantiæ, quam perfectionem etiam à ſubſtantia ſeparatam retinet. vnde illa diuiſio ſumpta in prima ratione erat inſufficiens.

Ad aliam rationem dicitur, quòd licet id quod non eſt, nō poſſit habere rationem agentis principalis tanquam nouam actionem elicientis, & nouum motum cauſantis in inſtrumento, poteſt tamen habere rationem agentis principalis, inquantum virtus agens ab ipſo perfectionem habuit qua poteſt agere: & ſic dicimus huiuſmodi accidentia agere virtute ſubſtantiæ quæ præfuit, quia vt dictum eſt, erant dictæ ſubſtãtiæ virtus agendi, & ab ipſa perfectionem hanc contraxerunt, vt hunc effectum agere poſſent.

AD argumenta ſecundi dubij dicit Capreolus ſecundo Sent, diſt.1.q.3. & 4.Sent.diſt.12. quòd non procedunt contra mẽtem ſancti Thomæ, quia non eſt mẽs eius, cùm ex accidentibus Euchariſtiæ generatur aliqua ſubſtantia quòd forma ſubſtantialis rei nouiter generatæ ex illis, recipiatur ſubiectiuè in ſolis dimenſionibus interminatis, & non in aliqua materia, ſed quòd huiuſmodi dimenſiones conuertuntur diuina virtute in materiam quantam, quæ eſt ſubiectum talis formæ, & pars compoſiti nouiter generati, vt patet quarto, diſt.12.quæſt.1.art.2. quæſt.3. & 3.part. quæſt.77. art.5. ad tertium. In inſtanti enim generationis nouæ ſubſtantiæ aduenit noua materia non nuda, ſed ſub noua quantitate, per conuerſionem ſcilicet, dimenſionum ſacramenti in ipſam ſubſtantiam quantum, & conſequenter per corruptionem ſiue deſitionem dimenſionum vicem materiæ omni ex parte generantium omnibus tranſmutationibus pręuiis productioni formæ ſubſtantialis. Sed licet hanc viam dicat S.Thom. in locis præallegatis eſſe probabilem, aliam tamen viam dicit tertia parte probabiliorem eſſe, & hanc videtur etiam hoc loco tenere, ſcilicet quod ipſa dimenſio ſacramentalis ſit ſubiectum formæ ſubſtantialis rei quæ ex ipſa generatur. datur enim (inquit in tertia parte) in ipſa conſecratione miraculosè quantitati dimenſiuæ panis & vini quòd ſit primū ſubiectum ſubſequentium formarum, quòd eſt propriū materiæ: & ideo ex conſequenti datur ſibi omne quod ad materiam pertinet. ideo quicquid poſſet generari ex materia panis, ſi eſſet, totū poteſt generari ex ipſa quantitate dimenſiua, non quidem nouo miraculo, ſed ex vi miraculi facti. Item reſpondendo ad primum argumentum quomodo poſſit aliquid generari ex dimenſionibus, cùm ibi non ſit materia, ait quòd quanuis non ſit ibi materia ex qua aliquid generetur: quantitas tamen ſupplet vicem materiæ. Reſpondendo quoque ad ſecundum quomodo ex ſpeciebus poſſit ſubſtantia generari, cùm ſint accidentia, ait quòd ſunt quidem accidentia, ſed tamen actum & vim ſubſtantiæ habent. Ex quibus apertè conſtat ipſum velle non quòd noua adueniat materia in generatione ſubſtantiæ ex ſpeciebus ſacramentalibus, in qua forma ſubſtantialis rei generatæ recipiatur, ſed quòd ipſa quantitas ſit loco materiæ, & quòd forma ſubſtantialis huiuſmodi recipiatur in ipſa tanquam in primo ſubiecto, virtute diuina hoc ſibi dante in conſecratione. Quòd autem hanc viam etiam hoc loco ſequatur, patet, tum quia dicit quòd in ipſa conſecratione miraculosè accidentibus confertur quòd ſubſiſtant, quod eſt proprium ſubſtãtiæ, & per conſequens quòd omnia poſsint facere & pati quæ ſubſtantia poſſet ſi adeſſet. Conſtat autem quòd ſubſtantia panis ſi adeſſet, ſic corrumperetur in aliam ſubſtantiam quòd eius materia eſſet ſubiectum formę ſubſtantialis rei generatæ ex ipſa. ergo, &c. ſimiliter dicendum eſt de quãtitate. tum quia vult ex ipſis accidentibus generari ſubſtantiam ſine nouo miraculo, cùm generetur conſueto modo & ordine naturæ, quod in operibus miraculoſis non accidit. Conſtat autem quòd creatio nouæ materiæ, aut conuerſio dimenſionis in materiã non eſſet ſine nouo miraculo. Ad id autem quod adducitur ex quarto ſententiarum, poteſt dici quòd ibi illam ſequitur opinionẽ, quæ etiã probabiliter ſuſtineri poſſet. vel poteſt dici quòd illud non tenet abſolutè, ſed ſub diſiunctione, vt patet in fine corporis articuli, vbi ait quòd vel ipſa eadem numero quantitate interminata remanente aduenit materia propter naturalem concomitãtiam formæ ad materiã, vel ipſi dimenſioni dabitur virtute diuina natura materiæ propter propinquitatẽ ad ipſam. Et tunc ad ſenſum huius ſecūdæ partis diſiunctiuæ poſſumus interpretari quod dicit in ſolutionibus argumẽtorum. Nam quum ait ad tertium, quòd dimenſiones fiunt vnum, ſcilicet materia dimenſionata, non eſt ſenſus quòd ipſæ deſinentes eſſe conuertãtur in materiam dimenſionatam, ſed quia ipſa habens naturã & proprietatem materiæ fit dimenſionata dimenſionibus terminatis ſubſtantiæ quæ generatur, ſicut cùm aër conuertitur in ignem, materia aëris fit ignis, inquantum ipſa eadem manens ſuſcipit formam ignis. Cùm etiam dicit ad quartum, ſubſtantiæ reditum, vel creationem materiæ, vel conuerſionem dimenſionum in materiam eſſe miraculoſam, per conuerſionem dimenſionum in materiam nō intelligit deſitionem dimenſionum, & ſucceſſionem materiæ loco ipſarum, ſed mutationem ipſius in proprietatem materiæ, inquantum ipſa eadem manens in conſecratione vim & proprietatem materiæ miraculosè ſuſcepit. Quod autem adducitur ex tertia parte, vbi videtur velle quantitatem dimenſiuam panis tranſire in ſubſtantiam & dimenſionem, non ſic eſt intelligendum quaſi ipſa quantitas deſinens conuertatur in ſubſtantiam, ſed quia ipſa manens & vim ſubſtantiæ retinens ſuſcipit formam ſubſtantialem & dimenſionem illam conſequentem, ſecundùm quòd in materia aut in eo quod locum materiæ tenet recipitur. ſic enim dicitur materia tranſire in aliquã ſubſtantiam dimẽſionatam.

Sequendo igitur hanc viam dicitur ad primum Scoti quòd forma ſubſtantialis ſecundum naturæ curſum determinatur ad materiam ſubſtãtialem, ſed miraculoſè etiam determinatur ad quãtitatem tanquam ad proprium ſuſceptiuum: inquantum virtute diuina quantitas habet vim & proprietatem materię ſubſtantialis. hoc autem non ſic intelligo, quaſi ipſa receptio formæ ſubſtantialis in tali quantitate ſit miraculoſa, ſed quia miraculoſum eſt quòd quantitas per ſe ſubſiſtat, & materiæ proprietatem habeat: ipſa tamen receptio formæ ſubſtantialis in quantitate taliter miraculoſè effecta, eſt naturalis illa ſuppoſitione facta vt videtur eſſe de mente S.Thom. in locis præallegatis. Ad ſecundum dicitur quòd de quãtitate ſoli naturæ ſuæ dimiſſa forma ſubſtantialis educi nō poteſt, ſed bene de quãtitate virtute diuina habente vim & proprietatem materiæ educi poteſt, & eſt in ipſa potentialiter ſicut in tenente vicem proprij potentialis.

AD tertium negatur ſequela: tum quia cùm vniuoca ſint quorum ratio eſt vna, & ratio rei ſumatur à forma, vbi aliqua eandem formam ſecūdum ſpeciem habent, illa dicuntur vniuoca: tum quia cùm quantitas huiuſmodi omnem proprietatem ſubſtantiæ materialis habeat, eandem poſſunt dici habere materiam & quæ ex materia naturali conſtituuntur, & quæ conſtituuntur ex huiuſmodi quantitate diſpoſitionibus tali ſpeciei conuenientibus affecta. Ad quartum dicitur quòd talis ignis non eſſet mathematicus, quia non conſtitueretur ex quantitate vt quantitas eſt, ſed vt habet vim & proprietatem ſubſtantiæ. nec eſſet inconueniens quòd ſic procederetur in aliquibus generationibus & corruptionibus vſque ad finem mundi. Ad quintum dicitur quòd ille caſus non eſt poſſibilis, quia nunquã tota materia nutriti deſinit eſſe in ipſo, ſed ſemper aliquid ipſius manet. Vnde ſi aliquis vſque ad finem vitæ fuiſſet nutritus ſpeciebus ſacramentalibus, reſurgeret ex forma ſubſtãtiali & materia compoſitus, habens tamen aliquam partem materiæ quæ non eſſet vera & naturalis materia, ſed quantitas vim & proprietatem materiæ habens. Vel dicendum, quòd Deus tunc ſuppleret in reſurrectione quicquid in hoc deficeret de materia, vt in alio propoſito inquit ſanct.Thom. inferius, & quarto Sententiarum, diſt.44.quæſt.1.art.2.quæſtiunc.4. ad tertium.

ATTENDENDVM autem (quia facta eſt ſuperius mẽtio de dimenſionibus interminatis,) quòd non admittimus dimenſiones interminatas coæternas materiæ, vt viſus eſt velle Commentator: ſed quòd eadem dimenſio poteſt dici intermiuata, ſi conſideretur abſque determinatione ad hunc vel ad illum terminum, figuram ſcilicet aut gradum: & poteſt dici terminata inquantum habet determinatum gradum & determinatam figuram. Quum ergo dictum eſt in generatione ſubſtantiæ ex ſpeciebus ſacramentalibus formam ſubſtantialem rei generatæ recipi in dimenſionibus ſubſiſtentibus, intelligitur de ipſis vt interminatæ ſunt, quia conſtat quòd in ſubſtantia genita, puta verme, non habet quantitas eandem figuram & terminationem quam prius habebat. Si quis autẽ vellet tenere primam viam eſſe de mente ſanct. Thom. etiam in hoc loco & in tertia parte, poſſet dicere quòd in conſecratione datur quantitati dimẽſiuæ miraculosè vt poſſit quicquid materia poſſet, inquantum datur ſibi vt in materiam poſſit conuerti, imò, vt in materiam à Deo conuertatur, dum ex ipſa aliquid fuerit generandum: & hoc quidem non fit omnino nouo miraculo, ſed vi primi miraculi: & quòd ſic intelligitur dictum ſancti Thomæ.

De ſubſt. Orbis cap.1.

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte fractionis.

Caput 67.

Idem 3.part. q.77. art.7.

Solutio quintæ difficultatis facta c.62.


RESTAT autem ea quæ ad quintam difficultatem pertinent ſpeculari. Manifeſtum eſt autem ſecūdum prædicta. quòd fractionis ſubiectum ponere poſſumus dimenſiones per ſe ſubſiſtentes: nec tamen huiuſmodi dimenſionibus fractis frãgitur ſubſtãtia corporis Chriſti: eò quòd totum corpus Chriſti ſub qualibet portione remaneat. Quod quidem etſi difficile videatur, tamen ſecundum ea quæ præmiſſa ſunt exponi habet. dictum eſt enim* ſuprà, quòd corpus Chriſti eſt in hoc ſacramento per ſubſtantiã ſuam ex vi ſacramenti: dimenſiones autẽ corporis Chriſti ſunt ibi ex naturali cōcomitan-

**Cap.64.*

tia

quam ad substantiam habent è contrario ei secundum ꝙ corpus naturaliter est in loco: nam corpus naturaliter est in loco, mediantibus dimensionibus quibus loco commensuratur. Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est, & alio modo aliquid quātum. nam quātum totum ita est in aliquo toto, quòd totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto. vnde & corpus naturale sic est in toto loco totum quòd non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur, eò quòd est in loco mediantibus dimensionibus. Si autē aliquod substātiale sic in aliquo toto totū, etiā totum est in qualibet parte eius, sicut tota natura & species aquę
D.170. in qualibet parte aquæ est, & tota d anima est in qualibet corporis parte. quia igitur corpus Christi est in sacramēto ratione suæ substātiæ in quā cōuersa est substātia panis dimensionibus eius manētibus: sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionū, ita integrū corpus Christi est sub qualibet parte earundem. non igitur fractio illa seu diuisio attingit ad corpus Christi, vt sit in illo sicut in subiecto: sed subiectum eius sunt dimensiones panis vel vini remanentes: sicut & aliorum accidentium ibidem remanentium, diximus eas esse subiectum.

Super Cap. 67.



AD quintam difficultatem dicit primò sanctus Thomas, quod secundum prædicta possumus ponere fractionis subiectum, dimensiones per se subsistentes. Dicit secundò, quòd huiusmodi dimensionibus fractis substantia corporis Christi non frangitur, eò quòd totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat, cum sit in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti, dimensiones autem eius sint ibi ex naturali concomitantia è contrario ei secundū ꝙ corpus naturaliter est in loco: quia corpus naturale est in loco mediātibus dimēsionibus quibꝰ loco cōmensuratur. Dicit tertiò ꝓ declaratione prędictorū ꝙ alio modo se habet aliquid substātiale ad id in quo est, & alio modo aliquid. Quantū enim ita est totū in aliquo toto, quòd totū nō est in parte, sed pars in parte, sicut totū in toto: & simili modo est in loco, eò quòd sit in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquod substantiale totum sit in aliquo toto, etiam totum est in qualibet parte eius. declaratur in specie aquę & in anima. Quòd igitur corpus Christi est in sacramento ratione suæ substantiæ in qua conuersa est substantia panis dimensionibus eius manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita & integrum corpus Christi, & consequēter fractio illa non attingit corpus Christi, sed subiectum eius sunt dimēsiones panis & vini, sicut & aliorum accidentium diximus eas esse subiectum.

CIRCA primum dictum aduertendum quòd in fractione sacramenti videtur duplex esse mutatio, scilicet motus localis partium, & corruptio quantitatis totalis, constat autem quòd motus localis est in eo quod localiter mouetur: similiter quòd corruptio formæ totius non est aliud quàm ipsa forma tendēs de esse in non esse. cum ergo dicitur quòd talis fractio est subiectiuè in ipsis dimensionibus, intelligitur quantum ad ipsum motum localem partium. nam corruptio totalis quantitatis non est propriè loquendo in ipsa quantitate, neque in partibus eius sicut in subiecto, sed est ipsa quantitas: & ideo sicut quantitas ipsa est sine subiecto, ita & talis corruptio.

CIRCA secundum dictum aduertendum, quòd icciroo ex eo quòd dimensiones corporis Christi sunt in sacramento per cōcomitantiam ad substantiam, dicitur corpus ipsum esse è cōtrario ei secundum quòd corpus naturaliter est in loco, eo quòd corpus naturale sit in loco mediantibus dimensionibus quibus commensuratur loco, quia videlicet ipsæ dimensiones sunt sibi ratio existenti in loco: corpus autem Christi non est in sacramento mediantibus suis dimensionibus, cùm illæ ibi non sint ex vi sacramenti, sed è contrario ipsæ dimensiones in sacramento sunt ratione substantiæ corporis Christi, ita quòd ipsa corporis substantia est illis ratio quòd sint in sacramento.

CIRCA tertium dictum aduertendum, cum dicitur animam esse totam in qualibet parte, quòd hoc non intelligitur de omni totalitate animæ, sed tantùm de totalitate essentiæ & perfectionis. Nam anima intellectiua secundum totalitatem virtutis non est in qualibet parte corporis, sed secundum diuersas virtutes est in diuersis partibus. Si quæ autem animæ sunt per accidens extensæ ad extensionem corporis, vt de animabus imperfectorum animalium existimatur, & de animabus plantarum, illæ neque secundum totalitatem virtutis, neque secundum totalitatem quantitatis dimensiuæ ipsis per accidens conuenientem, sunt in qualibet parte totæ, sed diuersæ partes in diuersis partibus.

SED circa hoc tertium dictum occurrit dubium. Non enim videtur sufficienter ostendere san. Th. quòd corpus Christi non diuidatur ad diuisionem dimensionum subsistentium, quia sit ibi ratione suæ substantiæ, sit autem substantia tota in qualibet parte. Posset enim dici, quòd licet substantia corporis Christi sit tota in qualibet parte secundum totalitatem essentiæ, non est tamen tota in qualibet parte secūdum totalitatē dimēsiuam quam habet etiam in sacramento existens: sicut albedo extensa est quidem tota secundum essentiam in qualibet parte albi, non autem secūdū totalitatem quantitatiuam: & ideo poterit diuidi corpus Christi ad diuisionem illarum dimensionum, sicut albedo diuiditur ad diuisionem albi. Respōdetur ꝙ optimè procedit S. Th. si bene inspiciatur. Vt enim dictū est suprà, licet quātitas corporis Christi det substātiæ existēti in sacramēto esse diuisibile & partibile intrinsecè, non tamē dat sibi partibilitatē in ordine ad extrinsecum, eò quòd ipsa substantia non habeat quòd sit præsens dimensionibus panis ratione propriarum dimensionum, sed è contrario dimensiones sunt ibi ratione substantiæ, & quia substantiæ inquantum substantia est conuenit vt indiuisibiliter sit in eo in quo est, & sit tota in qualibet parte. ideo & quantitas in sacramento eundem essendi modum habet: vnde non potest dici quòd substantia corporis Christi sit ibi tota secundum essentiam indiuisibiliter, diuisibiliter autem secundum quantitatem extensiuam, sicut albedo. Nam albedo in ipso subiecto in quo est, diuisibilis est, quia ipsam extensionem & diuisibilitatem habet ex ipsa quantitate subiecti.

Solutio authoritatis suprà inductæ. Cap. 68.



HIS igitur difficultatibus remotis, manifestū est quòd id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, nihil continet impossibile Deo qui omnia potest. Nec etiā cōtra Ecclesiæ traditionē est verbū Domini dicentis ad discipulos qui de hac doctrina scādalizari videbantur: Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. non enim per hoc dedit intelligere quòd vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia non traditur manducanda carnaliter: vt scilicet sicut alij cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur: sed quia quodā spirituali modo sumitur præter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

Super Cap. 68.



VLTIMO loco respōdet sanctus Thomas authoritati ex quā impugnandi huius sacramenti veritatem hæretici occasionē sumpserunt, & ait quòd ex prædictis patet id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, nihil Deo qui omnia potest, impossibile continere: nec etiam contra traditionem ecclesiæ est quòd Dominus ait: Verba quæ ego locutus sum, spiritus & vita sunt: quia non est sensus quòd vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia quodam spirituali modo præter consuetudinem aliorum ciborum carnalium sumitur, non autem carnaliter, tanquam scilicet in propria specie dilaceranda.

ADVERTENDVM quòd secundum interpretationem horum verborum hìc positam sensus est, verba quæ locutus sum vobis de carne mea manducanda, spiritualem sensum habent, quia scilicet intelliguntur non quòd caro mea sit carnaliter modo aliorum ciborum qui dentibus dilaniantur, manducanda, sed quòd spirituali modo sit sumenda: & sic intellecta sunt, vita, idest, vitam præstant. Alium quoque sensum addit sanctus Th. super Ioannem ad mentem Augustini, scilicet verba quæ locutus sum vobis, referenda sunt ad Spiritū coniunctū carni, quia videlicet caro Christi secundū se considerata inquantū caro, non prodest quicquā. non enim aliū habet effectū quā alia caro, sed coniuncta verbo & spiritui sancto multū prodest, & vitā æternā præstat: & sic intellecta vita sunt animę id est, id quod dicitur per ipsa, est vita animæ, quia anima spirituali vita per Spiritum sanctum & diuinitatem viuit.

Ex quali pane & vino debet confici hoc sacramentum.

Cap. 68.

QVIA verò (vt dictum est) ex pane & vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones seruari in pane & vino vt ex eis hoc sacramentum confici possit, quæ sunt de ratione panis & vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex vuis exprimitur: nec panis dicitur propriè nisi qui ex granis tritici conficitur. Alij verò qui dicū tur panes, pro defectu panis triticei ad eius supplementum in vsum venerūt: & similiter alij liquores in vsum vini: vnde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentū confici posset: neque etiam si pani & vino tanta alienæ materiæ admixtio fieret, quod species solueretur. Si qua verò huiusmodi pani & vino accidunt quæ non sunt de ratione panis & vini, manifestum est quòd his prætermissis potest verum confici sacramentum. vnde cùm esse fermentatum vel azymum non sit de ratione panis, sed vtrolibet existēte species panis saluetur: ex vtrolibet pane potest confici sacramentum: & propter hoc diuersæ ecclesię diuersum in hoc vsum habent: & vtrunque congruere potest significationi sacramenti. Nam (vt Gregorius dicit in registro) Romana ecclesia offert azymos panes propterea quòd Dominus sine vlla commixtione carnem suscepit: sed cæteræ ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quòd verbum patris

patris indutum est carne:& est verus Deus & verus homo: sicut & fermentum commiscetur farinæ. Congruit tamen magis puritati corporis mystici, id est, ecclesiæ quæ in hoc sacramento configuratur, vsus azymi panis, secundum illud Apostoli 1. Corinth. 5. Pascha nostrum immolatus est Christus:itaque epulemur in azymis synceritatis & veritatis. Per hoc autem excluditur * error quorundam hæreticorum, qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse:quod etiam euidẽter euangelij authoritate destruitur. dicitur enim Mat.26. & Mar.14. & Lucæ 22. quòd Dominus prima die azymorum Pascha cum discipulis suis comedit:& tunc hoc sacramentum instituit. Quum autem non esset licitum secũdum legem quòd prima die azymorum fermentatum in domibus Iudæorum inueniretur, vt patet Exodi 12. Dominus autem quandiu fuit in mundo, legem seruauerit, manifestum est quòd panem azymum in corpus suum conuertit, & discipulis sumendum dedit. stultum est igitur improbare in vsu ecclesiæ Latinorum quod Dominus in ipsa institutione huius sacramenti seruauit. Sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum præuenisse diem azymorum propter passionem imminentem: & tunc fermentato pane eum vsum fuisse:quod quidem ostendere nitũtur ex duobus. Primò ex hoc quod dicitur Ioannis 13. quòd ante diem festum paschæ Dominus cum discipulis cœnam celebrauit, in qua corpus suum consecrauit, sicut Apostolus tradit 1. Cor.11. vnde videtur quòd Christus cœnam celebrauit ante diem azymorum: & sic in consecratione sui corporis vsus fuit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur Ioãnis 18. quòd sexta feria qua Christus est crucifixus, Iudæi non intrauerunt prætoriũ Pilati, vt non contaminarẽtur, sed manducarẽt pascha:pascha autẽ dicũtur azyma: ergo cõcludunt quòd cœna fuit celebrata ante azyma. Ad hoc autem respondetur quòd sicut Dominus mandat Exodi 12. festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quos dies prima erat sancta atque solennis præcipuè inter alias: quod erat decimaquinta die mensis. Sed quia apud Iudæos solennitates à præcedenti vespere incipiebant: ideo decima quarta die ad vesperam incipiebant comedere azyma, & comedebant per septem subsequentes dies. & ideo dicitur in eodem capitulo:Primo mense, decimaquarta die mensis ad vesperam comedetis azyma vsque ad diem vigesimã primam eiusdem mensis ad vesperam: septem diebus fermentatum non inuenietur in domibus vestris. Et eadem decimaquarta die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo dies azymorum à tribus euangelistis, Matthæo, Marco, Luca, dicitur decimaquarta die mensis: quia ad vesperam comedebant azyma, & tunc immolabatur pascha, id est, agnus paschalis: & hoc erat secundum Ioannem ante diem festum paschæ, id est, ante decimam quintam diem mensis, qui erat solennior inter omnes, in quo Iudæi volebãt comedere pascha, id est panes azymos paschales, nõ autem agnum paschalem:& sic nulla discordia inter euangelistas existente, planum est quòd Christus ex azymo pane corpus suum consecrauit in cœna: vnde manifestum fit quòd Latinorum ecclesia rationabiliter pane azymo vtitur in hoc sacramento.

Error quorũdã Græcorũ hær. test. Anselmo in Epi. de fermẽtato & azymo.

Super Cap. 69.



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quę sit materia sacramenti Eucharistię, quia videlicet est panis & vinum, vult ostendere qualis huiusmodi materia esse debeat, scilicet qualis panis, & quale vinum: & ponit tres conclusiones. Prima est: Nec ex alio pane quàm qui ex granis tritici conficitur, neque ex alio liquore quam qui ex vuis exprimitur, hoc sacramẽtum confici potest:neque si pani & vino tanta alienæ materię admixtio fieret, quòd species solueretur. Probatur:Necesse est eas conditiones panis & vini in hoc sacramento seruari, quæ sunt de ratione panis & vini, cùm ex pane & vino hoc sacramentum conficiatur. sed vinũ non dicitur nisi quod ex vuis exprimitur, nec panis dicitur propriè nisi qui ex granis tritici conficitur: alij verò qui dicuntur panes, pro supplemento panis in vsum venerunt: & similiter alij liquores in vsum vini, ergo, &c.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Tho. 3.q.74. art.3. ad 2. & 4. Sent. dist.11.q.2. art.2. ad 3. quòd cùm generans generet sibi simile in specie, si qua frumenta sint quæ ex semine tritici generari possint, sicut ex grano seminato in malis terris nascitur siligo, panis ex tali frumento confectus potest esse materia huius sacramenti, licet frumentum illud alio nomine propter aliquam diuersitatem accidentium significetur. talis enim verè dicitur panis triticeus, cùm granum ex quo conficitur, eiusdem speciei sit cum grano tritici. ex aliis autem frumentis quæ nullo modo possunt ex grani semine generari, vt est ordeum, spelta, far, non potest confici panis qui sit materia conueniens huius sacramenti, quum non sint eiusdem speciei cum tritico.

Aduertendum secundò, quòd aliquãdo est tanta corruptio panis & vini, quòd soluitur species. id quod ex solutione continuitatis & ex saporis & coloris atque aliorum accidentium mutatione deprehendi potest: & tunc ex tali materia non potest confici, sicut ex aceto confici non potest, neque ex amido, cùm fiat ex tritico corrupto, licet quidam cõtrarium dicant. Aliquando verò est solùm dispositio ad corruptionem, quod aliqualis immutatio saporis declarat:& tunc ex tali materia potest cõfici sacramentum, sicut ex vino acido, licet conficiens peccet propter irreuerentiã sacramenti. Secunda conclusio est:Ex pane fermentato & ex pane azymo hoc sacramentum confici potest, probatur: Esse fermẽtatum vel esse azymum non est de ratione panis, sed vtrolibet existente, species panis saluatur, ergo, &c. Probatur consequentia, quia si qua pani triticeo & vino vero accidunt quæ non sunt de ratione panis & vini, iis prætermissis potest verum confici sacramentum. Confirmatur conclusio, primò, quia diuersæ ecclesiæ in hoc diuersum vsum habent. Confirmatur secundò, quia vtrumque congruere potest significationi sacramenti: azymi scilicet panes secundum Gregorium in registro puritati carnis Christi, fermẽtatum verò vnioni verbi diuini cum carne. Tertia conclusio est: Conuenit magis puritati corporis mystici, id est, ecclesiæ quæ in hoc sacramento cõfiguratur, vsus azymi panis. declaratur authoritate Apost. 1. Cor.5. dicentis: Pascha nostrũ immolatus est Christus, ergò &c. Per hoc excluditur error dicentiũ in azymo hoc sacramentũ celebrari nõ posse, qui vtiq; error etiã euidẽter euãgelij authoritate destruitur, cũ & Matt.26. & Mar.14. & Lu.12. dicatur ꝙ Dominus prima die azymorũ pascha cũ discipulis suis comedit. Constat enim quòd non erat licitum secundum legem vt prima die azymorum fermentatum in domibus Iudæorum inueniretur, vt patet Exodi 12. Vnde cùm Dominus quandiu fuit in mundo, legem seruauerit, manifestum est quòd panem azymorum in suum corpus conuertit, & discipulis sumendum dedit. Dicunt tamen quidam ipsum imminente passione diem azymorum præuenisse, & tunc fermẽtato pane eum fuisse vsum: quod nituntur ostendere tum ex eo quòd Ioannis 13. dicitur, Ante diẽ festum paschæ, &c. tum ex eo quòd Ioannis 18. dicitur sexta feria qua Christus est crucifixus Iudæos non intrasse prætorium Pilati vt non contaminarentur, sed manducarent pascha. pascha autem dicuntur azyma: & sic concluditur quòd cœna fuit ante azyma celebrata. Sed ad hoc respondet sanctus Thomas cùm festum azymorum septem diebus celebraretur, inter quas prima erat sancta atque præcipuè solennis inter alias, scilicet decimaquinta mensis:& apud Iudæos solennitates à præcedenti vespere inciperent, decimaquarta die ad vesperam incipiebant comedere pascha, vt patet Exodi 12. & eadem die immolabatur Agnus paschalis. Ideo ab aliis Euangelistis prima dies azymorum dicitur decimaquarta dies mensis, quia ad vesperam comedebant azyma: & tunc immolabatur Agnus paschalis. hoc autem secundum Ioannem erat ante diem festum paschæ, id est, ante decimumquintum diem, qui erat solennior, in quo Iudæi volebant comedere pascha, id est, azymos panes, non autem Agnum paschalẽ. Ex istis infert S. Thomas planum esse quòd Christus ex azymo pane corpus suum consecrauit:& ideo Latinorum Ecclesia rationabiliter pane azymo vtitur in hoc sacramento.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Tho. in locis præallegatis quòd etiam consuetudo Græcorum aliquam rationem habet, videlicet & propter significationem quam tangit Gregorius, & in detestationem hæresis Nazaræorum siue Ebionitarum quia legalia euangelio miscebant. In primitiua enim ecclesia apostoli in azymis celebrabant: & hunc morem Romana ecclesia ab Apostolis accepit, vt Innocentius tradit: sed postea imminente hæresi quòd simul cum euangelio essent obseruanda legalia, sancti patres, vt Leo Papa dicit, ne eis viderentur consentire, voluerunt ad tempus hoc sacramentum ex fermentato confici. Cessante deinde hac hæresi ad pristinum morem Romana quidem rediit ecclesia, sed Græci morem illum ad tempus institutum seruare perpetuò voluerunt.

ADVERTENDVM vlterius (vt inquit sanct. Th. in locis præallegatis) quòd licet in vtroque pane sacramentum confici posfit, peccaret tamen presbyter in ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato. vt enim patet extra de celebratione miss. cap. per literas, punitur sacerdos qui in pane fermentato celebrare præsumpsit, peccaret etiam presbyter Græcus in Ecclesia Græcorum celebrans de azymo pane, vt pote ecclesiæ suæ ritum peruertens.

De sacramento pœnitentiæ:& primò quòd homines post gratiam sacramentalem acceptam peccare possunt. Caput 70.



QVANVIS autem per prædicta sacramenta hominibus gratia cõferatur, non tamen per acceptam gratiam [d] impeccabiles fiũt. Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones. non enim homo secundum ea semper agit: nihil autem prohibet eum qui habitum habet, agere secundum habitum, vel contra eum: sicut grammaticus potest secundum grammaticam rectè loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongruè: & ita est etiam de habitibus virtutum moralium. potest enim qui iustitiæ habitum habet, iusta agere, & potest etiam contra iustitiam agere: quod ideo est, quia vsus habituum

D.819.

habituum in nobis ex voluntate eſt: voluntas autem ad vtrunq; oppoſitorum ſe habet. manifeſtũ eſt igitur quòd ſuſcipiẽs gratuita dona, peccare poteſt cõtra gratiã agẽdo.

2 Adhuc, impeccabilitas in homine eſſe non poteſt ſine immutabilitate voluntatis: immutabilitas autem voluntatis non poteſt homini competere niſi ſecundum quòd attingit vltimum finem. ex hoc enim voluntas immutabilis redditur, quòd totaliter impletur, ita quòd non habet quò diuertat ab eo in quo eſt firmata. impletio autem voluntatis non competit homini niſi vt finem vltimum attingenti. quandiu enim reſtat aliquid ad deſiderandum, voluntas impleta non eſt. ſic igitur homini impeccabilitas nõ competit antequam ad vltimum finem perueniat: quod quidẽ non datur homini in gratia quæ in ſacramentis confertur: quia ſacramenta ſunt in adiutorium hominis ſecundum quòd eſt in via ad finem. non igitur ex gratia in ſacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

3. Ethicor. Cap. 1. *Cap. 14.* 3 Amplius, omne peccatum ex quadam ignorantia cõtingit. Vnde Philoſophus dicit * quòd omnis malus eſt ignorans: & in Prouerbiis * dicitur: Errant qui operantur malum. Tunc igitur ſolùm homo ſecurus poteſt eſſe à peccato ſecundum voluntatem, quando ſecundum intellectũ ſecurus eſt ab ignorantia & errore. manifeſtum eſt autem quòd homo non redditur immunis ab omni ignorantia & errore per gratiam in ſacramentis perceptam. hoc enim eſt hominis ſecundum intellectum illam veritatem inſpicientis, quæ eſt certitudo omnium veritatum: quæ quidem inſpectio eſt vltimus hominis finis, vt in tertio * oſtenſũ eſt: *Cap. 51.* non igitur per gratiam ſacramentorum homo impeccabilis redditur.

4 Item, ad alterationem hominis quæ eſt ſecũdum malitiam & virtutem multũ operatur alteratio quæ eſt ſecundum animæ paſsiones. nam ex eo quòd ratione paſsiones animę refręnantur, homo virtuoſus efficitur, & in virtute cõſeruatur: ex eo verò quòd ratio ſequitur paſsiones, homo redditur vitioſus. quandiu igitur homo eſt alterabilis ſecundum animæ paſsiones, eſt etiam alterabilis ſecundũ vitiũ & virtutẽ. alteratio autẽ quæ eſt ſecundũ animæ paſſiones, non tollitur per gratiam in ſacramentis collatam: ſed manet in homine quãdiu anima paſsibili corpori vnitur. manifeſtum eſt igitur quòd per ſacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

Cap. 157. 5 Præterea, ſuperfluũ videtur eos admonere ne peccent, qui peccare non poſſunt: ſed per Euangelicã & Apoſtolicã doct. admonẽtur fideles iam per ſacramẽta ſpi. ſancti gratiam conſecuti. dicitur enim Heb. 12. Contemplantes ne quid deſit gratię Dei: neq; radix amaritudinis ſurſum germinans impediat. Et Eph. 4. Nolite contriſtare ſpi. ſanctum Dei, in quo ſignati eſtis. & 1. Cor. 10. Qui ſe exiſtimat ſtare, videat ne cadat. ipſe etiam Apoſt. de ſe dicit: Caſtigo corpus meũ, & in ſeruitutẽ redigo, ne fortè cum aliis prędicauerim, ipſe reprobus efficiar. Non igitur per gratiam in ſacramẽtis perceptã homines impeccabiles reddũtur. Per hoc excluditur quorundã hæreticorũ * error, qui dicunt quod homo poſtquam gratiã ſpi. ſan. percepit, peccare nõ poteſt: & ſi peccat, nunquã gratiã ſpi. ſancti habuit. Aſſumit autẽ in fulcimentum ſui erroris quod dicitur 1. Cor. 13. Charitas nunquã excidit. & 1. Ioan. 3. dicitur: Omnis qui in eo manet, non peccat: & omnis qui peccat, non vidit nec cognouit eum. & infrà expreſsius: Omnis qui eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet: & non poteſt peccare, quoniã ex Deo natus eſt. Sed hæc ad eorũ propoſitũ oſtendendum efficacia nõ ſunt. Non enim dicitur quòd charitas nunquã excidit, propter hoc quod ille qui habet charitatẽ, eam quandoque non amittat: cùm dicatur Apo. 2. Habeo aduerſũ te pauca, quòd charitatẽ tuam primã reliquiſti: ſed ideo dictum eſt quòd charitas nunquã excidit, quia cùm cætera dona ſpiri. ſancti de ſui ratione imperfectionem habẽtia, vt pote ſpiritus prophetiæ, & huiuſmodi, euacuentur cùm venerit quod perfectũ eſt: charitas in illo perfectionis ſtatu remanebit. Ea verò quæ ex epiſtola Ioannis inducta ſunt, ideo dicuntur, quia

** Excluſio error. Iouin teſt. Hiero. lib. 2. cõt. Iouin. cap. 31.*

dona ſpiritus ſancti quibus homo adoptatur in filium, vel renaſcitur in filium Dei, quantum eſt de ſe, tantam habent virtutem, quòd hominem ſine peccato conſeruare poſſunt: nec homo peccare poteſt ſecundum ea viuens: poteſt tamen contra ea agere, & ab eis diſcedendo peccare. ſic enim dictum eſt: Qui natus eſt ex Deo, non poteſt peccare: ſicut ſi diceretur quòd calidum non poteſt infrigidare: id tamen quod eſt calidum, poteſt fieri frigidum. & ſic infrigidabit: vel ſicut ſi diceretur, iuſtus iniuſta non agit: ſcilicet inquantum eſt iuſtus.

Super Cap. 70.



POSTQVAM determinauit S. Th. de ſacramento Euchariſtiæ, de pœnitentiæ ſacramento incipit determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò præmittit quædam neceſſaria ad propoſitum. Secundò, huius ſacramenti neceſſitatem oſtendit. cap. 72. Circa primũ duo facit. Quia enim ſi homines poſt acceptam baptiſmi gratiam peccare non poſſent, aut poſt peccatum ad gratiam non poſſent redire, nulla eſſet neceſſitas ſacramenti pœnitentiæ. Antequam huiuſmodi neceſſitas oſtendatur, primò oſtendit quod homines poſt acceptam gratiam impeccabiles non fiunt, ſecundò quòd poſt ſacramentorum gratiam homo in peccatum cadẽs ad gratiam reuerti poteſt, cap. ſequenti. Circa primum duo facit. Primò probat intentum. Secundò rationes quaſdam hæreticorum remouet.

Quantum ad primum arguit primò ſic. Gratuita dona recipiuntur, in anima ſicut habituales diſpoſitiones, cum non ſemper homo agat ſecundum ea: ergo ea ſuſcipiens peccare poteſt contra gratiam agendo. probatur conſequentia, quia nihil prohibet eum qui habitum habet agere ſecũdum habitum vel contra eum, vt patet in grammatico, & in habente habitum iuſtitiæ. ratio eſt, quia vſus habituum in nobis ex voluntate eſt, voluntas autem ad vtrunque oppoſitorum ſe habet.

ADVERTENDVM, quòd cum habitus medius ſit inter potentiam & actum perfectum, propriè dicitur quis habere aliquod donum per modum habitus, quando ſecundum ipſum non operatur actualiter, ſed eſt in potentia proxima ad operandum: quando verò actualiter operatur ſecundum ipſum, non dicitur illud habere per modum habitus. vnde habens habitum propriè loquendo de habitu, non ſemper operatur ſecundum ipſum, ſed aliquando ſecundum ipſum non operatur: & ideo volens probare ſan. Th. dona gratuita recipi in anima ſicut habituales diſpoſitiones, adducit pro ratione quod homo non ſemper ſecundum ea agit. Secũdò. Homini impeccabilitas non conuenit: antequam ad vltimum finem perueniat, ſed hoc non datur homini in gratia quæ in ſacramentis confertur, cùm ſacramenta ſint in adiutorium hominis ſecundum quòd eſt in via ad finem, ergo &c. probatur maior quia impeccabilitas in homine eſſe non poteſt ſine immutabilitate voluntatis: hæc autem non poteſt homini competere niſi ſecundum quòd attingit vltimum finem, cùm voluntas immutabilis reddatur ex hoc quòd totaliter impletur. hoc autem non cõuenit homini niſi vt finem vltimum attingit. quandiu enim reſtat aliquid ad deſiderandum, voluntas impleta non eſt.

ADVERTENDVM, quòd cum de ratione peccati ſit vt ſit voluntarium, neceſſe eſt vt hominis in gratia voluntas à bono mutetur in malũ dum peccat: & quandiu eſt huiuſmodi mutabilitas voluntatis à bono in malum, tandiu eſt in homine peccabilitas. ideo ſi debeat homo impeccabilis reddi, neceſſe eſt vt voluntas in ſtatu immutabilitatis conſtituatur. Non enim ſtant ſimul quòd homo peccare non poſſit, & quòd voluntas in malum conuerti poſſit, cùm ipſa conuerſio voluntatis ad malũ ſit peccatum. propterea bene inquit ſanctus Thomas quòd impeccabilitas in homine eſſe non poteſt ſine immutabilitate volũtatis. Quomodo autem voluntas impleri non poſſit antequam ad vltimum finem perueniat, ex iis quæ dicta ſunt in tertio libro, patere poteſt. Tertiò. Homo non redditur immunis ab omni ignorantia & errore per gratiam in ſacramentis perceptam, cùm hoc ſit hominis illam veritatem inſpicientis quæ eſt certitudo omnium veritatum, in quo eſt vltimus hominis finis, ergo &c. probatur conſequentia, quia cùm omne peccatum ex aliqua ignorantia procedat, vt per philoſophum patet, & per Sapientem in Prouerbiis: tunc ſolùm homo ſecurus poteſt eſſe à peccato ſecundum voluntatem, quando ſecundũ intellectum ſecurus eſt ab ignorantia & errore. Quartò. Alteratio quæ eſt ſecundum animæ paſſiones, non tollitur per gratiam in ſacramentis collatam, ſed manet in homine quandiu anima paſſibili corpori vnitur, ergo &c. probatur conſequentia, quia ad alterationem hominis quæ eſt ſecundum malitiam & virtutem, multum operatur alteratio quæ eſt ſecundum animæ paſſiones. Nam ex eo quòd ratione refręnantur, redditur homo virtuoſus, & in virtute conſeruatur: ex eo verò quòd ratio ſequitur paſſiones, homo redditur vitioſus.

CIRCA iſtam propoſitionem, Alteratio ſecundum animæ paſſiones manet in homine quandiu anima paſſibili corpori vnitur, aduertendum quòd non hoc ideo dicitur quaſi quando fuerit anima corpori impaſſibili vnita, in homine nullo modo ſint animæ paſſiones (nam etiam in beatis erunt aliqui appetitus ſenſitiui motus, qui animæ paſſiones dicuntur) ſed quia cum anima corpori paſsibili vnitur in homine etiam iuſto, paſſiones non ſolùm præuiſæ ſed etiam ſubitæ, ex quibus iudicium rationis intercipi poteſt & impedire, ſunt: & non ſolùm paſsiones reſpectu boni, vt ſunt gaudium, amor, & huiuſmodi: ſed etiam reſpectu mali & nociui, vt ſunt timor, ira, & ſimilia. Et quia dicitur propriè eſſe in homine alteratio ſecundum animæ paſſiones, ſecundum quod homo afficitur aliqua ſubita paſſione, aut vehementi, aut remiſſa, & etiã ſecundum paſſionem reſpectu mali & nociui; ideo dicit ſan. Th. in homine eſſe huiuſmodi alterationem quandiu anima corpori paſsibili vnitur, volens ſe ab illo ſtatu præſeruare in quo anima corpori impaſsibili cõiungitur. In beatis enim nõ erit propriè alteratio ſecundum tales paſſiones, quia vt dicitur in q. veri. q. 26. ar. 8.

In illis

in illis passiones appetitus sensitiui non erunt subitæ, quia in eis nullus motus appetitus sensitiui insurget nisi secundum dictamen rationis. Non erunt etiam passiones respectu mali, sed tantùm respectu boni. Quintò. Per euangelicam & Apostolicam doctrinam admonentur fideles iam per sacramenta spiritus sancti gratiam consecuti, ne peccent, vt patet ad Hebræ.12. Contemplantes &c. ad Ephes. quarto, Nolite contristare &c. primæ Corinthiorum decimo, Qui se existimat & cætera. & Apostolus de se etiā dicit: Castigo &c. ergo &c. probatur consequentia, quia superfluum videtur eos admonere ne peccent, qui peccare non possunt. Quantum ad secundum inquit sanctus Th. quod per hoc excluditur error quorundam hæreticorum dicentium quod homo postquam gratiam spiritus sancti percepit, peccare non potest: & si peccat, nūquam gratiam spiritus sancti habuit: quod quidem probant ex eo quod dicitur 1. Cor. 13. Charitas nunquam excidit. & 1. Ioan. 3. dicitur: Omnis qui in eo &c. & infrà: Omnis qui est ex Deo &c. Respondet autem S. Th. ad authoritatem Apo. quòd non ideo illud dicitur, quasi ille qui habet charitatem, nunquam eam amittat, cùm dicatur Apoc. 2. Habeo aduersum te &c. sed quia cùm cætera dona spi. Sancti, vt Prophetia & huiusmodi, euacuentur cùm venerit quod perfectum est, charitas in illo etiam perfectionis statu remanebit. Ad auth. verò Ioan. dicit quòd sensus illorum verborum est, bona spir. sancti quibus homo adoptatur in filium Dei vel renascitur, tantam virtutem habere quantum est de se, quòd hominem sine peccato conseruare possunt, nec homo potest peccare secundum ea viuens, quanuis possit contra ea agere, & ab eis discedendo peccare: & est simile ac si diceretur quòd calidum non potest fieri frigidum, aut infrigidare, & quòd iustus iniusta non agit. s. inquantum est iustus.

ADVERTENDVM, sensum huius responsionis esse, quod verbum Ioan. intelligitur, omnem natum ex Deo per dona spiritus non posse ex vi ipsorum donorum peccare, licet. s. ex libertate & mutabilitate voluntatis hoc possit: sicut nec aliquis habens aliquam formam, ex vi illius formę potest operari contra illam formam, licet aliunde habeat vt illam formam possit amittere. cui sensui fauent exempla hîc posita. licet enim caliditatis subiectum possit ratione suæ potentialitatis fieri frigidum, non potest tamen calidum ex vi caliditatis infrigidare. Et similiter licet homo qui habet iustitiæ habitum possit illam amittere, non potest tamen ex vi iustitiæ siue secundum iustitiam viuens operari iniusta. sic licet habens dona Spiritus sancti possit illa amittere, & sic peccare, non tamen potest peccare ex vi ipsorum donorū siue secundum huiusmodi dona viuens. De hac materia vide S. Th. 2. 2. q. 24. ar. 11. & in q. vir. q. de charitate, ar. 12. ad 1. vbi ad prędictam auth. dat aliam responsionem, dicens illam intelligi secūdū potestatem spir. sancti mouentis animam, cuius cōseruatione immunes à peccato redduntur quos ipse mouet quantum voluerit. secundum enim hāc interpretationē sensus dictorum verborum est, quòd ille qui natus est ex Deo, non potest peccare, quando sic virtute spir. sancti regeneratur in filium Dei, quòd spi. san. vult illi dare perseuerantem diuinæ dilectionis motum.

SED circa prædicta dubium occurrit. Videtur enim ex dictis, quòd nullus per gratiam viæ possit in bono confirmari, quum confirmatio in bono impeccabilitatem includat, dictum sit autem quòd per gratiam in via homo non potest impeccabilis reddi: hoc autem videtur esse contra id quod communiter tenetur de beata Virgine & Apostolis, ergo &c. Respondetur ex doctrina sancti Thomæ in quæst. de veritate, quæst. 24. art. 9. quòd dupliciter potest intelligi aliquis confirmari in bono. Vno modo totaliter ab intrinseco, quia videlicet sibi detur principium aliquod sufficiens suæ firmitatis per quod peccare non possit. Alio modo partim ab intrinseco, & partim ab extrinseco, quia videlicet & sibi detur aliquod gratiæ donum per quod ita inclinatur ad bonum, quòd non de facili possit à bono deflecti, licet per ipsum non ita retrahatur à malo, vt omnino peccare non possit. & diuina prouidentia ipsum, quandocunque peccati occasio se ingerit, ad resistendum excitante, custodiatur ne peccet. Primo modo nullus confirmari potest in bono rationibus dictis: & de hac confirmatione loquitur sanctus Thomas hoc loco. Sed bene secundo modo potest aliquis in bono confirmari, & sic intelliguntur beata Virgo & Apostoli fuisse confirmati, & aliquo modo impeccabiles facti.

Quòd homo peccans post sacramentorum gratiam, potest ad gratiam conuerti. Cap. 71.



EX præmissis autem apparebit vlterius quòd homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens iterum reparari potest ad gratiam.

*Cap. præc. 1 Vt enim * ostensum est, quandiu hîc viuitur, voluntas immutabilis est secundum vitiū & virtutem. sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita & à peccato (vt videtur) potest ad virtutem redire.

*Cap. 13. 2 Item, manifestum est bonum esse potentius malo, nā malum non agit nisi virtute boni, vt supra in 3. lib. * est ostensum. si igitur voluntas hominis à statu gratiæ per peccatum auertitur, multò magis per gratiam potest à peccato reuocari.

3 Adhuc, immobilitas voluntatis non competit alicui quādiu est in via: sed quādiu hîc homo viuit, est in via tendens in vltimum finem. non igitur habet immobilem voluntatem in malo, vt non possit per diuinam gratiam reuerti ad bonum.

4 Amplius manifestum est quòd à peccatis quę quis ante gratiam perceptam in sacramentis commisit, per sacramentorum gratiā liberatur. Dicit enim apost. 1. ad Cor. 6. Neque fornicarij. neque idolis seruientes, neque adulteri, &c. regnum Dei possidebunt: & hoc quidem fuistis aliquando, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi, & in spiritu Dei nostri. Manifestum est etiam quòd gratia in sacramentis collata naturæ bonum non minuit, sed auget. pertinet autem hoc ad bonum naturæ, quòd à peccato reducibilis sit in statum iustitiæ. nam potentia ad bonum, quoddā bonum est. igitur si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum iustitiæ. Cap. 55.

5 Adhuc, si peccantes post baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis: desperatio autem est via ad liberè peccandum. Dicitur enim ad Ephe. 4. de quibusdam quòd desperantes tradiderunt semetipsos impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ & auaritiæ. Periculosissima est igitur hæc positio quæ in tantā sentinā vitiorum homines inducit. Præterea * ostensum est suprà quòd gratia in sacramentis percepta, non cōstituit hominem impeccabilem. si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum iustitiæ redire non posset, periculosum esset sacramēta percipere: quod patet esse inconueniens: non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad iustitiam denegatur. Hoc etiam authoritate sacræ script. confirmatur. Dicitur enim Ioan. 2. Filioli mei, hęc scribo vobis, vt non peccetis: sed & si quis peccauerit, aduocatum habemus apud patrem Iesum Christum iustū: & ipse est propitiatio pro peccatis nostris. quæ quidem verba manifestum est quòd fidelibus iam renatis proponebantur. Paulus etiam de Cor. fornicario scribit 2. Corin. 2. Sufficit illi qui eiusmodi est, obiurgatio hæc quæ fit à pluribus: ita vt è contrariò magis doleatis, & consolemini. & infrà 7. dicit: Gaudeo non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. dicitur etiam Hiere. 3. Tu autem fornicata es cum amatoribus multis: tamen reuertere ad me, dicit Dominus. & Thren. vlt. Cōuerte nos Domine ad te, & conuertemur: innoua dies nostros sicut à principio. Ex quibus omnibus apparet quòd si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem. Per hoc autē excluditur error * Nouatianorum, qui peccantibus post baptismum indulgentiam denegabant. Ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quòd dicitur Hebr. 6. Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, & gustauerunt donum cæleste, & participes sunt facti spiritus sancti, gustauerunt nihilominus bonum verbum Dei, virtutésque seculi venturi, & prolapsi sunt: renouari rursum ad pœnitentiam. sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit, apparet ex hoc quod subditur: Rursus crucifigētes sibimetipsis filium Dei, & ostentui habentes. Ea igitur ratione qua prolapsi sunt post gratiam perceptam, renouari rursus ad pœnitentiam non possunt: quia filius Dei rursus crucifigendus non est: denegatur igitur illa renouatio in pœnitentiam, per quam homo simul crucifigitur Christo: quod quidem est per baptismum. dicitur enim Ro. 6. Quicunque igitur baptizati sumus in Christo Iesu: in morte ipsius baptizati sumus. Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus: ita qui peccat post baptismum, non est rursus baptizandus: potest tamen rursus conuerti ad gratiam per pœnitentiam. vnde & Apostolus non dixit quòd impossibile sit eos qui semel lapsi sunt, rursus reuocari vel conuerti ad pœnitentiam: sed quòd impossibile sit renouari: quod baptismo attribuere solet: vt patet ad Titū tertio: Secūdum misericordiam suam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis & renouationis Spiritus sancti.

*Cap. præc.

*Exclusio erroris Nouat. test. Euseb. lib. 6. histor. Eccl. cap. 33.

Super Cap. 71.



SECVNDO loco ostendit san. Thom. ex pręmissis, quòd homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatū cadens, iterum reparari potest ad gratiam. Circa hoc autē duo facit. Primò probat intentum. Secūdò excludit errorem quendam cum suo fundamento. Quantum ad primū arguit primò sic. Quandiu hic viuitur, voluntas mutabilis est secūdū vitiū & virtutē, vt est ostensum: ergo sicut homo post acceptam gratiā potest peccare, ita & à peccato, vt videtur, potest ad virtutē redire.

ADVERTENDVM quòd addidit san. Th. vt videtur, vt ostēdat ad

huiusmodi

huiuſmodi concluſiones neceſſarias ſimpliciter rationes adduci nõ poſſe, ſed tantùm probabiles aut neceſſarias ſecundùm quid. Secundò. Volũtas hominis à ſtatu gratię per peccatũ auertitur. ergo multo magis poteſt per gratiam à peccato reuocari. patet cõſequentia, quia bonum eſt potentius quam malum, cum malum non agat niſi in virtute boni. Tertiò. Quandiu hic homo viuit eſt in via tendendi in vltimum finem, ergo non habet immobilem voluntatem in malum, cum immobilitas voluntatis nõ competat alicui in vita. ergo, &c. Quartò. A peccatis quæ quis ante gratiã perceptam in ſacramentis commiſit, per gratiam ſacramẽtorum liberatur, vt patet 1. Cor. 6. & ipſa gratia in ſacramentis collata naturæ bonum non minuit, ſed auget. ergo, &c. probatur conſequentia, quia pertinet ad bonum naturæ, quòd à peccato ſit in ſtatum naturæ reducibilis, cum potentia ad bonum, quoddam bonum ſit.

ADVERTENDVM ex prima propoſitione haberi quòd in homine eſt potentia ad liberationem à peccato, alioquin per gratiam ſacramentorum non liberaretur ab iis quæ ante ipſam cõmiſit: ex ſecunda verò quòd per ipſam gratiam ſacramentorum non tollitur talis potentia, cum ſit bonum naturæ: vnde argumentum ſic procedit. In homine eſt potẽtia ad reſurgendum à peccato antequam habeat gratiam, ſed hæc non tollitur per ipſam gratiam in ſacramentis collatam: ergo ſi contingit hominem poſt gratiam peccare adhuc, reducibilis eſt ad ſtatum iuſtitiæ. maior probatur, quia à peccatis ante ſacramentorum ſuſceptionẽ cõmiſsis per ſacramentorum gratiam liberatur, vt patet per Apoſtolũ. minor verò probatur, quia gratia ſacramentorum bonum naturæ non minuit, potentia autem huiuſmodi ad bonum naturæ pertinet. Quintò. Sic tolleretur peccantibus ſpes ſalutis, conſequenter ex deſperatione daretur via ad liberè peccandum, iuxta illud quod ad Ephe. quarto dicitur de quibuſdam quòd deſperantes &c. ergo periculoſa eſt hæc poſitio.

Sextò. Tunc periculoſum eſſet ſacramenta percipere, cùm gratia in ſacramentis percepta hominem non conſtituat impeccabilem.

ADVERTENDVM, fundamentum huius rationis eſſe quia homo in peiorem ſtatum cadere poſſet poſt ſacramentorum perceptionẽ, quàm ante perceptionem eorum eſſet, ſi nõ poſſet poſt ſacramentorum gratiam peccãs à peccato reſurgeret. ante eorum enim perceptionem homo redire à peccato ad iuſtitiã poterat ſacramenta percipiendo, poſt eorum verò perceptionem poſſet cadere in hunc ſtatũ quòd à peccato reſurgere non poſſet quia etiam poſt ſacramentorum gratiam peccare poſſet: & ſtãte illa poſitione, poſt tale peccatũ redire nõ poſſet ad gratiã. Et ſic periculoſum eſſet percipere ſacramenta. Cõfirmatur cõcluſio authoritate primæ Ioan. ſecundò: Filioli mei &c. ſecundæ Corinth. 2. Sufficit illi &c. & 7. cap. gaudeo &c. Hier. tertio. Tu autem &c. & Thren. vltimo. Conuerte nos &c. Quantum ad ſecundũ excluditur per hoc (inquit ſanct. Thom.) error Nouatianorum peccantibus poſt baptiſmum indulgentiam denegantium in ex quod dicitur ad Heb. 6. Impoſſibile eſt eos &c. Dicitur autem quòd per illa verba Apoſt. (vt patet ex eo quod ſequitur, rurſus crucifigẽtes &c.) denegatur prolapſis poſt gratiam perceptam illa renouatio in pœnitentiam, per quam homo ſimul crucifigitur Chriſto, quod quidem fit per baptiſmum, iuxta illud Romano. 6. Quicunque igitur baptizati ſumus, &c. Sicut enim Chriſtus non eſt iterum crucifigendus, ita qui peccauit poſt baptiſmum, non eſt rurſus baptizandus, poteſt tamen rurſus conuerti ad gratiam per pœnitentiam: vnde dixit quòd impoſſibile eſt eos renouari: quod baptiſmo attribuere ſolet: iuxta illud Apoſt. ad Titum 3. Secundum miſericordiam, &c.

AD euidentiam huius cõcluſionis attendendũ eſt diſtinctio quam ponit ſanctus Thomas de veritate, quæſt. 24. artic. 11. Aliquem enim non poſſe à peccato reuerti dupliciter intelligi poteſt. Vno modo, ita quòd vires ſuæ non ſufficiant ad hoc vt à peccato totaliter liberetur: & ſic quilibet in peccato mortali exiſtens poteſt dici non poſſe ad iuſtitiam redire. Alio modo ita, quòd nec cooperari poſſit aliquo modo ad hoc quòd à peccato reſurgat: & hoc non poteſt homini conuenire in via, licet aliqui difficultatem habeant propter malum habitum ad cooperandum ſuæ liberationi à peccato. Hoc itaque modo intelligimus hominem peccantem poſt ſacramentorum gratiam redire poſſe ad iuſtitiam, quia poteſt Deo cooperari ad ſuam liberationem à peccato, non autem quia propriis viribus poſſit à peccato liberari.

De neceßitate pœnitentiæ, & partium eius.

Cap. 72.



X hoc igitur apparet quòd ſi aliquis poſt baptiſmũ peccet, remediũ ſui peccati per baptiſmum habere non poteſt: & quia abundantia diuinę miſericordię & efficacia gratię Chriſti hoc non patitur, vt abſque remedio dimittatur: inſtitutũ eſt aliud ſacramentale remedium quo peccata purgentur, & hoc eſt pœnitẽtiæ ſacramentũ, quod eſt quædã velut ſpiritualis ſanatio. ſicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti ſunt, ſi aliquẽ morbum incurrant, qui ſit cõtrarius perfectioni vitæ, à morbo curari poſſunt, non quidẽ ſic vt iteratò naſcãtur, ſed quadã alteratione ſanãtur: ita baptiſmus qui eſt ſpiritualis regeneratio, nõ reiteratur cõtra peccata poſt baptiſmũ cõmiſſa: ſed pœnitentia quaſi quadam ſpirituali alteratione ſanantur.

Conſiderandum eſt autẽ quòd corporalis ſanatio quandoque quidem ab intrinſeco totaliter eſt, ſicut quãdo aliquis ſola virtute naturæ curatur, quandoque autem ab intrinſeco & extrinſeco ſimul: vt puta quando naturæ operatio iuuatur exteriori beneficio medicinę. Quòd autẽ totaliter ab extrinſeco curetur, non contingit. habet enim adhuc in ſeipſo principia vitæ, ex quib⁹ ſanitas in ipſo cauſatur. In ſpirituali verò curatione accidere non poteſt ꝙ totaliter ab intrinſeco fiat. Oſtẽſum* eſt enim in tertio lib. * Cap. 157.
ꝙ à culpa homo liberari nõ poteſt niſi auxilio gratiæ. Similiter etiã neq; poteſt eſſe quòd ſpiritualis curatio ſit totaliter ab exteriori. non enim reſtitueretur ſanitas mẽtis, niſi ordinati motus volũtatis in homine cauſarẽtur. oportet igitur in pœnitẽtiæ ſacramẽto ſpiritualem ſalutẽ & ab interiori & ab exteriori procedere. Hoc autem ſic cõtingit. Ad hoc enim quòd aliquis à morbo corporali curetur perfectè, neceſſe eſt quòd ab omnibus incommodis liberetur quæ per morbum incurrit, ſic & ſpiritualis curatio pœnitentię perfecta non eſſet, niſi homo ab omnibus detrimentis ſubleuaretur in quæ inductus eſt per peccatũ. Primũ autem detrimẽtum quod homo ex peccato ſuſtinet, eſt deordinatio mentis, ſecundum quòd mens auertitur ab incommutabili bono ſcilicet à Deo, & cõuertitur ad peccatum. Secundum autem eſt quòd reatum pœnæ incurrit. vt enim in 3. lib.* oſtenſum eſt, à iuſtiſsimo rectore Deo pro qualibet culpa pœna debetur. Tertiũ eſt quædã debilitatio naturalis boni, ſecundũ quòd homo peccando redditur pronior ad peccandum, & tardior ad bene agendum. Primum igitur quod in pœnitentia requiritur, eſt ordinatio mẽtis, vt ſcilicet mens conuertatur ad Deum, & auertatur à peccato, dolens de commiſſo, & proponens committendum, quod eſt de ratione contritionis. * Cap. 140. & ſeq.

Hæc verò mẽtis reordinatio ſine gratia [d] eſſe nõ poteſt. D. 685.
Nã mẽs noſtra debitè ad Deũ conuerti nõ poteſt ſine charitate, charitas autẽ ſine graria haberi nõ poteſt, vt patet ex his quæ in tertio lib.* dicta ſunt. ſic igitur per cõtritionem & offenſa Dei tollitur, & à reatu pœnę æternę liberatur, qui cum gratia & charitate eſſe non poteſt. non enim æterna pœna eſt niſi per ſeparationem à Deo cui gratia & charitate homo coniũgitur. hæc enim mentis reordinatio quæ in contritione conſiſtit, ex interiori procedit, id eſt, à libero arbitrio cũ adiutorio diuinæ gratiæ. Quia verò * ſuprà oſtẽſum eſt quòd meritum Chriſti pro humano genere patientis ad expiationẽ peccatorũ operatur: neceſſe eſt ad hoc ꝙ homo de peccato liberetur, quòd nõ ſolùm mente Deo adhæreat, ſed etiã mediatori Dei & hominum Ieſu Chriſto, in quo datur remiſsio omnium peccatorum. Nam in conuerſione mentis ad Deũ ſalus ſpiritualis conſiſtit: quam quidẽ ſalutẽ conſequi non poſſumus niſi per medicũ animarũ noſtrarũ Ieſum Chriſtũ, qui ſaluat populum ſuum, à peccatis eorum: cuius quidẽ meritũ ſufficiẽs eſt ad omnia peccata totaliter tollenda. ipſe eſt enim qui tollit peccata mũdi, vt dicitur Ioãnis primo: ſed tamẽ nõ omnes effectum remiſsionis perfectè conſequũtur: ſed vnuſquiſq; intantum conſequitur, inquantũ Chriſto pro peccatis patienti coniungitur. Quia igitur cõiunctio noſtri ad Chriſtum in baptiſmo non eſt ſecundum operationem noſtram quaſi ab interiori, quia nulla res ſeipſam generat vt ſit, ſed à Chriſto qui nos regenerat in ſpem viuã: remiſsio peccatorum in baptiſmo fit ſecundum poteſtatem ipſius Chriſti nos ſibi coniungentis perfectè & integrè, vt non ſolùm impuritas peccati tollatur, ſed etiam ſoluatur penitus omnis pœnæ reatus: niſi fortè per accidens in his qui non conſequuntur effectum ſacramenti propter hoc quòd fictè accedũt. In hac verò ſpirituali ſanatione Chriſto coniungimur ſecundũ operationẽ noſtrã diuina gratia informatam. vnde nõ ſemper totaliter, nec omnes æqualiter remiſsionis effectũ per hãc coniũctionẽ conſequũtur. poteſt enim eſſe cõuerſio mẽtis in Deũ & in deteſtationẽ peccati tã vehemens, ꝙ perfectè remiſsionẽ peccati homo conſequitur non ſolùm quantum ad purgationem culpæ, ſed etiam quantum ad remiſsionem totius pœnæ: hoc autem non ſemper contingit. vnde quandoque per contritionem amota culpa, & * reatu pœnæ æternæ ſoluto, vt dictum eſt, remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem: vt iuſtitia Dei ſaluetur, ſecundum quam culpa ordinatur per * Cap. 151. * Cap. 55. * Cap. 153. lib. 3.

per pœnam. Cùm autẽ ſubire pœnam pro culpa, iudicium quoddam requirat: oportet quòd pœnitens qui ſe Chriſto ſanandum commiſit, Chriſti iudicium in taxatione pœnæ expectet: quod quidem per ſuos miniſtros exhibet Chriſtus, ſicut & cætera ſacramenta. Nullus autem poteſt iudicare de culpis quas ignorat: neceſſarium igitur fuit confeſsionẽ inſtitui quaſi ſecundam partem huiuſmodi ſacramenti, vt culpam pœnitentis innoteſcat Chriſti miniſtro. Oportet igitur miniſtrum cui fit cõfeſsio, iudiciariã poteſtatem habere vice Chriſti, qui conſtitutus eſt iudex viuorum & mortuorum. Ad iudiciariam autem poteſtatem duo requiruntur, ſcilicet authoritas cognoſcẽdi de culpa: & poteſtas abſoluendi vel condemnandi. Et hæc duo dicuntur duæ claues eccleſiæ, ſcilicet ſcientia diſcernendi, & potẽtia ligandi & ſoluendi, quas Dominus Petro commiſit, iuxta illud Matth. 16. Tibi dabo claues regni cælorum. Non autẽ ſic intelligitur Petro commiſiſſe vt ipſe ſolus haberet, ſed vt per eum deriuarẽtur ad alios: aliàs non eſſet ſufficienter fidelium ſaluti prouiſum. Huiuſmodi autẽ claues à paſsione Chriſti efficaciã habent per quã ſcilicet Chriſtus nobis aperuit ianuã regni cæleſtis: ideo ſicut ſine baptiſmo in quo operatur paſsio Chriſti, non poteſt eſſe ſalus hominibus, vt realiter ſuſcepto, vel ſecundum propoſitum deſiderato, quando neceſsitas, non contemptus, ſacramentum excludit: ita peccantibus poſt baptiſmũ ſalus eſſe nõ poteſt niſi clauibus eccleſiæ ſe ſubiiciãt, vel actu confitendo, & iudicium miniſtrorum eccleſiæ ſubeundo, vel ſaltem huius rei propoſitum habendo, vt impleatur tempore opportuno: quia (vt dicit Petrus Act. quarto) non eſt aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos ſaluos fieri, niſi nomen Domini noſtri Ieſu Chriſti. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui dixerunt hominem poſſe peccatorum veniam conſequi ſine confeſsione & propoſito confitendi, vel quòd per prælatos Eccleſiæ diſpenſari poteſt quòd ad cõfeſsionem aliquis non teneatur. Non enim hoc poſſunt prælati Eccleſię, vt claues fruſtrentur Eccleſiæ, in quibus tota eorum poteſtas conſiſtit: neque vt ſine ſacramento à paſsione Chriſti virtutem habente aliquis remiſsionem peccatorum conſequatur. hoc enim eſt ſolius Chriſti, qui eſt ſacramẽtorum inſtitutor & author. ſicut igitur diſpenſari non poteſt per prælatos Eccleſiæ vt aliquis ſine baptiſmo ſaluetur, ita nec quòd aliquis remiſsionem ſine confeſsione & abſolutione conſequatur. Conſiderandum tamen eſt quòd ſicut baptiſmus efficaciam aliquam habet ad remiſsionem peccati etiam antequam actu ſuſcipiatur, dum eſt in propoſito ipſum ſuſcipiendi: licet poſtmodum pleniorem effectum conferat in adeptione gratiæ & in remiſsione culpæ cùm actu ſuſcipitur, & quandoque in ipſa ſuſceptione baptiſmi confertur gratia, & remittitur culpa ei cui prius remiſſa non fuit: ſic & claues Eccleſiæ efficaciam habent in aliquo antequam eis ſe actu ſubiiciat, ſi tamẽ habeat propoſitum vt ſe eis ſubiiciat: pleniorem tamen gratiam & remiſsionem conſequitur dum ſe eis actu ſubiicit confitendo, & abſolutionem percipiendo: & nihil prohibet quin aliquando virtute clauium alicui cõfeſſo in ipſa abſolutione gratia conferatur per quam ei culpa dimittitur. Quia igitur etiam in ipſa confeſsione & abſolutione plenior effectus gratiæ & remiſsionis confertur ei qui prius propter bonum propoſitum vtrumque obtinuit, manifeſtum eſt quòd virtute clauium miniſter Eccleſiæ abſoluendo aliquid de pœna temporali dimittit, cuius debitor remanſit pœnitens poſt contritionem: ad reſiduum verò ſua iniunctione obligat pœnitentem: cuius quidem obligationis impletio, ſatiſfactio dicitur: quæ eſt tertia pœnitentiæ pars, per quam homo totaliter à reatu pœnæ liberatur, dum pœnam exſoluit quam debuit: & vlterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo à malis abſtinet, & bonis aſſueſcit, Deo ſpiritum ſubiiciendo per orationem: carnem verò domando per ieiunium, vt ſit ſubiecta ſpiritui, & rebus exterioribus, per eleemoſynarum largitionem proximos ſibi adiungendo, à quibus fuit ſeparatus per culpam. Sic igitur patet quòd miniſter Eccleſiæ in vſu clauium iudicium quoddam exercet: nulli autem iudicium committitur niſi in ſibi ſubiectos: vnde manifeſtum eſt quòd non quilibet ſacerdos quemlibet poteſt abſoluere à peccato, vt quidam mentiuntur, ſed eum tantùm in quem accipit poteſtatem.

Super Cap. 72.



PRAEMISSIS iis quæ neceſſaria erant ad oſtẽdendum pœnitentiæ neceſſitatem, conſequenter vult oſtendere ſanct. Tho. ipſum ſacramẽtum pœnitentiæ neceſſarium eſſe. Circa hoc autem duo facit. Primò oſtendit huius ſacramenti conuenientiam. Secundò neceſſitatem partium eius. Quantum ad primum ponitur hæc concluſio: Sacramentum pœnitẽtiæ conuenienter eſt inſtitutum. probatur: Abundantia diuinæ miſericordiæ eſt efficacia gratiæ Chriſti, quæ non patitur vt peccans poſt baptiſmum, abſque remedio dimittatur: ſed homo nõ poteſt hoc remediũ habere per baptiſmum, vt patuit, ergo conuenienter inſtitutum eſt aliud ſacramẽtale remedium quo peccata purgentur, ſcilicet pœnitentiæ ſacramentum, quod eſt quædam velut ſpiritualis ſanatio. Declaratur ex ſimilitudine corporaliũ, quia videlicet ſicut qui vitam naturalem per generationem adepti ſunt, ſi aliquem morbum incurrant qui ſit contrarius perfectioni vitæ, à morbo curari poſſunt, non quidem vt renaſcãtur, ſed vt quadam alteratione ſanentur: ita baptiſmus non reiteratur contra peccata poſt ipſum commiſſa, ſed pœnitentia quaſi quadam alteratione ſanantur. Quantum ad ſecundum oſtendit ad neceſſitatem partium pœnitentiæ. Circa hoc autem duo facit. Primò præmittit quædam neceſſaria. Secundò oſtendit propoſitum. quantum ad primum præmittit primò, quòd corporalis quidem ſanatio quandoque quidem ab intrinſeco totaliter eſt, quandoque verò ab intrinſeco & extrinſeco ſimul, nunquam tamen eſt totaliter ab extrinſeco: ſed ſpiritualis ſanatio non poteſt totaliter ab intrinſeco fieri, cùm homo à culpa liberari non poſſit niſi auxilio gratiæ, vt oſtenſum eſt in tertio: neque etiam poteſt eſſe totaliter ab exteriori, quia non reſtitueretur ſanitas mentis niſi ordinati motus voluntatis in homine cauſarentur: ex quo relinquitur quòd oportet ipſam ab interiori & ab exteriori eſſe.

Pręmittit ſecundò, quòd ſicut ad hoc vt aliquis à corporali morbo curetur perfectè, neceſſe eſt vt ab omnibus incommodis quæ per morbum incurrit, liberetur, ita & ſpiritualis curatio pænitentiæ perfecta non eſſet, niſi homo ab omnibus detrimentis ſubleuaretur, in quæ inductus eſt per peccatum, quæ ſunt inordinatio mentis, ſecundum quòd auertitur ab incommutabili bono ſcilicet Deo, & cõuertitur ad peccatum reatus, ſecundum quòd à iuſtiſſimo rectore Deo pro qualibet culpa pœna debetur: & debilitatio naturalis boni, ſecundum quòd homo peccãdo redditur pronior ad peccandum, & tardior ad bene agendum.

ISTIS præmiſſis oſtendit neceſſitatem partium pœnitentiæ. Et primò contritionis. Secundò, confeſſionis. Tertiò ſatiſfactionis. Quãtum ad primum; prima concluſio eſt: Ad ſanationem ſpiritualem neceſſaria eſt contritio. Probatur primò: In pœnitentia requiritur ordinatio mentis, vt ſcilicet mens conuertatur ad Deum, & auertatur à peccato, dolens de commiſſo, & proponens non committendum. ſed hoc eſt de ratione contritionis, ergo contritio neceſſaria eſt in pœnitentia, ſiue in ſpirituali ſanatione. Secundò, ad hanc ſanationem requiritur quòd offenſa Dei tollatur, & homo à reatu pœnæ æternæ liberetur. ſed hoc fit per contritionem, ergo &c. probatur minor: mentis reordinatio ſine gratia eſſe non poteſt. ſed reatus pœnæ æternæ non poteſt cum gratia & charitate eſſe, ergo &c. Probatur maior, quia mens noſtra debitè ad Deum conuerti non poteſt ſine charitate charitas autem ſine gratia haberi non poteſt. minor verò quia non eſt æterna pœna niſi per ſeparationem à Deo, cui gratia & charitate homo coniungitur.

ADVERTENDVM eſt, quum dicitur mẽtem debitè ad Deum conuerti non poſſe ſine charitate, quod ideo additum eſt debitè, vt excludatur imperfecta cõuerſio. Poteſt enim aliquis imperfectè cõuerti ad Deum ſine charitate: ſed perfecta conuerſio quæ ſufficiat ad deletionem culpæ ſine charitate eſſe non poteſt, vt patet ex dictis in 3. lib. & in quæſtionibus de Veritate, & prima ſecundæ.

QVIA verò dixit ſanct. Thom. ſuperius ſpiritualem ſanationem oportere ab interiori & exteriori procedere, infert quòd ita cõſtat eſſe in contritione, quia hæc mentis reordinatio quæ in cõtritione, conſiſtit, à libero arbitrio cum adiutorio diuinæ gratiæ procedit. Secunda cõcluſio eſt: Per contritionem non ſemper homo conſequitur perfectè remiſſionem peccati, quãtum ſcilicet ad purgationem culpę, & quantũ ad remiſſionẽ totius pœnæ, ſed aliquando ſic, aliquando verò remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem.

PRO hac concluſione præmittit ſanctus Thomas primò, quòd neceſſe eſt hominem ad hoc vt à peccato liberetur, non ſolùm mente Deo adhęrere, ſed etiam mediatori Dei & hominum Ieſu Chriſto, tum quia meritum Chriſti ad expiationem omnium peccatorum operatur, tum quia in conuerſione mentis ad Deum ſalus ſpiritualis conſiſtit, quam conſequi non poſſumus, niſi per medicum animarum noſtrarum Ieſum Chriſtum, qui ſaluat populum ſuum à peccatis eorum.

ADVERTENDVM ex doctrina ſanct. Thom. 3. p. quæſt. 49. articulo primo, & tertio Sentent. diſtin. 19. quæſtione prima articulo primo, quòd paſſio Chriſti eſt cauſa liberationis noſtræ à peccato & per modum meriti, & per modum cauſæ efficientis. ideo hîc tanguntur duæ rationes quare oportet mente adhærere Chriſto in liberatione à peccato. Prima eſt, quia meritum paſſionis eius operatur ad expiationem peccatorum. ſecunda, quia eſt medicus animarum noſtrarum, in quo quædam efficientia reſpectu ſanitatis oſtenditur. Præmittit ſecundò, quòd meritum Chriſti eſt quidem ſufficiens ad omnia peccata totaliter tollenda, cùm ipſe tollat peccata mundi, vt dicitur Ioan. primo. non tamẽ omnes perfectæ remiſſionis effectum conſequuntur, ſed ſecundũ ꝙ vnuſquiſque Chriſto cõiungitur.

Ex hoc ſequitur differentia inter baptiſmũ & pœnitentiam, quia enim coniũctio noſtri ad Chriſtum in baptiſmo, non eſt ſecũdum operationem

noſtram

nostrã, sed à Christo, cum nulla res seipsam generet, remissio peccatorum in baptismo fit perfectè & integrè secundum potestatem ipsius Christi, vt non solùm impuritas peccati tollatur, sed etiam soluatur penitus omnis pœnæ reatus, nisi fortè per accidens in fictè accidentibus. in hac verò spirituali sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram diuina gratia informatam, ideo non semper totaliter omnes æqualiter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequimur, sed aliquando hoc consequitur homo propter vehementem conuersionem mentis in Deum & in meritum Christi, atque in detestationem peccati: aliquando autem non, quando scilicet non est ita vehemens conuersio.

EX istis vult S. Thom. habere hanc rationem pro conclusione: In spirituali sanatione quæ est per contritionem, Christo cõiungimur secundum operationem nostram diuina gratia informatam, sed nostra operatio non est semper æqualis & perfecta, ergo non semper æqualiter coniungimur Christo: ergo nõ semper æqualiter & perfectè consequimur remissionem peccati, quantum scilicet ad culpam & pœnam. ergo aliquando remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem. Secunda consequentia probatur, quia vnusquisque in tantum consequitur peccati remissioné in quantum Christo coniungitur. vltima verò, quia diuina iustitia exigit vt culpa ordinetur per pœnam.

AD horum euidentiam considerandum primò ex doctrina S. Thom. 4. Sent. dist. 17. quæst. 2. art. 5. quæstiunc. 2. quòd vehemẽtia contritionis potest attendi & ex parte charitatis quæ displicentiam causat, & ex parte doloris sensibilis quem voluntas in cõtritione excitat: & vtroque modo potest sufficere ad deletionem pœnæ & culpæ, scilicet & ex intensione charitatis in suo actu, & ex intensione doloris sensibilis, quia etiam ille pœna quædam est. Propter primum dixit S. Thom. quòd homo aliquando consequitur absolutionem totius reatus propter vehementem conuersionem mentis in Deum: propter secundum addidit, & in detestationem peccati: ex vehementi enim tristitia & displicentia peccati dolor sensibilis excitatur. Considerandum secundò ex doctrina S. Thom. de Verit. quæst. 28. artic. 4. & prima secundæ quæstiunc. 113. artic. 4. quòd coniunctio nostri ad Christum & ad meritum passionis eius requisita ad hanc spiritualem sanationem quæ est per pœnitentiam, est coniunctio per fidem, amorem, & spem. oportet enim ad hoc vt homo iustificetur, loquẽdo de adultis, quòd causam iustificãtem attingat per actum proprium qui est actus intellectus & voluntatis: sicut & in corporalibus actio non perficitur nisi per mutuum contactum agentis & patientis, quando vtrumque natum est tangere & tangi. causa autem iustificans, & remissionem peccatorum causans, non tantùm est Deus, vt consideratur secundum solam diuinitatem, sed etiam Christus: ideo oportet etiam ipsi Christo & eius passioni adhærere. Et per fidem qua credimus ipsum esse saluatorem ac redemptorem, suæque passionis merito nobis remissionem peccatorum meruisse, & per amorem cum spe veniæ ab ipso consequendæ. Considerandum tertiò ex doctrina sancti Thomæ tertia parte quæstione sexagesimanona articulo secundo, quòd remissio peccatorum fit per baptismum, inquantum baptizatus incorporatur Christo tanquam eius membrum, & ideo communicatur sibi passio Christi ad remedium, ac si ipse passus & mortuus esset: vnde cum ipsa Christi passio sufficiens sit satisfactio pro peccatis omnium hominum, baptizatus ita liberatur à reatu totius pœnæ sibi debitæ, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis. propterea bene hîc ostendit sanctus Thomas in baptismo remitti totaliter peccatum, qui remittitur secundum solam potestatem ipsius Christi, id est, secundum virtutem & sufficientiam passionis eius. In spirituali autem sanatione per contritionem non fit remissio per solam sufficientiam passionis Christi, sed ex applicatione illius ad nos per nostram operationem liberi arbitrij. Ideo non oportet vt semper totaliter in ipsa sanatione remittatur peccatum quãtum ad pœnam, sed plus aut minus secundum perfectionem maiorem aut minorem nostræ operationis. virtus enim primæ causæ quandam in secunda causa limitationem recipit. ideo bene ostenditur nõ semper totaliter remitti nobis peccatũ in hac spirituali sanatione ex eo quòd in ipsa coniungimur Christo per operationem nostram.

Considerãdum quartò, quòd ille dicitur ad baptismum fictus accedere, vt habetur ex doctrina S. Thom. 3. part. q. 69. art. 9. & 4. Sent. dist. 4. q. 3. art. 2. quæstiunc. 2. ad 1. qui ostendit se velle veteri vitæ abrenunciare & nouam inchoare per susceptionem baptismi, & tamen adhuc voluntas eius est in vetustate peccati, aut quia fidem non habet, aut quia sacramentum contemnit, aut quia ipsum rectè non celebrat, aut quia indeuotus accedit. modo constat quòd talis qui baptizatur, remissionem peccati non consequitur, non quidem propter sacramenti insufficientiam, sed propter eius indispositionem. ideo bene dictum est, quòd per baptismum tollitur reatus omnis pœnæ, nisi fortè per accidens aliter eueniat in his qui effectum baptismi non consequuntur eo quòd accedant fictè.

SED duplex hoc loco dubium occurrit. Primum est, quia non videtur bene dictum quòd coniunctio nostri ad Christum in baptismo, non est secundum operationem nostram, sicut spiritualis sanatio. oppositum enim huius videtur dici 3. q. 68. art. 6. & quæstiunc. 86. art. 2. ad 2. vbi dicitur quòd interior confessio, qua scilicet homo peccata sua recogitans de eis dolet, requiritur ad baptismum.

Secundum dubium est, quia sicut baptismus est sacramentum, ita & pœnitentia: sacramenta autem non operantur nisi inquantum sunt instrumenta passionis Christi, ergo effectus pœnitentiæ pensandus est ex virtute passionis Christi tantùm, & non ex aliquo opere nostro, sicut & effectus baptismi: ergo non minus ex pœnitentia remittitur totaliter peccatum, quàm ex baptismo.

AD euidentiam primi dubij considerandum est, quòd alia est coniunctio hominis ad Christum per baptismum, & alia coniunctio per pœnitentiam. illa enim est coniunctio per quandam incorporationem, inquantum homo fit membrum Christi: ista verò est per quandam amicitiæ redintegrationem. Ad primam vnionem cum Christo manifestum est quòd homo effectiuè non concurrit, quia talis incorporatio per generationem spiritualem fit: nihil autem, vt inquit S. Thom. seipsum generat. Ad secundam autem vnionem potest effectiuè aliquo modo concurrere, inquantum actus humanus est de essentia sacramenti pœnitentiæ per quam talis vnio causatur. Ad dubiũ ergo dicitur, quòd licet aliqui actus humani & ipsa interior pœnitentia requirantur ad baptismũ tanquam dispositiones ad ipsum, vt dicitur 3. q. 83. art. 1. ad 1. non tamen requirũtur tanquam de essentia sacramenti existentes, actus autem humani requiruntur ad spiritualem sanationem tanquam existentes de essentia sacramenti huiusmodi vnionem causantis: & secundum hunc sensum intelligenda est differentia hîc posita inter baptismi vnionem & vnionem pœnitentiæ.

Ad secundum dubiũ dicitur, quòd licet pœnitentia sit sacramentum, & operetur in virtute passionis Christi, hoc tamen est aliter & aliter in baptismo & in pœnitentia. Ad remotionem enim reatus pœnæ debitæ pro peccatis per baptismũ, sola passio Christi operatur, & homo totaliter virtutem dictæ passionis participat, vt dicitur 3. part. quæst. 86. artic. 4. ad tertium, & 4. Sententiarum, distinct. 18. q. 1. art. 3 quæstiunc. 2. Ad remotionem autem reatus per pœnitentiam non sola passio Christi concurrit, sed concurrunt etiam ipsi actus hominis pœnitẽtis, nec pœnitens necessariò participat totam virtutem passionis huiusmodi, sed secundum modum propriorum actuum. Ideo quum passio Christi sit sufficiens ad tollendum omnem reatum, non autem omnis actus humanus ad hoc in suo etiam ordine sufficiat, in baptismo omnis reatus tollitur, non autem in omni spirituali sanatione, & in omni interiori aut exteriori actu pœnitentiæ.

ADVERTENDVM est vlterius quòd reatus qui dicitur remanere post actum peccati, non est aliquid reale absolutum, neque aliqua relatio realis, vt videtur sancto Thomæ Scotus in 4. Sentent. distinct. 14. quæstione prima imponere, sed est quidam respectus rationis. est enim obligatio ad pœnam futuram propter voluntariam transgressionem diuinæ legis, cuius proximum fundamentum est defectus ex peccato derelictus, vt dicitur 2. Sentent. dist. 42. quæst. 1. artic. 2. aut scilicet macula peccati, aut inæqualitas iustitiæ inter hominem & Deum, dum homo etiam post remissionem culpæ nondum satisfecit pro suo peccato, iste autem respectus habet quidem actuale esse & complementum per actum intellectus intelligentis peccantem in ordine ad pœnam, sed esse fundamentale habet in ipso homine peccãte, qui ad pœnæ solutionem obligatur. Vnde causa propria istius obligationis est voluntas peccantis, à qua prouenit actus peccati, & defectus qui huiusmodi actum consequitur: causa autem prima & remota est voluntas diuina statués vt transgrediens legem obligetur ad pœnam. De hac materia vide Capreolum 4. Sent. dist. 14 q. 1. concl. 3. Secundo loco ostendit sanctus Thomas secundam partem pœnitẽtiæ, quæ est confessio, necessariam esse: & ponit tres conclusiones. Prima est: Necessarium fuit confessionem institui. Probatur sic: Subire pœnam pro culpa, ad quod videlicet tenetur is qui peccauit iudicium quoddam requirit: ergo oportet quòd pœnitens qui se Christo sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione pœnæ expectet. ergo necesse fuit confessionem institui. probatur secunda consequentia, quia Christus cùm tale iudicium per suos ministros exhibeat, sicut & cætera sacramenta, nullus autem possit iudicare de culpis quas ignorat, necesse est vt culpa pœnitentis innotescat Christi ministro, quod fit per confessionem.

ADVERTENDVM ex doctr. S. Thom. in 4. Sent. distinct. 5 q. 3. art. 3. quæstiunc. 1. ad 1. quòd præceptum de confessione à Deo habuit institutionem, & fuit à Iacobo promulgatũ. Quãuis autẽ non legatur huius expressa institutio à Christo, præfiguratio tamen eius inuenitur & in hoc quòd Ioanni confitebantur peccata sua qui baptismo ipsius ad gratiam Christi præparabantur: & in hoc quòd Dominus ad sacerdotes, in quibus noui testamenti sacerdotium significabatur, leprosos transmisit. Secunda cõclusio est: Necesse est ministrum cui fit confessio, habere authoritatem cognoscendi de culpa, & potestatem absoluendi vel condemnandi, quæ dicuntur, duæ claues ecclesiæ. probatur, tum quia hæc duo ad iudiciariam potestatẽ requiruntur. oportet autem ministrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est iudex viuorum & mortuorum: tum quia has Dominus Petro commisit, iuxta illud Matthæi decimosexto: Tibi dabo claues regni cœlorum: vt scilicet per eum deriuaretur ad alios, alioquin non esset sufficienter fidelium saluti prouisum.

Tertia conclusio est: Peccantibus post baptismum salus esse non potest nisi clauibus ecclesiæ per confessioné se subiiciant vel actu, vel proposito. Probatur, sine baptismo vel realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, quando necessitas, non contemptus sacramẽtum excludit, non potest esse salus hominibus: ergo neque sine clauibus. probatur consequentia, quia claues à passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit ianuam regni cælestis, sicut & ipsa passio in baptismo operatur.

CIRCA istam rationem primò aduertendum est quòd per hoc quòd dicitur claues à passione Christi efficaciam habere, non intendit hoc solum S. Thom. quod virtutem saluandi à passione Christi habeant, vt videntur verba superficialiter sonare, sed quod sunt à Deo ad salutem post peccatum actuale & institutæ & datæ: & ideo sicut non consequitur quis salutem causandam virtute passionis Christi absque baptismo ad remotionem peccati originalis instituto, ita neque absque clauibus ecclesiæ quis post actuale peccatum saluari potest. Aduertendum secundò, quòd dicitur necessitas sacramentũ excludens, non autem contemptus, quando quis propositum sacramenti suscipiendi habet, sed ipsum executioni mandare non potest: & tunc dicitur sacramentum voto & proposito susceptum salutem operari, ac si actu susciperetur, quia, vt dicitur 4. Sent. d. 4. q. 3. artic. 3. quæstiunc. 2. voluntas pro facto reputatur ei qui non habet tempus operandi. Confirmatur conclusio auth. Petri Act. 4. Non est aliud nomen, &c.

ADVERTENDVM quòd ista authoritas confirmat propositum, inquãtum intendit neminem saluari posse nisi in fide Iesu Christi, & consequenter nisi per sacramẽta à Christo ad remotionem peccati instituta. sic enim sequitur, quod sicut nullus saluari potest nisi in fide Iesu Christi, ita nec saluari potest nisi sacramẽto pœnitentiæ actu vel proposito subiiciatur. Per hoc autem, inquit S. Thom. excluditur quorundam error dicentium hominem posse peccatorum veniam cõsequi sine cõfessione & proposito confitendi, vel quòd per prælatos ecclesiæ dispensari potest quòd ad confessionem quis non teneatur. hoc enim patet esse falsum, tum quia non possunt prælati ecclesiæ agere vt claues ecclesiæ frustrẽtur, in quibus tota potestas eorum consistit. supple: frustrarentur autem si sine ipsis quis posset remissionem peccatorum consequi. potestas enim clauium superflua esset, tum quia non possunt agere vt sine sacramento à passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur, sicut neque quòd aliquis sine baptismo saluetur, sed hoc est solius

Christi, qui est sacramentorum institutor & author.

PRO huius declaratione aduertenda sunt duo ex doctrina S. Thom. 4. Sent. d. 17. q. 3. art. 1. quæstiunc. 5. Primum est, quòd institutio Ecclesiæ præsupponitur ad operationem ministrorum: sicut opus creationis præsupponitur ad opus naturæ, quum ministri ecclesiæ instituantur in ecclesia fundata, ecclesia autem fundatur in fide & sacramentis: ideo ad ministros ecclesiæ nec nouos articulos fidei edere, aut editos remouere, nec noua sacraméta instituere, aut instituta remouere pertinet, sed ad Christum, qui est ecclesiæ fundamentũ: & secundum hoc procedit secunda ratio S. Tho. nam quum dicit ministros non posse dispensare vt quis sine sacramento à passione Christi virtutem habentem remissionem consequatur, dat intelligere quòd si sacramentum haberet virtutem & efficaciam ab ipsis ministris vtpote ab ipsis instituta, posset in illis dispensare: sed quia non habét ab ipsis virtutem, sed à passione Christi à quo sunt instituta, ideo in illis solus Christus potest dispensare, non autem ecclesiæ ministri.

Secundum est, quòd quum dicitur ministros dispésare nõ posse vt quis sine confessione remissionem peccatorum consequatur, hoc intelligitur de confessione secundum quòd obligat ex vi sacraméti, non autem secundum quòd obligat ex præcepto ecclesiæ. licet enim nõ possit papa dispensare vt qui peccatum mortale commisit, nunquam illud confiteatur, potest tamen dispensare vt possit diutius confessionem differre quàm sit ab ecclesia institutum. Quando autem quis teneatur confiteri ex obligatione iuris diuini, vide sanctum Thomam, articulo allegato, quæstiunc. 4.

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina S. Thom. 4. Sent. dist. 17. in expositione literæ, quòd opinio prædicta quæ etiam à Magistro sentétiarum recitatur, nunc est hæresis propter determinationem ecclesiæ sub Innocentio tertio, in cap. Omnis vtriusque sexus. nõ enim quia sit explicitè contra aliquem articulum, vel sit præcedens aut sequens ad ipsum, est hæresis, sed quia implicitè continet aliquid contrarium fidei, scilicet quòd claues ecclesiæ non sint necessariæ ad salutem, quod vocat hoc loco sanctus Thomas frustrari claues, & per ecclesiam determinatum est quòd aliquid contrarium fidei sequatur. Vlterius, quia quantum ad necessitatem paria esse posuit S. Thom. baptismum & claues ecclesiæ quibus se homo per confessionem subiicit, notat quòd sicut baptismus efficaciam habet ad remissionem peccati. etiam antequan actu suscipiatur, dum est in proposito, in ipsa tamen actuali susceptione pleniorem effectum confert & gratiæ & remissionis, & quandoque confertur gratia, & remittitur culpa ei cui prius dimissa non fuit: ita & de clauibus per omnia dicendum est.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina S. Thom. 4. Sent dist. 18. q. 1. art. 3. quòd aliquando præparatio sufficiens ad susceptionem effectus baptismi & pœnitentiæ, ipsam sacramenti susceptionem præcedit tempore, & tunc in tali præparatione & dispositione cum proposito suscipiendi sacramentum confertur gratia & remissio culpæ, atque liberatio à reatu pœnæ æternæ, in ipsa autem actuali susceptione sacraméti augetur gratia vi sacramenti, & à reatu pœnæ homo absoluitur, aut totaliter, sicut in baptismo, aut quantum ad aliquam partem, vt in confessione: aliquando verò dispositio sufficiens ad effectum sacramenti, scilicet ad gratiam & remissionem peccatorum non præcedit tempore, licet aliqua insufficiens præparatio præcedat etiam cum proposito suscipiendi sacramentum: & tunc ex sacramento secundùm quòd est in proposito, non confertur gratia, neque causatur remissio peccatorum, sed in ipsa susceptione sacramenti virtute ipsius gratia confertur, per quam culpa dimittitur, propterea quòd sufficiens dispositio in ipsa susceptione sacramenti causetur, puta quando quis de attrito fit contritus: quod quidem in ipsa confessione & absolutione vi clauium fit, nisi quis obicem gratiæ ponat. Vnde bene dicitur hoc loco, quòd per baptismum & confessioné aliquando confertur gratia secundum quòd in proposito tantùm sunt, aliquando verò secundum quòd sunt actu. Quarta conclusio est: Minister ecclesiæ absoluédo virtute clauium aliquid de pœna temporali dimittit, cuius debitor remansit pœnitens post contritionem, ad residuum verò sua iniunctione obligat pœnitentem. Primam partem probat, quia in ipsa confessione & absolutione plenior effectus gratiæ & remissionis confertur. Secundam verò relinquit manifestam, quia quum remissio pœnæ nõ fiat nisi vi clauium: si per absolutionem non remittitur tota pœna, manifestum est illud quod remanet soluendum de pœna: oportere ex iudicio habentis claues taxari & imponi.

ADVERTENDVM quum dicitur vi clauiũ aliquid pœnæ in absolutione dimitti, quòd hoc intelligitur supposito quòd contritio non fuerit sufficiens ad deletionem omnis pœnæ debitæ. Si enim fuisset tota pœna in contritione dimissa, non dimitteretur aliquid eius in absolutione.

ADVERTENDVM est etiam, quòd quantò maior gratia recipitur, tantò minus de imputabilitate peccati præcedentis manet, & ideo minor pœna purgans debetur, vt dicitur in quarto Sententiarum, articulo præallegato. Idcirco cùm plenior gratia in ipsa confessione & absolutione conferatur, bene infertur quòd aliquid de pœna cuius pœnitens debitor remansit, post contritionem remittatur. aucta enim causa necesse est & effectum augeri.

ATTENDENDVM est tamen, quòd virtute clauium de pœnis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur, vt inquit S. Thom. articulo præallegato quæstiunc. 2. ad 3. nõ autem æqualiter secundum absolutam æqualitatem. non enim si aliqua quantitas pœnæ magno peccato debitæ remittitur vi clauium, tanta quantitas pœnæ debitæ minori peccato remittitur, quia posset esse quòd minori peccato non deberetur maior quantitas pœnæ quàm sit illa quantitas maiori peccato debita quæ remittitur, & sic remaneret minus peccatum omnino sine pœna, quod non conuenit esse ex vi clauium, licet ex vehementia contritionis illud possit accidere, vt dictũ est superius: sed cæteris paribus si per vnam absolutionem virtute clauium remittitur decima pars pœnæ debitæ maiori peccato per eandem absolutionem remittitur decima pars pœnæ minori peccato debitæ: & sic de aliis partibus est dicendum.

CIRCA essentiã clauium ecclesiæ de quibus sæpenumero facta mentio est, aduertendum quod Scotus 4. Sent. dist. 19. tenet huiusmodi claues secundum essentiam à charactere sacerdotali distingui, quæ est potestas conficiendi corpus Christi, quia illa fuit Apostolis collata in cœna Domini: potestas autem clauium illis post resurrectionem collata fuit. Tenet etiam quòd duę claues ecclesiæ, scilicet authoritas cognoscendi de culpa, & authoritas sententiandi siue absoluendi & condénandi, sunt essentialiter distinctæ, quia potest alicui dari vna authoritas absque alia S. Tho. auté 4. Sét. dist. 18. q. 1. art. 1. quęstiunc. 2. ad primũ, tenet characteré sacerdotalem & claues esse essentialiter eadem, & quòd non differunt nisi ratione in ordine ad diuersos effectus. Ad rationem autem Scoti dicitur ex sententia ipsius S. Thom. 4. Sent. dist. 24. q. 2. artic. 3. ad 2. quòd potestas sacerdotalis quæ data est in cœna Domini quo ad primum & principalem actum, qui est conficere corpus Christi eadem postmodum data est post resurrectionem quo ad secundarium actum, qui est absoluere & ligare. Quo ad ipsas verò claues tenet etiam S. Tho. expressè 4. Sent. dist. 18. q. 1. ar. 1. quæstiunc. 3. quòd secũdum authoritatis essentiam est vna, sed distinguuntur duæ claues ex comparatione ad actus, quorum vnus alium præsupponit. Nec obstat quod dicit Scotus, quia vna authoritas absque alia conferri possit. nam non inconuenit aliqua in aliquibus esse diuersa separata, in aliquo verò vnum esse: sicut substantia intellectiua separata distinguitur à substantia sensitiua in brutis existente, & tamen in homine substantia intellectiua & & sensitiua sunt realiter idem. Quantum ad tertium, scilicet de necessitate satisfactionis, ponitur hæc conclusio. Satisfactio est necessaria: hãc autem non potuit S. Thom. explicitè, sed implicitè ex præcedentibus deducitur, & ex probationibus cõuincitur. Probatur autem primò sic: Absolués obligat pœnitentem ad residuum pœnæ cuius remanet debitor post cõtritioné & remissionem vi clauium factã, ergo necessaria est satisfactio. probatur consequentia, quia dictæ obligationis impletio satisfactio dicitur.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ, tertia parte quæst. 90. articulo secundo, & quarto Sent. distinct. 16. quæst. 1. articulo primo, quòd cum recompensatio offensæ quæ fit per pœnitentiam, fiat secundum arbitrium Dei in quem peccatur, eò quòd in tali recompensatione redintegratio amicitiæ cum Deo quæratur, oportet vt fiat secundum arbitrium ministri Dei. talis autem recompensatio secundum arbitrium Dei siue eius ministri dicitur satisfactio. ideo ex hoc quòd sacerdos obligat vi clauium pœnitentem ad solutionem alicuius pœnæ, optimè concluditur satisfactionem necessariam esse pœnitenti & volenti offensam Dei recompensare.

Probatur secundò. Ad spiritualem sanationé requiritur vt homo liberetur ab illa debilitatione naturalis boni quam per peccatũ incurrit, vt superius dicebatur: sed hoc fit per satisfactioné, dum videlicet homo à malis abstinet, & assuescit bonis, Deo spiritum subiiciendo per orationé, carnem verò domando per ieiunium, vt sit subiecta spiritui: & rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adiungendo, à quibus fuit separatus, scilicet separatione charitatis per culpam, ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd S. Thom. in iis verbis enumerat omnia opera satisfactoria posita à Magistro Sententiarum quarto distinct. 15. quæ sunt, eleemosyna, ieiunium, & oratio. Nam per eleemosynam aliquid nobis ex bonis fortunæ subtrahimus, per ieiuniũ verò aliquid ex bonis corporalibus, sed per orationem bona animi totaliter Deo submittimus: & sic per huiusmodi opera satisfactoria sanatur debilitas illa naturalis boni quę per peccatum contrahitur.

EX prædictis infert S. Thom. hoc corollarium. Non quilibet sacerdos quemlibet potest absoluere à peccato, sed eum tãtùm in quem accipit potestatem. probatur, quia minister ecclesiæ in vsu clauium iudicium quoddam exercet, nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos.

AD huius euidentiam duo sunt attendenda. Primum est ex doctrina S. Thom. quarto Sent. dist. 19. q. 1. art. 3. quæstiunc. 1. ad 1. quod duplex est potestas, scilicet potestas ordinis, & potestas iurisdictionis. Potestas ordinis dicitur potestas quæ ordinem concomitatur, puta potestas conficiendi corpus Christi, potestas ligandi atque soluendi in foro animæ, & similia. Potestas auté iurisdictionis est qua aliquis alteri ius dicere potest, & cum ligare atque absoluere in foro contentioso. Potestas ordinis æqualiter est in omnibus sacerdotibus, & quantum est ex se, ad omnes & ad omnia peccata se extendit, quia videlicet in se sufficiens est omnem pœnitentem ab omni peccato absoluere: sed potestas iurisdictionis non est æqualiter in omnibus sacerdotibus, sed in Petro & successoribus eius est respectu omnium fidelium, in aliis verò est secundum limitationem eius à pontifice mediatè vel immediatè datam, quia data est Petro omnis iurisdictio indistinctè dum ei dictum est: Tibi dabo claues, &c. & pasce oues meas, aliis autem secundum Petri cõmissionem diuiditur. Licet ergo potestas ordinis quantum est de se, ad omnem absoluédum se extendat, vsus tamen talis potestatis extendi non potest nisi in eum in quem sacerdos habet potestatem iurisdictionis, per quam is in quem vsus clauium exercetur, efficitur subiectus absoluenti. ideo Papa omnem pœnitétem à peccato potest absoluere, quia in omnem Christianum iurisdictionem habet: alius autem sacerdos illos dũtaxat potest absoluere, qui suæ iurisdictioni commissione pontificis sunt subiecti. Et hoc quidem dedit hoc loco intelligere S. Tho. dum dixit quòd quia minister ecclesiæ in vsu clauium iudiciũ quoddam exercet, ideo non potest sacerdos absoluere nisi eum in quem accipit potestatem. In his enim verbis vult præter potestatem ordinis oportere esse in sacerdote absoluente potestatem etiam iurisdictionis in eum qui absolui debet. Nec obstat quòd pœnitentia est sacramentum iudiciale voluntarium, quia licet sit voluntarium ex parte pœnitentis, quãtum ad hoc quòd nullus eum inuitum absoluere potest, non tamé voluntarium quantum ad hoc ꝙ possit sibi quem voluerit cõfessorem eligere à quo absoluatur. Non obstat etiam quòd Papa absolui potest ab eo cuius iurisdictioni non subditur, quia Papa nullius curæ est particulariter commissus, omnes autem alij sunt eius curæ commissi, & eius quibus ipse voluerit: ideo non est simile de Papa & de aliis hominibus. Secundò attendendum est, quòd ea quæ hîc dicuntur, sunt intelligenda extra casum necessitatis. Nam in necessitatis articulo, quando scilicet non adest copia proprij sacerdotis, & quis tenetur confiteri, vt in casu mortis, à quolibet sacerdote absolui potest secundum S. Thom. loco præallegato: & hoc dicit S. Thom. in quarto Sent. dist. 20. q. 1. art. 1. quæstiunc. 2. ad primum, esse de voluntate ecclesiæ quæ accepta vt quilibet sacerdos quemlibet in articulo mortis possit absoluere. nec tamen propter hoc mutatur minister pœnitentiæ, sed solùm ab ecclesia aliquo modo habet vt vsum iurisdictionis in quemlibet in tali casu exercere possit, quem vsum extra hunc casum non habet. Vide de hac materia plenius apud Capreo. 4. distinct. 19.

Vltimo

Vltimo loco, quia in præcedentibus dictum est pœnitentiam & sacramentum esse, & habere partes enumeratas superius, vt completior habeatur hic huiusce rei notitia, primò videndum est ex doctrina S. Thom. tam in tertia parte quàm in quarto Sent. quomodo pœnitentia sit sacramētum: secundò quomodo contritio, confessio, & satisfactio eius partes sint.

AD euidentiam primi considerandum primò, quòd pœnitentia dupliciter sumitur. Vno modo vt est virtus, alio modo, vt est sacramentum. Primo modo est habitus in voluntate existēs, quo quis dolet de peccato cum emendationis proposito, cuius actus interior est contritio, exterior verò confessio & satisfactio. Secundo modo est aliquod sensibile signum quod sanctitatem significat & efficit, primò ad remotionem actualis peccati ordinatum.

Considerandum secundò, quòd cum in quolibet sacramento sint tria, scilicet id quod est sacramētum tantùm, quod inquam est solummodo signū sanctitatis: id quod est res & sacramētum, id est primus effectus sacramenti, qui est res causata à sensibili signo, & significat vltimū sacramenti effectum: & id quod est res tantùm, id est vltimus sacramenti effectus: in pœnitentia secundum S. Thom. sacramētum tantùm est actus exterior tam per peccatorem pœnitentem exercitus quàm per sacerdotem absoluentem: res autem & sacramētum: est pœnitentia interior peccatoris: res tantùm, est remissio peccati.

SED circa hoc difficile dubium occurrit. Non enim videtur posse pœnitentia interior esse res & sacramentum siue primus effectus pœnitētiæ, tum quia contritio quæ est interior pœnitētia, ponitur pars sacramēti pœnitentiæ: pars autem sacramenti non potest esse primus eius effectus, aliàs idem esset causa & effectus: tum quia pœnitētia interior præcedit confessionem & absolutionem, effectus autem suam causam non præcedit.

Ad hanc difficultatem tollendam Cap. in 22. dist. 1. art. 2. quarti sequens Petrum de Palude ad hoc declinat, quòd in sacramento pœnitentię oportet secundum mentem S. Thom. pręter pœnitentiam interiorē ponere aliquem ornatum in anima qui sit primus effectus sacramenti, & dispositio ad gratiam per modum actus primi: & hunc dicit esse id quod S. Thom. gratiam sacramentalem vocat, id est effectum proprium ad quem pœnitentiæ sacramentum est institutum præter effectum communem omnibus sacramentis, qui est gratia, dicitque hunc ornatum prius natura effici & causari à sacramento pœnitentiæ, quàm interior pœnitentia sit effectus sacramenti, imò quòd fortè habet aliquam causalitatem super ipsam quo ad eius complementum. Ad id autem quod inquit sanctus Thomas pœnitentiam interiorem esse rem & sacramentum, dicit quòd non intelligitur hoc quantum ad essentiam & productionem ac inceptionem ipsius, sed quantum ad aliquod sui complementum, puta quantum ad eius intentionem, aut formationem per gratiam & charitatem, aut quātum ad virtutem sanandi peccatum. vnde pro illa duratione quæ præcedit absolutionem, non est res & sacramentum actu, sed tantùm aptitudinem. Sed hæc opinio quantum ad hoc quòd oporteat ponere aliquem ornatum præter interiorem pœnitentiam qui sit pars sacramenti pœnitentiæ, quodque talis ornatus sit gratia quam sanctus Thomas sacramentalem vocat, non videtur mihi ad mentem sancti Thomæ esse, quia quum vbi ex proposito & particulariter de ipsa pœnitentia loquitur, dicat pœnitentiam interiorem esse id quod est res & sacramentum, vt patet 3. q. 84. artic. 1. ad tertium. & 4. dist. 22. q. 2. art. 1. quæstiunc. 2. de nulloque alio tanquam de re & sacramento huiusmodi mentionem faciat, non videtur mihi ab hac sententia discedendum propter aliqua communiter ab ipso dicta, quę huic sententiæ aduersari videntur. Expresse autem eius menti repugnare videtur quòd gratia sacramentalis sit talis ornatus qui est dispositio ad gratiam. Nam apud ipsum (vt patet 4. Sent. dist. 1. q. 1, art. 4. quæstiunc. 5.) gratia sacramētalis ponitur non dispositio ad gratiam, sed gratiæ, secundum quòd à sacramento causatur, effectus, sicut & dona & virtutes gratiæ effectus sunt. Non videtur quoque etiam posito tali ornatu quòd ipse possit habere aliquam causalitatem super pœnitentiam interiorem, quia sacramentum quantum ad omnem sui partem oportet præcedere primum sacramenti effectū saltem natura: pœnitentia autem interior aliquo modo est pars sacramenti pœnitentiæ secundum etiam Capreolum. ideo necesse est vt natura talem ornatum præcedat. Non obstat autem prædictis primò, quod sanctus Thomas de Veritate, quæst. 27. art. 2. inquit sacramenta peruenire ad proprios effectus qui dicuntur gratiæ sacramentales, ad quos sequitur infusio gratiæ gratum facientis, vel eius augmentum. Dicitur enim quòd duplex est proprius effectus sacramenti. Vnus qui est primus & immediatus, qui dicitur res & sacramentum, & dicitur in aliquibus character: alius qui inter vltimos sacramenti effectus computatur, ad quem scilicet sacramētum est primò institutum: & vterque potest dici gratia sacramentalis, quia vterque habet habitudinem ad gratiam per sacramentum causatam: sed differunt primò, quia primus effectus est dispositio ad gratiam, & ipsam saltem ordine naturæ antecedit. Secundus autem est effectus gratiæ secundum quòd per sacramentum causatur. est enim effectus quidam consequens gratiam causatam per sacramentum ad reparandum aliquem defectum qui ex peccato incidit, & vocatur quandoque à sancto Thoma diuinum auxilium ad consequendum sacramenti finem: qui scilicet est remotio alicuius defectus ex peccato derelicti. Differunt secundò, quia primum effectum directè attingit sacramentum, secundum autem sacramentum non attingit directè, sicut nec gratiam, sed tantum dispositiuè. Omnia enim sacramenta ad gratiam disponunt: sed secundum quòd sunt diuersa sacramenta, diuersimodè ad ipsam disponunt, id est secundum quòd ex gratia alij & alij effectus contra defectus ex peccato incidentes proueniunt. Dictum ergo S. Thom. intelligitur de gratia sacramentali primo modo, non autem secundo modo, vt videtur Capr. intelligere, sed illa gratia sacramentalis non distinguitur in sacramento pœnitentiæ à pœnitentia interiori, secundum quòd est effectus sacramenti: sic enim se habet pœnitentia interior ad sacramentum pœnitentiæ, sicut character in aliis sacramētis habentibus characterem. Non obstat secundò quod sanct. Thom. inquit 4. Sent. dist. 27. q. 1, art. 3. quæstiunc. 2. ad 3. adultos posse per baptismū gratiam suscipere in dormiendo propter habitualem dispositionem ex motu liberi arbitrij pręcedente. Dicitur enim primò quod hoc dictū non est ad propositū, quia non loquimur hic de dispositione antecedente sacramētum, cuiusmodi est motus liberi arb. baptismi susceptionem præcedens, sed de dispositione ad gratiā per sacramētum producta, per cuius productionem dicitur sacramentū gratiā producere, quę in sacramento baptismi est character, non autē motus liberi arb. Dicitur secundò, quod illa habitualis dispositio ex actu liberi arb. præcedente, non est aliquid reale ex actu liberi arb. derelictū, sed dicit tantùm quandam habitudinem rationis ad ipsum actum præcedentem. Ex hoc enim q. aliquis habuit talem actum in vigilia, est dispositus ad gratiam per baptismum suscipiendam in dormiendo.

Non obstat tertiò, quòd pœnitentiæ sacramentum in fictè accedēte, recedente fictione habet effectum secundum S. Thom. hoc autem nō videtur posse esse nisi aliquem effectum post se relinquat alium à motu liberi arbitrij. Dicitur enim quod minor est falsa. licet enim in baptismo & aliis sacramentis in quibus character imprimitur, recedente fictione quis dicatur consequi effectum & fructum sacramenti aliquo modo virtute sacramenti, inquantum ex sacramento relinquitur character, qui remoto impedimento est talis effectus causa dispositiua, in sacramento tamen pœnitentiæ non dicitur quis fructum absolutionis recedente fictione consequi, quia ex ipsa absolutione remaneat in ficto aliqua dispositio absoluta in qua virtus pœnitentiæ saluetur, sed quia fictio in sacramento pœnitentiæ existens quæ imperfectum dolorem de peccato siue imperfectam dispositionem importat tollitur per verā contritionē quæ est dispositio ad remissionem peccatorum, qui est fructus natus ex sacramento pœnitētiæ consequi: & in homine qui fictus accessit, remanet habitudo rationis ad sacramentum susceptum. Vnde ex eo quòd quis sacramento confessionis se subiecit, accedente vera contritione consequitur diuina virtute agente id ad quod sacramentum confessionis est ordinatum, & nō tenetur amplius eadem peccata confiteri, sed tantùm suam fictionem, quia prius verum suscepit sacramentum. Potest etiam dici, & fortè melius, quòd licet ex sacramento pœnitentiæ remanserit in ficto aliqua dispositio per quam recedente fictione, sacramenti effectum consequitur, illa tamen dispositio non est aliquid ab interiori pœnitentia distinctum, sed est ipsa pœnitentia facta aliquo modo perfectior per exterioris pœnitentiæ susceptionem, licet tantam perfectionem non sit consecuta vt esset ad effectum vltimum pœnitentiæ sufficiens. Dicitur autē illa dispositio remanere actuali etiam dolore transeunte, eo modo quo in voluntate dicitur manere aliquid propositum habitualiter, postquam actus trāsiit. Propterea sustinendo quòd per sacramentum pœnitentiæ non causetur in pœnitēte aliquid quod sit res & sacramentum ab interiori pœnitentia distinctum, soluendum est dubium superius motum.

AD cuius dissolutionem præmittendum est primò, q. cum sacramentum rem aliquam sensibilem importet, quæ est signum & causa sanctificationis, & materia in sacramento pœnitentiæ non sit aliqua corporalis materia, sed actus pœnitentis, contritio non habet quòd sit pars materialis & integralis sacramenti pœnitentiæ nisi vt aliquo sensibili signo manifestatur. secundum enim quòd est in mente, solùm est pars pœnitentiæ interioris, non autem pœnitentiæ exterioris, quæ est sacramentum.

PRÆMITTENDVM secundò, quòd licet in aliquibus sacramentis sacramentum secundum quòd est in proposito, sit causa tantùm eius effectus qui dicitur res siue vltimus effectus sacramenti, non autem causa eius quod dicitur res & sacramentum, nisi cùm actu exhibetur, vt patet in baptismo, per quem non causatur character nisi cùm actu exhibetur: in sacramento tamen pœnitentiæ in quo nō imprimitur aliqua indelebilis dispositio, & in quo ipsi actus humani sunt dispositio ad eius vltimum effectum, ipsum sacramentum non solùm secundum quòd actu exhibetur, sed etiam secundum quòd est in proposito, effectiuè id quod est res & sacramentum causat. vnde cum sit causa effectiua gratiæ instrumentaliter, ex eo quòd causat id quod est res & sacramētum, quod est dispositio ad gratiam, sequitur quòd etiam secundum quòd est in proposito tantùm, est causa totius sui effectus.

PRÆMITTENDVM tertiò, quòd differet pœnitentiæ sacramentum ab aliis sacramentis quātum ad materiam, quia vt dicitur quarto Sententiarum dist. 14. q. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 1. & ad 2. id quod est materiale in aliis, habet virtutem aliquam gratiæ causatiuam, & per consequens causatiuam dispositionis ad gratiam quæ est res & sacramentum. materiale autem in sacramento pœnitentiæ nullo modo est causatiuum gratiæ efficienter, & consequenter neque eius quod est res & sacramentum, sed tantùm id quod est formale in ipso, scilicet absolutio sacerdotis vi clauium facta. Et si aliquando inquit S. Thom. ex vi actuum pœnitentis causari peccatorum remissionem, vt ait 3. q. 86. art. 6. intelligitur non secundum se, sed vt ex ipsis & eo quod est formale, fit vnum. ex eo enim quòd actus pœnitentis ordinem habent ad claues ecclesiæ quæ remissionem peccatorum efficiunt, possint dici & ipsi eam remissionem aliquo modo causare, inquantum videlicet forma eius cuius sunt materia, virtutem eius causatiuam habet. Vnde sanctus Thomas de Verit. quæst. 28 art. 8. ad 2. inquit quòd contritio si secundum se consideretur, non se habet ad gratiā nisi per modum dispositionis. sed si consideretur inquantum habet virtutem clauium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti pœnitentiæ. Addit quoque quod ex hoc non habetur quòd contritio sit causa efficientis remissionis culpæ per se loquendo, sed virtus clauis,

PRÆMITTENDVM quartò, quòd pœnitentia interior dupliciter considerari potest, vt dicitur in quarto Sententiarum, distin. 14. quæstione secunda artic. 1. Vno modo vt est quidam actus virtutis, proueniens scilicet ab habitu pœnitentiæ, quæ est virtus. Alio modo vt est actus operans ad sanationem peccati, quæ est vltima res sacramenti pœnitentię. primo modo non consideratur vt aliquid ad pœnitentiæ sacramentum pertinens: sed bene secundo modo.

ISTIS præmissis dicitur ad dubium primò, quòd contritio & pœnitentia interior est effectus sacramenti pœnitentiæ exterioris tanquam id quod est res & sacramentum, secundum quòd habet efficaciam sanandi peccatum, non autem inquātum est actus virtutis. hanc autem efficaciam sanandi intelligo non per modum efficientis, sed per modum dispositionis materialis, quod patet, qua S. Thom. in loco præallegato in secunda ratione in oppositum vult, quòd idcirco pœnitentia interior est res pœnitentiæ exterioris, quia immediatè causat remissionem peccatorum, qui est pœnitentiæ exterioris vltima res: & dat exemplum de charactere. constat autem quòd character non causat immediatè vltimam rem sacramenti, secundum ipsum, per modum efficientis, sed tantùm per modum dispositionis. ideo, &c.

Dicitur secundò, quòd hanc efficaciam à pœnitentia exteriori actu exhibita aliquãdo quidem simpliciter, sicut cum aliquis ad confessionem accedit non plenè contritus. tunc enim nisi quis ponat obicem, virtute clauium causatur plena contritio, quæ est sufficiens dispositio ad sanationem peccati, aliquando autem habet nõ simpliciter, sed secundum quandam ipsius intentionem, sicut cum quis plenè contritus ad confessionem accedit. tunc enim cùm actu pœnitentia exterior siue absolutio exhibetur, intenditur ipsa contritio, & fit perfectior dispositio ad sanationem peccati, propter quod augetur gratia, & fit perfectior sanatio. Cum autem instatur, Primò, quia contritio est pars pœnitentiæ, idem autem non potest esse effectus & causa: dicitur primò, quòd contritio non est effectus suiipsius, sed eius quod est formale in pœnitentia exteriori, scilicet virtutis clauium, & absolutionis: quia vt dictum est, pars materialis huius sacramenti non est secundum se causa gratiæ. Non est autem inconueniens, id quod est formale in hoc sacramento, esse causam alicuius partis materialis quantum ad aliquam eius perfectionem. Dicitur secundò, quòd etiamsi admittatur aliquo modo ex vnione ad claues, materiam huius sacramenti esse causam gratiæ: non est inconueniens idem esse causam suiipsius secundum diuersa esse, & secundum diuersas rationes. sic autem contritio causa suiipsius dicetur esse. Nam ipsa secundum quòd est aliquo sensibili signo manifestata, aut secundum quòd est in proposito talis manifestationis, est causa sui vt habet esse interius, non quidem quantum ad sui essentiam, sed vt est sanatiua peccati per modum dispositionis completæ. Nam voluntas dolens de peccato, habens propositum confitendi & huiusmodi dolorem manifestãdi sacerdoti per aliquod sensibile signum, perfectum dolorem habet, & sufficientem ad sanationem peccati, quod non esset nisi tali proposito esset coniuncta. similiter hunc dolorem augent & perficiunt ipsa actualis confessio, & alia signa sensibilia contritionis significatiua, adiuncta sacerdotis absolutione.

Cùm etiam instatur, quia contritio præcedit cõfessionem & absolutionem dicitur, ꝙ licet aliquo modo possit procedere confessionem & absolutionem, non tamen vt est sanatiua peccati. hanc enim virtutem non habet, nisi confessio & absolutio saltem in proposito & desiderio habeatur. vnde si accipiatur contritio secundum quòd est effectus pœnitentiæ exterioris in proposito existentis, sic non præcedit sacramentum pœnitentiæ, sed est posterior natura, cum virtute sanandi peccatum ab illo proposito habeat. Si etiam accipiatur secundum quòd est effectus pœnitentiæ secundum quòd actu exterius exhibetur, sic etiam non præcedit ipsum sacramentum, sed ipsum naturaliter sequitur, cum ab eo illam virtutem habeat aut simpliciter aut quantum ad eius intentionem: vnde pœnitentia interior nullo modo præcedit pœnitentiam exteriorem secundum quòd est eius effectus.

AD euidentiam secundi considerandum primò, quòd pœnitentia est quoddam totum essentiale, & quoddam totum integrale, quemadmodum homo. Inquantum enim est totum essentiale, partes eius sunt materia & forma, inquantum verò est totum integrale, partes eius sunt partes materiæ. Pars ergo essentialis ipsius ex parte materiæ se tenens sunt actus pœnitentis, pars verò se tenens ex parte formæ est absolutio sacerdotis potestatem clauium habentis: sed partes integrales ipsius sunt contritio, confessio, & satisfactio. vnde istæ partes simul sumptæ cõparatæ ad totum sacramentum compositum ex materia & forma, possunt dici pars essentialis pœnitentiç comparatæ autem ad ipsam totam materiam possunt dici partes materiales eius, & partes integrales, sicut partes corporis humani comparatæ ad totum compositum ex anima & corpore, sunt eius pars essentialis: comparatæ verò ad solum corpus hominis dicuntur partes eius materiales & integrales. Cum ergo contritio, confessio, & satisfactio dicuntur partes pœnitentiæ sacramenti, intelligitur ꝙ sunt partes eius materiales & integrales. Vnde isti actus sunt quidẽ actus pœnitentiæ virtutis, non autem eius materia: pœnitentiæ autem quæ est sacramẽtum, sunt materia, & partes materiales. Considerandum secundò, quòd quia actus pœnitentis qui sunt materia pœnitentiæ, non sunt omnes, simul, sed sibi inuicem succedunt, pœnitentia inquantum est quoddam totum integrale, non est totum permanens, sed successiuum: ideo non oportet quòd posita vna parte pœnitentiæ conantur omnes eius partes, licet ad existẽtiam cuiuslibet partis dicatur aliquo modo ipsa pœnitentia esse. Nam in successiuis dicitur totum esse quando aliqua eius pars est in actu.

ADVERTENDVM, quòd hoc sacramentum non est absolutè de necessitate salutis, sed est necessarium supposito peccato, contra quod est institutum.

De sacramento extremæ vnctionis.

Caput 73.

Idem 4. Sent. dist. 23.



QVIA verò corpus est animæ instrumentum, instrumentum autem est ad vsum principalis agentis necesse est quòd talis sit dispositio instrumenti, vt competat principali agenti: vnde & corpus disponitur secundum quod congruit animæ, ex infirmitate igitur animæ, quæ est peccatum, interdum infirmitas deriuatur ad corpus: hoc diuino iudicio dispensante: quæ quidem corporalis infirmitas interdum vtilis est ad animæ sanitatem, prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter & patienter: & ei quasi in pœnam satisfactoriam computatur. Est etiã quandoque impeditiua spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. conueniens igitur fuit vt contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur secundum quòd ex peccato deriuatur infirmitas corporalis: per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando: cum scilicet expedit ad salutem: & ad hoc ordinatum est sacramentum extremæ vnctionis: de quo dicitur Iac. 5. Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros ecclesiæ, & orent super eum, vngentes eum oleo in no. dom. & oratio fidei sanabit infirmum. Nec præiudicat virtuti sacramenti si aliquando infirmi quibus hoc sacramẽtũ confertur, non ex toto ab infirmitate corporali curantur: quia quãdoque sanari corporaliter etiam dignè hoc sacramentũ sumentibus nõ est vtile ad spiritualem salutẽ. Nec tamẽ inutiliter sumunt, quanuis corporalis sanitas non sequatur. Cum enim hoc sacramẽtum sic ordinetur contra infirmitatẽ corporis, inquãtum consequitur ex peccato: manifestum est ꝙ contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quæ sunt pronitas ad malum, & difficultas ad bonum: & tantò magis quãtò huiusmodi infirmitates animæ sunt propinquiores peccato, quàm infirmitas corporalis: & quidem huiusmodi infirmitates spirituales per pœnitentiam sunt curãdæ: prout pœnitẽs per opera virtutis quibus satisfaciendo vtitur, à malis retrahitur, & ad bonum inclinatur. Sed quia homo vel per negligentiam aut per occupationes varias vitæ, aut etiam propter temporis breuitatẽ, aut propter alia huiusmodi, prædictos defectus in se perfectè non curat: salubriter ei prouidetur, vt per hoc sacramẽtum prædicta curatio compleatur, & à reatu pœnæ temporalis liberetur: vt sic nihil in eo remaneat quod in exitu animæ à corpore eã possit à perceptione gloriæ impedire. Et ideo Iacobus addit. Et alleuiabit eum Dominus. Contingit etiam quòd homo omnium peccatorum quæ commisit, notitiã vel memoriam non habet, vt possit per pœnitentiam singula expurgare: sunt etiã quotidiana peccata sine quibus præsens vita non agitur, à quibus oportet hominẽ in suo exitu per hoc sacramẽtum emundari, vt nihil inueniatur in eo quod perceptioni gloriæ repugnet: & ideo addit Iacobus: quòd si in peccatis sit, dimittentur ei. vnde manifestum est quòd hoc sacramentum est vltimum & quodammodo consummatiuum totius spiritualis curationis: quo homo quasi ad participandam gloriam præparatur: vnde & extrema vnctio nuncupatur. Ex quo manifestum est quòd hoc sacramentum non quibuscunque infirmantibus est exhibẽdum, sed illis tantùm qui ex infirmitate videntur morti propinquare: qui tamen si conualuerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum deuenerint. Non enim huius sacramenti vnctio est ad consecrandum, sicut vnctio confirmationis, ablutio baptismi, & quædam aliæ vnctiones: quæ ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet dum res consecrata durat propter efficaciam diuinæ virtutis consecrantis. Ordinatur autem huius sacramenti inunctio ad sanandum, medicina autem sanatiua toties iterari debet, quoties infirmitas iteratur.

Et licet aliqui sint in statu propinquo morti etiã absque infirmitate, vt patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus huius sacramenti indigerẽt: non tamen exhibendum est nisi infirmanti: cum sub specie corporalis medicinæ exhibeatur, quæ nõ cõpetit nisi corporaliter infirmato. oportet enim in sacramentis significationem seruari. Sicut igitur requiritur in baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramẽto requiritur medicatio infirmitati corporali apposita. vnde etiã oleũ spiritualis est materia huius sacramẽti: quia habet efficaciã ad sanandũ corporaliter mitigãdo dolores: sicut aqua quæ corporaliter abluit, est materia sacramẽti in quo fit spiritualis ablutio. Inde etiã manifestũ est, sicut medicatio corporalis adhibẽda est ad infirmitatis originẽ: ita hæc vnctio illis partibus corporis adhibetur, ex quibus infirmitas peccati procedit: sicut sunt instrumenta sensuum, & manus, & pedes, quibus opera peccati exercentur: & secundum quorundam consuetudinem etiam renes, in quibus vis libidinis viget. Quia verò per hoc sacramentum peccata dimittuntur: peccatum autem non dimittitur nisi per gratiam: manifestum est quòd in hoc sacramento gratia confertur.

Ea

Dionys. lib. de Eccles. Hier. cap. 6.

Ea verò in quibus gratia illuminans mentem confertur, exhibere solùm pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminatiuus: vt dicit Dionysius. Nec requiritur ad hoc sacramentum episcopus, cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister episcopus: quia tamen hoc sacramentum perfectæ curationis effectum habet, & in eo requiritur copia gratiæ, competit huic sacramento quòd multi sacerdotes intersint, & quòd oratio totius Ecclesiæ effectum huius sacramenti coadiuuet: vnde Iacobus dicit: Inducat presbyteros Ecclesiæ, & oratio fidei sanabit infirmum. si tamen vnus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiæ cuius minister existit, & cuius personam gerit. Impeditur autem huius sacramenti effectus per fictionem suscipiẽtis, sicut contingit & in aliis sacramentis.

Iacob. 5.

Super Cap. 73.

POSTQVAM determinauit S. Thom de sacramento pœnitentiæ, consequenter de sacramento extremæ vnctionis determinat. Et ponit decem conclusiones, quarum prima est. Sacramentum extremæ vnctionis conuenienter est institutum. Probatur. Ex infirmitate animæ quæ est peccatum, interdum infirmitas deriuatur ad corpus, hoc diuino iudicio dispensante, quæ licet interdum vtilis sit ad animæ sanitatem, prout eam quis sustinet patienter, & ei quasi in pœnam satisfactoriam computatur, est tamen quandoque impeditiua spiritualis salutis, prout ex ea virtutes impediuntur: ergo conueniens fuit vt aliqua spiritualis medicina adhiberetur. secundum quòd ex peccato deriuatur infirmitas corporalis, per quam sanetur infirmitas corporalis, cum expedit ad salutem. ergo cõuenienter extrema vnctio est instituta. Probatur prima consequentia, quia corpus est animæ instrumentum, instrumentum autem cùm sit ad vsum principalis agentis, necesse est talem esse eius dispositionem, vt competat principali agenti, vnde & corpus disponitur, in naturali scilicet generatione, secundum quòd congruit animæ. Secunda verò probatur, quia ad illam sanationem ordinatum est extremæ vnctionis sacramentum, vt patet Iacobi 5. Infirmatur quis, &c.

ADVERTENDVM circa antecedens primò, quòd infirmitas corporis non est nata naturaliter ex actuali peccato consequi, sed tamen aliquando diuina dispositione consequitur, dum Deus hominẽ propter eius peccata in ægritudinem inducit, aut vt sic pro peccato satisfaciat: aut vt per ægritudinẽ releuetur à peccato, aut propter aliquid huiusmodi. propterea inquit sanct. Thom. quòd ex infirmitate animæ interdum infirmitas deriuatur ad corpus, hoc diuino iudicio dispensante.

ADVERTENDVM secũdò, cum dicitur in litera infirmitatem hominis quãdoque ei in pœnã satisfactoriam computari, quod flagella quibus homo pro peccatis affligitur à Deo, fiunt aliquo modo ipsius hominis patientis, inquantum ea ad purgationem peccatorum Deus acceptat: habent autem sic rationem satisfactionis, quia quando recompensatio offensæ fit ab ipso qui offendit, per aliquid sui, talis recompẽsatio rationem satisfactionis habet. De hoc vide 4. Sent. quæstiunc. 2. dist. 15. q. 1. art. 4.

SI dicatur hoc sacramentum esse inefficax & inutile, quia quandoque infirmi quibus confertur, non ex toto liberantur. Respondet sanct. Thom. & dicit primò, quod hoc non præiudicat virtuti sacramenti, quia quandoque sanari corporaliter, etiam dignè hoc sacramentum sumentibus, ad spiritualem salutem non est vtile, supple: hoc autem sacramentum ordinatur ad corporalem salutem tunc inducendam, quando hoc ad spiritualem salutem confert. Dicit secundò, quòd non etiam inutiliter sumitur, quãuis corporalis sanitas non sequatur. tum quia cum ordinetur contra corporis infirmitatem inquantum cõsequitur ex peccato, manifestum est quòd cõtra alias sequelas peccati ordinatur, quæ sunt pronitas ad malum, & difficultas ad bonum: & tantò magis, quantò sunt propinquiores peccato quàm corporalis infirmitas. quia enim homo propter negligentiam aut alia huiusmodi prædictos defectus in se perfectè per satisfactionem non curat, salubriter ei prouidetur, vt per hoc sacramentum prædicta curatio compleatur, & à reatu pœnæ temporalis liberetur, ne per aliquid in exitu animæ à corpore à perceptione gloriæ impediatur. ideo Apostolus Iacobus addit, Et alleuiabit eum Dominus. tum quia & contingit hominem omnium pecatorum quæ commisit notitiam vel memoriam non habere, vt possit per pœnitentiam singula expurgare, & sunt quotidiana peccata sine quibus præsens vita non agitur, à quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari. ideo addidit Apostolus, quòd si in peccatis fuerit, dimittetur ei. Ex quibus infert S. Thom. manifestum esse quòd hoc sacramẽtum est vltimum & quodammodo consummatiuum totius spiritualis curationis, tum ex effectu, quia videlicet per ipsum homo quo ad perceptionem gloriæ præparatur: tum ex nomine, quia videlicet extrema vnctio nuncupatur.

CIRCA id quod dictum est hoc sacramentum ad salutem corporis ordinatum esse, aduertendum ex doctr. S. Thom. 4. Sent. distin. 23. q. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ꝙ hoc intelligitur secundariò, non autem primò. ordinatur enim primò ad animæ sanitatem inducendam, secundariò verò ad sanitatem corporis secundum ꝙ animæ saluti est vtile, non quidem inducendã ex naturali proprietate materiæ huius sacramẽti, sed ex diuina virtute.

CONSIDERANDVM secundò, quòd idcirco non semper sequitur sanitas corporalis ex hoc sacramento, quia virtus operans nunquam inducit secundarium effectum nisi secundum ꝙ ad principalem effectum expedit. tunc verò semper inducit, quãdo expedit. non autẽ expedit semper salus corporis ad animæ salutem. ideo bene S. Tho. hac ratione probat non præiudicare virtuti huius sacramẽti, quòd aliquãdo plena salus corporis non sequatur, quia aliquando non est vtile ad spiritualem salutem.

CIRCA effectus spirituales huius sacramẽti quos hîc tangit S. Thom. considerandum est primò ex doctrina ipsius articulo præallegato quæst. 1. quòd licet sacramentum extremæ vnctionis tollat hæc tria, scilicet reliquias siue sequelas peccati, culpam tam mortalium quàm venialium, & reatum, non sunt tamen omnia ista æqualiter huius sacramenti effectus, sed principalis effectus eius, ad quẽ scilicet primò & principaliter est institutum, est remissio peccatorum quo ad eorum reliquias, quæ sunt debilitas & ineptitudo quædam ad fugam mali, & ad prosecutionem boni: remissio autem peccatorum quo ad culpam & quo ad reatum sunt eius effectus ex consequenti. inquantum enim per hoc sacramẽtum datur robur quod gratia facit quæ secum peccatum non compatitur, ex consequenti si inuenit peccatum aliquod quo ad culpam, tollit ipsum: vnde non semper remouet culpam, sed tantùm quãdo ipsam inuenit. similiter ad remotionem huiusmodi debilitatis siue reliquiarum peccati sequitur liberatio à reatu, ideo & liberatio à reatu est eius secundarius effectus.

CONSIDERANDVM secũdò, quòd ista debilitas animæ & ineptitudo ad actus gratiæ & gloriæ ex peccato derelicta, dicitur per extremam vnctionem remoueri, inquãtum per ipsam causatur quædam interior deuotio, scilicet habitualis, quæ est spiritualis vnctio, & est dispositio ad gratiam, & ad effectum ad quem principaliter est institutum. vnde talis interior deuotio est res & sacramentum, robur autem contra hanc debilitatem consequens gratiam secundum quòd ex huius sacramenti susceptione causatur, est res sacramenti: quod robur nihil aliud est quàm quædam dispositio & preparatio animæ ad actus gloriæ ad quos prius quodammodo contrariè ex pronitate ad malum erat inepta, quæ ineptitudo ex peccato causata est, & etiam remoto peccato quo ad culpam remanet, licet aliqualiter debilitata.

SED circa prædicta duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur per extremæ vnctionis sacramentum remoueri posse culpam. cum enim culpa actualis non remoueatur nisi per pœnitentiam, si is qui extremam vnctionem recipit, pœnitentiæ suscepit sacramentum, non est amplius in eo culpa, & sic per extremã vnctionem nulla culpa deletur. si autem sacramentum pœnitentiæ non suscepit, sibi non remittitur culpa: & sic etiam sequitur quòd culpa per extremam vnctionẽ non dimittitur. aut oportet dicere quòd pœnitentiæ sacramentum non est necessarium peccantibus, sed sufficit extrema vnctio. Secundum est, quia videtur velle S. Thom. hoc loco ab omni reatu pœnæ temporalis per hoc sacramentum hominẽ liberari, cũ dicat hac ratione ipsum à reatu liberari vt nihil sit in ipso quod eum in exitu animæ à corpore possit à perceptione gloriæ impedire. Ex hoc autem sequitur, quòd ille qui suscepto hoc sacramento decedit, ad nullam satisfactionem teneatur post mortem; sed statim euolet ad gloriam, & sic non oportebit pro eo fieri suffragia aut orationes, quod non videtur esse secundum Ecclesiæ intentionem.

AD primum horum dicitur ex doctrina sancti Thomæ loco allegato, quòd sic intelligitur dimitti culpa per extremam vnctionem, quòd tamen adsit pœnitentia in proposito ipsam extremam vnctionem suscipientis, quando ipsam exteriorem pœnitentiam suscipere non potest. tunc enim ex hoc sacramento simul cum proposito & desiderio confessionis confertur gratia per quam culpa remittitur, & sic non sequitur quòd pœnitentiæ sacramentum sit superfluum.

ATTENDENDVM autem cùm vult sanctus Thomas per hoc sacramentum emundari hominem à peccatis quæ in memoria nõ habet, quòd hoc intelligendum est quando talia peccata priùs per pœnitentiam non sunt dimissa, puta quia homo non est vsus debita diligentia ad recolendum ea. tunc enim homo in extremo positus si adsit generalis dolor eorum quorum per incuriam fuit oblitus, per hoc sacramentum ab omnibus emundatur.

AD secundum dicitur primò, vt videtur de mente sancti Thomæ artic. præallegato ad secundum, quòd non remittitur semper totaliter reatus pœnæ temporalis, ita quòd post mortem homo ad nullam satisfactionem teneatur, sed tunc tantùm quando adest interior dispositio ad remotionem talis reatus simul cum hoc sacramento sufficiens. Est enim hoc sacramentum ad remotionem omnis reatus remanentis post culpam ordinatum, quando in suscipiente est conueniens dispositio. Dicitur secundò, quòd semper aliquo modo remittitur reatus inquantum remota debilitate quæ erat ex peccato, fit leuior pœna. eandem enim pœnam leuius (inquit sanctus Thomas) portat fortis quàm debilis. Secunda conclusio est. Hoc sacramentum non quibuscunque in infirmantibus est exhibendum, sed iis tantùm qui ex infirmitate videntur morti appropinquare. Hanc conclusionem non probat S. Thom. sed eam ex præmissis manifestam relinquit. Si enim est vltimum sacramentum quo homo ad percipiendam gloriam præparatur, manifestum est quòd dari non debet nisi ex hac vita ad gloriam exituris.

ADVERTENDVM secundum doctrinam S. Thom. quòd licet in qualibet ægritudine possit dari hoc sacramentũ si genera pensentur ægritudinum, quia quælibet infirmitas augmentata mortem potest inducere, non tamen debet in quolibet statu ægritudinis dari, sed tantùm cum quis ex ægritudine est in mortis periculo. Ideo cum dicitur hic quòd nõn est exhibendum hoc sacramentum quibuscunque infirmantibus, nõ est hoc referendum ad genera infirmitatum, sed ad earum modum & statum. Tertia conclusio est. Potest iterari hoc sacramentum, cum homo qui conualuit, ad similem statũ propinquitatis ad mortem deuenerit. probatur, quia quòd aliqua sacramenta non reiterentur, est quia vnctio eorum aut ablutio ad consecrãdum ordinatur. consecratio enim semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam diuinæ virtutis consecrantis: vnctio autem huius sacramenti non ordinatur ad consecrandum, sed est medicina ad sanandum ordinata, quæ toties iterari debet, quoties infirmitas iteratur, ergo, &c.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Thom. quòd sacramentum habens perpetuum effectum iterari non debet, quia sibi fieret iniuria, ex eo quòd ostenderetur illud non fuisse efficax ad effectum inducendum: propterea bene arguitur hic sacramentum quod ad consecrandum ordinatur, non debere iterari, quia consecratio semper manet quandiu res consecrata durat. Quarta conclusio est. Hoc sacramentum non debet dari propinquis morti absque infirmitate, puta damnatis ad mortem. probatur. Exhibetur hoc sacramentum sub specie corporalis medicinæ;

quod patet, tum quia oportet in sacramentis significationem seruari, tum quia materia eius est oleum, quod habet efficaciam ad sanandum corporaliter, mitigando dolores: sicut aqua quæ corporaliter abluit. est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio: corporalis autem medicina non competit nisi corporaliter infirmanti, ergo, &c.

ADVERTENDVM illam propositionem, oportet in sacramentis significationem seruari, sic debere intelligi, quòd oportet sacramentum sic disponi, vt per ipsum significetur id quod efficitur: sicut per ablutionem aquæ significatur animæ ablutio à peccato. vnde cum extrema vnctio ad sanationem animæ ordinetur, ex hoc optimè sequitur quòd ipsa tanquam medicina quædam corporis exhibeatur infirmo. sic enim suscipiens sacramentum significatur vt curatione indigens.

ADVERTENDVM etiam quòd confirmatio adducta ex hoc quòd oleum est materia huius sacraméti, non ponitur tanquam necessariò propositum concludens, sed tanquam aliqualis persuasio, cum aliis concurrentibus. Non enim hoc est signum adæquatum quòd aliquod sacramentum adhibeatur sub specie corporalis medicinæ, quia oleum sit eius materia, cum etiam in confirmatione oleũ sit eius materia, & tamẽ confirmatio non exhibeatur sub specie medicinæ corporalis. Quinta conclusio est, Hęc vnctio adhibetur conuenienter instrumentis sensuum, & manibus ac pedibus quibus opera peccati exercentur, atque etiam secundum aliquorum consuetudinem renibus in quibus vis libidinis viget. probatur. Hæc vnctio illis partibus adhibetur cõuenienter, ex quibus infirmitas peccati procedit. Nam & medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, sed prædicta sũnt talia, ergo, &c.

ADVERTENDVM ex doctr. S. Thom. in 4. Sent. dist. 23. q. 2. artic. 3. quæstiunc. 2. ꝙ ista vnctio ab omnibus fit in organis quinque sensuũ, scilicet in oculis, naribus, ore, auribus, & manibus, quasi ista sint de necessitate sacramenti, quia ista organa sunt principium cognitionis, & per consequens prima origo peccati. à quibusdam autem vnguntur renes propter vim appetitiuam cõcupiscibilem ibi vigentem, pedes autem propter motiuam virtutẽ, cuius sunt principalius instrumẽtum. Sed licet istud quandam habeat rationem, non tamen videtur esse de necessitate sacramenti, quia vis appetitiua & motiua nõ sunt prima principia & prima radix peccati: vnde quidam nõ seruant vnctiones renum & pedum, quidam autem vnctionem pedum seruant, non autem renum. Cõuenientius tamen pedibus vnctio exhibetur, sicut & manibus, quia ipsis opera peccati exercẽtur. Sexta conclusio est. In hoc sacramento gratia confertur. Probatur, per hoc sacramentum peccata dimittuntur, ergo in eo confertur gratia. probatur consequentia, quia peccatũ non dimittitur, nisi per gratiam. Septima conclusio est. Conferre hoc sacramentum pertinet solùm ad sacerdotes. probatur, quia exhibere ea in quibus gratia illuminans mẽtem confertur, solùm ad sacerdotes pertinet, quorũ ordo est illuminatiuus secundum Dionysium. Octaua conclusio est. Non requiritur ad hoc sacramentum conferendum episcopus. probatur, quia per ipsum non confertur existentia status, sicut in illis quorum minister est episcopus.

SED videtur ꝙ ista ratio nõ concludat. Nam per confirmationem non ponitur quis in status existentia, cùm omnibus exhibeatur, & tamen per episcopum confertur, ergo, &c.

Respondetur ex doctr. S. Thom. 4. Sent. dist. 7. q. 2. art. 1. ad 1. quòd falsum est per sacramentum confirmationis non poni hominem in quadam existentia status super alios fideles. datur enim ad persistendum fortiter in pugna qua quis nomẽ Christi impugnat, cui pugnæ non omnes exponuntur, sed solùm confirmati. Cùm arguitur contra, quia omnibus confertur, dicitur quòd vtique omnibus cõfertur, quia ponit supra communem statum quantum ad confessionem fidei, quæ existẽtia omnibus membris Ecclesiæ competit, secundùm quòd sunt confirmati, sed per hoc non tollitur quin confirmati habeant status existentiam supra non confirmatos.

SI instetur quia sanctus Thomas in 4. Sent. arguit, non constitui hominem per extremam vnctionẽ in statu perfectionis supra alios, quia omnibus datur: Respondetur quòd illa ratio intelligenda est sic, quia omnibus datur absque alicuius characteris impressione, vt ibidem haberi potest ex responsione ad primum. Nona conclusio est. Competit huic sacramento quòd multi sacerdotes intersint. Probatur, quia perfectæ curationis habet effectum, & in eo confertur copia gratiæ: ad quem effectum inducendum conuenit vt oratio totius Ecclesiæ coadiuuet. Confirmatur authoritate Iacobi, Inducat presbyteros, &c. Addit autem sanctus Thomas quòd tamen si vnus solus presbyter adsit, intelligitur perficere hoc sacramentum in virtute Ecclesiæ cuius minister existit, & cuius personam gerit. Decima conclusio est, Impeditur huius sacramenti effectus per fictionem suscipientis. probatur, quia ita contingit in aliis sacramentis.

ADVERTENDVM, quod hoc sacramentum non est absolutè necessarium, sed tantùm ad bene esse. perficit enim pœnitentiam, inquantum per ipsum peccati reliquiæ remouentur.

De sacramento ordinis.

Caput 74.

Idem 4. Sẽt. dist. 24.



MANIFESTVM est autem prædictis quòd in omnibus sacramẽtis de quibus iam dictum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. omnis autem actio debet esse proportionata agẽti. oportet igitur quòd prædictorum dispensatio sacramẽtorum fiat per homines visibiles spiritualem virtutem habentes. non enim angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis: vnde & Apostolus dicit ad Hæbræos quinto: Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum. Huius autem ratio aliunde sumi potest. sacramentorum enim institutio & virtus à Christo initium habet. de ipso enim dicit Apostolus ad Ephesios quinto, quòd Christus dilexit Ecclesiam, & seipsum tradidit pro ea, vt illam sanctificaret, mundans eam lauacro aquæ in verbo vitæ. Manifestum est etiam quòd Christus sacramentum sui corporis & sanguinis in cœna dedit, & frequentandũ instituit: quę sunt principalia sacramenta. quia igitur Christus corporalem sui præsentiam erat Ecclesiæ subtracturus, necessarium fuit vt alios institueret sibi ministros qui sacramenta fidelibus dispensarent: secundum illud Apostoli 1. ad Corinth. 4. Sic nos existimet homo, vt ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei. vnde discipulis consecrationem sui corporis & sanguinis commisit dicens: Hoc facite in meam commemorationem. *Luc. 22.* eisdem tribuit potestatem peccata remittendi, secundum illud Ioannis 29. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Eisdem etiam docendi & baptizandi iniunxit officium, dicens Matthæi vltimo: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos. Minister autem comparatur ad Dominum sicut instrumentum ad principale agens. sicut enim instrumentum mouetur ab agente ad aliquid efficiendum: sic minister mouetur imperio Domini ad aliquid exequendum. oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti: vnde & ministros Christi oportet esse ei conformes: Christus autem vt Dominus authoritate & virtute propria nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus & homo: vt secũdum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur: secundum autem quòd Deus, passio eius nobis fieret salutaris. oportet igitur ministros Christi homines esse, & aliquid diuinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem. nam & instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. de hac autem potestate dicit Apostolus 2. ad Corinth. vltimo, quòd potestatem dedit ei Dominus in ædificationem & non in destructionem. Non est autem dicendum quòd potestas huiusmodi sic data sit Christi discipulis, quòd per eos ad alios deriuanda non esset. data est enim eis ad Ecclesiæ ædificationem secundum Apostoli dictum. tandiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari, quandiu necesse est ædificari Ecclesiam: hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi vsque ad seculi finem. sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas, vt per eos deueniret ad alios: vnde & Dominus discipulos in persona aliorum fidelium alloquebatur: vt patet per id quod habetur Marci 13. Quod vobis dico, omnibus dico. & Matthæi vltimo, *Cap. 56.* Dominus discipulis dixit: Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. Quia igitur hæc spiritualis potestas à Christo in ministros Ecclesiæ deriuatur: spirituales autem effectus in nos à Christo deriuati, sub quibusdam sensibilibus signis explentur, vt ex supradictis patet: oportuit etiam quòd hæc spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur: huius autem sunt certæ formæ verborum, determinati actus, puta impositio manuum, iniũctio, & porrectio libri vel calicis aut alicuius huiusmodi, quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis. Quandocunque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. manifestum est igitur quòd in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum. Ad diuinam autem liberalitatem pertinet, vt cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio conuenienter exerceri non potest. administratio autem sacramentorum ad quæ ordinatur spiritualis potestas, conuenienter non fit nisi aliquis ad hoc à diuina gratia adiuuetur: & ideo in hoc sacramento confertur gratia, sicut & in aliis sacramentis. Quia verò potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur: inter sacramẽta autem nobilissimum & consummatiuum aliorum est Eucharistiæ sacramentum, vt ex dictis patet: oportet quòd potestas ordinis consideretur præcipuè

secundum

secũdum comparationem ad hoc sacramentũ. nam vnumquodque denominatur à fine: eiusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectioné tribuere, & ad susceptionem illius materiam præparare: sicut ignis virtutem habet vt formã suam trãsfundat in alterum, & vt materiã disponat ad formæ susceptioné. cũ igitur potestas ordinis ad hoc se extendat, vt sacramẽtum corporis Christi conficiat, & fidelibus tradat: oportet quòd eadem potestas ad hoc se extendat, quòd fideles aptos reddat & congruos ad huius sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus & congruus fidelis ad huius sacramẽti perceptionem per hoc ꝙ est à peccato immunis. non enim potest aliter Christo spiritualiter vniri, cui sacramentaliter coniungitur, hoc sacramentum percipiendo. oportet igitur quòd potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramẽtorum quæ ordinantur ad peccati remissionem: cuiusmodi sunt baptismus & pœnitentia, vt ex dictis patet. vnde vt dictum est, Dominus discipulis quibus commisit sui corporis cõsecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata, quæ quidem potestas per claues intelligitur: de quibus Dominus Petro Matthæi 16. dixit: Tibi dabo claues regni cœlorum. Cœlum enim vnicuique clauditur & aperitur per hoc quòd peccato subiacet, vel à peccato purgatur: vnde & vsus harum clauiũ dicitur esse ligare & soluere, scilicet à peccatis: de quibus quidem clauibus suprà dictum est.

Super Cap. 74.

POSTQVAM determinauit S. Thom. de sacramento extremæ vnctionis, consequenter de sacramento ordinis determinat. Circa hoc autem tria facit. Primò determinat de ipso ordinis sacramento. Secundò de ordinum distinctione cap. seq. Tertiò de ministro sacramentorum cui potestas ordinis confertur cap. 77. Quantum ad primum ponit sex conclusiones, quarum prima est. Necesse est prædictorum sacramẽtorum dispensationẽ fieri per homines visibiles spiritualem virtutem habentes. Probatur primò sic. In omnibus prædictis sacramentis spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum, ergo, &c. probatur consequentia, quia omnis actio debet esse proportionata agenti. Secundò. Ista sacramentorum dispensatio angelis non competit, sed tantùm hominibus visibili carne indutis, ergo, &c. probatur antecedens dupliciter, primò authoritate Apostoli ad Hebręos quinto dicentis: Omnis pontifex, &c. Tertiò sic, Dispensatores sacramentorum oportet esse ministros Christi, ergo oportet illos esse Christo conformes, ergo oportet illos homines esse, & aliquid diuinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem, de qua dicit Apost. 2. ad Corinth. vltimo, quòd potestatẽ dedit, &c. antecedens probatur primò sic. Sacramentorum institutio & virtus à Christo initium habet. Nam secundum Apostolum ad Ephesios quinto, baptismi instituit sacramentum, ipse etiam sacramentum sui corporis & sanguinis in cœna dedit, & frequentandum instituit, quæ principalia sunt sacramenta, ergo necessarium fuit vt alios institueret sibi ministros qui sacramenta fidelibus dispensarent, quia corporalem sui pręsentiam erat Ecclesiæ subtracturus, ergo tales dispensatores sunt ministri eius. Secundò authoritate Apostoli dicentis 1. ad Corinth. 4. Sic nos existimet, &c. Tertiò, quia discipulis & consecrationem sui corporis & sanguinis commisit cum dixit: Hoc facite, &c. & tribuit potestatẽ remittendi peccata, iuxta illud Ioan. 20. Quorum remiseritis, &c. & docendi ac baptizandi iniunxit officium Matthæi vltimo, Euntes docete, &c. Prima verò consequentia probatur, quia minister comparatur ad Dominum sicut instrumentum ad principale agens, cũ moueatur imperio Domini ad aliquid exequẽdum: sicut instrumẽtum mouetur ab agente ad aliquid efficiendum: oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti, Secunda quoque consequentia probatur quo ad illationem totius consequentis, quia Christus vt Dominus operatus est authoritate & virtute propria nostram salutem, inquantum fuit Deus & homo, vt secundum vnum ad nostram redemptionem pateretur, secundum alterum passio eius nobis fieret salutaris. Quo verò ad illationem secundæ partis consequentis probatur, quia instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis.

CIRCA istius rationis antecedens considerandum est ex doctrina S. Thom. 3. q. 64. art. 7. & 4. Sent. dist. 5. quæst. 2. artic. 3. quæstiunc. 2. quòd sicut Deus potentiam suam sacramentis non alligauit, ita nec potestatẽ dispensandi sacramẽta alligauit aliquibus ministris. vnde sicut hanc potestatem hominibus dedit, ita eam posset & angelis dare: sed licet nõ sit impossibile angelos esse sacramentorum dispẽsatores diuinitus sibi potestate concessa, hoc tamen non congruit, sed magis vt per homines hæc dispensatio fiat, vt patet ratione inducta. Vnde nõ dixit sanctus Thomas, quòd dispensatio sacramentorum non sit angelis possibilis, sed quòd illis non competit, id est, non congruit eorum naturæ, sed bene hominibus congruit. Secunda conclusio est. Sic data fuit discipulis Christi huiusmodi spiritualis potestas, vt per eos deueniret ad alios. probatur. Data est hæc potestas secundum Apostoli dictum ad Ecclesiæ ædificationem: ergo eam oportet tandiu perpetuari quandiu necesse est ędificari Ecclesiam. sed hoc necesse est post mortem discipulorum vsque ad seculi finem, ergo, &c. Confirmatur, quia Dominus discipulis in persona aliorum fidelium loquebatur, vt patet Marc. 13. Quod vobis, &c. & Matth. vltimo, Ecce ego, &c. Tertia conclusio est. In collatione huiusmodi spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur quod dicitur ordinis sacramẽtum. probatur. Oportuit vt hæc spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur, quæ sunt cæteræ formæ verborum, determinati actus, vt impositio manuum, inunctio, & porrectio libri vel calicis, vel alicuius huiusmodi, quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis, ergo, &c. probatur consequentia, quia quandocunque aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. antecedens verò probatur, quia hæc spiritualis potestas à Christo in ministros Ecclesiæ deriuatur, spirituales autem effectus à Christo in nos deriuati sub quibusdã signis sensibilibus explentur, vt ex supradictis patet. Quarta conclusio est. In hoc sacramento confertur gratia sicut in aliis sacramentis. probatur. Administratio sacramentorum ad quæ ordinatur spiritualis potestas, conuenienter non fit nisi aliquis ad hoc à diuina gratia adiuuetur, ergo, &c. probatur consequentia, quia ad diuinam liberalitatem pertinet vt cui cõfertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio conuenienter exerceri non potest.

ADVERTENDVM, ex doctr. S. Thom. in 4. Sent. distin. 24. q. 1. art. 2. quæstiunc. 1. ad tertiũ, quòd alio modo præsupponitur gratia in eo qui ad ordines accedit, & alio modo per sacramentum ordinis causatur. Præexigitur enim gratia sufficiens ad hoc vt quis dignè in plebe Christi connumeretur, confertur autem in susceptione ordinis amplius gratiæ munus per quod ad maiora reddatur idoneus. Quinta conclusio est. Potestas ordinis consideratur pręcipuè secundum comparationem ad sacramentum Eucharistiæ, id est principaliter attẽditur circa corpus Christi conficiendum. probatur. Potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur, ergo præcipuè ordinatur ad id quod est perfectissimum & consummatiuum omnium aliorum, quia vnumquodque denominatur à fine. sed sacramentum Eucharistiæ est huiusmodi, ergo, &c. Sexta cõclusio est. Necesse est vt potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum quæ ad hoc ordinantur, cuiusmodi sunt baptismus & pœnitentia. probatur. Eiusdem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, & ad susceptionẽ illius materiã præparare, vt patet in virtute ignis: sed potestas ordinis ad hoc se extendit vt sacramẽtum corporis Christi conficiat & fidelibus tradat, ergo oportet vt eadem potestas ad hoc se extendat quòd fideles aptos reddat & congruos ad huius sacramenti perceptionẽ: sed ad hoc fidelis redditur aptus & congruus per hoc quòd est à peccato immunis, cum aliter non possit Christo spiritualiter vniri, ergo, &c. Confirmatur, quia Dominus discipulis quibus commisit sui corporis cõsecrationem, dedit hanc potestatem intellectam per claues promissas Petro. Nam cœlum vnicuique aperitur & clauditur per hoc quòd peccato subiacet, vel à peccato purgat: cuius signũ est, quod vsus harum clauium dicitur esse ligare & soluere, scilicet à peccatis.

ATTENDENDVM, quòd vt dictum est supra de mente S. Thom. potestas conficiendi sacramentum corporis Christi, & potestas remittendi peccata, nõ sunt duæ potestates essentialiter distinctæ, sed tãtùm ratione in ordine ad diuersos actus. ideo si sacramẽtum ordinis in tali potestate consistit, nõ sequitur quòd sacerdotium sit duo ordines, vt arguit Scotus in 4. Sent. dist. 24. sed fortassis illud sequeretur, si illæ potestates essent essentialiter distinctæ.

ADVERTENDVM autem quòd hoc sacramẽtum non est quidem necessitatis respectu huius aut illius singularis hominis, est tamen Ecclesiæ necessarium vt sit in ea aliquis gubernator,

De distinctione ordinum. Cap. 75.



CONSIDERANDVM est autẽ quòd potestas quæ ordinatur ad aliquem principalem effectum nata est habere sub se inferiores potestates sibi deseruientes: quod manifestè in artibus apparet. arti enim quæ formam artificialem inducit, deseruiunt artes quę disponunt materiam: & illa quæ formam inducit, deseruit arti ad quam pertinet artificiati finis: & vlterius quæ ordinatur ad anteriorem finem, deseruit illi ad quam pertinet vltimus finis, sicut ars quæ cædit ligna, deseruit nauifactiuæ, & hæc gubernatoriæ. quæ iterum deseruit œconomicæ vel militari, aut alicuius huiusmodi, secundum quòd nauigatio ad diuersos fines ordinari potest. Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum, & fidelibus dispensandum, & ad fideles à peccatis purgãdum, oportet esse aliquem principalem ordinem cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, & hic est ordo sacerdotalis, alios autem qui eidem seruiant aliqualiter materiam disponendo, & hi sunt ordines ministrantium. Quia verò sacerdotalis potestas, vt dictum est, se extendit ad duo scilicet ad corporis Christi consecrationem, & ad reddendum fideles idoneos per absolutionem à peccatis ad Eucharistiæ perceptionem, oportet quòd inferiores ordines ei deseruiant vel in vtroque, vel in altero tantùm, & manifestum est quòd tantò aliquis inter inferiores ordines superior est, quantò sacerdotali ordini deseruit in pluribus, vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deseruiunt sacerdotali ordini solùm in populi præparatione. Ostiarij quidem arcendo infideles à cœtu fidelium.

Idem 4. Sent. dist. 24.

Cap. præced.

Lectores autem instruendo catechumenos de fidei rudimentis: vnde eis scriptura veteris testamenti committitur legenda. Exorcistæ autem purgando eos qui iam instructi sunt, si aliqualiter à dæmone impediuntur à perceptione sacramentorum. Superiores verò ordines sacerdotali deseruiunt & in præparatione populi, & ad cōsummationem sacramenti. Nam Acolythi habent ministerium super vasa non sacra in quibus sacramenti materia præparatur: vnde eis vrceoli in sua ordinatione traduntur. Subdiaconi autem habēt ministeria supra vasa sacra, & super dispositionem materiæ nondum consecratę. Diaconi autem vlterius habent aliquod ministerium super materiam iam cōsecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus: & ideo hi tres ordines, scilicet sacerdotum, diaconorum, & subdiaconorum, sacri dicuntur: quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deseruiunt etiam superiores ordines in præparatione populi: vnde & diaconibus cōmittitur Euangelica doctrina populo proponenda: subdiaconibus Apostolica: Acholythis vt circa vtrumque exhibeat quod pertinet ad solennitatem doctrinæ, vt scilicet luminaria deferant, & alia huiusmodi administrent.

Super Cap. 75.


STENSO quòd conuenienter est in Ecclesia sacramētum ordinis institutum, consequenter sanctus Thomas de ordinum distinctione determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de ipsis sacris ordinibus. Secundò de episcopali potestate per quā ipsi ordines dispensantur, cap. seq. Quantum ad primum ponit duas cōclusiones. Prima est. Oportet esse in Ecclesia ordinem sacerdotalem, & alios ei ministrantium ordines. Prima pars probatur. Potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum ac fidelibus dispensandum, & ad fideles à peccatis purgandum: ergo oportet esse aliquem principalem ordinem cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, qui est ordo sacerdotalis. Secunda verò pars probatur, quia potestas quæ ad aliquem principalem effectum ordinatur, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deseruientes. declaratur in artibus. Secunda conclusio est. Conuenienter ordines ministrantium tam infimi quàm superiores sunt instituti. declaratur, quia cum sacerdotalis potestas se extendat ad consecrationem corporis Christi, & ad reddendum fideles idoneos per absolutionem à peccatis ad Eucharistiæ perceptionem: oportet quòd inferiores ordines ei deseruiāt vel in vtroque vel in altero tantùm: & tantò aliquis inter inferiores ordines superior est, quantò sacerdotali ordini in pluribus deseruit, vel in aliquo digniori. Infimi igitur solùm in populi præparatione illi deseruiunt. Ostiarij videlicet arcendo infideles à cœtu fidelium, lectores instruendo catechumenos, id est, eos qui instruuntur de fidei rudimentis: exorcistæ, id est, adiuratores purgando eos qui iam instructi sunt, si aliqualiter à dęmone à perceptione sacramentorum impediuntur. superiores autem, illi deseruiunt & in præparatione populi, ad consummationem sacramenti. Acolythi quidem habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia præparatur: Subdiaconi super vasa sacra, & super dispositionem materiæ nondum consecratæ. Diaconi verò super materiam iam consecratam. prout sanguinem Christi dispensant fidelibus. Ex quibus infertur, quòd ordo sacerdotum, diaconorum, & subdiaconorum sacri ordines dicuntur, quia videlicet accipiunt ministerium circa sacra. Additur quoque quòd superiores ordines sacerdotali deseruiunt etiam in præparatione populi, cuius signum est quòd diaconibus committitur Euangelica doctrina, subdiaconibus apostolica, Acolythis vt exhibeant circa vtrūque quod ad solennitatem pertinet doctrinæ, vt scilicet luminaria deferant, & alia huiusmodi administrent.

ATTENDENDVM primò secundum doctr. S. Tho. in 4. Sent. d. 24. q. 2. art. 1. ad 2. ꝙ ista diuisio ordinum nō est diuisio alicuius totius integralis aut vniuersalis, sed est diuisio totius potestatiui, cuius natura est, quòd totum secundum completam rationem est in vno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Nam & hîc tota plenitudo ordinis est in sacerdotio, in aliis autem est quædam ordinis participatio. non est autem hoc sic intelligendum, quasi ratio & nomen sacramenti ordinis inferioribus ordinibus non conueniat, sed tantùm quædam participatio eius, sed quia perfecta potestas ordinis est in sacerdotio tantùm, inquantum continet virtualiter omnem potestatem etiam ad inferiores ordines pertinentem, in aliis autem inferioribus ordinibus non est tota & perfecta ordinis potestas, sed quædam eius pars.

ATTENDENDVM secundò, quòd ordo potest dici sacer dupliciter. Vno modo secundum se, & sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum. Alio modo ratione materiæ circa quam habet aliquem actum, & sic dictum est esse tres tantùm ordines sacros. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, copiosissimè declarat sanctus Thomas loco præallegato.

SED circa prædicta, dubia quædam oriuntur à Durādo tacta. Primum est, quia videtur quòd ista qui dicuntur inferiores ordines, non debeant inter sacramenta computari. Nam quando plures actiones ordinantur ad vnum spiritualem effectum, ita quòd vna attingit illum, aliæ verò solùm disponunt, illa sola quæ principaliter attingit, est sacramentum, cæteræ verò sunt sacramentalia tantùm, vt patet de catechismo & exorcismo respectu ablutionis baptismalis: sed ita est in istis actionibus ordinum, ergo, &c. Secundum est, quia non videtur quòd aliquod illorum possit dici ordinis sacramentum. nam vt superiùs dicebatur, potestas ordinis sacramentum est ad conficiendum vel conferendum sacramenta. sed in ordinibus inferioribus non confertur aliqua huiusmodi potestas, vt patet, ergo, &c. Confirmatur, quia in ipsis non confertur potestas ordinato per quam aliquid possit facere quod prius non poterat, vt accidit in collatione sacerdotij, sed solùm per quam licitè potest quod prius non licebat.

AD primum horum dicitur primò, quòd vtique vnumquodque illorum quæ prius enumerata sunt, est sacramentum, licet sit imperfectum in comparatione ad ordinem sacerdotij ad quem ordinatur. Dicitur secundò ex 4. Sent. distin. 24. quòd assumptum fortassis est verum de actionibus ordinatis ab ecclesia ad principalem actionem institutam à Christo, præsertim quando illæ super eodem supposito fiunt. non est autem verum de actionibus ordinatis à Christo super diuersis suppositis & cū diuersis formis, sicut de actionibus ordinum inferiorum, quarum quælibet ex opere operato habet proprium effectum, licet illi non sint per se primò intenti, sed ad Eucharistiam tanquam ad effectum principalem sint ordinati.

AD secundum dubium dicitur, quòd quilibet illorum ordinum dicitur propriè ordinis sacramentum. Conuenit enim sibi diffinitio ordinis posita à Magistro in 24. dist. 4. Sent, vbi dicitur, quòd ordo est signaculum quoddam Ecclesiæ per quod spiritualis potestas traditur ordinato. Patet enim discurrendo per singulos ordines iuxta ea quæ hoc loco dicit sanctus Thomas, quòd hæc diffinitio illis omnibus competit.

CVM autem instatur primò: quia potestas huius sacramēti est ad conficiendum vel ministrandum sacramentum, dicitur quòd hoc intelligitur mediatè vel immediatè, siue quòd est ad conficiendum sacramentum, aut ad præparandum vel ministrādum aliquid ad hoc ordinatum, & hoc conuenit cuilibet ordini.

CVM instatur secundò, quia per istos ordines non confertur ordinato quòd aliquid possit quod prius non poterat: dicitur quòd non requiritur ad rationem sacramenti ordinis, vt per ipsum conferatur potestas ad faciendum aliquid quod prius facere nullo modo poterat, sed sufficit vt videtur velle S. Tho. 4. Sent. dist. 24. q. 2. art. 2. ad 9. quòd per potestatem collatam possit agere licitè, aut ex officio, quod prius non poterat licitè, aut ex officio facere.

HOC autem postremò attendendum, quòd omnes septem ordines possunt dici aliquo modo septē sacramenta, scilicet materialiter, inquantum vnicuique illorum conuenit ratio sacramenti: & possunt dici vnum sacramentum, formaliter scilicet & completiuè, inquantum omnia ad vnum finem ordinantur, scilicet ad Eucharistiam. Et quia forma est quæ rei rationem complet, & ei dat vnitatem, ideo omnes ordines pro vno sacramento à doctoribus computantur, dum dicunt septem esse sacramenta Ecclesiæ, quorum vnum est ordo.

De episcopali dignitate, & quòd in ea vnus sit summus. Caput 76.


VIA verò omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramēto perficitur, vt dictum est: sacramenta verò Ecclesię sunt per aliquos Cap. 74.
ministros Ecclesiæ dispensanda: ideo necesse est aliquam superiorem potestatē esse in Ecclesia alicuius altioris ministerij, quę ordinis sacramētum dispenset: & hæc est episcopalis potestas: quæ etsi quātum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quæ pertinent ad fideles. nam & ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali deriuatur: & quicquid arduum circa populum fidelem est agendum, episcopis reseruatur, quorum authoritate etiā sacerdotes possunt hoc quod eis agēdum committitur. vnde & in his quæ sacerdotes agunt, vtuntur rebus per episcopum consecratis: vt in Eucharistiæ cōsecratione vtuntur consecratis per episcopum calice, altari, & palliis. sic igitur manifestū est ꝙ summa potestas regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatē. manifestum est autem quòd quanuis populi distinguātur per diuersas dioceses & ciuitates, tamē sicut est vna Ecclesia, ita oportet esse vnū populum Christianum. sicut igitur in vno speciali populo vnius Ecclesiæ requiritur vnus episcopus qui sit totius populi caput: ita in toto populo Christiano requiritur quòd vnus sit totius Ecclesiæ caput.

2 Item, ad vnitatē Ecclesiæ requiritur quòd omnes fideles in fide conueniant. circa verò ea quæ fidei sunt, contingit quæstiones moueri: per diuersitatem autem sententiarū diuideretur Ecclesia, nisi in vnitate per vnius sententiam conseruaretur. exigitur ergo ad vnitatem Ecclesię conseruandam, ꝙ sit vnus qui toti Ecclesiæ præsit. manifestum est autem quòd Christus Ecclesiæ in necessariis non deficit, quam dilexit, & pro ea sanguinem suum fudit: cum & de synagoga dicatur per Dominum: Quid vltrà debui facere vineæ meæ, & non feci? Isaiæ 5. non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi vnus toti Ecclesiæ præsit.

3 Adhuc, nulli dubium esse debet quin Ecclesiæ regimen sit optimè ordinatum: vtpote per eum dispositum, per quem reges regnant, & legum conditores iusta decernūt. optimum autem regimen multitudinis est, vt regatur. per

per vnũ: quod patet ex fine regiminis, qui est pax. pax enim & vnitas subditorum est finis regentis. vnitatis autẽ congruentior causa est vnus quàm multi. manifestum est igitur regimen Ecclesiæ sic esse dispositum, vt vnus toti Ecclesiæ præsit.

4 Amplius, Ecclesia militans ex triumphãti Ecclesia per similitudinem deriuatur: vnde & Ioannes in Apoca. vidit Hierusalem descendentem de cœlo: & Moysi dictum est ꝙ faceret omnia secũdum exẽplar ei in monte monstratum. in triumphanti autem Ecclesia vnus præsidet: qui etiã præsidet in toto vniuerso: scilicet Deus. Dicitur enim Apoc. 21. Ipsi populus eius erũt, & ipse cum eis erit eorum Deus. ergo & in Ecclesia militante vnus est qui præsidet vniuersis. Hinc est quod Osee 1. dicitur, Congregabuntur filij Iuda & filij Israel pariter, & ponent sibi caput vnum. & Dominus dicit Ioan. 10. Fiet vnum ouile, & vnus pastor. Si quis autem dicat quòd vnum caput & vnus pastor est Christus, qui est vnus vnius Ecclesiæ sponsus: non sufficienter respondet. manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit. ipse enim est qui baptizat: ipse est qui peccata remittit: ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, & cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur: & tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus, Cap. 74. eligit ministros, per quos prædicta fidelibus dispẽsaret, vt suprà dictũ est. eadem igitur ratione quia præsentiã corporalem erat Ecclesiæ subtracturus, oportuit vt alicui cõmitteret qui loco sui vniuersalis Ecclesiæ gereret curam. Hinc est ꝙ Petro dixit ante ascẽsionem: Pasce oues meas, Ioannis vltimo. & ante passionem: Tu iterũ conuersus cõfirma fratres tuos. Luc. 22. & ei soli promisit: Tibi dabo claues regni cælorum. vt ostenderet potestas clauiũ per eum ad alios deriuanda ad conseruandam Ecclesiæ vnitatem. Non potest autem dici quòd etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non deriuatur. Manifestum est enim quòd Christus Ecclesiã sic instituit, vt esset vsque ad finem seculi duratura: secundum illud Esa. 9. Super solium Dauid & super regnum eius sedebit: vt confirmet illud & corroboret in iudicio & iustitia amodo & vsque in sempiternum. manifestum est igitur quòd ita illos qui tunc erant, in ministerio constituit, vt eorum potestas deriuaretur ad posteros pro vtilitate Ecclesiæ vsque ad finem seculi: præsertim cum ipse dicat Mat. vlt. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. Per hoc autem excluditur quorundam præsumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia & subiectione Petri, successorem eius Romanum põtificem vniuersalis Ecclesiæ pastorem non recognoscentes.

Super Cap. 76.

ENVMERATIS omnibus ordinibus ad sacramentum Eucharistiæ ordinatis, vult S. Thom. de potestate per quam huiusmodi ordines dispensantur, quæ dicitur potestas episcopalis, determinare. Et ponit duas conclusiones, quarũ prima est. Necesse est esse in Ecclesia potestatem episcopalem. probatur. Omnium ordinum dictorum collatio cum quodam sacramento perficitur, vt superiùs dictum est. ergo necesse est esse aliquam superiorem potestatẽ in Ecclesia alicuius altioris ministerij quæ ordines dispenset: hæc autem est episcopalis potestas. ergo &c. probatur prima consequentia, quia sacramenta Ecclesiæ sunt per aliquos ministros Ecclesiæ dispensanda. Si dicatur quòd potestas episcopalis sacerdotalem potestatem non excedit, respondet S. Thom. quòd licet non excedat quãtum ad consecrationem corporis Christi, excedit tamen in iis quæ ad fideles pertinent, & ad eum summa regiminis fidelis populi pertinet: quod patet, tum quia sacerdotalis potestas ex episcopali deriuatur, & quicquid ordinum circa populum fidelem est agendum, episcopis reseruatur, quorum authoritate etiam sacerdotes possunt hoc quod eis agendum committitur: tum quia & in iis quæ sacerdotes agunt, vtuntur rebus per episcopũ consecratis, vt calice, altari, & palliis, in Eucharistiæ consecratione.

AD euidentiam rationis inductæ pro conclusione, considerandum est ex doctr. S. Thom. P. p. q. 45. art. 5. ad 1. & q. 104. art. 1. & ex dictis superiùs, ꝙ cõtentũ sub aliqua specie nõ potest esse primò & per se causa illius speciei inquãtũ huiusmodi. Sortes enim qui sub specie humana cõtinetur, nõ potest esse primò & per se causa hominis inquantũ homo est, quia tunc esset causa suiipsius. quod enim est causa primò & per se alicuius, inquantum huiusmodi, est causa eius, in quocunque inueniatur secundum eandem rationem. Similiter tale quod est causa per se primò alicuius, non potest esse inferioris ordinis ab illo, cùm causa primò & per se agẽs non sit ignobilior suo effectu: ideo necesse est vt sit alicuius superioris ordinis. Ex quo sequitur, quod vbi aliquid inuenitur primo & per se causa omnium vna ratione participantium, oportet vt illud alicuius superioris ordinis sit supra ea quæ illa ratione participant. Secundum ergo hoc fundamentũ procedit ratio S. Thom. Quia enim omnes ordines ad eucharistiam cõficiendam ordinati, cum quodam sacramento conferuntur, infert S. Thom. non solùm quod necesse est esse aliquam potestatem à qua huiusmodi ordines dispensentur, sed etiam quod oportet illam potestatem quam vocamus episcopalem, potestatem esse alicuius superioris ordinis & ministerij, vtpote existentem per se omnium illorum sacramentorum causam.

Sed resultat ex iis dubium. Videtur enim ex hac ratione S. Thom. sequi, quòd potestas episcopalis, per quam ordines dispensantur, sit sacramentum & cùm non possit reduci ad aliud sacramentum, quàm ad sacramentum ordinis, sequitur quòd episcopatus sit ordo, qui est sacramentum, cuius oppositum tenet sanct. Thom. 4. Sent. distinct. 24. quæst. 3. artic. 2. q. 2. ad secundum. Quòd autem illud sequatur, patet, quia dictum est in præcedentibus cap. 74. quòd potestas dispensandi sacramenta ad sacramẽtum pertinet, cùm hominibus sub quibusdam signis sensibilibus tradatur, eadem ergo ratione cùm potestas episcopalis sub quibusdam signis sensibilibus tradatur, vt in episcopi consecratione patet, si ipsa est potestas dispensandi sacramenta à potestate sacerdotali distincta, sequitur quòd ipsa ad ordinis sacramentum pertineat, & ita episcopatus erit sacramentum.

Ad huius euidentiam considerãdum est ex doctrina S. Thom. loco præallegato, quòd aliud est dicere episcopatum, vt à sacerdotio distinguitur, esse ordinem, & aliud ipsum esse ordinis sacramentum. Nam nomen ordinis dicitur & de ordine quod est sacramentum, & de officio quodam respectu quarumcunque sacrarum actionum. secundo enim modo episcopatus est ordo, quia habet potestatem in dictis actionibus respectu corporis mystici: sed primo modo non est ordo, quia ordo sacramentum ordinatur ad sacramentum Eucharistiæ secundum quòd actu perficitur, aut scilicet ad præparandum aliquid ad ipsum pertinens, sicut inferiores ordines: aut ad ipsum conficiẽdum, vt ordo sacerdotalis: episcopatus autem licet ordinetur ad collationem ordinum ad eucharistiam ordinatorum, non tamen ad ipsam Eucharistiam vt actu perficitur, ordinatur.

Ad dubium ergo negatur, quòd illud ex ratione S. Thom. sequatur. Ad probationem dicitur de mente S. Thom. loco præallegato, quòd non quælibet potestas dispensandi sacramenta sub sensibilibus signis tradita, est ordinis sacramentum, sed illa quæ specialiter & directè ordinatur aut ad sacramentum eucharistiæ actualiter conficiendum, aut ad actuale ministerium circa actualem cõsecrationem Eucharistiæ, & est character Christo configurans in Eucharistia contento: potestas autem spiritualis in sua promotione episcopo data respectu quorundam sacramentorum non est character, nec immediatè & directè ordinatur ad corpus Christi verum, secundum quòd actualiter consecratus, sed ad corpus Christi mysticum, scilicet ad fideles confirmandos & ordinandos atque benedicendos, & huiusmodi, ideo ratio non sequitur.

Si autem instetur, quia sacramentum est inuisibilis gratiæ visibilis forma, &c. hoc autem videtur conuenire episcopatui cùm in eo per sensibilia signa conferatur gratia, & sic videtur ꝙ sit aliquod sacramentum, dato quòd non sit sacramentum ordinis: potest dici, quòd licet conferatur gratia in collatione potestatis episcopalis, non tamen tanquam per causam instrumentaliter agentem ex virtute ei inexistente, quod est de ratione sacramenti, sed sicut ex dispositione & causa sine qua non.

Circa id quod dictum est, episcopalem potestatem excedere sacerdotalem in iis quæ pertinent ad fideles, non autem quantum ad consecrationem corporis Christi: considerandum est quòd duplex actus attribuitur potestati sacerdotali, scilicet, conficere corpus Christi, & præparare populum ad Eucharistiæ susceptionẽ per absolutionem à peccatis: & sic vnus actus sacerdotis est circa verum corpus Christi, alius vero est circa corpus mysticum, siue super fideles. Intentio ergo S. Thom. est, quòd potestas episcopalis non est superiòr potestate sacerdotali quo ad actũ primum, neque excellentior, sed bene quo ad actum secundum. Nam vt dicitur in Quarto, quantum ad actum primum non dependet sacerdotalis potestas ab alia superiori potestate quàm diuina: vnde potest sacerdos quãlibet materiam à Christo determinatam consecrare, nec aliud requiritur de necessitate sacramenti. Sed bene quantùm ad actum secundum dependet ab aliqua superiori potestate etiam humana: vnde sacerdos non potest absoluere aliquem à peccatis, nisi ab aliquo superiori in eum iurisdictionem accipiat, vt superius dicebatur.

Sed tunc occurrit dubium. Nam dictum est in hoc capite, quòd necesse est esse aliquam superiorem potestatem, à qua ordines dispensentur, quæ est potestas episcopalis, & quòd ex hac sacerdotalis dependet potestas. ergo cùm sacerdotalis ordo ad consecrationem corporis Christi principaliter ordinetur, episcopalis potestas est superior sacerdotali quo ad actum qui est circa corpus Christi verum.

Dicitur, quòd illa consequentia non tenet. aliud est enim loqui de executione actus sacerdotalis qui est conficere corpus Christi, & aliud de receptione sacerdotalis potestatis, qua quis ad illum actum ordinem habet. Nam per receptionem talis potestatis homo ad corpus Christi mysticum ordinem habet, cuius est pars. non enim esset talis potestatis susceptiuus, nisi esset pars populi Christiani. per executionem verò actus sacerdotalis circa eucharistiæ consecrationem, ad corpus Christi verum habet ordinem: vnde ex hoc quòd potestas episcopalis est superior ordine sacerdotali, ordinato principaliter ad actum circa corpus Christi verũ tanquam talis ordinis dispensatiua, sequitur quòd sit illo superior quantũ ad actũ circa corpus Christi mysticũ, inquantũ episcopus nõ solùm potest absoluere, & alios actus circa fideles exercere, in quos & simplex sacerdos potest, sed etiam habet ipsum sacerdotalem conferre ordinem. non autem quantum ad actum qui immediatè circa corpus Christi verum exercetur, quia nec talis actus simplicis sacerdotis quantum ad sui executionem ab episcopali dependet potestate, nec aliquid potest episcopus circa actum consecrandi eucharistiam quantum ad ea quæ sunt de necessitate sacramenti, quod simplex sacerdos non possit.

CONSIDERANDVM vlterius, vt est de mente S. Thom. 4. Sent. d. 24. quæst. 3. art. 2. quæst. 2. ad secundum, quòd potestas episcopalis est potestas non solùm iurisdictionis, sed etiam ordinis, non secundum quòd ordo est sacramentum, sed secundum quòd est officium respectu quarundam

dam actionum sacrarum. ideo cùm dicitur quòd episcopalis potestas est superior sacerdotis potestate in iis quæ pertinent ad fideles, ista superioritas est superioritas non solùm iurisdictionis, sed etiam ordinis modo exposito. De ista comparatione episcopalis potestatis ad sacerdotalem, vide apud Capreolum in quarto distinctione vigesimaquinta. Secunda conclusio est. Necesse est vt in toto populo Christiano sit vnus qui sit totius ecclesiæ caput. probatur primò. In vno speciali populo vnius ecclesiæ requiritur vnus episcopus qui sit totius populi caput. ergo ita requiritur & in toto populo Christiano. Probatur consequentia, quia quamuis populi distinguantur per diuersas diœceses & ciuitates, oportet tamen esse vnum populum Christianum, sicut est vna ecclesia.

ADVERTE, quòd ratio fundatur in hoc, quòd sicut quia Christiani vnius diœcesis sunt vnus populus, & ideo illis conuenit vnus episcopus: ita cùm omnes Christiani sint vnus populus vnius vniuersalis ecclesiæ, requiritur vt omnium Christianorum sit vnus episcopus, qui omnium sit caput.

Secundò, ad vnitatem ecclesiæ conseruandam requiritur quòd sit vnus qui toti ecclesiæ præsit. ergo non est dubitandum quin ex ordinatione Christi ita sit in ecclesia. probatur antecedens, quia ad vnitatem ecclesiæ requiritur quòd omnes fideles in fide conueniant. hoc autem esse nõ posset, nisi in vnitate per vnius sententiam conseruaretur, quia cum contingat circa ea quæ sunt fidei, quæstiones moueri, diuersæ possent esse sententiæ de fide, & sic per diuersitatem sententiarum diuideretur ecclesia: consequentia verò probatur, quia Christus ecclesiæ quam dilexit, & pro qua suum sanguinem fudit, in necessariis non defecit, cum & de synagoga dicat Dominus: Quid vltra, &c.

ADVERTENDVM ex doctr. S. Thom. 2. 2. quæstione secunda articulo sexto quòd determinare finaliter ea quæ sunt fidei, ad authoritatem summi pontificis pertinet, vt ab omnibus inconcussa fide teneantur: & ideo ad eius solam authoritatem pertinet noua symboli editio, propterea hic ex vnitate fidei conueniẽter arguitur oportere in ecclesia vnũ caput esse. Tertiò. Optimum regimen multitudinis est vt regatur per vnum. ergo & regimen ecclesiæ sic debet esse dispositum, vt vnus toti ecclesiæ præsit. antecedens probatur, quia vnitatis quæ est finis regiminis, congruentior causa est vnus quàm multi. cõsequentia verò probatur, quia nulli dubium esse debet quin ecclesiæ regimen sit optimè ordinatum, vt pote per eum dispositum, per quem reges regnant, & legum conditores iusta decernunt. Quartò. In triumphanti ecclesia vnus præsidet, scilicet Deus, qui etiam toti præsidet vniuerso. ergo & in ecclesia militante vnus est qui præsidet vniuersis. probatur antecedens per illud Apoc. 21. Ipsi populus, &c. consequentia verò probatur, quia ecclesia militans ex triumphanti ecclesia per similitudinem deriuatur, iuxta illud Apoc. Vidi Hierusalem, &c. vnde & Moysi dictum est quòd faceret omnia secũdũ exemplar ei in monte monstratum.

Confirmatur conclusio authoritate Oseæ 1. dicentis. Congregabuntur, &c. & Ioan. 10. Fiet vnum ouile, &c. Si quis autem dicat quòd vnum caput & vnus pastor est Christus, qui est vnus vnius ecclesiæ sponsus, non sufficienter respondet: quia quanuis omnia ecclesiastica sacramẽta ipse Christus perficiat, vt patet discurrendo per singula, tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus, elegit ministros per quos prædicta fidelibus ministraret: eadem ratione quia præsentiam corporalem erat ecclesiæ subtracturus, oportuit vt alicui committeret, qui loco sui vniuersalis ecclesiæ gereret curam: propter quod ante Ascẽsionem dixit Petro, Ioannis vltimo: Pasce oues meas. & ante Passionem: Tu iterũ conuersus, &c. Lucæ 22. & ei soli promisit, Tibi dabo, &c. vt ostenderetur potestas clauium per eum ad alios deriuanda ad vnitatem ecclesiæ conseruandam. Nam Christus sic ecclesiam instituit, vt esset vsque ad finem seculi duratura, secundum illud Isa. 9. Super solium, &c. & eodem modo dicitur de aliis qui tunc erant, quia ita illos in ministerium constituit, vt eorũ potestas deriuaretur ad posteros pro vtilitate ecclesiæ vsque ad finem seculi, cùm ipse dicat Matthei vltimo: Ecce ego vobiscum, &c. Per hoc excluditur præsumptuosus error subducentium se ab obedientia & subiectione Petri, eius successorem vniuersalis ecclesiæ pastorem non recognoscentes.

AD euidentiam huius considerandum est ex doctrina sancti Thomæ secundo Sententiarum distinctione vltima in expositione literæ, quòd summus pontifex habet in ecclesia apicem & excellẽtiam potestatis, non solùm spiritualis, sed etiam secularis: ideo illi præ omnibus obediendum est & in iis quæ ad salutem animæ pertinent, & in iis quæ ad bonum pertinent ciuile. Similiter, vt dicit idemmet sanct. Thom. in libro de regimine principum libro tertio, capitulo decimo, & decimo nono, potest ratione supremæ huius potestatis vnumquemque ratione delicti punire, & tallias atque collectas pro reipublicæ Christianæ conseruatione imponere, sicut & rex in suo regno potest. Dicit etiam super epistola secunda ad Corinthios capite vndecimo, lectione secunda in fine, quòd pro necessitate vnius patriæ potest accipere subsidium ab aliis partibus mundi, quia ecclesia est vnum corpus: videmus autem in corpore naturali, quòd quãdo deficit virtus in vno mẽbro, natura subministrat humores & virtutem ab aliis accipiens membris. Sed tamen quia non est absolutus Papa ab obseruatione diuinæ & naturalis legis, intelligitur ista posse facere, & vnũquemque Christianum illi teneri obedire, salua iustitiæ æqualitate: non autem sibi pro libito res vniuscuiusque vsurpare, aut alteri dare potest, quoniam licet vniuersalem iurisdictionem habeat in ecclesia, non habet tamen omnium rerum immediatam administrationem. vnde inquit S. Thom. 4. Sententiarum distinctione vigesimaquinta, quæstione tertia, artic. 3. ad secundum, quòd quanuis res ecclesiæ sint aliquo modo Papę, non sunt tamen eius omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet: & ideo si pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret. Dicit etiam super epistola ad Philippenses circa finem, quòd Papa potest ab vna ecclesia accipere in subsidium aliarum, non autem sine omni causa.

EX prædictis constat vanam esse, & à fide Christiana alienam opinionem dicentium concilium & ecclesiam esse supra Papam, & ipsum Papam ab ecclesia authoritatem habere tanquam ab ipsa institutum. Nã manifestum est ex prædictis, quòd Christus ipse regimen ecclesiæ suæ instituit, non autem ipsa ecclesia, aut populus Christianus, & quòd in ecclesia Petrum suum vicarium & successores eius instituit, sicut & ad sacramenta dispẽsanda instituit ministros. Vnde cum dixit Petro, Pasce oues meas, præmisit interrogationem: Simon Ioannis diligis me plus his? vt ostenderet se authoritatem Petro dare vt distincto ab aliis discipulis præsentibus. propter quod exponens Chrysostomus prædicta verba ait, Præteriẽs alios, Petro loquitur: Præpositus loco mei esto, & caput fratrum tuorum.

Quòd per malos ministros sacramenta dispensari possunt.

Cap. 77.



EX his quæ præmissa sunt, manifestum est quòd ministri ecclesiæ potentiam quandam in ordinis susceptione diuinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda. Quod autem alicui rei per cõsecrationem acquiritur, perpetuò in eo manet: vnde nihil consecratum iteratò consecratur. potestas igitur ordinis perpetuò in ministris ecclesiæ manet. non ergo tollitur per peccatum. possunt ergo etiam à peccatoribus & malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

2 Item, nihil potest in id quod eius facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate. quod tam in naturalibus quàm in ciuilibus patet. non enim aqua calefacere potest nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne: neque Balliuus ciues coërcere potest nisi accepta potestate à rege. ea autem quæ in sacramẽtis aguntur, facultatem humanam excedunt, vt ex præmissis patet. ergo nullus potest sacramẽ- Cap. 78.
ta dispensare, quantumcunque sit bonus, nisi potestatẽ acceperit dispensandi. bonitati autem hominis malitia opponitur & peccatum. ergo nec per peccatũ ille qui potestatẽ accepit, impeditur quo minus sacramẽta dispẽsare possit.

3 Adhuc, homo dicitur bonus vel malus secũdum virtutem vel vitium: quæ sunt habitus quidam: habitus autem à potentia in hoc differt, quòd per potentiam sumus potentes aliquid facere: per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel malè agendum. per habitum igitur non datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitũ acquirimus, vt bene vel malè aliquid agamus. non igitur ex hoc quòd aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

4 Amplius, quod agit in virtute alterius, non assimilat sibi patiens, sed principali agenti. non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex vtitur, sed arti ipsius. ministri autem ecclesiæ in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioannis primo: Hic est qui baptizat. vnde & sicut instrumentum, ministri agere dicuntur. minister enim est sicut instrumentum animatum. non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur à Christo.

5 Præterea, de bonitate vel malitia alterius hominis homo iudicare non potest. hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, nõ posset homo habere fiduciam certam de sua salute: nec conscientia eius remaneret libera à peccato. inconueniens igitur videtur quòd spem suæ salutis in bonitate puri hominis quis ponat. dicitur enim Hiere. 17. Maledictus homo qui confidit in homine. si autẽ homo salutem consequi per sacramẽta non speraret nisi à bono ministro dispensata, videretur spem suæ salutis aliqualiter in homine ponere. Vt ergo spem nostræ salutis in Christo ponamus, qui est Deus & homo, confitendum est quòd sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, siue per bonos siue per malos ministros dispensentur. Hoc etiam apparet per hoc quòd Dominus etiam malis prælatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda. dicit enim Matth. 24. Super cathedram Moysi sederũt Scribæ & Pharisæi: quæcunq; ergo dixerint vobis, seruate & facite: secundum autem opera eorum nolite facere. multò autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quòd suscipiunt ministerium à Christo, quàm propter cathedrã Moysi. est ergo etiam malis ministris obediendum: quod

non

* Exclusio erroris cuius meminit Bernard. in nominato auth. Serm. 66. super Cant. & magist. Sent. 3. d. 19.

non esset nisi in eis ordinis potestas maneret, propter quã eis obeditur. habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali. Per hoc autem excluditur * quorũdam error dicentium quòd omnes boni possunt sacramenta ministrare, & nulli mali.

Super Cap. 77.



POSTQVAM de sacramento ordinis in quo ministris Ecclesiæ quædam datur potestas ad dispensanda fidelibus sacramenta, determinauit S. Thom. consequenter de ministris sacramentorum, quibus potestas ordinis est collata, in generali determinat, quantum scilicet ad idoneitatem ipsorũ. Et ponit hanc cõclusionem. A peccatoribus & malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica possunt sacramẽta conferri. Probatur primò sic. Potestas ordinis perpetuò in ministris Ecclesiæ manet: ergo non tollitur per peccatum. ergo, &c. ambæ consequentiæ notæ. probatur verò antecedẽs, quia ministri Ecclesiæ potentiam quandam in ordinis susceptione, per quandã videlicet consecrationem, suscipiunt. quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur, perpetuò in eo manet. cuius signum est, quod nihil consecratum iteratò consecratur, scilicet integrum manens. Secundò. Nullus potest sacramenta dispensare quantumcunque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. ergo nec per peccatum ille qui potestatem accipit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit. consequentia probatur, quia bonitati hominis opponitur malitia & peccatum. antecedens verò probatur, quia ea quę in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt: nihil autem potest in id quod eius facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate. declaratur in aqua respectu calefactionis, & in baliuo respectu coërcendi ciues.

ADVERTENDVM fundamentum huius rationis esse, quòd sicut ex bonitate non habet quis vt possit sacramenta dispensare, ita ex malitia quæ bonitati opponitur, non habet ille qui potestatem accepit, à tali sacramentorum dispensatione impediri. Tertiò. Per habitum non datur neque tollitur nobis aliquod posse, sed tantùm datur vt bene vel malè aliquid agamus, in quo à potentia differt. ergo ex hoc quòd aliquis sit bonus vel malus, non est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum. probatur consequentia quia homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, qui sunt habitus quidam.

ADVERTENDVM ex doctrina san. Thomæ 3. part. quæstione sexagesimaquarta. articu. sexto. & in quatto sent. distinctione 5. quæst. 2. art. 2. quòd mali ecclesiastica sacramenta ministrantes peccant, eò quòd nõ conformentur ei cuius sunt instrumenta propterea hinc dicitur quòd malus non est idoneus ad bene dispensandum, id est, ad dispensandum secundum conuenientiam & congruentiam sacramenti, licet sit idoneus ad dispensandum sacramenta simpliciter idoneitate sufficiente. Sufficit enim ad hoc vt quis sacramentum conferat, quòd sit homo potestatem ordinis habens. Quartò. Ministri Ecclesiæ in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioannis primo: Hic est qui baptizat. ergo malitia ministrorum non impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur à Christo. probatur consequentia, quia quod agit in virtute alterius, non assimilat sibi patiens, sed principali agenti, vt patet in instrumentis domus. antecedens verò probatur, quia ministri sicut instrumentum agere dicuntur.

SED videtur quòd hæc ratio non sit efficax. Nam licet instrumentum non assimilet sibi effectum, sed principali agenti, si tamen sit indispositum & ineptum, non potest effectum ad similitudinem principalis agẽtis perducere: sicut propter defectum & malitiam instrumenti non potest quandoque artifex effectum intẽtum inducere: & sic licet malus minister non impediatur à dispensatione sacramenti, quia oporteat effectum illi assimilari, vt scilicet ex ipso malus effectus producatur, potest tamen impediri propter eius indispositionem & ineptitudinem ad effectum principalis agentis, scilicet Christi.

Respondetur, quòd duplex potest esse indispositio in instrumẽto, vna per quam indisponitur ad suscipiendam motionem & virtutem principalis agentis, quæ scilicet est carentia alicuius perfectionis sibi debitæ, inquantum est instrumentum: alia per quam in seipso est imperfectum, vtpote carens aliqua perfectione sibi debita, inquantum est talis res, non autem inquantum est instrumẽtum. Per primam imperfectionem potest instrumentum impediri à productione effectus principalis agentis, non autem per secundam, quia ista accidentaliter se habet ad ipsum, inquantum est instrumẽtum, sicut chirugici manus si sit arida, ita vt non possit ab ipso moueri, ab ipsa non poterit prouenire curatio quam chirurgicus intendit: sed si sit disposita ad suscipiendum motum à chirurgico, quanuis aliqua ægritudine laboret, puta lepra, non impeditur à productione effectus principaliter intenti. Homo ergo malus licet sit indispositus in seipso per priuationem virtutis quam habere deberet, nõ est tamen indispositus inquantum est instrumentum diuinæ virtutis. ad hoc enim vt secũdum ordinationem possit moueri à Deo ad causandum instrumentaliter salutem & gratiam per quam quis Christo assimilatur per sacramenti ministrationem, sufficit quòd sit homo ordinem habens, & ideo per malitiam non impeditur quin verum sacramentum conferre possit: secus autem esset si effectum oporteret ipsi malo ministro assimilari: quia cum ipse sit malè affectus secundùm mentem, & sit gratia diuina priuatus, non posset in altero bonam mentis dispositionem & gratiam effectiuè causare, & ad hunc sensum procedit ratio S. Thom. Quintò. Si malitia ministri sacramenti effectum impedire posset, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec consciẽtia eius remaneret libera à peccato. sed hoc est inconueniens, ergo, &c. probatur sequela: quia de malitia vel bonitate alterius hominis homo iudicare nõ potest, sed hoc est solius Dei qui occulta cordis rimatur. Confirmatur ista ratio, quia si homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi à bono ministro dispensata, videretur spem suæ salutis in homine aliqualiter ponere. hoc autem est cõtra id quod dicitur Hier. 17. Maledictus, &c. confitendum est igitur quòd sacramẽta sunt salutaria ex virtute Christi, siue per bonos, siue per malos ministros dispensentur. Sextò. Dominus etiam malis prælatis obedire docet, quorum tamen opera non sunt imitanda, vt patet Mat. 23. ergo & malis ministris est obediendum. ergo in eis manet ordinis potestas. ergo habent potestatem dispensandi sacramenta. probatur prima consequentia, quia multo magis obediendum est aliquibus propter hoc quòd susceperunt ministerium à Christo, quàm propter cathedram Moysi. secunda verò probatur, quia propter ordinis potestatem eis obeditur.

SED videtur quòd hæc ratio non sit efficax. Alicui enim obediendum est propter potestatem iurisdictionis in ipso existentem. ergo ex eo quòd malis prælatis aut malis ministris est obediendum, non sequitur q̃ possint sacramenta ministrare, sed tantùm quòd in subditos possint iurisdictionem exercere.

Dicitur quòd non solùm propter potestatem iurisdictionis est alicui obediendum, sed etiam propter ordinis potestatem. Nam confitens tenetur obedire sacerdoti sibi pœnitentiã satisfactoriam iniungenti: & de tali potestate ratio procedit. vnde vt ostenderet S. Thom. se de hac ordinis potestate loqui, non autem de potestate iurisdictionis, assumpsit quòd propter ordinis potestatem malis ministris obeditur.

PER hoc autem, inquit S. Thom. excluditur error dicentium quòd omnes boni possunt sacramenta ministrare, & nulli mali.

De sacramento matrimonij.

Cap. 78.



QVANVIS autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurãtur ad immortalitatem. cuius rationem suprà * ostendimus, quæcunque autem corruptibilia sunt, perpetuari nõ possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat vsque ad mundi finem: necessarium fuit hoc per generationem fieri: per quam etiam humana species perpetuatur. Considerandum est autem quòd quãdo aliquid ad diuersos fines ordinatur, indiget habere diuersa dirigentia in finem: quia finis est proportionatus agẽti. generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet, ad perpetuitatem speciei, & ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua ciuitate: ordinatur etiam ad perpetuitatem ecclesiæ, quæ in fidelium collectione consistit. vnde oportet quòd huiusmodi generatio à diuersis dirigatur. Inquantum igitur ordinatur ad bonum naturæ, quod est perpetuitas speciei: dirigitur in finẽ à natura inclinante in hunc finem: & sic dicitur esse naturæ officium. Inquantum verò ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi ciuilis legis. Inquantum autem ordinatur ad bonũ ecclesiæ, oportet q̃ subiaceat regimini ecclesiast. ea autem quæ populo per ministros ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur secundũ q̃ consistit in coniunctione maris & fœminæ intendentium prolem ad cultum Dei generare & educare, est ecclesię sacramentum: vnde & quædam benedictio nubentibus per ministros ecclesiæ adhibetur: & sicut in aliis sacramentis per ea quę exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur: sic & in hoc sacramento per coniunctionem maris & fœminæ coniunctio Christi & ecclesiæ figuratur: secundum illud Apostoli ad Ephe. 5. Sacramẽtum hoc magnum est: ego autem dico in Christo & ecclesia. Et quia sacramenta efficiunt quod figurãt, credendum est q̃ nubentibus per hoc sacramentũ gratia conferatur, per quam ad vnionẽ Christi & ecclesiæ pertineant: quod eis maximè necessariũ est, vt sic carnalibus & terrenis intendant, quòd à Christo & ecclesia non disiungantur. Quia igitur per cõiunctionem maris & fœminæ, Christi & ecclesiæ coniunctio designatur: oportet q̃ figura significato respõdeat: cõiunctio autem Christi & ecclesiæ est vnius ad vnã perpetuò habendam. est enim vna ecclesia, secundum illud Cant. 6. Vna est columba mea, perfecta mea. nec vnquã Christus à sua ecclesia separabitur. dicit enim ipse Matth. vlt. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. & vlterius, semper cum Domino erimus, vt dicitur 1. Thess. 4. necesse est igitur q̃ matrimonium secundum q̃ est ecclesiæ sacramentum, sit vnius ad vnam indiuisibiliter habendam: & hoc pertinet ad fidem qua sibi inuicem vir & vxor obligantur. Sic igitur tria sunt bona matrimonij, secundum q̃ est ecclesiæ sacramentum, scilicet proles ad cultum Dei suscipienda & educanda: fides, prout vnus vir vni vxori obligatur: & sacramentum, secundum q̃ indiuisibilitatem habet

* Videlicet c. 2. & 55. huius lib.

habet matrimonialis coniunctio: inquantum est coniunctionis Christi & ecclesiæ sacramẽtum. cætera autem quæ in matrimonio consideranda sunt, suprà in tertio libro *pertractauimus.

*Cap.123.& inde.

Super Cap. 78.

POSTQVAM determinauit S.Thom. de ordinis sacramento, vltimo loco de sacramento matrimonij determinat, & ponit quinque conclusiones: quarum prima est: Oportet in populo fideli generationẽ esse. probatur. Oportet populum fidelium perpetuari vsque ad finem mundi. ergo, &c. probatur consequentia, quia quanuis per sacramenta homines ad gratiam restaurentur, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem. quæcunque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Secunda conclusio est. Matrimonium secundum quòd consistit in coniunctione maris & fœminæ intendentium prolem ad cultum Dei generare & educare, est ecclesiæ sacramentum.

AD huius euidentiam notat sanctus Thomas quòd cùm generatio humana ordinetur ad perpetuitatem speciei, ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua ciuitate, atque ad perpetuitatem ecclesiæ quæ in fidelium collectione consistit: oportet vt huiusmodi generatio à diuersis dirigatur, quia quando aliquid ad diuersos fines ordinatur, indiget diuersis dirigentibus in finem, cùm finis proportionetur agenti. Vnde quantum ad primum oportet vt dirigatur à natura in hunc finem inclinante, & sic dicitur quòd naturæ officium quantum ad secundum, subiacet ordinationi ciuilis legis: quantum verò ad tertium, oportet vt regimini subiaceat ecclesiastico. Isto supposito arguitur sic. Ea quæ populo per ministros ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur: matrimonium est huiusmodi, quia quædam benedictio nubentibus per ministros ecclesiæ exhibetur, ergo, &c.

CIRCA hanc rationem aduertendum primò, quòd propositio hæc, Ea quæ populo per ministros ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicũtur, indiget limitatione: intelligitur enim de iis quæ in remedium alicuius spiritualis defectus sunt instituta, quemadmodum matrimonium ad reprimendam concupiscentiam est ordinatum. vnde S. Tho. in 4. Sent. dist. 38. q.1. art. quinto, ad secundum inquit, quòd consecratio virginum, inunctio regnum, & huiusmodi, non sunt sacramenta, licet in ipsis gratia detur, quia non sunt instituta ad curationem morbi peccati, sicut alia sacramenta.

ADVERTENDVM secundò, quòd matrimonium dicitur per ministros ecclesiæ dispensari, non quidẽ quantum ad aliquid quod sit de essentia sacramenti, sed quantum ad aliquid accidentale quod est completiuum eius & perfectiuum, vt est nubentiũ benedictio. nullus enim actus ministri ecclesiæ est de eius essentia, sed tantùm actus contrahentium secundum S.Thom. Nam verba exprimentia consensum sunt matrimonij forma, alij autem actus contrahentium sunt materia. Vnde & S.Thom. adducit pro signo dispensationis huiusmodi, quòd quædam benedictio nubẽtibus per ministros ecclesię exhibetur. Aliquid enim indigere ministro, aut ex necessitate, aut quantum ad solennitatem, est signum q́ sit ecclesiæ sacramentum, si ad aliquod remedium spirituale causandum exhibeatur. Tertia conclusio est. In hoc sacramento per coniunctionem maris & fœminæ, coniunctio Christi & ecclesiæ figuratur, sicut & in aliis sacramẽtis per ea quæ exterius aguntur, spirituale aliquid significatur. probatur per illud Apostoli Ephe.5. Sacramentum hoc, &c.

ADVERTENDVM quòd sicut in aliis sacramentis sunt tria, scilicet sacramentum tantùm, res & sacramentum, & res tantùm: ita etiam est in matrimonio. Nam secundum S.Thom. 4. Sent. d.2. q.1. art.2. & 26. q.2. art. 1. ad 5. sacramentum tantùm sunt actus exterius apparentes, qui vt sunt sacramentum, rem interiorem per ipsos causatam vt sanctificat contrahẽtes & vnionem Christi & ecclesiæ ex diuina institutione repręsentant. Res & sacramentum est obligatio quæ innascitur viri ad mulierem ex huiusmodi actibus consensum interiorem exprimentibus: siue est quædam spiritualis coniunctio & vnio contrahentium, ex mutuo consensu & ex exterioribus actibus consensum exprimentibus causata, quæ quidem videtur esse potestas quædam quam se inuicem coniuges accipiunt cum reali relatione vnius ad alterum: sicut & vnio in aliis dicit aliquod absolũtum, in quo res vniuntur, & relationem super illo absoluto fundatam. Res autem est effectus ad quem hoc sacramentum est institutum, scilicet repressio concupiscentiæ per gratiam adiutricem, & vnio Christi & ecclesiæ.

ADVERTENDVM etiam ex doctr. S.Tho. loco præallegato, quòd cum duplex sit res in hoc sacramento: vna, scilicet repressio cõcupiscentiæ per gratiam, est significata & cõtenta aliquo modo virtualiter in ipso, tanquam quæ instrumentaliter & dispositiuè causatur. Alia verò, scilicet coniunctio Christi & ecclesiæ, est significata tantùm, non autem contenta. Quarta conclusio est: Credendum est quòd nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam contrahentes ad vnionem Christi & ecclesiæ pertineant. probatur, tum quia sacramenta efficiunt quod figurant, tum quia hoc ipsis maximè necessarium est, vt sic carnalibus & terrenis intendant, quòd à Christo & ecclesia non disiungantur.

ADVERTENDVM, quòd vnio Christi & ecclesiæ dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè & in communi, & sic sacramentũ matrimonij ipsam non efficit, sed tantùm significat, propterea dicit S.Thom. in quarto, quod est res non contenta, neque causata. Alio modo vt determinatur ad istos pertinentes ad ecclesiam & Christo vnitos, & sic hanc vnionem efficit matrimonium dispositiuè & instrumentaliter causando gratiam, per quam quis completè ad ecclesiam pertinet, & Christo per charitatem vnitur. Et ad hunc sensum intelligitur hic, quòd hanc vnionem matrimonium efficit.

CIRCA autem hanc conclusionem dubium occurrit ex Durando apud Capreolum 4. d.26. Videtur enim quòd matrimonium gratiam non conferat, tum quia videtur deiicere à perfectiori statu, scilicet, à statu cõtinentiæ, qui est perfectior statu coniugali secundum Apost. 1. Cor.7. tum quia Canonistæ videntur hoc tenere, hac scilicet ratione, quia in matrimonio pretia interueniunt, & conditiones pecuniariæ apponuntur, nec eorum scripta quo ad hoc sunt ab ecclesia reprobata.

AD primum horum dicitur, quòd vtique matrimonium gratiam confert non habenti, nisi obicem ponat: habenti autem eam auget, sicut & alia sacramenta. Dicitur secundò, quòd comparando statum continentiæ ad statum coniugalem absolutè, & actum ad actum secundum genus, melior est status continentiæ quàm status coniugalis, & hoc modo continẽtiam comparat Apostolus statui coniugali: sed comparando statum continentiæ ad coniugium secundum quòd est sacramenrum, sic coniugium est perfectius continentia quantum ad opus operatum. Nam per opus operatum matrimonij, id est, per ipsum sacramentum, siue per ipsos actus exteriores contrahentium, quibus ipsorum consensus exprimitur, confertur gratia: non autem per statum continentis, cuius non est effectiuè gratiam causare, sicut causant sacramenta, licet continens ex opere operante, id est, ex actione sua maiorem gratiam mereatur quàm status nuptialis. vnde non est verũ q́ matrimoniũ inquantũ est sacramentũ deiiciat à statu perfectiori, licet hoc faciat inquantum est status quidã aut pars temperantiæ.

AD secundum dicitur primò, q́ dictum illorum Canonistarum non est in hac parte tenendum, nec eorum motiuum valet. Nam secundum sanct. Thom. pactum pecuniarium non interuenit in matrimonio ex ea parte qua est sacramentum, quo modo habet gratiam conferre: vnde pro benedictione nuptiali aliquid accipere est simonia, sed ex ea parte qua est in officium naturæ, sicut & in aliis officiis ciuilibus & corporalibus, non inconuenit conditionem rei temporalis interponere. Dicitur secundò, quod fortassis hanc opinionem Romana ecclesia dissimulat, licet sit contraria dictis sanctorum, sicut & multas alias opiniones. Quinta conclusio est. Necesse est quod matrimonium secundum q́ est Ecclesiæ sacramentũ, sit vnius ad vnam indiuisibiliter habendam. probatur, tum quia Christi & Ecclesiæ coniunctio est vnius ad vnam perpetuò habendam, cum Ecclesia sit vna, iuxta illud Cant.6. Vna est, &c. nec sit vnquam Christus ab ea separandus, iuxta illud Mat. vlt. Ecce ego, &c. & 1. Thess.4. Semper cum Domino erimus. oportet autem quod figura signato respõdeat, tum quia hoc pertinet ad fidem qua sibi inuicem vir & vxor obligantur. Ex his infert S. Thom. corollariè, quod tria sunt bona matrimonij secundum quod est Ecclesiæ sacramentum, scilicet proles ad cultum Dei suscipienda & educanda: fides, prout vnus vir vni vxori obligatur: & sacramentum, secundũ quòd indiuisibilitatem habet matrimonialis coniunctio, inquantum est coniunctionis Christi & Ecclesiæ sacramentum.

ADVERTENDVM ex doctr. S.Thom. 4. Sent. d.31. q.1. art.2. ad vltimum, quod dupliciter possumus intelligere sacramentum computari inter matrimonij bona. Vno modo accipiendo sacramentum non pro ipso matrimonij sacramento, sed pro inseparabilitate ipsius, qua idem significat quod matrimonium, scilicet inseparabilem coniunctionem Christi & Ecclesiæ. sic enim potest dici sacramentum, quia est sacræ rei signum. Alio modo accipiendo sacramentum pro ipso matrimonij sacramento, inquantum est sacramentum. sic enim ponitur bonum matrimonij honestans ipsum inquantum est in officium naturæ: & sic nomine sacramenti non solùm intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quæ ad ipsius significationem pertinent. Videtur autem S.Thom. primo modo hic accipere sacramentum. Cætera inquit S.Thom. quæ circa matrimonium sunt consideranda, superius pertractata sunt in 3. lib. vbi scilicet de matrimonio, non inquantum est sacramentum, sed inquantum est in officium naturæ, & ad ciuilitatem spectat, est determinatum.

ADVERTE, quod hoc sacramentum non est necessitatis simpliciter, sed est ad bene esse, inquantum Ecclesiæ multitudinem per propagationẽ conseruat. Postremò, circa hanc determinationem de sacramentis considerãdum est, quòd S.Thom. hoc loco summariè de sacramentis determinat, & pauca de ipsis tangit, quia cum aduersus gentes hũc librũ ediderit, non oportebat rationem omnium quæ in sacramentis geruntur, adducere, sed sufficiebat sibi ostendere vsum sacramentorum in Ecclesia esse rationabiliter institutum, & aliquã rationem vnumquodque habere sacramentum: in 4. autem Sent. & in 3. parte, vbi ea quæ fidei sunt intendit fidelibus explanare, de sacramentis exactiorem determinationem facit.

Quòd per Christum resurrectio corporum sit futura.

Cap. 79.



VIA verò supra ostensum est quòd per Christum liberati sumus ab his quæ per peccatum primi hominis incurrimus: peccante autẽ primo homine non solum in nos peccatum deriuatum est, sed etiam mors quæ est pœna peccati, secundum illud Apost. ad Rom.5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatũ mors: necessarium est quòd per Christum ab vtroque liberemur, & à culpa scilicet, & à morte. Vnde & ibidem dicit Apost. Si in vnius delicto mors regnauit per vnum: multo magis accipientes abundantiam donationis & iustitiæ, in vitam regnabunt per vnum Iesum Christum. Vt igitur vtrunque nobis in seipso demonstraret, & mori, & resurgere voluit. Mori quidẽ voluit, vt nos à peccato purgaret: vnde Apostolus dicit ad Hebræos 9. Quemadmodum statutum est hominibus semel mori, sic & Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata. Resurgere autem voluit, vt nos à morte liberaret: vnde Apoc. 1. Cor.15. Christus resurrexit à mortuis primitiæ dormientium: quoniã quidem per hominem mors, & per hominem resurrectio mortuorum.

rum. effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpæ. dictum est enim *Cap.56. suprà * quòd sacramenta in virtute passionis Christi operantur: effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem à morte in fine seculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus. Vnde dicit Apostolus 1. Cor.15. Si Christus prædicatur quòd resurrexit à mortuis, quomodo quidam dicũt in vobis quoniam resurrectio mortuorũ non est, neque Christus resurrexit; si autẽ Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra: inanis est & fides nostra. est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram. *Positio erronea.* Quidam verò hoc peruerse intelligentes, resurrectionem corporũ futuram non credunt: sed de resurrectione legitur in scripturis, ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quod aliqui à morte peccati resurgunt per gratiam. Hic autem error ab ipso Apostolo reprobatur. dicit enim 2. Timoth.2. Prophana & vaniloquia deuita. multum enim proficiũt ad impietatem: & sermo eorum vt cancer serpit: ex quibus est Hymenæus & Philetus, qui à veritate fidei exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam esse. quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. est ergo cõtra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem, & negare corporalem.

adde quod

Himen. & Philet. testi. Apost. 2. Timot. capit.

2 Præterea, manifestum est ex his quæ Apostolus Corinthiis dicit, quòd præmissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda. nam post pauca subdit: Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. vbi manifestè corporis resurrectionem tangit: & postmodum subdit: Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem: & mortale hoc induere immortalitatem. hoc autem corruptibile & mortale, est corpus: corpus igitur est quod resurget.

3 Adhuc, Dominus Ioannis 5. vtramque resurrectionem promittit. dicit enim, Amen amen dico vobis: quia venit hora, & nunc est, quando mortui audient vocem filij Dei: & qui audierint, viuent. quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur: quæ tunc iam fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Christo adhærebãt: sed postmodum corporalẽ resurrectionem exprimit, dicens: Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audiẽt vocem filij Dei. Manifestum est enim quòd animæ in monumentis non sunt, sed corpora: prædicitur ergo hîc corporum resurrectio. Expressè etiam corporum resurrectio prænuntiatur à Iob: dicitur enim Iob decimonono: Scio quòd redemptor meus viuit: & in nouissimo die de terra surrecturus sum: & rursus circundabor pelle mea: & in carne mea videbo Deum. Ad ostendẽdam etiam resurrectionem carnis futuram euidens ratio suffragatur suppositis his quæ in *Cap.79. superioribus sunt ostensa. Ostensum est enim in secundo *, animas hominũ immortales esse: remanẽt igitur post corpora à corporibus absolutæ. Manifestum est etiam ex his *Cap.63. & 64. quæ in secundo * dicta sunt, quod anima corpori naturaliter vnitur. est enim secũdum suam essentiã corporis forma: est igitur contra naturam animæ absque corpore esse: nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum: nõ igitur perpetuò erit anima absque corpore. cum igitur perpetuò maneat, oportet eam corpori iteratò cõiungi: quod est resurgere. immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

*Cap.24. 4 Adhuc, ostensum est suprà in tertio * naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere: felicitas autem vltima est felicis perfectio. cuicũque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam: quia nondum eius desiderium totaliter quietatur. omne enim imperfectum perfectionem cõsequi naturaliter cupit: anima autem à corpore separata, est aliquo modo imperfecta: sicut omnis pars extra suum totum existẽs. anima enim naturaliter est pars humanæ naturæ. non igitur homo potest vltimam felicitatem consequi nisi anima iteratò corpori coniungatur: præsertim cum ostensum sit quòd homo in hac vita non potest ad felicitatem vltimam peruenire.

*Cap.136. 5 Item, sicut in tertio libro * ostensum est, ex diuina prouidentia peccantibus pœna debetur, & bene agentibus præmium: in hac autem vita homines ex anima & corpore compositi peccant, vel rectè agunt. debetur igitur hominibus & secundum animam & secundum corpus præmium vel pœna. Manifestum est autem quòd in hac vita præmiũ vltimæ felicitatis consequi non possunt, ex his quæ in tertio sunt ostensa. multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur: quinimò vt dicitur Iob vigesimoprimo capite: Hic impij viuunt, confortati sunt, sublimatique diuitiis. necessarium igitur est ponere iteratam animæ ad corpus coniunctionem, vt homo in corpore & anima præmiari & puniri possit.

Super Cap. 79.



POSTQVAM determinauit san.Th. de sacramẽtis per quæ à Christo incarnato liberamur à culpa, consequenter de corporum resurrectione determinat, per quam etiam à Christo liberamur à morte. Circa hoc autem duo facit. Primò de ipsa resurrectione determinat: secundò de finali iudicio resurrectionem concomitante. ca. nonagesimo sexto. Circa primum duo facit. Primò determinat de ipsa corporum resurrectione quantum ad est an. Secundò quãtum ad qualitatem resurgentium, cap.82. Circa primum tria facit. Primò ostendit corporum resurrectionem esse futuram. Secundò mouet quasdam obiectiones cap. sequenti. Tertiò eas soluit. Quantum ad primum duas ponit conclusiones. Prima est, de necessitate fidei est credere resurrectionem mortuorum futuram. Sed antequam conclusionem probet, præmittit primò, quòd cum per Christum liberati simus ab iis quæ per peccatum primi hominis incurrimus, & primo homine peccante, non solùm peccatum in nos deriuatum sit, sed etiam mors quæ est pœna peccati, iuxta illud Roman.5. Per vnum hominem, &c. necessarium est quòd per Christum ab vtroque liberemur: vnde subdit Apostolus, Si in vnius, &c. Præmittit secundò, quòd Christus vt vtrũque nobis in seipso demonstraret, & mori voluit, vt nos à peccato purgaret, iuxta illud Hebræorum nono, quemadmodum, &c. & resurgere, vt nos liberaret à morte iuxta illud primæ Cor.15. Christus resurrexit, &c.

Præmittit tertiò, quòd effectum mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpæ, vt ex superioribus patet: effectũ autem resurrectionis eius quantum ad liberationem à morte in fine seculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus. Istis præmissis arguitur primò ad conclusionem per ea quæ dicit Apostolus primæ Cor.15. Si Christus prædicatur, &c. Si dicatur, vt quidã peruersè intelligunt, hoc, &c. quæ in scripturis de resurrectione leguntur, ad resurrectionem animæ esse referendum, secundum quòd aliqui à morte peccati per gratiam resurgunt: Contrà arguitur, quia ipse Apostolus 2. Tim.2. ait, Prophana & vaniloquia, &c. quod non poterat intelligi de resurrectione spirituali, tum quia ad Corint. post verba adducta subiungit, Seminatur corpus, &c. vbi manifestè corporum resurrectionem tangit. vnde etiã subdit: Oportet corruptibile hoc, &c. tum quia Dominus vtramque resurrectionem Io.5. promittit, spiritualem quidem quum dicit: Amen amen dico vobis, quia venit hora & nunc est, &c. Tunc enim spiritualis resurrectio fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Christo adhęrebant. corporalem verò, cum ait: Venit hora in qua omnes, &c. Secundò Iob 19. Scio quòd redemptor meus. &c. ergo, &c.

CIRCA id quod dictum est nostram liberationem à morte, quando omnes resurgemus, esse effectum resurrectionis Christi, attendendum ex doctrina san. Tho. in quarto, d.43. ar.2. quòd resurrectio Christi dicitur causa nostræ resurrectionis, non quia agat resurrectionem nostram, sed quia principium resurrectionis Christi, scilicet virtus diuinitatis existens in Christo, nostram resurrectionem faciet ad similitudinẽ resurrectionis illius: sicut si homo albus generet hominem album, dicitur albedo generantis causa albedinis generati, non quia geniti albedinem effectiuè producat, sed quia principia eius in generante sunt principia generatiua facientia albedinem in generato.

SED licet Christi resurrectio non sit causa principalis nostræ resurrectionis, potest tamen dici ratione diuinitatis adiunctæ causa instrumentalis, vt etiam dicitur 3. part. q.56. art.1. Nam & operationes diuinæ secundum Damascenum tertio libro agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo.

POTEST etiam dici causa exemplaris, inquantum nostra resurrectio ad similitudinẽ fiet resurrectionis Christi. Secunda conclusio est. Ad ostendendam resurrectionem carnis futuram, euidens ratio suffragatur. Aduertendum autem quòd nõ intendit sanctus Thomas corporum resurrectionem demonstratiua ratione probari posse. hoc enim est nobis impossibile, cum sit de pertinentibus ad fidem simpliciter: sed intendit ostendere quod aliqua probabili ratione suaderi potest, suppositis iis quæ in præcedẽtibus sunt ostẽsa, & hoc haberi potest ex 4. sent. dist.43. art.1. q.3. ad 2. Sic enim ostenditur quòd positio fidei irrationabilis non est. Adducit autem tres probabiles rationes. Pro prima ratione supponit duo in præcedentibus demonstrata. Primum est quòd animæ hominum sunt immortales, & cõsequenter remanent post corpora à corporalibus separatæ. Secundum est, quòd anima corpori naturaliter vnitur, cũ sit secundum essentiã suam corporis forma. hæc enim in 2. lib. sunt ostensa. Tũc arguitur primò sic ex animæ immortalitate. Anima corpori naturaliter vnitur, ergo est cõtra naturam animæ absque corpore esse, ergo non est perpetuò absque corpore, ergo oportet eam corpori iteratò coniungi, quod est resurgere. consequentia prima nota est. Secunda verò probatur, quia nihil quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Vltima autem probatur, quia anima perpetuò manet.

AD hanc rationem respondet Scotus in 4. sent. dist.43. q.2. dupliciter. Primò, quòd duplex est inclinatio naturalis, vna ad actum primum, & imperfecti ad perfectum: & sic quod est contra naturam, non est perpetuum.

Alia

Alia est ad actum secundum, & sic non inconuenit quod est contra naturam, perpetuum esse. Animæ autem inclinatio ad corpus est naturalis secundo modo. non autem primo modo, ideo non incōuenit ipsam perpetuò remanere à corpore separatam. Secundò respondet secundum menté Auicennæ quòd coniunctio animæ ad corpus est ad hoc, vt anima median te corpore suam perfectionem acquirat: semel autem coniuncta acquisiuit quantum simpliciter appetiit acquirere illo modo.

SED nulla istarum responsionum satisfacit argumento. Non quidem prima, quia manifestè falsum est naturalem inclinationem animæ ad corpus esse tanquam ad actum secundum, non autem tanquam ad actum primum. constat enim quòd inclinatur ad corpus vt illi cōiuncta habeat suæ speciei complementum. cum enim essentialiter sit pars speciei, ipsa nō est quid completum in specie, sed naturaliter ad constitutionem speciei humanæ ordinatur: quod quia separata à corpore consequi non potest, ideo naturaliter ad corporis vnionem inclinatur, vt inde suæ perfectionis complementum consequatur.

NON etiam secunda responsio satisfacit, quia non solùm inclinatur anima ad corpus vt suam accidentalem perfectionem mediante corpore acquirat, sed etiam vt habeat complemétum suæ naturæ specificæ: & ideo non inest sibi naturalis appetitus ad huiusmodi vnionem solùm in principio sui esse, sed semper, & nunquam huiusmodi appetitus satiatur nisi dum vnita corpori manet.

IDEO posset ad hanc rationem melius secundum mentem san. Th. in 4. Sent. d. 43. q. 1. art. 1. quæstiunc. 3. & de Veri. q. 24. ar. 10. ad 1. pro Philosophis responderi, quòd vtique vnio animæ & corporis est naturalis, & naturaliter anima ad huiusmodi vnionem inclinatur, sicut graue naturaliter inclinatur deorsum: & consequenter separatio animæ à corpore est contra naturam: sed negatur vltima consequentia. Cùm probatur, quia nihil quod est contra naturam, potest esse perpetuum, respondetur, quòd verū est vbi in natura remanet aliquod principium naturale, ad inducendū id quod est secūdum naturam, falsum est autem vbi nullum tale principium remanet. Sic autem est in proposito: nā separata anima à corpore, nullum remanet actiuum principium naturale potēs ipsam corpori reunire, cum dispositio ad animā intellectiuam non possit ab agēte naturali nisi ex semine per generationem induci: & consequenter non remanet aliquod principium naturale passiuum sufficiens ad hanc vnionem, cum potentia passiua naturalis habeat per agens naturale in actū reduci. Vnde inquit S. Tho. quòd resurrectio est naturalis quantum ad terminum, non auté quantum ad principium, inquantum videlicet vnio animæ intellectiuæ est absolutè cōsiderata naturalis, & potest ab agēte naturali dispositiuè causari, sed ipsis per corruptionem separatis non potest amplius per agens naturale induci, sicut visus naturaliter vnitur corpori absolutè consideratus: sed supposito quòd aliquis visum amiserit, & sit cæcus effectus, iā per agēs naturale non potest visum acquirere. Secundò. Naturale hominis desiderium ad felicitatem tendit, sed hanc non potest consequi nisi anima iteratò corpori coniungatur, ergo, &c. probatur minor, felicitas vltima est felicis perfectio: ergo cui aliquid ad perfectionem deest, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: sed anima à corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suū totū, ergo felicitatē consequi non potest nisi sit vnita corpori: sed homo non potest in hac vita ad vltimā felicitatē peruenire, ergo oportet vt postquam fuerit anima à corpore separata, iterum corpori reuniatur.

AD HANC rationē respondet Scotus, ꝙ illa propositio, omnis pars extra suum totum est imperfecta, nō est vera nisi de parte quæ recipit aliquā perfectionē in toto: anima autē rationalis non recipit perfectionē, sed cōmunicat. Sed ista respōsio nulla est. superius enim ostēsum est animam esse simpliciter imperfectā separatā à toto imperfectione speciei, & quòd perfectionē aliquā accipit in toto, licet sit aliquo modo perfectior quam coniuncta. Vnde melius dici posset quod aliud est desideriū naturale quo anima desiderat vniri corpori suæque speciei, & aliud naturale desideriū quo appetit beatitudinem. Primū enim consequitur ipsam animę substantiam, secundum verò consequitur voluntatem: vnde quies vnius desiderij non excludit aliud desiderium, cum non opponantur, sed illud secum cōpatitur. anima ergo separata potest consequi perfectam beatitudinem ad quam secundum voluntatis inclinationem ordinatur, & habere complementum suæ perfectionis accidentalis, quæ in perfecta cognitione consistit: & potest desiderium eius de beatitudine consequenda totaliter quietari, licet desiderium naturale vnionis ad corpus nō quietetur, id est, non reducatur in actum propter defectum naturalis principij potentis illud desiderium ad actum reducere. Vnde minor argumēti est falsa. Ad probationem negatur consequentia, si intelligatur consequens de carentia perfectionis substantialis & specificæ, præcipuè cum anima separata sit per se subsistens, & ad suū esse nullo indigeat: sed bene sequitur quòd is cui aliquid ad perfectionem accidentalem deest in qua beatitudo consistit, nondum habet felicitatem cōpletam. Si dicatur anima separata cognoscit se esse partem alicuius perfecti in specie, & suæ perfectionis specificæ complementum esse dum est corpori vnita: ergo etiā desiderio voluntatis appetit vniri corpori: ergo si nunquam vnietur separata, non potest totaliter consequi quod desiderat, & sic desiderium voluntatis eius nunquam totaliter quietari poterit: negatur prima consequentia, quia sicut separata à corpore cognoscit se esse compositi partem, ita cognoscit se vniri corpori non posse, propter defectum principij actiui naturalis: ideo non sequitur vt desiderio cognitionem sequentem illam vnionem desideret, quia tale desideriū nō est ad impossibile. ita puto Philosophi respōderent. Tertiò. In hac vita homines ex anima & corpore compositi peccant vel rectè agunt, igitur eis debetur secundum animā & secundum corpus pœna vel præmium: ergo necesse est ponere iteratam animæ ad corpus coniunctionē. probatur consequentia, quia ex diuina prouidētia peccātibus debetur pœna, & bene agentibus præmium. Secūda verò, quia in hac vita homines præmium vltimæ felicitatis consequi non possunt, multotiens etiam peccata non puniuntur, quinimo vt dicitur Iob. 21. Hic impij viuunt, &c.

AD HANC rationem dicit Scotus primò, quòd non apparet per rationem naturalem, quòd sit vnus rector hominum secundum leges iustitiæ retributiuæ & punitiuæ. Dicit secundò, quòd si hoc esset, diceretur vnicuique in suo actu fieri retributionem sufficienter.

SED quòd hæc responsio nulla sit, patet ex superioribus, vbi ostensum est actus hominum puniri & præmiari à Deo, & quòd peccata puniuntur à Deo per experientiam alicuius nociui.

POSSET autem ad hanc rationem melius dici secūdum Philosophos animæ immortalitatem tenentes, quòd sufficiat animam separatam à corpore puniri aut præmiari, quia ipsa per voluntatem est primum & principale principium bonarum aut malarum operationum, corpus autem ad huiusmodi operationes non concurrit nisi instrumentaliter, & vt ab anima mouetur. Et sic patet huiusmodi rationes corporum resurrectionem probantes ex probabilibus tantùm procedere, non autem ex necessariis. Hoc autem dixerim ne quis putet resurrectionem nō pertinere simpliciter ad fidem, sed esse aliquid demonstrabile per principia naturalia.

SED licet non sit naturali ratione resurrectio demonstrabilis, potest tamen ex dictis scripturæ efficaciter ostendi, sicut Dominus subtilissimè ostēdit Matth. 22. ex hoc quod dicitur: Ego sum Deus Abrahā, Deus Isaac, & Deus Iacob. cum enim non sit Deus nisi viuentium, oportet Abraham, Isaac, & Iacob viuere: qui cum actu non viuant, oportet quòd hoc sit ex ordine animæ & corporis ad resurrectionem, vt deducit sanctus Thomas in 4. dist. 43. art. 1. q. 1. ad 2.

Obiectiones contra resurrectionem.

Caput 80.



VNT autem quædam quæ resurrectionis fidem impugnare videntur. In nullo enim naturalium rerum inuenitur, id quod corruptū est, idem numero redire in esse: sicut nec ab aliqua priuatione ad habitū videtur posse rediri: & ideo quia quę corrumpuntur, eadem numero iterari non possunt: natura intendit vt id quod corrumpitur, idem specie per generationem conseruetur. Cum igitur homines per morté corrumpantur, ipsúmque corpus hominis vsque ad prima elementa resoluatur: non videtur quòd idem numero homo possit reparari ad vitam.

2 Item, impossibile est esse idem numero, cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest: nam essentiali principio variato, semper variatur essentia rei per quam res sicut est, ita & vna est. quod autem omnino redit in nihilum, idem numero d resumi non potest. po- *D. 517. & 523.* tius enim erit nouæ rei creatio, quàm eiusdem reparatio. Vidētur autem plura principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redire. Et primò quidem ipsa corporeitas & forma d mixtionis, cum corpus manifestè *D. 180. & 650.* dissoluatur. Deinde pars animæ sensitiua & nutritiua, quæ sine corporeis organis esse non possunt. Vlterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas: quæ dicitur esse forma totius, anima à corpore separata: impossibile igitur videtur quòd homo idem numero resurgat.

3 Adhuc, quod non est cōtinuum, idem numero esse non videtur: quod quidē non solùm in magnitudinibus & motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus & formis. si *D. 170.* enim post sanitatem aliquis infirmatus, iteratò sanetur: nō redibit eadem sanitas numero. manifestum est autē quòd per mortē esse hominis aufertur: cū corruptio sit mutatio de esse in non esse. impossibile est igitur quòd esse hominis idem numero reiteretur: neque igitur erit idem homo numero: quæ enim sunt eadē numero: secundū esse sunt idem.

4 Amplius, si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quòd quicquid in corpore hominis fuit, eidem restituatur: ad hoc autem maxima indecentia sequitur nō solum propter capillos & vngues & pilos, qui manifestè quotidiana præcisione tolluntur: sed etiam propter alias partes corporis quę occultè per actionem naturalis caloris resoluuntur: quæ omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget: non videtur igitur quòd homo sit post mortem resurrecturus.

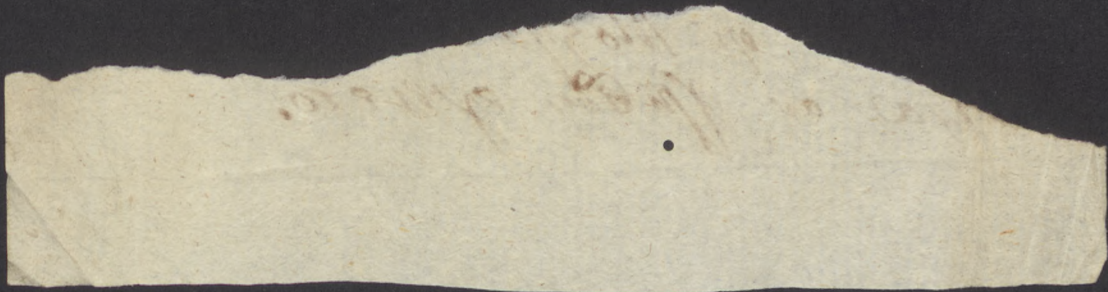
5 Præterea, contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci, & solū tali nutrimento nutriri, & sic nutritos filios generare: caro igitur eadem in pluribus hominibus inuenitur: non est autem possibile quòd in pluribus resurgat: nec aliter videtur esse vniuersalis resurrectio & integra, si vnicuique non restituatur quod hîc habuit. videtur igitur impossibile quòd sit hominum resurrectio futura.

6 Item, illud quod est commune omnibus existētibus in aliqua specie, videtur esse naturale illi speciei, non est autem hominis resurrectio naturalis, non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum, vt communiter

omnes

φρ Μοσχο

τγα αν Χριστου εγενετο.



omnes homines resurgant:non igitur communiter omnes homines resurgent.

7 Adhuc, si per Christum liberamur & à culpa, & à morte quæ est peccati effectus: illi soli videntur liberandi esse à morte per resurrectionem, qui fuerunt participes mysteriorum Christi quibus liberarentur à culpa: hoc autem non est omnium hominum: non igitur omnes homines resurgent, vt videtur.

Super Cap. 80.

CONTRA fidem resurrectionis, aliquæ adducũtur obiectiones, quas vt refellat, adducit sanct. Tho. Prima est, quia in nulla naturalium rerum inuenitur id quod corruptum est, idem numero redire in esse: homines autem per mortem corrumpuntur, ipsumque corpus hominis vsque ad prima elementa resoluitur. Secunda est, quia plura principiorum essentialium hominis videntur per eius mortem in nihilum redire, scilicet corporeitas & forma mixtionis, pars animæ sensitiua, & nutritiua, & ipsa humanitas, quæ dicitur esse forma totius. impossibile est autem idem esse numero, cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse nõ potest. Tertia est, quia per mortem esse hominis aufertur: quod autem non est continuũ tam in qualitatibus & formis quàm in magnitudinibus & motibus, idem numero non videtur esse. Quarta est, quia oportebit vt quicquid in homine fuit, scilicet de pilis, vnguib., capillis, & partibus corporis quę occultè per actioné caloris naturalis resoluuntur, hominibus restituatur, & sic homini resurgenti indecens magnitudo consurget. Quinta est, quia potest esse vt caro eadem in pluribus hominibus inueniatur, puta si homo humanis carnibus vescatur, & hoc solo nutrimento nutriatur, & sic filios generet. non est autem possibile vt illa in pluribus resurgat, quia non videtur vniuersalis & integra resurrectio nisi vnicuique restituatur quod hîc habuit. Sexta, quia si omnes resurgent, videtur quòd resurrectio sit naturalis, cum illud quod est cõmune omnibus existẽtibus in aliqua specie, naturale esse videatur illi speciei. Septima est, quia illi soli videntur per Christũ liberandi à morte, quæ est peccati effectus, qui fuerunt participes mysteriorum Christi quibus liberarentur à culpa, hoc autem non est omniũ hominum.

Solutio præmissarum obiectionum. Cap. 81.

*Cap 52. huius lib.

AD horum igitur solutionem considerandum est quòd Deus (sicut suprà * dictum est) in institutione humanæ naturę aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quandam, per quã conuenienter suæ formæ coaptaretur: vt sicut animæ vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuò viuere: & talis quidem incorruptibilitas etiam si non esset naturalis quantum ad actiuum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, vt scilicet materia proportionaretur suæ naturali formæ quæ est finis materiæ. animæ igitur præter ordinẽ suæ naturæ à Deo auersæ, subtracta est dispositio quæ eius corpori diuinitus indita erat, vt sibi proportionaliter responderet. & secuta est mors: est igitur mors quasi per accidens superueniens homini per peccatum, cõsiderata institutione humanæ naturæ. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suæ passionis mortem moriendo destruxit. ex hoc igitur consequitur quòd diuina virtute quæ corpori incorruptionem dedit, iteratò corpus de morte ad vitam reparetur.

1 Secundum hoc igitur ad primum dicendum quòd virtus naturæ deficiens est à virtute diuina, sicut virtus instrumenti à virtute principalis agentis. quanuis igitur operatione naturæ hoc fieri non possit, vt corpus corruptum reparetur ad vitam: tamen virtute diuina id fieri potest. nam quòd natura hoc facere non possit, ideo est, quia natura semper per formã aliquam operatur: quod autẽ habet formam, iã est: vnde nihil seipsum generare potest: sed generat aliquid aliud sibi secundum speciem simile: cum verò corruptum est, formam amisit quæ poterat esse actionis principium: vnde operatione naturæ, quod corruptũ est, idem numero reparari non potest: sed diuina virtus quę res produxit in esse, sic per naturam operatur, quòd absque ea effectum naturæ producere potest, vt superiùs * ostensum est. vnde cùm virtus diuina maneat eadem etiam in rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

*lib. 3. 99.

2 Quod verò secundò obiiciebatur, impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum. nam anima rationalis, quæ est forma hominis, manet post mortem, vt superiùs * est ostensum. materia etiam manet, quę tali formæ fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat vt esset indiuidualis materiæ. ex coniunctione igitur eiusdem animæ numero ad eandem materiam numero, homo vnus numero reparabitur. Corporeitas autem dupliciter accipi potest. vno modo secundum quòd est forma substantialis corporis, prout in genere substantiæ collocatur: & sic corporeitas cuiuscunque corporis nihil est aliud quàm forma substantialis eius secundum quam in genere & specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quòd habeat tres dimensiones. non enim sunt diuersæ formæ substantiales in vno & eodem, per quarum vna collocatur in genere supremo: puta substantiæ, & per aliam in genere proximo: puta in genere corporalis vel animalis: & per aliam in specie, puta hominis aut equi: quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formæ iam aduenirent ei quod est hoc aliquid in actu, & subsistens in natura: & sic posteriores formæ non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid, sicut formæ accidentales. oportet igitur quòd corporeitas prout est forma substãtialis in homine, nõ sit aliud quàm anima rationalis quæ in sua materia hoc requirit quòd habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius. Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis: & sic corporeitas nihil aliud est quàm tres dimensiones quæ corporis rationẽ constituunt. Etsi igitur hæc corporeitas in nihilum cedit corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat: eò quòd corporeitas modo primò dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet. Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest. Vno modo vt per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti: & sic cũ in homine non sit alia forma substantialis quàm anima rationalis, vt ostensum est *: nec poterit dici quòd forma mixti prout est forma substãtialis, homine moriente cedat in nihilum. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quædam composita & contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quæ ita se habeat ad formam substantialem corporis mixti, sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. vnde si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non præiudicat vnitati corporis resurgentis. Sic etiam dicendũ est & de parte nutritiua & sensitiua. si enim per partem sensitiuam & nutritiuam intelligantur ipsæ potentiæ quæ sunt proprietates naturales animæ, vel magis compositi: corrupto corpore corrumpuntur: nec tamen per hoc impeditur vnitas resurgentis. si verò per partes prædictas intelligatur ipsa substantia animæ sensitiuæ & nutritiuæ, vtraque earum est eadem cum anima rationali. non enim sunt in homine tres animæ sed vna tantùm, vt in secundo libro * ostensum est. De humanitate verò non est intelligendum quòd sit quædam forma consurgens ex coniunctione formæ ad materiam, quasi realiter sit alia ab vtroque: quia cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, vt dicitur secundo de Anima *: illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis. Dicunt autem quidam quòd forma partis eadẽ est & forma totius. sed dicitur forma partis secundum quòd facit materiam esse in actu: forma verò totius dicitur secundum quòd cõplet speciei rationem: & secundum hoc humanitas non est aliud realiter quàm anima rationalis. vnde patet quòd corrupto corpore non cedit in nihilum. Sed quia humanitas est essentia hominis; essentia autem rei est quam signat diffinitio: diffinitio autem rei naturalis non signat tantùm formam, sed formam & materiam: necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia & forma: sicut & homo: differenter tamen. nam humanitas significat principia essentialia speciei tam formalia quàm materialia cum præcisione principiorum indiuidualium. dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo: homo autẽ non est

* Lib. 2. c. 79

* Li. 2. c. 58

* Tex. com. 8

* Auerr. 7. Met. com. 21. & 34. & 43.

est aliquis ex hoc quòd habet principia indiuidualia, sed ex hoc solùm quòd habet principia essentialia speciei. humanitas igitur significat sola principia speciei essentialia. vnde significatur per modum partis. homo autem significat quædam principia essentialia speciei: sed non excludit principia indiuiduantia à sui significatione. nam homo dicitur qui habet humanitatem: ex quo non excluditur quin alia habere possit: & propter, hoc homo significat per modum totius: significat enim principia speciei essentialia in actu, indiuiduantia verò in potentia: Socrates verò significat vtraque in actu: sicut & differentiam genus habet potestate, species verò actu: vnde patet quòd & homo redit idem numero in resurrectione: & humanitas eadem numero propter animæ rationalis permanentiam, & materiæ vnitatem.

3 Quod verò tertiò obiicitur, quòd esse non est vnum, quia non est continuum, falso innititur fundamento, manifestum est enim quòd materiæ & formæ vnum est esse: non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis: nam esse aliarum formarum non est nisi in cócretione formarum ad materiam: non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari: anima verò rationalis manifestum est quòd excedit materiam in operari. habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis scilicet intelligere. vnde & esse suum non est solùm in concretione ad materiam: esse igitur eius quod erat compositi, manet in ipso corpore dissoluto: & reparato corpore in resurrectione in idem esse reducitur, quod remansit in anima.

4 Quod etiam quartò obiicitur, resurgentis vnitatem non tollit. quod enim non impedit vnitatem secúdum numerum in homine dum cótinuè viuit manifestum est quòd non potest impedire vnitatem resurgentis. in corpore autem hominis quandiu viuit non semper sunt eædem partes secundum materiam, sed solùm secundum speciem: secundum verò materiam partes fluunt & refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit vnus numero à principio vitæ vsque in finem: cuius exemplum accipi potest ex igne qui cum continuè ardet, vnus numero dicitur: propter hoc quod species eius manet, licet ligna consumantur, & de nouo apponantur. sic etiam est in corpore humano. nam forma & species singularium partium eius continuè manet per totam vitam: sed materia partium & resoluitur per actionem caloris naturalis, & de nouo adgeneratur per alimentum. non est autem alius numero homo secundum diuersas partes & ætates: quamuis non quicquid materialiter est in homine secundum vnum statum, sit in eo secundum alium. sic igitur non requiritur ad hoc quòd resurgat homo idem numero, quòd quicquid fuit materialiter in eo secundú totum tempus vitæ suæ, resumatur, sed tantùm ex eo quantum sufficit ad complementum debitæ quantitatis: & præcipuè illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma & specie humanitatis consistens. Siquid verò defuit ad complementum debitæ quantitatis, vel quia aliquis præuentus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret: vel quia fortè aliquis mutilatus est membro: aliunde hoc diuina supplebit potentia: nec tamen hoc impediet resurgentis corporis vnitatem: quia etiá opere naturæ super id quod puer habet, aliquid additur aliunde, vt ad perfectam perueniat quantitatem: nec talis additio facit alium numero: idem enim numero est homo, & puer, & adultus.

5 Ex quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest, etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, vt quintò obiiciebatur. nó enim est necessarium (vt ostensum est) quòd quicquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo: & iterum si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primò fuit anima rationalis perfecta: in secundo verò, si non solis carnibus humanis est pastus, sed & aliis cibis, resurgere poterit tantùm de alio quod ei materialiter aduenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si verò solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod à generátibus traxit: & quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. quòd & si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, vt sic & eorum semen quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit: resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine: loco cuius ei cuius carnes comestę sunt, supplebitur aliunde. hoc enim in resurrectione seruabitur. quòd si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. vnde si fuit in vno vt radicale semen ex quo est generatus, in alio verò sicut superueniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si verò in vno fuit vt pertinens ad perfectionem indiuidui, in alio autem vt deputatum ad perfectioné speciei: resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem indiuidui: vnde semen resurget in genito & non in generante: & costa Adæ resurget in Eua, non in Adam, in quo fuit sicut in naturæ principio. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in vtroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

6 Ad id verò quod sextò obiectum est, ex his quæ dicta sunt iam, patet solutio. Resurrectio enim quátum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animæ esse corpori vnitam: sed principium eius actiuum non est naturale, sed sola virtute diuina causatur. Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamuis nó omnes per fidem Christo adhæreant, nec eius mysteriis sint imbuti. Filius Dei propter hoc naturam humanam assumpsit, vt eam repararet. id igitur quod est defectus naturę, in omnibus reparabitur. vnde omnes à morte redibunt ad vitam: sed defectus perfectè non reparabitur nisi in illis qui Christo adhæserunt, vel per proprium actum credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum.

Super Cap. 81.

RO responsione ad has obiectiones præmittit S. Thomas quod Deus in institutione humanæ naturæ corpori humano supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, incorruptibilitatem quandam tribuit, per quam conuenienter suæ formæ cuius est vita perpetua coaptatur.

Præmittit secundò quòd talis incorruptibilitas etsi quátum ad actiuum principium non esset naturalis, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, vt scilicet materia proportionaretur naturali formæ, quæ est finis materiæ.

Præmittit tertiò, quòd animæ præter ordiné suæ naturæ auersæ à Deo, subtracta est talis dispositio quæ corpori eius diuinitus indita erat, & secuta est mors. Ex quo sequitur quòd mors est quasi per accidens superueniens homini per peccatú, considerata institutione humanæ naturæ. Præmittit quartò, quòd hoc accidens sublatum est per Christum, qui merito suæ passionis mortem moriendo destruxit, & ex hoc sequitur quòd diuina virtute, quæ corpori incorruptionem dedit, iteratò corpus de morte ad vitam reparetur.

CIRCA primum quod præmittitur, dubium occurrit. Nam oppositum eius dici videtur. 1. q. 97. artic. 1. Ibi enim vult sanctus Thomas quòd primus homo non erat immortalis formaliter per aliquem vigorem in eius corpore existentem, sed effectiuè tantùm inquátum inerat animæ vis quædam supernaturaliter diuinitus data per quam poterat corpus ab omni corruptione præseruare quádiu ipsa Deo subiecta mansisset: hîc autem dicitur quòd ipsi corpori inerat incorruptibilitas tanquam dispositio per quam animæ coaptabatur. Respóderi potest quòd aliud est dicere corpus esse immortale & incorruptibile per aliquam qualitatem in eo existentem habentem vigorem ipsum à corruptione præseruantem, & aliud dicere corpus habere in se aliquam dispositionem per quam aptum sit ab anima incorruptionem consequi. Primum enim pertinet ad formalem causam. secúdum verò ad causam materialem. Nam dispositio materiæ ad formam, ad genus causæ materialis reducitur. Vult ergo sanctus Thomas hoc loco Deum dedisse Adæ dispositionem quandam ad hoc vt posset ab anima incorruptibilis seruari, quam dispositionem incorruptibilitatem vocat: vnde dicit ipsam datam corpori vt conuenienter suæ formæ coaptaretur, & vt per animam posset perpetuò viuere: in prima parte autem negat corpus fuisse incorruptibile per formam sibi inhærentem dantem sibi formaliter incorruptibilitatem.

ADVERTENDVM tamen quòd nec etiam animæ inerat vis, vt omnino posset corpus ab omni extrinseco nociuo pręseruare, sed vt posset ab extrinseca corruptione prohibere, per cibi tamen sumptionem. A corruptione autem ab extrinseco proueniente fuisset præseruatum, partim quidem ex ratione præcauente nociua, partim verò ex diuina prouidentia ipsum sic tuente, vt nihil ei ex improuiso occurreret à quo læderetur, vt dicitur prima parte, loco præallegato, & de Veri. q. 24. arti. 9.

CIRCA secundum quod præmittitur, attédendum quòd naturale ex principio actiuo dicitur, quòd ab agente naturali producitur: naturale verò ex ordine ad finem, dicitur quod cóuenit rei vt ad finem naturalem ordinatur. quia ergo ista corporis incorruptibilitas sibi non conueniebat

fiebat ex agente naturali, erat autem data vt esset proportionatum animę ad quam sicut ad suum finem ordinatur, ideo bene dicitur quòd non erat naturalis quantum ad principium actiuum, sed ex ordine ad finem: additur autem, quodammodo, quia simpliciter dispositio materiæ non dicitur naturalis nisi quæ ab agente naturali introducitur in materiam.

CIRCA tertium quod præmittitur, cōsiderandum quòd mors dupliciter comparari potest ad humanā naturam. Vno modo, vt secundum sua principia essentialia tantùm consideratur, & sic mors non cōuenit homini per accidens, sed per se, saltem quantum ad possibilitatē moriendi: quia cùm corpus humanum sit ex cōtrariis compositum, de necessitate est corruptibile. Alio modo secundum quòd consideratur quantum ad omnia quæ sibi ex institutione collata fuerunt: & sic accidentaliter aduenit homini, inquantum contingit hominem per peccatum priuari ea virtute quæ ipsum incorruptibilem poterat conseruare. Nam stante natura in ea integritate & perfectione in qua fuerat instituta, non erat homo corruptibilis & mortalis, sed magis incorruptibilis & immortalis. ideo bene hîc dicitur quòd mors quasi accidentaliter, aduenit homini per peccatum, considerata naturæ humanæ institutione, id est, non simpliciter aduenit accidentaliter, sed secundum quòd taliter natura est instituta.

CIRCA quartum quod præmittitur, attendendū, quòd cùm non subtrahatur mortalitas ab homine nisi per restitutionē immortalitatis, si per Christum virtute diuina mortalitas est ablata, sequitur quòd per ipsum sit immortalitas restituta, danda scilicet secundum diuinæ voluntatis dispositionem: & sic sequitur quòd diuina virtus quæ corpori in institutione humanæ naturæ incorruptionem dedit, eadem iteratò corpus ad vitam repararet, & immortalitatem. & hoc est quod S. Thom. intendit.

ISTIS præmissis ad primam obiectionem dicitur primò, quòd quanuis operatione naturæ fieri non possit vt corpus corruptum separetur ad vitam, id tamen virtute diuina fieri potest.

Dicitur secundò quòd natura hoc facere nō potest, vt corruptum idem numero reparetur, quia natura semper per aliquam formam operatur, quod autem corruptum est, formam amisit quæ poterat esse actionis principium, sed virtus diuina quæ res produxit in esse, sic per naturam operatur, quòd absque ea effectum naturæ producere potest. Vnde quum virtus diuina eadem maneat etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

CIRCA rationem qua probatur virtute naturæ non posse corruptum idem numero reparari, aduertendum quòd probat non posse per naturam ipsius corrupti rem corruptam reparari, non autem quòd per naturam alterius naturaliter agentis reparari non possit. sufficiebat enim hoc obiectioni quæ ex hoc procedere videtur, quòd in nullo naturalium rerum videtur id quod corruptum est, idem numero redire in esse, tanquam videlicet sit in virtute ipsius redire ad esse, sicut is qui cecidit de scamno, propria virtute surgit. Vtrum autem aliquod agens naturale possit sua virtute idem numero quod corruptum est ad esse reuocare, tenet S. Thom. quolib. quarto. quæst. 3. art. 2. quòd non quia agens naturale non potest huiusmodi corruptibilia sine motu producere in esse: motus autem & actio interrupta non est vna, sed plures, ideo si agens naturale reassumat actionem productiuam alicuius, non reassumit eandem numero actionem, & consequenter non est idem numero productum, licet idem secundum speciē producere possit, si eadem materia adsit, quo modo intelligitur dictum Philosophi octauo Metaphysicæ. Text. 11. & 12. cum inquit, quòd si agens fuerit idem, & materia eadem, effectus erit idem. Non obstat autem rationi inductæ quod inquit Scotus in quarto Sent. dist. 43. q. 1. quòd scilicet plures motus locales ad eundem terminum possunt terminari: & in proposito quòd resurrectio & naturalis propagatio ad idem numero terminantur, & tamen sunt actiones etiam specie differentes. Dicitur enim primò, quòd cū dicimus plures actiones ad idem numero terminari non posse, intelligimus de actionibus quarum termini per ipsas producuntur in esse, non autem per quas alicui terminus præexistens acquiritur, sicut accidit in motu locali. quanuis etiam possit dici quòd non acquiritur idem numero terminus intrinsecus per diuersos motus locales, quia non acquiritur idem vbi licet idem terminus extrinsecus, scilicet locus, acquiratur. Dicitur secundò, quòd illud etiam intelligitur de actionibus creaturarum, non autem de actionibus qua vna est actio creaturæ, alia verò est actio diuina, sicut sunt generatio rei & resurrectio. quia enim diuina actio omni actioni creaturæ æquiualet, imò omnem excedit, non inconuenit vt per diuinam actionem absque actione creaturæ quę est cum motu, producitur idem numero, quod per actionem creaturæ fuerat productum, postquam per corruptionem esse desierit.

SED circa prædicta occurrit dubium tactum à Scoto loco præallegato quæst. 3. Cùm enim potentia ad formam semel productam remanserit in materia destructa illa forma, cuius signum, quod faceret per se vnum cum ea si à Deo in ipsam induceretur: maneat etiam in materia eadem negatio quæ præerat rei generationi: non videtur quare non possit ab agente naturali idem numero reparari.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cum potentialitas materiæ ad formam, nihil aliud sit quàm ipsa materia cum habitudine ad formam in ipsam inducibilem per aliquod agens secundum quòd reducibilis est ad actum formæ ab agentibus diuersarum rationum, ita & ipsa eius potentialitas diuersificatur. Nam si ab agente naturali nata sit reduci ad actum formæ, dicitur potentia naturalis, si autem ab agente tātùm supernaturali, dicitur potētia obedientialis. Quia ergo materia antequam reciperet formam de ipsa educibilem, poterat per agens naturale reduci in actum, postquam autem amisit formam, non potest amplius per agens naturale in actum reduci, eò quòd eandem numero actionem tale agens resumere non possit, sed tantùm per agens supernaturale, cuius operatio vna numero semper manet: ideo potētia materiæ antequam reciperet formam, erat potentia naturalis: amissa autem forma, est potentia tantùm obedientialis: & sic licet sit eadem potentia materialiter antè & post, quia vtraque est ipsa entitas materiæ cum habitudine ad formam materialiter sumptam, non est tamen eadem formaliter propter respectus diuersarum rationum nomine potentiæ importatos respicientes formam, vt inducibilem in materia ab aliquo agente. Videtur autem hoc esse de mente sancti Thomæ 4. Sentent. dist. 43. q. 1. artic. 4. quæstione tertia, vbi tenet quòd in cineribus à quibus fiet resurrectio, nulla est naturalis inclinatio ad resurrectionem, sed solùm ex ordine diuinæ prouidentiæ statuentis illos cineres iterum animæ coniūgi debere. Eodem modo dicitur de negatione formæ, quòd est alterius & alterius rationis ante receptionem formæ in materia, & post amissionem formæ. Nam prima est negatio formæ educibilis de potentia materiæ per agens naturale: secunda verò est negatio formæ inducibilis in materiam per agens tantùm supernaturale. vnde sicut tunc diuersificatur formæ ratio inquantum est inducibilis in materiam, licet si eadem forma materialiter, ita & ratio negationis formaliter diuersificatur. Considerandum secundò, quòd materia non respicit primò & per se formam indiuidualem, sed formā specificam. ideo licet post amissionem formæ indiuidualis non remaneat eadem potentiæ ratio in ordine ad formam indiuidualem, remanet tamen eadem in ordine ad formam specificam: quia licet non possit iterum accipere ab agente naturali eandem numero formam quam amisit, potest tamen similem secundum speciem recipere, & sic potest dici quòd simpliciter remanet eadem potentia materiæ.

Dicitur ergo ad Scotum primò, quòd non manet eadem potentia formaliter in materia in ordine ad hanc formam numeralem, quod requiritur ad hoc vt iterum possit in materiam ab agente naturali induci, sed bene remanet eadem potentia materialiter, id est, ipsa materiæ substantia. Cùm probatur, quia ex materia & forma fieret vnum per se sicut prius, dicitur quòd hoc est propter vnitatem materialem potentiæ in ordine ad hanc formam materialiter sumptam, & propter vnitatem formalem ipsius in ordine ad rationem specificam formæ.

Dicitur secundò, quòd si intelligat Scotus remanere eandem materiæ potētiam vt respicit formam specificam, illo admisso negatur illa consequentia: ergo eadem numero forma quam materia amisit, potest per agens naturale recuperare: sed bene sequitur de eadem secundum speciem. Dicitur tertiò, quòd non est eadem negatio formaliter antè & post, sed tantùm materialiter propter materialem vnitatem subiecti, & propter materialem vnitatē formæ: nisi fortè diceretur, sicut de vnitate potentiæ: quod est eadem etiam formaliter vt respicit formam specificam absolutè: sed tunc non sequitur quòd materia cui inest talis negatio, eandem numero formam recipere possit, sed tantùm quod eandem secundum speciem.

CIRCA id quod dicitur diuinā virtutem posse corrupta in integrum reuocare, attendendum est ex doctrina S. Thomæ in eodem quolib. quòd hoc intelligitur de rebus permanentibus, non autem de rebus successiuis. cùm enim vnitas rei successiuæ, puta temporis & motus, in sui ratione habeat durationis continuitatem, remota tali continuitate non potest esse eadem siue vna numero: ideo impossibile est vt idem numero tempus aut motus qui cessauit, reparetur. sequeretur enim quòd esset vnus, & quòd non esset vnus. Diceretur enim vnus ex eo quòd ponitur idem numero reparari: non esset verò vnus, quia non esset continuitas durationis, quæ est de ratione vnitatis numeralis motus & temporis.

SED tunc occurrit dubium. Videtur enim S. Thom. 4. Sent. dist. 44. q. 1. art. 1. ad tertium, dicere oppositū eius quod hîc dicit. Nam ibi videtur velle q̀ idem permanēs, puta anima sensitiua, si fuerit corruptū, reparari non potest. d. etiam 12. quæst. 1. art. 2. quæst. 4. & 3. q. 77. art. 5. tenet id quod in nihilum redigitur, non posse redire idem numero: hîc autem dicit per diuinam virtutem posse corrupta in integrum reparari. Ad id quòd primo loco adducitur, respondetur quod considerauit ibi S. Thom. id quod Philosophi dicerent, ponētes eandem numero formam quæ omnino desijt esse iterum in esse redire non posse. Secundum enim hanc positionem si ponamus animam sensitiuam in homine esse aliam ab intellectiua: & consequenter per hominis corruptionem desinere esse, nō poterit saluari identitas resurgentis, quia nō redibit eadem anima sensitiua secundum numerum, sed tantùm secundum speciem. Vnde non ponit S. Thom. illud de mente sua, sed tanquam de mēte philosophorum supponit: hîc autem loquitur secundum veritatem, & secundum suam positionem.

Ad id vero quod secundo loco adducitur, potest dupliciter respōderi. Primò, quòd intendit rem annihilatam eandem numero redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem nō posse ipsam per diuinam redire actionem. Patet hæc expositio, quia adducit hanc propositionem contra illos qui dicebant in corruptione specierum sacramenti per actionem naturalis agentis facta, substantiam panis aut secundum totum aut secundum partem redire. Secundò potest responderi quòd non intendit rem annihilatam non posse eandem numero redire per diuinam potentiam absolutè, sed quòd non potest redire secundùm potentiam diuinam sua sapientia regulatam: & tunc non posse, exponendum est pro non decere. Non enim decet Deum vt rem omnino annihilatam, iterum ad esse reducat. Nam cùm annihilatio ad hoc tendat, vt res omnino non sit, superfluè videretur Deus aliquid annihilare, si iterum illud vellet in esse restituere. Vnde quia determinauit hominem corruptum ad vitam reuocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi sic eius natura exigente: sed partes essentiales scilicet materiam & formam, etiam cùm ab inuicem sunt separatæ, in esse conseruat. Vnde non dicit S. Thom. in locis præallegatis, quòd annihilatum non possit idem numero per diuinam potentiam reparari: sed in quarto ait, quòd redactum in nihilum nō potest iterum idem numero sumi: in tertia verò parte quod redactum in nihilum non redit idem numero: quod sanè intelligi cōuenienter potest ordine diuinæ sapientiæ considerato. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. Sent. dist. 43. quæst. 1.

Ad secundam obiectionem dicit primò S. Tho. quod nullum principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum, sed manet anima rationalis & materia sub eisdem dimensionibus ex quibus habebat vt esset indiuidualis materia, ex quorum cōiunctione vnus numero homo reparabitur.

Dicit secundò q̀ corporeitas dupliciter accipi potest. Vno modo pro forma substantiali corporis, secundū quam in genere & specie substantiæ collocatur, ex qua debetur rei corporali quòd habeat tres dimensiones: & hæc in homine non est aliud quàm anima rationalis, quæ in sua materia requirit quòd habeat tres dimensiones, quia non sunt diuersæ formæ substātiales in vno & eodem, per quarum vnā collocetur in genere substātię, per aliā in genere corporis vel animalis, & per aliā in specie hominis aut equi: quia si prima faceret substantiā, sequentes formæ iam aduenirent ei quod est hoc aliquid in actu, & consequenter essent formæ accidentales.

Alio modo pro forma accidentali, pro ipsis, scilicet tribus dimensionibus quæ corporis rationem constituunt. Quamuis igitur hæc corporeitas in nihilũ cedat corpore humano corrupto, non potest tamẽ impedire quin idem numero resurgat, eò, quòd corporeitas primo modo dicta non cedat in nihilum, sed eadem maneat. Dicit tertio, quòd forma mixti dupliciter accipi potest. Vno modo pro forma substantiali corporis mixti: & sic cùm non sit aliud in homine quàm anima rationalis, nõ potest dici quòd homine moriẽte cedat in nihilum, alio modo pro qualitate quadam composita & contemperata ex mixtione simplicium qualitatum: & sic si cedat in nihilum, non præiudicat vnitati corporis resurgentis. Dicit quartò, quòd similiter si per partem sensitiuam & nutritiuam intelligantur ipsæ potentiæ quæ sunt proprietates naturales animæ, vel magis compositi, corrupto quidem corpore corrumpuntur: sed per hoc nõ impeditur vnitas resurgentis. si verò intelligatur ipsa substantia animæ sensitiuæ & nutritiuæ, vtraque est eadem cum anima rationali. Dicit quintò quòd humanitas non est intelligenda tanquam forma quædam consurgens ex coniunctione formæ ad materiam, quasi realiter sit alia ab vtroque, quia tunc esset forma accidentalis: sed dicunt quidam formam partis eandem esse & formam totius quæ forma partis dicitur, inquantum materiam facit esse in actu, forma verò totius inquãtum complet speciei rationem & secundum hæc patet quòd non cedit in nihilum, quia non est aliud quàm anima rationalis. hoc autẽ esse nõ potest, quia cùm humanitas hominis sit quam significat diffinitio, rei autem materialis diffinitio significat formam & materiam, necesse est vt humanitas significet compositũ ex materia & forma, sicut & homo: differenter tamen, quia humanitas significat principia omnia essentialia speciei cum præcisione principiorum indiuiduantium, eò quòd sit qua aliquis est homo, & ideo per modum partis significatur: homo autem significat quidẽ principia essentialia speciei, sed nõ excludit principia indiuiduantia, imò illa potẽtialiter includit. dicitur enim homo qui habet humanitatẽ, ex quo non excluditur quin alia habere possit: ideo significatur per modum totius: Sortes verò significat vtraque in actu, scilicet vt essentialia principia, & indiuidualia, sicut & genus habet differentiam potestate, species verò actu. Ex hoc patet quòd homo redit idem numero in resurrectione, & humanitas eadem numero propter animæ rationalis permanentiam, & materiæ vnitatem.

ATTENDENDVM quòd in ista responsione vult negare S. Thom. quòd aliquod principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redeat. manet enim forma substantialis, manet materia, manet & ipsa humanitas quantum ad suas partes, licet in se non maneat, sed corrumpatur.

CIRCA primum dictũ responsionis, aduertendũ primo, ꝙ S. Tho. hoc loco sequitur opinionẽ Cõmentatoris de dimensionibus interminatis, ꝙ scilicet sunt coæternæ materiæ, & ab ipsa inseparabiles, præcedãtque formam in materia, & stent cum diuersis formis. cuius tamen oppositum tenet 1. q. 76. artic. 6. & lib. de Anima. lib. 2. lect. 1. super 4. text. Ratio autem tenendi hîc Commentatoris opinionem est, quia cùm aduersus gentes disputet, melius ea quæ fidei sunt defenduntur, si ex concessis ab ipsis procedatur. Aduertendum secundò, quòd per illud dictum non intendit sanctus Thomas excludere quin si etiam aliquod principiorum essentialium rei esset annihilatum, posset eadem res numero per diuinam potẽtiam reparari, sed respondet tantùm ad id quod obiectio pro fundamẽto assumit scilicet quòd multa principiorum essentialium hominis per mortem annihilantur, ostenditque assumptum illud falsum esse etiam secundũ ipsorum philosophorum opinionem, supposita animæ immortalitate.

CIRCA secundum dictum considerandum quòd cùm accidentia indiuiduantia quæ ad vnitatem materialem rei materialis pertinent secundum ordinem causæ formalis formam substantialem sequantur vt eius effectus, licet secundum ordinem causæ materialis intelligantur præcedere, si eadem forma remaneat, licet accidentia substantiæ varientur, remanet tamen ipsa accidentium causa, & sic ipsa accidentia in sua causa remanere dicuntur: non obstãtque quin eadem numero substantia possit reparari ab agente potente formam quæ remansit iterum materiæ reunire. propterea bene hîc dicitur quòd quamuis corporeitas quę est accidens, in nihilum cedat: quia tamen remanet corporeitas quæ est forma substantialis, non impeditur quin idem numero homo resurgat.

SED occurrit dubium. Videtur enim quòd in hoc secundo dicto dicitur contradicere ei quod dictum est in primo. Nam ibi dicitur quòd materia remanet sub eisdem dimensionibus: hic verò dicitur quòd corporeitas accidentalis, id est, ipsæ tres dimensiones, in nihilum per mortem hominis cedit. Responderi ad hoc dupliciter potest. Primò quòd non loquitur S. Thom. in hoc secundo dicto absolutè, sed sub conditione scilicet ꝙ si ponatur corporeitas hæc nihilum cedere, non impeditur propter hoc quin idem homo resurgat. Secundò potest responderi, quòd cùm quantitas quæ est in materia, dupliciter cõsiderari possit, scilicet vt est indifferẽs secundum naturam suam ad diuersas terminationes, & vt est terminata termino conuenienti huic homini ex sua forma substantiali: in primo dicto intelligit quòd manent in materia dimẽsiones huius hominis, vt considerantur interminatæ huius formæ termino: in secundo autem dicto intendit quòd cedunt in nihilum quantum ad terminationem quam ex hac determinata forma habebant.

CIRCA tertium dictum considerandum est, quòd formam mixtionis quæ est qualitas, dupliciter possumus intelligere. Vno modo quòd sit quędam qualitas simplex media inter qualitates elementorum, in qua virtualiter qualitates elementorum continentur, quæ quidem qualitas differat à qualitatibus elementorum, non sicut remissum ab intenso, sed specificè, sicut rubedo differt ab albedine & nigredine: & sic tenet Herueus in tractatu de pluralitate formarum, elementa in mixto per huiusmodi qualitatem contineri. Alio modo quòd hæc qualitas media virtualiter continens elementa sit composita ex partibus diuersarum rationum, habeátque in se formaliter aliquid de calore, & aliquid de frigiditate, & sic de aliis qualitatibus: ita quòd quandoque intendatur vna eius pars, & alia remittatur, & secundum hoc mixtum magis ad hoc elementum appropinquet vel ad illud. Et hanc viam sequitur Capreolus in 2. dist. 15. videturque esse de mente S. Thom. in tractatu de natura materiæ. Posset etiam idem haberi ex eo quod dicitur 1. q. 76. art. 4. ad quartum. vbi dicitur quòd manent in mixto, qualitates elementorũ propriæ, licet remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium, & quod huiusmodi qualitas est dispositio propria ad formam substantialem mixti. Ex eo enim quòd prius dicit in plurali manere qualitates elementorum, postmodum verò subiungit in singulari quòd huiusmodi qualitas, &c. dat intelligere formam mixtionis vnam esse qualitatem, non vnitate simplicitatis, sed vnitate compositionis ex pluribus qualitatibus. Potest etiam hoc haberi ex eo quòd hîc dicitur formam mixtionis esse qualitatem compositam & cõtemperatam ex mixtione simplicium qualitatum. Nam compositio non est nisi ex partibus: ideo opinio Capreoli magis videtur ad mentem sancti Thomæ accedere, quamuis & opinio Heruei sustentari possit. De hoc etiam dictum est in secundo lib. cap. 56.

CIRCA quartum dictum, aduertendum quòd licet potentiæ sensitiuæ & vegetatiuæ corrupto corpore corrumpãtur secundum se, remanent tamen radicaliter anima rationali separata, vt inquit sanctus Thomas 1. part. q. 76. art. 8. quia anima rationalis virtualiter continet & animam sensitiuam, & animam vegetatiuam: ideo redeunte anima rationali ad corpus per resurrectionem: redeunt & ipsæ.

CIRCA quintum dictum aduertendum quòd forma totius & à qualibet parte per se sumpta distinguitur, & ab omnibus partibus simul sumptis, sed aliter & aliter. Nam à qualibet parte per se sumpta distinguitur, quia includit in sua ratione aliam partem: & sic addit aliquid reale supra ipsam, quod est pars totius. Ab omnibus verò partibus simul sumptis distinguitur, non quidem tanquam entitas à partibus ipsis præcisa, & ab ipsis omnino distincta, quemadmodum lapis distinguitur à ligno, sed tanquam ipsas partes includens. partes enim totius essentialis sunt de integritate essentiæ, quæ est forma totius. Vnde inquit sanctus Thomas quòd humanitas aliquid significat compositum ex materia & forma. Et sic intelligitur cum dicitur hic non esse intelligendum quòd humanitas sit quædam forma consurgens ex coniunctione formæ ad materiam quasi realiter alia ab vtroque. non enim vult negare humanitatem realiter distingui à suis partibus absolutè, cùm in tertia parte, & tertio ac quarto Sententiarum expressè teneat ipsam à suis partibus realiter distingui: sed negat quòd ab illis distinguãtur per omnimodam præcisionem, veluti quædam forma cuius sit actuare materiam, quemadmodum anima rationalis distinguitur à materia.

SED tunc remanet dubium, quomodo humanitas à materia & forma coniunctis realiter distinguatur, & tamen alia essentialiter includat. Non videtur enim posse realiter ab illis distingui nisi aliquid reale addat: quæritur autem de illo reali addito quid sit. Si enim est aliqua entitas partialis à materia & forma distincta, tunc non sola materia & forma erunt partes essentiales eius, sed etiam illa entitas: & sic ex illis tribus componetur humanitas. Si autem est ipsa entitas humanitatis secundũ se sumpta, hoc non videtur posse esse, quia aut humanitas quæ seipsa distinguitur à materia & forma, materiam & formam includit, aut non. si primum, hoc non potest esse, tum quia quod includit materiam & formã, nõ potest esse illud quo tanquam addito ad materiam & formã, aliquid ab illis realiter distinguitur: sicut quia dicimus Sortem distingui realiter ab humanitate per aliquod realiter additum humanitati, scilicet per principia indiuiduantia, ideo ipsa principia indiuiduantia non includunt in sua substantia humanitatem, sed ab illa sunt secundum entitatem pręcisa. Si secundũ, sic oportebit dicere humanitatem ipsam secundum præcisionem à materia & forma distingui, cuius oppositum dictum est.

AD huius rei euidentiam cõsiderandum est, quòd difficultatem in hac re facit, quia imaginamur totum à partibus vnitis realiter distingui, tanquam dicens ipsas partes, & aliquid aliud superaddens quod sit pars ipsius totius significati, ita quòd totum in sua substantia illas partes includat, & illud aliud superadditum, tanquam videlicet plura partialia ipsum totum integrantia, eo modo quo dicimus humanitatẽ à materia realiter distingui, quia includit illam, & addit animam rationalẽ, ita quòd vtrumque ad essentiam humanitatis velut eius pars pertinet, sed hæc imaginatio longè abest à proposito. Non enim sic distinguitur humanitas à materia & forma tanquam aliquid addens supra materiam & formam quod sit eius pars, simul cum illis humanitatis entitatem constituens, sed tanquam includens materiam & formam veluti partes ipsam constituentes, & seipsam totam, id est perfectam supra materiam & formam addens: vnde humanitas dicit & ipsam naturam tanquam totum, & materiã & formam tanquam partes naturam constituentes. Ad dubium ergo dicitur, quòd humanitas addit aliquid reale supra partes. Cũ vlterius quæritur quid est illud reale additum, dicitur ꝙ est ipsa natura humanitatis quæ dicitur totum, nõ autem aliqua eius pars. Cùm verò quæritur, vtrum illas partes includat humanitas, dicitur quòd vtique, cum sint eius partes essentiales, eas includit. Ad improbationem negatur assumptum. stat enim quòd aliquid includat materiam & formam tanquam partes, & tamen sit id quo ab illis realiter differt, non quidem tanquam parte, sed tanquam ipsa tota natura.

CIRCA id quod inquit sanctus Thomas humanitatem significare sola principia essentialia aduertendum quòd intelligitur fieri exclusio ab aliis principiis quæ dicuntur indiuidualia principia, non autem ab omni alia entitate, quasi humanitatis nomen nihil aliud significet quàm principia essentialia hominis. dictum est enim quòd humanitas nõ est ipsa principia essentialia, sed quòd est aliquid ex illis compositum, & ab eis realiter distinctum.

CIRCA id quod dicitur genus habere differentiam potestate, aduertendum quòd intelligitur de differentia constitutiua speciei. illam enim genus in sua ratione non includit, sed potest per ipsam limitari & determinari ad speciem.

Ad tertiam obiectionem dicitur, quòd falso innititur fundamento, scilicet quòd esse hominis per mortem auferatur. hoc enim falsum est, quia esse hominis, cum sit esse animæ rationalis, sicut & in aliis idẽ est esse materiæ & formæ, & illud non sit solùm in concretione ad materiam, sicut esse aliarum formarum, cum absque participatione organi corporalis intelligat, manet ipso corpore dissoluto, & reparato corpore in resurrectione ipsum idem esse reducitur quod remansit in anima.

ADVERTENDVM, quòd illa propositio assumpta in obiectione, quod non est continuum, idem numero nõ est, non habet veritatẽ de continuitate durationis in rebus permanentibus, vt ex superius dictis patet, sed ipsam non negat S. Thom. neque etiam affirmat, quia alia propositio

quam

quam negat, manifestius falsa est. Cùm enim aduersus gentes disputet, illa duntaxat negat quorum falsitas etiã ex cõcessis ab ipsis manifestius ostendi potest. Ad quartam obiectionem dicitur primò, quòd non requiritur ad hoc vt resurgat idem homo numero, quòd quicquid fuit materialiter in eo secundum tempus vitæ suæ, resumatur, sed tantùm ex eo, quantum sufficit ad complementum debitæ quantitatis: quia etiam in corpore hominis quandiu viuit, nõ semper sunt eædem partes secundum materiam, sed solùm secundum speciem: nec propter hoc impeditur quin sit vnus numero à principio vitæ vsque ad finem. Declaratur exemplo ignis, qui cum continuè ardet, vnus numero dicitur, licet ligna consumantur, & continuè apponantur. quod autem non impedit vnitatem secundum numerum in homine dum viuit continuè, non potest vnitatem resurgentis impedire. Dicitur secundò, quòd præcipuè illud resumendum videtur, quod perfectius fuit sub forma & specie humanitatis consistens. Dicitur tertiò, quòd si quid defuit ad complementum debitæ quantitatis, aliunde hoc diuina supplebit potentia, nec hoc impediet resurgẽtis corporis vnitatem, quia etiam opere naturæ puero additur aliunde, absque præiudicio vnitatis eius, vnde ad perfectam perueniat quantitatem.

AD euidentiã huius responsionis considerãdum primò ex Philosopho primo de generatione, tex. 35. ꝙ dupliciter accipi potest hominis pars puta caro, os, & huiusmodi, scilicet secundum speciem, & secũdum materiam: quæ quidem distinctio non est accipienda sic, vt quidam accipiunt, quod per partem secundum speciem intelligatur id quod primò humanam accipit speciem, sumitúrque à generante: per partem verò secundum materiam intelligatur id quod ex alimento generatur, sed est accipienda vt exponit S. Thom. & ibidem, & 1. part. q. 119. art. 1. ad 2. ad hunc sensum, quòd eadem pars principalis, puta caro, dupliciter considerari potest, vno modo secundum id quod est formale in ipsa scilicet quantum ad naturam & dispositionem carnis absolutè, & secundum id quod est materiale, scilicet secundum particulares carnis partes ex quibus integratur, quarum tamen quęlibet est caro. Pars ergo huiusmodi secundum speciem semper manet. Nam semper manet natura & dispositio carnis, & nunquam (manente homine) per quamcunque actionem caloris naturalis efficitur quòd in homine non sit caro. pars verò secundum materiam non semper manet, quia per actionem caloris naturalis continuè consumitur, & restauratur. Nam continuè aliqua pars carnis deperditur, & loco eius ex alimento alia restauratur. quod dicitur de carne, dicitur etiam de aliis partibus materialibus hominis. Propterea bene inquit sanctus Thomas quòd in corpore humano forma & species singularium partium manet, sed materia partium & resoluitur per actionem caloris naturalis, & de nouo adgeneratur per alimentum. Considerandum secundò ex sancto Thoma loco præallegato, & secundo Sententiarum, dist. 30. q. 2. art. 1. quòd aliter dicendum esset si tota caro simul deperderetur, & ex alimento alia loco illius subsitueretur: & aliter si nõ tota deperdatur simul, sed paulatim vna pars illius post aliam deperdatur, & loco partis deperditæ alia per nutritionem adiungatur: quia in primo casu nullo modo remaneret eadem caro numero, in secundo verò remanet eadem, quia pars addita efficitur vnum cum eo cui additur, & transit in præexistens: & sic non obstante tali innouatione partium materialium remanet idem numero indiuiduũ, quia remanet eadem numero materia, & eadem numero forma. Considerandum tertiò, quòd licet dicatur manere idem numero indiuiduum à principio vitę vsque ad finem: non est tamen intelligendum hoc secundum omnimodam identitatem, quasi nulla sit variatio: implicat enim contradictionem quod aliquid sit omnibus modis idem, & tamen aliquid eius sit variatum: sed potest dici quòd manet vnus & idem homo simpliciter à principio vsque ad finem vitæ, propter vnitatem numeralem formæ, & propter aliquam identitatem materiæ, quia semper aliquid de priori materia manet: est autem alius & alius secundum quid, propter continuam variationẽ partium materialium. Eodem modo dicendũ est de homine resurgente, quia si per diuinam potentiam corpori resurgẽtis suppleatur de aliquo quod sibi ad complementum perfectæ quantitatis deficiebat, est idem numero homo simpliciter & absolutè, sed secundum quid est alius, quia aliquam partem materiæ habet quam prius non habebat.

CIRCA id quod dicitur ignem qui continuè ardet, vnum numero dici, licet ligna consumantur, & de nouo apponantur, attendendũ ex doctrina S. Tho. in 2. de Anima lect. 8. & lect. 9. super text. 43. quod hoc intelligendum est secundum exteriorẽ apparentiã, non autẽ secundum rei veritatem. Nam propriè loquendo, ignis nõ nutritur, cùm non sit animatus: & ideo dum igni additur noua materia, illa non actuatur forma ignis præexistentis, sed in ea alia noua forma generatur: & sic non fit vnus numero ignis, sed vnus tantùm per coaceruationẽ plurium igniũ: sed tamen quantum ad exteriorẽ sensum videtur esse vnus numero simpliciter qui ex oppositione lignorum nutriatur, sicut animata ex alimento addito nutriuntur. Ad quintam obiectionem dicitur primò, ꝙ fidei resurrectionem non impedit, etiamsi aliqui carnibus humanis vescantur, quia (vt dictum est) non est necessarium vt quicquid in homine materialiter fuit, resurgatur in eo: & si aliquid deest, suppleri potest per diuinam potentiam.

Dicitur secundò, quòd caro comesta resurget in eo in quo primò fuit anima rationali perfecta, in secundo verò si non solis humanis carnibus est pastus, resurgere poterit tantum de alio, quod ei materialiter aduenit, quantũ necessarium ei erit ad debitam corporis quantitatẽ restaurandam. Si verò solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo id quod à parentibus traxit: & quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. Quòd si etiam parentes solis carnibus humanis pasti fuerint, & sic semen eorum sit ex alienis carnibus generatum, resurget semen in eo qui natus est ex semine, & loco eius supplebitur aliunde ei cuius carnes comestæ sunt. Dicitur tertiò, quòd si aliquid materialiter in pluribus hominibus fuit, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. Vnde si in eo fuit sicut radicale semen, id est, sicut semen ex quo genitus est, in alio verò sicut superueniens nutrimentum, resurget in eo qui ex eo sicut ex semine est generatus. Si verò in vno fuit vt pertinens ad perfectionem indiuidui, in alio verò vt ad perfectionem speciei deputatum, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem indiuidui: vnde semen resurget in genito, & costa Adæ in Eua. Si autem secundum eundem perfectionis modũ fuit in vtroque, resurget in eo in quo primitus fuit. De hac materia vide etiam apud sanctum Thomam in quarto Sent. dist. 44. Ad sextam obiectionem dicitur, quòd resurrectio naturalis est quãtum ad finem, inquantum naturale est animæ esse corpori vnitam, non autem quãtum ad principium actiuum.

ADVERTE quòd naturalis dicitur esse resurrectio quantum ad finem; quia terminatur ad vnionem animæ & corporis. quæ quidem vnio est secundum naturalem animæ inclinationem: & absolutè loquendo nata est etiam ab agente naturali vniri corpori, vt superius dicebatur, licet facta hac suppositione quòd si per mortem separata à corpore, non possit iterũ materiæ virtute naturalis agentis vniri, propter quod dicitur resurrectio supernaturalis esse ex parte agentis. Ad vltimam obiectionem dicitur quòd quia filius propter hoc naturam humanam assumpsit vt eam repararet: ideo quod est effectus naturæ, in omnibus reparabitur: & sic omnes à morte redibunt ad vitam: sed defectus personæ non reparabitur nisi in his qui Christo adhæserunt, vel credendo in ipsum, vel per fidei sacramentum.

Ex his vult negare S. Thom. illam consequentiam: Per Christum liberamur à culpa & à morte, qui est effectus peccati: ergo illi soli sunt à morte liberandi per resurrectionem, qui fuerunt participes mysteriorum Dei, quibus liberentur à culpa.

SED circa hanc respõsionem duplex occurrit dubium. Vnum est, quia consequentia quæ negatur, non videtur bene negari. Nam si mors est effectus peccati, non videtur esse liberandus à morte, nisi qui à culpa liberatur, cùm effectus non videatur remouendus nisi remoueatur causa ad quam necessariò cõsequitur. Si ergo per Christum homo liberatur à morte, ille solus videtur liberandus, qui etiam liberatur à culpa.

Alterum est, quia nõ videtur verum quòd defectus naturæ in omnibus reparabitur, quia multi cum originali peccato decedunt, à quo nunquam liberabuntur, cuius signũ est, ꝙ in perpetuum diuina visione priuabuntur.

AD primum dicitur ex doctrina S. Thom. 4. Sent. dist. 43. q. 1. art. 1. quæstiunc. 2. ad quartũ, quòd pœna peccati originalis est mori aliquando, non autem morte in perpetuum detineri: ideo qui moriuntur in peccato originali, moriendo exoluerunt pœnam illi peccato debitam: possunt tamen resurgere non obstante culpa originali propter conformitatem ad Christum in naturalibus. Vnde argumẽtum supponit falsum, scilicet quòd perpetua detentio à morte sit effectus culpæ originalis eam necessariò concomitans. Ad secundum dicitur (vt patet cap. sequenti) quòd propositio S. Thom. intelligitur de defectu naturæ habente rationem pœnæ cõcomitantis peccatum, non autem de effectu habente rationem culpæ, cuiusmodi est originale peccatum, quod est peccatũ & naturæ & personæ, inquantum est pars naturæ. sic enim aliquo modo est volitum à persona & homine singulari, vt superius dicebatur. Vnde ratio nulla est.

Quòd homines resurgent immortales.

Caput 82.



X quo etiã patet quòd in futura resurrectione homines non sic resurgent, vt sint iterum morituri. Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proueniens: Christus autem merito suæ passionis naturæ defectus reparauit, qui in ipsum ex peccato prouenerunt. Vt enim dicit Apostol. Romanorum quinto, Non sicut delictum, ita & donum. Si enim vnius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abundauit. Ex quo habetur quòd efficacius est meritum Christi ad tollendũ mortem, quàm peccatum Adæ ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent à morte liberati, mortem vlterius non patientur.

2 Præterea, illud quod est in perpetuum duraturum, non est destructum. si igitur homines resurgẽtes adhuc iterum morientur, vt sic mors in perpetuum duret: nullo modo mors per mortem Christi destructa est: est autem destructa nunc quidem in causa, quod Dominus per Osee prædixerat dicens, Ero mors tua ò mors. Oseæ 13. Vltimò autem destruetur in actu, secundum illud, Nouissimè inimica destruetur mors, 1. Corinth. 15. Est igitur secundum fidem ecclesiæ hoc tenendum, ꝙ resurgentes non iterũ moriẽtur.

3 Adhuc, effectus similatur suæ causæ: resurrectio autem Christi causa est futuræ resurrectionis, vt dictum est. sic Cap. 79.
autem resurrexit Christus, vt non vlterius moreretur: secundum illud Rom. 6. Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur. Homines igitur sic resurgent vt vlterius non moriantur.

4 Amplius, si homines resurgentes iterum moriantur: aut iterũ ab illa morte iteratò resurgent, aut non. si non resurgẽt, remanebũt perpetuò animæ separatæ: quod est inconueniens, vt supra dictum est: ad quod euitãdum ponuntur post resurgere. vel si post secundam mortem non resurgãt, nulla erit causa quare post primam resurgant. si autem post secundam mortem iteratò resurgent, aut resurgent iterum morituri, aut non. si non iterum morituri, eadem

ratione hoc erit ponédum & in prima resurrectione. si verò iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis & vitæ in eodem subiecto. quod videtur inconueniens. oportet enim quòd intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum feratur: ipsa autem mortis & vitæ alternatio successiua, est quasi quædam transmutatio, quæ finis esse non potest. est enim contra rationem motus quòd sit finis, quum omnis motus in aliud tendat.

5 Præterea, intentio inferioris naturæ in agendo ad perpetuitatem fertur. Omnis enim naturæ inferioris actio ad generationem ordinatur: cuius quidem finis est vt conseruetur esse perpetuum speciei: vnde natura non intédit hoc indiuiduum sicut vltimum finem, sed speciei conseruationem in ipso: & hoc habet natura inquantum agit in virtute Dei, quæ est prima radix perpetuitatis: vnde etiã finis generationis esse ponitur à Philosopho vt generata participent esse diuinum secundùm perpetuitatem. multò igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit: resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei: hęc enim per generationem poterat conseruari: oportet igitur quòd ordinetur ad perpetuitatem indiuidui, non autem secundum animam tantùm: hoc enim iam anima habebat ante resurrectionem: ergo secundum compositum. homo igitur resurgens perpetuò viuet.

6 Adhuc, anima & corpus diuerso ordine comparari videntur secũdum primam hominis generationem, & resurrectionem eiusdem. Nam secũdum generationem primam creatio animæ sequitur generationẽ corporis. præparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animã creando infundit. in resurrectione autẽ corpus animæ præexistenti coaptabitur. prima autẽ vita quam homo per generationem adipiscitur, sequitur conditionem corruptibilis corporis, in hoc quòd per mortem priuatur vita. vita igitur quam homo resurgẽdo adipiscitur, erit perpetua secundum conditionem incorruptibilis animæ.

7 Item, si in infinitum succedant sibi in eodem vita & mors, ipsa alternatio vitæ & mortis habebit speciem circulationis cuiusdam: omnis autem circulatio in rebus generabilibus & corruptibilibus à prima circulatione incorruptibilium corporum causatur: nam prima circulatio in motu locali inuenitur: & secundum eius similitudinẽ ad motus alios deriuatur. causabitur igitur alternatio mortis & vitæ à corpore cœlesti: quod esse non potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam, facultatem actionis naturæ excedit. non igitur est ponenda huiusmodi alternatio mortis & vitæ: nec per consequens quòd resurgentia corpora moriantur.

8 Amplius, quæcunque succedũt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suæ durationis secũdum tempus. omnia autem huiusmodi, subiecta sunt motui cœli, quem tempus consequitur: anima autem separata nõ est subiecta motui cœli: quia excedit totam naturam corporalé. alternatio igitur separationis eius, & vnionis ad corpus, non subiacet motui cœli. non igitur est talis circulatio in alternatione mortis & vitæ, qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur. resurgent igitur de cætero non morituri. Hinc est quod dicitur Isaiæ 25. Præcipitabit Dominus mortem in sempiternum. & Apocalypsis vigesimoprimò: Mors vltrà non erit. Per hoc autem excluditur error quorundam antiquorum Gentilium, qui credebant eadem temporum temporaliúmque rerum volumina repeti: verbi gratia, sicut in isto seculo Plato Philosophus in vrbe Atheniensi & in eadem schola quæ Academia dicta est, discipulos docuit: ita per innumerabilia retro secula multis quidem prolixis interuallis, sed tamẽ certis & idem Plato, & eadem ciuitas, & eadem schola iidémque discipuli repetiti, & per innumeralia demum secula repetendi sunt, vt Augustinus introducit in duodecimo de ciuitate Dei. Ad quod (vt ipse ibidem dicit) quidam referre volunt illud quod dicitur Ecclesiastes primo: Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. nihil sub sole nouum: nec valet quisquam dicere, ecce hoc recens est. iam enim præcessit in seculis quæ fuerunt ante nos. Quod quidem non sic intelligendum est, quòd eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie, vt Augustinus ibidem soluit: & Aristoteles in fine de generatione hoc ipsum docuit contra prædictam sectam loquens.

Exclusio erroris Plat. test. Aug. Tom. 5. li. 12. de Ciui. Dei cap. 13.

Arist. in vlt. tex 3. de Gener.

Super Cap. 82.

OSTQVAM ostendit sanctus Thomas corporum resurrectionem esse futuram, consequẽter de qualitate resurgentium determinat. Circa hoc duo facit. Primò ostendit qualitatem hominum resurgentium. Secundò, qualitatem partium ipsorum, cap. 84. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò infert quoddam corollarium, cap. sequenti.

Quantum ad primum ponit tres cõclusiones. Prima est in hoc capite, & est, quòd homines in futura resurrectione non resurgent iterum morituri, sed immortales. Ex qua vnum corollarium in sequenti capite infert.

ARGVITVR autem primò sic ad conclusionem: Necessitas moriendi est defectus in humanam naturam ex peccato proueniens: sed huiusmodi defectus Christus merito suæ passionis reparauit: ergo qui per meritum Christi resurgent à morte liberati, mortem vlterius non patientur. Probatur minor authoritate Apostoli Romanorum quinto, volẽtis quòd efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quàm peccatum Adę ad inducendum. Secundò, si homines resurgentes iterum moriuntur, vt sic mors in perpetuum duret: non est mors per mortem Christi destructa, quia quod est in perpetuum duraturum, nõ est destructum. sed hoc est falsum, quia nunc est destructa in causa: id quod Dominus Osee decimotertio prædixerat. Vltimò autem destrueretur in actu, secundum illud 1. ad Corinth. decimoquinto: Nouissimè, &c. ergo, &c. Tertiò, Christus resurrexit non iterum moriturus, vt dicitur ad Rom. 6. ergo, &c. Probatur consequentia, quia resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis: effectus autem suæ causæ assimilatur.

ADVERTENDVM, quòd ista ratio procedere videtur ex causalitate causæ exemplaris, non autem causæ efficientis. Nam, vt dictum est superius, resurrectio Christi est causa instrumentalis resurrectionis nostræ in genere causæ efficientis: effectum autem non oportet assimilari instrumento: ideo non videtur sequi ex hac causalitate, quòd nostra resurrectio assimiletur resurrectioni Christi, sed quia non solùm est causa efficiẽs, sed etiam exemplaris, & effectum oportet suo exemplari assimilari. ideo bene sequitur, quòd nostra resurrectio ex ista causalitate resurrectioni Christi assimiletur. Quartò. Si resurgentes iterum moriãtur, aut iterũ ab illa morte resurgent, aut non, si secundum, remanebunt animæ perpetuò separatæ, quod est inconueniens, vt suprà dictum est. si primum, aut resurgent iterum morituri, aut non: si secundum, eadem ratione hoc ponendum erit & in prima resurrectione: si secundum, procedet in infinitũ alternatio mortis & vitæ in eodem subiecto. hoc autem est inconueniens: quia oportet intentionem Dei resuscitantis ad aliquid determinatum ferri, hæc autem successiua alternatio mortis & vitæ finis esse non potest, cum sit quædam transmutatio quæ in aliud tendit, ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd non est intentio S. Tho. Deum non posse intendere alternationem perpetuam successiuam. sic enim oporteret dicere motum cæli nõ posse esse perpetuum etiam diuina virtute, quod non est secundum mentem S. Thom. sed vult quòd non potest intendi huiusmodi perpetua alternatio tanquam finis vltimò intentus: quia cum motus tendat ad inducendum terminum motus, non habet rationem finis, sed magis eius quod ordinatur ad finem: & ideo oportet dicere quòd intentio Dei resuscitantis homines, aliquid aliud intendat tanquam finem operis sui, non autem ipsam alternationem perpetuam mortis & vitæ: quod cum non appareat quid sit per huiusmodi alternationem acquirendum, & sic videatur inutiliter futura, relinquitur non esse dicendum futuram esse huiusmodi alternationem perpetuam, sed magis hominem resurrecturum, ita vt non sit amplius moriturus. Quintò, intentio inferioris naturæ in agẽdo ad perpetuitatem fertur, ergo multo magis actio ipsius Dei: sed resurrectio ordinatur ad perpetuitatem speciei, cum hanc oporteat per generationem conseruari: ergo ordinatur ad perpetuitatem indiuidui, non autem secundum animam tantùm: quia iam animã hanc habebat, ergo secundum compositum, ergo, &c. probatur antecedens: quia omnis naturæ inferioris actio ordinatur ad generationem, cuius finis est vt conseruetur esse perpetuum speciei, prima verò consequentia probatur: quia natura hoc agit in virtute Dei, quæ est prima radix perpetuitatis: propter quod à Philosopho finis generationis esse ponitur, vt generata participent esse diuinum secundum perpetuitatem.

ADVERTENDVM, quòd hæc ratio procedit ex cõparatione actionis diuinæ qua aliquid de genere generabilium immediatè à Deo producitur in esse, ad actionem naturæ qua indiuiduum eiusdem naturæ per generationem producitur.

SED occurrit dubiũ. videtur enim quòd Adam in sui prima productione debuit immortalis produci etiam secundùm sui naturam, & nõ solùm per donum gratuitum: & similiter quòd omnia animalia à Deo immediatè producta debuerint esse perpetua secundum indiuiduum, si ratio hîc assignata tenet. Nam ista sunt à Deo immediatè producta, sicut homines à Deo immediatè resuscitantur. si ergo quia actione diuina quæ tendit ad aliquod perpetuum, homines resurgẽt, oportet indiuiduum hominis resurgentis esse perpetuum: eadem ratione & ea quæ dicta sunt oportuit perpetua esse, cuius oppositum constat esse verum.

Respondetur: quod alia ratio est de suscitatione hominis post mortem, & alia de creatione Adam & aliorũ animaliũ. nam suscitatio hominis non ordinatur ad hoc vt fiat hominum multiplicatio per generationem, qua esse perpetuũ speciei intẽditur: sed ad hoc vt ipse homo qui mortuus fuerat, habeat iterum esse: ideo non intenditur esse perpetuum speciei tantùm per huiusmodi actionem, sed etiã esse perpetuum indiuidui. creatio autem hominis & cæterorũ animalium fuit ad hoc vt per generationem

multiplica

multiplicarentur in esse: ideo talis actio ordinabatur ad esse perpetuum, non indiuidui, sed speciei, non quidem simpliciter, sed quousque status generationis permaneret.

Sextò, prima vita quam homo per generationem adipiscitur, sequitur ordinationem corruptibilis corporis in hoc quod per mortem priuatur vita, ergo & secunda vita erit perpetua secundum conditionem incorruptibilis animæ. consequentia declaratur: quia sicut secundum primam generationem creatio animæ sequitur corporis generationem, ita econtrario in resurrectione corpus animæ præexistenti coaptabitur.

Septimò: si in infinitum succedant sibi in eodem vita & mors: ipsa alternatio mortis & vitæ habebit speciem circulationis cuiusdam, ergo causabitur à corpore cælesti hoc autem esse non potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam, facultatem actionis naturæ excedit. ergo non est ponenda huiusmodi alternatio. ergo, &c. Probatur prima consequẽtia, quia omnis circulatio in rebus generalibus & corruptibilibus à prima circulatione corporum incorruptibilium causatur.

ADVERTE quòd ista ratio procedit secundum considerationem ordinis in rebus creatis inuenti, qui habet vt omnis mutatio à motu locali orbium cælestium dependeat: non autem secundum considerationem diuinæ potentiæ. Nam posset diuina potentia dictam alterationem mortis & vitæ causare nulla interueniente causalitate corporũ cælestium. octauò, anima separata non est subiecta motui cæli, cùm excedat totam naturam corporalem, ergo alternatio separationis eius & vnionis ad corpus non subiacet motui cæli: ergo non est talis circulatio qualis sequitur si resurgentes iterũ moriantur. ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia quęcunque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suæ durationis secundum tempus: omnia autem huiusmodi subiecta sunt motui cœli, quem tempus consequitur.

ADVERTENDVM primò, quòd aliter comparatur anima ad motum cæli & ad tempus dum est coniũcta corpori, & aliter dum est separata. nam dum est coniuncta, subditur per accidens motui huiusmodi, & quantum ad esse, & quantum ad operari. Quãtum ad esse, quidem, vt est de mente sancti Thomæ de potentia, quæst. 3. artic. 10. ad octauum, non simpliciter, sed vt ipsum corpori communicat, quod est subiectum variationi & tempori: & ideo potest à corpore per huiusmodi motum separari. Quantum verò ad operari, quia indiget in sua operatione viribus sensitiuis quæ organis corporeis sunt affixæ, & idcirco variationi & tempori sunt subiectæ: separata autem à corpore, nullo modo subditur motui cæli: quia nec esse suum tunc alicui rei variabili communicatur, nec in sua operatione vtitur sensuum ministerio: ideo non dicit absolutè sanctus Thomas quòd anima non subdatur motui cæli, sed quòd anima separata huic motui non subditur, vt virtute illius iterum possit corpori reuniri. Aduertendum secundò, quòd ea quæ sibi in eodem subiecto succedunt, sunt de numero variabilium: variabilia autem habent determinatum periodum suæ durationis. ideo bene hîc dicitur quòd quæcunque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suæ durationis secundum tempus. Confirmatur cõclusio authoritate Isaiæ 25. & Apocal. 21. Per hoc excluditur error quorundam Gentilium, adductus ab August. no 12. de ciuitate Dei, credentium eadem temporum temporaliũ que rerum volumina repeti, &c. Ad quod (teste ipso Augustino) quidam referri volunt illud Ecclesiastæ 1. Quid est quod fuit & c. Sed dicitur quòd illud non est sic intelligendum quasi eadem numero per generationes varias repetantur, sed eadem secundum speciem, vt Augustinus ibidem soluit, & docet Aristoteles in fine libri de generatione.

Quòd in resurrectione non erit vsus ciborum & venereorum.

Caput 83.



EX præmissis autem ostenditur quòd apud homines resurgentes non erit venereorum & ciborum vsus. Remota enim vita corruptibili, necesse est remoueri ea quæ corruptibili vitæ deseruiũt. Manifestum est autem quòd ciborum vsus corruptibili vitæ deseruit: ad hoc enim cibos assumimus, vt corruptio quæ posset accidere ex cõsumptione naturalis humidi euitetur. *Cap. 81.* Est etiam in præsenti ciborum vsus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit: quia homines in debita quantitate resurgẽt, vt ex dictis patet. Similiter commixtio maris & fœminæ corruptibili vitæ deseruit: ordinatur enim ad generationẽ: per quam quod perpetuò cõseruari non potest secundum indiuiduum, in specie conseruatur. *Cap. præced.* ostensum est autem quòd resurgentium vita incorruptibilis erit: non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum vsus.

2 Adhuc, vita resurgentium non minus ordinata erit quàm præsens vita, sed magis: quia ad illam homo perueniet solo Deo agente: hanc autem consequitur cooperante natura: sed in hac vita ciborum, vsus ordinatur ad aliquem finem. ad hoc enim cibus assumitur, vt per digestionem conuertatur in corpus. si igitur tũc erit ciborum vsus, oportebit quòd ad hoc fit, quòd conuertatur in corpus. cùm ergo à corpore nihil resoluatur, eò quòd corpus erit incorruptibile, oportebit dicere quòd totum quod cõuertitur ex alimento, transeat in augmentum: resurget autem homo in debita quantitate, vt suprà dictum est: ergo perueniet ad immoderatam quantitatẽ. immoderata est enim quantitas, quæ debitam quantitatem excedit. *Cap. 81.*

3 Amplius, homo resurgens in perpetuũ viuet. aut igitur semper cibo vtetur, aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. si autẽ semper cibo vtetur, cùm cibus in corpus conuersus sit, à quo nihil resoluitur, necesse est quod augmentum faciat secũdum aliquam dimensionẽ. oportebit ergo dicere quòd corpus hominis resurgẽtis in infinitum augeatur, quod esse nõ potest: quia augmẽtum est motus naturalis: intẽtio autẽ virtutis naturalis mouẽtis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certũ: quia (vt dicitur in secundo de anima *) omniũ natura constantium terminus est magnitudinis & augmẽti. ** Tex. com 41.* Si autem non semper cibo vtetur homo resurgẽs, semper autẽ viuet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non vtetur: quare hoc à principio faciendum est. non igitur homo resurgens cibo vtetur. Si autem non vtetur cibo, sequitur quòd neque venereorũ vsum habebit, ad quẽ requiritur decisio seminis: à corpore autem resurgentis semen decidi non poterit, neque ex substantia eius: tum quia hoc est contra rationem seminis: esset enim semẽ in corrumpi, & à natura recedẽs: & sic non posset esse naturalis actionis principium, vt patet per Philosophum in lib. de generatione animaliũ, tum etiam quia à substantia illorum corporũ incorruptibilium existentium nihil resolui poterit, nec etiã semẽ esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non vtuntur, vt ostensum est. nõ igitur in resurgẽtibus erit venereorũ vsus. *De Gener. Anim. lib. 1. Cap. 18* *Paulo antè.*

4 Item, venereorum vsus ad generationem ordinatur. si igitur post resurrectionẽ erit venereorum vsus, nisi sit frustrà, sequitur quòd tunc etiam erit hominum generatio sicut & nunc, multi igitur homines erunt post resurrectionem, qui ante resurrectionem non fuerunt, frustrà igitur tantùm differtur resurrectio mortuorum, vt omnes simul vitam accipiant, qui eandem habent naturam.

5 Amplius, si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur, iterum corrumpẽtur, aut incorruptibiles erũt, & immortales. si autem erunt incorruptibiles & immortales, multa incõuenientia sequuntur. Primò quidem, quia oportebit ponere quòd illi homines sine peccato nascantur originali, cùm necessitas moriendi sit pœna consequens peccatum originale, quod est contra Apostolum dicentem Rom. 5. quòd per vnum hominem peccatum in omnes homines pertransiuit: & per peccatum mors. Deinde sequitur quòd non omnes indigeant redemptione, quæ est à Christo, si aliqui sine peccato originali & necessitate moriendi nascantur, & sic Christus non erit omnium hominum caput: quod est contra sententiam Apostoli dicentis 1. Corinth. 15. quòd sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes viuificabuntur. Sequitur etiam & aliud inconueniens, vt quorum est similis generatio, non sit simul generationis terminus. homines enim per generationem quæ est ex semine, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem. Si autem homines qui tunc nascẽtur, corruptibiles erunt & morientur, si iteratò non resurgunt, sequetur quòd eorum animæ perpetuò remanebunt à corporibus separatæ: quod est incõueniens, cùm sint eiusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem & ipsi resurgent, debuit & eorum resurrectio ab aliis expectari: vt simul omnibus qui vnam naturam participant, beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturæ reparationem pertinet, vt ex dictis patet. *Cap. 81.* Et præterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur.

6 Adhue, si homines resurgentes venereis vtentur & generabunt, aut hoc erit semper aut nõ semper, si semper, sequitur quòd multiplicatio hominum erit in infinitum, intentio autem naturæ generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quàm ad multiplicationem hominum. non enim erit ad cõseruationem speciei per generationem: cùm homines incorruptibiliter sint victuri.

sequitur igitur quòd intentio naturæ generantis sit ad infinitum: quod est impossibile. Si verò non semper generabunt, sed ad aliquod determinatū tempus: post illud igitur tempus non generabunt: quare & à principio hoc eis attribuendū est, vt venereis non vtantur, nec generēt. Si quis autem dicat quòd in resurgentibus erit vsus ciborū & venereorum nō propter conseruationē vel augmentum corporis, neque conseruationē speciei, vel multiplicationem, hominum, sed propter solam delectationē quæ in his actibus existit, ne aliqua delectatio hominibus in vltima remuneratione desit: Patet quidem multipliciter hoc inconuenienter dici. Primò quidem, quia vita resurgentium ordinatior erit quàm vita nostra, vt suprà dictum est: in hac autem vita inordinatum & vitiosum est si quis cibis & venereis vtatur propter solam delectationem, & non propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis educandæ. Et hoc rationabiliter: nam delectationes quæ sunt in præmissis actionibus, non sunt fines actionum, sed magis econuerso. natura enim ad hoc ordinauit delectationes in istis actibus, ne animalia propter laborē ab istis actibus necessariis naturæ desisterent: quod contingeret, nisi delectatione prouocarentur. Est ergo ordo præposterus & indecens, si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

7 Adhuc, vita resurgentium ad cōseruandam perfectam beatitudinem ordinatur: perfecta autem beatitudo & fœlicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus quæ sunt delectationes ciborum & venereorum, vt in tertio libro * ostensum est: non igitur oportet ponere in vita resurgentium huiusmodi delectationes esse.

Cap. 27.

8 Amplius, actus virtutum ordinantur ab beatitudinem sicut ad finem. si igitur in statu futuræ beatitudinis essent delectationes ciborum & venereorum quasi ab beatitudinem pertinētes, sequeretur ꝙ in intentione eorum qui virtuosa agūt, essent aliqualiter delectationes prędictæ: quod rationē temperantiæ excludit. est enim cōtra temperantiæ rationem, vt aliquis à delectationibus nunc abstineat, vt postmodum eis frui magis possit. redderetur igitur omnis castitas impudica: & omnis abstinētia gulosa. Si verò prædictæ delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, vt oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt: hoc esse non potest, quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. Prædictæ autem delectationes nō erunt propter alterum, nō enim erūt propter actiones ordinatas ad finem naturæ, vt iam ostensum * est. relinquitur igitur quòd erūt propter seipsas. omne autem quod est huiusmodi, vel est aptitudo, vel pars beatitudinis. oportet igitur si delectationes prædictæ in vita resurgentium erunt, quòd ad beatitudinem eorū pertineant: quod esse non potest: vt ostensum est. nullo igitur modo huiusmodi delectationes erunt in futura vita.

Paulò antè.

Paulò antè.

9 Præterea, ridiculū videtur delectationes quærere corporales (in quibus nobiscum animalia bruta cōmunicant) vbi expectātur delectationes altissimæ, in quibus cū angelis communicamus, quæ erunt in Dei visione, quæ nobis & angelis erit communis, vt in 3. lib. * est ostensum: nisi fortè quis dicere velit beatitudinē angelorū esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum: quod est omnino absurdum. Hinc est ꝙ Dominus dicit Matth. 22. quòd in resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei. Per hoc autem excluditur error Iudæorum & Saracenorum, qui ponunt ꝙ in resurrectione homines cibis & venereis vtentur sicut & nunc. Quos etiam quidam Christiani hæretici sunt sequuti, qui ponentes regnū Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spacio temporis dicūt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissimè carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus aut potus, vt non solùm nullam modestiam teneāt, sed modum quoque ipsius credulitatis excedant. nullo autem modo ista possunt nisi à carnalibus credi. Hi autē qui spirituales sunt, istos ista credentes Chiliastas appellant Græco vocabulo: quod verbum è verbo exprimentes nos possumus millenarios nuncupare, vt Augustinus dicit vigesimo de Ciuitate Dei. * Sunt autem quædā quę huic opinioni suffragari videntur. Et primò quidē, quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem: & tamen cibis & venereis vti potuit in illo statu, quum ante peccatū illi sit dictum: Crescite & multiplicamini. & iterum: De omni ligno quod est in paradiso, comedes. Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse & bibisse. Dicitur enim Lucæ vltimo, ꝙ cum manducasset coram discipulis, sumēs reliquias dedit eis. Et Actuum decimo dicit Petrus: Hunc, scilicet Iesum, Deus suscitauit tertia die, & dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis à Deo, nobis, qui mādu cauimus & bibimus cum illo postquam resurrexit à mortuis. Sunt etiam quædam authoritates quæ ciborū vsum in huiusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim Isaiæ vigesimoquinto: Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc conuiuium pinguium medullatorum vindemiæ defæcatæ: & quòd intelligatur quantum ad statum resurgentium, patet ex hoc quòd postea subditur: Præcipitabit mortem in sempiternum: & auferet Dominus Deus omnem lachrymam ab omni facie. Dicitur etiam Isaiæ 65. Ecce serui mei comedent, & vos esurietis: ecce serui mei bibent, & vos sitietis. & quòd hoc referendum sit ad statum futuræ vitæ, patet ex eo quod postea subditur: Ecce ego creabo cælum nouum, & terram nouam, &c. Dominus etiam dicit Matthæi vigesimosexto: Non bibam amodo de hoc genimine vitis vsque in diem illum, quum illud bibam vobiscum nouum in regno patris mei. & Lucæ vigesimosecundo dicit: Ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum, vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo. Et Apocal. etiam 22. dicitur quòd ex vtraque parte fluminis quod erit in ciuitate beatorum, erit lignum vitæ, afferens fructus duodecim. & 20. dicitur, Vidi animas decollatorum propter testamentum Iesu: & vixerunt & regnauerunt cum Christo mille annis. cæteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni. Ex quibus omnibus prædictorum hæreticorum opinio confirmari videtur. Hæc autem non difficile est soluere. Quod enim primò obiicitur de Adam, efficaciā non habet. Adam enim perfectionem quandam habuit personalem, nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere institutus. ergo fuit Adam in tali perfectione quæ competebat principio totius humani generis: & ideo oportuit quòd generaret ad multiplicationem humani generis, & per consequens quòd cibis vteretur. sed perfectio resurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perueniente, numero electorum iam completo: & ideo generatio locum non habebit, nec alimenti vsus: propter quod & alia erit immortalitas & incorruptio resurgentium, & alia quæ fuit in Adam. resurgentes enim sic immortales erunt & incorruptibiles, vt mori non possint, nec ex eorum corporibus aliquid resolui. Adam autem sic fuit immortalis, vt posset non mori si nō peccaret: & posset mori si peccaret: & eius immortalitas sic conseruari poterat: non quòd nihil resolueretur ab eius corpore: sed vt contra resolutionem humidi naturalis ei subueniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus eius perueniret. De Christo autem dicendum est quòd post resurrectionem comedit, nō propter necessitatem, sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem: vnde cibus ille non fuit conuersus in carnem, sed resolutus in præiacentem materiam. hæc autem causa comedendi non erit in resurrectione communi. Authoritates verò quæ ciborum vsum post resurrectionem repromittere vidētur, spiritualiter intelligendæ sunt. Proponit enim nobis diuina scriptura intelligibilia sub similitudine sensibiliū, vt animus noster ex his quæ nouit discat incognita amare: & secundum hunc modū delectatio quæ est in contemplatione sapientiæ, & assumptio veritatis intelligibilis in intellectū nostrum, per vsum ciborū in sacra scriptura

Cap. 51.

Cap. 70. Quæ huic opinioni videntur suffragari Gen. 1. & 2.

scriptura consueuit designari, secundum illud Prouerbiorum nono, quod de sapientia dicitur: Miscuit vinum, & proposuit mensam suam. Et in sapientibus loquuta est: Venite, comedite panem meum, & bibite vinum quod miscui vobis. Et Ecclesiastici decimo quinto dicitur: Cibabit illum Dominus pane vitæ & intellectus, a qua sapientiæ salutaris potabit illum. De ipsa etiam sapientia dicitur Prouerbiorum tertio: Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam: & qui tenuerit eam, beatus. Non igitur prædictæ authoritates cogunt dicere quòd resurgentes cibis vtantur: hoc tamen quod propositũ est de verbis Domini quæ habentur Matthęi 26. potest & aliter intelligi, vt referatur ad hoc quòd ipse cum discipulis post resurrectionem comedit, & bibit, nouũ quidem vinum, id est, nouo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem, & dicit, in regno patris mei, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demõstrari incepit. Quod verò in Apocalipsi dicitur de mille annis, & prima resurrectione martyrum, intelligendum est quòd prima resurrectio est animarum, prout à peccatis resurgunt, secũdum illud Apostoli Ephesiorum quinto, Exurge à mortuis, & illuminabit te Christus. Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiæ in quo martyres regnant cum Christo, & alij sancti tam in pręsenti Ecclesia quæ regnum Dei dicitur, quàm etiam in cælesti patria quantum ad animas. millenarius enim numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, id est, figura solida, & radix eius est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. sic ergo manifestum fit quòd resurgentes non vacabunt cibis & potibus, neque venereis actibus. Ex quo vltimo haberi potest, quòd oẽs occupationes actiuæ vitæ cessabunt quæ ordinari videntur ad vsum ciborum & venereorum, & ad alia quæ sunt necessaria corruptibili vitæ. sola ergo occupatio contemplatiuæ vitæ in resurgentibus remanebit, propter quòd Lucæ decimo dicitur de Maria contemplante, quòd optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. Inde est etiam quod dicitur Iob cap. septimo Qui descenderit ad inferos, non ascendet, nec reuertetur vltra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus eius. in quibus verbis talem resurrectionem Iob negat qualem quidam posuerunt, dicẽtes quòd post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, vt scilicet ædificet domos, & alia huiusmodi exerceat officia.

Super Cap. 83.



EX prædicta conclusione infert sanct. Thom. corollariè quòd apud homines resurgẽtes non erit venereorum & ciborum vsus. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit propositum. Secundò errorem excludit. Tertiò infert quoddam corollarium.

Quantum ad primũ arguitur primò sic. Ciborum vsus corruptibili vitæ deseruit, & similiter commixtio maris & fœminæ, ille quidem vt corruptio quæ posset accidere ex consumptione naturalis humidi, euitetur, & vt sit debitum augmentum: iste autem inquantum ordinatur ad generationem, per quam quod perpetuò conseruari non potest secundum indiuiduum, in specie conseruatur: ergo non erit in resurgentibus. probatur consequentia: quia remota vita corruptibili necesse est remoueri ea quæ corruptibili vitæ deseruiunt. resurgentium autẽ vita incorruptibilis erit. Secundò, si tunc erit ciborum vsus, oportebit quòd ad hoc sit vt conuertatur in corpus ergo perueniet homo ad immoderatam quantitatem: hoc est falsum: quia homo resurget in debita quantitate. ergo, &c. probatur antecedens: quia vita resurgentium non erit minus ordinata quam præsens vita, sed magis. in hac autem vita ciborum vsus ordinatur ad hoc vt cibus per digestionem conuertatur in corpus, consequentia verò probatur: quia tunc à corpore nihil resoluetur, eò quòd erit incorruptibile, & ideo totum quod conuertitur ex alimento transiret in augmentum.

Tertiò, aut homo resurgens semper vtetur cibo, aut non semper, si primum, cum cibus in corpus conuersus à quo nihil resoluitur, augmentum secundum aliquam dimensionem faciat, corpus hominis in infinitum augebitur: hęc autem non potest esse, quia augmentum est motus naturalis, naturæ autem intentio nunquam est ad infinitum sed semper est ad aliquid certum, vt dicitur secundo de anima. Si secundum, ergo erit aliquod tempus in quo homo semper viuens non vtetur cibo: ergo & hoc à Principio faciendum est.

EX hoc vlterius sequitur, quòd neque etiam venereorum vsus erit. probatur, quia à corpore resurgentis semen decidi non poterit, neque inquam ex substantia eius, tum quia hoc est contra naturam seminis: quia esset corruptum, & à natura recedens, & sic non posset esse naturalis actionis principium, vt patet per philosophum in libro de generatione animalium: tum quia à subiecto corporum incorruptibilium nihil resolui poterit: neque etiam ex superfluo alimenti, si resurgentes cibis non vtantur. ergo, &c.

ADVERTENDVM, vt primo physicorum declarauimus, quòd ista propositio quam assumit sanctus Thomas, scilicet intentio virtutis naturalis mouentis semper est ad aliquid certum, habet veritatem tam de intentione naturæ specificæ, quàm de intentione naturæ indiuiduæ. est enim aliquis terminus magnitudinis in specie humana vltra quem species humana saluari nõ posset. nam posset dari maximus homo ita q̀ ipso nõ potest in natura humana maior esse: similiter est aliquis terminus magnitudinis cuiuslibet indiuidui, vltra quẽ virtute propriæ formę non potest extendi. sed licet propositio tam in specie quàm in indiuiduo habeat veritatem, hîc tamen sumitur secundum quòd de indiuidua virtute verificatur, quia hoc ad propositum ad quod inducitur sufficit.

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina sanct. Thom. prima parte, quæst. art. vltim. quòd nomine seminis nõ potest accipi id quod iam conuersum est in substantiam membrorum per quandam resolutionem: quia si non retineret naturam eius à quo resoluitur, tũc recederet à natura generantis quasi in via corruptionis existens. & tunc non haberet virtutem conuertendi aliud in similem naturam. si verò naturam eius à quo resoluitur retineret, tunc esset contractum ad determinatam partem, & non haberet virtutem mouendi ad naturam totius. Vnde cùm arguit sanctus Thomas semen non posse decidi ex substantia corporis, quia esset corruptum, & à natura recedens, & sic non posset esse principium actionis naturalis: sic intelligendum est, quòd scilicet semen decisum aut esset in via corruptionis, vtpote si non plenè & completè recessisset à natura eius à quo deciditur, sed esset in ipso recessu, aut esset corruptum, videlicet si plenè ab illa natura recessisset & vtroque modo non posset esse naturalis actionis principiũ, illius scilicet actionis qua aliud cõuertitur in naturam similem illi à qua semen deciditur. quod enim ab aliqua natura per corruptionem recedit, non habet virtutem similem naturam inducendi, cùm amittat formam quæ est principium similem naturam inducendi.

Quartò, si erit venereorum vsus, erit etiam hominum generatio, sicut & nunc, quia talis vsus ad generationem ordinatur. ergo & erunt multi homines post resurrectionem qui antè non fuerunt. ergo frustrà tantùm differtur resurrectio mortuorum, vt omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

CIRCA vltimam cõsequentiam aduertendũ est quòd supponit sanct. Thom. rationem doctorum, quare tantùm differtur resurrectio, hanc scilicet vt omnes homines simul vitam accipiant per resurrectionem. Tunc enim patet propter hanc rationem frustrà differri resurrectionem, si post resurrectionem erit generatio. nam manifestum est si homines alij post resurrectionem futuri sunt qui antea non fuerũt, quòd non simul omnes naturam humanam habentes, vitam simul per resurrectionem habebunt.

Quintò, si post resurrectionem erit hominum generatio, aut illi qui generabuntur, iterum corrumpentur, aut non, si secundum, tunc oportebit ponere illos homines sine peccato originali nasci, quum necessitas moriendi sit pœna peccatum originale consequens, scilicet in prima hominis natiuitate. Hoc autem est contra Apostolum, Romanorum quintò. Sequetur vlterius quòd non omnes indigent redemptione, quę est à Christo: & sic Christus non erit omnium caput, contra sententiam Apostoli, primo Corinthiorum decimoquinto. Sequitur etiam quòd quorum est similis generatio, non sit similis generationis terminus: quia nunc homines per generationẽ corruptibilem vitam consequuntur, tunc autem immortalem. Hoc autem est inconueniens. si verò primum, si iteratò non resurgent, tunc eorum animæ remanabunt perpetuò à corpore separatæ, quod est inconueniens. si autem & ipsi resurgent, debuit & eorum resurrectio ab aliis expectari, tum vt simul omnibus vnam naturam participantibus resurrectionis beneficium conferatur: tum quia non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur. Sextò, si homines resurgentes venereis vtentur & generabunt, aut hoc erit semper, aut non semper, sed ad aliquod determinatum tempus. si primum, ergo generatio hominum erit in infinitum, ergo intentio naturæ generantis erit ad infinitum, quod est impossibile. Probatur secunda consequentia quia tunc intentio naturæ generantis non poterit esse ad alium finem quàm ad hominum multiplicationem. non enim erit ad cõseruationem speciei per generationem, quum homines incorruptibiliter sint victuri. si autem secũdum, igitur post illud tempus non generabunt, ergo & hoc à principio eis tribuendum est, vt venereis non vtantur nec generent.

ATTENDENDVM est quòd ista ratio procedit ex suppositione hac quòd post resurrectionem non erit amplius corruptionis status, sed incorruptionis: quod constat ex eo, quòd tunc non erit motus corporum cælestium à quo omnes alij motus dependent. ideo assumit quòd post resurrectionem homines incorruptibiliter sunt victuri. illam autem suppositionẽ videntur etiã illi contra quos arguit concedere, ideo ex illa contra ipsos procedit. Si ad omnes adductas rationes dicatur, quòd in resurgentibus erit vsus ciborum & venereorum propter solam delectationem quæ in his actibus consistit, ne aliqua delectatio hominibus in vltima remuneratione desit: quòd hoc inconuenienter dicatur, ostenditur multipliciter, primò sic: In hac vita inordinatum & vitiosum est si quis cibis & venereis vtatur propter solam delectationem, ergo hoc in resurgentibus non erit. Probatur consequentia, quia vita resurgentium ordinatior erit quàm nostra. Antecedens verò probatur, quia quum delectationes quę in pręmissis actionibus sunt, non sint fines actionum, sed magis econuerso, vtpote ordinatæ à natura, ne animalia propter laborem ab istis actibus naturæ necessariis desisterent, ordo præposterus & indecens est, si operationes propter solas delectationes exerceantur. Secundò perfecta beatitudo & fœlicitas hominis nõ cõsistit in huiusmodi delectationibus corporalibus, ergo, &c. Probatur consequentia. quia vita resurgentium ad conseruandam perfectam beatitudinẽ ordinatur. Tertiò, aut huiusmodi delectationes in statu futuræ beatitudinis sunt tanquam ad beatitudinem pertinentes, aut non primum, quia tunc essent aliqualiter in intentione eorum qui virtuosè agũt, quum actus virtutum ad beatitudinem ordinentur sicut ad finem. Hoc autem rationem temperantiæ excludit, contra quam est quòd quis à delectationibus nunc abstineat, vt post modũ iis frui

magis possit. sic enim redderetur omnis castitas impudica, & omnis abstinentia gulosa. Non etiam secundum, quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum, delectationes autem huiusmodi non erunt propter alterum, quia non propter actiones ordinatas ad finem naturæ, ergo erunt propter se; omne autem huiusmodi vel est beatitudo, vel pars beatitudinis. ergo, &c. Quartò ridiculum videtur quærere delectationes corporales in quibus nobiscum bruta communicant, Vbi expectãtur delectationes altissimæ nobis & angelis communes, nisi fortè quis dicat beatitudinem angelorum esse imperfectam, quia delectationibus brutorum carent, quod est omnino absurdum. ergo, &c.

Confirmatur authoritate Domini dicentis Matthæi 22. quòd in resurrectione neque nubent neque nubentur.

ADVERTENDVM est, quũ dicitur delectationes ciborum & venereorum nõ esse propter se, sed propter operationes, quod aliud est dicere delectationes esse propter operationes, & aliud ipsas quæri propter operationes. Nam ipsas esse propter operationes, dicit ordinem ipsarum secundũ vtrorumque institutionem ab authore naturæ, & secũdum naturæ intentionem. Deus enim qui naturam instituit, ordinauit prædictas operationes ad conseruationem indiuidui & speciei, istis autem operationibus addidit delectationes, vt ex harum appetitu huiusmodi operationibus animalia intenderent, & sic voluit delectationes propter operationes esse. Delectationes autem quæri propter operationes, dicit ordinem ipsarum secundum quòd terminant actum appetitus: & tunc si comparentur ad appetitum intellectiuum sequentem rationem, sic etiam quæruntur delectationes propter dictas operationes quibus coniunguntur, id est, non quæruntur, nisi inquantum istis operationibus coniunguntur, quibus homo vacat propter proprij corporis sustentationem, & propter prolem procreandam. si autem ad appetitum sensitiuum comparentur, sic non quæruntur delectationes propter operationes, sed econtrario operationes propter delectationes, vt inquit sanctus Thomas P. secunda, quæstione quarta, articulo secundo, ad secundum. Huius autem ratio est, quia non attingit apprehensio sensitiua ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. illud enim indicat bonum quod est secundum sensum delectabile. Quod ergo hîc dicitur de delectationibus & operationibus ciborum & venereorum, intelligendum est secundum comparationem ipsorum ad naturæ institutorem, ad ipsámque naturam, & secundum comparationem ad appetitum intellectiuum, non autem secundum comparationem ad appetitum sensitiuum. Quantum ad secundum excludit S. Thom. errorem Iudæorum & Sarracenorum, & primò ipsum errorem exponit cum suis motiuis, secundò ad eorum motiua respondet. Dicit ergo primò quòd ex prædictis excluditur prædictorum error ponentium quod in resurrectione homines cibis & venereis vtentur, sicut & nunc: quos etiam quidam Christiani hæretici sunt sequuti, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, quo spacio dicũt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissimè carnalibus epulis vacaturos: hos autem viri spirituales Chiliastas appellant, id est, millenarios, vt inquit Augustinus 20. de ciuitate Dei.

Huic errori videtur primò suffragari quòd Adam ante peccatum habuit vitam immortalem, & tamen cibis & venereis tunc vti potuit, vt patet ex scriptura.

Secundò, quia ipse Christus legitur comedisse & bibisse post resurrectionem, vt patet Lucæ vltimo & actuum decimo.

Tertiò, quia videtur hoc resurgentibus promitti, cùm dicitur Isaiæ vigesimoquinto: Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc conuiuium pinguium medullatorum, &c. & 65. Ecce serui mei comedent, & vos esurietis: ecce serui mei bibent, & vos sitietis. Quartò, quia Dominus hoc videtur dicere Matth. 26. Lucæ 22. Quintò, quia videtur dici Apocalipsis 21. Vltimo quia videtur dici de mille annis. Apocalipsis 20.

AD primum autem horum dicit sanct. Thom. quod non est eadem ratio de Adam & de hominibus resurgentibus, quia quum tunc natura humana nondum esset totaliter perfecta, nondum multiplicato genere humano institutus fuit Adam in tali perfectione quæ competebat principio totius humani generis: & ideo oportuit vt ad multiplicationem eius generaret, & per consequens vteretur cibis.

Imperfectione autem resurgentium natura humana totaliter ad suam perfectionem perueniet, numero electorum iam completo: ideo generatio locum non habebit, nec alimentorum vsus.

Dicit secundò, quòd alia erit immortalitas resurgentiũ, & alia quæ fuit Adam: quia illi nec mori poterunt, nec ex eorum corporibus poterit aliquid resolui. Adam autem potuit non mori si non peccaret, & potuit mori si peccaret, poteratque immortalis conseruari, nõ quòd nihil resolueretur ex eius corpore, sed vt contra resolutionem humidi naturalis ei, per ciborum sumptionem subueniri posset ne ad corruptionem perueniret.

Ad secundum dicit, quòd Christus non propter necessitatem comedit, sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem: vnde cibus ille non fuit conuersus in carnem, sed in præiacentem materiam resolutus: hęc autem causa non erit in resurrectione communi.

ADVERTENDVM primò ex doctrina sanct. Thom. 4. Sent. distinct. 44. quæst. 1. artic. 3. quæst. 4. ad primum, quòd Christus dispensatione dicitur post resurrectionem manducasse, inquantum propter prædictam causam intermisit id quod est communiter resurgentium, scilicet non vti cibis: non erit autem necessaria in communi resurrectione demonstratio veritatis resurrectionis: quia omnibus nota erit: ideo nulla erit causa mãducationis. Considerandum secundò ex doctrina eiusdem 3. parte quæst. 55. artic. sexto ad secundum, quòd à Christo postquam resurrexit, inducebantur quædam argumenta ad probandam veritatem humanæ naturæ, quædam verò ad probandam gloriam resurrectionis. Manducatio ergo inducebatur non ad gloriam resurrectionis comprobãdam, sed ad ostendendum quòd secundum veram humanã naturam resurrexerat: ideo bene hic dicitur quòd Christus comedit ad suę resurrectionis veritatem demonstrandam.

AD authoritates posterius inductas quæ ciborũ vsum post resurrectionem repromittere videntur, dicitur primò communiter quòd spiritualiter sunt intelligendæ, vt scilicet delectatio quæ est in contemplatione sapientiæ, & assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum per vsum ciborum designetur, iuxta illud Prouerbiorum nono de Sapientia Miscuit vinũ & cætera. & Ecclesiastici decimoquinto, Cibabit illum &c & Prouerbiorum tertio, Lignum vitæ &c. Proponit enim nobis diuina scriptura intelligibilia sub similitudinibus corporalium, vt animus noster ex iis quæ nouit, discat incognita amare.

Dicitur secundò, quòd verba Domini quę adducuntur Matthæi 26. possunt etiam referri ad hoc quòd ipse post resurectionem cum discipulis comedit, & bibit nouum vinum, id est nouo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem. dicit autem in regno meo, quia in eius resurrectione immortalitatis regnum demonstrari incepit. Ad vltimum dicitur primò, quòd prima resurrectio est animarum, prout à peccatis resurgunt, iuxta illud ad Ephesios quinto, Exurge &c. Dicitur secundò, quòd per mille annos intelligitur totum tempus ecclesiæ in quo martyres & alij sancti regnant cum Christo quantum ad animas, & in præsenti ecclesia quę regnum Dei dicitur, & in cęlesti patria. Nam millenarius numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, id est figura solida, & radix eius est denarius, qui solet etiam perfectionem designare.

ADVERTENDVM primò ex Boëtio in sua Arithmetica, quòd numerus cubicus dicitur qui resultat ex numero ducto in seipsum bis, & radix eius est ille numerus qui ducitur in seipsum. constat autem quòd millenarius resultat ex numero denario in seipsum bis replicato. Nam decies decem decies faciunt mille. ideo bene dicitur quòd est numerus cubicus, & quòd radix eius est decem.

ADVERTENDVM secundò, vt inquit S. Thom. primo Metaphysicæ lect. 7. quòd numerus denarius est perfectus, quia est quasi primus terminus numerorum, & comprehendit in se omnium numerorum naturam, eò quòd omnes alij numeri non sint nisi quædam repetitio denarij: ideo bene hîc dicitur quòd solet perfectionem designare.

Quantum ad tertium ponit S. Thom. hoc corollarium, quòd omnes occupationes actiuæ vitæ in resurrectione cessabunt, & sola occupatio contemplatiuæ vitæ remanebit. probatur, tum quia illæ ordinari videntur ad vsum ciborum & venereorum, & ad alia quæ sunt necessaria corruptibili vitæ: tum quia Luc. 10. de Maria contemplãte dicitur, Optimam partẽ, &c. tum quia Iob 7. dicitur: Qui descendit ad inferos, &c.

Quòd corpora resurgentia erunt eiusdem naturæ sicut prius. Cap. 84.



CCASIONE autem præmissorum quidam circa conditiones resurgentium errauerunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi: fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere: quorum aliqui posuerũt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed trãsmutari in spiritum, moti ex eo quòd Apostolus dicit 1. Cor. 15. Seminatur corpus animale, surget spirituale. Alij verò ex eodem verbo sunt moti vt dicerent quòd corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, & aëri & ventis similia. Nam & spiritus aër dicitur: vt sic spiritualia aërea intelligantur. Alij verò dixerunt quòd in resurrectione animæ resumẽt corpora non quidem terrena, sed cælestia: occasionem accipientes ex eo quod Apostolus dicit 1. Corin. 16. de resurrectione loquens: Sunt corpora cælestia, & corpora terrestria. Quibus omnibus suffragari videtur quod Apostolis ibidem dicit, quòd caro & sanguis regnũ Dei non possidebunt. & sic videtur quòd corpora resurgentium non habebunt carnẽ & sanguinem, & per consequens nec aliquos humores.

Eutices teste. Grego. lib. 4. Mart. in Iob. cap. 31. & sequentes incidunt cum isto & sunt eiusdem auth. vt idem testatur Greg. & D. Thom. super pri. Cor. cap. 15. lect. 6.

Sed harum opinionum error manifestè apparet. Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud Apostoli Philippensium tertio: Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori charitatis suæ. Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus & ossibus consistens: quia (vt dicitur Lucæ vltimo) post resurrectionem discipulis dixit: Palpate & videte quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. ergo & alij homines resurgentes corpora palpabilia habebunt ex carnibus & ossibus composita.

2 Adhuc, anima vnitur corpori sicut forma materiæ. omnis autem forma habet determinatam materiam. oportet enim esse proportionem actus & potentiæ. cùm igitur anima sit eadem secundum speciẽ, videtur quòd habeat eandem materiam secundum speciem. erit ergo idem corpus secũdum speciem post resurrectionem, & ante: & sic oportet quòd sit cõsistens ex carnibus & ossibus, & aliis huiusmodi partibus.

3 Amplius, cùm in diffinitione rerum naturalium quæ significat essentiam speciei, ponitur materia: necessariũ est quòd

quòd variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. homo autē res naturalis est. si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus & ossibus, & huiusmodi partibus, sicut nunc habet: non erit qui resurget, eiusdem speciei: sed dicetur homo tantùm æquiuocè.

4 Item, magis distat ab anima vnius hominis, corpus alterius speciei, quàm corpus humanū alterius hominis: sed anima non potest iteratò vniri corpori alterius hominis, vt in secundo ostensum * est. multò igitur minus poterit in resurrectione vniri corpori alterius speciei.

Capit. 83.

5 Præterea, ad hoc quòd homo idem numero resurgat, necessarium est quòd partes eius essentiales sint eædē numero. si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus & his ossibus ex quibus nunc cōponitur, non erit homo resurgens idē numero. Has autem omnes falsas opiniones manifestissimè Iob excludit dicens, Rursum circundabor pelle mea: & in carne mea videbo Deum, quem visurus sum ego ipse, & non alius.

Habent autem & singulæ prædictarum opinionum propria inconuenientia. Ponere enim corpus transire in speciem, est omnino impossibile. nō enim trāseunt in inuicem nisi quæ in materia communicant: spiritualium autē & corporalium non potest esse communicatio in materia, cùm substantię spirituales sint omnino immateriales, vt in 2. lib. * ostensum est. impossibile est igitur quòd corpus humanum transeat in substantiam spiritualem.

** Cap. 49. & 50.*

Item, si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut trāsibit in ipsam spiritualem substantiam quæ est anima, aut in aliquam aliam. si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut & ante resurrectionem. non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem.

Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quòd ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid vnum in natura: quod est omnino impossibile: quia quælibet substantia spiritualis est per se subsistēs. Similiter etiam impossibile est quòd corpus hominis resurgentis sit quasi aëreum, & ventis simile. oportet enim corpus hominis & cuiuslibet animalis habere determinatam figuram in toto & in partibus. corpus autem habens determinatam figuram, oportet quòd sit in se terminabile: quia figura est quæ termino vel terminis comprehenditur: aër autem non est in se terminabilis, sed solùm termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quòd corpus hominis resurgentis sit aëreum, vel ventis simile.

Præterea, corpus hominis resurgentis oportet esse tactiuum, quia sine tactu nullum est animal. oportet autem vt resurgens sit animal, si sit homo: corpus autem aëreum nō potest esse tactiuum, sicut nec aliquod corpus simplex, quum oporteat corpus per quod fit tactus, esse medium inter qualitates tangibiles, vt sit quodammodo in potentia ad eas, vt Philosophus probat in secundo lib. de anima *. impossibile est igitur quòd corpus hominis resurgentis sit aëreum, & simile ventis.

**Tex.com.3. & infra.*

Ex quo etiam apparet quòd non poterit esse corpus cœleste. oportet enim corpus hominis & cuiuslibet animalis esse susceptiuum tangibilium qualitatum, vt iam dictum * est. hoc autem corpori cœlesti non potest conuenire, quia non est neque calidum, neque frigidum, neque humidum, neque siccum, neque aliquid huiusmodi vel actu vel potentia: vt probatur in primo de cœlo *. corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus cœleste.

Paulo antè. ** Tex. com. 15. & inde 2.*

Adhuc, corpora cœlestia sunt incorruptibilia, & ita trāsmutari non possunt à sua naturali dispositione: naturaliter autem eis debetur figura sphærica, vt probatur in 2. de cœlo & mundo *. non est igitur possibile quòd accipiant figuram quæ naturaliter humano corpori debetur. impossibile est igitur quòd corpora resurgentium sint de natura cœlestium corporum.

**Tex.com.2.*

Super Cap. 84.



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas quales futuri sint homines resurgentes, consequenter vult ostendere quales sint resurgentium partes. Circa hoc autem duo facit.

Primò ostendit qualia sint resurgentium corpora: secundò quales sint ipsorum animæ ante resurrectionem, capitul. 90. Circa primum duo facit. Primò ostendit qualia sint futura quantum ad naturam: secundò qualia sint futura quantum ad conditiones superadditas naturæ, cap. seq. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem: Homines resurgentes corpora habebunt palpabilia, ex carnibus & ossibus composita. Circa hāc autem conclusionem duo facit. Primò quosdam errores adducit: secundò illos reprobat: Quantū ad primum, inquit quòd occasione præmissorum quidam circa conditiones resurgentium errauerunt dicentes ipsos corpora ex contrariis composita non habere, quia corpus ex contrariis compositū videtur ex necessitate corrumpi. Vnde quidam dixerunt illa in spiritum transmutari, moti authoritate Apost. 1. Cor. 15. dicentis: Seminatur &c. Alij verò quòd erunt subtilia, aëri & ventis similia. Alij autem quòd in resurrectione animæ resument corpora non terrena, sed cælestia, moti ex eo quod dicitur loco allegato. Sūt corpora cælestia &c. Et rursus, Caro & sanguis &c. Quātum ad secundum arguit sanctus Thomas contra istos errores: & primò generaliter contra omnes, secundò singillatim contra eorum vnumquemque. Arguit igitur primò sic: Christus post resurrectionem habuit corpus palpabile ex carnibus & ossibus consistens, vt ostenditur Lucæ l. vt ergo & alij homines resurgentes. Probatur consequentia, quia nostra resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, iuxta illud Phil. 3. Reformabit &c. Secundò, anima est eadem secundum speciem, ergo habebit eandem materiam secundum speciem: ergo erit idem corpus secundum speciem post resurrectionem & ante. ergo &c. probatur prima consequentia, quia anima vnitur corpori sicut forma materiæ, omnis autem forma habet determinatā materiam cùm oporteat esse proportionem actus & potentiæ. Tertiò, si homo post resurrectionem non habebit corpus huiusmodi, sicut nunc habet, non erit qui resurgent eiusdem speciei, sed dicetur homo tantùm æquiuocè, quia homo res naturalis est, variata autem materia secundum speciem variatur species rei naturalis, cùm in diffinitione rerum naturalium ponatur materia. Quartò, anima non potest iteratò vniri corpori alterius hominis, vt in secundo ostensum est, ergo multò minus poterit vniri corpori alterius speciei. probatur consequentia, quia magis distat ab anima vnius hominis corpus alterius speciei, quàm corpus humanum alterius hominis. Quintò, si corpus resurgentis nō erit ex his carnibus & his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit idem numero homo resurgens, quia ad hoc necesse est quòd partes eius essentiales sint eædem numero. Confirmatur conclusio authoritate Iob dicentis: Rursum circundabor, &c. Secundò specialiter arguit contra vnumquemque illorum errorem. Contra primum quidem primò sic: Spiritualium & corporalium non potest esse communicatio in materia: ergo impossibile est vt corpus humanum transeat in substantiam spiritualem. probatur consequentia, quia non transeūt in inuicem nisi quæ in materia communicant. Secundò, aut transibit in ipsam animam, aut in aliam substantiam spiritualem. Si in animam, tunc post resurrectionem non erit in homine nisi anima, sicut & ante, ergo non mutabitur conditio hominis post resurrectionem. si in aliam, tunc ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid vnum in natura, quod est impossibile, cùm quælibet substantia spiritualis sit per se subsistens.

ADVERTE quòd sicut in resurrectione ponitur quòd anima reunitur corpori, ita ponitur quòd ex illis vnum efficitur. sicut & ante resurrectionem. si igitur ponamus corpus in resurrectione in substantiam spiritualem conuerti, oportebit dicere quòd anima illi substantiæ spirituali, in quam corpus humanum conuertitur vnitur, & quòd ex illis fit vnum in natura, sicut ex anima & corpore. Ideo bene infert sanctus Thomas quòd sequetur ex duabus substātiis spiritualibus effici vnū in natura.

ADVERTENDVM etiā ex Aristotele nono Metaphysicæ & 8. tex. 15. quod ad hoc vt ex duobus fiat vnū per se, necesse est vt vnū se habeat sicut actus, aliud verò sicut potentia: ideo ex duabus quorum quilibet est actus, non potest fieri vnum per se. propterea bene arguit san. Thomas non posse ex duabus substantiis spiritualibus fieri vnū in natura, id est, vnum ens naturale, quia quælibet est per se subsistens, id est, est actus ex se habens esse, non autem ex alio formaliter, & à nullo subiecto secundum suum esse dependet. Contra secundum errorem arguitur primò sic: Aer non est in se terminabilis, sed solùm termino alieno, ergo non est possibile quòd corpus hominis resurgentis sit aëreum vel ventis simile. Probatur consequentia, quia oportet corpus hominis & cuiuslibet habere determinatam figuram in toto & in partibus: tale autem oportet vt sit in se terminabile, quum figura sit quæ termino vel terminis comprehenditur. Secundò, corpus aereum non potest esse tactiuum, id est, non potest habere potentiam tactus, sicut nec etiam aliud corpus simplex, cùm tale corpus oporteat esse medium inter qualitates tangibiles, vt sit quodammodo in potentia ad eas, vt dicitur secundo de anima, ergo &c. probatur consequentia, quia corpus hominis resurgētis oportet esse tactiuum, cùm homo sit animal. Contra tertium errorem arguitur primò sic: Corpus cæleste non est susceptiuum qualitatum tangibilium, cùm non sit calidum, neque frigidum, neque aliquid huiusmodi vel actu vel potentia, vt probatur primo de cœlo. ergo corpus hominis resurgentis non erit cæleste. patet consequentia ex dictis. Secundò, corporibus cælestibus naturaliter debetur figura sphærica, vt probatur secundo cœli: ergo non possunt accipere figuram quæ naturaliter humano corpori debetur, ergo, &c. probatur consequentia, quia illa corpora sunt incorruptibilia, & sic transmutari non possunt à sua naturali dispositione.

Quòd corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quàm ante. Cap. 85.



QVANVIS autem corpora resurgentium sint futura eiusdē speciei cuius nunc sunt corpora nostra: tamen aliam dispositionem habebunt. Et primò quidem quantum ad hoc, quòd omnia resurgen

surgentium corpora tam bonorum quàm malorum, incorruptibilia erunt: cuius quidem ratio triplex est. Vna quidem sumitur ex fine resurrectionis. ad hoc enim resurgent tam boni quàm mali, vt etiam in propriis corporibus præmium consequantur vel pœnam pro his quæ gesserũt dum vixerunt in corpore. præmium autem bonorum quod est fœlicitas, erit perpetuum: similiter etiam peccato mortali debetur pœna perpetua, quorum vtrũque patet ex his quæ
Cap.14 4. in tertio lib. determinata sunt. Oportet igitur quòd vtrinque corpus incorruptibile recipiatur. Alia ratio potest su-
Cap.79. mi à causa formali resurgẽtium, quæ est anima. Dictum est enim supra, quòd ne anima in perpetuum remaneat à corpore separata, iteratò per resurrectionem corpus resumet.
D.184. quia igitur in hoc perfectioni animæ prouidetur[d] quòd corpus recipiat: conueniens erit vt corpus secũdum quòd competit animæ disponatur. est autem anima incorruptibilis, vnde & corpus ei incorruptibile reddetur.

Tertia verò ratio sumi potest ex causa actiua resurrectionis. Deus enim qui corpora iam corrupta reparabit ad vitam, multò fortius hoc corporibus præstare poterit, vt recuperata vita in eis perpetuò conseruetur. In cuius rei exemplum etiam corpora corruptibilia, cùm voluit, à corruptione seruauit illæsa: sicut corpora trium puerorum in fornace. Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile diuina virtute reddetur: ita quòd anima in ipsum perfectè dominabitur quantum ad hoc quòd ipsum viuificet: nec talis cõmunicatio vitę à quocunque alio poterit impediri. Vnde & Apostolus dicit 1. Cor.15. Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem. non igitur per hoc homo resur-
Cap.præc. gẽs immortalis erit: quòd aliud corpus incorruptibile resumat, vt prædictæ opiniones posuerũt: sed quia hoc ipsum
1.Cor.5. quod nõ est corruptibile, incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit: Caro & sanguis regnum Dei non possidebunt: quòd in statu resurgentium corruptio tolletur carnis & sanguinis: substantia tamen carnis & sanguinis remanent: vnde subiungit, neque corruptio incorruptelam possidebit.

Super Cap. 85.

OSTQVAM ostendit sanctus Thom. corpora resurgẽtium futura esse eiusdem speciei cuius nunc sunt corpora nostra, consequenter ostendit quòd futura sunt alterius cõditionis superadditæ naturæ. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit conditionem corporum tam bonorum quàm malorum. Secundò particulariter conditionem corporum beatorum, capit. sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit omnia humana corpora futura incorruptibilia. Secundò ostendit quomodo sit huiusmodi incorruptibilitas intelligenda.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Omnia resurgentium corpora tam bonorum quàm malorum incorruptibilia erũt. Probatur primò ex fine resurrectionis, præmium bonorum & pœna malorum erunt perpetua, vt patet ex his quæ in tertio determinata sunt, ergo oportet vt vtrũque in corpus incorruptibile recipiatur. Probatur consequentia, quia ad hoc resurgent tam boni quàm mali, vt etiam in propriis corporibus præmium consequantur vel pœnam pro iis quæ gesserunt dũ vixerunt in corpore. Secundò probatur ex causa formali resurgentium: Anima iteratò per resurrectionem corpus resumet, ne in perpetuum remaneat à corpore separata, ergo conueniens est vt corpus secundum quòd conuenit animæ disponatur, ergo quòd sit incorruptibile. probatur prima consequentia, quia in illo perfectioni animæ prouidetur. Secunda verò, quia anima est incorruptibilis.

SED videtur quòd ista ratio non concludat. eadem enim ratione concluderetur q̃ à principio debebat anima corpori incorruptibili vniri, cũ ita tunc esset incorruptibilis, & ita perfectionem suam ex vnione ad corpus requireret, sicut postea cum est separata. Respondetur, quod aliter loquendũ est de institutione naturæ à Deo, & alitér de reparatione ad vitam per resurrectionem. In prima enim institutione naturæ conueniẽs fuit vt Deus vnicuique daret quod sibi secundum naturam conueniebat: & quia naturæ animæ intellectiuæ quam oportet cognitionem ex sensibilibus accipere, conueniebat vt haberet corpus ex cõtrariis compositum ad quod ex necessitate materiæ sequitur vt sit corruptibile, conueniens fuit vt sibi daretur corpus per naturam corruptibile: quod etiam etsi per gratiam factum esset aliquo modo incorruptibile, omnino tamen incorruptibile nõ esset, sed posset ad corruptibilitatem ex peccato hominis deuenire, in resurrectione autem per quam prouidetur ne anima sua specifica perfectione perpetuò priuetur, conuenit vt sibi incorruptibile corpus aptetur, ne iterum ad illam imperfectionem deueniat, propter quàm tollendam corpori reunitur. Tertiò probatur ex causa actiua resurrectionis. Deus corpora corrupta reparabit ad vitam, ergo multo fortius hoc illis præstare poterit vt recuperata vita in eis perpetuò conseruetur. Confirmatur hoc exemplo, quia etiam corpora corruptibilia, cum voluit, à corruptione seruauit illæsa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Quantum ad secundum ostendit sanct. Th. qualis sit ista incorruptibilitas, & ait quòd intelligenda est sic, quòd hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile diuina virtute reddetur, ita quòd anima in ipsum perfectè dominabitur quantum ad hoc quòd ipsum viuificet: nec talis cõmunicatio vitæ à quocunque alio poterit impediri. Hoc autem significat Apostolus primæ Cor.15. dicens, Oportet corruptibile &c.

EX hoc sequitur quòd non resurget homo immortalis, quia aliud corpus incorruptibile reassumat, vt prædicti posuerunt, sed quia hoc ipsum corpus quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet. Vnde & quod dicit Apostolus quòd caro & sanguis regnum Dei non possidebunt, intelligitur quòd tunc tolletur corruptio carnis & sanguinis, eorum tamẽ natura remanente: vnde subiungit, neque corruptio incorruptelam possidebit.

CIRCA hoc, vltimum dictũ, scilicet quòd natura sanguinis remanebit, dubium occurrit. Nam vt ex superioribus cap.83. constare potest, corpora resurgentiũ alimento non indigebunt, sed sanguis non datur animalibus à natura nisi alimenti gratia. vt enim dicetur secundo de partibus animalium cap. tertio & sequentibus, sanguis est vltimum alimentum in animalibus, ergo videtur quòd, in corporibus resurgentium non debeat esse sanguis. Respondeo & dico primò, quòd vtique oportet dicere secundũ catholicam fidem in corporibus resurgentium sanguinẽ contineri. Nam cum in Christo ponamus esse sanguinem, alioquin non posset nũc vinum per consecrationem in eius sanguinem trãsmutari, necesse est vt & in aliis resurgentibus esse sanguinem ponamus. nostra enim resurrectio Christi resurrectioni assimilabitur. Dico secundò, & secundum opinionem eorum qui tenent sanguinẽ esse intellectiua anima informatum, & esse actu partem corporis: sanguis nõ solùm ponitur in animalibus gratia alimenti, sed etiam inquantum ad integritatem corporis pertinet, vt eius pars in actu: & ideo licet in resurrectione officio alimenti non vtatur, manet tamen in resurgentibus ad hoc vt naturæ habeant integritatem: sicut & alia quædam membra in ipsis erunt, quæ tamen propriis officiis non fungentur. Secundum verò ponentes sanguinem non esse propriè actu partem hominis, sed impropriè, inquantũ videlicet est potẽtia proxima totũ corpus, & ab anima intellectiua effectiuè perficitur, licet non formaliter, id quod mihi conformius videtur doctrinæ sanct. Thom. & tenetur à Cap. 4. Sent. dist.10. quæst.2. ex iis quæ habentur 3. part. quæst.31. art.5. ad primum, dicendum est quod licet sanguis sit vltimum alimentum, est tamen de veritate humanæ naturæ, non quidem tãquam pars propriè in actu, sed tanquam proximus parti, & partibus affinis: est etiam sedes animæ, inquantum per sanguinem in corde generatum vitalis operatio in omnia membra diffunditur, vt inquit sanct. Thom. in 4. Sent. dist.11. in ex. lit. Licet ergo in resurgentibus non remaneat sanguis sub ratione alimenti, remanet tamen vt ad humanæ naturæ integritatem pertinens, ad virtutis naturalis ostensionem, quæ mediante sanguine exercebatur, sicut de membris generationi deseruientibus erit. habetur hæc responsio 4. Sent. distinct.44. quæst.1. artic.2. quæstione.2. ad secundum.

CIRCA incorruptibilitatem corporum resurgentium aduertendum quòd S. Thomas tangit hìc vnam causam intrinsecam omnibus communem, scilicet perfectum dominium animæ super corpus sibi virtute diuina conueniens. in quarto autem Sententiarum, distinct.44. quæst.3. art.1. aliam causam assignat in corporibus damnatorum, scilicet cessationem motus cæli, sine quo nulla naturalis mutatio esse potest, quæ est causa extrinseca. Videtúrque ibidem negare quòd in damnatorum corporibus sit incorruptibilitas ex aliquo intrinseco corruptionem impediente.

SED dupliciter potest ad hoc dici. Primò, quòd non negat S. Thomas in 4. Sent. omnino causam intrinsecam incorruptibilitatis in damnatis, sed illam causam quæ est diuina gratia, qualis causa erat in Adam, & est in beatis: vel illam quæ est qualitas ab anima effluens in corpus ipsum, à corrumpentibus præseruans. Secundò, quòd negat causam intrinsecã prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam. hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundò (vt ex capite sequenti haberi potest) quòd dominium perfectũ animæ in corpus est duplex. Quum enim dominium hoc intelligatur inquantũ corpus animæ absque resistentia obedit, & à nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse & quantum ad omnem actionem & passionem corporis, aut quantum ad esse tantùm. Primum dominium erit in beatis tantùm: secundum autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet S. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est cõmune, non esse perfectum dominiũ primo modo, sed tantùm secundo modo, quum dixisset quòd anima in corpus perfectè dominatur, addidit, quantum ad hoc quòd ipsum viuificet.

De qualitate corporum glorificatorum.
Cap. 86.

VANVIS autẽ merito Christi defectus naturæ in resurrectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis quàm malis, remanebit tamen differentia inter bonos & malos quantum ad ea quæ personaliter vtrisque con- *Idem 4. Sẽt. distin. 44. q. 2. per totum.*
ueniunt. Est autem de ratione naturæ, quòd anima humana sit corporis forma, ipsum viuificans, & in esse conseruans: sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi. disponetur igitur corpus cõmuniter omnium secundum condecentiam animæ: vt scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum cõpositione non obstante: eò quòd materia corporis humani diuina virtute animæ humanæ

quantum

quātùm ad hoc subiicietur omnino. sed ex claritate & virtute animæ ad diuinam visionem eleuatæ corpus sibi vnitum aliquid amplius consequetur. Erit enim totaliter subiectum animæ, diuina virtute hoc faciente, non solùm quantum ad esse, sed etiam quātum ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates. Sicut igitur anima diuina visione fruens, quadam spirituali claritate replebitur, ita per quandam redundantiam ex anima in corpus ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur. Vnde dicit Apostolus 1. Corinth. 15. Seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria: quia corpus nostrum nunc est opacum, tūc autem erit clarum. secundum illud Matth. 13. Fulgebunt iusti sicut sol in regno patris mei. Anima etiam quę diuina visione fruetur, vltimo fini coniuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum: & quia ex desiderio animæ mouetur corpus, consequens erit quòd corpus omnino spiritui admotū obediet. vnde corpora resurgentium beatorum futura erūt agilia: & hoc est quod Apostolus dicit ibidem: Seminatur in infirmitate, surget in virtute. Infirmitatem enim experimur in corpore, quia inualidum inuenitur ad satisfaciendum desiderio animæ in motibus & actionibus quas anima imperat: quę infirmitas totaliter tunc tolletur virtute redundante in corpus ex anima Deo cōiuncta. Propter quod etiam Sapien. 3. dicitur de iustis, quòd tanquam scintillę in arūdineto discurrēt. non quòd motus sit in eis propter necessitatē, quum nullo indigeant, qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem. Sicut autem anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionē: ita etiam eius desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali, quia cum summo bono locum non habet aliquod malum: & corpus igitur perfectum per animam proportionaliter animæ immune erit ab omni malo, & quantum ad actum & quantū ad potentiam. Quātum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus. Quantum ad potētiam verò, quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestū: & propter hoc impassibilia erunt: quæ tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quæ est de ratione sensus. vtentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam Apostolus dicit: Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. Rursus anima Deo fruens, ipsi perfectissimè adhærebit, & eius bonitatem participabit in summo secundum modum suum: sic igitur & corpus perfectè subdetur animæ, & eius proprietates participabit quantum possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, & in omnimoda perfectione naturæ. tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto eius natura perfectius subditur formæ: & propter hoc dicit Apostolus: Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. Spirituale quidem corpus resurgentis erit: non quia sit spiritus, vt quidam malè intellexerunt, siue per spiritum intelligatur spiritualis substantia, siue aër aut vētus: sed quia erit omnino subiectū spiritui: sicut & nūc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subiacet, & alimonia indiget. Patet igitur ex prædictis quòd sicut anima hominis eleuabitur ad gloriā

Cap. 51. spirituum cœlestiū, vt Deū per essentiā videat, sicut in tertio lib. est ostensum: ita eius corpus sublimabitur ad proprietates cœlestiū corporum, inquantū erit clarum, impassibile absque difficultate & labore mobile, & perfectissimè sua forma perfectū: & sic propter hoc Apostolus dicit resurgentium corpora esse cœlestia, non quantū ad naturam, sed quantum ad gloriā. vnde cùm dixisset quod sunt corpora cœlestia, & sunt terrestria corpora: subiūgit quod alia est cœlestiū gloria, alia terrestriū. Sicut autē gloria in quam humana anima subleuatur, excedit naturalem virtu-

Cap. 53. tem cœlestium spirituum, vt in 3. lib. ostensum est, ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem cœlestium corporum, vt sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas & dignitas naturæ perfectior.

Super Cap. 86.



POSTQVAM ostendit sanctus Thomas omnium corporum resurgentium communem conditionem, consequenter ostendit singillatim vtrorumque corporū conditionem: & primò corporum glorificatorum, secūdo corporū damnatorum. cap. 89. Circa primum tria facit. Primò ostēdit corporum glorificatorum conditionem quantū ad corporeas qualitates quæ dicuntur eius dotes. Secundò quantum ad locum, cap. sequenti. Tertiò, quantum ad sexum & ætatem, cap. 88.

Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones, quarum prima est: Corpora beatorum habebunt claritatem.

SED antequam probetur hæc cōclusio, præmittitur primò quòd quanuis merito Christi defectus naturæ in resurrectione communiter ab omnibus remouebitur, remanebit tamen differentia inter bonos & malos quantum ad ea quæ personaliter vtrisque conueniunt.

Præmittitur secundò quòd de ratione naturæ est, vt anima humana sit corporis forma ipsum viuificans, & in esse conseruans: ex actibus autem humanis meretur anima vel in gloria diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi: ideo omnium corpus cōmuniter disponetur secundum condecentiam animæ, vt scilicet esse incorruptibile corpori tribuat, materia virtute diuina animæ omnino subiecta, sed ex claritate & virtute animæ ad diuinam visionem eleuatæ hoc amplius corpus sibi vnitum consequetur, vt diuina virtute faciente, non solùm quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates sit illi subiectum.

ISTIS præmissis probatur conclusio sic: Anima diuina visione fruens, quadam spirituali qualitate replebitur, ergo & corpus suo modo claritatis gloria induetur. probatur consequentia, quia ab anima per quandam redundantiam in corpus deueniet. Confirmatur authoritate Apostoli primo Corinthiorum decimoquinto: Seminatur corpus in ignobilitate, surget &c. Item Matthæi decimotertio: Fulgebunt iusti sicut sol in regno patris mei.

ADVERTENDVM, quòd non sic intelligēdum est claritatem animæ videntis Deum, in corpus redundare, quasi claritas animæ & claritas corporis gloriosi sit vna & eadem, aut sit eiusdem rationis, sed quia ex ipsa animæ claritate resultat & effluit in corpus quædam claritas quæ est qualitas corporalis. Vnde hîc dicitur quòd ipsum corpus suo modo, id est corporaliter, nō autem spiritualiter claritatis gloria induetur. Hoc autem videtur sentire sanctus Thomas 4. Sent. distinctione 44. quæstione secunda, articulo 4. quæstiunc. secunda. ad primum. vbi dicit quòd claritas gloriæ erit alterius generis quàm claritas naturæ quātum ad causam, sed non quantum ad speciem. Si enim ista claritas corporis gloriosi est eiusdem speciei cum claritate naturæ, manifestum est quòd non est eiusdem rationis cum animæ claritate, quia alterius rationis & alterius generis est claritas naturæ corporalis, & claritas animæ spiritualis, præsertim claritas gratiæ. Secunda conclusio est, corpora huiusmodi erunt agilia, Probatur: Anima vltimo fini coniuncta in omnibus experietur suum desiderium adimpletum, ergo corpus omnino spiritui admotum obediet, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia ex desiderio animæ mouetur corpus.

CIRCA hanc probationem consequentiæ, aduertendum est quòd vult San. Tho. ostendere ex opposito consequentis inferri oppositum antecedentis. Si enim corpus nō obediet omnino spiritui admotū, sequitur ꝙ nō erit in omnibus impletum desideriū animæ ex quo corpus mouetur.

Confirmatur authoritate Apostoli dicentis quòd surget in virtute. Et Sapiētiæ tertio dicitur quòd tanquam scintillæ in arundineto discurrent, non quidem quasi sit motus in eis propter necessitatem, sed ad virtutis demonstrationem.

CIRCA ipsam agilitatem corporum glorificatorum duo attendenda sunt ex doctrina san. Tho. 4. Sent. dist. 44. quæst. 1. art. 3. quæstiunc. 1. Primum est, quòd ista agilitas tria includit. Primum est perfectio ipsius animæ secundum quam perfectè dominabitur corpori, negatio resistentis voluntati & desiderio animæ, & perfectio quædam effluens ab anima glorificata in corpus per quam habile reddetur & expeditum ad obediendum animæ inquantum est corporis motor. Secundum est quòd per huiusmodi agilitatem corpus gloriosum reddetur habile & expeditum ad obediēdum animæ, non solùm ad motum localem, sed etiam ad omnes animæ operationes quæ per corpus exercentur, vt sunt sensus operationes.

CIRCA id quod dicitur motum non esse in beatis propter necessitatem, aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ loco præallegato, quòd hoc intelligendum est quantum ad indigentiam simpliciter, quę est quando quis indiget aliquo sine quo non potest conseruari in esse vel in sua perfectione: sed bene motus erit propter aliquam necessitatem & indigentiam secundum quid, quæ est quando quis indiget eo sine quo non potest finem intentum habere, vel non ita bene vel non tali modo. Non poterunt enim manifestare virtutem motiuam in eis existentem per experimentum, nisi moueantur. & hoc significauit sanctus Thomas cùm dixit quòd erit in eis motus ad virtutis demonstrationem. Tertia conclusio est: corpora beatorum impassibilia erunt. Probatur: Huiusmodi corpus immune erit ab omni malo & quantum ad actum: quia in eis nulla erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus: & quantum ad potentiam: quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum, ergo &c. Probatur antecedens: Anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad remotionem omnis mali: quia cum summo bono malum locum nō habet, ergo corpus perfectum per animam proportionabiliter animæ immune erit ab omni malo & quantum ad actum, quia in ipso nullus erit defectus & quantum ad potentiam, quia nihil molestum pati poterit, ergo &c. Declarat autem sanctus Thomas conclusionem, inquiens quòd hæc impassibilitas non excludit ab iis corporibus passionem quæ est de ratione sensus: quia sensibus ad delectationem vtentur secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnant.

Confirmatur ex eo quod dicitur ab Apostolo, Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.

CIRCA primum consequens aduertendum, quòd li proportionabiliter animæ, dupliciter exponi potest. Vno modo vt determinet li perfectum, & erit sensus quòd corpus quod est in resurrectione perfectum secundum

cundum conuenientiam ad animam, inquantum scilicet habet esse incorruptibile, quemadmodum anima est incorruptibilis, immune erit: ab omni malo. Alio modo vt determinet ly, immune erit: & erit sensus, quòd corpus perfectum per animam fruentem Deo, immune erit ab omni malo secundum proportionem ad ipsam animam, inquantum videlicet sicut in huiusmodi anima nullum est malum culpæ, neque in actu, quia per gratiam consummatam omne peccatum excluditur: neque in potentia, quia peccare non potest eò quòd sit confirmata in bono: ita & in corpore per illam animam perfecto nullum erit malum, neque actu, neque potentia. Vtraque expositio, adaptari conuenienter potest literæ: secunda tamen mihi magis placet.

CIRCA declarationé conclusionis attendendum est, quòd ideo postquam dicit sanctus Thomas, quòd beati vtétur sensibus ad delectationem, addidit secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnant, vt excluderet vsum sensuum circa sumptionem cibi corporalis & circa venerea, de quibus ostensum est quòd statui incorruptionis repugnant: vtpote ad statum corruptionis duntaxat pertinentia.

ADVERTENDVM vlterius, quòd dupliciter differt passio quæ est de ratione sensuum, à passionibus aliis corporalibus quæ dicũtur passiones naturæ. Primò: quia passio sensuum est per receptionem formæ sensibilis secundum modum spiritualem & immaterialem: passio autem naturę est per receptionem formę secundum suũ esse materiale. Secundò: quia passio sensus est perfectiua: sensus enim ex receptione formę sensibilis fit in actu ad hoc vt propriam operationem possit elicere. passio autem naturę si propriè accipiatur, est corruptiua vel afflictiua vel abiectiua, quia est motus præter naturam: quia ergo à beatis remouetur passio abiectiua & afflictiua, non autem passio perfectiua, ideo non est mirum si in beatis inueniatur passio sensus, non autem passio naturæ.

SED occurit dubium circa illud quod ait sanct. Thom. beatos vsuros sensibus propter delectationem. Hoc enim videtur repugnare superius ab eo dictis, vbi impugnauit opinionem illorum qui dicebant in resurrectione futurum esse vsum ciborum & venereorum propter delectationem tantum, hac ratione, quia delectationes illę non sunt fines actionum, sed econuerso.

AD HVIVS euidentiam considerandum est primò ex doctrina sancti Thomæ, 4. Sent. distinct. quadragesimanona quæstione tertia, articulo quinto quæstiunc. 2. quòd aliter loquendum est de delectationibus tactus quæ in vsu ciborum & venereorum consistunt, & aliter de delectationibus aliorum sensuum. delectationes enim tactus maximè materiales sunt & maximè vehementes, eò quòd tangibilé delectationem tactus causans, nobis realiter coniungatur: & sunt etiam maximè bestiales. Nam bruta non delectantur aliis sensibus nisi in ordine ad tactum, vt dicitur tertio Ethicorum, & ipsas tactus delectationes maximè prosequuntur: delectationes autem aliorum sensuum spiritualiores sunt: quia ipsi sensus spiritualius sua obiecta recipiunt. non enim coniunguntur nobis eorum obiecta secundum esse materiale, sed tantùm secundum suas intensiones. vnde licet huiusmodi delectationes corporales sint, inquantum sunt motus appetitus sensitiui consequentis apprehensionem sensus quæ per corpus exercetur, appropinquant tamen ad spirituales delectationes, & quodammodo in earum genus cadunt, inquantum consequuntur vnionem spiritualem obiecti sensibilis cum sentiente, nõ autem vnionem realem & naturalem. ideo non est inconueniens si delectationes tactus prædictæ in beatis non inueniantur qui spiritualem vitam viuent, inueniantur autem in eis aliorum sensuum delectationes, & etiam delectationes tactus quæ solam coniunctionem spiritualem tangibilis consequuntur, vt est delectatio consequens spiritualem immutationem tantùm à calido aut frigido proportionato. Considerandum secundò ex doctrina sanct. Thomæ. loco præallegato, & prima secundę quæst. 31. articulo quinto & sexto, quòd duplex potest esse delectatio sensus, vna de ipso sensibili spiritualiter coniuncto, alia de ipsa cognitione sensibili. Prima est secundum quam quis de re cognita & apprehensa per sensum delectatur, puta de colore, aut de concentu & harmonia vocum: alia est qua quis delectatur de ipsa cognitione coloris, harmoniæ, & huiusmodi. Prima est in brutis, non autem secunda: sed vtraque in hominibus inuenitur, & etiam in beatis. Prima quidem consequitur coniunctionem sensibilis cum sensu: secunda verò apprehensionem ipsius cognitionis tanquam perfectionis propriæ, quæ quidem apprehensio est per vires interiores, aut etiam per intellectum.

Considerandum tertiò, quòd sensus diliguntur propter duo, scilicet propter cognitionem & propter vtilitatem, vt dicitur primo Metaphysicæ, & vtroque modo est delectatio secundum sensum, sed prima hominibus tantùm conuenit: quia ipsius solius est apprehendere ipsam cognitionem tanquam proprium bonum: secunda autem communis est hominibus & brutis: ideo prima in beatis inuenitur: quia cognitio ipsa sensus non repugnat statui incorruptionis: secunda autem ipsis non conuenit: quia vtilitas sensibilium quæ attenditur in ordine ad conseruationem naturæ animalis, conuenit tantùm statui corruptionis in quo natura indiget aliquo extrinseco tam ad conseruationé indiuidui, quàm ad cõseruationem speciei. Ad obiectionem igitur dicendum, quòd non intendit sanct. Tho. in beatis esse vsum sensuum propter delectationem, quasi beati operationem sensus ad delectationem ordinent tanquam ad finem, vt illi quos improbat sanct. Th. dicebant de delectationibus tactus, sed quòd vtuntur sensibus propter ipsam cognitionem sensus ipsis secundum se delectabilé, nõ autem propter aliquã vtilitatem ad naturæ conseruationé ordinatã, cum eorũ natura incorruptibilis sit, non indigeát que extrinseco conseruante.

CIRCA ipsam impassibilitatem corporum beatorum aduertẽdum (vt haberi potest ex doctrina S. Tho. in quarto Sent. distinct. 44. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 1.) quòd hæc impassibilitas prouenit ex pleno dominio animæ immobiliter Deo fruentis supra corpus. nam quia corpus humanum, & quicquid est in eo, erit perfectè subiectum animæ, sicut ipsa perfectè subiecta erit Deo, ideo nulla in corpore glorioso poterit mutatio esse contra illam dispositionem qua perficitur ab anima. Vtrum autem præter virtutem & dominium animæ oporteat ponere aliquam qualitatem positiuam in ipso corpore glorioso quæ omnem passioné prohibeat, videtur dicere S. Tho. in loco præallegato quòd non, sed quòd impassibilitas solam priuationé & negationem secundum se importat, habet tamen causam positiuam, scilicet ipsum animæ dominiũ super corpus. Nam ipsa anima quæ plenè corpori dominatur, ligat omnino eius potentiam passiuã, vt nullam possit recipere dispositionem contrariam formæ. Sed licet expresse non habeatur à san. Th. ibidem impassibilitatem dicere formã positiuam in corpore existentem, hoc tamen dat intelligere ex eo quòd ipsam cõputat inter dotes corporis 4. Sent. d. 49. q. 4. art. 2. vbi dicit dispositiones quæ sunt in corpore glorioso ex quibus efficitur animę perfectæ subiectum, corporis dotes dici: sicut & dispositiones quæ sunt in anima ad perfectam operationem qua Deo coniungitur, dicuntur animi dotes. Idem etiam habetur distin. 44. quæstione 2. articulo 3. quæstiunc. 1.

ET secundum hoc dicendum est, quòd sicut agilitas dicit quandã qualitatem effluentem ab anima glorificata in corpus per quam habile redditur ad motum & omnes operationes animæ, ita impassibilitas dicit qualitatem ab anima in corpus effluentem per quam corpus redditur habile ad subiectioné animæ, vt est eius forma ipsum in esse cõseruans, & per quam omni dispositioni quæ est cõtraria formæ, resistit, ita quòd formaliter impassibilitas dicit negationem: materialiter autem dicit aliquid positiuum.

SED contra prædicta dubia quędam occurrunt. Arguit enim Scotus in quarto, quòd huiusmodi impassibilitas ex dominio animæ supra corpus non proueniat ratione qualitatis effluentis in corpus. Primò, quia aut esset qualitas cœlestis, aut qualitas elemẽtaris vel mixtionis. non primum: quia corpus humanum non est susceptiuum qualitatis cœlestis. non etiam secundum: quia tunc esset eiusdem generis cum aliis, & per cõsequens non prohiberet omnem actionem illarum. Secundò, si repugnaret aliis qualitatibus, non prohiberet omnem actionem: quia esset eiusdem rationis cum eis. si autem non repugnaret, non prohiberet actionem alicuius illarum, cum istæ aliæ sint inter se repugnantes.

Aureolus autem arguit huiusmodi impassibilitatem non prouenire ex aliqua forma corpori inhærente, tum quia impassibilitatem secundum translationem de loco ad locum non videtur habere corpus per aliquam qualitatem, alioquin per ipsam fieret fortius & vniuersalius in resistendo quam sit quæcunque potentia creata in agendo: tum quia composito ex elementis conuenit per se secundo modo pati & corrumpi, nulla autem virtus creata potest auferre illud quod conuenit alicui in secundo modo dicendi per se. Durandus etiam idem probat hac ratione: quia impassibilitas & incorruptibilitas sibi correspondent: incorruptibilitas autem corporum beatorum non erit per aliquam virtutem eis inhærentem: quia illa erit communis & bonis & malis, in malis autem non erit per aliquam formam inhærentem, vt videtur ab aliis concedi.

PRO HORVM solutione præmittendum est quòd huius impassibilitatis corporum beatorum secundum quòd negationem importat, duplicem causam iuxta prædicta oportet assignare, vnam scilicet remotam, alteram propinquam. Remota est quædam virtus supernaturaliter indita animæ per quam plenè corpori dominatur quantum ad eius conseruationem: & dictum est hanc impassibilitatem ex pleno dominio animæ prouenire. Proxima autem est qualitas quædam ab ipsa anima glorificata in corpus effluens, per quam corpus fit aptum vt perfectè animæ subiiciatur quantum ad sui conseruationem, omnem dispositionem contrariam animæ prohibendo: & quia hæc qualitas effluit ab anima vt beata est, & supernaturali qualitate dotata: ideo & ipsa supernaturalis est qualitas, non autem elementaris aut cœlestis, aut ex corporis mixtione proueniens: & propterea non oportet ipsam eiusdem generis esse cum qualitatibus ex quibus ipsum corpus componitur, quæ sunt naturales, & de potẽtia subiecti eductæ: licet in eodem susceptiuo recipiantur. & per hoc patet responsio ad primum Scoti.

Ad secundum eiusdem dicitur quòd qualitatem vnã alteri qualitati aut eius actioni repugnare, dupliciter potest intelligi. Vno modo formali repugnantia, quæ est per oppositionem formæ ad formam, quarũ vna alteram ab eodem subiecto expellit, quo modo caliditas frigiditati repugnat. Alio modo, repugnantia materiali, quæ scilicet est repugnantia materiæ seu dispositionis materialis ad formam: quando inquam aliqua qualitas reddit subiectum omnino indispositum & inhabile ad suscipiendam aliquam formam aut eius actionem: sicut dicimus qualitates ignis repugnare animæ intellectiuę, & qualitates corporis cœlestis repugnare qualitatibus & formis corruptibilibus: quia per eas redditur materia ad has formas indisposita. Quum enim forma requirat determinatam materiam, & similiter agens creatum, si sit aliqua qualitas quæ reddat materiã alicui formæ aut agenti improportionatam & indispositam, illa dicitur tali formæ & agenti materialiter repugnare. Quum ergo quærit Scotus an hæc qualitas repugnet qualitatibus corporis, néc ne: dicitur quod repugnat materialiter, non autem formaliter, quia videlicet facit corpus inhabile ad inordinatas actiones illarum suscipiendas, non autem quia illarum actiones sua actione prohibeat. Quum instatur primò, quòd si repugnat, tunc non prohibet omnem actionem, quia est eiusdem rationis dicitur quòd consequentia non tenet & eius probatio nulla est. Non enim si materialiter repugnat, est eiusdem generis cum illis: sed bene esset eiusdé generis si formaliter repugnaret. formæ enim contrariæ ad idem genus pertinent, non autem formæ disparatę. Quum instatur secundò, quòd si nõ repugnat, non prohibet actioné alicuius illarum, dicitur quòd hoc vtique verum esset, si neque formaliter neque materialiter illis repugnaret: modò dicimus ꝙ materialiter repugnat, & ideo omnes immoderatas illarũ actiones ꝓhibet.

AD PRIMVM Aureoli potest primò responderi, quòd impassibilitas quam dicimus corpori ex aliqua qualitate inhærente prouenire, intelligitur præseruatiua à passione corruptiua, aut abiectiua alicuius intrinsecæ dispositionis, non autem à translatione de loco ad locum: quia fortassis ista est non ex qualitate inhærente, sed ex diuina protectione.

Potest secundò responderi conformiter ad prædicta, quòd sicut ad hoc vt aliquid sit ab aliquo agente alicuius formæ susceptiuum, requiritur vt sit dispositum dispositione determinata ad illam formam, & ad actionem illius agentis suscipiendam, ita ad hoc vt sit mutabile de loco ad locum ab aliquo mouente, requiritur vt sit dispositum ad susceptionem motus à tali agente: & ideo sicut per aliquam qualitatem potest indisponi materia, & reddi inhabilis ad suscipiendam actionem alicuius agentis, ita potest fieri inhabilis & indisposita ad suscipiendum motum à mouente: vnde negatur quòd impassibilitatem secundum translationem de loco ad locum non habeat corpus gloriosum per qualitatem positiuam. Quum probatur quia tunc per ipsam fieret fortius & vniuersalius in resistendo quàm quęlibet

libet potentia creata in agendo, dicitur quòd si loquamur de resistentia formali quæ est secundum contrarietatem formæ ad formam illud nō sequitur. si autem loquamur de resistentia materiali quæ est in reddēdo subiectum inhabile & indispositum ad susceptionem motus ab agente creato, illud inconueniens non est. Potest enim forma supernaturalis, vtpote superioris ordinis quā sit forma naturalis, indisponere materiā & inhabilem reddere ad susceptionē actionis & motus à quacūque virtute creata.

AD SECVNDVM negatur quòd pati & corrumpi conueniat per se, sed secundo modo composito & elementis, sed bene sibi per se conuenit habere potentiam ad passionem & corruptionem, & hæc semper erit in corporibus gloriosis quantum ad suam entitatem: sed vt dicitur 4. Sent. distinct. 44. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 1. ad 2. talis potentia erit ligata ne possit in actum exire propter victoriam animæ supra corpus.

AD SECVNDVM dicitur, quòd vtique est aliqua communis causa incorruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus cœli, & dominium animæ supra corpus quantum ad eius viuificationem & conseruationem in esse: sed præter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quæ non est in damnatis, scilicet gloria animæ, & qualitas ab anima glorificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quàm in damnatis. quia isti patientur aliqua passione afflictiua, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inhærentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim assignantur dotes corporibus damnatorum, sed bene beatorum corporibus. Quarta conclusio est, corpus resurgentis erit subiectum animæ in omnimoda perfectione naturæ. Probatur: anima Deo fruens, ipsi perfectissimè adhærebit, & eius bonitatem participabit in summò secundum modum suum, ergo & corpus perfectè subdetur animæ, ergo & eius proprietates participabit quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, & in omnimoda perfectione naturæ. probatur secunda consequentia: quia tantò aliquid perfectius est in natura, quantò materia eius perfectius subditur formæ. Non probat sanctus Thomas primam consequētiam, sed relinquit eam manifestam ex hoc quòd ita se habebit corpus ad animam suo modo, sicut anima suo modo se habebit ad Deum.

Cōfirmatur cōclusio authoritate Apostoli dicentis quòd surget corpus spirituale, non quidem sic intelligendo, quia sit spiritus, id est, substantia spiritualis, siue aër, aut ventus, sed quia erit omnino subiectum spiritui, sicut & nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subiacet, & indiget alimonia.

CIRCA hanc conclusionem aduertendum quòd sanctus Thomas per ipsam vult dare intelligere corporibus beatorum aliam dotem inesse quę subtilitatis dos dicitur. Per hanc enim nihil aliud intelligitur, vt declarat in quarto, quàm omnimoda & perfecta subiectio corporis ad animam ad participandum esse specificum. quia enim vt dicitur ibidem, nomen subtilitatis à penetrandi virtute sumptum est, & aliquid est penetratiuum, & ratione paruitatis quantitatis, præcipuè secūdum latitudinem & profunditatem & ratione paucitatis materiæ: in corporibus autem raris forma magis dominatur materiæ, ideo translatū est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optimè subsistūt formę, & perficiūtur ab ea perfectissimo modo.

ATTENDENDVM quoque circa alia quæ enumerauit sanct. Thomas, scilicet corpus participare animæ proprietates quantum ad perspicuitatem sensuum & quantum ad ordinationem corporei appetitus, quòd ista neque omnibus modis ad dotem subtilitatis pertinent, vt videtur voluisse Durandus, neque omnino à dote subtilitatis excluduntur, vt videtur voluisse Capreolus, ista doti agilitatis attribuens, sed aliquo modo ad dotem agilitatis, & aliquo modo ad subtilitatis dotem pertinent. sensus enim & appetitus dupliciter comparari possunt ad suas operationes. Vno modo quantum ad facilitatem & expeditionem operandi, & sic ad dotem agilitatis pertinent. dictū est enim superius de mente sancti Thomæ, quòd agilitate corpus redditur expeditum ad obediendum animæ quantum ad motum, & ad operationes animæ quæ per corpus exercentur. Alio modo quantum ad perspicuitatem sentiendi, & quantum ad debitam ordinationem appetendi, vt scilicet inferior appetitus feratur in suum obiectum secundum superioris appetitus inclinationem: & sic ad dotem subtilitatis pertinent per quam corpus perfectè subditur animæ quantum ad perfectionem naturæ. quantò enim natura perfectior fuerit, tantò & sensus est perspicacior, & appetitus inferior est magis regulatus.

QVOD autem hoc sit de mente sancti Thomæ patet, tum quia hic ista connumerat inter ea quæ ad dotem subtilitatis pertinent, tum quia inferius cap. 89. declarat corpora damnatorum non esse subtilia futura: quia eorum anima per affectum erit carnalis. Ex hoc enim dat intelligere ad subtilitatem corporum pertinere quòd affectus & appetitus animæ corporeus spiritui subdatur, siue inclinationi superioris appetitus.

ADVERTENDVM vlterius, quòd sicut ex gloria animæ & ex pleno eius dominio supra corpus, effluit in ipsum corpus qualitas per quam aptum est ad obediendum animæ quantum ad motus & operationes, quæ dicitur agilitas, & alia per quam natum est obedire illi quantum ad prohibitionem omnis abiectiuæ passionis, quæ dicitur impassibilitas, ita & subtilitas nominat aliquam qualitatem ab anima effluentem in corpus, per quam aptum est ad subiectionem animæ quantum ad omnimodam perfectionem specificam, hoc enim ponit sanctus Thomas 4. Sent. distinctione quadragesimaquarta, quæstione secunda, articulo tertio, quęstiuncula prima. Ex prædictis infert primò sanctus Thomas, capitulariter dotes corporis colligendo, quòd sicut anima hominis eleuabitur ad gloriam cœlestium spirituum, vt scilicet Deum per essentiam videat, ita eius corpus sublimabitur ad cœlestium corporum proprietates: quia erit clarum, impassibile, absque labore & difficultate mobile, & perfectissimè sua forma perfectum: propter quod Apostolus resurgentium corpora, cœlestia vocat, non scilicet quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam: vnde postea subiungit quòd alia est cœlestium gloria, alia terrestrium. Infert secundò, quòd sicut gloria animæ naturalem virtutem cœlestium spirituum excedit: ita & gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem cœlestium corporum, vt sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas facilior, & dignitas naturæ perfectior.

ADVERTE quòd dicitur impassibilitas resurgentium firmior quàm impassibilitas corporum cœlestium, non quia corpora cœlestia à sua impassibilitate mutari possint, sed propter maiorem & perfectionem impassibilitatis causam, vt dicit sanctus Thomas de beatis. licet enim impassibilitas sit in illis æqualiter, si secundum se consideretur, quantum scilicet ad negationem quam dicit, est tamen maior in vno quàm in alio quantum ad impassibilitatis causam.

De loco corporum glorificatorum. *Cap.* 87.

QVIA verò locus debet proportionari locato: consequens est quòd cùm corpora resurgentium proprietatem cœlestium corporum consequentur, etiam in cœlis locum habeant, vel magis super omnes cœlos: vt simul cum Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducētur: de quo dicit Apostolus ad Ephesios 4. Qui ascendit super omnes cœlos, vt adimpleret omnia. Friuolum autem videtur contra hanc diuinam promissionem ex naturalis elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit, corpus hominis, cum sit terrenum, & secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa leuia eleuari. Manifestum est enim quòd ex virtute animæ est quod corpus ab anima perfectum, elementorum inclinationes non sequatur ipsa enim anima sua virtute etiā continet corpus quandiu viuimus, ne ex contrarietate elementorum dissoluatur: & virtute etiam animæ motiuæ corpus in altum eleuetur: & tantò amplius, quantò virtus motiua fortior fuerit. Manifestum est autem quòd tunc anima perfectæ virtutis erit, quando Deo per visionem coniungetur: non igitur debet graue videri, si tunc virtute animæ corpus & ab omni corruptione seruetur immune, & supra quæcunque corpora eleuetur. Neque etiam huic promissioni diuinæ impossibilitatem affert, quòd corpora cœlestia frangi non possunt, vt super ea gloriosa corpora subleuentur: quia à virtute diuina hoc fiet, vt gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint: cuius rei iudiciū in corpore Christi præcessit, dum ad discipulos ianuis clausis intrauit.

Super *Cap.* 87.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de dotibus corporum beatorum, consequenter de eorum loco determinat, & ponit hanc conclusionem: corpora beatorum in cœlis, vel magis super cœlos locum habebunt. circa hoc autem duo facit. Primò probat conclusionem. Secundò remouet quasdam obiectiones. Quantum ad primum probatur prima pars disiunctiuæ sic: corpora huiusmodi proprietatem cœlestium corporum consequentur, ergo &c. probatur consequentia: quia locus debet proportionari locato. Secunda verò pars probatur, conueniens est vt corpora beatorum simul sint cum Christo: quia eius virtute ad hanc gloriam perducentur: sed ipse est super omnes cœlos, vt dicitur Ephe. 4. ergo &c.

ADVERTENDVM, quòd licet sub disiunctione loquatur san. Tho. inquiens corpora beatorum habere locum in cœlo vel super omnes cœlos, videtur tamen magis declinare ad hoc quòd sint super omnes cœlos, tertia parte, quæst. 57. artic. 4. ad 5. Qualib. 6. art. 3. & etiam hic, cū ait quòd magis supra omnes cœlos locum habent. Quantum ad secundum remouet duas obiectiones. Prima est: quia cum corpus hominis sit terrenum, & secundum suam naturam infimum locum habens. non videtur quòd supra elementa leuia possit eleuari. Secunda est: quia corpora cœlestia frangi non possunt, vt super ea corpora gloriosa eleuentur.

Sed ad primam respondet quòd friuola est: quia sicut nunc virtute animæ continetur corpus quandiu viuimus, ne ex contrarietate elementorum dissoluatur, & virtute motiua ipsius in altum eleuatur, tantoque amplius quanto virtus motiua fuerit fortior: ita quia tunc anima perfectæ virtutis erit quando Deo per visionem coniungetur, virtute ipsius poterit corpus ab omni corruptione immune seruari, & supra quæcunque eleuari corpora.

Ad secundum autem dicit quòd virtute diuina fiet vt corpora gloriosa simul cum aliis corporibus esse possint, cuius signum est quòd Christus ad discipulos ianuis clausis intrauit.

ATTENDENDVM, quòd iccirco dixit sanct. Thom. corpora gloriosa posse diuina virtute cum aliis corporibus simul esse, non autem absolutè illa cum aliis esse simul posse, ne aliquis existimaret illa ex aliqua proprietate inhærente, scilicet ex dote subtilitatis habere vt simul cum aliis corporibus esse possint. Probat enim in quarto Sent. hoc esse non posse per dotem subtilitatis, sed tantùm diuina virtute.

SED duo sunt quæ in hac secunda responsione difficultatem faciunt. Primum est: quia dicitur diuina virtute fieri posse vt duo corpora sint simul. Contra hoc enim arguit Durādus sic: Partes eiusdem corporis sic necessariò distinguuntur situ, quòd impossibile est eas simul esse simultate opposita huic distinctioni. tum quia hoc videtur esse de intrinseca ratione quantitatis, quòd habeat partem extra partem: tum quia alioquin tunc partes eiusdem quantitatis tantùm possent replicari, quòd tota replicatio fieret supra vnam minimam partem, & tunc maximum corpus posset à minimo loco contineri, ergo multo magis duo corpora oportet distingui situ & positione.

Econtrario

Econtrario autem arguit Scotus in 4. Sent. distinct, 49.q.16. quòd non per solam Dei potentiam duo corpora simul esse possint, tum quia si manent principia istorum corporum, vt sunt in eodem loco distincta, non solus Deus ea conseruat: quia concurrentibus causis secundis hoc facit. si autem talia principia non manent, iam illa non conseruat simul in esse: tum quia si situs est formale & essentiale distinctiuum quantitatis, sine ipso Deus non poterit conseruare quantitatem distinctam. si autem est accidentalis aut casualis distinctio, secundum suas causas priores conseruari poterunt distincta, sine illo quod est accidentalis ratio distinctionis: tum quia nõ est impossibile duos respectus intrinsecos esse in diuersis respectu eiusdem termini: respectus autem vbi est respectus extrinsecus aduenięs.

Secundum quod facit difficultatem est, quia signum quod adducitur de Christo ingrediente ianuis clausis, nõ videtur sufficiens ad ostendendum duo corpora fuisse simul. nam non dicitur in euangelio quòd Christus intrauerit per ianuas clausas, sed quòd ianuis clausis intrauerit. hoc autem esse potuit ipso per fenestras aut visibiliter aut inuisibiliter ingrediente.

AD euidentiam horum considerandum est primò, quòd situs dupliciter accipi potest. Vno modo vt est prædicamentũ per se: quod etiã dicitur positio, & dicit ordinem partium in loco, ordinẽ scilicet diuersarum partium locati ad diuersas partes loci. Alio modo vt est differentia quantitatis, & significat ordinem partium in toto, non quidem quòd vna sit extra aliam secundum locum, sed quòd vna sit post aliam, & vna sit ab alia secundum quantitatem realiter distincta. situs primo modo sumptus non est de ratione rei quantæ vt sic, sed est extra eius rationem: sed bene situs secundo modo sumptus est de ratione quanti vt est quantum, item primo modo sumptus est secundarius effectus dimensionis in corpore quanto causatus, secundo autem modo sumptus est dimensionis primarius effectus. ex eo enim quòd materia est sub determinatis dimensionibus, corpus habet primò ordinem partium in seipso, secũdò etiam habet determinatum ordinem partium in loco: & ideo ex diuersitate materiæ sub diuersis dimensionibus non solùm sequitur diuersitas ordinis partium in toto, sed etiam sequitur diuersitas corporum secundum locum, cũ & ipsæ materiæ dimensionatæ non sint naturaliter distinctæ, nisi sint in diuersis sitibus.

CONSIDERANDVM secundo, quòd licet nullus istorum effectuum possit per naturalem causam impediri ne ex dimensionibus distinctis proueniat, quia vtriusque situs distinctio naturaliter ex distinctione dimensionum consequitur, & vna dimensio naturaliter expellit aliam à loco quem ingreditur, virtute tamen diuina dimensionum secundarius effectus formalis suspendi potest, & potest suspendi actio qua vna dimensio aliam ab eodem loco expellit: ideo virtute quidem naturæ fieri non potest vt duo corpora sint in eodem loco, sed bene diuina virtute quæ omnem effectum causæ agentis & effectum secundarium & extrinsecum causæ formalis potest suspendere, fieri potest.

AD PRIMVM itaque Durandi negatur assumptum. Nam sicut duo corpora omnino distincta possunt in eodem loco esse diuina virtute operante, ita & duæ partes eiusdem corporis. Ad primam eius probationem dicitur, quòd de ratione quantitatis non est quòd habeat partem extra partem secundum locum, quarum vnaquæque habeat locum à loco alterius partis distinctum: nam si esset corpus extra vniuersum, constat quòd partes situ huiusmodi distinctas non haberet, sed quòd habeat partes secundum realem distinctionem distinctas, id est, quòd habeat plures partes quarum vna non sit alia, & vna sit post aliam in toto. Ad secundam probationem dicitur, quòd nullum inconueniens est virtute diuina fieri replicationem partium super minimam partem, & maximũ corpus reductum per subintrationem partium ad minimam extensionem, à minimo loco contineri, puta quòd Camelus per foramen acus transeat.

AD PRIMVM verò Scoti dicitur, quòd vtique manent principia essentialia distinctionis realis corporum simul in eodem loco virtute diuina existentium, quibus remota distinctione locali realiter distinguuntur. remanent enim propriæ formæ, propriæ materiæ, & propriæ dimensiones. Ad huius improbationem dicitur, quòd non sic dicimus duo corpora sola virtute diuina distincta manere posse in eodem loco, quasi nulla alia ad horum distinctionem cõcurrant, sed quia illa sola principia essentialia quæ horum distinctionem causabant in diuersis sitibus & locis, non possunt illam distinctionem in eodem situ causare, nisi concurrente particulari causalitate diuina præter communem influxum, & nulla causa naturalis potest impedire distinctionem localem natam consequi ex distinctione quantitatiua diuersorum corporum, sed sola diuina virtus. Ad secundum dicitur, quòd situs diuersitas secundum se non est causa distinctionis corporum, sed signũ talis distinctionis, vt inquit sanctus Thomas super Boëtium de Trinitate, quęst. 4. art. 4. & est effectus ab eadẽ causa proueniens à qua ipsa corporum distinctio prouenit: à qua quidem causa separari naturaliter non potest. Sicut enim à diuersitate dimensionum, siue materiæ sub diuersis dimensionibus, prouenit diuersitas numeralis corporum, ita & diuersitas situum. Ideo ista consequentia non valet, situs nõ est formale & essentiale principium distinctiuum quãtitatis: ergo sine diuersitate situs potest per causas alias priores per se cõseruari distinctio quantitatum absque diuersitate situum. licet enim non sit formale principium distinctionis quantitatis, est tamen naturalis eius effectus ad diuersitatem quantitatum consequens, sine quo naturaliter esse quantitatum distinctio non potest: sicut non valet, caliditas & frigiditas non sunt principia essentialia distinctionis ignis & terræ, ergo possunt naturaliter esse distincta ignis & terra absque diuersitate caliditatis & frigiditatis. Ad tertium negatur assumptum. Nam duo respectus non possunt naturaliter eundem terminum adæquatum respicere, respectus autem vbi, respicit locum tanquam terminum adæquatum, cum oporteat locum adæquari locato, si sit proprius eius locus.

AD SECVNDVM dubium de signo adducto à sancto Thoma dicitur, quòd licet ex euangelij textu non habeatur expresè quòd Christus per clausas ianuas sit ad discipulos ingressus, & potuerit aliũde clausis ianuis ingredi, habetur tamen illud ex sacrorum doctorum interpretatione maximè August. Vnde etiam tenent sacri doctores in Christi ascensione corpus eius simul cum corpore cœlesti absque vlla cœlestis corporis fractione fuisse, quanuis Deus sua virtute potuisset cœlum scindere, vt Christo cederet ascendenti: sed hoc non minus est apud Philosophos impossibile Deo, quàm duo corpora esse simul.

De sexu & ætate resurgentium.

Caput. 88.



NON est tamen æstimandum quòd in corporibus resurgentium desit sexus fœmineus, vt aliqui putauerunt: quia cum per resurrectionẽ sint reparandi defectus naturæ: nihil eorũ quæ ad perfectionem naturæ pertinent, à corporibus resurgẽtium auferetur. sicut autẽ alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent: ita & ea quæ generationi deseruiunt tam in maribus quàm in fœminis resurgent. ergo membra huiusmodi in vtrisque. Neque tamẽ huic obuiat, quòd vsus horum membrorum non erit, vt suprà ostensum * est: quia si propter hoc membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quæ nutrimento deseruiunt, in resurgentibus essent: quia nec ciborum vsus post resurrectionem erit: sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. erunt igitur omnia membra huiusmodi, quanuis eorum vsus non sit ad integritatem naturalis corporis restituendam: vnde frustra non erunt. Similiter etiam nec infirmitas fœminei sexus perfectioni resurgentium obuiat. Non enim est infirmitas per recessum à natura, sed à natura intenta: & ipsa etiam naturæ distinctio in omnibus perfectionem naturæ demonstrabit, & diuinam sapientiam omnino cum quodam ordine disponentem commendabit. Nec etiam cogit ad hoc verbum Apostoli quod dicit ad Ephesios 4. Donec occurramus omnes in vnitatem fidei & agnitionis filij Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. Non enim hoc ideo dictum est, quòd quilibet in illo occursu quo resurgẽtes exibunt obuiam Christo in aëra, sit sexum virilem habiturus: sed ad designandam perfectionem Ecclesiæ & virtutem. tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens: vt ex præcedentibus & sequentibus patet. In ætate autem Christi, quæ est ætas iuuenilis, oportet omnes resurgere propter perfectionem naturæ quæ in hac sola ætate cõsistit. puerilis enim ætas nondum perfectionem naturæ consecuta est per augmentum: senilis verò ętas iam ab eo recessit propter decrementum.

Idem 4. sen. d.44.

Cap.83.

Super Cap. 88.



POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de loco corporum glorificatorum: consequenter de sexu & ætate resurgentium determinat, & ponit duas conclusiones. prima est: In corporibus resurgentium non deerit sexus fœmineus, vt quidam putauerunt. Probatur, nihil eorum quæ ad perfectionem naturæ pertinent, à corporibus resurgentium auferetur: quia per resurrectionem reparandi sunt defectus naturæ: sed ea quæ generationi deseruiunt tam in maribus quàm in fœminis, ad integritatem humani corporis pertinent, ergo & cætera.

NON obstat autem primò huic, quia vsus horum membrorum nõ erit: nam neque vsus erit membrorum deseruientium nutritiuæ, & tamen illa membra non deerunt. dicitur enim quòd erunt huiusmodi membra ad integritatem naturalis corporis restituendam. Non obstat secundò, quia talis sexus est infirmus, tum quia hęc infirmitas non est per recessum à natura, sed à natura, scilicet vniuersali intenta: tum quia ipsa naturæ distinctio in omnibus perfectionem naturæ demonstrabit: tum quia diuinam sapientiam omnia cum quodam ordine disponentem ostendet. Non obstat tertiò dictum Apostoli ad Ephes. 4. quòd omnes occurremus in virum perfectum, quia illud non intelligitur quantum ad sexum virilem, sed quantum ad perfectionem & virtutem Ecclesiæ, quæ tota erit quasi vir perfectus occurrens Christo, intellige quantum ad animi perfectionem & virtutem. Secunda conclusio est. Omnes resurgent in ætate Christi quæ est ætas iuuenilis. probatur, in hac sola ætate est perfectio naturæ. puerilis enim ætas hanc nondum est consecuta per augmentum: senilis autem iam ab ea recessit per decrementum, ergo &c.

ATTENDENDVM quòd omnes esse resurrecturos in ætate iuuenili, non est intelligendum quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum perfectionis, vt inquit sanctus Thomas in quarto. idẽ enim status perfectionis erit in omnibus, qui solet hominibus secundum communem cursum in iuuenili ætate conuenire.

De qualitate corporum resurgentium in damnatis.

Caput 89.



EX his autem rationabiliter cõsiderare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis. Oportet enim illa corpora animabus damnãdorum proportionata esse: animæ autem malorum naturam quidem

Idem 4. sen. d.44.

quidem bonam habent, vtpote à Deo creatam: sed voluntatem habebunt inordinatam, & à fine proprio deficientem. corpora igitur eorum quantum ad id quod naturę est integra reparabuntur: quia videlicet in ætate perfecta resurgent absque omni diminutione membrorum, & absque omni defectu & corruptione quem error naturæ aut infirmitas introduxit. Vnde apostolus dicit 1. ad Corinthios 15. Mortui resurgent incorrupti. quod manifestum est de omnibus debere intelligi tam bonis quàm malis, ex his, quæ præcedunt & sequuntur in litera. Quia verò anima eorum erit secundum voluntatem à Deo auersa, & fine proprio destituta: eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta: sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa corpora erunt agilia, quasi fine difficultate animæ obedientia: sed magis erunt ponderosa & grauia, & quodammodo animæ importabilia: sicut & ipsæ animæ per inobedientiam à Deo sunt aduersæ. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis: ita tamen quòd patientur quidem à rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem: sicut & ipsorum animæ torquebuntur à naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratæ. Erunt etiam eorum corpora opaca & tenebrosa: sicut & eorum animæ à lumine diuinæ cognitionis erunt alienæ: & hoc est quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 15. quòd omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur. Soli enim boni immutabuntur ad gloriam: malorum verò corpora absque gloria resurgent.

Fortè autem alicui potest impossibile videri, quòd malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia: cum omnis passio magis facta abiiciat à substantia. videmus enim quòd si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur: dolor etiam si sit nimis intensus, anima à corpore separatur.

Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiæ de forma in formam: corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis, neque in malis: quia in vtrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturæ: ita vt iam non sit possibile hanc formam à tali corpore remoueri, neque aliam introduci, diuina virtute corpus animæ totaliter subiiciēte: vnde & potētia quæ est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animæ, ne possit in actum alterius formæ reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter subiecta, affligentur secundum sensum à contrarietate sensibilium: affligentur enim ab igne corporeo inquantum qualitas ignis propter sui excellentiam cōtrariatur æqualitati complexionis & harmoniæ quæ est sensui connaturalis: licet eam soluere non possit, non tamen talis afflictio animam à corpore poterit separare, cum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere. Sicut autem corpora beatorum propter innouationem gloriæ supra cœlestia corpora eleuabuntur, ita & locus infimus & tenebrosus & pœnalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorū. Vnde & in Psal. 54. dicitur, Veniat mors super eos, & descendant in infernum viuentes. & Apocal. 20. dicitur, quòd diabolus qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis & sulphuris, vbi & bestia & pseudoprophetæ cruciabuntur die ac nocte in secula seculorum.

Super Cap. 89.

POSTQVAM ostendit sanct. Thomas qualis futura sit in resurrectione conditio corporum beatorum: consequenter qualis futura sit conditio corporum damnatorum declarat, & ponit sex conclusiones. Prima est, corpora damnatorum quantum ad id quod naturę est, integrè reparabuntur, in perfecta scilicet ætate, absque omni membrorum diminutione, & absque omni defectu & corruptione quem error naturæ aut infirmitas introduxit. Probatur sic. Animæ malorum naturam bonam habent, vtpote à Deo creatam, ergo &c. probatur consequentia: quia oportet illa corpora animabus damnatorum esse proportionata.

ADVERTENDVM quòd dixit sanctus Thomas reparanda corpora damnatorum absque defectu quem error naturæ vel infirmitas introduxit, vt daret intelligere quicquid defectus ex corruptione vel debilitate naturæ aut naturalium principiorum fuerit, totum in resurrectione remouendum esse, vt sunt febris, lippitudo, & similia: non autem eos defectus qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, vt ponderositas & huiusmodi. Confirmatur per Apostolum dicentem 1. ad Corinth. 15. quòd mortui resurgent incorrupti. Secunda est, talia corpora non erunt spiritualia quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis, id est, magis spiritus ad obedientiam carnis trahetur per affectum, quàm corpus spiritui sit subiectum. probatur, quia & eorum anima erit secundum voluntatem à Deo auersa, & fine proprio destituta. Tertia est, huiusmodi corpora non erunt agilia quasi sine difficultate animæ obedientia, sed magis erunt ponderosa & grauia, & quodammodo animæ importabilia. probatur, quia & eorum animæ per inobedientiam à Deo sunt auersæ. Quarta est, remanebunt hæc corpora passibilia sicut & nunc vel etiam magis, ita tamen quòd patientur quidem à rebus sensibilibus afflictionem, sed non corruptionem. probatur, quia & eorum animæ torquebuntur, à naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratæ, intellige de desiderio beatitudinis secundum communem rationem beatitudinis & summi boni: quia istud est naturale, non autem secundum particularem rationem beatitudinis, quæ est diuinæ essentiæ visio. hanc enim anima non absolutè naturaliter desiderat sub ratione summi boni, & finalis beatitudinis, sed tantùm supposita hac cognitione per reuelationem habita, quòd ipsa diuinæ essentiæ visio sit summum bonum, & totalis beatitudo intellectualis naturæ. Quinta est, ista corpora erunt opaca & tenebrosa. probatur, quia eorum animæ à lumine diuinæ cognitionis erunt alienæ. Confirmantur prędictæ conclusiones per illud Apostoli 1. ad Corinth. 15. Omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur.

SI OBIICIATVR contra quartam conclusionem quòd malorum corpora non poterunt esse impassibilia & incorruptibilia: quia omnis passio magis facta abiicit à substantia, vt per experientiam patet: dicitur primò, quòd illud est verum supposita transmutabilitate materiæ de forma in formam, hoc autem non erit post resurrectionem in corporibus, neque bonorum neque malorum: quia in vtrisque totaliter perficientur ab anima quantum ad esse naturæ, virtute diuina corpus animæ totaliter subiiciente. Dicitur secundò, quòd potentia quæ est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata, ne possit in actum alterius formæ reduci.

ADVERTE quòd dicitur quodammodo: quia est Metaphorica locutio dicere quòd materiæ potentia sit ligata. Dicitur tertiò, quòd quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter subiecta, scilicet quantū ad actiones & passiones, affligentur secundum sensum à contrarietate sensibilium, puta ab igne corporeo, inquantum caliditas propter sui excellentiam contrariatur æqualitati complexionis & harmoniæ quæ est sensui connaturalis, licet etiam soluere non possit. Dicitur quartò, quòd talis afflictio animam à corpore separare non poterit, cum corpus semper necesse sit sub eadem forma remanere.

AD HVIVS euidentiam considerandum est, quòd cum dolor & afflictio sensum læsionis importent ad videndum quo modo damnati à sensibilibus rebus actionem & dolorem patiantur, videndum est quomodo ab eis lædi possint. Cum itaque duplex actio à sensibilibus rebus prouenire possit: vna scilicet naturalis, qua ab illis in passum imprimitur forma secundum suum esse materiale, sicut cum ignis sua caliditate lignum facit calidum, alia verò spiritualis, qua suam intentionem & similitudinem in sensum imprimit, sicut cum calor suam similitudinem imprimit in sensum tactus, non possunt corpora damnatorum à sensibilibus lædi agentibus naturali actione in ipsa: quia vt dicitur: Quolibet 8. quæst. 8. art. 18. ad 1. ignis & aqua & eadem ratione alia sensibilia non agent in corpora damnatorum actione naturæ, ideo relinquitur quòd ab ipsis lædantur, inquantum actione spirituali agunt per sensus immutationem.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ista læsio quæ fit per immutationem spiritualem, dupliciter potest intelligi, vno modo, quia per talem immutationem abiiciatur à corpore aliqua forma sibi secundum naturam conueniens: & sic non potest accipi læsio in damnatis: quia anima, vt hîc dicitur, perfectè dominatur materiæ quantum ad esse naturale: vnde etiam dicitur: hîc quòd licet qualitas ignis contrarietur qualitati complexionis & harmoniæ quæ est sensui connaturalis: ea tamen soluere non potest. Alio modo, quia per ipsam immutationem causatur in organo sensus forma intentionalis illi improportionata & inconueniens: vnde ait sanct. Tho. in 4. Sent. dist. 44. q. 3. art. primò, quæstiunc. 3. ad. 2. quòd sensibile non solùm natum est delectare vel affligere sensum secundum quòd agit actione naturæ confortando organum, sed etiam secūdum quod agit in sensum actione spirituali, secundum quòd est in debita proportione ad sentientem, vel in superabundantia & defectu; & sic accipienda est læsio in damnatis à rebus sensibilibus.

SED tunc duplex oritur dubium. Primum est quomodo afflictio & dolor possint ex intentionali forma causari, cum illi sint effectus reales. Secundum est quare beati ex huiusmodi sensibilibus non poterunt affligi, sicut damnati, cum ita excellens sensibile sit improportionatum sensui beatorum, sicut damnatorum sensui.

AD primum respondetur, quòd non dicitur similitudo sensibilis habere esse intentionale in sensu, vt esse intentionale distinguitur contra esse reale, quomodo entia rationis dicuntur habere esse intentionale. habet enim esse reale, & realiter sensum informat: sed vt distinguitur contra esse naturale & materiale eiusdem formæ. sensibile enim est in sensu sine materia & modo quodam immateriali: vnde non denominat ipsum calidum aut frigidum: vt patet secundo de anima: tale autem habens esse intentionale & spirituale non est inconueniens quòd dolorem aut aliquem alium realem effectum causet virtute formæ extrinsecæ à qua causatur. Sed contra istam responsionem adhuc occurrit dubium. Nam tenet sanct. Thom. prima part. quæst. 67. artic. 3. & secundo sen. d. 13. art. tertio, quòd intentio coloris in aëre, & similiter aliæ sensibilium intentiones transmutationem naturalem non causant, & tamen habent ibi aliquod esse reale: ergo eadē ratione intentiones quæ sunt in sensu, realem effectum inducere non possunt. Respondetur negando consequentiam. Nā licet non possent aliquam trāsmutationem causare, de quo in superioribus est dictum, non sequitur quòd dolorem causare in damnatis non possint. illa enim

doloris

doloris causatio non est per aliquam transmutationem naturalem, cum corpora damnatorũ non sint naturali mutatione trãsmutabilia, sicut nec corpora beatorũ, sed solùm per improportioné obiecti ad organũ sensus.

AD secundum dupliciter posset responderi. Primò quòd licet aliqua sensibilia sint improportionata sensibus beatorum, si secundum se solùm considerentur, non tamen sunt illis improportionata, vt subdũtur animæ glorificatæ, & dotem impassibilitatis habent: ex hoc enim redduntur sensus & eorum organa toti latitudini sensibilis proprij proportionata proportione passiui ad agens connaturale. in damnatis autem corpus nõ substat perfectè animæ, quantũ ad omnes actiones & passiones, nec in ipsis est dos impassibilitatis, per quam eleuentur & perficiantur organa sensuum.

POSSET secundò responderi, quòd vtique etiam aliquæ excellentiæ sensibilium erunt improportionatæ sensibus beatorum, sed tamen non poterunt agere in ipsum sensum per modum læsiui, quia aut non agent in ipsum dote impassibilitatis prohibente: aut si agent suam similitudinem imprimendo, illa tamen actio non habebit rationem læsiui, inquantum nullum sensibilem dolorem, aut tristitiam interiorem causabit, anima hoc prohibente ex pleno sui dominio supra corpus & supra omnes actiones & passiones eius, & dote impassibilitatis impediente.

SI AVTEM quæratur de corporibus paruulorum cum originali tantum decedentium, in quibus secundum sanctum Tho. nulla erit pœna sensus, quomodo erunt impassibilia, cùm non sint habitura impassibilitatis dotem: dicitur ex doctri. sancti Thomæ secundo Sententiarum distinct. trigesimatertia, quæstione secunda art. 1. ad quintum, quòd non patientur passione corruptiua, quia cessante motu cœli nullum agens corruptiuum aut alteratiuum erit, non patientur etiam passione afflictiua per spiritualem immutationem à sensibilibus, diuina iustitia hanc passionem, vtpote illis nullo modo debitam, prohibente. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum in quarto Sent. distinctione quadragesimaquarta quæstione quarta. Sexta conclusio est. Locus infimus & tenebrosus ac pœnalis deputabitur corporibus damnatorum. probatur, quia per oppositum corpora beatorum propter innouationem gloriæ supra cœlestia corpora eleuabuntur. Confirmatur authoritate Psalmistæ, Veniat mors, &c. & Apocal. 20. dicitur quòd diabolus qui seducebat, &c.

Quomodo substantiæ incorporeæ patiantur ab igne corporeo. Caput 90.



SED potest venire in dubium quomodo diabolus qui incorporeus est, & animæ damnatorum ante resurrectionem ab igne corporali possint pati, à quo patientur in inferno corpora damnatorum: sicut & Dominus dicit Matthæi vigesimoquinto: Ite maledicti in ignem æternum, qui præparatus est diabolo & angelis eius. Non igitur sic æstimandum est quòd substãtię incorporeæ ab igne corporeo
D.181. pati possint, quòd earũ natura corrumpatur per d ignem, vel alteretur, aut qualitercunque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne. substantiæ enim incorporeæ non habẽt naturam corporalem, vt possint à rebus corporeis immutari: neque etiã formarum sensibilium susceptiuæ sunt, nisi intelligibiliter. talis autem susceptio non est pœnalis, sed magis perfectiua & delectabilis. Neque etiam potest dici quòd patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur: quia substantiæ incorporeæ organa sensuum non habent, neque potentiis sensitiuis vtuntur. Patiuntur igitur ab igne incorporeo substantiæ incorporeæ per modum alligationis cuiusdam. possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formæ, sicut anima corpori humano alligatur, vt det ei vitam: vel etiam absque hoc quòd sit eius forma, sicut necromantici virtute dæmonum spiritus alligant imaginibus, aut huiusmodi rebus. multo igitur magis virtute diuina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt. & hoc ipsum est eis in afflictionem, quòd sciunt se rebus infimis alligatos in pœnã. Est etiã conueniens quòd damnati spiritus pœnis corporalibus puniantur. omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quòd Deo obediendo non subditur. pœnę autem proportionaliter debet culpæ respondere: vt voluntas per pœnam in contrario eius affligatur, quod diligendo peccauit. est igitur conueniens pœnam naturæ rationali peccanti: vt rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodãmodo alligata subdatur. Item, peccato quod in Deum committitur, non solum pœna damni, sed etiam pœna sensus debetur: vt in
* Cap. 145. tertio * ostensum est. pœna enim sensus respondet culpæ quantum ad conuersionem inordinatam ad commutabile bonum: sicut pœna damni respondet culpæ quantum ad auersionem ab incommutabili bono. creatura autem rationalis, & præcipuè humana anima, peccat inordinatè se ad corporalia conuertendo: ergo conueniens pœna est vt per corporalia affligatur. 3. Præterea, si pœna afflictiua peccato debetur, quam dicimus pœnam sensus, vt in tertio ostensum * est: oportet quòd ex illo hæc pœna proueniat, quòd potest afflictionem inferre. * Cap. 145. nihil autem afflictionem infert, nisi inquantum est contrarium voluntati. non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturæ, quòd spirituali substantiæ coniungatur, quinimo hoc est delectabile ei, & ad eius perfectionem pertinens. est enim coniunctio similis ad simile, & intelligibilis ad intellectum: nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiæ, vt corpori subdatur, à quo secundum ordinem suæ naturæ libera esse debet: conueniens igitur est vt substantia spiritualis per corporalia puniatur. Hinc etiam apparet quòd licet corporalia quæ de præmiis beatorum in scripturis leguntur, spiritualiter intelliguntur, sicut dictum est de promissione ciborum & potuum: quædam tamen corporalia quæ scriptura peccantibus comminatur in pœnam, corporaliter sunt intelligenda, & quasi propriè dicta. Non enim est conueniens ꝙ natura superior per vsum inferioris præmietur, sed magis per hoc quòd superiori coniungitur. punitur autem conuenienter natura superior per hoc quòd cum inferioribus deputatur: nihil tamen prohibet quædam etiam quæ de damnatorum pœnis in scripturis dicta corporaliter loquuntur, spiritualiter accipi & velut per similitudinem dicta: sicut dicitur Isa. vl. Vermis eorum non morietur. potest enim per vermem intelligi conscientiæ remorsus, quo etiam impij torquebuntur. non enim est possibile quòd corporeus vermis spirituale corrodat substantiam: neque etiam corpora damnatorum quæ incorruptibilia erunt. Fletus etiam & stridor dentium in spiritualibus substantiis nõ nisi metaphoricè intelligi possunt, quanuis in corporibus damnatorum post resurrectionem nihil prohibebat corporaliter ea intelligi: ita tamen quòd per fletum non intelligatur lacrymarum deductio, quia ab illis corporibus nulla resolutio fieri potest: sed solùm dolor cordis, conturbatio oculorum & capitis, prout in flentibus esse solet.

Super Cap. 90.



POSTQVAM manifestauit sanctus Thomas qualia sint resurgentium corpora, consequenter quales sint eorum animæ ante resurrectionem, declarat. Et primò quantum ad pœnam & præmium. Secundò quantum ad voluntatem, cap. 92. Circa primum duo facit. Primò ostendit capacitatem animæ ad pœnam & præmium. Secundò ostendit statim post separationem hæc sibi dari, cap. seq. Quantum ad primum supposito ex tertio libro quòd animæ sint capaces præmij, scilicet diuinę visionis. quia posset aliquis ex eo quòd dictum est corpora damnatorum ab igne corporeo pati, occasionem sumere dubitandi quomodo diabolus qui incorporeus est, & animæ damnatorum ante resurrectionem ab igne corporali pati possint, à quo patientur corpora damnatorum, sicut & Dominus dicit Matth. 25. Ite maledicti, &c. vult sanctus Thomas hanc difficultatem declarare. Et primò remouet quosdam falsos modos. Secundò veritatem declarat.

QVANTVM ad primum dicit primò, quòd hoc non est intelligendum quasi eorum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercunque aliter transmutetur, sicut nunc corpora nostra corruptibilia patiuntur ab igne, quia nec habent substantiæ incorporeæ naturam corporalem, vt possint à rebus corporeis immutari, neque formarũ sensibiliũ, nisi intelligibiliter sunt susceptiuæ, quę susceptio non est pœnalis, scilicet secundũ se, sed magis perfectiua & delectabilis. Dicit secundò, quòd hoc etiam non est intelligendum quasi ab igne patiantur afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur, quia organa sensuum non habent, neque potentiis sensitiuis vtuntur.

ADVERTE, quòd sanctus Thomas duos modos passionis substantiæ separatæ ab igne excludit, secundum quos ab ipso nostra corpora patiuntur. Vnus est secundum quòd in statu corruptionis existentia, per realem immutationem & alterationem patiuntur ab igne, & aliis rebus sensibilibus. Alius est secundum quòd in statu incorruptionis existentia patiuntur per spiritualem immutationem sensus tactus ab igne causante afflictionem ratione contrarietatis ad æqualitatem complexionis & harmoniæ sensus. Quantum ad secundum ponuntur duæ conclusiones. Prima est: Patiuntur substantiæ huiusmodi ab igne corporeo per modum alligationis cuiusdam. Huius autem possibilitas alligationis à Deo, declaratur sic: Possunt alligari spiritus corporibus, vel per modum formæ, sicut anima corpori humano vt det ei vitam: vel etiam absque hoc quòd sit eius forma, sicut necromantici virtute dæmonũ spiritus alligant imaginibus, aut huiusmodi rebus. ergo multo magis diuina virtute possunt spiritus damnandi alligari igni corporeo. Quòd autem ex hac alligatione patiantur afflictionem, probatur, quia sciunt se rebus infimis alligatos in pœnam.

AD horum euidentiam considerandum est primò ex doctrina san. Th.

4. Sent.

4. Sent. distinct. 44. quæst. 3. artic. 3. quæstiunc. 3. de Anima quæst. 1. art. 2. & Quol. 3. artic. 13. quòd multipliciter potest substantia spiritualis vniri corpori scilicet sicut forma materiæ, quomodo anima humana corpori vnitur: sicut motor mobili secundum locum, quomodo angelus vnitur orbi quem mouet: & sicut locatum loco secundum modum quo spiritualia sunt in loco, quo modo dicitur substantia spiritualis loco diffiniri. Cum ergo hîc dicitur spiritus damnatos diuina virtute alligari igni corporeo, intelligitur non secundum vnionem formæ ad materiam, cum ignem non viuificent, nec secundùm vnionem motoris ad mobile, quia non apparet quo locali motu habeat ignem mouere, sed secundum vnionem locati ad locum, vniuntur enim igni tanquam loco illis per diuinam iustitiam deputato.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ista alligatio non dicit solam vnionem spiritus ad ignem, sed dicit violentam vnionem & detentionem eius ab igne, quæ scilicet est contra spiritus voluntatem & inclinationem. sicut & carceri dicuntur alligati qui in eo contra eorum voluntatem detinentur.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd afflictio & dolor per huiusmodi alligationem existens in spiritibus damnatis, duplicem habet causam ex parte ignis, vnam scilicet remotam, aliam propinquam. Remota est violenta ipsa alligatio spiritus ad ignem, ita quòd sic detinetur ab ipso, quòd in alio loco esse non potest. Propinqua verò est cognitio huiusmodi alligationis. nisi enim spiritus se cognosceret, alligatum igni, non affligeretur ex tali alligatione, sicut non affligitur lapis ex eo quod sursum per violentiam detinetur: sed quia cognoscit se infimo corpori, scilicet elementari, alligatum esse, & ab ipso detineri ne alibi esse possit, cum tamen secundum suam naturam omnibus etiam supremis corporibus nobilior & præstantior sit, ex hoc quam maximè affligitur & dolet, non quidem dolore sensibili, cum ille in substantiis separatis esse non possit, sed dolore & cruciatu voluntatis. Primam causam doloris tãgit sanct. Thom. cùm ait spiritus huiusmodi diuina virtute igni corporeo alligari. Secundam verò cum ait illos scire se infimis rebus alligatos in pœnam.

Secunda conclusio est. Conueniens est quòd spiritus damnatis pœnis corporalibus puniantur, intellige non corporalibus ex parte patientis pœnam, quasi ipsi spiritus habeant corpus in quo patiantur, sed ex parte pœnam inferentis. sensus enim est cōueniens esse vt aliquod corpus illi pœnam infligat. Probatur primò. Rationalis creatura peccat ex eo quòd Deo obediendo non subditur: ergo eius conueniēs pœna est vt rebus inferioribus, id est corporalibus quodammodo alligata subdatur. probatur consequentia, quia pœna debet proportionaliter peccato respondere, vt voluntas per pœnā de contrario eius affligatur quòd diligendo peccauit.

ADVERTENDVM primò, quòd alligari propriè conuenit corporibus, non autem spirituali substantię: sed tamen hoc etiam dicitur de ipsa metaphoricè, inquantum contra voluntatem eius à corporeo igne detinetur. propterea dixit sanct. Thom. ipsam esse quodammodo alligatam, non autem alligatam absolutè.

ADVERTENDVM secundò, quòd istam proportionem pœnæ ad culpam possumus interpretari, vt dicamus quòd sicut spiritualis substantia peccando subtraxit se à subiectione sui superioris, scilicet Dei: ita cōueniens est vt puniatur per subiectionē ad inferiora, sic enim punitur voluntas in contrario eius quod diligendo peccauit. Nam ex hoc peccauit, quòd voluit & amauit non subiici superiori, punitur verò ex eo quòd contra suam inclinationem subditur inferiori. Secundò. Pœna sensus correspondet culpæ quantum ad conuersionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut pœna damni sibi correspondet quantum ad auersionem ab incommutabili bono. ergo conueniens est vt per corporalia affligatur. probatur consequentia, quia creatura rationalis, pręcipuè anima humana, peccat, inordinatatè se ad corporalia conuertendo.

ADVERTENDVM quòd ista ratio propriè procedit de pœna animæ rationalis, quia (vt innuit sanct. Thom.) substantiæ separatæ non peccauerunt per conuersionem effectus ad corporalia, sed ad spiritualia, scilicet aut appetendo proprium bonum naturale tanquam vltimum finem, aut appetēdo verā beatitudinē, sed in debito modo, vt superius est ostensum. Tertiò. Pœna afflictiua, quam dicimus pœnam sensus ex illo debet prouenire, quod potest afflictionem inferre. ergo conueniens est vt spiritualis substantia per corporalia puniatur. probatur consequentia, quia nihil afflictionem infert, nisi inquantum contrariatur voluntati, est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiæ, vt corpori subdatur, à quo secundum ordinem naturæ suæ libera esse debet, non autem quòd spirituali substantiæ coniungatur, imò hoc est ei delectabile, & ad eius perfectionem pertinens, cum sit coniunctio similis ad simile, & intelligibilis ad intelligibile.

ADVERTENDVM, cum dicitur spiritualem naturam secundū naturæ ordinem à corporę debere esse liberam, quòd hoc quantum ad substantias spirituales quæ sunt completæ in specie, vniuersaliter est intelligendum: sed quantum ad animam intellectiuam quę complementum suæ perfectionis accipit in corpore, est intelligendum cum hac exceptione, nisi illi vniatur vt forma.

SED quia posset aliquis dicere, quòd ea quæ de pœna corporali damnatorum dicuntur, sunt spiritualiter intelligenda, sicut & ea quæ de præmiis beatorum leguntur: hoc remouet sanct. Thom. dicens quòd licet illa spiritualiter intelligantur, quædam tamen corporalia quæ scriptura peccantibus cōminatur in pœnam, sunt corporaliter intelligenda, & quasi propriè dicta, quia non est conueniēs quòd natura superior per vsum inferioris præmietur, sed magis per hoc quòd superiori coniungitur, punitur tamen conuenienter per hoc quòd cum inferioribus deputatur.

POSSET etiam aliquis obiicere, quod si quædam dictorum sunt corporaliter intelligenda, eadem ratione & omnia. Sed respondet sanctus Thomas hoc non oportere, quia quædam huiusmodi sunt spiritualiter intelligenda, & veluti per similitudinē dicta, sicut Isaiæ vltimo dicitur q; vermis eorū non morietur. constat enim quod hoc intelligi non potest quasi corporeus vermis spirituale corrodat substantiā, aut corpora damnatorū, quæ incorruptibilia erunt, sed per vermem, conscientiæ remorsus intelligi potest, quo etiam impij torquebuntur. Constat etiam quod fletus & stridor dentiū in spiritualibus substantiis nonnisi metaphoricè intelligi possunt, quanuis nihil prohibeat in corporibus damnatorum hæc corporaliter intelligi, ita tamen quòd per fletum intelligatur non lachrymarum deductio, sed solùm dolor cordis & conturbatio oculorum & capitis, prout in flentibus esse solet.

CIRCA vermem qui dicitur in damnatis esse conscientiæ remorsus, aduertendum quòd non est sic intelligendum vermem in damnatis esse, quasi damnati pœniteant de peccatis quæ commiserunt secundum se, & inquantum mala sunt, sed quia de ipsis continuè dolent ratione pœnæ quam pro ipsis continuè patiuntur, vt inquit sanct. Thom. in 4. Sent. distinctione quinquagesima quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 2.

CIRCA fletum autem damnatorum qui dicitur esse quantum ad dolorem cordis, & quantum ad conturbationem capitis & oculorum dubium occurrit. Ista conturbatio capitis & oculorum non videtur posse esse nisi per hoc quòd corpus trāsmutatur à sua naturali dispositione: post resurrectionem autem hoc in corporibus esse non poterit, vt superiùs est ostensum. ergo & si fortè diceretur, vt videtur haberi à sancto Thoma in quarto Sententiarum distinctione allegata, quòd licet non possint transmutari à sua naturali dispositione ab extrinseco, poterunt tamen transmutari ab intrinseco, secundum quòd corpus ad passionem animæ transmutatur: hoc non videtur esse ad mentem ipsius, quia ipse in 4. Sent. distinctione quadragesima quarta, quæstione tertia, articulo primò, quæstione tertia ad quartum tenet quòd nec etiam ab interiori poterit esse talis transmutatio in corpore. Si etiam diceretur quòd nulla erit transmutatio, propter hoc, quia illa cōturbatio erit in capite & in oculis ab initio vnionis animæ ad corpus, & perseuerabit in æternum hoc non videtur etiam esse ad mentem sancti Thomæ, quia in præcedenti capitulo dixit quòd in corporibus damnatorum nullus erit defectus, nulláque corruptio, quem error naturæ vel infirmitas introduxit. Dicitur primò, quòd vtique ista conturbatio non erit per aliquam alterationem corporis à sua naturali & conuenienti qualitate. hoc enim expressè tenet sanctus Thomas in locis præallegatis. Dicitur secundò quòd talis conturbatio erit quædam dispositio corporis, qua corpus anima dolente disponetur, vt dicitur quolibeto septimo, quæst. 5. art. 13. Sicut enim dicitur in 4. Sent. dist. 50. quæst. 2. art. 3. quæstiunc. tertia. corpora damnatorum non solùm ex exteriori affligentur, sed etiam ex interiori, secundum quòd corpus immutatur ad passionem animæ in bonum vel malum. Dicitur tertiò, quòd talis immutatio capitis & oculorum ex dolore proueniens, potest intelligi aut secundum motum localem tantum spirituum, aut aliquorum humorum ex quorum motu remanet quædam confusio in capite & in oculis, aut cum hoc etiam secundum immutationem spiritualem ab huiusmodi spiritibus & humoribus absque conuenienti ordine motis prouenientem, & hoc videtur mihi magis esse ad mentem sancti Thomæ, qui assignans rationem quomodo ista commotio & perturbatio possit esse in damnatis, hoc esse inquit inquantum ab interiori corpora damnatorum affligentur, sicut & ab exteriori. constat autem ex superioribus, quòd affligētur corpora damnatorum ab exteriori per spiritualem immutationem. Addit autem sanctus Thom. in quolib. quòd si quis vellet tenere huiusmodi fletum esse per lachrymarum resolutionem, posset dicere quòd virtute diuina illa lachrymarum deperditio restauraretur.

CIRCA animæ passionem ab igne, inquātum alligatur illi virtute diuina & eadem virtute detinetur ab illo, ne in alio loco esse possit, dubitatur à Durando apud Capreolum in 4. Sent. dist. 44. quæst. 4. Primò, quia si non est alia pœna animæ & dæmonis ab igne proueniens quàm quòd ab ipso detinentur ne ad alium locum moueantur ad quem vellent, tunc æqualis pœna illis esset si eodem modo in pulchra camera detinerentur: hoc autem nō reputatur adeò pœnale & graue, sicut prædicamus grauem esse pœnam hominū damnatorum & dęmonum. ergo &c. Secundò, quia tunc animæ decedentiū cum solo originali ita affligerentur, sicut & animæ damnatorum, cum & ipsæ detineantur in limbo.

AD huiusmodi euidentiam considerandum est primò, vt ex superioribus constat, quòd licet substantia spiritualis esse possit secūdum essentiam suam in loco corporeo, non quidem circunscriptiuè, quasi ab ipso contineatur & circundetur, sed diffinitiuè, inquantum ita est in vno loco, quòd non in alio secundum cōtactum suæ virtutis, vt in superioribus est ostensum: ipsa tamen secundum suam naturam libera est & absoluta ab omni obligatione ad locum, quia locus propriè corporibus debetur, ipsa autem totum ordinem corporalium rerum transcendit. Considerandum secundò, ex doctrina sanct. Thom. in q. de anima loco allegato, quòd nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quòd à suo contrario impeditur. Cùm autem impediatur aliquid à suo contrario, & quantum ad esse per alterationem & corruptionem, sicut lignum comburitur ab igne, & quantum ad suam inclinationem, sicut lapis per violentiam sursum detinetur: constat animam non posse pati nocumentum ab igne, quòd ab ipso primo modo impediatur, sed tantùm quia secundo modo impeditur, dum scilicet contra eius naturalem inclinationem & contra eius naturam qua omnem corporum ordinem transcendit, & libera est ab omni determinatione ad locum & corpus cuius non est forma, ad ignem virtute diuina alligatur, & per necessitatē ab ipso detinetur. Considerandum tertiò, quòd nocumentum hoc licet in carentibus cognitione afflictionem non causet, quia non potest esse afflictio vbi non potest esse dolor & tristitia, hæc autem cognitionem nocumenti consequuntur, in habentibus tamen cognitionem afflictionem causat secundum quòd apprehenditur vt contrarium voluntati & naturali inclinationi, & quandoque magis affligit quàm nocumentum sensibile. vellet enim aliquis magis verberari, & secundum sensum affligi, quàm vituperari, aut aliquid huiusmodi quod sit contra eius voluntatem sustinere, præsertim si magni animi fuerit, & superbus. Quia ergo substantia spiritualis quæ de sua nobilitate superbit & extollitur alligatur igni, & ab ipso contra eius naturalem inclinationem detinetur, ne ad alia loca moueri possit, hócque perfectissimè cognoscit sibi diuina virtute & iustitia contra suam voluntatem infligi, maximè dolet & tristatur considerans se infimis rebus alligatam quæ nata fuit ad diuinam fruitionem eleuari, vt enim dicitur 4. Sent. dist. 21. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 3. ad 1. licet anima sit minus passiua quàm corpus, est tamen magis cognoscitiua passionis. vbi autem est maior passionis cognitio, ibi est maior dolor, etiam si sit minor passio, vnde in locis maximè sensibilibus læsiones maximum dolorem causant.

AD primum itaque Durandi dicitur, quòd etiam affligeretur spiritualis substãtia si in pulchra camera detineretur, suáque libertate priuaretur tantò autem magis affligitur ex detentione in igne, quàm ex detentione in pulchra camera, quantò cognoscit hoc sibi ad maiorem ignominiam inferri quòd fœculento igni alligatur. non autem alicui ornato loco: sicut imperator affligeretur quidem si à principe aliquo in pulchro & ornato loco detineretur per violentiam, magis autem contristaretur si à rustico in loco detineretur immundo & fœtido. Ad secundum dicitur, quòd non est eadem ratio de pueris qui detinentur in limbo, & de damnatis, quia ipsi voluntariè illum sustinent carcerem, considerantes illum sibi ex iustitia deberi. Nam eorum voluntas iusta est, vt patet ex doctrina sancti Thomæ 2. Sent. dist. 33. quæst. 2. art. 1. damnatorum autem voluntas semper diuinæ iustitiæ contrariatur, & contra voluntatem ab igne detinentur corporeo. De hac passibilitate animæ ab igne vide sanctum Thomam in locis præallegatis vbi diffusè hanc materiam pertractat.

Quòd animæ statim post separationem à corpore pœnam vel præmium consequuntur.

Caput 91.



EX his autem accipere possumus quòd statim post mortem animæ hominum recipiunt pro meritis vel pœnam vel præmium. Sunt enim animæ separatæ susceptibiles pœnarum non solùm spiritualium, sed etiam corporalium, Cap. præc. vt ostensum est. Quòd autem sint susceptibiles gloriæ, manifestum est ex his quæ in tertio sunt tractata. ex hoc enim D. 482. quòd anima separatur à corpore, fit capax [d] visionis diuinæ: ad quam dum esset coniuncta corruptibili corpori, peruenire non poterat. In visione autem Dei, vltima hominis beatitudo consistit, quæ est virtutis præmium, nulla autem ratio esset quare differretur pœna & præmium, ex quo vtriusque anima particeps esse potest. statim igitur cum anima separatur à corpore, præmium vel pœnam recipit pro his quæ in corpore gessit.

2 Adhuc, in vita ista est status merendi vel demerendi: vnde cõparatur militiæ & diebus mercenarij: vt patet Iob 7. Militia est vita hominis super terram: & sicut mercenarij dies eius. sed post statum militiæ & laborem mercenarij, statim debetur præmium vel pœna bene vel malè certantibus. Vnde & Leuit. 19. dicitur: Non morabitur opus mercenarij tui apud te vsque mane. Dominus etiam dicit Ioelis vltimo. Citò velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum. Statim igitur post mortem animæ vel præmium consequuntur vel pœnam.

3 Amplius, secundum ordinẽ culpæ & meriti conueniens est ordo in pœna & præmio. meritum autem & culpa non competit corpori nisi per animam: nihil enim habet rationem meriti vel demeriti nisi inquantum est voluntarium: igitur tam præmium quàm pœna conuenienter ab anima deriuatur ad corpus. non autem animæ conuenit propter corpus: nulla igitur ratio est quare in punitione vel præmiatione animarum expectetur resumptio corporum: quin magis conueniens videtur vt animæ in quibus per prius fuit culpa & meritum, prius etiam puniantur vel præmientur.

4 Item, eadem Dei prouidentia creaturis rationalibus præmia debentur & pœna qua rebus naturalibus perfectiones eis debitæ adhibentur. sic est autem in rebus naturalibus, quòd vnumquodque statim recipit perfectionẽ cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Cum igitur animæ statim cum fuerint separatæ à corpore, sint capaces & gloriæ & pœnæ: statim vtrumque recipient: nec differtur vel bonorum præmium, vel malorum pœna quousque animæ corpora reassumant. Considerandum tamen est, quòd ex parte bonorum aliquod impedimẽtum esse potest ne animæ statim à corpore absolutæ vltimam mercedem recipiant, quæ in Dei visione consistit. ad illam enim visionem creatura rationalis eleuari non potest nisi totaliter fuerit depurata: cum illa visio totam facultatem naturalem creaturæ excedat. Vnde Sapien. 7. dicitur de sapientia quòd nihil inquinatum in illam incurrit. & Isa. 35. dicitur: Non transibit per eam pollutus. polluitur autẽ anima per peccatum, inquantum rebus inferioribus inordinatè coniúgitur: à qua quidem pollutione purificatur in hac vita per pœnitẽtiam & alia sacramẽta: vt suprà dictum est. Quandoque verò contingit ꝙ purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor pœnæ, vel propter negligentiam aliquam, aut occupationem: aut etiam quia debitor pœnæ morte præuenitur: nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi à præmio. quia hæc absque peccato mortali contingere possunt, per quod solùm tollitur charitas, cui præmium vitæ æternæ debetur: vt apparet ex his quæ in tertio dicta sunt. oportet igitur quòd post hanc vitam purgentur antequam finale præmium consequantur. purgatio autem hæc fit per pœnas, sicut etiam in hac vita per pœnas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quàm soliciti, si pœnam quam hîc pro peccatis non implent, non sustineãt in futuro. Retardantur igitur animæ bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo, à præmij consecutione, quousque pœnas purgatorias sustineant. & hæc est ratio quare purgatorium ponimus.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli 1. ad Corinth. 3. Si cuius opus arserit, detrimẽtum patietur: ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem. Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiæ vniuersalis, quæ pro defunctis orat: quæ quidem oratio inutilis esset, si purgatorium post mortem non ponatur. non enim orat Ecclesia pro his qui iam sunt in termino boni vel mali: sed pro his qui nondum ad terminum peruenerunt.

Quòd autem statim post mortem animæ consequantur pœnam vel præmium, si impedimentum non sit: authoritatibus scripturæ confirmatur: dicitur enim Iob 21. de malis. Ducunt in bonis dies suos: & in puncto ad inferna descendunt. & Lucæ 16. Mortuus est diues, & sepultus est in inferno. infernus autem est locus vbi animæ puniuntur. Similiter etiam & de bonis patet. vt enim habetur Lucæ 23. Dominus in cruce pendens Latroni dixit: Hodie mecum eris in paradiso. per paradisum autẽ intelligitur præmiũ quod repromittitur bonis, secundum illud Apoc. 2. Vincenti dabo edere de ligno vitæ quod est in paradiso Dei mei. Dicunt autem quidam quod per paradisum non intelligitur vltima remuneratio quæ erit in cœlis, secundũ illud Matthæi 5. Gaudete & exultate, quoniã merces vestra copiosa est in cœlis: sed aliqualis remuneratio quæ erit in terra. nam paradisus locus quidam terrenus esse videtur ex hoc quod dicitur Gen. 2. quòd plantauerat Dominus Deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formauerat. Sed si quis rectè verba sacræ scripturæ consideret, inueniet quòd ipsa finalis retributio quę in cœlis promittitur sanctis, statim post hanc vitam datur. Apostolus enim 2. Corinth. 4. cum de finali gloria locutus fuisset, dicẽs quòd id quod in præsenti est tribulationis nostræ momentaneum & leue, supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis: non contemplantibus nobis ea quæ videntur, sed ea quæ non videntur. quæ enim videntur, temporalia sunt. quæ autem non videntur, æterna (quæ manifestum est de finali gloria dici, quæ est in cœlis) vt ostenderet quãdo & qualiter hæc gloria habeatur, subiunxit capitulo sequenti: Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, ꝙ ædificationẽ ex Deo habemus domũ nõ manufactam, sed æternã in cœlis. per quod manifestè dat intelligere ꝙ dissoluto corpore anima ad æternã & cœlestẽ mansionẽ perducitur: quæ nihil aliud est quàm fruitio diuinitatis, sicut angeli fruuntur in cœlis. Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse quòd statim dissoluto corpore domum æternam habeamus in cœlis in re, sed solùm in spe, tandem habituri in re: manifestè hoc est contra intentionem Apostoli: quia etiam dum hîc viuimus, habituri sumus cœlestem mansionem secundum prædestinationem diuinam: & iam eam habemus in spe, secundum illud Roman. 8. Spe enim salui facti sumus. frustra igitur addidit, si terrena domus nostra huius habitationis dissoluatur. suffecisset enim dicere, scimus quòd ædificationẽ habemus ex Deo, &c. Rursus expressius hoc apparet ex eo quod

peregrinamur à Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Dominum. Frustra autem vellemus peregrinari à corpore, scilicet separari, nisi statim essemus presentes ad Dominum: non autem sumus præsentes nisi quando videmus per speciem. quandiu enim ambulamus per fidem & non per speciem, peregrinamur à Domino, vt ibidem dicitur. Statim igitur cū anima sancta à corpore separatur, Deum per speciem videt: quod est vltima beatitudo: vt in tertio ostensum est. Hoc autem idem ostendunt & verba eiusdem Apostoli Philip. primo dicentis: Desiderium habens dissolui, & cum Christo esse. Christus autem in cælis est: sperabat igitur Apstolus statim post corporis dissolutionem se peruenturum ad cælum. Per hoc autem * excluditur error quorundam Græcorum qui purgatorium negant, & dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad cælum ascendere, neque in inferum demergi.

* Excluditur error quorū-dam Græcorū Test. Cyrillo in epistol. ad Aug. de miraculis Hier. quæ habetur. Tom. 2. operū Aug. & in ordin. 206.

Super Cap. 91.

POSTQVAM ostendit S. Thom. quòd animæ damnatorum patiuntur ab igne corporeo, consequenter ostendit omnes animas statim post mortem pœnam vel præmium pro meritis recipere. Circa hoc autem tria facit. Primò ratione propositum probat. Secundò quādam tacitā remouet obiectionem. Tertiò authoritatibus sacræ scripturæ principale propositum confirmat.

ARGVIT ergo primò sic. Animæ separatæ sunt susceptibiles pœnarum corporalium, id est quæ inferuntur à corporibus, & spiritualium, vt est ostensum: sunt etiam susceptibiles gloriæ, vt ex tertio libro patet, quia anima ex hoc quod separatur à corpore, est capax visionis diuinæ, in qua hominis beatitudo consistit, quæ est virtutis præmium: ergo anima cum separatur à corpore, statim præmium vel pœnam accipit pro iis quæ in corpore gessit. probatur cōsequentia, quia nulla esset ratio dilationis pœnæ & præmij, ex quo anima vtriusque est capax.

ADVERTENDVM quod duplex est capacitas animæ respectu beatitudinis, vna scilicet remota, quæ est conditio naturæ. quia enim est naturæ intellectualis, diuinæ visionis est capax, & hæc capacitas cōuenit sibi etiam dum est corpori coniuncta. Alia vero propinqua, quæ est conditio status nihil aliud exigentis ad hoc vt anima possit diuinam visionem participare, & hæc non conuenit animæ dum est in statu coniunctionis ad corpus, sed tantùm dum est à corpore separata. Et de hac intelligit S. Tho. cum ait quod ex eo quòd anima à corpore separatur, fit capax visionis diuinæ, cuius antea capax non erat. Secundò. In vita ista est status merendi vel demerendi, vnde militiæ & diebus mercenarij comparatur Iob 7. ergo, &c. probatur consequentia, quia post statum militiæ & laborem mercenarij, statim debetur præmium vel pœna, iuxta illud Leuit. 19. Non morabitur, &c. & Iohelis vltimo, Citò velociter, &c.

Tertiò, Meritum & culpa non competit corpori nisi per animam, cum nihil habeat rationem meriti vel demeriti nisi inquantū est voluntarium. ergo conuenienter tam premium quam pœna deriuatur ab anima ad corpus, non autem econuerso: ergo nulla est ratio quare in præmiatione vel punitione animarū expectetur resumptio corporum, ergo. &c. probatur prima consequentia, quia secundum ordinem culpæ & meriti est ordo in pœna & præmio. Quartò. In rebus naturalibus vnumquodque statim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. ergo, &c. probatur consequentia, quia eadem Dei prouidentia debentur creaturis rationalibus præmia & pœnæ, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitæ adhibentur. Secundo loco remouet sanctus Thomas quandam tacitam obiectionem. Posset enim aliquis dicere, Si animæ post mortem statim consequuntur pœnam vel præmium, cum infernus sit locus pœnæ damnatorum, paradisus verò locus præmij bonorum, sequitur quòd anima statim aut in cœlo recipitur, aut ad infernum descendit: ergo non datur purgatorium.

AD hanc ergo obiectionem remouendam, dicit primò, quòd ex parte bonorum potest esse aliquod impedimentum ne animæ statim à corpore absolutæ vltimam mercedem recipiant, quia ad visionem diuinam rationalis creatura eleuari non potest nisi fuerit totaliter deputata, iuxta illud Sapientiæ septimo: Nihil inquinatum, &c. & Isaiæ trigesimoquinto: Non transibit per eam pollutus, scilicet peccato, quo anima rebus inferioribus inordinatè coniungitur. Dicit secundò, quòd ab hac pollutione purificatur quidem anima in hac vita per pœnitentiam & alia fidei sacramenta, contingit tamen quandoque talem purgationem non totaliter in hac vita perfici, sed remanet adhuc debitum pœnæ vel propter negligētiam, vel ob aliam causam: & ideo cum non mereantur ob hoc animæ à præmio totaliter excludi, quia hæc absque peccato mortali cōtingere possunt, oportet vt post hanc vitam purgentur antequam finale præmium consequantur. Dicit tertiò, quòd hæc purgatio post hanc vitam fit per pœnas, sicut & in hac vita per pœnas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quàm soliciti. ideo retardantur animæ bonorum habentium aliquid purgabile, à præmij consecutione quousque pœnas purgatorias sustineant: & hæc est ratio quare purgatorium ponimus.

CONFIRMATVR hæc primò per Apostolum dicentem primo ad Corinthios tertio, Si cuius opus, &c. Secundò ex consuetudine vniuersalis Ecclesiæ quæ pro defunctis orat. hoc enim esset inutile si non poneretur purgatorium post mortem, cum non oret Ecclesia pro iis qui sunt in termino boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum peruenerunt. Ex his vult habere S. Thom. quòd cum dicitur animas post mortem statim consequi pœnam vel præmium, intelligendum est nisi sit aliquod impedimentum ex parte bonorum.

CIRCA id quod dicitur animas retardari à præmij consecutione quousque pœnas purgatorias sustineant, aduertendum quòd iccirco addidit S. Tho. purgatorias, vt illas animarum pœnas à pœnis damnatorum distingueret. Vt enim dicitur in quæstio. de Anima, articulo vigesimoprimo ad vigesimum, pœnæ eorum qui assecuti sunt beatitudinem, purgatoriæ dicuntur, quia ad emendationem & purgationem infliguntur: damnatorum autem pœnæ non sunt purgatoriæ, sed ad vltimam damnationem inflictæ.

ATTENDENDVM etiam quòd purgatorium esse sanctus Thomas probat ex illa authoritate Apostoli primæ ad Corinthios tertio: Si cuius opus arserit, &c. tanquam ex authoritate manifesta in nouo testamento, quam etiam Augustinus vigesimoprimo de Ciuitate Dei, capitulo vigesimosexto approbat. Scotus in quarto Sententiarum distinctione vigesimaprima quęstione prima, dicit totā sententiam de purgatorio fundari in hoc verbo Apostoli. Vnde & authoritatem Augustini in loco allegato ad confirmationem assumit, & authoritatem etiam eius de vera & falsa pœnitentia quæ ponitur de pœnitentia distinctione septima. Magister autem Sententiarum in quarto distinctione vigesimaprima arguit post hanc vitam aliqua peccata in purgatorio dimitti, ex authoritate Domini dicentis Matthæi duodecimo, quòd qui peccauerit in spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro: ex quo elicit Magister, de mente Augustini vigesimoprimo de Ciuitate Dei, capitulo vigesimoquarto, quòd sint aliqua peccata quæ in futuro seculo dimittuntur quandoque in purgatorio. Confirmat S. Thom. etiam propositum, scilicet quòd sit purgatorium, in quarto Sentent. distinctione vigesimaprima, quæst. 1. artic. 1. quæstiunc. 1. per authoritatem secundi Machabeorum duodecimo: Sancta ergo & salubris est cogitatio pro defunctis exorare, vt à peccatis soluantur. qua etiam vtitur Petrus de Palude eadem distinctione conclusione prima.

Cap. 26. Tom. 5.

Cap. 24. Tom. 5.

QVANTVM ad tertium confirmat S. Thom. principale propositum, sacræ scripturæ authoritatibus. Quòd enim mali statim post mortem consequātur pœnam, habetur Iob 21. vbi dicitur: Ducunt in bonis dies suos & in puncto ad inferna descendunt, &c. & Luc. 16. vbi dicitur: Mortuus est diues, &c. Quòd autem boni statim consequantur pręmium, habetur ex eo quòd Dominus in cruce latroni dixit: Hodie mecum eris in paradiso, Luc. 23. per paradisum enim intelligitur bonorum præmium, iuxta illud Apocalypsis secundo: Vincēti, &c. Si dicatur per paradisum non intelligi vltimam remunerationem quæ erit in cœlis, de qua dicitur Matthæi quinto: Gaudete, &c. sed aliqualem remunerationem in terra, quia paradisus locus terrenus esse videtur, de quo fit mētio Genesis secundo, hoc nihil est quia si quis rectè verba sacræ scripturæ consideret, inueniet ipsam finalem retributionem quæ in cœlis promittitur sanctis, post hanc vitam statim dari. Nam cum Apostolus secundæ Corinthiorum de finali gloria quæ datur in cœlis, dixisset, quod id quod in præsenti est, &c. vt ostenderet quando & qualiter hæc gloria habeatur, subiungit: Scimus enim, &c. dans intelligere quòd soluto corpore anima ad æternam & cælestem mansionem, id est, ad fruitionem diuinitatis perducitur. Si dicatur Apostolum non dixisse quòd statim dissoluto corpore domum æternam habeamus in cœlis in re, sed tantùm in spe, postmodum eam habituri in re: patet hoc contra eius intentionem esse, tum quia cum & hic eam habituri simus secundum diuinam prædestinationem, & iam habeamus in spe, iuxta illud Romanorum octauo: Spe enim salui, &c. non dixisset, si terrena domus nostra huius habitationis dissoluatur, sed suffecisset dicere, scimus quòd ædificationem habemus ex Deo, &c. Frustra enim vellemus peregrinari, scilicet separari à corpore, nisi statim essemus præsentes ad Dominum, quod fit quando ipsum per speciem videmus: tum quia ad Philippenses primo inquit: Desiderium habeo dissolui, & esse cum Christo. Nam cùm Christus in cœlis sit, sperabat Apostolus statim se post corporis dissolutionem peruenturum ad cœlum.

EX hoc excluditur inquit sanctus Thomas quorundam Græcorum error negantium purgatorium, & dicentium animas ante corporum resurrectionem neque ad cœlum descendere, neque in infernum demergi. De loco purgatorij vide sanctum Thomam in quarto Sentent. distinct. 21. q. 1. artic. 1. quæstiunc. 2.

Quòd animæ sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono.

Caput 92.


X his autem apparet quòd animæ statim cum à corpore fuerint separatæ, immobiles secundum volūtatem redduntur: vt scilicet vlterius voluntas hominis mutari non posit neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

1 Quandiu enim anima de bono in malum, vel de malo in bonū mutari potest, est in statu pugnæ & militiæ. oportet enim vt solicitè resistat malo, ne ab ipso vincatur: vel conetur vt ab eo liberetur: sed statim cum anima à corpore separatur, non erit in statu militiæ vel pugnæ: sed recipiendi præmium vel pœnam pro eo quòd legitimè vel illegitimè certauit. ostensum est enim quod statim vel præmium vel pœnam consequitur. non igitur vlterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest. *Cap. præced.*

2 Item, ostensum est in tertio * quòd beatitudo quæ in Dei visione consistit, perpetua est. & similiter in eodem ostensum est quòd pro peccato mortali debetur pœna

* Cap. 61. & 62. Cap. 144.

æterna: sed anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit. definit enim esse recta per hoc quòd à fine auertitur: & recta est per hoc quòd fine fruitur. non potest autem simul esse quòd à fine auertatur & fine fruatur. oportet igitur rectitudinem volũtatis in anima beata esse perpetuam, vt non possit transmutari de bono in malum.

3 Amplius, naturaliter creatura rationalis appetit esse beata: vnde non potest velle non esse beata: potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit: quod est voluntatem esse peruersam: & hoc quidem contingit, quia id in quo vera beatitudo est, nõ apprehenditur sub ratione beatitudinis: sed aliquid aliud in quo volũtas inordinata deflectitur sicut in finem: puta qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, æstimat eas vt optimũ: quod est ratio beatitudinis: sed illi qui iam beati sunt, apprehendunt id in quo verè beatitudo est, sub ratione beatitudinis & vltimi finis: aliàs in hoc non quiesceret appetitus: & per consequens non essent beati. quicunque igitur beati sunt, voluntatem deflectere nõ possunt ab eo in quo est vera beatitudo. non possunt igitur peruersam voluntatem habere.

4 Itẽ, cuicũque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum: sed quicunque est beatus sufficit ei id in quo est vera beatitudo: aliàs non impleretur eius desiderium. ergo quicũque est beatus, nihil aliud quærit quod nõ pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. nullus autem habet peruersam volũtatem nisi per hoc quòd vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

5 Præterea peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus. nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens. Propter quod dicitur Prouerbiorum decimoquarto: Errant qui operantur malũ. & Philosophus tertio Ethicorum dicit, quòd omnis malus est ignorans: sed anima quæ est verè beata, nullo modo potest esse ignorans: cum in Deo omnia videat quæ pertinent ad suam perfectionem. nullo igitur modo potest malam voluntatem habere, præcipuè cum illa Dei visio semper sit in actu, vt in tertio est ostensum.

3. Ethic. c. 3.

Cap. 62.

6 Adhuc, intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat: in qua resolutione iã facta, scientia de conclusionibus habetur, quæ falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculatiuis, ita se habet finis in appetitiuis. quandiu igitur finem vltimũ non consequitur voluntas nostra, potest peruerti: non autem postquam ad fruitionem vltimi finis peruenerit, quod est propter seipsum desiderabile: sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

7 Amplius, bonum inquantum huiusmodi diligibile est. quod igitur apprehenditur vt optimum, est maximè diligibile. sed substantia rationalis beata videns Deum apprehendit ipsum vt optimum. ergo maximè ipsum diligit. hoc autem habet ratio amoris, ꝙ voluntates se amantium sint conformes. voluntates igitur beatorum sunt maximè conformes Deo, qui facit rectitudinem volũtatis: cum diuina voluntas sit prima regula omnium voluntatum: voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri peruersæ.

8 Item, quandiu aliquid est natum moueri ad alterum: nondum habet vltimum finem. si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in vltimo fine: quod est contra beatitudinis rationem. manifestum est igitur quòd animæ quæ statim post mortem fiunt beatæ, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

Super Cap. 92.



POSTQVAM sanctus Thomas de statu animarum post mortem quantum ad earum pœnam vel præmium determinauit, consequenter de statu earum quantum ad immutabilitatem voluntatis determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de earum immutabilitate secundum voluntatem. Secundò de causa huius immutabilitatis, capitulo nonagesimoquinto. Circa primum tria facit. Primò agit de immutabilitate sanctorum. Secundò de immutabilitate damnatorum, capitulo sequenti. Tertiò de immutabilitate eorum qui sunt in purgatorio, cap. 94.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Nullius beati voluntas potest mutari in malum. Probatur primo ratione cõmuni bonis & malis, sic: cum anima à corpore separetur, statim est extra statum militiæ vel pugnæ, & in statu recipiendi pœnam vel præmium pro eo quod legitimè vel illegitimè certauit, vt patet ex superius dictis: ergo nõ vlterius secundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest. probatur consequentia, quia quandiu anima mutari potest, est in statu pugnæ & militiæ, cum oporteat eam solicitè malo resistere, ne ab eo vincatur, vel conari vt ab eo liberetur.

Secundò. Beatitudo quæ in visione Dei consistit, perpetua est, vt in tertio libro est ostensum: ergo & rectitudo in anima beata perpetua est, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit, cum desinat anima esse recta per auersionem à fine, recta verò per fruitionẽ finis: non possit autem esse simul quòd à fine auertatur, & fine fruatur.

Tertiò. Beati apprehendunt id in quo vera beatitudo consistit, sub ratione beatitudinis & vltimi finis, aliàs non quiesceret eorum appetitus, & consequenter non essent beati. ergo non possunt voluntatem deflectere ab eo in quo est vera beatitudo. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia naturaliter creatura rationalis appetit esse beata, non potéstque velle non esse beata, licet per voluntatem possit deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quia hoc non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud in quo voluntas sicut in finem deflectitur.

ADVERTENDVM, fundamentum huius rationis esse, quòd cum volũtas naturaliter & necessariò feratur in beatitudinem sub ratione vniuersali beatitudinis & summi boni quantum ad specificationem actus, inquantum videlicet non potest velle miseriã, aut beatitudinis oppositum, si aliquid sub ratione summi boni & veræ beatitudinis apprehendatur, ita se habet voluntas ad illud sicut ad rationem summi boni: & ideo sicut voluntas non potest auerti à summo bono, vt eius oppositum velit, quemadmodũ in tertio libro est ostẽsum: ita nõ potest ab eo auerti quod esse summum bonum apprehendit, & veram beatitudinem. cum igitur beati apprehendant Deum tanquam id in quo vera est ratio beatitudinis & summi boni, ab eo per voluntatem auerti non possunt, & per consequens peruersam voluntatem non possunt habere.

Quartò. Omni beato sufficit id in quo est vera beatitudo: aliàs eius desiderium non impleretur: ergo nihil aliud quærit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia cuicunque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum. Secunda verò, quia nullus habet peruersam voluntatem, nisi quia vult aliquid repugnans ei in quo vera beatitudo consistit.

CIRCA istam propositionem, cuicunque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum, aduertendũ quòd intelligitur de plena & omnimoda sufficientia: non autem tantùm quantũ ad aliquid. nam nullus quærit quod non habet nisi propter aliquam indigentiam: ideo si nullo modo aliquo indigeat, nullo modo illud quærit: & si habet aliquid quod omni suæ indigentiæ & appetitui satisfacit, nihil extra illud quærit. Item intelligitur non quòd nihil aliud præter illud velit, sed quòd quicquid vult, vult in ordine ad illud sufficiens bonum.

Quintò. Anima quæ est verè beata, nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia quæ ad suam perfectionẽ pertinent, vident: ergo nullo modo potest malam voluntatem habere præcipuè cum illa Dei visio semper sit in actu. Probatur cõsequentia, quia peccatum in voluntate non accidit sine aliqua ignorantia, vnde dicitur Prouerb. 14. Errant, &c. & tertio Ethicorum, omnis malus ignorans.

ADVERTENDVM quòd error in intellectu non accidit nisi inquantum est in potentia, sicut & in naturalibus non accidit defectus nisi ratione potentialitatis: propterea si aliquis intellectus semper ponatur in actu, in illo non potest error accidere. Addidit ergo sanctus Thomas in consequente, præcipuè cum illa Dei visio semper sit in actu, vt excluderet responsionem quam aliquis posset dare, dicendo quòd licet anima beata omnia in Deo videat, & pro tunc non sit ignorans, quandoque tamen ab illa visione cessat, & tunc ignorans potest esse. Hæc enim responsio excluditur per hoc quòd dicitur visionem beatorum semper esse in actu.

Sextò. Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat: sed facta resolutione in ipsa, iam habetur scientia de conclusionibus quæ falsa esse nõ potest. ergo & quandiu finem vltimum voluntas nostra non consequitur, potest peruerti, non autem postquam ad fruitionem vltimi finis per se desiderabilis peruenerit. probatur consequentia, quia sicut se habet principium demonstrationis in speculatiuis, ita se habet finis in appetitiuis.

ADVERTENDVM primò, quòd ex ista comparatione primi principij & vltimi finis habetur non solùm quòd ipsum vltimum finem necessariò voluntas appetit, sicut intellectus primis principiis necessariò adhæret, sed etiam quòd circa ea quæ sunt ad finem, habẽtia necessariam & manifestam dependentiam ad finem, non potest esse peruersitas in appetitu, stante rectitudine eius circa vltimum finem, sicut neque potest error esse circa conclusiones si appareat illas à primis principiis necessariò depẽdere. vnde inquit S. Thom. 1. part. q. 82. art. 2. quòd sunt quædam bona necessaria ad beatitudinem, ea scilicet quibus voluntas Deo adhæret: sed antequam per certitudinem diuinæ visionis necessitas huius connexionis demonstretur, neque Deo, neque iis quæ Dei sunt voluntas necessariò inhæret, voluntas autem videntis Deum iis inhæret de necessitate.

ADVERTENDVM secundò, quòd illa comparatio inter finem & principium quæ est Philosophi secundo Physic. & sexto ac septimo Ethicorum, licet multipliciter accipi possit, in proposito tamẽ accipitur quantum ad hoc quod est necessariò mouere. sed de hoc satis dictũ est in præcedentibus. Septimò. Substantia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipsum vt optimum. ergo maximè ipsum diligit. ergo voluntates beatorum sunt maximè conformes Deo. ergo non possunt fieri peruersæ. probatur prima consequentia, quia cum bonum inquantum huiusmodi sit diligibile, quod apprehenditur vt optimum, est maximè diligibile.

Secunda

Secunda verò, quia hoc habet ratio amoris, quòd voluntates se amantium sunt conformes. Tertia autem, quia cum voluntas diuina sit prima regula voluntatum, Deus est qui facit rectitudinem voluntatis.

ADVERTENDVM, quòd Deus dicitur facere rectitudinem voluntatis non solùm effectiuè, sed etiam formaliter & obiectiuè, quia videlicet voluntas intantùm est recta, inquantum adhæret Deo vt obiecto, & inquantum diuinæ voluntati conformatur vt suæ regulæ.

Octauò. Si anima beata posset transmutari de bono in malum, nondum esset in vltimo fine, sed hoc est contra rationem beatitudinis, ergo, &c. probatur consequentia, quia quandiu aliquid natum est moueri ad alterum, nondum habet vltimum finem.

ADVERTENDVM circa hanc conclusionem ex doctrina S. Thom. quæst. de Verit. quæst. vigesimaquarta, articulo septimo, & octauo, quòd licet liberum arbitrium creaturæ non possit naturaliter esse confirmatum in bono, vt scilicet nunquam possit flecti in malum: potest tamen per diuinam gratiã in bono confirmari. ideo cum dicimus animam beatam non posse de bono mutari in malum, non est intelligendum, quasi hoc sibi naturaliter conueniat, sed quia hoc habet ex diuina gratia per quam ad Dei visionem eleuatur: quanquam habeant angeli etiam ex propria natura, vt post primam electionem bonam mutari non possint in malum, vt inferius cap. 95. declarabitur.

CONSIDERANDVM tamen, quod licet illud non sit naturale animæ absolutè inquantum anima rationalis est, est tamen aliquo modo sibi naturale inquantum est beata, & aliquo modo inquantum est anima rationalis. Nam inquantum beata est, sibi conuenit ex natura beatitudinis vt Deum summè diligat, & vt eius desiderium sit omni ex parte repletum. Est enim beatus qui habet quicquid vult, & nihil mali vult, vt August. ait: ex quo sequitur necessariò, vt nullo modo possit eius volũtas deflecti in malum. inquantum verò anima rationalis est, sibi conuenit vt naturaliter feratur in beatitudinem sub vniuersalis ratione beatitudinis & consequenter vt feratur naturaliter in illud quod sub ratione summi boni & veræ beatitudinis apprehendit, ex quo sequitur vt ab eo deflecti non possit per voluntatem. Ista ergo immutabilitas beatorum à bono malum originaliter & primordialiter aliquo modo ex natura animæ dependet, sed formaliter & completiuè ex ipsa Dei visione prouenit, & ex diuina gratia. Cætera quæ circa hanc conclusionem difficultatem inducere possunt, superius in tertio libro sunt ostensa.

Quòd animæ malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo.

Caput 93.



SIMILITER etiam & animæ quæ statim post mortem efficiuntur in pœnis miseræ, redduntur immutabiles secundum voluntatem. Cap. 144.

1 Ostensum est enim in tertio, quòd peccato mortali debetur pœna perpetuo animarũ: non autem esset perpetua pœna animarum quæ damnantur, si possent voluntatem mutare in melius: quia iniquum esset quòd ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuò punirentur. voluntas igitur animæ damnatæ non potest mutari in bonum.

2 Præterea, ipsa inordinatio voluntatis quædã pœna est, & maximè afflictiua: quia inquantum habet inordinatam voluntatem aliquis displicent ei quæ rectè fiunt. & damnatis displicebit quòd voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

3 Adhuc, voluntatẽ à peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiã Dei: vt patet ex his quæ in tertio dicta sunt.* sicut autem bonorum animæ admittuntur ad perfectam participationem diuinæ bonitatis: ita damnatorum animæ à gratia totaliter excluduntur: non igitur poterunt animæ damnatæ in melius mutare voluntatem. Cap. 156. & 157.

4 Præterea, sicut boni in carne viuẽtes, omnium suorum operum & desideriorum finem constituunt in Deo: ita mali in aliquo indebito fine auertente eos à Deo. sed animæ separatæ bonorum immobiliter inhærebunt fini quem in hac vita sibi præstituerũt, scilicet Deo: ergo & animæ malorum immobiliter inhærebunt fini quem sibi elegerunt. sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

Super Cap. 93.



POSTQVAM ostendit S. Tho. animas bonorum post mortem habere voluntatem immutabilem in bono, consequenter ostendit malorum animas habere in malo immutabilem volũtatem, & arguit primò sic: Peccato mortali debetur pœna perpetua animarum: ergo voluntas animæ damnatæ non potest mutari in bonum. probatur consequentia, quia tunc non esset perpetua pœna. iniquum enim esset ex quo bonã haberent voluntatem, quòd perpetuò punirentur. Secundo. Inordinatio ipsa voluntatis quædam pœna est, & maximè afflictiua. ergo nunquam tolletur à damnatis. probatur antecedens, quia inquantum quis habet ordinatam voluntatem, displicent ei illa quæ rectè fiunt, contraria videlicet inordinationi suæ, & ipsis damnatis displicebit quòd voluntas Dei in omnibus impleatur, cui peccando restiterunt.

ADVERTE quod consequentiam relinquit S. Thom. manifestam ex eo quòd dictum est in præcedenti ratione pœnam damnatorum esse perpetuam. Tertiò. Damnatorum animæ à gratia totaliter excluduntur. ergo, &c. probatur antecedens ex comparatione ad animas beatorum, quæ ad perfectam participationem diuinæ bonitatis admittuntur. consequentia verò probatur, quia voluntas à peccato in bonum mutari nõ potest nisi per gratiam Dei. Quartò. Animæ separatæ bonorum immobiliter adhærebunt fini quem in hac vita sibi præstiterunt, scilicet Deo. ergo & animæ malorum immobiliter adhærebunt fini indebito quem sibi elegerunt. ergo sicut bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum voluntas poterit fieri bona. probatur prima consequentia, quia sicut boni in carne viuentes finem constituunt in Deo, ita & mali in aliquo fine indebito eos auertente à Deo.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ, 4. Sent. distinctione quinquagesima, quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 1. quod cum duplex voluntas in damnatis cõsiderari possit, scilicet naturalis & deliberatiua: voluntas naturalis in eis bona esse potest aliquo modo, scilicet secũdum speciẽ ipsius actus, sed voluntas deliberatiua in eis bona esse non potest, vnde cum dicimus voluntatem damnatorum esse immutabilem in malo, intelligimus de voluntate deliberatiua, non autem de voluntate naturali, quæ semper bona est. Propter quod rationes Scoti in 2. Sent. di. 7. quibus probat in dæmonibus & etiam damnatis posse esse bonum actum volendi, ex eo quòd ex puris naturalibus possunt bonum velle, propositum non infringunt: quanuis etiam addi possit, quòd licet aliquem bonum actum volẽdi à voluntate naturali elicitum habere possint, ille tamen actus non est perfectè bonus bonitate circunstantiarum, saltem circunstantia finis, quia illum ad malum finem ordinant vel actu vel virtute. volunt enim damnati esse & viuere sub peccato. vnde loco præallegato ad primum inquit S. Tho. quòd naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquãtum bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circunstantiis appetunt. & prima quæstione sexagesimaquarta, articulo secundo, ad quintum ait, quòd bono actu abutuntur ad malum. Ex quo patet, quòd nihil etiam voluntate naturali volunt quod sit perfectè bonum.

De immobilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis. Cap. 94.



SED quia quædã animæ sunt quæ statim post separationem ad beatitudinem nõ perueniũt, nec tamen sunt damnatæ: sicut illæ quæ secum aliquid purgabile deferũt, vt dictũ est, ostendendum est quòd nec etiam huiusmodi animæ postquam fuerint à corpore separatæ, possunt secundum voluntatem mutari. beatorum enim & damnatorum animæ habent immobilem voluntatem ex fine cui adhæserunt, vt ex dictis patet. sed animæ quæ secum aliquid purgabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis: decedunt enim cum charitate per quam inhæremus Deo vt fini. ergo etiam ipsæmet immobilem voluntatem habebunt. Cap. 91.

Super Cap. 94.



POSTQVAM ostendit S. Thom. voluntatem beatorum & damnatorum immutabilẽ esse, consequenter ostendit etiam animarum quæ sunt in purgatorio voluntatem esse immutabilem: & arguit sic: Animæ quæ secum aliquid purgabile deferunt, non discrepant in fine ab animabus beatis: ergo etiam ipsæ immobilem voluntatem habebunt, cum scilicet sint & ipsæ extra statum vitæ. probatur antecedens, quia cum charitate decedunt, per quam inhæremus Deo vt fini. consequentia verò probatur, quia beatorum animæ & damnatorum immobilem habent voluntatem ex fine cui adhæserunt, vt dictum est superiùs.

De causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus post separationem à corpore.

Cap. 95.



QVOD autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest. Finis enim, vt dictum est, se habet in appetitiuis sicut prima principia demonstrationis in speculatiuis: huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur: & error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturæ proueniret: vnde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut econuerso, nisi per mutationem naturę. non tamen qui errant circa principia, reuocari possunt per aliqua certiora: sicut reuocatur homo ab errore qui est circa conclusiones. Et similiter nec Cap. præced.

possit aliquis à vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. sic igitur & se habet circa finem: quia vnusquisque naturaliter habet desideriũ vltimi finis, & hoc sequitur in vniuersali naturam rationalem vt beatitudinem appetat: sed quòd hoc vel illud sub ratione beatitudinis & vltimi finis desideret, ex aliqua speciali dispo-
Ethic. cap. 8. sitione naturæ contingit. Vnde Philosophus dicit, ꝙ qualis vnusquisque est, talis & finis videtur ei. si igitur dispositio ista per quam aliquid desideratur ab aliquo vt vltimus finis, ab eo remoueri non possit: non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius. huiusmodi autem dispositiones remoueri possunt à nobis quandiu est anima corpori coniuncta. quòd enim aliquid appetatur à nobis vt vltimus finis, contingit quandoque ex eo ꝙ sic disponimur aliqua passione quæ citò transit: vnde & desiderium finis de facili remouetur, vt in contingentibus apparet. quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicuius boni vel mali per aliquem habitum: & ista dispositio non de facili tollitur: vnde & tale desiderium finis fortius manet: vt in temperatis apparet: & tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic igitur manifestum est, ꝙ dispositione manente qua aliquid desideratur vt vltimus finis, non potest illius finis desideriũ moueri: quia vltimus finis maximè desideratur. vnde non potest aliquis à desiderio vltimi finis reuocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quãdiu corpori vnitur: non autem postquam fuerit à corpore separata. dispositio enim animæ mouetur per accidẽs secundum aliquem motum corporis: cum enim corpus deseruiat animæ ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datũ est, vt in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. quando igitur erit à corpore separata, non erit in statu vt moueatur ad finem, sed vt in fine adepto semper quiescat. immobilis igitur erit voluntas eius quantũ ad desiderium vltimi finis. ex vltimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis: quia bona quæcunque aliquis vult, in ordine ad bonũ finem bene vult. malè autem quæcunque in ordine ad malum finem. non est igitur voluntas animæ separatæ mutabilis de bono in malũ: licet sit mutabilis de vno volito in aliud volitum: seruato tamen ordine ad eundem vltimũ finem. Ex quo apparet quòd talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat: cuius actus est eligere. electio enim est eorum quæ sunt ad finem: non autem vltimi finis. Sicut igitur nõ repugnat libero arbitrio quòd immobili voluntate desideramus beatitudinem, & miseriam fugimus in communi: ita non erit contrarium libero arbitrio quòd voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in vltimum finem: quia sicut nũc immobiliter nobis inhæret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi: ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur vt vltimus finis. Substantiæ autem separatæ, scilicet angeli, propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur, vltimæ perfectioni, quàm animæ: quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus: neque peruenire ratiocinando de principiis ad cõclusionem sicut animæ: sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis peruenire: & ideo statim quòd debito fini vel indebito adhæserunt, immobiliter in eo permanserunt. Non est tamen æstimandum quòd animæ postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittãt,
Cap. 186. sed in ea perseuerent: quia (vt suprà dictum est) corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animæ, non autem animæ immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseuerabunt.

Super Cap. 95.

OSTQVAM ostendit sanctus Thomas omnium animarum postquam sunt à corpore separatæ immobilem voluntatem esse, quia hoc dictum est ex immobili adhæsione ad finem prouenire, consequenter vult ostendere quomodo ex fine immobilitas voluntatis consequatur. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit propositum. Secundò differentiam in hoc inter homines & angelos manifestat. Tertiò remouet quoddam dubium.

QVANTVM ad primum ponit tres conclusiones. Prima est. Animæ separatæ voluntas immobilis est quantum ad desiderium vltimi finis. Ad huius autem declarationem præmittit primò, quòd cum ita se habeat finis in appetitiuis, sicut prima principia in speculatiuis: sicut illa naturaliter cognoscuntur, & error qui circa ea accideret, ex corruptione naturæ proueniret, non possetque fieri mutatio de vera acceptione eorum in falsam, aut econuerso, nisi per mutationem naturę, eò quòd non sint ipsis aliqua certiora aut manifestiora per quæ aut reuocari homo possit ab errore, aut seduci: ita & vnusquisque naturaliter habet desiderium vltimi finis. Nam naturam rationalem in vniuersali sequitur vt beatitudinem appetat: quod autem hoc vel illud in particulari sub ratione beatitudinis & vltimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturæ contingit. vnde & Philosophus dicit quòd qualis vnusquisque est, talis & finis videtur ei: quæ dispositio si ab aliquo remoueri non possit, non poterit eius voluntas quantum ad desiderium illius finis immutari. Præmittit secundò, quòd huiusmodi dispositiones remoueri possunt à nobis quandiu est anima corpori coniuncta. Nam quandoque illa dispositio est aliqua passio, quæ quia citò transit, desiderium finis de facili transit, vt in continentibus apparet. quandoque verò est habitus, qui quia non de facili tollitur, desiderium finis fortius quidem manet, vt in temperatis apparet, sed tamen in hac vita auferri potest, sicut & habitus.

ISTIS suppositis arguit sic: Anima non est in statu mutabili à dispositione habita, postquam fuerit à corpore separata: ergo quãdo erit à corpore separata, non erit in statu vt moueatur ad finem, sed vt in fine adepto semper quiescat. ergo erit immutabilis quantum ad desiderium vltimi finis. probatur prima consequentia, quia manente dispositione qua aliquid desideratur vt vltimus finis, non potest desiderium illius finis remoueri, cum ab eo per aliquid magis desiderabile reuocari non possit. antecedens verò probatur, quia dispositio animæ mouetur per accidens secundũ aliquem motum corporis sibi naturaliter dati, vt in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Secunda conclusio est. Voluntas animæ separatæ non est mutabilis de bono in malum: probatur, quia ex vltimo fine tota bonitas vel malitia voluntatis dependet. Nam quæcunque bona aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult, malè autem quæcunque vult in ordine ad malum finem.

Tertia conclusio est: Talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat. Probatur primò. Actus liberi arbitrij est eligere, sed hic manet stante tali immutabilitate. ergo, &c. probatur minor: Electio est eorum quæ sunt ad finem. sed cum illa immutabilitate circa finem stat mutabilitas voluntatis de vno in aliud volitum, in ordine tamẽ ad eundem finem. ergo, &c. Secundò. Non repugnat libero arbitrio quòd immobili voluntate desideramus beatitudinem, & miseriam fugimus in communi: ergo neque quòd voluntas feratur in aliquid determinatum sicut in vltimum finem. probatur consequentia, quia sicut nunc nobis inhæret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam tunc immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur vt vltimus finis.

AD euidentiam primæ conclusionis considerandum est, quòd per dispositionem qua aliquid desideratur vt vltimus finis, tria possumus intelligere. Primò ipsam actualem apprehensionẽ, ipsumque iudicium intellectus quo apprehendit aliquid tanquam summum bonũ & vltimum finem, ad quod iudicium sequitur actuale desiderium voluntatis in illud. Secundò ipsum actuale desiderium actualemque affectionem ad aliud tanquam ad vltimum finem, ex quo ligatur voluntas vt in aliud tanquam in finem vltimum inclinari non possit. Tertiò aliquam dispositionem per modum actus primi, tam in intellectu quàm in voluntate causatam ex actu peccati, & ex causa inductiua ad peccandum, per quam & intellectus sit dispositus ad iudicandum aliquid tanquam summum bonum & vltimum finem, & voluntas sit inclinata ad illud tanquam vltimum amandum & desiderandum. Non videtur autem primo aut secundo modo posse accipi talis dispositio, quia actualis operatio intellectus & actualis motus voluntatis non necessariò continuatur vt post mortem maneat, imò videtur necesse esse vt interrumpatur, saltem cum quis morti appropinquat propter alterationem corporis, ex qua vsus sensuum impeditur, & consequenter actus intellectiuæ partis. Videtur ergo accipienda tertio modo. Nam ex inducente intellectum ad falsum iudicium de fine, & appetitum ad malam inclinationem, ex actu etiam tam intellectus quàm voluntatis relinquitur in vtroque aliqua dispositio ad similes actus inducens, quæ quidem etiam fuisset, si dum anima erat coniuncta corpori, non fuisset in habitum conuersa, ipsa tamen à corpore separata conuertitur in habitum & quasi in naturam, eo quòd anima tunc ad statum immutabilitatis sit reducta, & ideo remanet, & simile iudicium intellectus de fine, & affectio similis erga ipsum sicut ante separationem fuit.

CONSIDERANDVM secundò, vt dat intelligere sanctus Thomas in his quę præmisit, quòd intellectus dupliciter potest reuocari & remoueri ab opinione quam habet, aut scilicet ex remotione dispositionis qua ad illam opinionem inclinabatur, aut ex aliquo certiori vel manifestiori ex quo apparet intellectui quod prius existimabat verum, non esse verum, eo quod illi aut certiori aut manifestiori non cõcordet: sed reuocatio intellectus circa principiorum existimationem non potest esse per aliqua certiora aut euidentioria, quia nihil est aut certius, aut euidentius vel manifestius veritate primorum principiorum. ideo necesse est ipsam fieri per mutationem illius dispositionis per quam intellectus talem existimationem de principiis habebat. Vnde cum natura sit quæ ad veram existimationẽ principiorum inducit, nõ potest quis ab ipsa in falsam existimationem, nisi per aliquam naturæ corruptionem caderet: à falsa verò existimatione ad veram reduci nõ potest nisi per sanationem naturæ. Circa conclusiones autẽ potest immutari intellectus ex propositionibus aut certioribus aut manifestioribus. Nam si verũ fuerit iudicium, potest mutari in falsum, quia occurrit sibi aliqua propositio, quæ quidẽ licet sit falsa, apud ipsum tamen est manifestius vera. si verò fuerit falsum, mutari potest in verum ex cognitione alicuius principij habentis certam veritatem cui ipsam conclusionẽ videt repugnare. Quod dicimus de intellectu, idem de appetitu suo modo est dicendum. Nam cum in aliquid tanquam

in finem

in finem vltimum inclinatur, non potest ab illa inclinatione remoueri per aliquid magis desiderabile, cum sit de ratione vltimi finis vt summè diligatur. ideo si debet talis inclinatio & desideriū remoueri, oportet hoc esse per mutationem illius dispositionis qua intellectus iudicat illud esse vltimum finem & summum bonum, & per mutationem illius dispositionis qua ipsa voluntas in illud tanquam in vltimum finem inducebatur. vnde manente eadem dispositione circa finem non potest inclinatio & appetitus finis remoueri, sed appetitus eorum quæ sunt ad finem, remoueri potest ex eo quòd aliquid ipso est magis desiderabile, scilicet finis. Nam cum iudicatur aliquid aut contrariū aut inconueniens fini desiderato, cessat illius desiderium. Propterea bene probauit sanct. Thom. quòd manente dispositione qua aliquid desideratur vt vltimus finis, non potest illius finis desiderium remoueri, quia vltimo fine nihil est magis desiderabile.

CIRCA illam propositionem, Dispositio animæ mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis, considerandum est, quòd intelligitur ad hunc sensum, quòd, si aliqua dispositio animæ quæ in aliquod tanquam in bonum fertur, remoueatur, hoc non potest esse nisi per aliquā transmutationem factam in corpore, inquantum videlicet ab aliqua dispositione corporis depēdet. Cum enim anima sit in corpore ad suam perfectionem acquirendam, & consequenter in ipso moueatur ad finem, oportet eam diuersimode secundum corporis dispositionem disponi, & ad finem moueri. Videmus enim quòd stante aliqua concupiscentiæ passione, anima aliquid indicat bonum & illud appetit: qua cessante non amplius iudicat bonum, nec illud amplius desiderat, ideo cum anima est à corpore separata, non amplius ad aliquam dispositionem, aut ad aliquem finem acquirendum mouetur, sed in dispositione habita & in fine adepto quiescit.

CIRCA probationem secundæ conclusionis aduertendum primò, vt est de mente sancti Thomæ prima secundæ quæstione 19. articulo secundo, ad primum, quòd cùm finis ad voluntatem comparetur sicut obiectū, non autem ad alias vires, non differt in ipsa voluntate bonitas quæ est ex obiecto, & bonitas quæ est ex fine, nisi forte per accidens: sicut finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate: & ideo cum bonitas actus dependeat ex obiecto, constat quod bonitas actus interioris volūtatis ex fine dependet, & similiter est de malitia. Et quia, vt dicitur prima secundæ, quæst. 18. art. 6. id quod est ex parte voluntatis, se habet vt formale ad id quod est ex parte exterioris actus. ideo actus humani species consideratur formaliter quidem, id est completiuè secundum finem, materialiter autem secundum obiectum. propterea bene hic dicitur, quòd ex vltimo fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, id est & actus interioris eliciti, & actus ab ea imperati.

CONSIDERANDVM secundò, quòd non dixit sanctus Thomas absolutè quæcunque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene velle, sed dixit quæcunque bona: quia non sufficit ad bonitatem actus ordo ad bonum finem. Nam qui vult furari vt det eleemosynam, non dicitur habere simpliciter bonam voluntatem, sed requiritur etiam bonitas ex obiecto & aliis circunstantiis.

CIRCA tertiam conclusionem aduertendum ex doctrina sancti Thomæ in q. de Ma. loco allegato, quòd mutari de bono in malum, aut econuerso, non est de ratione liberi arbitrij, sed sibi tantùm conuenit, inquantum est in natura potenti deficere. vnde hoc in Deo non inuenitur, in quo tamen liberum ponimus arbitrium, sed bene per se conuenit libero arbitrio vt diuersa possit eligere in ordine ad finem, & sic etiam in Deo ponitur, qui potest eligere diuersa, in quibus suam bonitatem manifestet. propterea bene probat sanctus Thomas cum immutabilitate voluntatis circa vltimum finem libertatem arbitrij stare, quia cum ipsa stat electio & mutatio de vno volito in aliud volitum.

SED contra prædicta dubia quædam occurrunt: arguit enim Scotus in secundo distinctione septima quòd voluntas habituata non necessariò habet actum malum. Primò, quia nullus habitus est potentiæ ratio agēdi modo opposito modo proprio illius potentiæ, cum causa secunda inquantum causa secunda non determinet modum agendi causæ primæ, voluntas autem non habituata ex sua libertate potest non velle, ergo &c. Secundò. Quia omne inclinatiuum voluntatis ad peccatum, vel ad actum peccati, inclinat ad aliquem actum vnum in specie. non inconuenit autem quòd voluntas possit habere alium actum in specie ab illo, & tunc non habere illum, cum non possit simul habere plures actus, & consequenter non inconuenit quòd habeat actum bonum: & sic non sequitur quòd ex dispositione acquisita in vita & remanente in anima separata, voluntas habeat voluntatem immutabilem in malo. Arguit etiam quòd ex apprehensione immobili non reddit anima se obstinatam, quia hoc non est dum est in corpore, cum tunc habeat mobilem apprehensionem, nec dum est extra corpus, quia in instanti separationis obstinatur & damnatur, & tamen tunc non habet immobilem apprehensionem, cum in illo nihil intelligat, ergo &c.

POTEST etiam argui contra secundam conclusionem & eius probationem ex dictis Durandi, quia non est necesse quòd voluntas damnati adhærens malo fini, omnia quæ agit, ex illo fine deducat, cum non omnia videat damnatus in malo fine, sicut beati omnia in suo fine vident, à voluntate autem adhærente peruerso fini potest bonum opus procedere, si non deducatur ex illo fine, ergo &c.

AD primum Scoti dicitur primò, quòd licet voluntas respectu eorum quæ sunt ad finem, libera sit, & necessariò in illa non feratur, respectu tamen finis vltimi & summi boni necessitatem habet: & ideo si qua dispositio vel habitus inclinet ipsam in aliquid sub ratione finis vltimi & summi boni, in illud necessariò fertur: & tunc habitus ille non est voluntati ratio agendi contra proprium modum ipsius, sed secundum propriā eius inclinationem ad finem. Dicitur secundò, quòd non solus habitus aut dispositio voluntatis vel intellectus constituit voluntatem immobilem, sed & status animæ, quia videlicet est extra viam & statum mutationis, in quo ab ipsa poterat habitus omnis moralis & omnis dispositio ad malum inclinans remoueri. Concurrit etiam ad hoc diuina iustitia, per quam iustè anima destituitur omnino diuina gratia, quæ necessaria est ad hoc vt homo à malo redeat ad bonum, vt ex superioribus constat. Ad secundum dicitur, quòd licet habitus aut dispositio manēs in anima inclinet ipsam ad vnum actum in specie, quia inclinat ipsam ad desiderium peruersi alicuius finis, non tamen oportet, vt alium actum habeat prætermisso omnino illo ad quem ex habitu inclinatur, sed semper est in appetitu illius peruersi finis, & omnem alium actum quem elicit, ad illum ordinat. non est autem inconueniens plures actus simul esse in voluntate, quorum vnus ad alium ordinem habet & dependentiam. & si dicatur quòd nō est semper in actuali consideratione illius finis peruersi, oportet tamen dicere, quòd saltem virtualiter manet in quocunque alio actu illius peruersi finis appetitus. Sicut enim in hac vita vnumquodque desideratur, inquantum in ipso est aliqua participatio beatitudinis quam vnusquisque naturaliter desiderat, ita in damnatorum statu vnumquodque desideratur inquantum est in eo aliquo modo participatio eius quod vt finis vltimus desideratur.

AD tertium dicitur primo, quòd vtique ex immutabili apprehensione qua apprehenditur ab anima aliquid sub ratione vltimi finis, sequitur obstinatio qua voluntas illi fini immobiliter adhæret, & ab illo fine discedere non potest.

Dicitur secundò, quòd talis obstinatio causatur inchoatiuè non ab immobili apprehensione, sed absolutè ab apprehēsione talis finis in via: quia ex hoc quòd in via fuit tale iudicium quo intellectus iudicauit esse summum bonum & vltimum finem quod verè summum bonū non est, & fuit etiam inclinatio voluntatis in illud tanquam in vltimum finem: sequitur in anima separata obstinatio in malum: completiuè autem & perfectiuè est ab immobili apprehensione existente in anima dum est separata, quia enim cum tali apprehensione & dispositione, modo superius explicato, cum anima separatur à corpore, ad eum statum deuenit, in quo à dispositione quam secum detulit, mutari non potest, illius apprehensio facta est immutabilis: & ex illa facta est obstinatio completa. Cum autem contra hoc instatur, quia in instanti quo anima separatur à corpore, non est talis apprehensio eò quòd tunc anima nihil intelligit: Dicitur primò quòd falsum est animam tunc nihil intelligere: cum enim in eodem instanti separetur & sit separata, in illo instanti conueniens est vt aliquam habeat apprehensionem circa illud cui existens in corpore afficiebatur, & pro quo tunc primò incipit puniri.

Dicitur secundò quòd cum obstinationis volūtatis nominet ipsius immobilem adhæsionem ad malum: adhæsio autem voluntatis ad aliquid nō fit absque illius apprehensione, non potest in aliquo instanti voluntas primò esse obstinata, in quo non sit immobilis apprehensio per intellectum: & ideo in quocunque instanti, siue sit primum instans separationis à corpore, siue aliud instans, ponatur voluntas obstinata: oportet in eo immobilem ponere intellectus apprehensionem.

ATTENDENDVM tamen quòd licet anima in instanti separationis habeat immobilem apprehensionem, & tunc primò incipiat esse obstinata: non tamen in illo habet demeritum, vt quidam dicunt, quia meritum & demeritum non est animæ solius, sed compositi, scilicet hominis, in illo autem instanti homo non est: sed est primum instans sui non esse, & primum instans in quo anima primo punitur & est obstinata. Remanet enim in illo instanti anima: propter quod non repugnat sibi aliquam habere operationem: sed homo non remanet vt mereri possit.

EX his etiam patet quòd Durandi obiectio non procedit. Dicitur enim primò quòd oportet damnati voluntatem omnia quæ vult velle in ordine ad peruersum finem cui adhæret: quia semper est aut in actuali aut in virtuali desiderio illius finis, vt pote sibi facto cōnaturali. & ideo nihil potest bene velle: cū actus ad indebitum finem ordinatus non possit esse bonus.

Dicitur secundo quòd etsi damnati non omnia simul videant in peruerso fine cui adhærent: vnumquodque tamen quod particulariter eligunt, ad peruersum finem ordinant.

Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas differentiam inter homines & angelos quantum ad immobilitatem voluntatis ex fine, & ponit hanc conclusionem: Angeli statim quòd debito fini vel indebito adhæserunt, immobiliter permanserunt; in eo probatur, quia propinquiores sunt secundum naturam in qua creātur, vltimæ perfectioni, quàm animæ: quia videlicet non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque peruenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animæ: sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis deuenire.

ADVERTENDVM primò circa hanc conclusionem, quòd per eam vult sanctus Thomas ponere differētiam inter immobilitatem hominum & angelorum, quia immobilitas non conuenit homini statim post electionem debiti vel indebiti finis: sed quandiu homo in hac vita permanet, potest mutari voluntas eius, & remoueri ab eo cui adhæret vt fini: immobilitas autem sibi conuenit tantùm post separationem animæ à corpore: sed angelus post primam electionem siue adhæsionem ad finem, statim habet immobilem voluntatem; ita quòd ab illo fine discedere amplius non potest.

ADVERTENDVM secundò, quòd differentiæ causa hîc assignata inter homines & angelos, sic est intelligenda, quòd cùm vltima perfectio intellectualis naturæ sit actualis contemplatio veritatis: angelus huic propinquissimus est: quia omnium quæ naturaliter natus est intelligere, habet à principio sui esse habitualem cognitionem. habet enim rerum species sibi congenitas: & simplici intuitu natus est conclusiones in principiis contemplari: non autem indiget accipere species intellectuales à sensibus: aut ratiocinando ad cognitionem veritatis peruenire: ideo statim cum voluerit, contemplari veritatem potest. anima autem rationalis ab hac perfectione remotior est, quia creatur absque formis intelligibilibus: & eas à sensibus accipiat oportet: item non statim in principiis conclusiones intuetur: sed necesse est vt ratiocinando in eorū cognitionē deueniat: ideò non potest statim veritatem contēplari: sed opus est vt habitualē prius cognitionem accipiat eorum quæ nata est naturaliter cognoscere.

ADVERTENDVM tertiò ex doctrina sanct. Tho. in q. de Ma. q. 16. ar. 5. quòd cum mutatio non conueniat nisi existenti in potentia, non potest intellectus mutari de illa cognitione in oppositum, nisi ad vtrunque sit in potentia. videmus enim quòd intellectus noster non potest mutari à vera cognitione primorum principiorum in falsam, stante perfectione naturæ: quia nō est in potentia ad eam, sed habet sibi à natura habitualiter inditam. cum ergo angelus nō sit in potentia ad cognitionem eorum quę natus est naturaliter cognoscere, sed omnium habitualem notitiam actu habeat, non indigeatque ex naturaliter notis in aliqua sibi ignota deuenire: anima autem rationalis sit in potentia respectu conclusionis, in actu verò respectu primorū principiorum, & propterea indigeat à principiis

naturaliter notis ad ignotas conclusiones deuenire ratiocinando: Angelus apprehensionem circa naturaliter cognita immobilem habet, sicut nos primorum principiorum habemus notitiam: anima autem circa conclusiones mobilem habet apprehēsionem: & quia (vt deducit ibidem san. Thomas) quod aduenit alicui, aduenit ei secundum modum suæ naturæ, etiam respectu supernaturalis boni Angelus immobilem apprehēsionem habet, anima autem mobilem. ex hoc vlterius sequitur, quòd cum voluntas intellectui proportionetur, Angelus immobilem etiam electionem habet: anima verò mobilem: quia videlicet ille immobiliter in eo quod semel elegit perseuerat: anima verò potest ab illo quod elegit auerti.

ADVERTENDVM tamen quòd cum dicimus primam electionem Angeli & primam eius apprehensionem immobilem esse, quòd loquimur de perfecta & completa electione, similiter de perfecta & completa apprehensione, quæ videlicet dicit completum iudicium intellectus, non autem de imperfecta electione & imperfecta apprehensione: quod dico, quia videtur dæmon aliquando mutasse iudicium & electionem, sicut cum primò induxit Iudæos ad occidendum Christum, postea voluit ipsam Christi passionem per vxorem Pilati impedire: sed hoc fuit, quia non habuit perfectum iudicium circa ea quæ Christi erant, sed dubium & incertum: & ideo nunc vnum bonum iudicabat, nunc alterum.

SED contra prædicta dubitatur. Arguit enim Scotus primò contra hoc quod dictum est obstinationem Angeli ex immobilitate apprehensionis eius prouenire: quia cum intellectus Angelicus fuerit rectus in apprehendendo antè peccatum: sequitur quòd nunquam potuisset peccare. Arguit secundò, quòd per primam electionem non est factus impeccabilis: quia cum voluntas vt est prior naturaliter sua volitione, non aliter se habeat per hoc quòd est sub actu volendi, quàm prius: sequitur quòd per illum actum volendi non se habet aliter in causando: & consequenter si primū actum volendi liberè elicit, etiam secundum eliciet liberè. Arguit tertiò, quòd carere discursu non sit ratio immutabilitatis in Angelo: quia intellectus hominis ita immobiliter adhæret ei ad quod discurrit, sicut Angelus illud sine discursu apprehendens, ita enim conclusionem certitudinaliter & absque dubio tenet, sicut Angelus ipsam tenet videndo eā in principiis sine discursu. Cōfirmatur per Aureolum, quia in principio falso potest quis apprehendere conclusionē falsam: nec tamē immobilitatur in ea.

AD primum horum dicitur, quòd dupliciter possumus loqui de apprehensione & electione libera, scilicet aut de ea quæ est imperfectè & incompletè libera, aut de ea quæ est libera completè & perfectè. Cum ergo dicimus apprehensionem & electionem Angeli immobilem esse, intelligimus de completè & perfectè libera: quia ista est propriè actus eius: non autem de libera incompletè. modò dicimus quòd prima electio primáque apprehensio Angeli licet fuerit libera & meritoria, non fuit tamen completè libera: vnde non sequitur quòd fuerit immobilis: & consequenter non sequitur quòd si prima apprehensio Angeli fuerit recta, quòd in sequenti instanti non potuerit peccare.

VBI aduertendum est, quòd sicut voluntas nostra necessariò inclinatur ad felicitatem in communi, ita quòd non potest velle miseriam: ita voluntas Angeli in primo instanti suæ creationis erat determinata ad bonum: ita quòd non poterat malè velle: in secundo verò instanti poterat & in bonum & in malum inclinari: vnde etsi in primo instanti Angelus posset habere actum liberum quantum ad exercitium actus, eò quòd posset elicere vel nō elicere actum, non erat tamen ille actus perfectè liber, quia quantum ad specificationem erat determinatus ad vnum, cum non posset terminari nisi ad bonum: in secundo autem instanti poterat habere actum perfectè liberum, quia videlicet in potestate sua erat elicere vel nō elicere actum, & bene & malè eligere, Vnde post electionem in secundo instanti habitam voluntas Angeli immobilitata est.

EX hoc remouetur obiectio quæ fit contra sanct. Th. dum prima parte, q. 63. articulo quinto ad 2. tenet Angelos omnes in primo instanti habuisse actum liberum & meritorium: articulo autem sexto ad tertium, inquit quòd Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. Videtur enim ex his sequi quòd nullus Angelus peccauerit. Sed dicitur quòd hoc non sequitur, quia cum dicitur Angelum habere liberum arbitrium inflexibile post electionem, intelligitur (vt diximus) de electione completè libera, quæ scilicet poterat elici & benè & malè: hoc autem modo in primo instanti non habuerunt omnes Angeli in primo instanti actum liberum, sed liberum tantùm quo ad exercitium actus, & quo ad hoc bonum vel illud eligendum, determinatum autem ad bonum. Vnde non sequitur quòd post illud meritum quod habuerunt in primo instanti, non potuerint peccare in secundo instanti in quo omnimodam libertatem habuerunt etiam ad bonum & malum, sed quòd post electionem habitam in secundo instanti, nec mali possunt bene velle, nec boni malè. Responsio autem quam dat Capreolus in secundo, distinctione quarta, cōclusione quinta, scilicet quòd dictum sancti Thomæ, scilicet quòd angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, intelligitur de electione ex puris naturalibus & secundum inclinationem solius naturæ elicita, non autem de electione elicita Deo per gratiam mouente angeli voluntatem ad supernaturalia, qualis fuit electio in primo instanti habita, non videtur mihi esse ad mentem sancti Thomæ. Nam in quæstionibus de malo, quæstione decimasexta, articulo quinto, ex eo quòd voluntas angelorum naturaliter est immutabilis circa ea quæ ad ordinem naturæ pertinent, & omne quod aduenit alicui aduenit ei secundum modum suæ naturæ, concludit quòd immobiliter perseuerant in euersione vel in conuersione respectu supernaturalis boni. Ex his enim patet quòd non solùm electio secundum naturalem inclinationē elicita in ipsis est immobilis, sed etiā ea quæ Deo per gratiā mouēte eius voluntatē ad supernaturalia producitur.

NEC OBSTAT quod inquit in prima parte, quæst. 64. articulo primo: & secundo Sententiarum, distinctione vigesimatertia, quæstione prima, articulo primo, nullam creaturam posse fieri quæ sit impeccabilis per naturam: Et q. de veritate, quæstione vigesimaquarta, articulo septimo, nullam posse esse creaturam cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatū in bono. Illud enim intelligitur quòd nulli creaturæ potest conuenire vt nunquam possit peccare, sed cuilibet conuenit ex sua natura vt aliquando peccare possit, non autem quin alicui creaturæ possit conuenire ex sui natura, vt post liberam electionem bonam non possit amplius in malum flecti. Ideo melius dicendū puto iuxta prędicta, quòd illud dictum intelligendum est de electione tam ex gratia, quàm ex viribus naturalibus elicita, quæ est merè libera, quæ scilicet elicitur ab angelo pro illa mēsura in qua non est determinatus ad bonum, sed habet libertatem ad bene aut malè volendum: quod sanè conuenit angelo in secundo instanti sui esse, non autem in primo. Sicut autem dicimus de electione, ita de apprehensione angeli dicendum est.

Ad secundum negatur quòd voluntas vt prior aliqua sua volitione elicienda non aliter se habeat prout est sub aliquo actu volendi quàm prius: imò aliter se habet, quia antequam esset sub actu volendi perfectè libero, erat ad alios actus indeterminata, & in se ad nullum obiectum determinata erat in secundo instanti sui esse: ipsa autem posita sub primo actu perfectè libero necessitatur ad obiectum illius actus, & ad modum eius, ita quod non potest in oppositum: determinatur etiam & necessitatur ad hoc, vt omnes alij actus quos eliciet, conformiter isti primæ electioni eliciantur: vnde voluntas ipsa sub illo primò actu existens & aliter se habet in se, & aliter in causando.

Ad tertium dicitur primò, quòd carere discursu actuali in aliquo particulari, non est ratio immobilitatis angelorum, sed vniuersaliter carere discursu tam in actu quàm in potētia, ita quod quia angelus talis naturæ est, quòd simul & principium & conclusionem apprehendit, nihílque cum discursu potest accipere, non habet viam reuocationis ab eo quod semel bonum esse iudicauit & elegit, vt superius diximus.

Dicitur secundò, quòd intellectus humanus, licet aliquam conclusionem practicam certitudinaliter teneat veram vt nunc, non tamen ipsam absolutè immobiliter veram tenet, quia potest aut ex passione aut ex alia occurrente ratione sibi manifestiore & probabiliore, vel alio modo in oppositum iudicium deduci, quod in angelo esse non potest. in quo passio locum non habet, & cui ratio ad oppositum deducens non potest occurrere, quum ad considerationem veritatis per ratiocinationē non deueniat.

AD confirmationem dicitur quòd homo in principio falso videns falsam conclusionem, & vtrumque existimans esse verum, non immobilitatur in ea, quia potest per rationem & discursum deduci ad oppositum conclusionis visæ in principio falso, & etiam in oppositum principij: angelus autem (vt dictum est) discurrere non potest, ideo non est similis ratio.

Quantum ad tertium remouet sanctus Thomas quandam tacitam obiectionem. Quia enim dictum est animam à corpore separatam immutabilem esse, quia immobiliter adhæret fini cui existens in corpore adhæserat, posset aliquis arguere quòd si ista immutabilitas sibi cōuenit dum est separata, sibi dum reunietur corpori non conueniet. Hoc autem remouet sanctus Thomas dicēs quòd animæ etiam in resurrectione postquam reassument corpora, immobilitatem voluntatis non amittent, quia tunc corpora secundum animæ exigentiam disponentur, non autem econuerso.

ADVERTENDVM primò, quòd hoc intelligendum est de animabus quæ dum separantur à corpore, ponuntur totaliter extra statum viæ, & quæ in vniuersali resurrectione assument corpora: non autem de iis quæ separantur ad modicum tempus iterum per diuinam dispositionem ad corpus redituræ, vt de anima Lazari fuit. tales enim animæ non ponuntur omnino extra statum viæ, & ideo dum reuniuntur ad corpus, mutabilem iterum accipiunt voluntatem.

ADVERTENDVM secundò, quòd licet materia sit propter formam, & ideo oporteat ipsam secundum exigentiam formæ disponi: alia tamen est exigentia animæ in principio sui esse, & alia exigentia in resurrectione. in principio enim sui esse est exigentia tantùm secundum naturæ conditionem, vnde vt per ipsum possit via sensuum cognitionem accipere, requirit naturaliter corpus ex contrariis compositum, quod secundum suam naturam est corruptibile: in resurrectione autem erit exigentia non tantùm secundum naturæ conditionem, sed etiam secundum conditionem sibi diuinitus datam, qua plenè corpori quantū ad esse dominari possit, vnde secundum quòd ipsa immortalis & incorruptibilis erit, ita & corpus incorruptibile reassumet. Quod ergo hîc dicitur quòd corpora in resurrectione secundū exigentiam animæ disponentur, intelligitur de exigētia animæ diuina virtute & dispositione perfectæ, non autē de exigentia secundùm naturalem eius duntaxat cōditionem. Cætera quæ ad hanc materiam spectant, vide apud Capreolum secundo Senten. dist. 7.

De finali iudicio. Cap. 96.

EX præmissis igitur apparet quòd duplex est retributio pro iis quæ homo in vita gessit: vna secundum animam quam aliquis percipit statim cum anima fuerit à corpore separata: alia verò retributio erit in resumptione corporum secundum quòd quidam impassibilia & gloriosa corpora, quidam verò passibilia resumēt & ignobilia. Et prima quidem retributio sigillatim fit singulis, secundum quòd diuisim singuli moriuntur. Secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio qua diuersa redduntur secundum diuersitatem meritorum, iudicium requirit. necesse est ergo duplex esse iudicium vnum quo diuisim singulis quantum ad animam redditur pœna, vel præmium: aliud autē est commune, secundum quod quātum ad animam & corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. & quia Christus sua humanitate secundum quam passus est, & resurrexit, nobis & resurrectionem & vitam æternam promeruit: sibi competit illud commune iudicium quo resurgentes vel præmiantur vel puniuntur. propterea de eo dicitur Ioan. 5. Potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.

Idem 4. Sen. d. 57. q. 1. artic. 1.

Oportet

Oportet autem iudicium proportionale esse his de quibus iudicatur; & quia finale iudicium erit de præmio vel pœna visibilium corporum, conueniens est vt illud iudicium visibiliter agatur. Vnde etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possunt videre tam boni quàm mali. visio autem diuinitatis eius beatos facit, vt in
*Cap.51. tertio ostensum est. vnde à solis bonis videri poterit. iudicium autem animarum quia de inuisibilibus est, inuisibiliter agitur. Licet autem Christus in illo finali iudicio authoritatem habeat iudicandi, iudicabunt tamē simul cum illo velut iudicis assessores, qui ei præ cæteris adhæserunt, scilicet Apostoli, quibus dictum est Matth. 19. Vos qui secuti estis me sedebitis super sedes iudicantes duodecim tribus Israël. quæ promissio etiam ad illos extenditur qui Apostolorum vestigia imitantur.

Super Cap. 96.

POSTQVAM determinauit sanctus Thomas de vniuersali resurrectione, consequēter de finali iudicio resurrectionē concomitante determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de ipso finali iudicio. Secundò de iis quæ finale iudicium consequentur. Quantum ad primum ponit quatuor cōclusiones. Prima est: Necesse est esse duplex iudicium, vnum scilicet quo diuisim singulis quantum ad animam redditur pœna vel præmium. Aliud verò commune, quo quantum ad animam & corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. Probatur. Duplex est retributio pro iis quæ homo in vita gessit. Vna scilicet secundum animam, quam aliquis percipit statim quum anima fuerit à corpore separata, quæ sigillatim fiet. Alia verò erit in reassumptione corporum, secundum quòd quidam impassibilia & gloriosa corpora, quidam verò passibilia resument & ignobilia, quæ simul omnibus fiet, ergo, &c. Probatur consequentia, quia omnis retributio qua diuersa redduntur secundum diuersitatem meritorum, iudicium requirit.

ADVERTENDVM primò, quòd conclusio hæc intelligitur non de necessitate absoluta, sed de necessitate congruentiæ. Aduertendum secundò ex doctrina sancti Thomæ, Quarto, dist. 47. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 1. quòd sicut particulare iudicium fit singulariter de vnoquoque, inquantum est singularis persona, ita commune iudicium de vnoquoque fiet secundum quòd est pars totius humani generis, sicut etiam secundum humanam iustitiam dicitur quis iudicari, quando iudicium datur de communitate cuius ipse est pars, vnde & propria sententia illius generalis iudicij erit vniuersalis separatio bonorum à malis. Propterea bene dicitur hîc quòd per commune iudicium redditur omnibus simul quantum ad corpus & animam quod meruerunt.

Secunda conclusio est: Illud commune iudicium quo resurgentes vel præmiantur vel puniuntur, competit Christo, & intelligitur secundum humanam naturam. Probatur, quia Christus sua humanitate secundum quam passus est & resurrexit, nobis & resurrectionem & vitam æternam promeruit.

Confirmatur per illud Ioannis 5. Potestatem dedit ei iudiciū facere, &c.

ADVERTENDVM primò ex doctrina sancti Thomæ, 3. parte, q. 59 art. 2. & in 4. Sent. dist. 48. quæst. 1. art. 1. quòd dupliciter iudiciū alicui conuenit. Vno modo tanquam habenti primariam authoritatem iudicandi: alio modo tanquam cui committitur iudicare ab habente primariam authoritatem. Primo ergo modo conuenit Christo iudicare, inquantum est Deus. iudicare verò secundo modo sibi cōuenit inquantum est homo, qui est totius ecclesiæ caput. vnde rationes Scoti in quarto, dist. 48. q. 1. quibus probat non conuenire Christo secūdum humanam naturam iudicare primaria & suprema authoritate, contra mentem san. Thomæ non procedūt. Aduertendum secundò, quum arguitur Christo conuenire iudiciariam potestatem, quia nobis & resurrectionem & vitam ęternam promeruit, quòd non intelligitur de merito cum exclusione causæ efficientis, sed cum eius inclusione. Quia enim Christus nobis ista meruit & efficienter causauit secundum humanitatem, inquantum erat diuinitatis instrumentum: ideo meruit vt sibi potestas iudicādi inter bonos & malos traderetur. Propterea rationes Scoti quibus probat malè probari Christo conuenire iudiciariam potestatem eò quòd nobis salutem meruerit, non procedunt contra nos, quia procedunt ac si diceremus Christum fuisse solam causam meritoriam salutis, & nullo modo causam efficientem. Tertia conclusio est: Conueniens est vt illud iudicium visibiliter agatur, id est, quòd fiat visibilis omnium cōgregatio, & visibilis separatio bonorum à malis. Probatur. Finale iudicium erit de præmio vel pœna visibilium corporum, ergo, &c. probatur consequentia, quia oportet iudicium proportionale esse iis de quibus iudicatur.

Confirmatur primò, quia etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possunt videre tam boni quàm mali, licet eius diuinitas cuius visio beatos facit, à solis bonis possit videri. Confirmatur secundò, quia iudicium animarum, quia de inuisibilibus est, inuisibiliter agitur.

ADVERTENDVM circa antecedens rationis, quòd in hoc finali iudicio non sentiatur de pœna vel præmio animæ propriè & per se, quia hoc statim cum à corpore separatur, efficitur, sed de pœna vel præmio corporis, quod ab anima reassumitur non amplius deponendum, & cui conuenit cum anima puniri aut præmiari, sicut & eius instrumentum fuit dum peccaret, & bonum ageret: ideo bene dicitur quòd finale iudicium erit de pœna vel præmio visibilium corporum.

Vtrum autem mali sint visuri Christi diuinitatem, vide doctorem S. in quarto, dist. 48. quæst. 1. art. 3. ad primū. Quarta cōclusio, simul cum Christo iudicabunt velut iudicis assessores, Apostoli, & qui eorum vestigia imitantur. probatur, quia Christo præ cæteris adhæserunt. Confirmatur per illud Matthæi 19. Vos qui secuti estis, &c.

AD huius conclusionis euidentiam considerandum primò, quòd per eos qui apostolorum vestigia imitantur, intelligendi sunt, non quidē omnes Christiani etiam boni sed perfecti viri, qui scilicet alios sanctitate præcellunt, vt dat intelligere sanctus Thomas in 4, Sent. dist. 47. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 1. Considerandum secundò ex doctrina sancti Thomæ ibidem, quòd cùm dicitur Apostolos & sanctos iudicaturos cum Christo, non intelligitur quasi ipsi habeant in alios sententiam ferre propria authoritate, (hoc enim solius Christi est) sed quia sententiā à Christo authoritate propria latam, in aliorum notitiā ducent, quod est pronunciare sententiā. ducent enim alios in diuinæ iustitię cognitionem, vt sciant quid eis iustè debeatur. vnde ad hoc insinuandum dicit sanctus Thomas hoc loco, quòd Christus habet authoritatē iudicādi, apostoli verò simul iudicabūt vt assessores.

ATTENDENDVM tamen quòd in illo iudicio duplex erit sententia. Vna videlicet generalis, qua mali igni æterno adiudicabuntur, boni verò cœlestibus sedibus: quam quidem probabile est faciendam esse vocaliter: & quia hæc voce Christi fiet omnibus manifesta, non pronunciabitur per assessores. Alia verò erit particularis, qua vnusquisque tali pœnæ aut tali præmio iudicabitur, quæ quidem mentaliter fiet, & de hac intelligitur quòd per assessores manifestabitur vnicuique, scilicet per modum intelligibilis reuelationis, eo modo quo vnus Angelus alteri aliquid intelligibiliter manifestat.

De statu mundi post iudicium.

Caput. 97.



PERACTO igitur finali iudicio natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia verò omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem, vt in tertio libro * est ostensum: tunc etiam totius creaturæ * Cap. 81.
corporeæ conueniens est vt status immutetur: vt congruat statui hominum qui tunc erunt: & quia tunc homines incorruptibiles erunt, à tota creatura corporali tolletur generationis & corruptionis status. Et hoc est quod dicit Apostolus Rom. 8. quòd ipsa creatura liberabitur à seruitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei. Generatio autem & corruptio quæ est in inferioribus corporibus, ex motu cœli causatur. Ad hoc igitur quòd in inferioribus cesset generatio & corruptio, oportet quòd etiā motus cœli cesset: & propter hoc dicitur Apoc. 10. quòd tempus amplius non erit. non debet autem impossibile videri quòd motus cœli cesset. non enim motus cœli sic est naturalis, sicut motus grauium & leuium: vt ab aliquo interiori actiuo [d] principio inclinetur ad motum: sed dicitur D. 690.
naturalis inquantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum. principium autem illius motus est aliquis intellectus, vt in tertio ostensum est *. mouetur igitur cœ- * Cap. 22.
lum sicut ea quæ à voluntate mouentur: voluntas autem mouet propter finem: finis autem motus cœli non potest esse ipsum moueri: motus enim quum semper in aliud tendat, non habet rationem vltimi finis. Nec potest dici quòd finis cœlestis motus sit vt corpus cœleste reducatur secundum vbi de potentia in actum: quia hæc potētia nunquam potest tota in actum reduci: quia dum corpus cœleste est actu in vno vbi, est in potentia ad aliud: sicut est de potentia materiæ primæ respectu formarum. Sicut igitur finis naturæ in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad diuinam similitudinem accedunt: ita finis motus cœlestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionē, scilicet assimilari Deo in causando, omnia autem generabilia & corruptibilia quę causantur per motum cœli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, vt in tertio ostensum est. * motus igitur cæli præcipuè est * Cap. 81.
propter generationem hominum. in hoc enim maximam diuinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediatè creatur à Deo, vt in secundo ostensum est *. non autē potest esse fi- * Cap. 87.
nis multiplicatio animarum in infinitum: quia infinitum contrariatur rationi finis. nihil igitur inconueniens sequitur si certo numero hominum completo, ponamus motum cæli desistere.

Cessante tamē motu cæli, & generatione & corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit ex immobilitate diuinæ bonitatis. creauit enim res vt essent: vnde esse rerum quæ aptitudinem habent ad perpetuitatem, in perpetuū remanebit. Habent autem naturam vt sint perpetua

secundum

secundum totum & partem corpora cœlestia, elementa verò secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partẽ corruptibilia sunt: homines verò secundum partem, licet non secundum totum. nam anima rationalis incorruptibilis est: compositum autem corruptibile. Hæc igitur secundum substantiam remanebunt in vltimo illo statu mundi, quæ quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest. alia verò animalia & plantæ, & corpora mixta quæ totaliter sunt corruptibilia, & secundum totum & partem, nullo modo in ipso incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit 1. Corinth. 7. Præterit figura huius mundi, quia hæc species mundi quę nunc est, cessabit, substantia verò remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur Iob 14. Homo quum dormierit, non resurget, donec atteratur cœlum, id est, donec ista dispositio cœli cesset qua mouetur, & in aliis motum causat.

Quia verò inter alia elemẽta maximè actiuum est ignis, & corruptibilium consumptiuum: consumptio eorum quæ in futuro statu remanere non debent, conuenientissimè fiet per ignem. Et ideo secundum fidem ponitur quòd finaliter mundus per ignem purgabitur non solùm à corruptibilibus corporibus: sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum: & hoc est quod dicitur 2. Petri 3. Cœli qui nunc sunt & terra, eodem verbo repositi, sunt igni reseruati in diem iudicij: vt per cœlos non ipsum firmamentum intelligamus, in quo sunt sydera siue fixa, siue errantia, sed istos cœlos aëreos terræ vicinos.

Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum, homines autem non solùm à corruptione liberabuntur, sed etiã gloria induentur, vt ex dictis patet: oportebit quòd etiam creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequatur. Et hinc est quod dicitur Apocalypsis 21. Vidi cœlum nouum, & terram nouam. & Isa. 55. Ego creabo cœlos nouos, & terram nouam, & non erunt in memoria priora, & non ascendẽt super cor: sed gaudebitis & exultabitis vsque in sempiternum. Amen.

Super Cap. 97.



OSTQVAM de finali iudicio determinauit sanctus Thomas, consequenter de statu mundi post iudicium determinat, & ponit sex conclusiones. Prima est, Peracto finali iudicio, à tota creatura corporali tolletur generationis & corruptionis status, id est, nulla deinceps generatio erit, aut corruptio. Probatur sic: Conueniens erit vt totius creaturæ corporeæ status immutetur, vt congruat hominum statui, ergo &c. probatur antecedens, quia omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem: tunc autem natura humana totaliter in suo termino constituetur. consequentia verò probatur, quia tunc homines incorruptibiles erunt.

ADVERTENDVM primò, quòd cùm omnia corporalia aliquo modo ad hominem ordinentur, & ideo oporteat omnia statui hominis adaptari, sicut homo in finali iudicio mutabit statum, quia non remanebit amplius in via, sed in suo vltimo termino constituetur, ita oportet vt omnia corporalia à suo statu mutentur, adaptentúrque illi hominum statui, & hic est sensus probationis antecedentis. Attendendum secundò, quòd non dixit sanct. Th. absolutè omnia corporalia esse propter hominem, sed addidit quodammodo, vt daret intelligere hominem non esse finem principalem earum rerũ, sed secundariũ, modo quo in præcedẽtibus est ostensum. Attendendum tertiò, quòd idem status est generationis & corruptionis rerum: nam natura non operatur ad generationem, nisi propter conseruationem speciei quorum indiuidua per successiuam corruptionem deficiunt; vnde videmus in rebus incorruptibilibus, cuiusmodi sunt corpora cœlestia, generationem non esse: propterea volens sanctus Thomas ex similitudine ad statum hominum post iudicium inferre non esse amplius generationis & corruptionis statum, probat, quia tunc homines erũt incorruptibiles, per hoc intelligens quòd etiam tunc hominum generatio non erit. Confirmatur per illud quod dicitur Ro. 8. quòd, scilicet ipsa creatura liberabitur, &c. Secunda conclusio est: Cessabit etiam tunc motus cœli. Probatur, quia generatio & corruptio quæ est in inferioribus corporibus, ex motu cœli causatur, supple, & ad ipsam generationem & corruptionem cœli motus ordinatur. Ostensum est autem quòd illa cessabunt. Confirmatur, quia dicitur Apoc. 10. quòd tempus amplius non erit.

CONTRA hanc conclusionem posset aliquis instare dicens impossibile esse vt motus cœli cesset, cùm sit naturalis. sed ad hoc respondet san. Th. & dicit primò, quòd motus cœli non est naturalis ex aliquo interiori principio actiuo, sicut motus grauium & leuium, sed quia cœlum ad talem motum in sua natura aptitudinem habet: mouetur autem ab intellectu & voluntate. Dicit secundò, quòd cùm voluntas moueat propter finem, motus cœli finis neque potest esse ipsum moueri, quia cum motus semper in aliud tendat, non habet rationem vlt. finis, neque reductio corporis cœlestis secundum vbi de potentia in actum: quia cum hæc potentia nunquã possit tota in actum reduci, eò quòd cœlum dum est actu in vno vbi, sit in potentia ad aliud, quemadmodum est de potentia materiæ: respectu formarum, sicut finis naturæ in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid ad hoc consequens, scilicet perpetuitas rerum per quam ad diuinam similitudinem accedunt, ita finis cœlestis motus non est cœlum reduci de potentia in actum, sed aliquid ad hoc consequens, scilicet assimilari Deo in causando. Dicit tertiò, quòd cùm omnia generabilia & corruptibilia quæ causantur per motum cœli, ad hominem quodammodo ordinentur sicut ad finẽ, motus cœli pręcipuè est propter hominum generationem, in quo maximè diuinam similitudinẽ consequitur in causando, cùm anima rationalis immediatè creetur à Deo. Dicit quartò, quòd cùm hic finis non sit multiplicatio animarum in infinitũ, eò quòd infinitum rationi finis contrarietur, nihil inconueniens sequitur si certo numero hominum completo ponamus motum cœli desinere.

ADVERTENDVM primò, quòd ex primo dicto vult habere sanctus Thomas rationem permanentię motus cœli non posse sumi ex aliqua natura cœlestis corporis, cum in eo sit principium tantùm passiuum motus, non autem actiuum, sed ex principio actiuo separato, quod cùm agat propter finem, oportet rationem huiusmodi permanentiæ ex fine accipere. Si enim congruat eius fini quòd aliquando terminetur, cœlum quãdoque quiescet: si autem non conueniat quies, motus erit sempiternus.

ADVERTENDVM secundò, quòd finis motus cœli non ponitur à nobis similitudo ad Deum in causando per motum absolutè, sicut quidam philosophi posuerunt: sic enim oporteret dicere motum cœli esse perpetuum, quia hunc finem non consequeretur cœlum, nisi dum actualiter moueretur. Nam cessante motu cœlum non haberet suum finem, sed magis cessaret eius finis, quia non assimilaretur Deo in causando, eò quòd tunc nihil causaret: sed ponitur similitudo ad Deum in causando hominum multiplicationem vsque ad determinatum numerum electorum: ideo ponimus quòd habito hoc fine, scilicet completo numero electorum per generationem virtute motus cœli prouenientem, motus cœli cessabit. ideo postquam dixit sanctus Thomas finem motus cœli esse assimilari Deo in causando, ne quis putaret hoc esse absolutè intelligendum, addidit præcipuè ordinari hunc motum ad hominum generationem, & multiplicationem animarum, non quidem in infinitum, sed vsque ad determinatum numerum. Aduertẽdum tertiò, quòd cùm in generatione hominis duo sint, scilicet dispositio corporis pro anima intellectiua suscipienda, & introductio intellectiuæ in materiam dispositam, ipsa animæ productio est à Deo animam creante: ipsa verò corporis dispositio est à generante & motu cœli: vnde homo productus, est effectus hominis generantis atque motus cœli, & effectus Dei per se & immediatè vnam eius partem producentis: & ideo dum cœlum per suum motũ ad hominis generationem operatur, maximè assimilatur Deo in causando, quia ad eundem effectum cum Deo aliquo modo concurrit, scilicet ad animæ à Deo immediatè creatæ vnionem cum materia, proptéreabene arguit sanctus Thomas esse maximam assimilationem cœli ad Deum, quum ad hominis generationem operatur, quia anima rationalis immediatè creatur à Deo.

SED circa id quod dictum est grauia & leuia ab aliquo interiori principio actiuo inclinari ad motum, dubium occurrit. Oppositũ enim huius videtur dicere san. Tho. primo Cœli. lec. Tertia super tex. 5. secundo Cœli. lec. 2. super tex. 9. & tertio Cœ. lec. sexta. super text. 21. Item tertia parte. quæst. 32. art. 4.

Ad huius euidentiam considerandum est, quòd cum ad motum grauis concurrat generans grauè tanquam mouens, graue tanquam quod mouetur, & forma grauitatis tanquam id quo fit motus: dupliciter potest grauitas considerari. Vno modo vt se tenet ex parte generantis, tanquam scilicet id quo mediante generans causat motũ: alio modo vt se tenet ex parte ipsius grauis, vt scilicet est id ex quo in graui naturaliter motus resultat. si primo modo cõsideretur, sic habet rationem principij actiui quo: est enim id quo generans mouet grauia, sicut qualitas impressa ferro à magnete, est id quo magnes ad se trahit ferrum. Si autem secundo modo consideretur, sic habet rationem principij passiui, non enim est principiũ quo graue moueat, sed quo à generante mouetur. Ad primum ergo sensum loquitur hoc loco sanct. Th. Vnde & de potentia quæst. 5. articulo quinto dicit, quòd formam corporis elementaris sequitur motus, sicut & aliæ proprietates ex essentialibus principiis consequuntur, & in eis generans dicitur esse mouens, inquantum dat formam quam consequitur motus. In aliis verò locis loquitur ad secundum sensum. Tertia conclusio est. Cessante motu cœli & generatione & corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit. Probatur. In vltimo illo statu mundi remanebunt secundum substantiam, quæ quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente quod eis ex propria infirmitate deest. sed elementa sunt huiusmodi. ergo, &c. probatur maior, quia diuina voluntas quæ immobilis est, creauit res vt essent. minor verò declaratur, quia corpora cœlestia habent naturam vt sint perpetua secundum totum & partem, elementa verò secundum totum, non autem secundum partem, cum secundum partem corruptibilia sint, homo verò secundum partem, scilicet secundum animam intellectiuam, non autem secundum totum.

CIRCA probationem maioris, aduertendum sensum eius esse, quòd cum diuina bonitas creauerit res vt essent, secundum quòd voluit illas esse, ita eis ad esse naturam & aptitudinem dedit. ideo si aliquibus dedit aptitudinem secundum naturam ad esse perpetuum, signum est quòd illas voluit habere esse perpetuum. si autem aliquibus non dedit ad esse perpetuum aptitudinem, signum est quòd illa non produxit vt perpetua essent. cum ergo diuina voluntas immobilis sit, oportet dicere quòd illa perpetuò secundum substantiam maneant, quæ ad perpetuitatem secundum naturam aptitudinem habent.

ADVERTENDVM secundò, quòd iccirco addit sanctus Thomas Deo supplente, &c. quia cum (vt dictum est superius) post finale iudicium nulla sit generatio & corruptio, illud quod aliquo modo est incorruptibile & perpetuum, & aliquo modo corruptibile, necesse est vt diuina virtute omnino incorruptibile fiat, cum hoc sibi ex propria virtute conuenire non possit. vnde elementa quæ secundum partem sunt corruptibilia, fient diuina virtute etiam secundum partem incorruptibilia: &

homo

homo qui secundùm totum, id est, incompositum est corruptibilis, fiet virtute secundum totum incorruptibilis: & sic in omnibus quorum substantia post finale iudicium remanebit, supplebitur diuina virtute quod eis ad omnimodam incorruptibilitatem deest.

Quarta conclusio est. Alia animalia ab homine, plantæ & corpora mixta, nullo modo in illo incorruptionis statu remanebunt. probatur, quia sunt corruptibilia & secundum totum, & secundum partem. Ex prædictis infert sanct. Thom. intellectum illius quòd dicitur primæ ad Corinth. 3. scilicet. Præterit figura huius mundi. intelligitur enim quòd species mundi, id est status huius corruptionis qui nunc est, cessabit, remanebit vero substantia. similiter quod Iob 14. dicitur: Donec atteratur cœlũ, intelligitur donec ista cœli dispositio cesset, qua mouetur, & in aliis motũ causat.

Sed occurrit dubium contra prædictam conclusionem. Si enim corpora mixta post finale iudicium non remanebunt, videtur quòd eorum naturalis appetitus qui est ad perpetuitatem secundum speciem, & propter quem est generatio, erit frustra.

Respondet sanct. Thom. in 4. Sent. dist. 48. quæst. 2. art. 5. ad 5. quòd iste appetitus naturalis mixtorum non est ad perpetuitatem simpliciter, sed in ordine ad motum cœli, vt scilicet tantũ in esse permaneant quantum motus cœli durabit: ideo non est frustra, si illa, cessante motu cœli, non permaneant. De hac conclusione & præcedenti egregiè determinat sanct. Thom. in 4. Et in quæst. de Potent. quæst. 5. loco præallegato.

QVINTA conclusio est: Consumptio eorum quæ in futuro statu remanere non debent, conuenientissimè fiet per ignem. Probatur, quia ignis inter omnia elementa est maximè actiuus, & corruptibilium consumptiuus. Ex hoc autem infertur quòd idcirco secundùm fidem ponitur conuenienter, quòd finaliter mundus per ignẽ purgabitur non solum à corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste ex inhabitatione peccatorũ incurrit: iuxta illud 2. Pet. 3. Cœli qui nunc sunt, & terra, &c. nomine cœli intelligendo istos cœlos aëreos terræ vicinos.

AD euidentiam huius conclusionis, considerandum primò ex doctrina sancti Tho. in 4. dist. 47. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 3. ad 2. quòd iste ignis qui vniuersum purgabit, erit eiusdem speciei cum igne elementari, in hoc tantùm differens ab illo quòd sibi de materia aliena admiscebitur, & generabitur, secundum mentem Augustini 20. de ciuitate Dei, ex congregatione virtute diuina facta omnium causarum superiorum & inferiorum habentium igniendi naturam: vnde & virtus illa purgandi faciem mundi non erit illi igni naturalis: sed conueniet sibi virtute diuina, cuius erit instrumentum. Considerandum secundò, quòd quanuis res corporalis subiectum infectionis culpæ esse non possit: in ipsa tamen ex culpa quædam incongruitas relinquitur ad hoc vt rebus spiritualibus dedicetur: vnde & loca in quibus aliqua crimina sunt commissa non reputantur idonea ad aliqua sacra in eis exercenda. Cùm ergo hic dicitur ignem esse purgaturum hunc locum ab infectione ex inhabitatione peccatorum contracta: per infectionem non est intelligenda aliqua culpa ipsi inhærens loco, sed ineptitudo quædam ad gloriæ corporum susceptionem, quæ purgatione ignis eliminabitur.

ATTENDENDVM verò ex doctrina sancti Thomæ loco præallegato, quòd illa ignis conflagratio quantum ad sui initium iudicium præcedet, sed quantum ad hoc quòd corpora inuoluet impiorum, iudicium sequetur. Sexta conclusio est. Creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequetur. probatur: quia creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum. homines autem non solùm à corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, vt ex dictis patet. Confirmatur per illud Apoc. 21. Vidi cœlum nouum, & terram nouam: & per illud Isa. 65. Ego creabo, &c.

ADVERTENDVM quòd addidit S. Th. in cõclusione, suo modo, vt daret intelligere non omnia corpora æqualiter esse luce perficienda, sed vnumquodque suo modo, id est, secundum conuenientiam suæ naturæ. Nam, vt dicitur, terra erit in superficie exteriori peruia vt vitrũ, aqua sicut crystallus, aër vt cœlum, ignis verò vt luminaria cœli, ad quę nos Deus sua clementia, & meritis diui Thomæ Aquinatis dignetur perducere. Amen.

Quarti & vltimi libri, Summæ D. Thomæ Aquinatis, de Veritate Catholicæ fidei aduersus Gentiles, cum Commentariys fratris Francisci Ferrariensis ordinis prædicatorum Generalis Magistri, Finis.

